

Meiner

*Francesco Valerio Tommasi (Hg.)*

# Der Zyklus in der Wissenschaft

Kant und die *anthropologia transcendentalis*

Archiv für Begriffsgeschichte · Sonderheft 14

# Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von  
ERICH ROTHACKER

herausgegeben von  
CHRISTIAN BERMES, HUBERTUS BUSCHE UND MICHAEL ERLER  
Redaktion: ANNIKA HAND

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# Der Zyklop in der Wissenschaft

Kant und die *anthropologia transcendentalis*

Herausgegeben  
von  
FRANCESCO VALERIO TOMMASI

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3427-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3428-5

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Triltsch, Ochsenfurth. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

*www.meiner.de/afb*

## INHALT

<i>Francesco Valerio Tommasi</i> Die <i>anthropologia transcendentalis</i> . Das Rätsel eines kantischen Paradoxons . . . . .	1
<i>Norbert Hinske</i> Gibt es bei Kant eine transzendente Anthropologie? . . . . .	13
<i>Robert B. Loudon</i> Kant's Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental . . . . .	19
<i>Anselmo Aportone</i> Von der <i>anthropologia transscendentalis</i> zur ›formalen Anthropologie‹ der Kritik . . . . .	35
<i>Clemens Schwaiger</i> Kants Antiegoismus. Wurzeln und Motive . . . . .	53
<i>Jean-François Goubet</i> Der wunderliche Zyklus des Professor Kant. Technische Bildung, Schranken der Erkenntnis und Sinn für Perspektive beim Gelehrten . . . .	65
<i>Alexei N. Krouglov</i> Tetens' Lehre von der menschlichen Natur als positives und negatives Beispiel für die Anthropologie Kants . . . . .	77
<i>Christoph Böhr</i> Kants Anthropologie in Spiegelung und Gegenspiegelung bei Karl Heinrich Ludwig Pölitiz. Die Umformung der kritischen Philosophie zum transzendentalen Idealismus auf dem Weg ihrer Aneignung . . . . .	95
<i>Gualtiero Lorini</i> Anthropologie und empirische Psychologie bei Kant: Diskontinuität oder Entwicklung? . . . . .	113
<i>Nuria Sánchez Madrid</i> <i>Anthropologia transcendentalis</i> : die Selbstkenntnis der Vernunft und die antinomische Grundlage der Reflexion bei Kant . . . . .	125
<i>Mariannina Failla</i> Das Wohlwollen bei Kant. Zu einer neuen Anthropologie . . . . .	141

*Riccardo Pozzo*

The Nature of Kant's Anthropology Lectures in Königsberg Fifteen  
Years Later . . . . . 155

*Mirella Capozzi*

The Relevance of Anthropology for Kant's Logic . . . . . 167

*Irene Kajon*

From *anthropologia transcendentalis* to the Question on the  
Transcendental. Thinking of God in Kant's *Opus Postumum* . . . . . 185

Siglenverzeichnis . . . . . 201

*Alexei N. Krouglov*

## Tetens' Lehre von der menschlichen Natur als positives und negatives Beispiel für die Anthropologie Kants

Die rätselhafte *Reflexion* 903 Immanuel Kants wirft eine Reihe von Fragen auf, die schwer zu beantworten sind. Wenn die Datierung von Erich Adickes stimmt und die Reflexion tatsächlich in den Jahren zwischen 1776 und 1778 entstanden ist, ließe sich nicht ohne Grund vermuten, dass sie zumindest in einer chronologischen Verbindung mit den *Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* von Johann Nicolaus Tetens aus dem Jahre 1777 steht, die, so Johann Georg Hamann am 17. Mai 1779, bei der Arbeit an der zukünftigen *Kritik der reinen Vernunft* immer vor Kant gelegen haben sollen (Hamann 1959, S. 81). Es lässt sich jedoch auch fragen, ob nicht nur ein chronologischer, sondern auch ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen der »Anthropologia transcendentalis« Kants und dem Hauptwerk von Tetens entdeckt werden kann. Diese Frage ist nicht zuletzt deshalb so schwer zu beantworten, weil nicht klar ist, was Kant überhaupt unter transzendentaler Anthropologie verstanden hat.

### *1. Zyklopische Gelehrsamkeit*

Die Notiz Kants zu den Paragraphen über die tierische Seele in der rationalen Psychologie der *Metaphysica* Alexander Gottlieb Baumgartens, die in der »Anthropologia transcendentalis« gipfelt, lässt sich zunächst auf zweifache Weise interpretieren. Nach der ersten Deutung schildert die Reflexion gerade das, was der damaligen Anthropologie, die auch Kant seit dem WS 1772/73 an der Universität Königsberg gelesen hat, immer noch fehlt und was mit der transzendentalen Anthropologie möglicherweise zu kompensieren wäre. Eine alternative Deutung geht eher davon aus, dass die transzendente Anthropologie nicht die Mängel der damaligen diffusen Anthropologie, sondern anderer nichtphilosophischer Wissenschaften verbessert und so quasi in Form einer Transzendentalphilosophie par excellence auftritt. Die beiden Deutungsweisen können aber unter Umständen vereinigt werden, und zwar im Sinne verschiedener Akzentsetzungen.

Die Nachteile der zu verbessernden Wissenschaft bzw. Wissenschaften könnten folgenderweise stichwortartig zusammengefasst werden: der Egoismus der Wissenschaften, das gelehrte Zyklopentum als Abwesenheit des zweiten Auges, was meint: der Mangel an Humanität des Gelehrten und an der Leutseligkeit des Urteils, die mangelnde Akzeptanz von Urteilen anderer, das Fehlen der Kritik, der Prüfung und des Augenmaßes dafür. Als Heilmittel dagegen sollen, so Kant, das »zweite« bzw. philosophische Auge, die Wahrnehmung von Urteilen anderer, die

Begrenzung der gedankenlos expandierenden Wissenschaften und die Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft und des Verstandes dienen.

Welche literarische Vorlage für das von Kant so geschätzte Bild des Zyklopen bestimmend war, ist schwierig zu ermitteln, aber er nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich die *Aeneis* von Vergil (Kant 2000, S. 257–258; V-Anth/Collins, AA 25: 131; *Aeneis*, VIII 416–453). Zum ersten Opfer dieser Bezeichnung wurde bei Kant allem Vermuten nach noch 1759 sein damaliger Erzrivale Daniel Weymann. Einen »Faustschlag« mit dem Zyklopen wolle Kant auf jeden Fall vermeiden (Br, AA 10: 19, Nr. 13). Die *Reflexion* 903 illustriert aber den Zyklopen als einen einäugigen Gelehrten in den Bereichen der Philologie, der Theologie, des Rechts, der Medizin und der Geometrie. Die von Kant hier genannten Wissenschaften gehören grundsätzlich zu zwei verschiedenen Gruppen. Kant geht von der wolffianischen Teilung der historischen, mathematischen und philosophischen Erkenntnis aus (KrV: B 864–865), vereinigt aber die zwei letzten Arten unter der Rubrik der Vernunftkenntnis. Während die Wissenschaften der historischen Gelehrsamkeit das faktische Wissen beinhalten und eben deshalb lehr- und erlernbar sind (NEV, AA 02: 306), ist es im Fall von Vernunftkenntnis anders, nämlich jeder kann sie selbst erfinden, und dabei handelt es sich nicht um die Kenntnis von Tatsachen, sondern von deren Ursachen (Refl, AA 16: 200, Nr. 2025). Die mathematische Erkenntnis ist eine Vernunftkenntnis aus der Konstruktion von Begriffen, die philosophische dagegen – aus den Begriffen selbst (KrV, B 865). Den Inbegriff der zyklischen Gelehrsamkeit bildet für Kant in erster Linie die sogenannte Polyhistorie (Refl, AA 16: 198, Nr. 2020; Refl, AA 16: 199, Nr. 2022; Refl, AA 16: 200, Nr. 2025; Kant 1924, S. 172) oder die »historische Kenntnis aller Wissenschaften« (Refl, AA 16: 200, Nr. 2025): »Ein solcher Polyhistor, der alles weiß, weiß es nicht vernunftmäßig, sondern historisch« (Kant 2000, S. 297); »sein Kopf ist eine wahre Bibliotheca« (V-Lo/Blomberg, AA 24: 69). In anderen Reflexionen kommen dazu neben den bereits erwähnten Wissenschaften noch Historie, Naturbeschreibung, Sprachkunde (Refl, AA 16: 198, Nr. 2020) und Humanwissenschaft (Belletristik) (Refl, AA 16: 198–199, Nr. 2022).

Manchmal bezeichnet Kant wohl die ganze Vernunftkenntnis als die sogenannte Polymathie (Refl 2025, AA 16: 200). Typischer für ihn ist aber eine deutliche Unterscheidung zwischen der Mathematik und der Philosophie, bei der sich nur die erste auf die Polymathie bezieht. So wird die Lage z.E. in der *Wiener Logik* dargestellt, in der Polyhistorie und Polymathie als zwei Beispiele des Vielwissens auftreten: »Die historische Polyhistoria, die nach bestimmten Grenzen ausgebreitete Gelehrsamkeit«, und »Das ohne Grenzen bestimmte extendirte Wissen der Vernunft, polymathia« (V-Lo/Wiener, AA 24: 818). Die beiden Arten des Wissens nennt Kant »pansophia« und setzt sie der Philosophie entgegen. Sowohl Polyhistorie als auch Polymathie brauchen die Philosophie, wenn auch auf verschiedene Weise. Wie die Reflexion 903 in Bezug auf die Geometrie bezeugt, können sowohl Polymathie als auch Polyhistorie im Sinne der zyklischen Ge-

lehrsamkeit wahrgenommen werden. Dennoch ist das Beispiel der Polyhistorie wohl illustrativer, und eben sie braucht die Philosophie dringender:

...wenn der polyhistor eine Kenntniß von so vielen Büchern hat: so glaubt er eben so viel zu wissen, als die, die sie geschrieben haben, ob er sie gleich nur historisch kennt. Die philosophie kann den Stolz niederschlagen, und ihm seine wahren Zwecke vor Augen stellen. Eine Gelehrsamkeit ohne philosophie ist eine cyclopische Gelehrsamkeit. Die Philosophie ist das zweyte Auge, und sieht, wie die gesammelten Kenntniße des einen Auges zum gesammten Zweck stimmen (V-Lo/Wiener, AA 24: 818).

Die Polymathie braucht von der Philosophie vor allem die Kritik der Vernunftkenntnis.

In der *Anthropologie Dohna-Wundlacken* finden sich neue Details der zyklischen Gelehrsamkeit, nämlich zwei Typen derselben: Dem Mikrologen oder Kleinigkeitskrämer wird der extendierte Kopf gegenübergestellt, wobei in den Ersteren »viel historisches Wesen ist, doch die Urteilskraft fehlt, inwiefern die Kenntnisse richtig sind und angewandt werden können« (Kant 1924, S. 172; Kant 2000, S. 297). Die mangelhafte Urteilskraft kommt in der zyklischen Gelehrsamkeit mit dem Fehlen von Geniespuren zusammen, die durch das Gedächtnis ersetzt werden (V-Anth/Mensch, AA 25: 176, 1066). Diesen Zustand vergleicht Kant sogar mit Besoffenheit, die ebenfalls zyklisch macht (Refl, AA 15: 698, Nr. 1484). Eine solche »vaste« (V-Anth/Mensch, AA 25: 176; V-Anth/Mron, AA 25: 1315), »gigantische« (Refl, AA 15: 829, Nr. 1510; V-Anth/Mron, AA 25: 1315) Gelehrsamkeit, oder ein solcher »vaste[r] Kopf« (Refl, AA 15: 829, Nr. 1510) seien, so Kant, nur durch die fehlende Philosophie (Refl, AA 16: 198, Nr. 2020; Refl, AA 16: 198, Nr. 2021) zu verbessern: »Das eine Auge muß iederzeit philosophie seyn. Nebenwissenschaft zur humanitaet gehorig und zur Verknüpfung der Gelehrten« (Refl, AA 16: 205, Nr. 2035). Und dieses »andere Auge« ist nichts anderes als die Vernunft (V-Anth/Mron, AA 25: 1315), die Demut bringt: »Vaste Gelehrsamkeit [...] ists bloß Chaos ohne Leben Historisches Wißen macht aufgeblasen Philosophie demüthigt« (V-Anth/Mron, AA 25: 1315).

Jedoch ist die »cyclopische Gelehrsamkeit ohne philosophie« oder die »Mühsamkeit (Peinlichkeit) in Ansehung der Ordnung mit Verabsäumung des Zwecks« (Refl, AA 16: 201, Nr. 2025) irgendwie auch in der Philosophie selbst möglich, was Kant in Bezug auf Weymann oder A. G. Baumgarten zum Ausdruck bringt: »Baumgarten: Der Mann war scharfsichtig (im Kleinen), aber nicht weitsichtig (im Großen)«, »Ein Cyclop von Metaphysiker, dem das eine Auge, namlich Critic, fehlt«, »ein guter analyst, aber nicht architectonischer Philosoph« (Refl, AA 18: 81–82, Nr. 5081).<sup>1</sup> Was die durch Johann Heinrich Lambert so geprägte Archi-

<sup>1</sup> Zu den Problemen, die Kant selbst mit den Augen und mit dem Lesen hatte, sowie zu seinem verlorenen linken Auge vgl. SF, AA 07: 115–116 Anm.; Jachmann 1993, S. 154–155; Wasianski 1993, S. 159–163; Rink 1805, S. 90–91, 139–140. Der anonyme Verfasser der Biographie Kants aus dem Jahre 1804 – allem Vermuten nach der Königsberger Arzt Johann Daniel Metzger – gibt

tektonik angeht, so ist sie für Kant die Sache der Philosophie und nicht der Polyhistorie: »Architectonik der Wissenschaften, die ihre Verwandtschaft und systematische Verbindung derselben in einem Ganzen der die Menschheit interessirenden Erkenntnis betrachtet. Ist philosophisch und also nicht Polyhistorie« (Refl, AA 16: 199, Nr. 2023). Daraus ist wohl zu schließen, dass nicht jede Philosophie als das zweite Auge dienen kann, sondern nur eine ganz bestimmte, in der Kritik, Systematik und Architektur vorhanden sind.

## 2. Urteile der anderen gegen die Selbsterkenntnis der Vernunft

Die Philosophie als zweites Auge soll den Egoismus der Wissenschaften beseitigen, denn die Wissenschaften werden in diesem Fall ihre Ergebnisse nachprüfen müssen, wodurch sie eine gewisse Humanität als Ausdruck des Umgangs mit den anderen Wissenschaften, eine »Leutseligkeit des Urteils« (Refl, AA 15: 395, Nr. 903) als Ausdruck der Berücksichtigung der Urteile von anderen sowie eine Bescheidenheit hinsichtlich ihrer eigenen Kräfte erhalten. Das von Kant ausgestellte Rezept gegen die Selbstverkenning der Wissenschaften klingt dennoch ziemlich widersprüchlich. Das erste Arzneimittel lautet, sich den Urteilen anderer zu unterwerfen. Das zweite dagegen – »die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft« (Refl, AA 15: 395, Nr. 903). Die gegenläufige Richtung dieser Forderungen kommt einige Jahre später deutlich zur Sprache, nachdem Kant 1784 die These »Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!« (WA, AA 08: 35) zum Wahlspruch der Aufklärung erklärt hat. Die konsequente Durchführung dieses Prinzips ist eigentlich der direkte Weg zum Egoismus und zu dem mit ihm verbundenen Eigendünkel, wie es im Einklang mit der *Reflexion* 903 auch in der *Reflexion* 2563 heißt: »Der Egoism der Gleichgültigkeit oder des Eigendünkels« (Refl, AA 16: 418, Nr. 2563). Diese Schwierigkeit hat Kant selber in der *Kritik der Urteilskraft* zum wesentlichen Teil gelöst, indem er das Selbstdenken durch zwei andere Maximen ergänzt hat: »An der Stelle jedes andern denken« und »Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken« (KU, AA 05: 294, § 40). Diese Maximen wiederholt der Königsberger Philosoph auch in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anth, AA 07: 228, § 59). Bedeutet das etwa, dass dies alles bei Kant das Problem der pragmatischen und nicht der transzendentalen Anthropologie bildet?

An dieser Stelle ist noch zu betonen, dass auch hier bei Kant die Rede von dem Selbstdünkel ist. Das Thema scheint seit langem von fast religiösen Zügen gefärbt zu sein: Egoismus, Selbstdünkel und Unbescheidenheit, die verschiedene Aspekte

Kants Behauptung wieder, »man sehe überhaupt nur mit einem Auge, das andere sey immer überflüssig, bleibe ungebraucht, und werde daher zuletzt ganz unbrauchbar« (Metzger [?] 1804, S. 36). Vgl. auch das Zeugnis von den Worten Kants, überliefert von Hasse: »Mit zwey Augen sähe man nicht besser als mit einem; ja es scheine sich die Seh-Kraft des einen, wenn das andere unbrauchbar würde, zu verstärken, wie er aus eigener Erfahrung wisse« (Hasse 1925, S. 39).

des Stolzes darstellen – wohl der schlimmsten Sünde, zumindest in der orthodoxchristlichen Tradition –, werden zu Mäßigung und Demut als Kardinal- oder christlichen Tugenden. Das größte Problem bereitet aber das Verbesserungsmittel, das viel schlimmer sein kann als die Krankheit selbst: Keine Wissenschaft, sie mag so zyklisch, egoistisch und unbescheiden sein, wie sie will, ist in der Lage, die Philosophie an Stolz-Ansprüchen zu überbieten.

Jedoch scheint das alles – bei der außerordentlichen Wichtigkeit für die Erkenntnis als solche und für die Aufklärung in ihren verschiedenen Hinsichten – keinesfalls zu den Themen und Problemen der Transzendentalphilosophie zu gehören. Vielleicht kann aber die zweite Maxime ein anderes Licht auf die Frage werfen und sie der transzendentalen Anthropologie näher bringen. Von welcher Vernunft bzw. welchem Verstand handelt die *Reflexion* 903: von der individuellen oder von der allgemeinen menschlichen? Wenn die Maxime »An der Stelle jedes andern denken« als eine Teilnahme oder Teilhabe an der allgemeinen Menschenvernunft verstanden wird, dann bedeutet das, dass die transzendente Anthropologie mit der Selbsterkenntnis eben der allgemeinen Menschenvernunft zu tun hat. Und eben aus dieser Quelle sollte wohl die transzendente Anthropologie in erster Linie schöpfen, und eben diese Quelle ist den anderen Wissenschaften verborgen geblieben, aber auch den anderen Arten der damaligen Anthropologie.

### 3. Die transzendente und andere Arten der Anthropologie bei Kant

Auch wenn deutlich ist, dass sich die transzendente Anthropologie mit der Selbsterkenntnis der allgemeinen Menschenvernunft beschäftigt, ist es bisher noch nicht klar, warum dieser Typ von Anthropologie überhaupt als »transzendental« bezeichnet wurde. Das ist kein beliebiges Wort, sondern vielmehr ein Begriff, der mit zahlreichen vorhergehenden und zeitgenössischen Bedeutungen und Schattierungen schwer belastet war. Aber auch die Stellung der transzendentalen Anthropologie unter den anderen Arten dieser Disziplin bei Kant bringt einige Fragen mit sich.

In der *Enzyklopädie Friedländer* bezeichnet Kant als »practische Anthropologie«, die mit der empirischen Psychologie beinahe synonym ist (PhilEnz, AA 29: 11), die Ethik oder Tugendlehre, in der es um den konkreten »guten Gebrauch der Freyheit in Ansehung des Menschen« geht, während die transzendente praktische Philosophie »nur überhaupt von dem Gebrauch der Freyheit« und die rationale praktische Philosophie vom »guten Gebrauch der Freyheit« im Allgemeinen in Bezug auf das Recht und die Sittlichkeit überhaupt handelt (PhilEnz, AA 29: 12). In der *Anthropologie Friedländer* ist nicht von einer »localen«, sondern von einer »generalen« Anthropologie die Rede, die als pragmatische Kenntnis dessen verstanden wird, was aus der Natur des Menschen hervorgeht, also dessen, was beständig und nicht veränderlich ist. In einer solchen »generalen« Anthro-

pologie lernt man »nicht den Zustand der Menschen sondern die Natur der Menschheit kennen...« (V-Anth/Fried, AA 25: 471, vgl. Hinske 1968, S. 419). Wesentlich spätere Arten der Anthropologie aus den Druckschriften Kants – z. B. »praktische Anthropologie« als empirischer Teil der Ethik im Gegensatz zur Moral als rationalem Teil der Ethik (GMS, AA 04: 388), »Anthropologie des innern Sinnes« (KU, AA 05: 461) oder »moralische Anthropologie« (MS, RL, AA 06: 217) – sind in diesem Kontext weniger interessant.

Bei aller Diffusion des Bildes lässt sich dennoch Folgendes feststellen: Auf jeden Fall wird die transzendente Anthropologie der empirischen entgegengesetzt. Ob sie auch dem rationalen Teil der Anthropologie (der ehemaligen rationalen Psychologie) gegenübergestellt wurde oder eher als ein Ersatz für ihn auftritt, ist diskutabel. Es könnte auch vermutet werden: Wenn es überhaupt sinnvoll wäre, von einer transzendentalen Anthropologie zu reden, dann ganz bestimmt in Verbindung mit der Freiheit und in Verbindung mit der menschlichen Natur bzw. mit der Natur der Menschheit.

Die Polemik Kants mit Ernst Platner kann vielleicht noch eine mögliche Seite der transzendentalen Anthropologie zeigen. Im Unterschied zum Leipziger Anthropologen glaubt Kant gegen Ende 1773, durch die Anthropologie »die Quellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschicklichkeit des Umganges der Methode Menschen zu bilden u. zu regiren mithin alles Praktischen zu eröffnen« (Br, AA 10: 145, Nr. 79; vgl. auch Argumente gegen Platner V-Anth/Fried, AA 5: 472). Er lehnt ganz deutlich ab, in der Anthropologie das psychophysische Problem zu lösen. Mehr noch, Kant pocht auf die Untersuchung der »Phänomene« und ihrer Gesetze und lässt die Forschung der ersten »Gründe der Möglichkeit der *modification* der menschlichen Natur überhaupt« (Br, AA 10: 145, Nr. 79) bei Seite. Gerade diejenige Absicht, die für Kant 1773 ohne Interesse ist, könnte Ende der 70er Jahre das Problem der transzendentalen Anthropologie bilden, umso mehr als dass die »Gründe der Möglichkeit« leicht mit dem Begriff »transzendental« aus der *Kritik der reinen Vernunft* in Übereinstimmung zu bringen sind. In der späten *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* sieht die Grenzziehung gegenüber Platner anders aus: Die Anthropologie als eine systematische »Lehre von der Kenntniß des Menschen«, die erforscht, »was die Natur aus dem Menschen macht«, sei physiologisch, während diejenige, die untersucht, was der Mensch »als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll«, pragmatisch sei (Anth, AA 07: 119). Seine eigene Variante versteht Kant als »Weltkenntniß«, »wenn sie Erkenntniß des Menschen als Weltbürgers enthält« (Anth, AA 07: 120). In den Anthropologie-Vorlesungen der 80er Jahre kommt der Gegensatz zu Platner anders zu Wort. Seine eigene Anthropologie, so Kant, sei leicht und unterhaltsam (sogar für die »Damen bei der Toilette«), während die Anthropologie Platners langweilig und »scholastisch« sei: »Die scholastische Anthropologie aber handelt von den allgemeinsten Regeln und deren Ursachen; sobald wir also nach der Ursache der Regeln forschen, kommen wir ins Scholastische« (V-Anth/Mensch, AA 25: 856). Gleichzeitig stellt Kant seine Art der

»Anthropologia pragmatica« der »Anthropologia scholastica« Platners gegenüber (V-Anth/Mron, AA 25: 1210). Im Unterschied zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* sowie zu den Vorlesungen der 80er Jahre fordert Kant in der *Reflexion* 903 mehr Philosophie oder das zweite, philosophische Auge in Form der Vernunft. Und es scheint wenigstens auf den ersten Blick, dass das Projekt Platners in einigen Aspekten dieser Aufgabe näher steht als das Projekt der pragmatischen Anthropologie Kants. Dafür sprechen auch manche historische Hintergründe. Wenn die kantische pragmatische Anthropologie hauptsächlich aus der empirischen Psychologie gewachsen ist<sup>2</sup> und deutliche empirische Züge erhält, ist die »Anthropologia philosophica« bei A. G. Baumgarten ganz offensichtlich die Sache der *Psychologia rationalis* (Baumgarten 2011, S. 859), die Kant systematisch vermeidet und ablehnt.

#### 4. Die Transzendentalität der Anthropologie

Was könnte aber das Prädikat »transcendentalis« in Bezug auf die Anthropologie bedeuten? Da es sich noch um die Zeit vor der *Kritik der reinen Vernunft* handelt, ist eine ganze Reihe an Antworten möglich.<sup>3</sup> In Analogie zur transzendentalen Kosmologie Wolffs könnte die transzendente Anthropologie eine allgemeine (generale im Unterschied zur lokalen) Lehre von dem Menschen sein oder eine Lehre von dem Menschen überhaupt. In der Tat stellt Kant in den Vorlesungen die Aufgabe: »erkenne den Menschen überhaupt«, wenn »die Kenntniß des Menschen überhaupt« auch schwer ist (V-Anth/Mensch, AA 25: 859). Ob das aber die Bezeichnung »transcendental« rechtfertigen kann, ist eher fraglich. Im Vergleich zu einer Kombination der transzendentalen Kosmologie Wolffs mit der zukünftigen *Kritik der reinen Vernunft* könnte aber die transzendente Anthropologie auch eine Lehre vom Menschen sein, in der man ihn apriorisch und nicht empirisch untersucht und etwas Beständiges und nicht Veränderliches entdeckt. In einer anderen Ausprägung wäre das dann eine Lehre vom Menschen aufgrund der bloßen Vernunft (»die Selbstkenntnis der Vernunft«). Wird dazu noch die Tradition Lamberts und Tetens' berücksichtigt, umso mehr, als dass Lambert in seinen Entwürfen über »Anthropologia metaphysica« und »Anthropologia universalis« nachgedacht hat (Lambert 2008, S. 759, § 56; S. 760, § 58), dann ist die transzendente Anthropologie eine solche Wissenschaft, die diejenigen menschlichen Eigenschaften entdeckt und erforscht, die das Gemeinsame vom Materiellen und vom Immateriellen im Menschen beinhalten und in dem Sinne vielleicht vom Kern des Menschen lehrt.

<sup>2</sup> Zu dem Unterschied der pragmatischen Anthropologie von der empirischen Psychologie vgl. (Refl, AA 15: 801, Nr. 1502a).

<sup>3</sup> Zu den späteren Auffassungen der transzendentalen Anthropologie, wie. z. B. bei Johann Karl Wezel, vgl. (Linden 1976, S. 132–133).

Wie auch im Falle der Selbsterkenntnis der Vernunft in der *Reflexion* 903 lautet hier die Frage, was für ein Mensch der Gegenstand der Anthropologie sei. Diese Frage hängt ihrerseits damit zusammen, welche Stellung die Anthropologie an sich in der gesamten Philosophie Kants einnimmt. In der *Logik Jäsche* behauptet Kant, dass alle philosophischen Fragen der Metaphysik, der Moral und der Religion sich auf die Anthropologie beziehen: »Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen...« (Log, AA 09: 25). Die Frage: Was ist der Mensch? wird also zur Schlüsselfrage der Philosophie als »Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft« (Log, AA 09: 24). In einem Brief an Carl Friedrich Stäudlin von 1793 wird dieselbe Frage als diejenige präsentiert, die den drei Fragen »des Feldes der reinen Philosophie« folgen soll (Br, AA 11: 429, Nr. 574). Auch in der *Menschenkunde* taucht die Frage auf (V-Anth/Mensch, AA 25: 859). Nach welchem Menschen fragt also die Anthropologie und mit ihr auch die ganze Philosophie? Wenn das eine synthetische Frage nach dem ganzen Menschen ist, d. h. sowohl auf empirische als auch auf nichtempirische Weise, sowohl nach dem Sinnlichen als auch nach dem Intellektuellen und vielleicht sogar nach dem Übersinnlichen im Menschen, sowohl nach einem phänomenalen als auch einem noumenalen Menschen, dann ist es gänzlich unmöglich, diese Frage allein aufgrund der transzendentalen Anthropologie zu beantworten. Dann sollte das wohl heißen, dass die transzendente Anthropologie nur einen Teil dieser Antwort leisten kann, weil sie nach dem Menschen auf eine ganz spezifische Art und Weise fragt. Von diesem Standpunkt aus klingt also die These, die transzendente Anthropologie sei eine Wissenschaft von dem ganzen Menschen, nicht besonders plausibel. Andererseits muss berücksichtigt werden, dass Kant im Brief an Stäudlin explizit von der »reinen« Philosophie spricht. Wenn die anthropologische Frage zu diesem Feld gehört und wenn es im Ganzen tatsächlich nur um die reine Philosophie geht, dann könnte vielleicht die transzendente Anthropologie als eine Verkörperung und eine gewisse Entelechie der gesamten Transzendentalphilosophie bei Kant betrachtet werden. Aber den Brief kann man auch anders verstehen, nämlich als die anthropologische Frage, die sich an sich gar nicht auf die reine Philosophie bezieht, sondern nur der reinen Philosophie folgt.

Abgesehen davon, wie die Antwort nach dem Spezifischen im Menschen in der transzendentalen Philosophie lauten kann, entsteht eine andere Frage, nämlich, ob diese Fragestellung nur eine Aufgabe darstellte, die nicht gelöst wurde, oder ob Kant die gestellte Frage so oder anders doch beantwortet hat. Diese Frage ist wohl die leichteste: Es ist aussichtslos, nach der expliziten und ausführlichen Antwort bei Kant zu suchen (vgl. dazu dagegen Weicker 2013). Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kann in sich keineswegs die ersten drei Fragen, nämlich »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich thun?« und »Was darf ich hoffen?« (Log, AA 09: 25) vereinigen. Allein der Titel zeigt nun unmissverständlich, dass es sich lediglich nur um einen Teil, einen Aspekt – den pragmatischen – handelt. Wenn die Rede aber von einer indirekten Antwort ist, so lässt sich eine Reihe von Denkern

nennen, die bei Kant eine solche gefunden haben. In erster Linie möchte ich hier zahlreiche russische Religionsphilosophen der zweiten Hälfte des 19. oder Anfang des 20. Jahrhunderts erwähnen, die die ganze Transzendentalphilosophie, aber vor allem die *Kritik der reinen Vernunft* als eine indirekte Antwort auf die von Kant selbst gestellte Frage nach dem Menschen gedeutet haben, und zwar im Sinne einer »transzendentalen« Anthropologie. Nach dieser Auffassung hätte Kant tatsächlich eine transzendente Anthropologie vertreten, und daraus werden durchaus abwegige Schlussfolgerungen gezogen, wie etwa, dass sie den Menschen insgesamt transzendental darstelle. Die *Kritik der reinen Vernunft* sei eine kontextuelle Bestimmung des Menschen. Kant habe in seiner Transzendentalphilosophie den ganzen Menschen mit allen seinen Schichten, Ebenen und Aspekten auf die gefallene Vernunft allein zurückgeführt und den lebendigen Menschen in ein Monstrum verwandelt, nämlich in das sogenannte transzendente Subjekt. Aber selbst dasjenige, was danach vom ganzen Menschen noch übrig geblieben ist, habe Kant im Inneren tief gespalten, wie es z. B. mit der Unterscheidung von reiner spekulativer und praktischer Vernunft der Fall sei.

Was könne vom Menschen aufgrund der transzendentalen oder apriorischen Untersuchung à la Kant gesagt werden? Der Mensch werde verstanden als ein Reservoir der Kategorien, des Raumes und der Zeit, also des Universalen, als die transzendente Einheit der Apperzeption und als das Subjekt der Mathematik sowie der Naturwissenschaft, im Unterschied zum empirischen Subjekt als Verkörperung der Laune, der Stimmung und des Zufälligen, was zu ignorieren wäre. Als ein Beispiel nehme ich in dem Zusammenhang die Ausführungen von Vasilij Nikolaevič Karpov:

Was ist der Mensch vom Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft Kants aus? Das ist ein Wesen (wenn überhaupt ein Wesen), das aus Begriffen gewoben ist, das durch die Grade seines kategorialen Spinnwebes hinauf- oder hinabsteigt, das in reinen Formen der Zeit und des Raumes zugekorkt ist, aus denen es nicht nur nicht austreten, sondern nicht einmal hinausgucken kann, obwohl es ihm bewusst ist, dass es ihm trotz der unendlichen Ausdehnbarkeit dieser Formen in deren Rahmen äußerst eng und ungemütlich ist, wie einem Vogel im Käfig. Die menschliche Vernunft drängt ins Freie und möchte über die Schranken aller zeitlichen und räumlichen Begrenzungen hinaus fliegen, sie möchte das armselige kategoriale Gewebe zerreißen. Aber Kant erlaubt das nicht, indem er behauptet, außer diesem fensterlosen Gefängnis gebe es nur ein Gebiet der Gespenster, ein unbekanntes und überhaupt nicht bewohntes Land, das die Menschen in die Irre führe; und viele, die ihn zuhören, bleiben aussichtslos im Raum, leben ausschließlich in der Zeit und sterben noch lebendig für die Ewigkeit (Karpov 1860, S. 413–414).

Dem Professor der Kiever Geistlichen Akademie folgte auch der Theologe aus der Moskauer Geistlichen Akademie Pavel Aleksandrovič Florenskij: »Kant will uns den ›reinen‹ Menschen zeigen, und alle seinen Vermögen und Fähigkeiten

sollen nach dieser Absicht auch ›rein‹ sein« (Florenskij 2007, S. 36)<sup>4</sup>. Derartige Ansichten sind unterschiedlich bewertbar, aber es ist nur zu verständlich, dass, wenn Kant eine solche anspruchsvolle Frage nach dem Menschen gestellt, aber nicht beantwortet hat, andere auf diese Frage aufgrund seiner Schriften Antworten entwickeln.

### 5. Die »Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung« und die »Anthropologia transcendentalis«

Das Hauptwerk von Tetens scheint wenigstens prima facie weder mit der späten *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* Kants noch mit der relativ frühen Absicht der »Anthropologia transcendentalis« etwas zu tun zu haben. Hält man sich die Stichworte aus der *Reflexion* 903 vor Augen und sucht nach gewissen Parallelen in den *Philosophischen Versuchen*, findet man wenig. Soweit ich weiß, verwendet Tetens das Bild eines Zyklopen so gut wie gar nicht. Zwar ist ihm eine vergleichbare Charakteristik nicht ganz fremd, aber sie kommt noch in der Programmschrift aus dem Jahre 1775 *Über die allgemeine speculativische Philosophie*<sup>5</sup> vor. Auch das Problem des Egoismus in den Wissenschaften ist nicht sein Thema. Zwar stellt er eine Frage, »Ob der Mensch bey dem natürlichen Gang der Reflexion vorher ein Egoist seyn müsse, ehe er es wissen könne, daß es Dinge außer ihm gebe« (Tetens 1913, S. 377; vgl. auch S. 379, 384, 496), und spricht über »egoistische« Urteile (Tetens 1913, S. 412), aber das ist eher ein Problem, das – in der Sprache Friedrich Engels' und des dialektischen Materialismus – als eine radikale Form des subjektiven Idealismus bezeichnet wurde.

Immerhin kommt in der Vorrede zu den *Philosophischen Versuchen* die Metapher des zweiten Auges vor: »Es giebt in den einzelnen Beyspielen *allgemeine* Gründe der Analogie; und es giebt *besondere*. Solche mit einiger Vollständigkeit zu übersehen, dient die Spekulation des Metaphysikers als das Eine Auge, und die Beobachtung der Natur als das zweyte; wenn gleich dieß letztere das fertigeste ist, womit man am öftersten allein siehet« (Tetens 1913, S. XXIII-XXIV)<sup>6</sup>. Nicht umsonst nennt Tetens seine Versuche die »philosophischen«. Dennoch ist eine

<sup>4</sup> Auch später könnte man gewisse Spuren solcher Vorstellungen finden, wie z. B. bei dem russischen Theologen im Exil Florovskij: »Die Objektivität und die Präzision im Vernehmen und im Verstehen der Offenbarung werden nicht dadurch erlangt, daß der Mensch von sich selbst abstrahiert, sich selbst entpersönlicht und sich zu einem mathematischen Punkt zusammenpresst, und dadurch sich selbst in ein ›transzendentes Subjekt‹ verwandelt. Ganz umgekehrt. Das »transzendente Subjekt« wird die Gottesstimme, Gottesruf und Gottesbestimmung nie hören« (Florovskij 1931, S. 7–8).

<sup>5</sup> Vgl. Tetens über Lambert (Tetens 2013, S. 83).

<sup>6</sup> Vgl. auch die Programmschrift: »Man raisonnirt in der Physic; und wenn sie *Philosophie*, und nicht bloß eine *Naturgeschichte* sein soll; so muß man noch mehr darinn raisonniren: Aber man hat immer ein Auge auf die Erfahrungen, und siehet nach diesen, wie nach Ufern und Leuchttürmen, und kehret auch bald wieder zurück, wenn man solche aus dem Gesicht verloren hat« (Tetens 2017, S. 12).

deutliche Differenz zu Kant sichtbar: Tetens sieht eher ein übertrieben philosophisches Auge, dem die Beobachtung als zweites Auge fehlt.

Ich kenne keine einzige Schrift von Tetens, in der der Begriff »Anthropologie« auftaucht. Zwar redet er ziemlich künstlich und nicht ganz verständlich von einer »anthropologischen Methode«, die bei ihm lediglich als Synonym für die »analytische« Methode in der »neuern Psychologie« auftritt (Tetens 1913, S. IV). Aber auch das kommt bei ihm nur ein Mal in derselben Vorrede der *Philosophischen Versuche* vor. Über die Ursache der Ablehnung des Terminus »Anthropologie« kann man nur rätseln. Ich vermute, für Tetens war das eine mit Platner fest verbundene Bezeichnung, die er vermeiden wollte. Obwohl Platner die *Philosophischen Versuche* nicht nur geschätzt, sondern auch als die »Epoche machen[den]« gelobt und spätestens 1793 deren »würdigen Verfasser« bereits persönlich gekannt hat (Platner 1793, S. VII-VIII), war Tetens zumindest vor seiner Tätigkeit in Kopenhagen Platner gegenüber sehr skeptisch, was aus den Zeugnissen von Zeitgenossen hervorgeht (Friedrich Christian, Herzog zu Schleswig-Holstein 1913, S. 78). Er erwähnt Platner weder in seinem Hauptwerk noch in anderen Schriften, was bei seiner Belesenheit sehr aussagekräftig ist.

Aber auch Kant nahm das Hauptwerk von Tetens wohl nicht (nur) als eine Anthropologie wahr. In der *Anthropologie Mrongovius* nennt er die Schrift von Tetens wörtlich die »Bestimmung des Menschen« (V-Anth/Mron, AA 25: 1322). Obschon Kant die von Johann Joachim Spalding so ausdrücklich gestellte Frage nach der Bestimmung des Menschen gelegentlich auch in der Anthropologie diskutierte (Anth, AA 07: 324–325; vgl. auch Kant 1924, S. 368–369), war das für ihn in erster Linie ein Thema der praktischen Philosophie (KpV, AA 05: 146; V-Mo/Collins, AA 27: 470u; V-PP/Powalski, AA 27: 233u; V-Mo/Mron, AA 27: 1581u).

Die Transformation der empirischen Psychologie aus dem wolffianischen Metaphysik-Kanon verlief bei Tetens anders als bei Kant. Knud Lyne Rahbek hörte bei Tetens privatissimum in »Psychologie« an der Universität Kiel 1783 (Rahbek 1829, S. 217–218). Aus den Erinnerungen Rahbeks geht hervor, dass er mit Tetens unter anderem regelmäßig im Theater gewesen ist und danach im Rahmen des Kurses der Psychologie seine Eindrücke vom philosophischen Standpunkt aus erläutert hat. Das erinnert sehr stark an die Quellen der pragmatischen Anthropologie Kants. Selbst wenn man aus der Beschreibung Rahbeks nur ein ziemlich konfuse Bild von dem höchst ungewöhnlichen Kurs gewinnen kann, darf nicht vergessen werden, dass sowohl Rahbek als auch Tetens<sup>7</sup> ihn wortwörtlich als »Psychologie« bezeichnet haben. Das war also keinesfalls ein metaphysischer Kurs der empirischen Psychologie, und gleichzeitig musste dieser Kurs von den noch 1777 erschienenen *Philosophischen Versuchen* verschieden sein.

<sup>7</sup> Vgl. seinen Bericht vom 30. September 1783 (Verzeichnisse der gehaltenen Vorlesungen und Lectionscataloge (1775–1788)).