

Kant und Husserl  
und die Idee einer transzendentalen Anthropologie

von Wolfgang Brauner

I.

Im Jahre 1800, also vier Jahre vor Kants Tod, erschien die sog. ‚Jäsche-Logik‘, die der Königsberger Privatdozent Gottlob Benjamin Jäsche im Auftrag seines Lehrers Kant herausgab. Es handelte sich bei dieser Schrift um ein Handbuch zur Logik, das Kant als Grundlage zu seinen Logik-Vorlesungen dienen sollte, und beruhte auf Kants bereits gehaltenen Logik-Vorlesungen und seinen dazugehörigen Manuskripten.

In dieser Schrift fügt Kant den drei grundlegenden Fragen aus der KrV, die den Bereich der Philosophie abstecken, eine vierte hinzu. In der KrV hatte Kant das Programm seiner Philosophie in drei Fragen zusammengefasst: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?“ (B 832f.)

Die drei Fragen sind die Grundfragen der Bereiche der Philosophie, die Kant in seinen Schriften behandelt: die erste Frage ist die Grundfrage der theoretischen Vernunft, die zweite der praktischen Vernunft und die dritte der Religionsphilosophie. Sie gehören der Jäsche-Logik zufolge zur ‚Philosophie nach dem Weltbegriffe‘<sup>1</sup>, also zur eigentlichen, von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft handelnden Philosophie, und bestimmen den Menschen als ‚Weltbürger‘. Ihnen ist nun eine vierte Frage hinzuzufügen: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?“<sup>2</sup>

Die vierte Frage ist die Grundfrage der Anthropologie. Sie fragt nach dem *Wesen des Menschen*. Die Anthropologie wird hierbei nicht als ein Bereich angesehen, der *neben* den ersten drei Bereichen (Erkenntnistheorie, Ethik, Theologie) existiert, sondern als deren *einheitlicher Bezugspunkt*: „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“<sup>3</sup>.

Der Aussagewert und die Bedeutung dieser Aussagen sind umstritten. Wir wollen auf diese Diskussion hier nicht eingehen. Stattdessen interessiert uns allgemein der *Zusammenhang von Transzendentalphilosophie und Anthropologie*, der hier angedeutet wird, und der die Idee zu einem Konzept von Transzendentalphilosophie bzw. Anthropologie liefern könnte, in der die transzendente Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit (von Erkenntnis, Sittlichkeit, Religion o.a.) mit der anthropologischen Fragestellung, was der Mensch sei, verbunden wird. Es ist die Idee einer Anthropologie, die den Rang einer *Fundamentalwissenschaft* bzw. Fundamentalphilosophie einnimmt. Diese Transzendentalphilosophie und Anthropologie verbindende Fundamentalwissenschaft nennen wir ‚*transzendente Anthropologie*‘.

---

<sup>1</sup> Jäsche, *Logik*, A 23. Siehe auch den Brief an Karl Friedrich Stüdlin vom 4.5.1793 (AA XI 429, 10-16).

<sup>2</sup> Jäsche, a.a.O., A 25.

<sup>3</sup> Ebd., S. 448.

Der Titel findet sich bei Kant selbst. In seinen nachgelassenen Reflexionen spricht Kant – allerdings nur an einer Stelle – von einer *Anthropologia transcendentalis*. Die Passage, in der dieser Begriff auftaucht, handelt von dem Gelehrten, der über wissenschaftliche Kenntnisse verfügt, dem aber Humanität fehle, da seine Wissenschaft sich keiner kritischen Prüfung aussetze. Kant nennt solch einen Gelehrten einen ‚Zyklopen‘, also eine Gestalt, die nur ein Auge besitzt. Ihr fehlt nach Kant das zweite Auge: die Selbsterkenntnis der Vernunft. „Nicht die Stärke, sondern das einäugige macht hier den Cyclop. Es ist auch nicht genug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transcendentalis*“<sup>4</sup>.

Bei der geforderten ‚Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft‘ bewegen wir uns, wie Reinhard Brandt in seinem *Kommentar zu Kants Anthropologie* bemerkt, „in der Theorieebene der Transzendentalphilosophie“<sup>5</sup>. Überblickt man Kants Werk, so zeigt sich auch, dass die ‚Selbsterkenntnis von Verstand und Vernunft‘ das Programm seiner Transzendentalphilosophie ist: In der KrV etwa geht es um Erkenntnis der transzendentalen, apriorischen Bedingungen von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft und um die Grenzen des Vernunftgebrauchs, in der KpV um die transzendentalen Bedingungen sittlichen Handelns und in der KU um die transzendentalen Bedingungen von Ästhetik und Teleologie.

Der Titel einer *Anthropologia transcendentalis* deutet, wie die vier Fragen der Jäsche-Logik, eine Verbindung von Transzendentalphilosophie und Anthropologie an, die von Kant jedoch nicht weiter ausgeführt wurde. So hat er z.B. keine Schrift mit dem Titel ‚Transzendente Anthropologie‘ verfasst, sondern, rein äußerlich betrachtet, beide Bereiche auf unterschiedliche Schriften verteilt: die Transzendentalphilosophie u.a. auf die drei Kritiken, die Anthropologie v.a. auf seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Es scheint, als ob beide Bereiche verschiedenen Wissenschaften angehören und eine Verbindung, wenn überhaupt, nur sehr lose besteht. Wie verhält es sich also mit der Idee einer transzendentalen Anthropologie?

## II.

Kant hat mehrere Jahrzehnte lang ein Kolleg über Anthropologie gelesen und 1798 seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*<sup>6</sup> veröffentlicht. Die dort dargestellte Anthropologie ist, wenn man den Ausführungen R. Brandts folgt<sup>7</sup>, weder die *Anthropologia transcendentalis*, noch die gelegentlich bei Kant erwähnte ‚praktische Anthropologie‘, die als empirische Ergänzung zur reinen Moralphilosophie gedacht wird<sup>8</sup> und auch nicht die Antwort auf die vierte Frage der Jäsche-Logik: ‚Was ist der Mensch?‘. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* verfolgt ein anderes Ziel: sie will als ‚pragmatische Anthropologie‘ – im Unterschied zur ‚physiologischen Anthropologie‘, die untersucht, „was die Natur aus dem Menschen macht“<sup>9</sup> – erforschen, was der Mensch „als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“<sup>10</sup>. Mit dieser dreifachen Ausrichtung – was der Mensch aus sich selber *macht*, was er aus sich machen *kann* und was er aus sich machen *soll* – sind Brandt zufolge drei Themenbereiche angezeigt: eine empirisch-psychologische Phänomenologie menschlichen Handelns, eine Handlungswissenschaft, die Orientierung im praktisch-klugen Umgang mit

<sup>4</sup> Kant, Refl. 903, AA XV, S. 395, 29-32. Vgl. ders., Refl. 1482, AA XV, S. 661, 25-27: „Ob es so schwer sey, sich selbst zu erkennen. Nein! Aber den Menschen zu erkennen, weil man ihn mit nichts anderem vergleichen kan, ist schwer. (transcendentale Kenntnis)“.

<sup>5</sup> R. Brandt, *Kommentar*, S. 17.

<sup>6</sup> Im folgenden wiedergegeben mit dem Kurztitel *Anthropologie*.

<sup>7</sup> Siehe R. Brandt, a.a.O., S. 14ff.

<sup>8</sup> Siehe z.B. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede, A V.

<sup>9</sup> Kant, *Anthropologie*, Vorrede, A IV.

<sup>10</sup> Ebd.

anderen Menschen und mit sich selbst liefert und eine Untersuchung der Bestimmung der menschlichen Gattung<sup>11</sup>. Aufs Ganze gesehen ist die so bestimmte pragmatische Anthropologie „angewandte Philosophie“<sup>12</sup>, d.h. auf *das Empirische* ausgerichtete Philosophie.

Als empirisch ausgerichtete Wissenschaft ist sie jedoch mit der Transzendentalphilosophie verbunden. Eine ‚Trennung‘ von Empirischem und Transzendentelem ist zwar ‚wissenschaftsökonomisch‘, d.h. hinsichtlich einer Aufteilung der Forschungsgegenstände auf verschiedene Wissenschaften, möglich und aufgrund der Komplexität dieser Gegenstände auch sinnvoll, jedoch von den zu untersuchenden Phänomenen her nicht gegeben. So stellt sich auch Kants pragmatische Anthropologie, wie Brandt schreibt, „neben die eigentliche [transzendente; W.B.] Philosophie und erörtert doch deren Probleme in der Dimension, die einer Disziplin im Empirischen - bei vielfältigen Anleihen und Brücken zur reinen Philosophie - möglich ist“<sup>13</sup>. Die Anthropologie „entleiht“<sup>14</sup> in ihrem Unternehmen die apriorischen Strukturen der Transzendentalphilosophie. Eine Verbindung von apriorischer Transzendentalphilosophie und Anthropologie ist somit nicht nur im Konzept einer *Anthropologia transcendentalis* angedeutet, sondern findet sich auch in Kants empirisch-pragmatischer *Anthropologie*.

Wie kann dieses Verhältnis in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* näher charakterisiert werden? Der Aufbau dieses Werkes zeigt, dass die ersten drei Bücher, die insgesamt den ersten und größten Teil der Schrift („Anthropologische Didaktik“) ausmachen, vom Erkenntnisvermögen (Erstes Buch), vom Gefühl der Lust und Unlust (Zweites Buch) und vom Begehungsvermögen (Drittes Buch) handeln. Diese Dreiteilung entspricht der thematischen Aufgliederung, wie Kant sie in der KU von 1790 dargestellt hat: den genannten Vermögen des Gemüts werden dort die Erkenntnisvermögen Verstand, Urteilskraft und Vernunft und die Erkenntnisobjekte Natur, Kunst und Freiheit zugeordnet<sup>15</sup>. Dieses Gliederungsschema, mit dem Kant in der KU sein transzendentalphilosophisches System umrissen hat, übernimmt er in die *Anthropologie*.

Interessanter als die Wiederholung der systematischen Gliederung der Transzendentalphilosophie in der *Anthropologie* ist der innere Zusammenhang von apriorischer Prinzipienwissenschaft und empirischer Wissenschaft vom Menschen ‚in den Sachen selbst‘. Obwohl sich Kant in der *Anthropologie* für eine Trennung dieser Bereiche ausspricht<sup>16</sup>, legt er die Ergebnisse der kritischen Philosophie seiner anthropologischen Schrift zugrunde. So lassen sich in der *Anthropologie* etliche Themen und Ergebnisse aus den früheren Schriften wie der KrV wiederfinden: z.B. die Unterscheidungen von innerer und äußerer Erfahrung (*Anthropologie* §4), reinem und empirischem Selbstbewusstsein (§§4,7), Sinnlichkeit und Verstand (§§7-11), Erscheinung und Ding an sich (§7), die These, Zeit sei Form des inneren Sinnes (§§4,7,22), ferner Ausführungen zur Vernunft (§§37-41), Einbildungskraft (§§25-36) oder Urteilskraft (§§37-41), die sich an das in früheren Schriften Gesagte anschließen.

Der uns interessierende innere Zusammenhang von Apriorischem und Aposteriorischem lässt sich an verschiedenen Beispielen aus der *Anthropologie* aufzeigen. Als Paradigma für diese Zusammengehörigkeit sollen uns im folgenden Kants Konzepte von (1) der Zeit als reiner Form der sinnlichen Anschauung und (2) der transzendentalen Apperzeption dienen. Mit ihnen wollen wir das systematische Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Anthropologie in den Blick bekommen.

---

<sup>11</sup> Siehe R. Brandt, *Kommentar*, S. 9f.

<sup>12</sup> Siehe Kant, *KrV*, B 876. Siehe auch G. Wolandt, *Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften*, S. 362.

<sup>13</sup> R. Brandt, *Kommentar*, S. 8.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Siehe Kant, *KU*, A LV.

<sup>16</sup> Siehe z.B. Kant, *Anthropologie*, A 29.

In der transzendentalen Ästhetik der KrV behandelt Kant die Fragen nach Raum und Zeit, letztere v.a. im 2. Abschnitt (B 46ff.). Raum und Zeit sind für Kant reine Formen sinnlicher Anschauung. Die Zeit ist somit weder empirischer Begriff, also „von einer Erfahrung abgezogen“ (B46), noch überhaupt ein (diskursiver oder allgemeiner) Begriff, sondern die apriorische Form, die allen Anschauungen oder Erscheinungen zu Grunde liegt. Sie ist die allgemeine *Bedingung der Möglichkeit dieser Erscheinungen* (B 46). Als solche ist sie nichts, was für sich selbst, d.h. ohne die angeschauten Gegenstände existiert, und auch keine objektive, „den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung“ (B49). Sie hat also keine „absolute Realität“, jedoch, so Kant, „*empirische Realität*“ und zugleich „*transzendente Idealität*“ (B 52ff.). ‚Empirische Realität‘ meint, dass die Zeit hinsichtlich aller Dinge, insofern sie sinnlich wahrgenommene Erscheinungen sind, objektive Gültigkeit besitzt, mit der ‚transzendentalen Idealität‘ wird betont, dass der Zeit hinsichtlich der ‚Dinge an sich‘ keine Realität zukommt. Alle Dinge als Erscheinungen stehen somit in Zeitverhältnissen. Dies gilt für die ‚inneren‘ Erscheinungen, die mentalen Phänomene, die mittels des ‚inneren Sinnes‘ angeschaut werden, wie auch für die ‚äußeren‘ Erscheinungen räumlicher Gegenstände, da die äußere Anschauung im inneren Sinn fundiert ist. Die Zeit ist folglich „nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseren inneren Zustandes“ (B 49); sie stammt also nicht aus der inneren Anschauung mentaler Phänomene, sondern ermöglicht diese allererst.

Die Selbstanschauung durch den inneren Sinn ist das empirische Selbstbewusstsein, die *empirische Apperzeption*, die Kant von der *transzendentalen Apperzeption* unterscheidet (B 132). Die transzendente Apperzeption – das „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen begleiten können [muss]“ (B 131) –, ist für die vorkategoriale Einheit des Bewusstseins verantwortlich, die jener Einheit vorausgeht, die durch die Kategorie: Einheit bedingt ist. Das transzendente Selbstbewusstsein verknüpft die Vielheit (möglicher) Vorstellungen und bewirkt, dass diese Vorstellungen sich als „meine Vorstellungen [...], die eine ausmachen“ (B 135) konstituieren. Dieses Selbstbewusstsein ist damit eine apriorische, universelle und schlechthin notwendige, für jede Bewusstseintätigkeit unabdingbare Voraussetzung. Kant hält es schließlich für die letztbegründende Erkenntnisbedingung, den „höchsten Punkt, an dem man [...] die Transzendental-Philosophie heften muß“ (B 134). Im Gegensatz zur empirischen Apperzeption ist sich das Subjekt hier seiner reinen Faktizität, seines reinen Dass-Seins bewusst, also „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin“ (B 157).

Zeit und transzendente Apperzeption sind zwei von einer ganzen Reihe transzendentaler Bedingungen. Wie werden diese transzendentalen Bedingungen allgemein charakterisiert?

Hier sind im wesentlichen 5 Kriterien zu nennen. Transzendente Bedingungen sind

- (a) *a priori*, d.h. nicht empirisch. Sie bilden ein eigenes System von Begriffen und Prinzipien, das dem Empirischen logisch-ontologisch vorausgeht und von dem Letzteres abhängt.
- (b) *allgemein* bzw. *objektiv gültig*.
- (c) *notwendig*.
- (d) Bedingungen der *Möglichkeit*, d.h. zu ihrer Bestimmung wird von der (empirischen) Wirklichkeit der Phänomene abgesehen.
- (e) Sie stehen im Kontext der Frage *Quid juris?*, d.h. der Frage nach ihrer *Rechtfertigung* bzw. *Geltung*. Diese Frage ist von der Frage *Quid facti?*, d.h. der Frage nach der Faktizität der Bedingungen zu unterscheiden und verlangt nach einem spezifischen Begründungs- bzw. ‚Be-weisgang‘. Kant nannte ihn ‚transzendente Deduktion‘.

Kants Suche nach den Bedingungen von Erkenntnis in der KrV arbeitet ein System von Erkenntnisbedingungen heraus, bei der empirische Bedingungen (Empfindung, sinnliche Gegenstände) und transzendente Bedingungen unterschiedlicher Art und Funktion (Anschau-

ungsformen Zeit und Raum, Verstandesbegriffe (Kategorien), transzendente Apperzeption, Schemata) jeweils ihren systematischen Ort haben. Kant konzipiert hier eine Art *aufgestuftes Bedingungsverhältnis*, bei dem zu Bedingungen auf einer ‚höheren‘ bzw. ‚tieferen‘ Stufe noch allgemeinere und grundlegendere Bedingungen gesucht werden. Dieser stufen- oder schrittweise Rückgang führt schließlich auf eine Ebene der ‚Letztbegründung‘, auf der ‚letztursprüngliche‘ apriorische Bedingungen situiert sind. Für das Phänomen Selbstbewusstsein bedeutet dies den Rückgang vom empirischen Selbstbewusstsein zu dessen transzendentalen Ermöglichungsbedingungen, der reinen Anschauungsform der Zeit und dem ‚letztbegründenden‘ transzendentalen Selbstbewusstsein.

Wie die KrV befasst sich auch Kants *Anthropologie* mit dem Phänomen des Selbstbewusstseins, fragt jedoch nicht nach dessen *Möglichkeit* bzw. den *apriorischen* Bedingungen seiner Möglichkeit, sondern nach der *Wirklichkeit* und den *empirischen* Bedingungen dieses Phänomens. Sein anthropologisches Konzept ist das einer pragmatischen Anthropologie, die nach dem Nutzen und der Anwendbarkeit der früher gewonnenen ‚theoretischen‘ Erkenntnisse für die psychische, kulturelle und soziale Entwicklung des Menschen fragt.

So wird in §1 der *Anthropologie* das Selbstbewusstsein unter entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten betrachtet. Kant spricht hier u.a. von der Ausbildung der Ich-Vorstellung beim Kind, dem Personcharakter des Menschen und der Differenz zwischen Selbstgefühl und denkendem Selbstbewusstsein. Der anvisierte pragmatische Aspekt zeigt sich in seinen Ausführungen zu einer Form des Ich-Bewusstseins, des Egoismus, bei denen er einen logischen, ästhetischen und praktischen Egoismus unterscheidet (§2). Diese Formen von Egoismus sind Anmaßungen, denen gegenüber sich der Mensch als ‚Weltbürger‘ betrachten und verhalten sollte.

In §3 der *Anthropologie* wird die Psychologie des Selbstbewusstseins fortgesetzt. Kant behandelt dort die Phänomene des Aufmerkens auf (*attentio*) und Absehens von (*abstractio*) bewussten Vorstellungen und beschreibt deren positive und negative sozialpsychologische Auswirkungen (z.B. Affektiertheit oder Gemütererkrankungen). Im weiteren werden andere psychologische Phänomene thematisiert, z.B. unbewusste, ‚dunkle‘ Vorstellungen (§5) und deutliche bzw. undeutliche Vorstellungen (§6). Alle diese Phänomene gehören zur empirischen Apperzeption und zum inneren Sinn, ihre transzendentalen Bedingungen wurden bereits in den kritischen Schriften herausgearbeitet und werden daher in der *Anthropologie* nicht mehr problematisiert.

Allgemein lässt sich behaupten, dass die transzendentalen Bedingungen aus der KrV (z.B. das ‚Ich denke‘) und die empirischen Bedingungen aus der *Anthropologie* (z.B. Selbstgefühl, Egoismus) Bedingungen *ein und desselben Phänomens* sind, die ersteren die Bedingungen der *Möglichkeit*, die letzteren die Bedingungen der *Wirklichkeit* dieses Phänomens (hier: des Selbstbewusstseins).

Kants Weg führt nun, so könnte man sagen, *von der Transzendentalphilosophie zur Anthropologie*, von den transzendentalen Bedingungen zu den empirischen Phänomenen. In der *Anthropologie* werden die transzendentalen Bedingungen lediglich ‚angewandt‘. Sie ermöglichen allererst die empirisch-anthropologischen Phänomene. Damit wird die *Anthropologie* bei Kant zu einer ‚nachgeordneten‘ Wissenschaft, deren Grundlegung zuvor bereits in der kritischen Transzendentalphilosophie stattgefunden hatte.

### III.

Anstelle des kantischen Weges ist zur Auffindung der transzendentalen Bedingungen aber auch eine umgekehrte Vorgehensweise möglich. Sie findet sich u.a. in der Phänomenologie Husserls. Es ist der Weg von den empirischen – oder frei phantasierten – Phänomenen zu den transzendentalen Bedingungen dieser Phänomene, gewissermaßen der Weg ‚*von der Anthropologie zur Transzendentalphilosophie*‘.

Die Phänomenologie versteht sich als „strenge Wissenschaft“<sup>17</sup>, ihr bekannter Leitspruch lautet: ‚Zurück zu den Sachen selbst‘. Ihr Ausgangspunkt sind demzufolge die ‚Sachen‘ bzw. Phänomene, also (empirische) Gegebenheiten, die so aufzunehmen sind, wie sie sich in der Anschauung oder Wahrnehmung selbst geben. Diese unmittelbaren Gegebenheiten, z.B. ein wahrgenommener Tisch oder eine Melodie, können in zweierlei Hinsicht untersucht werden: sie können zum einen (1) *beschrieben* werden und ihr Eidos, ihr ‚Wesen‘ herausgearbeitet werden. Husserl nennt die dabei angewandte Methode ‚Wesensschau‘, sie hat die Phänomenologie als *deskriptive* Phänomenologie begründet. Zum anderen (2) kann nach der *Begründung*, d.h. den transzendentalen Bedingungen dieser Phänomene gefragt werden. Hieraus resultierte die *transzendente* Phänomenologie wie Husserl sie u.a. in den *Ideen I* dargelegt hat.

Zum Wesen der Phänomene und zu den transzendentalen Bedingungen gelangt man durch eine komplexe Methodik, die sog. Reduktionen, von denen Husserl drei nennt: die phänomenologische, transzendente und eidetische Reduktion. Diese Methodik wird ergänzt durch die sog. ‚eidetische Variation‘, eine gedankliche Operation, die mittels ‚Umfingieren‘ des Wahrnehmungsobjektes das zum Wesen Gehörige vom nicht zum Wesen Gehörige trennt<sup>18</sup>.

Ergebnis dieser komplexen Methodik ist das *Wesen*, die apriorischen Wesensgesetze, die zu den Phänomenen gehören. Die Wesensschau wird dabei als eine *universale* Methode angesehen, die grundsätzlich auf alle Phänomene anwendbar ist. So haben Husserls Schüler z.B. eine Phänomenologie des Rechts, des Kunstwerks, eine phänomenologische Psychologie, phänomenologische Soziologie etc. ausgearbeitet.

Husserls Phänomenologie widmete sich jedoch schwerpunktmäßig, v.a. in den *Ideen I*, der Analyse des *Bewusstseins* und wurde so zur transzendentalen Wissenschaft, die nach den Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis bzw. jeglichen Bewusstseins fragt. Seine Wesensschau auf das Bewusstsein brachte dabei wichtige Ergebnisse zutage, z.B. die Herausarbeitung der Intentionalität des Bewusstseins, die Unterscheidung von Noesis und Noema oder die Zeitlichkeit des Bewusstseins mit ihren Momenten der Urimpression, Retention und Protention. Als letztbegründende transzendente Bedingung nahm Husserl schließlich ein reines Ich an, das – als selbst Unzeitliches – seine Zeitlichkeit wie auch die Objekte und deren Zeitlichkeit konstituiert. Alle diese herausgestellten Phänomene und Strukturen gehören zum Wesen, zum Eidos des Bewusstseins und sind dessen nicht-empirische, notwendige und allgemeine, also transzendente Bedingungen.

Mit den Reduktionen und der Wesensschau, bei der die Wirklichkeit ‚eingeklammert‘ wurde, vollzieht der Phänomenologe den Schritt *von der Wirklichkeit zur Möglichkeit* der Phänomene und parallel dazu den Schritt von *individuellen* Phänomenen zu *allgemeinen* Wesensgesetzen. Die Wesensgesetze gelten daher für alle wirklichen aber auch alle möglichen Phänomene. So hat z.B. ein *faktischer* Wahrnehmungsakt die Wesensstruktur der Intentionalität mit ihren noetisch-noematischen Komponenten, dieselbe Struktur kommt aber auch jedem *möglichen*, (noch) nicht faktischen Wahrnehmungsakt zu. Von ihrem Status als ‚Bedingungen der Mög-

---

<sup>17</sup> Siehe Husserls programmatische Schrift von 1911: *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

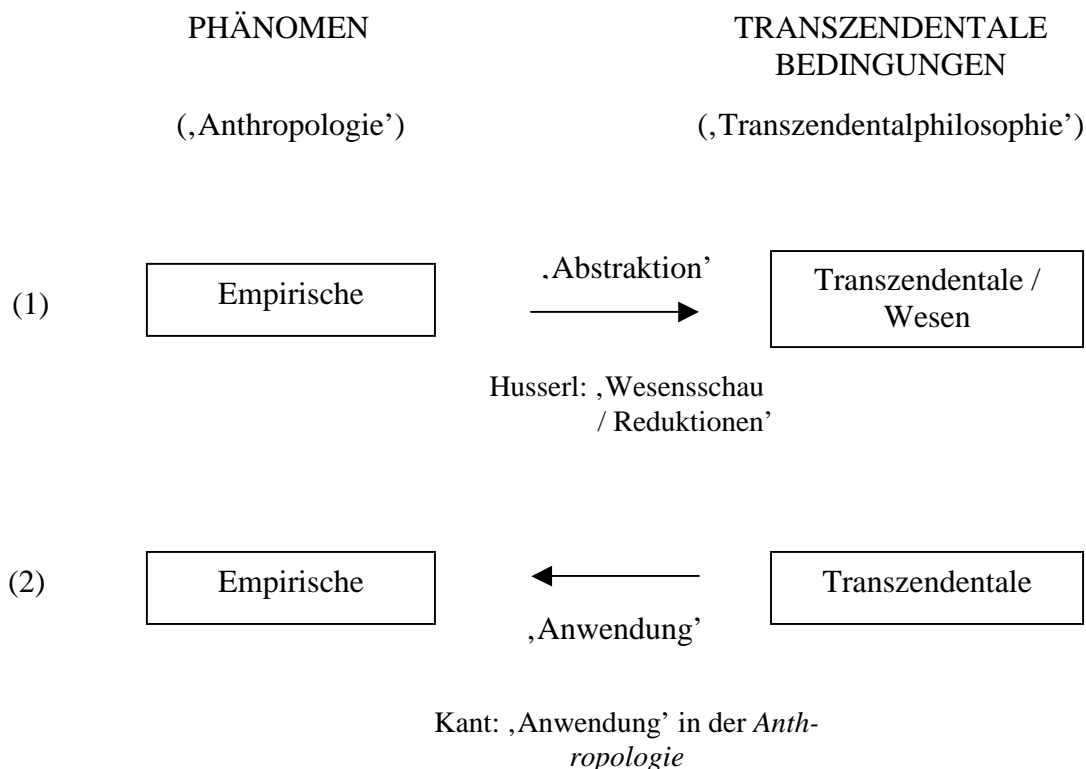
<sup>18</sup> Siehe Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 409ff.

lichkeit' her entsprechen sollen sie damit die Wesen bzw. Wesensgesetze Husserls den apriorischen Bedingungen bei Kant entsprechen.

Husserls Wesensschau auf das Bewusstsein zeigt, dass es ein vielschichtiges System von apriorischen Wesensgesetzlichkeiten und –komponenten gibt, das auf das reine Ich als einem ‚letzten Grund‘ zurückgeführt wird. Die Wesensgesetzlichkeiten bilden ein hierarchisches System von „Wesens-Wahrheiten verschiedener Allgemeinheitsstufe“<sup>19</sup>. Wichtig ist hierbei, dass dieses System sowohl *formale* (logische Kategorien wie Identität, Relation, Gattung und Art, Eigenschaft etc.) als auch *materiale* Wesensgesetzlichkeiten und –komponenten beinhaltet (z.B. alle Wesen wie das Wesen ‚Ton‘, ‚Melodie‘, ‚Rotsein‘ etc.; aber auch das reine Ich u.a.).

Während Husserls Phänomenologie sich schließlich auf das Wesen, das ‚Sosein‘ oder die ‚essentia‘ des Bewusstseins konzentriert, bleibt jedoch das ‚Dass-Sein‘, die ‚existencia‘ des Bewusstseins weitgehend unbeachtet. Die Bewusstseinsanalyse erfordert daher neben der Wesensanalyse eine *ontologische* Analyse über das (Da-)Sein, die Seinsgründe des Bewusstseins. Mit diesem Aspekt haben sich in der Nachfolge Husserls z.B. Heidegger, Sartre oder Ingarden befasst.

Die Wege, die Kant und Husserl gehen, könnte man schematisch vereinfacht so darstellen:



<sup>19</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 12.

#### IV.

Was kann aus dem Bisherigen allgemein für das systematische Verhältnis von Anthropologie und Transzendentalphilosophie und für das Konzept einer transzendentalen Anthropologie gefolgert werden?

Während Kant die Idee zu einer transzendentalen Anthropologie nicht weiter verfolgt und die Anthropologie stattdessen als ‚pragmatische Anwendung‘ der anderswo, auf rein apriorischem Wege gewonnenen transzendentalen Bedingungen sieht, setzt Husserl bei den Phänomenen an, um zum Apriorischen zu gelangen. Sind die Wege beider auch verschieden, so haben sie doch ein ähnliches Ziel: die nicht-empirischen ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ zu finden, die dem menschlichen Erkennen (und Handeln) zugrunde liegen.

Angesichts dieser gemeinsamen Ausrichtung könnte man allgemein konstatieren, dass eine transzendente Anthropologie, die Fundamentalwissenschaft sein wollte, zwei Bereiche hat: das Empirische und das Transzendente. Beide Bereiche können zwar ‚wissenschaftsökonomisch‘ voneinander getrennt werden, in der Sache hängen sie jedoch zusammen. Für die Anthropologie ist gerade diese *Einheit* von besonderer Bedeutung – nicht zuletzt, da sich der Mensch bereits vor aller Wissenschaft und Philosophie als Einheit erfährt. Das Phänomen ‚Mensch‘ ist eine Einheit, die in einer Theorie über den Menschen eingeholt werden muss. Dies gilt gerade angesichts der Vielzahl moderner anthropologischer Theorien (Historische Anthropologie, Biologische Anthropologie, Kulturanthropologie etc.).

Um transzendente Wissenschaft sein zu können, müssen die gefundenen Bedingungen den von Kant vorgegebenen Kriterien entsprechen. Sie müssen also (a) a priori, (b) objektiv gültig, (c) notwendig, (d) Bedingungen der Möglichkeit sein und (e) im Zusammenhang mit der Geltungsfrage betrachtet werden. Was bedeutet dies im Kontext der Anthropologie?

Zu (a) Die *Apriorität* ergibt sich aus den von allem Empirischen, also von allen anthropologischen Phänomenen ‚abstrahierenden‘ Methoden, bei Husserl: die ‚Wesensschau‘ und die ‚Reduktionen‘. Von den anthropologischen Phänomenen bleibt nach Durchführung dieser Methoden das apriorische Wesen übrig, das alle wirklichen und möglichen, ihm zugehörigen Phänomene bestimmt.

Zu (b) Die *objektive Gültigkeit* bedeutet im Hinblick auf die Anthropologie, dass die transzendentalen Bedingungen Bedingungen sind, die *alle* empirisch-anthropologischen Phänomene *jederzeit* und *in gleicher Weise* bestimmen.

Zu (c) Die *Notwendigkeit* meint, dass Bedingungen unabdingbar sind, damit die entsprechenden anthropologischen Phänomene existieren können. Diese Bedingungen sind *notwendig*, müssen aber deshalb für die Existenz des Phänomens noch nicht *hinreichend* sein.

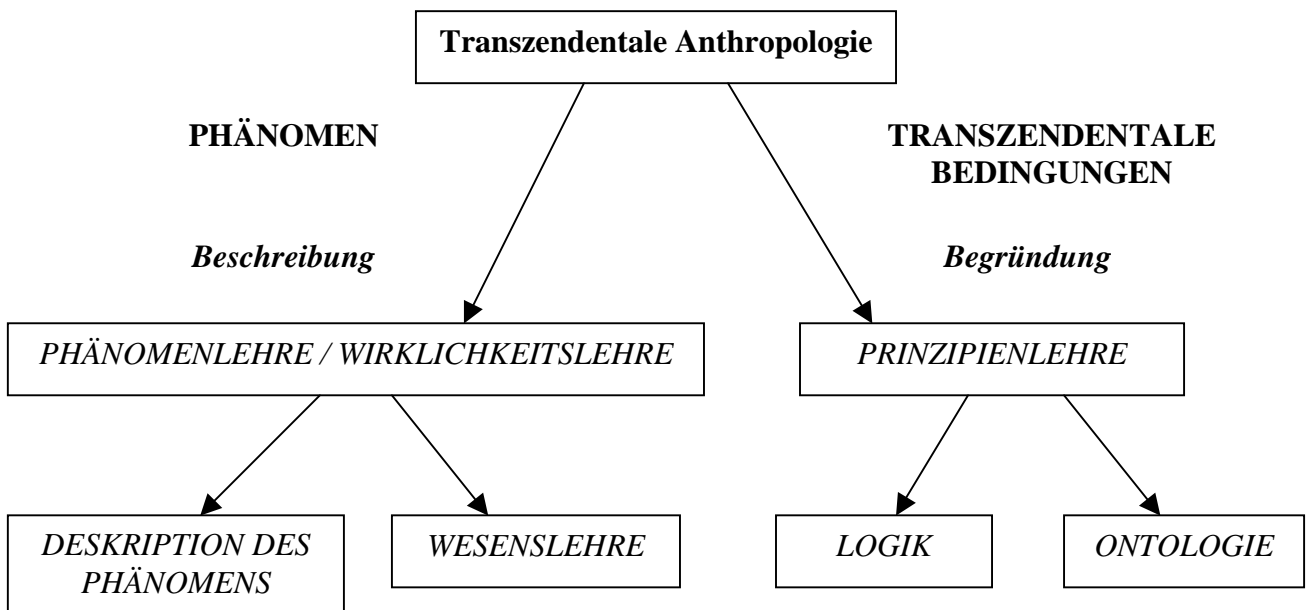
Zu (d) Die Perspektive auf die *Möglichkeit* ist durch die abstrahierende Methode der Wesensschau, die das Wesen aller wirklichen und möglichen Phänomene erfassen will, gegeben.

Zu (e) Bei der Frage nach der Geltung oder ‚Wahrheit‘ der Bedingungen wäre zu klären, ob die transzendentalen Bedingungen für alle Phänomene gelten, also ‚objektiv gültig‘ bzw. ‚wahr‘ sind. Dies ist ein eigener Aspekt, der Gesichtspunkte der *Genesis* des Phänomens bzw. der Bedingungen des Phänomens ausklammert.

Wie könnte nun eine transzendente Anthropologie in ihrem Aufbau bzw. in ihren Systemteilen aussehen? Wir wollen im folgenden einen ersten Versuch machen, um einen möglichen Aufbau der transzendentalen Anthropologie zu skizzieren.



Schematisch lässt sich der Aufbau der transzendentalen Anthropologie so darstellen:



Die transzendente Anthropologie enthält zunächst zwei große Bereiche: (1) eine aposteriorische ‚**Phänomen-**, oder ‚**Wirklichkeitslehre**‘ und (2) eine apriorische ‚**Prinzipienlehre**‘. Mit dieser Unterscheidung geht sie auch methodologisch in zwei Richtungen: in der ‚Phänomenlehre‘ geht es ihr um eine *Beschreibung* der Phänomene bzw. der Wirklichkeit des Menschen, in ihrer Suche nach den (transzendentalen) Bedingungen, d.h. ihrer ‚Prinzipienlehre‘, strebt sie nach *Begründung* der Phänomene bzw. der ‚menschlichen Erfahrung‘.

1. Die ‚Phänomenlehre‘ hat selbst zwei Teile: (1a) die ‚**Deskription des Phänomens**‘ und (1b) die ‚**Wesenslehre**‘.

Zu (1a): Die ‚**Deskription des Phänomens**‘ hält sich an das *Gegebene*, so wie es sich in der Anschauung ‚von sich selbst her zeigt‘. Bei der Beschreibung können hier verschiedene ‚Zeugnisse‘ herangezogen werden: die eigene ‚originäre‘ Anschauung, die Anschauung Anderer, aber auch Zeugnisse aus der Literatur oder Kunst etc. Die Beschreibung bringt zahlreiche Aspekte des Phänomens in den Blick.

Zu (1b): Die ‚**Wesenslehre**‘ arbeitet die allgemeinen Wesensgesetzlichkeiten des Ange-schauten heraus, die Beschreibung wird auf allgemeine Wesensstrukturen hin befragt. Dabei wird von den individuellen Gegebenheiten abstrahiert und das den verschiedenen Aspekten Gemeinsame gesucht. Mittels eidetischer Variation wird das allen beliebig denkbaren Variationen Gemeinsame, also das ihnen Notwendige, ‚herausgeschaut‘. Die ‚Wesenslehre‘ markiert damit bereits den Übergang zur ‚Prinzipienlehre‘.

2. Die ‚**Prinzipienlehre**‘ hat ebenfalls zwei Teile: (2a) die ‚**Logik**‘ als eine Lehre von den logischen Prinzipien – ‚Logik‘ hier wie bei Kants oder Husserls ‚transzendentaler Logik‘ in einem weiten und spezifischen Sinne verstanden –, und (2b) die ‚**Ontologie**‘ als Lehre von den letztbegründenden ontologischen Bedingungen.

Zu (2a): Ausgehend von den zuvor abstrahierten Wesenbestimmungen führt die ‚**Logik**‘ in einem neuen Abstraktionsschritt eine ‚Kategorienanalyse‘ durch. Sie fragt dabei nach den apriorischen Bedingungen der Phänomene auf einer tieferliegenden, da *allgemeineren* Ebene bis hin zur Ebene *höchster Allgemeinheit* (vergleichbar der Analyse des ‚Bewusstseins überhaupt‘). D.h. es wird von den in der ‚Wesenslehre‘ behandelten Wesen der *einzelnen* Phänomene abstrahiert und die *allen* Wesen bzw. Phänomenen zugrundeliegen-

den Bedingungen der Möglichkeit bzw. Konstitutionsbedingungen herausgearbeitet, z.B. die Kategorien: Relation, Identität, Differenz etc. oder die allgemeinsten Wesensgesetzhelchkeiten: Korrelation, Gegenständlichkeit überhaupt, Zeitlichkeit etc. Die Kategorienanalyse hat als Resultat schließlich ein Bedingungsgefüge, das zu ‚letzten Bedingungen‘ führt.

Zu (2b): Die ‚letzten Bedingungen‘ sind ontologischer Art. In der ‚**Ontologie**‘ bzw. einer ‚Seinsanalyse‘ werden sie explizit thematisiert. Die Seinsanalyse befasst sich so z.B. mit der Frage nach der Faktizität, dem reinen Dass-Sein des Bewusstseins, im Unterschied zu dessen Sosein.

## V.

Abschließend sollen nun dieses Konzept und seine Methoden an einem anthropologischen Phänomen erprobt werden: am Phänomen des menschlichen Todes. Wir wollen damit nur andeuten, wie dies aussehen könnte und nehmen hierfür als Ausgangspunkt einen literarischen Text, eine Passage aus der Schilderung des Todes in Rilkes *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*.

### (1) Phänomenlehre/Wirklichkeitslehre

#### (1a) Deskription des Phänomens

Die Deskription des Phänomens greift auf die Darstellung Rilkes zurück. Rilke schreibt: „Früher wußte man (oder vielleicht man ahnte es), daß man den Tod *in* sich hatte wie die Frucht den Kern. Die Kinder hatten einen kleinen in sich und die Erwachsenen einen großen. Die Frauen hatten ihn im Schoß und die Männer in der Brust. Den *hatte* man, und das gab einem eine eigentümliche Würde und einen stillen Stolz.

Meinem Großvater noch, dem alten Kammerherrn Brigge, sah man es an, daß er einen Tod in sich trug. Und was war das für einer: zwei Monate lang und so laut, daß man ihn hörte bis aufs Vorwerk hinaus.“<sup>20</sup>

#### (1b) Wesenslehre – Erste Abstraktion: ‚Wesensanalyse‘

In der Wesenslehre soll eine erste Abstraktion, eine ‚Wesensanalyse‘ versucht werden:

Der Erzähler schildert, dass man den Tod „in sich hatte wie die Frucht den Kern“. Kinder, Erwachsene, Frauen oder Männer haben einen je anderen Tod in sich. Der je eigene Tod verleiht Würde und Stolz.

Das In-sein des Todes ist ein ‚inneres‘ Wissen, eine ‚innere Anschauung‘ vom Tod, da der Besitz von Würde und Stolz solch ein Wissen voraussetzen. Der Vergleich mit einem Kern in einer Frucht verdeutlicht diese Innerlichkeit. Der je eigene Tod ist aber nicht nur ein Phänomen der Innerlichkeit, sondern als innerliches auch ein Phänomen der Äußerlichkeit und der Intersubjektivität, eine ‚äußere Anschauung‘: Dem Großvater „sah man an, dass er einen Tod in sich trug“. Die innere Anschauung des Todes ‚gibt Würde und Stolz‘. Sie ist kein neutrales Betrachten eines Gegenstandes, sondern ein Selbstverhältnis, das psychisch verändert. Das Selbstverhältnis ist historisch bedingt („früher“) und individuell, z.B. bei Kindern, Erwachse-

---

<sup>20</sup> Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, S.12

nen, ja sogar bei jeder Einzelperson („Großvater“) anders. Es ist zugleich äußerlich, also ein Weltverhältnis.

Die hier enthaltenen Wesensgesetzlichkeiten des Todes sind somit: (1) Innerlichkeit und zugleich Äußerlichkeit bzw. Intersubjektivität, (2) Selbstverhältnis und zugleich Weltverhältnis und schließlich (3) Individualität.

Bei der ergänzenden Methode der eidetischen Variation kann man sich z.B. einen Tod fiktiv denken, der bei einer Naturkatastrophe eine Vielzahl von Menschen trifft. Dieser Tod ist nur die Summe zahlreicher ‚Einzeltode‘, d.h. zahlreicher Selbstverhältnisse. Der individuelle Tod tritt in solch einer Katastrophe plötzlich auf, dabei bleibt er doch auch hier ein Selbstverhältnis, das zugleich Weltverhältnis ist („man versucht ihm zu entkommen“ etc.).

## (2) Prinzipienlehre

### (2a) Logik - Zweite Abstraktion: ‚Kategorienanalyse‘

In der Logik, dem ersten Teil der Prinzipienlehre, wird als weiterer Analyseschritt eine ‚Kategorienanalyse‘ unternommen:

Der Tod ist ein Selbstverhältnis. In der Kategorienanalyse wird nun vom Selbstverhältnis des Todes abstrahiert und das Selbstverhältnis als solches, das ‚Selbstverhältnis überhaupt‘ thematisiert. Auf einer höheren Allgemeinheitsstufe wird auch noch vom ‚Selbst-‘ abgesehen und das ‚Verhältnis überhaupt‘ analysiert. Diese Analyse könnte etwa folgendes Ergebnis haben:

Ein ‚Verhältnis‘ hat 3 Momente: (1) ein  $\text{Etwas}_1$ , das sich verhält, (2) ein  $\text{Etwas}_2$ , zu dem sich  $\text{Etwas}_1$  verhält und (3) das  $\text{Verhältnis}_3$  selbst. Dies wäre eine allgemeine Bestimmung der Kategorie: Verhältnis.

Das  $\text{Etwas}_2$ , zu dem sich  $\text{Etwas}_1$  verhält, kann nun selbst das  $\text{Verhältnis}_3$  sein. In einem ‚Verhältnis‘ verhält sich dann das  $\text{Etwas}_1$  zu dem  $\text{Etwas}_2$  und zugleich zu dem ‚Verhältnis‘, in dem es selbst ein Moment ist. Das ursprüngliche ‚Verhältnis‘ wird damit selbstbezüglich, es wird zu einem Selbstverhältnis, das zugleich Verhältnis zu Etwas ( $\text{Etwas}_2$ ) ist.

Die Unterscheidung mehrerer Momente in einem Verhältnis setzt des weiteren die Kategorie von Identität und Differenz voraus, Differenz wiederum die Kategorie der Negation. Damit wäre der Beginn einer Kategorienanalyse angezeigt, die zu einem kategorialen System führen würde.

### (2b) Ontologie – ‚Seinsanalyse‘

In der Ontologie, dem zweiten Teil der Prinzipienlehre, stellt die ‚Seinsanalyse‘ die Frage nach dem Ursprung der Wesensgesetzlichkeiten und Kategorien wie Verhältnis, Identität, Differenz, Negation etc. Wesen und Kategorien sind ideale als auch ‚reale‘ (‚objektiv gültige‘) Bestimmungen des Seienden: ideale, insofern sie Bedingungen der *Möglichkeit* von Seiendem sind, reale, insofern sie sich in den empirisch-faktischen Vereinzelungen, in den Phänomenen bzw. im Seienden konkretisieren.

Die Frage nach dem Ursprung der Kategorien könnte schließlich auf ein ‚letztes‘, diese Kategorien konstituierendes Etwas, z.B. ein absolutes oder reines Ich, ein Seyn schlechthin o.a. zurückführen. Solch ein letztes Prinzip findet sich z.B. bei Fichte, Schelling oder Heidegger.

### (3) „Rückkehr zu den Phänomenen“

Auf der Grundlage des Bisherigen könnten schließlich Folgerungen für das Sein und Sollen des Faktischen geschlossen werden. So könnte von hier aus z.B. eine Ethik des Todes entwickelt werden, die die ethische Relevanz des Todes-Selbstverhältnisses und empirisch-praktische Konsequenzen des analysierten Todesbewusstseins bedenkt (z.B. in der Psychologie die Angst vor dem Tod; in der Religion die Todesriten oder in der Soziologie der Umgang mit dem Tod in der Gesellschaft etc.).

Damit wäre die transzendente Anthropologie wieder dort angelangt, wo sie ihren Anfang nahm: bei den Phänomenen. Sie hätte allerdings einen neuen Aspekt hinzugewonnen: den Aspekt des Sollens, also die Antwort auf die Kantische Frage: Was soll ich tun? Von hier aus ließe sich dann vielleicht auch eine neue ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘ konzipieren.

#### Literatur

- Brandt, Reinhard, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg 1999 [*Kommentar*]
- Husserl, Edmund, Erfahrung und Urteil, Hamburg 1999
- Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Hamburg 1992 [*Ideen I*]
- Husserl, Edmund, Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt/M. 1981
- Jäsche, Gottlob Benjamin [Hrsg.], Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen , in: Kant, Werke, Band 5, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983 [*Logik*]
- Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werke, Band 10, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983 [*Anthropologie*]
- Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke, Band 6, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976 [*KrV*]
- Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, Werke, Band 8, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983 [*KU*]
- Rilke, Rainer Maria, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Stuttgart 2003
- Wolandt, Gerd, Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften, in: Kant. Analysen – Probleme – Kritik, hrsg. v. H. Oberer / G. Seel, Würzburg 1988