
GYULA LACZHÁZI

DIE REZEPTION DER DEUTSCHEN EMPIRISCHEN PSYCHOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE IM KÖNIGREICH UNGARN UND IN TRANSYLVANIEN UM 1800

1. Die anthropologische Wende in der Aufklärungsforschung – Anthropologieforschung als Aufgabe

In der deutschen Aufklärungsforschung ist in den vergangenen Jahrzehnten ein starkes Interesse für die Anthropologie und die empirische Psychologie des 18. Jahrhunderts zu beobachten. Dieses Interesse manifestiert sich vor allem in der Erschließung von Quellentexten, die früher in der Forschung nicht wahrgenommen wurden. Die Erschließung der psychologischen und anthropologischen Schriften des 18. Jahrhunderts ermöglichte zugleich eine neue Sicht der Epoche, wobei sich als Leitgedanke nicht mehr die Frage des wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Fortschritts, sondern die Neuentdeckung des Menschen erwies. Im Zusammenhang mit dieser Tendenz wird oft auch über die anthropologische Wende der Aufklärung gesprochen. Darunter wird zweierlei verstanden: einerseits ein Methodenwechsel in der Literaturwissenschaft, die zunehmende Präsenz von anthropologischen Fragestellungen in der Aufklärungsforschung, andererseits die Dominanz vom anthropologischen Denken in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Das rege Interesse für empirische Psychologie und Anthropologie ist im Laufe des 18. Jahrhunderts nicht nur in Deutschland zu beobachten, sondern auch in anderen europäischen Ländern. So gibt es in dieser Epoche auch in Ungarn und in Siebenbürgen Zeichen einer neuartigen Begeisterung für Psychologie und Anthropologie. Die Offenheit für anthropologische Fragen wurde in der ungarischen Literaturgeschichte zwar registriert, systematisch und eingehend aber bis jetzt nicht untersucht. Die Ergebnisse der deutschen Forschungen auf dem Gebiet der Aufklärungsanthropologie zeugen von der Relevanz und Fruchtbarkeit der Forschungsrichtung, bieten aber gleichzeitig gute Ansatzpunkte zur gründlichen Untersuchung des ungarischen anthropologischen Schrifttums. Dieser Aufsatz setzt sich zum Ziel, einen Überblick über die wichtigsten ungarischen Beiträge zur Seelenkunde und Anthropologie zu geben und gleichzeitig ihre Grundmerkmale darzustellen, wobei nicht nur die Gemeinsamkeiten, sondern auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Beiträgen beachtet werden. In der Entfaltung der ungarischen psychologischen und anthropologischen Literatur hat die Rezeption von deutschen Autoren eine entscheidende Rolle gespielt. Die Untersuchung der im Königreich Ungarn bzw.

in Transsylvanien entstandenen anthropologischen Literatur kann deshalb nicht nur zur Wissenschaftsgeschichte beitragen, sondern ermöglicht darüber hinaus, interkulturelle Aspekte der Aufklärung zu erleuchten.

2. Anthropologische Diskurse der Aufklärung

In einem Aufsatz, der die Bedeutung und die Möglichkeiten der anthropologischen Orientierung aus literaturwissenschaftlicher Perspektive darstellt, benennt Wolfgang Riedel das wichtigste Merkmal der neuen Forschungsrichtung in der auf Kontextualisierung abzielenden Forschungsmethode: Diese Kontextualisierung gründet sich auf die Einsicht, dass der Anthropologie um 1800 eine ebenso große Bedeutung und Popularität zukam wie der Psychoanalyse um 1900. Eine der wichtigsten Leistungen der anthropologischen Forschungen ist es, dass sie die einseitige, den Kult der Vernunft betonende Interpretation der Aufklärung modifizierten und die Bedeutung des Leibes und der Emotionen hervorheben. Die Anthropologie des 18. Jahrhunderts etabliert sich als Abkehr von den großen metaphysischen Systemen und präsentiert sich als ein Denkansatz, der auf den Einzelmenschen in seiner leib-seelischen Einheit fokussiert. Dieser Denkansatz manifestiert sich vor allem in zwei sich formierenden Wissenschaften, in der empirischen Psychologie bzw. in der Anthropologie, ist aber auch in der zeitgenössischen Belletristik zu beobachten.¹

Obwohl die neueren Entwicklungen in der deutschen Aufklärungsforschung davon zeugen, dass sich die anthropologische Forschungsrichtung ohne heftige Debatten und bedeutenden Widerstand entfaltet hat, sind doch auch zweifelnde Stellungnahmen zu finden. Kritik wurde vor allem auf Grund der Beobachtung formuliert, dass der Begriff der Anthropologie schon im 18. Jahrhundert verschwommen und ungenau war und zur Benennung ganz diverser Wissensbereiche diente, und auch in den neueren literaturwissenschaftlichen oder ideengeschichtlichen Untersuchungen verschiedene Anthropologiebegriffe verwendet werden.

Um die Komplexität der Aufklärungsanthropologie anzudeuten, sei hier auf den Systematisierungsversuch hingewiesen, den Rainer Godel vorgelegt hat. Laut Godel manifestiert sich anthropologisches Denken im 18. Jahrhundert in folgenden Themenbereichen: 1. Erklärung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele, das commercium-Problem; 2. Umdeutung der Emotionen, Systematisierung der Fähigkeiten der Seele; 3. Verbreitung der Geschichtsphilosophie, historische Spekulationen über die Stellung des Menschen im Universum; 4. Naturgeschichte der Menschheit, Beobachtungen über die Stellung des Men-

1 Riedel, Wolfgang: Anthropologie und Literatur – Skizze einer Forschungslandschaft. Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 19 (1994), S. 93–157; siehe auch: Riedel, Wolfgang: Die anthropologische Wende: Schillers Modernität. In: Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne. Hg. von Walter Hinderer. Würzburg 2006, S. 143–164.

schen unter den Lebewesen; 5. Ethnographische Fragen der Entwicklung der Menschheit, Unterscheidung der Varietäten des Menschen, d. h. der Rassen; 6. Kulturgeschichte der Menschheit; 7. Interesse für Einzelbiographien (z. B. in dem durch K. Ph. Moritz herausgegebenen „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“); 8. Bestrebung, das Wesen des Menschen zu bestimmen (wie in Spaldings *Bestimmung des Menschen*). Aufklärungsanthropologie lässt sich darüber hinaus auf einer noch umfassenderen Ebene begreifen, da Elemente des anthropologischen Diskurses als Argumentationsstrategien auch in anderen Diskursen zu beobachten sind. Vier solche Strategien werden durch Godel erwähnt: 1. Sensualisierung: Rehabilitierung der Sinne und der sinnlichen Erfahrung (vor allem in der Ästhetik), bzw. die Notwendigkeit der Kontrolle der Affekte (ein häufiges Thema auch in der pädagogischen Literatur); 2. Naturalisierung (Anwendung von Erfahrungen, die aus der Beobachtung von nichtmenschlichen Lebewesen stammen, auf den Menschen; Betrachtung des Menschen im System der Lebewesen) und Sozialisierung (Betrachtung des Menschen als Teil der Gesellschaft, Untersuchung der Wirkung der Gesellschaft und der Erziehung auf den Menschen); 3. Historisierung; 4. Empirisierung (Dominanz der empirischen Methode in der Erklärung des Menschen und der Welt).²

Wie auch dieser Vorschlag zur Systematisierung der verschiedenen Anthropologiediskurse zeigt, ist der Begriff der Anthropologie schwer abgrenzbar. Eben deshalb scheinen kritische Stellungnahmen nicht unbegründet, die es notwendig finden, den Begriff der Anthropologie in der literaturwissenschaftlichen Forschung enger und exakter zu definieren.³ Den Schwierigkeiten mit der Verwendung des Anthropologiebegriffs zum Trotz ist es unbestreitbar, dass das intensive Interesse für die Erforschung der menschlichen Natur und die Bestrebung nach der Bestimmung der menschlichen Natur zu den Grundmerkmalen des Aufklärungsdenkens gehören, und dass eine historische Rekonstruktion der Menschenwissenschaften wesentlich zur besseren Kenntnis der Epoche beitragen kann.

Allerdings scheint es sinnvoll, zwischen den sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts formierenden neuen Disziplinen der Anthropologie und der empirischen Psychologie einerseits und einer weiter gefassten anthropologischen Ausrichtung des aufgeklärten Denkens andererseits zu unterscheiden. Aufgrund des bisher Gesagten kann man feststellen, dass Anthropologie bzw. empirische Psychologie als neue Wissenschaften vom Menschen nur einen Teilbereich des als anthropologische Wende bezeichneten Phänomens darstellen. Des Weiteren kann auch festgestellt werden, dass Anthropologie als theoretisches Wissen über den Menschen im 18. Jahrhundert keinesfalls homogen

2 Godel, Rainer: Vorurteil – Anthropologie – Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert. Tübingen 2007, S. 41–81.

3 Vgl. Stiening, Gideon: Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert. Hg. von Jörn Garber/Heinz Thoma. Tübingen: Niemeyer, 2004. Das achtzehnte Jahrhundert 29 (2005), S. 244–254.

ist, und dass sich innerhalb des enger gefassten anthropologischen Diskurses unterschiedliche Positionen beobachten lassen.

Die Erforschung der anthropologischen Literatur des 18. Jahrhunderts hat zunächst auf Ernst Platners Anthropologie fokussiert. Der Autor des 1772 veröffentlichten Buches hatte seinen Gegenstand als eine Wissenschaft definiert, die sich nicht getrennt mit dem Körper oder der Seele beschäftigt, und dadurch sich von der Medizin bzw. von der Psychologie unterscheidet.⁴ Aufgrund dieser Definition war es möglich, die Anthropologie der Aufklärung als die Wissenschaft vom ganzen Menschen zu betrachten. Die neueren wissenschaftsgeschichtlichen Forschungen haben jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass Anthropologie als Disziplin im 18. Jahrhundert keinesfalls identisch mit Platners Ansatz ist. Die anthropologische Wende setzt nicht mit Platners Werk ein, es gibt schon Jahrzehnte früher, von der Mitte des Jahrhunderts an Entwicklungen, die in diese Richtung weisen. Carsten Zelle hat gründlich dokumentiert, dass sich in der wissenschaftlichen Tätigkeit der Hallenser Ärzte (Unzer, Krüger, Ernst Anton Nicolai) schon von den 1740er Jahren an das anthropologische Interesse meldet. Der Begriff der Anthropologie wird in ihren Arbeiten zwar nicht verwendet, es ist aber zu beobachten, dass sie eine bloß körperliche Erklärung der Krankheiten verwerfen, großen Wert auf die Analyse seelischer Vorgänge legen und für ein philosophisch begründetes Konzept der Medizin Stellung nehmen.⁵ In der deutschen Aufklärungsforschung wurde deshalb die anthropologische Wende auf die Mitte des Jahrhunderts vorverlegt und mit der Tätigkeit der anthropologischen Ärzte in Zusammenhang gebracht, wobei als Grundmerkmal die empirische Herangehensweise identifiziert wurde.⁶ Der empirische Ansatz kennzeichnet sowohl Platners Anthropologie von 1772 (später hat er sein Werk völlig umgearbeitet), als auch die am Ende des Jahrhunderts entstandenen physiologischen Anthropologien, wie Johann Karl Wezels *Anthropologie. Versuch über die Kenntniss des Menschen* (1784–1785).⁷

Neben der physiologischen erscheint am Ende des Jahrhunderts auch eine andere Variante der Anthropologie, die durch die Betonung des moralischen Anspruchs gekennzeichnet ist. In seiner 1794 herausgegebenen Anthropologie unterscheidet der Schweizer Johann Ith schon vier Anschauungsweisen innerhalb der anthropologischen Literatur: die physiologische (die sich mit dem Körper befasst), die psychologische (die die Seele als Gegenstand hat), die historische (die die Beschreibung der Gesellschaft zum Ziel hat), und die moralische

4 Platner, Ernst: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Bd. I. Leipzig 1772, S. XVI.

5 Zelle, Carsten: *Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750*. In: *Vernünftige Ärzte. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Hg. von Carsten Zelle. Tübingen 2001, S. 5–24.

6 Schmidt-Biggemann, Wilhelm/Häfner, Ralph: *Richtungen und Tendenzen in der deutschen Aufklärungsforschung. Das achtzehnte Jahrhundert* 19 (1995), S. 163–171.

7 Siehe Nowitzki, Hans-Peter: *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*. Berlin/New York 2003, S. 24.

oder teleologische Anthropologie, die sich auf die ersten drei stützt und die die Stellung und die Rolle des Menschen im Universum behandelt.⁸ Diese gleichzeitige Existenz unterschiedlicher Ansätze lässt sich auch als eine Krise der Anthropologie bewerten.⁹ Man kann aber die verschiedenen Richtungen innerhalb der anthropologischen Literatur in zwei Gruppen einteilen: Einerseits gibt es die physiologischen oder medizinischen Anthropologien, die in erster Reihe die Beschreibung der Phänomene anstreben, andererseits gibt es Anthropologien, die eher in der Formulierung einer Norm ihre Aufgabe sehen. In dieser Doppelheit ist eine grundlegende Ambivalenz zu erkennen, die das anthropologische Projekt kennzeichnet: denn in der Anthropologie ist der Mensch – wie das unter anderen Michel Foucault in seinem Buch über *Die Ordnung des Wissens* nachdrücklich betont hat – zugleich Subjekt und Objekt des Wissens.¹⁰

Vom Ansatz Platners unterscheidet sich auch Kants Konzept der pragmatischen Anthropologie. In der Einleitung der 1798 erschienenen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* behauptet Kant, dass die Untersuchung des Menschen auf zwei verschiedene Weisen möglich ist. Einerseits physiologisch, wobei behandelt wird, was die Natur aus dem Menschen macht; andererseits pragmatisch, wobei die Frage behandelt wird, was der Mensch aus sich machen kann.¹¹ Diese Gegenüberstellung dient bei Kant vor allem der Abgrenzung des eigenen Ansatzes von Platners Anthropologie, kann aber charakteristisch für die Beschreibungen des Menschen in der Moderne betrachtet werden.¹²

Kant behandelt in seiner pragmatischen Anthropologie die Grundfragen der menschlichen Natur und des gesellschaftlichen Lebens aus praktischer Perspektive, unter Berücksichtigung konkreter Phänomene, und verfolgt zugleich ein pädagogisches Ziel, indem sie das Glück des Individuums und die Zukunft der Menschheit vor Augen hält.¹³ Einer der Grundgedanken seiner Anthro-

8 Ith, Johann: Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen. Winterthur 1803 (2., erweiterte Auflage), S. 57–63.

9 So beurteilt die Lage Pölit in seinem 1803 unter dem Titel *Populäre Anthropologie* erschienenen Buch. Zitiert in: Wellmon, Chad: *Becoming Human. Romantic Anthropology and the Embodiment of Freedom*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2010, S. 42.

10 Ebd., S. 15–48.

11 Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Abteilung I. Bd. 7. Berlin 1917, S. 119.

12 Über die Unterschiede siehe: Euler, Werner: *Commercium mentis et corporis?*: Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant = Ernst Platner (1744–1818). *Konstellationen der Aufklärung*. Hg. von Guido Naschert/Gideon Stiening. Hamburg 2007, S. 21–68.

13 Über Kants pragmatische Anthropologie siehe: Loudon, Robert B.: *Kant's Human Being, Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford 2011; Falduto, Antonio und Klemme, Heiner F.: *Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie*. In: *Fines Homini?* Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik. Hg. von Marc Rölli. Bielefeld 2015. S. 17–32; Wehofsits, Anna: *Anthropologie und Moral: Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin 2016.

logie ist die Annahme der Möglichkeit der Vervollkommnung. Dadurch knüpft sich Kant an jene in den philosophischen Diskussionen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weit verbreitete These an, die besagt, dass die Stellung des Menschen in der Welt nicht prädestiniert ist, und dass das Wesensmerkmal des Menschen gerade seine Fähigkeit zur Perfektibilität ist.¹⁴ Zur breitflächigen Verbreitung des Begriffs der Perfektibilität hat maßgeblich Rousseau beigetragen, der in seinem *Discours sur l'inégalité* in der Fähigkeit zur Vervollkommnung (*perfectibilité*) diejenige Eigenschaft des Menschen identifizierte, die ihn von den Tieren unterscheidet und ihm ermöglichte, den Naturzustand zu verlassen und den Weg der Zivilisation zu beschreiten. Rousseaus Vorstellungen fanden auch in Deutschland Resonanz, im deutschen philosophischen Denken wurde aber der Begriff oft im Rahmen der rationalistischen Theorien Leibnizens und Wolffs ausgelegt: Während der historische Prozess der Vervollkommnung der Menschheit bei Rousseau über positive und negative Aspekte in gleichem Maße verfügt, da das Zustandekommen der bürgerlichen Gesellschaft zugleich die Entfernung des Menschen von seinem wahren Wesen bedeutet, haben deutsche Denker wie z. B. Moses Mendelssohn den Begriff der Perfektibilität grundlegend als Kultivierung der Vernunft ausgelegt und die These, dass Vervollkommnung auch Entfernung des Menschen von sich selbst bedeutet, von ihren theoretischen Konstruktionen weggelassen.

Laut Kant unterscheidet sich der Mensch dadurch von anderen Lebewesen, „dass er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren“.¹⁵ Seine wirkliche Bestimmung kann dem deutschen Philosophen zufolge aber der einzelne Mensch wegen der Begrenztheit seines Lebens nicht erreichen, dies ist nur möglich für die Menschheit, die im Laufe der Generationen immer näher an das Ziel kommt.¹⁶ Die Geschichte kann somit als die unendliche Entwicklung der Menschheit aufgefasst werden, als eine Entwicklung, zu welcher auch der Einzelmensch produktiv beitragen kann.

Anfang des 19. Jahrhunderts wurden zahlreiche anthropologische Werke von deutschen Autoren veröffentlicht, hier ist es jedoch nicht möglich, die Entwicklungen in der anthropologischen Literatur nach Kant zu erörtern. Es sei nur auf Odo Marquards Feststellung hingewiesen, demzufolge in der nachkantischen Periode eine Rückkehr zur physiologischen Ausrichtung und die Einstufung der Anthropologie als eine Subdisziplin der Naturphilosophie kennzeichnend ist.¹⁷ In einem neueren Aufsatz über populäre, für die Schüler der Gymnasien geschriebene anthropologische Werke hat Stefan Schweizer gezeigt, dass hier

14 Pollok, Anne: Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns. Meiner 2010, S. 137–153, besonders S. 132.

15 Kant: Anthropologie, S. 321.

16 Ebd., S. 324.

17 Marquard, Odo: Anthropologie = Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. I. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Günter. Basel 1971, S. 362–374; hier: S. 367.

neben der physiologischen Ausrichtung auch eine starke Orientierung an kantischem Gedankengut zu entdecken ist. Vor allem in der Auslegung des Begriffs der Perfektibilität lässt es sich zeigen, dass Anthropologie als Unterrichtsmaterial um 1800 zur „Lebensberatung mit sozialregulativen Maximen“ diene.¹⁸

In Hinsicht auf die Anthropologie des 18. Jahrhunderts muss aber noch eine wichtige Frage angesprochen werden, nämlich die Frage, was die Bedeutung der Anthropologie im engeren Sinne überhaupt für die Aufklärung sei. Wie schon angedeutet, sind wichtige Repräsentanten der anthropologischen Forschung der Meinung, dass die Anthropologie und die empirische Psychologie als die Schlüsseldisziplinen der Aufklärung gelten, und die Vertreter dieser Disziplinen – so Platner und die philosophischen Ärzte – wesentlich zur Neuentdeckung des Menschen und zu einer anthropozentrischen Wende des Denkens beigetragen haben.¹⁹ Zweifel wurden aber in dieser Hinsicht auch angemeldet. So kritisiert z. B. Lars Thade Ulrichs die Ergebnisse der anthropologischen Forschungen ziemlich scharf, wenn er die Bestrebung „aus einem Randphänomen wie Platners Anthropologie eine epochale Angelegenheit machen zu wollen“ gerade „als albern“ findet.²⁰ Ulrichs betont demgegenüber, dass die Anthropologie der Aufklärung vielmehr durch ihre praktische, an die Lebenswelt orientierte Ausrichtung charakterisiert werden kann. Eine andere Art von Kritik wurde durch Walter Erhart formuliert, als er moniert, dass sich die Vertreter der anthropologischen Aufklärungsforschung mit unwesentlichen Texten beschäftigen, und weder über die wichtigsten literarischen Werke der Aufklärung noch über die gesellschaftlichen Prozesse der Epoche relevante Aussagen zu formulieren fähig sind.²¹ Diese markanten, zweifelsohne provokativ gemeinten Stellungnahmen warnen vor den Gefahren, die die Erschließung wissenschaftsgeschichtlicher Quellen in sich bergen kann, wenn sie als Selbstzweck betrieben wird, sind aber auf die anthropologische Forschungsrichtung in ihrer Komplexität keinesfalls zutreffend. Es mag sein, dass die Platnersche Variante der Anthropologie nur eine relativ bedeutungslose Episode in der Wissenschaftsgeschichte darstellt, das rege Interesse für anthropologische Fragen im 18. Jahrhundert markiert jedoch sicherlich eine Grundtendenz der Epoche. Darüber hinaus können die in den anthropologischen Fachtexten behandelten Theoreme, wie die Betonung

18 Schweizer hat Lorenz Heinz Wagners *Anthropologie für Gymnasien und Schulen* (1805) und Karl Heinz Ludwig Pölitze' *Populäre Anthropologie* (1800) eingehend untersucht. Schweizer, Stefan: Didaktik der Aufklärung in der Anthropologie. Zur pädagogischen Moralerziehung auf Gymnasien. In: Die Bildung des Körpers. Hg. von Johannes Billestein/Micha Brumlik. Weinheim/Basel 2013, S. 44–64.

19 Košenina, Alexander: Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen, Berlin, Boston 2016 (2. Auflage), S. 12–13. Ein ähnlicher Standpunkt wird vertreten in: Heinz, Jutta: Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall: Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung. Berlin/New York 1996.

20 Ulrichs, Lars Thade: Die andere Vernunft. Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik. Berlin 2011, S. 63 (Fußnote 54).

21 Erhart, Walter: Nach der Aufklärungsforschung? In: Aufklärungsforschung in Deutschland. Hg. von Holger Dainat/Wilhelm Vosskamp. Heidelberg 1999, S. 91–128.

des Leib-Seele Zusammenhanges bzw. die Annahme der Perfektibilität des Menschen wesentlich zur Erklärung oder Kontextualisierung von zahlreichen Phänomenen der Kultur der Aufklärung beitragen.

3. Empirische Psychologie und Anthropologie in Ungarn und Siebenbürgen um 1800

3.1. Erste Reflexionen unter dem Einfluss französischer Denker

In der letzten umfassenden Synthese der ungarischen Aufklärungsliteratur hat Ferenc Bíró das Interesse für Psychologie und Anthropologie am Ende des 18. Jahrhunderts in einem eigenen Kapitel gewürdigt. Laut Bíró hängt dieses rege Interesse damit zusammen, dass das Denken über den Menschen zunehmend von der Theologie und der Metaphysik emanzipiert und deshalb die Frage nach dem Wesen des Menschen für die Diskussion wieder geöffnet wird.²² Bíró hebt die Bestrebungen hervor, die sich Anfang der 90er Jahre die Hervorbringung der ungarischen psychologischen Literatur zum Ziel setzen, und die sich in den Arbeiten Ádám Pálóczi Horváths und Péter Báránys manifestieren. Darüber hinaus wird in der Monographie Bíró's darauf hingewiesen, dass die anthropologische Fragestellung auch in der dichterischen Entwicklung Csokonais, des bedeutendsten ungarischen Dichters der Epoche, eine entscheidende Rolle gespielt hat, wie das schon der Titel seines Gedichts *Der Mensch, der erste Gegenstand der Poesie* (*Az ember, a poézis első tárgya*) zeigt.²³

Fassen wir Anthropologie im weiteren Sinne auf, können wir erste Anzeichen des anthropologischen Denkansatzes bereits in den Schriften György Bessenyeis erkennen, die in den 70er Jahren entstanden sind. Eines der zentralen Themen des jungen Bessenyei ist nämlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Seele und dem Körper, der Einfluss des Körpers auf die Seele, wobei er sich dieser Frage nicht metaphysisch, sondern empirisch, auf seinen eigenen Erfahrungen basierend nähert.

22 Bíró, Ferenc: A felvilágosodás korának magyar irodalma. Budapest 1994, S. 146–149.

23 Das Gedicht ist in der Übersetzung von Annemarie Bostroem im folgenden Band zu lesen: Csokonai Vitéz, Mihály: Gedichte. Auswahl. Hg. von Géza Engl. Budapest 1984, S. 55–56.

Unter dem Einfluss der zeitgenössischen französischen Philosophen hat er zunächst sogar die Existenz der immateriellen, vom Körper unabhängigen Seele verworfen, hat jedoch später seine Auffassung modifiziert.²⁴ Einen wesentlich radikaleren Standpunkt nahm später Ignác Martinovics in seinen 1788 in französischer Sprache veröffentlichten *Mémoires philosophiques* ein, da er den Begriff der Seele als Substanz systematisch verwarf.²⁵ Diese Schrift ist zwar eher ein politisches Pamphlet als ein psychologisches oder anthropologisches Werk, durch die Betonung der körperlichen Vorgänge auf das menschliche Verhalten knüpft sie jedoch an die weit gefasste anthropologische Ausrichtung des Aufklärungsdenkens an.²⁶ Das Beispiel Bessenyeis und Martinovics' zeigt, dass in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die Infragestellung der Existenz der immateriellen Seele die größte anthropologische Herausforderung bedeutete. Gleichzeitig zeugen diese Werke davon, dass in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in der Behandlung psychologischer Phänomene eine auf empirische Beobachtungen gegründete und wissenschaftlich systematische Methode dominant wurde.

Die empirische Psychologie, die in ungarischer Sprache erst in den 90er Jahren erscheint, folgt ganz anderen Anregungen als Bessenyei oder Martinovics, die unter dem Einfluss französischer Philosophen stehen. Ádám Pálóczi Horváths und Péter Báránys Seelenkunde knüpft an deutsche Muster an, und ebendeshalb wird in diesen Werken die Existenz einer substanziellen Seele nicht in Frage gestellt. Diese Werke verbindet mit der anthropologischen Wende einerseits ihre empirische Ausrichtung, andererseits, dass ihre Autoren in der Frage des Verhältnisses zwischen der Seele und dem Körper die sogenannte influxus-These vertreten, d. h. die gegenseitige Wirkung der beiden Substanzen aufeinander als empirische Tatsache annehmen, ohne es theoretisch begründen zu können.

3.2. Psychologie

Erste Spuren der Rezeption der psychologischen Theorie sind unter den ungarischen Autoren bei Pál Makó zu finden. Makó war Professor an der Jesuitenuniversität in Nagyszombat (Tyrnava), und ist vor allem als Mathematiker bekannt, er hat aber unter anderem auch ein europaweit verbreitetes lateinisches Lehrbuch zur Metaphysik (*Compendium Metaphysicae*, Eger, 1766) geschrieben, das als Teil der Metaphysik auch Psychologie behandelt. Makó verfügte über gute Kenntnisse der zeitgenössischen philosophischen Strömungen und Autoren, und sein Lehrbuch, das mehrere Neuauflagen erlebte, war ziemlich erfolgreich.

24 Bessenyei, György: A holmi. Hg. von Ferenc Bíró. Budapest 1983, S. 132, bzw. 210–211.

25 Martinovics, Ignác: Filozófiai írások. Hg. von László Mátrai. Budapest 1956, S. 75–100.

26 Vgl. Godel: Vorurteil, S. 61.

Da es um ein Lehrbuch geht, werden hier keine neuen Einsichten präsentiert, es wird vielmehr eine Zusammenfassung der wichtigsten Kenntnisse angestrebt, wobei sich der jesuitische Autor vor allem auf das philosophische System Christian Wolffs stützt.²⁷

Hier ist es notwendig zu erwähnen, dass Wolff auch in der Geschichte der Psychologie eine bedeutende Rolle zukommt. Er war der erste, der Psychologie als selbstständiges Wissenschaftsgebiet behandelt hat. Seine Ansichten hat er in zwei dicken Bänden, in seiner *Psychologia empirica* und in seiner *Psychologia rationalis* dargestellt. Der Unterschied zwischen empirischer und rationaler Psychologie ist laut Wolff nicht so sehr inhaltlich als methodisch: Während in der rationalen Psychologie einzelne Thesen aus dem abstrakten Begriff der Seele abgeleitet werden, werden in der empirischen Psychologie aufgrund von Erfahrungen allgemeinere Grundsätze über die Seele formuliert.²⁸ Wolff hat die wissenschaftliche Bedeutung der Erfahrung anerkannt, aber im Gegensatz zu Newton verfocht er eine Methode, die auf der gleichzeitigen Anwendung von theoretischer Hypothesenbildung und empirischer Beobachtung beruht. In Hinsicht auf die Entwicklung der empirischen Psychologie und der Anthropologie ist die schon bei Wolff angelegte Tendenz von besonderer Bedeutung, dass die Seelenlehre sich zunehmend eher mit praktischen Fragen als mit metaphysischen und theologischen Problemen beschäftigt.

Makó bezeichnet in seinem Werk die alte aristotelische Seelenlehre als veraltet und unbrauchbar und schließt sich der durch Leibniz und Wolff vertretenen These an, der zufolge das Wesen der Seele eine Kraft, die „vis repraesentandi“ ist.²⁹ In der Darstellung der einzelnen Funktionen der Seele folgt er gleichfalls dem wolffschen Muster, und seine Behauptung, in der Psychologie sollte man die streng wissenschaftliche Methode der Mathematik und der Astronomie vor Augen behalten, entspricht ebenfalls Wolffs Auffassung.

Die Psychologie, die in Makós Lehrbuch noch als ein Teil der Metaphysik behandelt wurde, emanzipiert sich von der Metaphysik in Horváths und Báránys psychologischen Abhandlungen.³⁰ Ádám Pálóczi Horváths *Psychologia* wurde 1792 veröffentlicht. In seiner Einleitung macht der Autor klar, dass es sein

27 Die theoretische Entscheidung Makós ist gar nicht überraschend, da Wolffs Philosophie unter den Jesuiten überwiegend positiv aufgenommen wurde. Vgl. Hellyer, Marcus: Jesuit Physics in Eighteenth Century Germany. In: *The Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540–1773*. Vol. I. Hg. von John W. O'Malley/Gauvin Alexander Bailey/Steven J. Harris/T. Frank Kennedy. Toronto 1999, S. 543–544; Wilson, Catherine: The Reception of Leibniz in the Eighteenth Century. In: *The Cambridge Companion to Leibniz*. Hg. von Nicholas Jolley. Cambridge 1995, S. 450.

28 A lélektan változatairól lásd Gary Hatfield, *Remaking the Science of Mind. Psychology as natural Science*. In: *Inventing Human Science. Eighteenth-Century Domains*. Hg. von C. Fox/Roy Porter/R. Wokler. Berkeley/Los Angeles 1995, S. 184–231.

29 Makó, Pál: *Compendiaria metaphysicae institutio*. Wien 1761, S. 276.

30 Über die Entstehungsbedingungen Horváths und Báránys Seelenkunde siehe Bogár, Krisztina: Kant ismeretelméletének hatása az első magyar lélektani munkában. *Irodalomtörténeti Közlemények* 106 (2002), S. 543–551.

Hauptanliegen war, die Wissenschaft der Psychologie in ungarischer Sprache zugänglich zu machen. Seine Abhandlung enthält keine originalen Gedanken, es wird kein originales System präsentiert, vielmehr ist es eine Kompilation, die bereits verfügbares Wissen zusammenfasst. Philologisch kann man nachweisen, dass sich Horváth beim Schreiben seiner Abhandlung unter anderem auf das bereits erwähnte lateinische Werk des Jesuiten Pál Makó gestützt hat. Einige Kapitel seines Buches gelten gerade als Übersetzung von Makós Lehrbuch. Wichtiger aber als diese Übereinstimmungen ist die Tatsache, dass seine *Psychologia* im Grunde genommen ebenfalls durch Wolffs System geprägt ist, wie Makós Metaphysik-Buch. Wie es sich aus den Hinweisen auf verschiedene Autoren herausstellt, waren ihm auch andere philosophische Systeme bekannt, doch erörtert er in seinem Buch die einzelnen Fähigkeiten der Seele wesentlich im Geiste Wolffs. Es gibt jedoch einige Punkte, wo Horváth vom wolffschen System abweicht. So kritisiert er z. B. die These, dass die Essenz der Seele ausschließlich in der „vis representandi“ oder „cogitatio“ bestünde, und schlägt vor, die Essenz der Seele mit dem Begriff „Nisus“ zu kennzeichnen. Horváth lehnt also die Identifizierung der Seele mit der Rationalität ab und behauptet, dass die Pflanzen und die Tiere auch eine Seele haben, obwohl sie nicht denken können.³¹ Ein weiterer Unterschied zu Wolffs Auffassung ist darin zu sehen, dass Horváth in Hinsicht auf die Verbindung der Seele mit dem Körper die Theorie des Influxus, d. h. des unmittelbaren Einflusses am besten findet, während Wolff selbst die durch Leibniz herausgearbeitete Theorie der prästabilierten Harmonie präferierte. Ganz im Sinne Wolffs wird aber am Anfang des Werkes als Grundsatz festgestellt, dass die Seele, sowohl in Hinsicht auf die Fähigkeit des Willens als auch in Hinsicht auf die Vernunft sich ständig vervollkommen kann.

Um die wissenschaftsgeschichtliche Stellung der ersten auf ungarischer Sprache veröffentlichten Psychologie zu charakterisieren, muss erwähnt werden, dass die wolffsche Philosophie zu dieser Zeit schon längst ihre Glanzperiode hinter sich gelassen hatte. Sie war aber auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sehr einflussreich, was unter anderem die Tatsache bestätigt, dass Ende der 80er Jahre eben in Deutschland ein Lehrbuch erschien, das die wolffsche Seelenlehre zusammengefasst hatte.³² Ádám Horváth hat sich zwar nicht den neuesten Entwicklungen auf dem Gebiet der Psychologie angeschlossen, doch war sein Unterfangen auch nicht ganz anachronistisch.

31 Pálóczi Horváth, Ádám: *Psychologia az az a lélekről való tudomány*. Pest 1792, S. 274. Wolff behauptete in seiner *Deutschen Metaphysik* (§. 898), daß die „vis repraesentativa“ nicht in allen Lebewesen, sondern nur im Menschen und in den Tieren zu finden ist. Vgl. Vietta, Silvio: *Literarische Phantasie: Theorie und Geschichte. Barock und Aufklärung*. Stuttgart 1986, S. 103. Der Begriff „nisus“ stammt aus den vitalistischen Theorien des 18. Jahrhunderts; über die Geschichte und Bedeutung des Begriffs siehe: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel. Basel 1984, Spalte 857–863.

32 Jahnke, Jürgen: „Wissenschaftliche Revolution“ um 1800 – auch in der Psychologie? *Psychologie und Geschichte* 10 (2002), S. 153–165; hier: S. 161.

Wesentlich selbständiger und origineller als Horváths Seelenkunde ist Péter Báránys *Jelenséges lélekmény* (*Empirische Psychologie*), die zeitgleich mit Horváths Werk geschrieben, aber im Unterschied dazu nicht veröffentlicht wurde. In seiner Einleitung grenzt der Autor die empirische und die rationale Psychologie voneinander ab und deklariert, dass er sich in seinem Werk ausschließlich mit der empirischen Seelenkunde beschäftigt.³³ Darüber hinaus erklärt er auch seine methodischen Prinzipien, die über die Wirkung Newtons, über die Aneignung der induktiven Methode zeugen. Bárány stellt fest, dass die empirische Psychologie sich nur auf Erfahrungen gründen kann, die von den fünf Sinnesorganen stammen. Im Einklang mit Newton lehnt er die Anwendung von Hypothesen und die Zuhilfenahme von metaphysischen Spekulationen ab.³⁴

Der empirischen Grundlegung zum Trotz kann Báránys tatsächliches Verfahren eher eklektisch genannt werden: In seinem Werk werden Theoriestücke von sehr diversen Autoren (u. a. Descartes, Moses Mendelssohn, Eberhardt, Kant u. a.) übernommen und in die eigene Theorie eingebaut: Die Darstellung der Leidenschaften erfolgt am Leitfaden von Descartes' Systematisierung der Emotionen, in der Erörterung der Gefühle stützt sich aber Bárány auch auf Mendelssohns Ansichten über die gemischten Empfindungen, in der Erkenntnistheorie knüpft er an die Theorie der Ideenassoziation an, usw. Den methodischen Grundsätzen entsprechend werden zahlreiche Fragen, die nicht aufgrund empirischer Beobachtungen zu beantworten sind, weggelassen; so wird das Problem, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt ist, oder die Frage, auf welche Weise der Körper und die Seele miteinander in Verbindung stehen, gar nicht erörtert.³⁵ Dieses Prinzip wird aber nicht ganz konsequent angewendet, es werden doch Thesen formuliert, die bestimmt nicht aus empirischen Erfahrungen stammen: Das Wichtigste und Merkwürdigste ist die Übernahme des kantischen Begriffs vom „Ding an sich“.³⁶ Bárány verwickelt sich offenbar in einen Widerspruch mit seinen eigenen methodischen Prinzipien, wenn er durch Kant inspiriert behauptet: „Die Sinnesorgane sagen uns nicht, was die Objekte wirklich sind; sie sagen uns nur, was sie für unsere Sinnesorgane sind“.³⁷

Dass Kants Philosophie für Bárány bekannt war, beweist schon diese erkenntnistheoretische These, es gibt aber auch andere Stellen, wo er Kant affirmativ zitiert. Der Einfluss des Königsberger Philosophen ist offenbar, es ist jedoch wichtig zu betonen, dass Báránys Abhandlung methodisch grundsätzlich von Kants Auffassung abweicht. Kant hat nämlich die Ansicht vertreten, dass die empirische Psychologie, da sie sich nicht auf *a priori* Grundsätze gründet, keine Wissenschaft im strengen Sinne sein kann. Das bedeutet natürlich nicht, dass Kant die Beobachtung von seelischen Vorgängen und die Beschreibung von

33 Bárány, Péter: *Jelenséges lélekmény*. Hg. von Ágnes Gyárfás. Budapest 1990, S. 9.

34 Ebd., S. 12.

35 Ebd., S. 22.

36 Ebd., S. 29.

37 Ebd., S. 29.

psychologischen Phänomenen für unnütz hielt – ganz im Gegensatz. Es geht hier allein um den wissenschaftlichen Status der empirischen Psychologie.³⁸ Carl Christian Erhard Schmid, der sich ungefähr zur gleichen Zeit wie Bárány mit empirischer Psychologie beschäftigte, hat diese Konsequenz gezogen, und in seiner *Empirischen Psychologie* nachdrücklich betont, dass sein Ansatz keine Wissenschaft im strengen kantischen Sinne darstellt.³⁹ Laut Báránys Auffassung ist dagegen nur jene empirische Psychologie eine „echte Wissenschaft“, die auf die Erfahrungen der fünf Sinnesorgane gegründet ist.⁴⁰ In Hinsicht auf die methodische Selbstdefinition zeigt Báránys Psychologie Ähnlichkeiten eher mit denjenigen Werken, die um die Mitte des Jahrhunderts entstanden sind und gleich mit ihren Titeln auf den naturwissenschaftlichen Anspruch anspielen, wie Johann Gottlob Krügers *Experimental-Seelenlehre* (1756) und Johann Georg Sulzers *Experimental-Physik der Seele* (1759). Inhaltlich meldet sich jedoch Kants Wirkung darin, dass sich Bárány jenem neuen System anschließt, in dem das Gefühl neben der Vernunft und dem Willen als eine ebenbürtige Fähigkeit der Seele betrachtet wird.⁴¹

3.3. Anthropologien in ungarischer Sprache: Aranka, Köteles, Fejér

Anthropologie als Disziplin und als selbständiges wissenschaftliches Genre erschien in ungarischer Sprache zunächst im Kreise von Siebenbürger Gelehrten. Dies ist in bedeutendem Maße der Vermittlerrolle Sámuel Köteles' zu verdanken, der in Jena studiert hatte, bevor er in Marosvásárhely und Nagyenyed als Professor wirkte. Er hat selbst eine *Anthropologie* fertiggestellt, und wahrscheinlich war es seine Lehrtätigkeit, die György Aranka dazu veranlasste, seine Gedanken über den Menschen in einem eigenen Aufsatz zusammenzufassen.

Arankas *Menschenkenntnis* – das erste ungarische Werk, das sich als Anthropologie im engeren Sinne des Wortes versteht – ist ein relativ kurzer Aufsatz, der nur handschriftlich überliefert ist.⁴² Wir wissen nicht, welche anthropologi-

38 Kants Einschätzung der empirischen Psychologie ist in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* zu lesen. Zu Kants Standpunkt siehe: Hatfield, Gary: Empirical, rational, and transcendental psychology: psychology as science and as philosophy. In: Cambridge Companion to Kant. Hg. von Paul Guyer. Cambridge 1992, S. 200–227.

39 „Um den Namen einer Wissenschaft im strengsten Verstande zu führen, müsste die Psychologie lauter unbedingt allgemeine und durchaus a priori erkennbare Behauptungen enthalten. Eine Forderung, die man nur verstehen darf, um die Unmöglichkeit einzusehen, ihrer Strenge genüge zu tun.“ Schmid, Carl Christian Erhard: *Empirische Psychologie*. Jena 1791, S. 15.

40 Bárány: *Jelenséges*, S. 12.

41 Vgl. Bogár: Kant.

42 Aranka begann 1797 sich mit Anthropologie zu beschäftigen, überarbeitete aber seinen Aufsatz mehrmals. Vgl. Bíró, Annamária: Aranka György: Az ember esmérete. In: Magyarországi gondolkodók, 18. század. Bd. I. Hg. von Gábor Tüskés. Budapest 2010, S. 870–871.

schen Schriften Aranka gekannt hat, und welche Autoren ihn bei der Konzipierung seines eigenen Aufsatzes inspiriert haben. Kants pragmatische Anthropologie musste ihm jedenfalls bekannt sein, da er in der Bestimmung der Zwecke der Anthropologie an die Definitionen des deutschen Philosophen anknüpft. Ähnlich wie Kant behauptet er, dass die Menschenkenntnis zwei verschiedene Ausrichtungen haben kann: Sie kann sich mit den Eigenschaften des Menschen beschäftigen, die durch die Natur bestimmt sind, oder sie kann den Endzweck des Menschen, die Vollkommenheit als Orientierungspunkt wählen.⁴³ Im Unterschied zu Kant behandelt jedoch Aranka diese zwei Möglichkeiten nicht als einander ausschließende Annäherungsweisen und verschreibt sich nicht der pragmatischen Variante, sondern versucht, beide Aspekte vor Augen zu halten. Sein Aufsatz behandelt größtenteils eher physische Anthropologie, neben der detaillierten Erörterung der einzelnen Fähigkeiten der menschlichen Seele beinhaltet er aber auch Feststellungen, die moralischer Natur sind. Unter diesen Feststellungen ist die These der Perfektibilität der menschlichen Gattung von der größten Wichtigkeit. Aranka wiederholt Kants Gedanken, dass zwar nicht der einzelne Mensch, die Gattung aber die Vollkommenheit erreichen kann.⁴⁴ Trotz der Ähnlichkeit in der Annahme der teleologischen Zielvorstellung unterscheidet sich Arankas Anthropologie inhaltlich grundsätzlich von Kants pragmatischer Anthropologie, unter anderem deshalb, weil sie weder praktische Beobachtungen über das Verhalten des Menschen in der Gesellschaft beinhaltet, noch die Vermittlung von Weltklugheit und die Förderung des glücklichen Lebens als seine Aufgabe betrachtet. Das bedeutet aber keinesfalls, dass Aranka die Bestrebung des Individuums nach Vervollkommenung nicht als eine wichtige Angelegenheit betrachten würde; ganz im Gegenteil betont er die Pflicht des Einzelmenschen, seine persönlichen Anlagen zu entwickeln.⁴⁵ In seiner Schrift über Menschenkenntnis bleibt jedoch unbestimmt, wie er sich diese individuelle Vervollkommenung vorstellt. Er hat aber auch einen Aufsatz *Über die Erziehung* geschrieben, die diese Frage eingehend behandelt, und die deshalb auch als eine Ergänzung des anthropologischen Aufsatzes aufgefasst werden kann. Jedenfalls ist der Zusammenhang zwischen Anthropologie und Pädagogik, die sich gleichfalls auf die These der Perfektibilität gründen, sehr eng.⁴⁶

Aranka verfügte nicht über eine gründliche philosophische Ausbildung, er hat erst als reifer Mann damit begonnen, sich mit philosophischen Fragen zu beschäftigen. Wesentlich systematischer und detaillierter als in seiner *Men-*

43 Aranka, György: Az ember esmérete. Hg. von Annamária Bíró. In: Magyarországi gondolkodók, 18. század. Bd. I. Hg. von Gábor Tüskés. Budapest 2010, S. 219–231; hier: S. 224.

44 Ebd., S. 223.

45 Ebd., S. 224.

46 Aranka, György: A' Nevelésről. In: „...tsekély vélekedésem szerint...” Aranka György nyelvveléssel és erkölccstannal foglalkozó írásai. Hg. von Annamária Bíró/Péter Dávid. Szeged 2007, S. 85–129.

schenkenntnis wird Anthropologie im Werk Sámuel Köteles' behandelt.⁴⁷ Köteles war ein Nachfolger Kants, und seine Anthropologie ist auch dem Königsberger Philosophen verpflichtet. In seiner Einleitung grenzt er – Kants Muster folgend – die physiologische und die pragmatische Anthropologie (die man nach seiner Auffassung auch Seelenkunde nennen kann) voneinander ab. Die Anthropologie bezeichnet er als eine Wissenschaft, die sich von den Naturwissenschaften getrennt hat und Teil der Philosophie bildet, aber auch als eine Grundwissenschaft gilt, die nicht nur auf das philosophische Studium vorbereitet, sondern die Pädagogik, die Moralwissenschaft, die Rechtswissenschaft und die Verwaltungswissenschaft begründet. Gleichfalls in der Einleitung wird als Grundsatz festgehalten, dass der Mensch, sowohl in Hinsicht auf seinen Willen als auch in Hinsicht auf seine Vernunft unendlich perfektibel ist.⁴⁸ Aus diesem Grundsatz wird auch der moralische Nutzen der Anthropologie abgeleitet: Der Mensch kann sich nämlich nur dann vervollkommen, sich von den schädlichen Leidenschaften und den gefährlichen Irrungen des Geistes befreien, wenn er über seine eigene Natur verlässliche Kenntnisse hat.⁴⁹

Zur Kennzeichnung der Tendenz der anthropologischen Theoriebildung am Anfang des 19. Jahrhunderts sei noch György Fejérs 1807 unter dem Titel *Anthropologie* veröffentlichtes Werk erwähnt. Fejér war im Gegensatz zu den Siebenbürgern Köteles und Aranka ein katholischer Wissenschaftler, sein Buch erschien in der Presse der Universität zu Buda. Der Autor betont in der Einleitung seines Buches, dass die Erörterung der Anthropologie große Schwierigkeiten in sich birgt: „Denn darin ist der Beobachter und der Gegenstand der Untersuchung, der Richter und der Angeklagte das Gleiche, der Mensch“.⁵⁰ Fejér behauptet, dass sein Werk in methodischer Hinsicht empirisch ausgerichtet ist und streng wissenschaftlichen Zielen folgt. Er hebt hervor, dass die Anthropologie weder zum Ziel hat, durch Zurschaustellung des Menschen die Leser zu ergötzen, noch ist sie eine zweckfreie Wissenschaft, die nur der Übung des Intellekts dient: Die Anthropologie hat nämlich den Endzweck, die Vervollkommenheit der Menschheit zu fördern.⁵¹ Das Werk selbst besteht aus zwei größeren Einheiten. Der erste Teil präsentiert die physische Anthropologie und behandelt den Aufbau und die Funktionen des Körpers. Hier werden auch die Unterschiede zwischen den Rassen dargestellt, aber auch „die außerordentlichen Menschen“ wie der Mensch mit zwei Körpern oder der dornige Mensch (porcupine man) finden hier Erwähnung. Im zweiten Teil werden die Fähigkeiten und Funktionen der Seele behandelt, wobei Fejér sich eines traditionellen Schemas bedient, und zunächst die Fähigkeit des Denkens, dann die Fähigkeit

47 Köteles, Sámuel: *Philosophiai anthropologia*. Hg. von Ferenc Schedel. Buda 1839. Das Werk wurde erst nach dem Tode des Autors veröffentlicht.

48 Ebd., S. 10.0

49 Ebd., S. 17.

50 Fejér, György: *Anthropológia, avagy Ember-esmértetés*. Buda 1807.

51 Ebd., S. 9.

des Wollens und Fühlens erörtert. In diesem Teil des Buches werden auch Aussagen mit entschieden normativem Inhalt formuliert. So behauptet der Autor zum Beispiel bei der Analyse der Emotionen, dass Selbstliebe und Fremdenliebe im Menschen im Gleichgewicht stehen müssen. Wie bei Aranka und Köteles gilt auch bei Fejér als Grundthese, dass die menschliche Seele fähig ist, sich zu vervollkommen, und ähnlich wie Köteles sieht er den größten Nutzen der Anthropologie darin, dass sie durch das Studium der seelischen Fähigkeiten und Vorgänge diesen Prozess der Vervollkommnung fördern kann.

4. Zusammenfassung

Auf Grund des bisher Gesagten lässt sich feststellen, dass es in Ungarn und in Siebenbürgen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – ebenso wie in anderen europäischen Ländern – ein reges Interesse für Seelenkunde und für die Frage der Bestimmung des Menschen gab, obwohl selbständige psychologische und anthropologische Werke relativ spät, erst am Ende des Jahrhunderts entstanden. Die ungarischen psychologischen bzw. anthropologischen Werke sind weder in Hinsicht auf ihre Methode noch in Hinsicht auf ihren Inhalt homogen. Während in den psychologischen Werken sowohl die wolffsche als auch die newtonsche Methode vertreten ist, orientieren sich die anthropologischen Werke an Kant, aber auch die Rezeption der französischen materialistischen Theorien lässt sich in einigen Werken nachweisen.

Ein gemeinsames Kennzeichen der behandelten Werke ist, dass ihre Autoren den empirischen Anspruch ihrer Untersuchungen betonen, obwohl sie in ihrer tatsächlichen Praxis den empirischen Ansatz auf jeweils eigene Weise verwirklichen. Die Betonung des empirischen Charakters der neuen Disziplinen konnte wesentlich zur Emanzipation der Psychologie und der Anthropologie der Theologie und der Metaphysik beitragen.

Zwar war es hier nicht möglich, die erwähnten anthropologischen Werke inhaltlich detailliert zu untersuchen, es lässt sich ohnehin feststellen, dass sie nicht bloß physiologische Anthropologien sind, sondern auch moralische Elemente beinhalten. Ihre Autoren sprechen der Anthropologie moralischen Nutzen zu und streben eine Synthese von physischer und moralischer Anthropologie an – mindestens was ihre Zielvorstellungen betrifft. Anthropologie, wie sie sich in diesen Werken konturiert, umfasst einen breiteren Kreis von Phänomenen, da sie sich auch mit dem Menschen als gesellschaftlichem Wesen beschäftigt. In den behandelten anthropologischen Werken kommt der These der Perfektibilität des Menschen eine besonders wichtige Rolle zu. Sowohl empirische Psychologie als auch Anthropologie werden als Grundlagenwissenschaften betrachtet, in den Anthropologien von Aranka, Köteles und Fejér ist aber darüber hinaus auch die pädagogische Absicht grundlegend.

Im Beitrag wurden nur solche Werke behandelt, die sich explizit und theoretisch mit der Seele und mit der Bestimmung des Menschen beschäftigen.

Die anthropologischen Diskurse der Aufklärung sind aber auch in Ungarn und Siebenbürgen vielschichtiger und umfassen sowohl ästhetische als auch geschichtsphilosophische und pädagogische Werke. Die Beschreibung all dieser Diskurse ist noch ein Desiderat der Forschung. Die Beziehungen zwischen empirischer Psychologie bzw. Anthropologie und Literatur können hier auch nicht näher erläutert werden, es kann nur angemerkt werden, dass das psychologische bzw. anthropologische Schrifttum des 18. und frühen 19. Jahrhunderts auch zur Kontextualisierung von literarischen Werken beitragen kann. Zum Beispiel im Falle Horváths, der ungefähr gleichzeitig mit seiner *Psychologia* auch einen Roman (*Felfedezett titok, Aufgedecktes Geheimnis*) geschrieben hat, in dem in der Auslegung des Lebensweges des Protagonisten der Begriff der Vervollkommenung bzw. die Darstellung seiner seelischen Konflikte eine bedeutende Rolle spielt. Oder im Falle des erwähnten Gedichtes von Csokonai, wo eine derartige Kontextualisierung sichtbar machen kann, dass der Dichter mit seinem Programm, die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen in den Vordergrund seiner Tätigkeit zu stellen, gar nicht allein in seiner Zeit steht.