

# Sinnlichkeit und Endlichkeit

## Zum Problem romantischer Anthropologie im Ausgang von J. Chr. Heinroth\*

Von Peter PROBST (Gießen)

### *I. Einleitung*

Diese Überlegungen beschäftigen sich mit jener Philosophie, die sich erstmalig und ausdrücklich selbst ‚Anthropologie‘ nannte<sup>1</sup>, um sich dadurch von allen anderen Philosophien zu unterscheiden, die zwar auch nach dem Menschen, aber gerade nicht ‚anthropologisch‘ nach ihm fragen; denn die ‚Anthropologie‘ fragt nach dem Menschen in bestimmter Hinsicht. Die so umrissene ‚Anthropologie‘ beginnt im wesentlichen mit Immanuel Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ im Jahre 1798, und sie endet im wesentlichen mit Ludwig Feuerbachs „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ im Jahre 1843.

Aus diesem Zusammenhang sollen drei Anthropologien besprochen werden:

1) Die Anthropologie Immanuel Kants; sie ist pragmatisch. Pragmatische Anthropologie sagt, was der Mensch aus sich selbst erreichen kann.

2) Die Anthropologie Johann Christian August Heinroths<sup>2</sup>; sie ist eschatologisch. Eschatologische Anthropologie sagt, was der Mensch nicht aus sich selbst erreichen kann.

3) Die Anthropologie Ludwig Feuerbachs; sie ist physiologisch. Physiologische Anthropologie sagt, was der Mensch nicht aus sich selbst gemacht hat.

### *II. These*

Physiologische und eschatologische Anthropologie gehören enger zusammen: sie sind eine Symbiose; denn sie entdecken in je verschiedener Hinsicht die Endlichkeitsbedingungen menschlichen Daseins und verteidigen diese gegenüber sol-

---

\* Kurzfassung des Anhangs „Untersuchungen zur romantischen Anthropologie im Ausgang von Kant am Beispiel der späromantischen Anthropologie Heinroths“ meiner Giessener Dissertation „Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart“ aus dem SS 1971.

<sup>1</sup> O. Marquard, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: Collegium Philosophicum. Festschrift f. Joachim Ritter (1965) 209–240.

<sup>2</sup> J. Chr. A. Heinroth (1773–1843); zuletzt Ordinarius f. Psychische Heilkunde in Leipzig. H. Schipperges in: Neue Deutsche Biographie (1953 ff.) 8, 435 f.: „Seine fundierte Methodik erlaubte ihm genauere Untersuchungen über exogene Momente bei geistigen Störungen, sowie eine Abgrenzung der psychischen Affektionen bei körperlichen Krankheiten. Er kam damit zu einer psychologischen Begründung der Psychiatrie, die erst um die Jahrhundertmitte wieder durch die Naturwissenschaften zurückgedrängt wurde“.

chen Philosophien, die das Problem menschlicher Endlichkeit nicht bemerkt oder verdrängt haben.

Der dezente Durchschnittsfall menschlicher Endlichkeit ist die Sinnlichkeitsangewiesenheit des Menschen; sie verweist ihn auf Wirklichkeit, die der Mensch nicht selbst gemacht hat; hier ist das Feld physiologischer Anthropologie. Der penetrante Grenzfall menschlicher Endlichkeit ist die Endlichkeitserfahrung des Menschen mit sich selbst: sie verweist ihn auf Wirklichkeit, die sich dem Menschen entzogen hat; hier ist das Feld eschatologischer Anthropologie. Als Theorie menschlicher Endlichkeitsbedingungen hat sich die Anthropologie in dem bezeichneten Zeitraum durchgesetzt, denn Endlichkeitsbedingungen drängen sich schließlich unwiderstehlich der Beachtung auf.

### *III. Pragmatische Anthropologie und Geschichtsphilosophie*

Zum Fragebereich der Anthropologie bemerkt Kant: „Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein“<sup>3</sup>. Er erläutert: „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll“<sup>4</sup>. Unter beiden Möglichkeiten entscheidet sich Kant für die pragmatische Menschenkenntnis; so bemerkt er in einem Brief an Marcus Herz, der sich auf seine Vorlesungen zur Anthropologie bezieht: „Die Absicht die ich habe ist durch dieselbe (sc. die pragmatische Anthropologie) die Quellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschicklichkeit des Umgangs der Methode Menschen zu bilden u. zu regiren mithin alles Praktischen zu eröffnen“<sup>5</sup>. Physiologische Menschenkenntnis läßt Kant nur beiläufig gelten; so fährt er fort: „Da suche ich alsdenn mehr Phänomene u. ihre Gesetze als die erste Gründe der Möglichkeit der modification der menschlichen Natur überhaupt“<sup>6</sup>. Pragmatische Menschenkenntnis ist für Kant „Weltkenntnis“, aber nicht als ein „ausgebreitetes Erkenntnis der Sachen in der Welt“, sondern als „Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers“<sup>7</sup>; und demgemäß bestimmt er die „Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen“, also mit Blick auf den Endzweck des Menschen: „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren zu zivilisieren und zu moralisieren“<sup>8</sup>. Die Endabsicht jedoch dieser pragmatischen Anthropologie wird erst deutlich bei genauer Beachtung des Begriffs „pragmatisch“. In einer Anmerkung zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ bemerkt Kant:

<sup>3</sup> I. Kant, WW, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (1902 ff.) 7, 119.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Kant, WW 10, 143 ff.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Kant, WW 7, 120.

<sup>8</sup> Kant, WW 7, 324.

„Pragmatisch werden die Sanktionen genannt, welche . . . aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne“<sup>9</sup>. Kants pragmatische Anthropologie ist deshalb eine mögliche Einleitung in die Philosophie der Geschichte.

#### *IV. Geschichtsphilosophie und eschatologische Anthropologie*

Auch Heinroths eschatologische Anthropologie hat eine ausgezeichnete Beziehung zur Philosophie der Geschichte; er erklärt: „Man irrt sich ungemein, wenn man glaubt, in der Erkenntnis des menschlichen Baues . . . und der organischen Lebensverrichtungen . . . bestehe die Kenntnis des Menschen. Man lernt den Menschen nur aus der Geschichte kennen“<sup>10</sup>. Er präzisiert: „Recht scharf sollte . . . bemerklich gemacht werden, daß wir . . . zunächst in unserem Menschenleben zum Verstehen der Geschichte berufen sind: denn auch unser Leben . . . gehört der Geschichte an; und wie soll ein Lichtstrahl auf unser Leben fallen, wenn er nicht von der Geschichte ausgeht? Es ist also eine Aufgabe . . ., mit der Geschichte und ihrem Inhalte vertraut zu werden, d. h. nicht sowohl mit dem, was gemeinhin für Geschichte gilt und in der Historie gesammelt und so viel als möglich geordnet aufgestellt wird, sondern ganz eigentlich mit dem Geiste der Geschichte, ohne welchen sie . . . wie ein Leichnam . . . zusammensinkt und auseinanderfällt“<sup>11</sup>.

Was Heinroth vom wissenschaftlich allgemein anerkannten, d. h. dem historischen Begriff der Geschichte nicht beachtet findet und deshalb in ausdrücklicher Unterscheidung von diesem gerade fordert, das ist philosophische Aufklärung des Menschen durch Geschichte: „ein Lichtstrahl auf unser Leben“, und nicht bloß historische Belehrung. Deshalb fordert Heinroth vom Menschen, daß er „ganz eigentlich mit dem Geiste der Geschichte“ vertraut werden müsse: „Zu diesem Behufe ist es aber durchaus notwendig, daß wir unseren eignen Geist erwecken und von ihm vernehmen, was für Forderungen er an eine Geschichte zu machen hat, aus welcher der Geist reden soll“<sup>12</sup>. Was Heinroth so fordert, ist im Hegelschen Sinne mindestens „reflektierende Geschichte“ in „pragmatischer“ Bestimmung. Hegel bemerkt dazu: „Wenn wir mit der Vergangenheit zu tun haben und wir uns mit einer entfernten Welt beschäftigen, so tut sich eine Gegenwart für den Geist auf, die dieser aus seiner eigenen Tätigkeit zum Lohn für seine Bemühungen hat. Die Begebenheiten sind verschieden, aber dies Allgemeine und Innre, der Zusammenhang einer. Dies hebt die Vergangenheit auf und

<sup>9</sup> Kant, WW 4, 417.

<sup>10</sup> J. Chr. A. Heinroth, Von den Grundfehlern der Erziehung und ihren Folgen (Leipzig 1828) 109.

<sup>11</sup> Heinroth, Pisteodizee oder Resultate freier Forschungen über Geschichte, Philosophie und Glauben (Leipzig 1829) 98 f.

<sup>12</sup> Heinroth, Pisteodizee 99.

macht die Begebenheit gegenwärtig<sup>13</sup>. Heinroth kritisiert also im Zusammenhang seiner Deutung der Geschichte den musealen Geschichtsbegriff und plädiert in Übereinstimmung mit Hegel für einen philosophischen Geschichtsbegriff. Diese Übereinstimmung ist wichtig, denn erst vor diesem Hintergrund profiliert sich Heinroths Kritik an Hegels Philosophie der Geschichte. Maßgeblich für den philosophischen Geschichtsbegriff ist die Frage nach der Vernunft in der Geschichte. Hegel erklärt dazu: „Daß in den Begebenheiten der Völker ein letzter Zweck das Herrschende, daß Vernunft in der Weltgeschichte ist, . . . ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen; ihr Beweis ist die Abhandlung der Weltgeschichte selbst: sie ist das Bild und die Tat der Vernunft“<sup>14</sup>.

Heinroth diskutiert diese Frage in der Doppelfrage: „Ist die Weltgeschichte ein bloßer Kreislauf von Begebenheiten? oder führt die Geschichte zu einer letzten Entwicklung, zu einem höchsten Ziel?“<sup>15</sup>. Auf diese Frage ist eine Doppelantwort möglich: eine Antwort vom Standpunkte der Erfahrung und eine Antwort vom Standpunkte der Vernunft aus. –

Der Standpunkt der Erfahrung artikuliert sich so: „Die Erfahrung zeigt, daß alles in der Geschichte, wie in der Natur, nur ein Kreislauf ist von Entstehen, Bestehen, Vergehen . . . Und diesem Naturgesetze ist das Völkerleben unterworfen wie das der einzelnen Menschen“<sup>16</sup>. Dieser Antwort der Erfahrung widerspricht die Antwort der Vernunft. –

Und der Standpunkt der Vernunft artikuliert sich so: „Die Erfahrung und ihre Lehre . . . ist bloß der Stoff, den die Vernunft zu behandeln hat, um die Einheit des Geistes damit zu verbinden. Die Vernunft findet in einem ewigen Kreislaufe der Dinge nicht nur keine Befriedigung, sondern sogar einen Widerspruch . . . Nun lebt die Vernunft in der Geschichte: denn Vernunft ist der Charakter der Menschheit. Folglich muß auch das geschichtliche Völker-Leben sein Ziel in Einheit und Zusammenhang . . ., wenigstens nach vollendeter Geschichts-Entwicklung finden“<sup>17</sup>.

Indes: der Standpunkt der Vernunft ist deren bloße Forderung; denn nicht die Vernunft beherrscht die Weltgeschichte, sondern der unvernünftige Zufall: „Der Zufall . . . macht, daß an keine organische Bindung und Bildung in der Geschichte zu denken ist, und wenn sie von der Vernunft selbst diktiert würde. Daher behält die Erfahrung Recht, die uns zeigt, daß in der ganzen Welt-Geschichte kein Zusammenhang ist“<sup>18</sup>.

Dadurch wird die Weltgeschichte zum „Drama, dessen Knoten nur der Allmächtige lösen kann und will“<sup>19</sup>. Das ist die Metapher der Eschatologie, das Endspiel von Vernunft und Freiheit des Menschen in der Weltgeschichte. Die Geschichte dieser Metapher ist aufschlußreich, denn sie ist aus dem Kontext von

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, ed. J. Hoffmeister (51955) 18.

<sup>14</sup> Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, 29.

<sup>15</sup> Heinroth, Pisteodizee 161.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Heinroth, Pisteodizee 163.

<sup>18</sup> Heinroth, Pisteodizee 168

<sup>19</sup> Heinroth, Pisteodizee 392.

Kants Reflexionen über „das Ende aller Dinge“ genommen. Aber was ist Eschatologie, und warum wird sie notwendig? Darauf antwortet Kant: Eschatologie ist die Lehre vom „Ende aller Dinge“: „Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? . . . Der Grund . . . scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, daß die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt“<sup>20</sup>. Kants Reflexionen im Konjunktiv sind für Heinroth zu Argumenten des Indikativs geworden: er akzeptiert den „Zweifel der Geschichtsforscher an den wahren Fortschritten des Geschlechts zu einer Vollendung in der Idee der Menschheit“<sup>21</sup>. Angesichts dieser schwerwiegenden Zweifel empfiehlt sich als einzig mögliche Hilfe das „System des unbedingten göttlichen Ratschlusses“<sup>22</sup>, dem auch Kant nicht gänzlich abgeneigt war. Für Heinroth indes ist dieses System unabweislich geworden und darum total: „Der Gott, welchen wir in der Geschichte anerkennen . . ., steht unter keinem Gesetz der Notwendigkeit . . . Er ist ein heiliger Gott, . . . was er schafft, schafft er durch seinen Willen; was er beherrscht, beherrscht er durch sein Gebot“<sup>23</sup>. Am Ende seiner Macht wird der Mensch zur Anerkennung der Macht Gottes gedrängt: „Noch sträubt man sich, die Offenbarung als das Höchste für den Menschen gelten zu lassen . . . Irrt der Verfasser nicht ganz, so ist jetzt ein Wendepunkt der Ansicht gekommen, und der Hebel, welcher hierbei am besten anzuwenden ist . . ., scheint ihm die Anthropologie“<sup>24</sup>.

Eschatologie wird notwendig, wo die Zweckbestimmung der Geschichte in Verwirklichungsschwierigkeiten gerät und darum unerreichbar scheint: wo die Gegenwart nicht durch die Macht des Guten bestimmt werden kann, und darum dieses von der Zukunft erwartet werden muß; wo der Endzweck der Geschichte nicht mehr erreicht werden kann, und darum ein Ziel der Geschichte aufgestellt werden muß; wo der Mensch sein Recht nicht gefunden hat, und darum sein Heil suchen muß. Unter dieser Bedingung wird die Philosophie der Geschichte liquidiert durch Transformation ihrer Leitbegriffe in solche der Eschatologie.

Der Vorrang der Gegenwart wird ersetzt durch den Vorrang der Zukunft: Wenn Hegel behauptet hatte: „Die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür, und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhaftige Versöhnung objektiv geworden“<sup>25</sup> ist, so kann Heinroth das nur von der Zukunftsgeschichte Gottes erwarten: und darum ist „die Geschichte“ für ihn „gleichsam nur die Trägerin von der Geschichte der

<sup>20</sup> Kant, WW 8, 330.

<sup>21</sup> Heinroth, Pisteodizee 279.

<sup>22</sup> Kant, WW 8, 265.

<sup>23</sup> Heinroth, Pisteodizee 391.

<sup>24</sup> Heinroth, Lehrbuch der Anthropologie (Leipzig <sup>2</sup>1831) 518.

<sup>25</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. J. Hoffmeister (<sup>8</sup>1955) 297.

Zukunft . . . des Verheißenen, des Messias“<sup>26</sup>. Gegenwartsohnmacht schlägt um in Zukunftserwartung.

Der gegenwärtige Endzweck der Geschichte wird ersetzt durch das zukünftige Ziel derselben: Wenn Hegel die Zweckbestimmung der Geschichte als „den absoluten Endzweck der Welt“<sup>27</sup> verstanden hatte, so kann Heinroth diese nur als „ein ideales Ziel“ verstehen: Geschichte ist für ihn „organisches Wachstum einem idealen Ziele entgegen“<sup>28</sup>. Kennzeichnende Bedeutung hat in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Heinroths über das Verhältnis von Vernunft und Sollen: Wenn nämlich Hegel behauptet hatte: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung“<sup>29</sup>, so gilt für Heinroth nur noch der umgekehrte Schluß: „Genau genommen zeigt uns das Licht der Vernunft nur, wie dunkel und verworren es in der Welt-Geschichte ist; oder noch bestimmter: an der Harmonie, die in dem Wesen der Vernunft liegt, erkennen wir . . ., welche Dissonanz in der Welt-Geschichte ausgesprochen ist“<sup>30</sup>. Darum ist auch für Heinroth „die Vernunft, von welcher so viele rühmen, daß sie die Einheit im Menschengeschlecht ausmache“, nur noch erheblich „als die Anregerin des Sollens“<sup>31</sup>. Vernunft ist nicht beim Sein, sondern einzig noch beim Sollen. Zukunftserwartung stabilisiert sich als perennierende Sollensforderung.

Die konkrete Rechtsbestimmung des Menschen wird ersetzt durch seine abstrakte Heilsbestimmung: Wenn Hegel als den „absoluten Endzweck der Welt“ die „realisierte Freiheit“<sup>32</sup> bestimmt hatte, so kann Heinroth als „ideales Ziel“ der Geschichte nur die „sich verwirklichende Idee der Erlösung“<sup>33</sup> bestimmen. Die konkrete Rechtsbestimmung des Menschen wird ersetzt durch die abstrakte Heilsbestimmung des Menschen.

### V. Eschatologische Anthropologie

Das Ergebnis dieser anthropologischen Überlegungen in eschatologischer Hinsicht ist nur scheinbar paradox; denn Eschatologie ist nicht nur eine Theorie vom Ende aller Dinge, sondern zunächst und zumeist eine Theorie vom Ende enttäuschter Erwartungen. Praktisch maßgeblich wird deshalb gerade nicht die Zukunft einer besseren Welt oder gar die Erwartung vom Ende der Welt, sondern die Gegenwart der alltäglichen Welt unter Endlichkeitsbedingungen. Deshalb gehört zur eschatologischen Anthropologie die physiologische Anthropologie als Theorie von Endlichkeitsbedingungen, die theoretisch berücksichtigt und praktisch bewältigt werden müssen. Hier ist auch der Ort von Feuerbachs physiolo-

<sup>26</sup> Heinroth, Pisteodizee 199.

<sup>27</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 116.

<sup>28</sup> Heinroth, Pisteodizee 170.

<sup>29</sup> Hegel, Die Vernunft in der Geschichte 31.

<sup>30</sup> Heinroth, Pisteodizee 169.

<sup>31</sup> Heinroth, Pisteodizee 127.

<sup>32</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 116.

<sup>33</sup> Heinroth, Pisteodizee 170.

gischer Anthropologie. „Denn Feuerbach tut in der Tat zum Angriff auf die Theologie kaum anderes als das, was die anderen Anthropologen zu ihrer Verteidigung tun“<sup>34</sup>: er macht „den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum ... universalen ... Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft“<sup>35</sup>. Ohnehin sind die Beziehungen Feuerbachs zur Theologie enger, als man denkt; denn wichtige Thesen Feuerbachs sind unterschlagene Bestandteile jener Theologie, die nur noch die Unendlichkeit Gottes und nicht mehr die Endlichkeit des Menschen bedenkt: „In Deinen Schmerzen und Seufzern ist mehr Philosophie und Vernunft, als in Deinem ganzen Verstande, ... und Deine Seufzer sind die einzigen ontologischen Argumente, die Du vom Dasein eines Gottes gibst. Die einzigen der Zeit existierenden Hörsäle der Philosophie sind Spitäler und Lazarette“<sup>36</sup>.

Deshalb gehören die ausdrücklich theologisch begründete Anthropologie Heinroths und die ebenso ausdrücklich antitheologisch begründete Anthropologie Feuerbachs sachlich zusammen: Beide verteidigen den wirklichen Menschen der Anthropologie gegen den bloß gedachten Menschen der Metaphysik. Der Mensch ist als „ens possibile“<sup>37</sup> nicht zureichend definiert; denn der wirkliche Mensch ist der Mensch, der nicht nur denkt, sondern auch leibt: „Sinnlichkeit ist Wirklichkeit“<sup>38</sup>. Zu dieser These Feuerbachs gehört der nachdrückliche Hinweis auf die Sinnlichkeitsangewiesenheit des Menschen: „Luft bedarf ich zum Atmen, Wasser zum Trinken, Licht zum Sehen, pflanzliche und tierische Stoffe zum Essen; aber nichts, wenigstens unmittelbar, zum Denken. Ein atmendes Wesen kann ich nicht denken ohne die Luft, ein sehendes nicht ohne Licht, aber das denkende Wesen kann ich für sich isoliert denken“<sup>39</sup>. Und umgekehrt kritisiert dann Heinroth – einschlägige Argumente Feuerbachs vorwegnehmend – unter dieser Voraussetzung an der Metaphysik „die Losgerissenheit von allem Zusammenhange mit dem gegebenen menschlichen Dasein und seinen wirklichen lebendigen Verhältnissen“<sup>40</sup>. Er kritisiert also an der Metaphysik die Entfremdung vom wirklichen Leben. Die Metaphysik entfremdet sich vom wirklichen Leben „durch ein künstliches Gedankenspiel“, deshalb kritisiert Heinroth an ihr: sie „soll nicht durch ein künstliches Gedankenspiel aus dem Leben heraustreten; dies ist Sünde“<sup>41</sup>. Mehr noch: Metaphysik entlastet von der Pflicht tätiger Daseinsbewältigung: „Man hat nur darum ein so großes Gewicht auf das Denken gelegt . . ., weil es das Tun, das Handeln zu ersparen scheint, obwohl in der Tat nicht erspart“<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> Marquard, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ 216.

<sup>35</sup> L. Feuerbach, WW, ed. W. Bolin u. F. Jodl (1960) 2, 317.

<sup>36</sup> Feuerbach, WW 11, 179 f.

<sup>37</sup> Marquard, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ 226 Anm. 27.

<sup>38</sup> Feuerbach, WW 2, 344.

<sup>39</sup> Feuerbach, WW 2, 249.

<sup>40</sup> Heinroth, Pisteodizee 335.

<sup>41</sup> Heinroth, Pisteodizee 370.

<sup>42</sup> Heinroth, Anthropologie 515.

Daraus folgt: Durch Metaphysik verweigert sich<sup>43</sup> der Mensch seiner Wirklichkeit, er ersetzt vielmehr diese durch Handeln und zum Handeln bestimmte Wirklichkeit „durch ein künstliches Gedankenspiel“. So ist Metaphysik ein „Surrogat“ der Praxis: sie ist „schlechte Präsenz des Verweigererten“<sup>44</sup>. Mehr noch: Metaphysik rechtfertigt sich auch noch als die eigentliche Wirklichkeit: „Ja, es fehlt nicht viel, daß nicht das Denken selbst für das Höchste und Heiligste ausgegeben werde“<sup>45</sup>. So ist Metaphysik Ideologie, denn „Ideologie ist nicht nur ‚falsches Bewußtsein‘ einer schlechten Wirklichkeit, die sich ein wahres nicht leisten darf, sondern dies zugleich als das, was statt ihrer Besserung geboten wird“<sup>46</sup>. Als Ideologie ist Metaphysik im Irrtum befangen, im Irrtum zumal über ihre Leistungsfähigkeit: „Was sind alle philosophischen Systeme . . . als Schlösser in die Luft gebaut?“<sup>47</sup>. Was Heinroth zumal an der Metaphysik kritisiert, ist das Scheinwesen derselben; und dieses ist ihm ein „ausreichender Beweis“ dafür, „daß hier nicht die Wahrheit, sondern der Irrtum Werkmeister war“<sup>48</sup>. Aber mit dieser Feststellung ist noch nicht erklärt, weshalb Scheinwesen und Irrtum der Metaphysik in deren Geschichte einen so dauerhaften Bestand haben. Und diese Frage ist eine anthropologische Frage, denn sie fragt nach dem Ursprung der Metaphysik aus der Befindlichkeit des Menschen: Was zwingt den Menschen, in Surrogaten der Metaphysik zu leben; und was hindert ihn daran, diese als Surrogate zu durchschauen und entbehrlich zu machen?

Als Surrogat will Metaphysik einen Mangel ersetzen, der am Menschen selber haftet. Der primäre und fundamentale Mangel des Menschen ist seine Endlichkeit, das ist die Tatsache, „daß er nur Mensch ist und nicht Gott, daß er über die Schranken des menschlichen Daseins nicht hinausbrechen kann“<sup>49</sup>. Dieser fundamentale Mangel des Menschen erzwingt Kompensation durch Ersatzbildungen. Aber die Ersatzbildungen der Metaphysik sind nur eine Verdoppelung der Wirklichkeit des Menschen; denn primär lebt dieser Mensch noch immer in einer Wirklichkeit des Mangels, aber zugleich lebt er jetzt auch in einer sekundären Wirklichkeit glänzenden Scheins, die ihn über seine primäre Wirklichkeit hinwegtäuschen soll. Weitgehend unbemerkt wird Metaphysik so zur Selbsttäuschung<sup>50</sup> des Menschen. Aber dieser Selbsttäuschungsversuch des Menschen kann aufgedeckt werden; und wird er aufgedeckt, so kommt es zur Entzweigung des Menschen mit sich selbst: Was er will, darf er nicht: sich in einer Wirklichkeit

<sup>43</sup> Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant (1958) 19.

<sup>44</sup> Marquard, Skeptische Methode 21. – Ausdrücklich bezeichnet Heinroth die Philosophie als ein „Surrogat“: „in Ermangelung eines Besseren, in Ermangelung echter Religion . . . müssen wir wenigstens die Philosophie des Altertums als ein Surrogat für diese“ betrachten (Pisteodizee 385).

<sup>45</sup> Heinroth, Anthropologie 512.

<sup>46</sup> Marquard, Skeptische Methode 21.

<sup>47</sup> Heinroth, Pisteodizee 498.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Heinroth, Pisteodizee 335.

<sup>50</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft A 298. – H. Lübke, Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie, in: Einsichten. Festschrift f. Gerhard Krüger (1962) 228.



glänzenden Scheins einrichten; und was er soll, will er nicht: sich mit der Wirklichkeit seines Mangels abfinden und das Beste daraus machen, denn das ist mühsam. Indes: der so durch Selbsttäuschungsversuche mit sich selbst entzweite Mensch ist noch unglücklicher als der seiner Endlichkeit verhaftete Mensch. Deshalb muß die Metaphysik auch noch die mögliche Erinnerung des Menschen an seine primäre Wirklichkeit des Mangels tilgen, damit dieser Mensch in der sekundären Wirklichkeit seiner Ersatzbildungen mit sich selbst eins und dadurch glücklich werde. So gehört zu den Ersatzbildungen der Metaphysik das Vergessenmachen der sie erzwingenden Endlichkeit des Menschen. Und deshalb kritisiert Heinroth an der Metaphysik gerade die Vergessenheit der Endlichkeit des Menschen: „Wenn nicht die Gewohnheit des Hörens und Lesens und die ganze wissenschaftliche Atmosphäre, die uns umgibt, unsere geistigen Wahrnehmungs- und Unterscheidungswerkzeuge abgestumpft hätte, so würden wir . . . in allen diesen intellektuellen Anschauungen des Absoluten und logischen Constructionen des Seins . . . nichts Apodiktisches und nichts Absolutes wahrnehmen als eine unbezweifelbare und grenzenlose Vergessenheit aller der menschlichen Kraft und Bestimmung von höherer Hand gesetzten Grenzen“<sup>51</sup>. Analogisch dazu erklärt Feuerbach: „Gott ist nicht bloß ein Dich bejahender, sondern auch ein Dich verneinender Gott“<sup>52</sup>.

Aber was hindert den Menschen daran, die Selbsttäuschungsversuche durch Metaphysik zu durchschauen und entbehrlich zu machen? Heinroths Antwort: Sein „Stolz“; denn hätte der Mensch seinen primären und fundamentalen Mangel durch Ersatzbildungen der Metaphysik überwunden, so dürfte er darauf stolz sein, da er ihn jedoch durch dieselben nicht überwunden, sondern bloß vergessen hat, so muß er auf diese Ersatzbildungen stolz sein, um nicht an der Erkenntnis seiner Selbsttäuschungsversuche scheitern zu müssen: „Man hat nur darum ein so großes Gewicht auf das Denken gelegt, weil es . . . der Stolz des Menschen ist und den Stolz des Menschen auf alle Weise trägt und fördert“<sup>53</sup>. Deshalb fragt Heinroth mit Blick auf die vergessene Wirklichkeit des Menschen: „Sollte man nie hierüber zur Erkenntnis kommen? Sollte man sich nie bescheiden lernen, in dem Reiche der Wirklichkeit, das uns umgibt, alles Denken und Handeln aufgehen zu lassen und das Reich der leeren Begriffe und phantastischen Anschauungen den Unglücklichen nicht streitig zu machen, die in demselben zu Hause sind, nachdem sie die wirkliche Welt verloren?“<sup>54</sup>. Aufklärung ist notwendig, und Anthropologie ist diese Aufklärung des Menschen über seine vergessene Wirklichkeit: „Verstehen wir unter der Philosophie die Spekulation, und ist die Spekulation . . . entbehrlich, so ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, daß die Philosophie einmal untergehe“<sup>55</sup>. Dieser Untergang der Metaphysik ist ein Übergang zu neuen Möglichkeiten; die Wirklichkeit jedoch dieser

<sup>51</sup> Heinroth, Pisteodizee 383 f.

<sup>52</sup> Feuerbach, WW 11, 105.

<sup>53</sup> Heinroth, Anthropologie 515.

<sup>54</sup> Heinroth, Pisteodizee 384.

<sup>55</sup> Heinroth, Pisteodizee 375.

durch Metaphysikkritik der Anthropologie offenbar gewordenen Möglichkeiten, das ist die durch Handeln und zum Handeln bestimmte Wirklichkeit des Menschen: „Nicht zum Denken als Denken sind wir geschaffen, sondern zum Handeln“<sup>56</sup>.

### VI. Physiologische Anthropologie

Dadurch ergibt sich wieder die Frage der pragmatischen Anthropologie, aber jetzt in einem anderen Kraftfeld. Im Jahre 1806 erscheint der „Grundriß der Anthropologie physiologisch und nach einem neuen Plane bearbeitet“ von Wilhelm Liebsch: „Kant selbst macht einen bestimmten Unterschied zwischen der Anthropologie in physiologischer und pragmatischer Hinsicht; er hat aber die physiologische Anthropologie zu einseitig bestimmt und die pragmatische allein abgehandelt“<sup>57</sup>. Folglich geht es um eine Vergrößerung des physiologischen Anteils an der Anthropologie; und in diesem Zusammenhang spielt der Begriff „Anthroponomie“ eine besondere Rolle. Kant entwickelt diesen Begriff, um das Feld der Anthropologie eindeutig abzugrenzen gegenüber dem einer Metaphysik der Sitten: „Eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet“<sup>58</sup> werden; denn „die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungskennntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun“<sup>59</sup>. In dieser Unterscheidung gehört die „Anthroponomie“ eindeutig zum Feld jener Theorie, die den Menschen als „freihandelndes Wesen“, und nur so, bestimmt. Anders Liebsch; er nennt den zweiten Teil seines „Grundrisses“ einer physiologischen Anthropologie ausdrücklich „Anthroponomie“ und integriert sie damit in einen Zusammenhang, von dem sie Kant ebenso ausdrücklich trennen wollte: „Anthroponomie ist denn die höchste Stufe der speziellen Physiologie, wenn wir die entwickelte menschliche Subjektivität als das Höchste in der Natur anzusehen be-rechtigt sind“<sup>60</sup>.

Ebenso kennzeichnend für die Ausbreitung des physiologischen Ansatzes in der Anthropologie sind die „Grundzüge einer pragmatischen Anthropologie“ von Ernst Wenzel aus dem Jahre 1807. Er bestimmt die Anthropologie grundsätzlich als eine „empirisch-theoretische Wissenschaft“, die „als solche weder zur Metaphysik überhaupt noch zur Metaphysik der Sitten“ gehört; und zumal von dieser, „welche lehrt, was dem Menschen durch das Sittengesetz . . . vorgeschrieben sei, unterscheidet sie sich dadurch, daß sie von dem, was seine Obliegenheit betrifft, völlig abstrahierend vielmehr zeigt, welche Hindernisse aus den Schranken seiner sinnlichen Natur entspringend, sich der Erfüllung jenes Ge-

<sup>56</sup> Heinroth, Pisteodizee 25.

<sup>57</sup> W. Liebsch, Grundriß der Anthropologie physiologisch und nach einem neuen Plane bearbeitet, 2 Bde. (Göttingen 1806–1808) 1, XXVII f.

<sup>58</sup> Kant, WW 6, 217.

<sup>59</sup> Kant, WW 6, 406.

<sup>60</sup> Liebsch, Grundriß der Anthropologie 16.

setzes entgegenstellen“<sup>61</sup>. Auch für diese These gibt es Anknüpfungsmöglichkeiten bei Kant: „Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten . . . würde die moralische Anthropologie sein, welche . . . hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur . . . enthalten würde“<sup>62</sup>. Entscheidend für die neue ‚pragmatische‘ Anthropologie Wenzels ist dann das Geltendmachen vor allem der Hinderungsgründe menschlicher Selbstbestimmungsfähigkeit aus Sinnlichkeit; und folgerichtig wird die „Vermischung der reinen Vernunft mit der Sinnlichkeit in der Natur des Menschen überhaupt“<sup>63</sup> zum Axiom aller weiteren Überlegungen gemacht. Streng parallel zu den beiden ersten Kritiken Kants und antithetisch zu diesen thematisiert Wenzel dann gerade die Sinnlichkeit als das jeweils bestimmende Vermögen: „Von der reinen theoretischen Vernunft, insofern sie durch das Vermögen der Anschauungen bestimmt wird“<sup>64</sup>; und „Von der reinen praktischen Vernunft, insofern sie durch Empfindungen bestimmt wird“<sup>65</sup>.

Hier ist auch der Ort von Heinroths Anthropologie, soweit sich diese ausdrücklich auf Physiologie bezieht; auffällig sind wiederum einschlägige Analogien bei Feuerbach. Beide verteidigen den „ganzen Menschen“<sup>66</sup> der Anthropologie gegen den halben Menschen einer sich vornehmlich durch Physik bestimmenden Physiologie. Der Mensch ist als „ens experimentabile“<sup>67</sup> nicht zu reichend definiert; denn der ganze Mensch ist der Mensch, der nicht nur leibt, sondern auch lebt: „Der große Irrtum unserer Zeit im Gebiete der Erkenntnis ist das Losreißen der intellektuellen Kraft aus ihrer natürlichen Verbindung mit unserem empfindenden und handelnden Wesen und die Verselbständigung der Denkkraft zu einer usurpierten Freiheit und Herrschaft in dem Gebiete alles Seins und Lebens“<sup>68</sup>. Heinroth kritisiert also die Entfremdung von Wissenschaft und Leben; und deshalb plädiert er umgekehrt für die Erkenntnis gerade der Wahrheit des unterdrückten Lebens. Aber diese Erkenntnis ist wesentlich verschieden von der Erkenntnis der exakten Wissenschaft. Das spezifische Erkenntniswerkzeug der exakten Wissenschaft ist der auf ‚wahrnehmende‘ Sinnlichkeit bezogene Verstand, das spezifische Erkenntniswerkzeug des sich lebenden Lebens ist die ‚empfindliche‘ Sinnlichkeit; durch sinnliche Empfindung wird Leben als Leben erkannt: „Wir fühlen die wohltätige Lebenswärme, aber auch die das Leben zurückdrängende Kälte, wir tasten den Halt und Zusammenhang der Dinge als Hartes und Weiches, Festes und Flüssiges; wir schmecken und riechen die Leben erhaltenden und Leben zerstörenden Elemente; wir hören mittels der Luft die in Bewegung gesetzten Kräfte der Dinge und sehen mittels des Lichts

<sup>61</sup> E. Wenzel, Grundzüge einer pragmatischen Anthropologie (Göttingen 1807) 4 f.

<sup>62</sup> Kant, WW 6, 217.

<sup>63</sup> Wenzel, Grundzüge einer pragmatischen Anthropologie 7 ff.

<sup>64</sup> Wenzel, Grundzüge einer pragmatischen Anthropologie 23 ff.

<sup>65</sup> Wenzel, Grundzüge einer pragmatischen Anthropologie 110 ff.

<sup>66</sup> D. Rössler, Der ‚ganze‘ Mensch (Göttingen 1962).

<sup>67</sup> Marquard, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ 226 Anm. 27.

<sup>68</sup> Heinroth, Die Psychologie als Selbsterkenntnislehre (Leipzig 1827) 3 f.

die ruhigen Formen derselben“<sup>69</sup>. Zu beachten sind hier vor allem die lebens-, nicht gegenstandsweltlichen Wirklichkeitsbegriffe.

Die Entfremdung von Wissenschaft und Leben wird als besonders aufdringlich empfunden, wenn sie auf die Betrachtung des Menschen selbst angewandt wird: „Man ist gewohnt, bei der Betrachtung des Menschen denselben gleichsam gliederweise aufzulesen und ihn dann auch wie einen Gliedermann zusammenzusetzen“<sup>70</sup>. Das ist die Betrachtungsweise der anatomischen Physiologie, und durch sie allein soll der Mensch erkannt werden: „Überhaupt ist Physiologie das Feldgeschrei des Tages, und es gibt kein Rätsel des menschlichen Lebens, das man sich nicht physiologisch aufzulösen getraute“<sup>71</sup>. Einschlägig erklärt dazu Feuerbach: „Der Physiologe muß . . . Gewalt anwenden, um das Leben als Objekt seinen Untersuchungen und Beobachtungen unterwerfen zu können; aber welche Verkehrtheit, auf eine dem Wesen des Lebens . . . feindliche Weise das Wesen desselben erforschen, durch Torturwerkzeuge das Geständnis der Wahrheit erzwingen, durch das Messer das Rätsel des Lebens auflösen zu wollen!“<sup>72</sup> Die Physiologie erkennt nämlich wesentlich nur den toten Menschen, und deshalb erklärt Heinroth: „Der Mensch in physische Stoffe aufgelöst und in körperliche Teile zersplittert, verliert den inneren Zusammenhang und die organische höheren Zwecken dienende Lebendigkeit“<sup>73</sup>.

Berufener Anwalt des lebendigen Menschen, des Menschen also, der nicht bloß leibt, sondern auch lebt, ist die Psychologie; und gerade diese soll durch Physiologie ersetzt werden oder sich doch zumindest ihrer Verfahrensweise bedienen: „Es ist dermalen das höchste Ziel der sogenannten Naturwissenschaften, den Menschen durch und durch physiologisch zu erklären: denn auch die Mathematik, die jetzt als Magd in den Dienst der Psychologie genommen worden ist, gehört ja der Physik an“<sup>74</sup>. Und nachdrücklich verweist auch Feuerbach auf „die Grenzen der Physik und Physiologie“ für die Psychologie; denn „das Auge als ein physikalisches Werkzeug kannst du nach dem Tode erkennen, aber . . . das Sehen, ist ein Lebensakt, den du als solchen, . . . sowenig zum Objekt der Physiologie machen, wie du den Geschmack eines anderen schmecken kannst“<sup>75</sup>. Deshalb fordert Heinroth eine Psychologie, die sich des Menschen in seinen Lebensbezügen ‚wie er nun einmal ist‘ annimmt: „Die Seele ist schon für den Forscher entflohen, sobald sie ihm zum abstrakten Wesen geworden ist, und sie wird dies, sobald man sie nicht stets im Spiegel des Bewußtseins erblickt: denn hier erscheint sie lebendig in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und Einheit, in ihrer Gebundenheit und Freiheit, in ihren Zuständen und Tätigkeiten, in ihrem Sehnen und Hoffen, Dichten und Trachten, Sinnen und Denken, in ihren Beziehungen zu Leib und Geist, Welt und Gott“<sup>76</sup>. Das ist eine Psychologie des ‚ganzen Menschen‘ in anthropologischer Sicht, wie sie auch Feuerbach fordert: „Wahr-

<sup>69</sup> Heinroth, Psychologie 307.

<sup>71</sup> Heinroth, Anthropologie 420.

<sup>73</sup> Heinroth, Anthropologie 443.

<sup>75</sup> Feuerbach, WW 2, 339.

<sup>70</sup> Heinroth, Anthropologie 481.

<sup>72</sup> Feuerbach, WW 2, 339.

<sup>74</sup> Heinroth, Anthropologie 443 Anmerkung.

<sup>76</sup> Heinroth, Psychologie 15.

heit ist . . . weder die Physiologie, noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie“<sup>77</sup>.

### VII. Ausblick

Maßgeblich für diesen anthropologischen Ansatz in der Psychologie wird dann die Wahrnehmung gerade der Bestandteile menschlichen Daseins, die dem Menschen nicht vorbehaltlos verfügbar sind.

So knüpft Carl Gustav Carus weiterführend an Heinroth an: „Heinroth drückt sich über die Frage vom Wesen der Seele etwas unbestimmt aus, aber die Richtung, welche er einschlägt, würde doch strenger verfolgt, ziemlich auf die von uns gefundene Bestimmung führen“<sup>78</sup>. Carus entwickelt dann seine eigene Bestimmung vom Wesen der Seele in der Theorie „von dem fortwährenden Bedingtsein des Bewußten durch das unbewußte Seelenleben“<sup>79</sup>, und erklärt programmatisch: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußten“<sup>80</sup>. Dieser Weg führt zu Sigmund Freud: „Die Unterscheidung des Psychischen in Bewußtes und Unbewußtes ist die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse“<sup>81</sup>; denn „die Analyse der Träume“ gibt nicht nur „Einsicht in die unbewußten seelischen Vorgänge“, sie zeigt vielmehr zugleich, „daß die Mechanismen, welche die pathologischen Symptome schaffen, auch im normalen Seelenleben tätig sind“<sup>82</sup>.

In anderem Zusammenhang erläutert Feuerbach den Einfluß ungünstiger Daseinsbedingungen auf die Daseinsbewältigung und erklärt dazu: „Übrigens muß man hierin nicht nach dem Schein urteilen – denn häufig sind scheinbar ungünstige Verhältnisse in Beziehung auf eine bestimmte Individualität in Wahrheit günstige – und nicht das Mittel übersehen, womit sich die Natur hilft. Können wir z. B. nicht körperlich dem engen Raum eines Gefängnisses entfliehen, so suchen wir im Geiste . . . das Weite . . . So heben wir die äußere Wirkung durch eine entgegengesetzte von innen auf“<sup>83</sup>. Dieser Weg führt zu Alfred Adler: Kompensation bewältigt das lädierte Dasein: „Die zu einer Kompensation unfähigen minderwertigen Organe fallen unter dem Einfluß der Außenwelt einem rascheren oder langsameren Verderben anheim. Andererseits gestaltet die Natur aus minderwertigen Organen unter dem Einfluß von Kompensation Apparate von variablerer Funktion und Morphologie, die sich in vielen Fällen als durchaus leistungsfähig erweisen und den äußeren Verhältnissen zuweilen um einiges besser angepaßt sind, da sie ja aus der Überwindung dieser äußeren Widerstände ihren Kraftzuwachs bezogen haben“<sup>84</sup>.

<sup>77</sup> Feuerbach, WW 2, 340.

<sup>78</sup> C. G. Carus, Vorlesungen über Psychologie. Gehalten im Winter 1829/30 zu Dresden (Darmstadt 1958) 64.

<sup>79</sup> Carus, Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele (Stuttgart 21851) 189–212.

<sup>80</sup> Carus, Psyche 1.

<sup>81</sup> S. Freud, WW, ed. M. Bonaparte, A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (London 1940 ff.) 13, 239.

<sup>82</sup> Freud, WW 13, 228. <sup>83</sup> Feuerbach, WW 2, 340.

<sup>84</sup> A. Adler, Studie über Minderwertigkeit von Organen (1965) 62.