

Peter Volkmuth innerhalb der spekulativen Anthropologie des frühen 19. Jahrhunderts

Von URSULA VOLKMUTH

Peter Volkmuth — ein Bonner Philosoph, der von 1805—1872 lebte — ist ein Vertreter jener philosophischen Strömung des frühen 19. Jahrhunderts, die der Historiker Karl Werner mit dem Namen spekulative Anthropologie bezeichnet hat. Dieser philosophischen Schule ging es insgesamt um eine anthropologische Ausbildung und Weiterführung der Kantischen Transzendentalphilosophie. Freilich ist mit dieser Feststellung das Charakteristische dieser geistigen Bewegung nur gestreift. Denn auf die Vollendung der Kantischen Philosophie richtete sich fast jedes philosophische Bestreben des frühen 19. Jahrhunderts; und es ist kennzeichnend für diese Zeit, welche die Frage nach dem Menschen zum zentralen Thema erhob, daß sie die unterschiedlichsten, nach Ergebnis, Methode und Denkstil verschiedenartigsten anthropologischen Systeme zeitigte.

Als kräftigster Ansatz für die Fortbildung der Kantischen Philosophie erscheint der historischen Forschung zunächst der Fichtesche Gedankengang, bei dem die schöpferische Tätigkeit des intelligiblen Ich als Urgrund der Wirklichkeit aufgefaßt wird und der in der Idee gipfelt, daß Selbst- und Welterkenntnis zusammenfallen. Von Fichtes idealistischer Vollendung der Kantischen Philosophie kann die hier gemeinte spekulative Anthropologie jedoch nicht scharf genug abgehoben werden. Mit Einschränkung kann man sagen, daß sich deren Zielsetzungen und Methoden e contrario von Fichte her erschließen lassen. Denn in den Augen dieser Schule steigerte Fichte zwar den Kantischen Gedanken einer einheitlichen Welt, der durch die synthetische Leistung der Vernunft gewonnen wird; aber diese Steigerung der schöpferischen und freien Tätigkeit des intelligiblen Ich war nur möglich durch die Negligierung der objektiven Seite der Ordnungserfahrungen, wie sie in der These zum Ausdruck kommt, daß Selbstobjektivierung und Weltobjektivierung das gleiche sind.

Die spekulative Anthropologie, wie sie in dieser Studie als philosophische Schule aufgefaßt werden soll, kann also zunächst nicht von der idealistischen Ausbildung des Kantischen Ansatzes verstanden werden. Dieser Geistesströmung ging es im gleichen Maße um das Feld der Empirie wie um die Metaphysik des Menschen. Weil sie sich der objektiven Seite der Menschenlehre, im Sinne einer empirischen Morphologie und einer Naturlehre des Menschen zuwandte und das Material der Somatologie, Physiologie und Biologie bearbeitete, ist man versucht, sie empirische Anthropologie zu nennen. Weil sie nun aber dieses induktiv gewonnene Material zum Ansatz für eine Metaphysik des Menschen nahm — eine induktive Metaphysik — und weil sie für diese Neubegründung der Metaphysik eine eigene Methode erarbeitete — die

Methode der Urgrunderkenntnis —, trägt sie mit Recht den Namen spekulative Anthropologie.

Für den Charakter dieser Schule ist es von Wichtigkeit, zu betonen, daß diese ungeheure empirische und spekulative Arbeit mit dem Prinzip der Arbeitsteilung, und zwar einer unbewußten Arbeitsteilung, in Angriff genommen wurde. So konnte der Schulbegriff und die Synthese der Einzelleistungen erst nachträglich in jener wissenschaftlichen Arbeit gewonnen werden, welche Karl Werner 1870 unter dem Titel „Spekulative Anthropologie“ veröffentlicht hat. In dieser Schrift fügen sich die verschiedenen Forschungszweige von der Physiologie bis zur Bewußtseinslehre nach dem Prinzip der Hierarchie und unter dem Gesichtspunkt des Aufbaues der Menschennatur zu einem System, und die einzelnen Forscher und Philosophen erscheinen in ihr tatsächlich als Glieder einer Schule mit genau umgrenztem Arbeitsgebiet. Und es wäre nun angebracht, die anthropologischen Studien Volkmuths unter dem Gesichtspunkt dieses höheren Schulbegriffs zu entwickeln und von ihm aus den Ort seiner Forschungen genau zu bestimmen.

Dennoch muß betont werden, daß trotz der Arbeit Werners eine den heutigen Forschungsstand befriedigende Geschichte dieser spekulativen Anthropologie noch nicht geschrieben wurde. Denn bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß die Aufgliederung in Arbeitsgebiete, daß das Prinzip der unbewußten Arbeitsteilung noch viel differenzierter durchgeführt wurde, als es in der Studie Werners zum Ausdruck kommt, der allerdings zuerst den für diese Schule charakteristischen Gedanken von der logischen und sachlichen Konvergenz der einzelnen Disziplinen hervorgehoben hat. Eine vollständige Geschichte dieser spekulativen Anthropologie müßte neben den naturphilosophischen (Steffens, Schubert, Beraz), naturwissenschaftlichen (Lotze, I. H. Fichte, Ulrici, Gobineau) und ethnologischen (Vollgraff, Lindemann) Disziplinen der Anthropologie, die Werner bewunderungswürdig charakterisiert hat, auch noch weitere physiologische (Lenhossék, Hartmann, Joh. Müller, Bonnet, Cabanis), psychologische (Fries, Beneke, Volkmuth, Bunde, Ith, Jacob, Kiesewetter, Schmid, Fleming, Carus) und bewußtseinsphilosophische (Destutt de Tracy, Schlegel, Maine de Biran, Günther, Hermes) Grundlegungen der spekulativen Anthropologie herausstellen. Es müßte ihr gelingen, an Hand dieses vollständigen historischen Gesamtbildes sämtlicher anthropologischen Bemühungen im frühen 19. Jahrhundert das all diesen Versuchen immanente System der Anthropologie in seinem logischen und sachlichen Strukturzusammenhang kritisch-synthetisch zu erarbeiten. Denn es ist ein Charakteristikum für fast alle diese Forscher, daß ihre Leistungen erst von der übergeordneten Idee des Systems her in ihrem Wert erstrahlen und umgekehrt, von sich allein aus betrachtet und bewertet, sich vielfach nur auf einseitige Entstellungen und methodenmonistische Entartungen der Menschenlehre reduzieren.

So soll auch Peter Volkmuth die Ehre angetan werden und das Recht geschehen, daß seine Studien von der Idee der spekulativen Anthropologie aus erörtert werden. Weil nun leider die kritisch sichtende Erforschung der

anthropologischen Strömungen des frühen 19. Jahrhunderts noch nicht bewältigt und weil das ihnen implizite System deshalb noch nicht gewonnen ist, bleibt nur die Möglichkeit, wenigstens die Idee des Systems genauer zu charakterisieren. In diesem Zusammenhang ist abermals auf Fichte zurückzukommen.

Denn unter dem Gesichtspunkt der höchsten Zusammenhänge kann man die spekulative Anthropologie als ein Teilsystem jenes Systems der gesamten Erfahrung betrachten, welches Fichte die Wissenschaftslehre genannt hat. Es ist jedoch gleich zu betonen, daß dieses Streben nach Totalität der Erfahrung und Systematik des Wissens, wie es sich in der Idee der Wissenschaftslehre offenbart, sich in zwei verschiedenen Denkstilen manifestiert hat: einmal im Sinne des absoluten Idealismus, bei dem die „Wissenschaft sämtlicher Wissenschaften“ introspektiv, durch eine apriorische Deduktion der Elemente des Bewußtseins gewonnen und bei dem in der Subjektivität (unter Abstraktion von allem Objektiven) der Kern des Absoluten gesucht wurde; in konträrem Gegensatz zu dieser idealistischen Bewußtseinstheorie wurde die Stammtafel der Wissenschaften von einem anderen Zweig der deutschen Philosophie durch die Ausbildung der historischen Vernunft zu gewinnen versucht. Für diese induktiv-historische Wissenschaftslehre ist nicht mehr die Subjektivität, sondern der Bereich der objektiven Ordnungserfahrungen der Ausgangspunkt. Friedrich Schlegels Postulat nach Universalität der Bildung, wie es sich vor allem in seiner Fassung des Begriffs Historie, oder genauer: Universalhistorie, ausdrückt, scheint die Erklärung für die Tatsache zu sein, daß Fichtes Programm einer vollständigen Stammtafel der Wissenschaften nun mit der induktiv-historischen Methode (die sich sowohl auf die Erdgeschichte, als auch auf die Physiologie und die vergleichende Kulturphilosophie erstreckt) erarbeitet wurde. Und diese Tatsache steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der hier zu erörternden spekulativen Anthropologie.

Denn was dort im allgemeinen gilt, gilt hier im besonderen; zwei Möglichkeiten ergeben sich für die Anthropologie als Teilsystem der Wissenschaftslehre: die Deduktion (Bewußtseinstheorie und Introspektion) und die Induktion (empirische Anthropologie). In der konstruktiven Verbindung beider Methoden liegt das Wesen der spekulativen Anthropologie. Auf die Theorie des Selbstbewußtseins und die spezielle Durchführung des Selbstbewußtseinsaktes, denen sich neben den idealistischen Schulen hauptsächlich Friedrich Schlegel und sein Schüler Anton Günther zugewandt haben, soll jetzt noch nicht näher eingegangen werden, weil es für das Verständnis Peter Volkmuths zunächst notwendiger ist, einmal das Programm der empirischen Anthropologie kurz zu skizzieren.

Diese empirische Anthropologie war zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Ungeheuerlichkeit. Sie stieß gegen das Dogma Kants, daß physiologische Anthropologie als Wissenschaft nicht möglich sei, weil die physische Seele ja nur Erscheinung sei und nicht in ihrem An-sich dargestellt werden könne. So kann für Kant die empirische Anthropologie nur regulative und keine kon-

stitutiven Erkenntnisse gewinnen, es sei denn, sie würde einem rohen Materialismus verfallen. Das Projekt einer induktiven Metaphysik des Menschen, wie es von den deutschen Arztphilosophen zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgeworfen wurde, war also vom Gesichtspunkt der Kantischen Philosophie aus zunächst ein hölzernes Eisen. Zur Ehre dieser Arztphilosophen sei gesagt, daß sie sich von dem verfeinerten Materialismus ihrer französischen Kollegen (Bonnet, Cabanis u. a.) durch eine spiritualistische Geisteshaltung unterschieden. Ihnen gelang zwar nicht der große Wurf einer Naturlehre des Menschen, statt dessen lieferten sie mannigfaltige Einzelaussagen unter geologischen, physikalischen, somatologischen, physiologischen, ethnographischen und psychologischen Aspekten. So behandeln sie weniger die Konstituenten des Menschenwesens, als die im Menschen konzentrisch zusammengefaßten Seins- und Lebenssphären.

Es ist nun unerläßlich — und für die Geisteshaltung dieser empirischen Anthropologen ist es charakteristisch — zu betonen, daß dieser Verstoß gegen das Kantische Dogma von der Irrelativität von Geist und Natur sich in ihren Augen gar nicht gegen die Grundprinzipien der Kantischen Philosophie richtete. Indem diese empirischen Anthropologen der Methode huldigten, aus empirischen Prämissen ontologische und metaphysische Folgerungen zu ziehen, fanden sie ihre Rechtfertigung zwar in jener Neubegründung der Metaphysik, welche auf dem Wege der Urgrunderkenntnis gesichert war, — aber nur zum Teil. Zum anderen Teil rechtfertigten sie ihr Vorgehen mit Kant selbst.

Kant selbst hatte ja an mehreren Stellen seiner Werke davon gesprochen, daß man versuchen müsse, Geistiges und Leibliches in eine kausale Beziehung zu bringen, — „ein Versuch, der freilich nie gelingen kann“. Aber nicht dieses Postulat, das Kant in seiner Unsinnigkeit erkannte und nur als Gegenpol der pragmatischen Anthropologie gegenübergestellt hatte, war die Veranlassung zur empirischen Anthropologie: es war der Gedanke der Einheit der Natur, der sich Kant bei der Erörterung der teleologischen Urteilskraft aufdrängte. Mit dieser Idee ließ sich das Programm der empirischen Anthropologie entwickeln. Steffens hat es formuliert: „Was zwang ihn (Anm.: Kant) eine solche Anthropologie zu erwähnen? Dieses offenbar, daß die Einheit der physischen Seele mit der leiblichen Erscheinung, welche sich in der pragmatischen Anthropologie ausspricht, indem das Leibliche sich vergeistigt, nur möglich wäre, wenn, wie dort das Leibliche ganz in der Seele, so hier die physische Seele ganz in dem Leiblichen aufginge.“ Warum geht es also der empirischen Anthropologie? Darum: die Erscheinungen der Natur zu verfolgen, „ob wir nicht etwas über den Erscheinungen Liegendes in ihnen zu erkennen vermögen“¹.

Mit dieser theoretischen Rechtfertigung der empirischen Anthropologie sind wir beim Werk Peter Volkmuths selbst angelangt. Seine Einleitung zur Anthropologie ist eine Schrift, die von dieser Idee einer empirischen Grund-

¹ Henrich Steffens, Anthropologie, Breslau 1822, 2 Bde., 1. Bd., S. 7.

legung der Anthropologie durchdrungen ist. Sie trägt den Titel: „Ideen zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes. Eine Vorbereitung zur Psychologie“, Trier 1844, woraus ersichtlich wird, daß sie sich unmittelbar an die gleichnamige physiologische Studie Johannes Müllers² anschließt. Die aufblühende Morphologie hatte Müller zu einer Verbindung von Physiologie und Philosophie angeregt, wobei es ihm hauptsächlich um ein Verständnis der Arten und Typen von den gestaltenden Kräften ihrer Organisation her ging. Durch die Entdeckung des Gesetzes der spezifischen Sinnesenergien war Müller in der Lage, den Integrationszusammenhang von Lebewesen und Umwelt nach beiden Seiten hin näher zu bestimmen und eine konkretere Definition der Lebensvorgänge zu liefern. Das hatte nicht nur weite Konsequenzen für die theoretische Biologie; die metaphysische Entscheidung, ob jedes Leben seinen Artlogos habe, mußte notwendig auf die philosophisch-anthropologische Sphäre übergreifen und den Kantischen Gedanken von der Transzendentalität der menschlichen Erkenntnis in ein neues Licht rücken. Der Grundsatz von der spezifischen Organisationsbedingtheit der Umwelten wurde zwar erst später von v. Uexküll genauer formuliert, aber die Idee der Subjekt-Objektintegration war schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts mehr oder weniger deutlich erfaßt und bekundete sich praktisch in einem neuen Weg der Anthropologie, der nun von der Biologie und Physiologie ausging und die Menschennatur zunächst einmal im Zusammenhang der Tierarten zu erfassen suchte.

Die „Erforschung der physiologischen Daseinsweise des Menschengestes in der ihm verbundenen leiblichen Organisation“ bildete für Volkmuth die Propädeutik zu einer Lehre vom Menschengeste und zugleich den Ausgangspunkt für eine künftige Naturphilosophie. Ihn beschäftigte die naturphilosophische Idee „einer aus einem Gusse des Naturlebens sich erzeugenden Physiologie, wie sie schon Hegel vor Augen hatte, — einer Physiologie, welche die Hauptphasen des Wissens aus den Hauptsystemen der organischen Leiblichkeit, und diese wieder in systematischer Einheit aus der Totalität des Tierlebens überhaupt zu begreifen im Stande wäre“³. So zeigt Volkmuth mit seiner Studie die Möglichkeit eines Systems der Physiologie an einer Einzelfrage auf. Es geht ihm darum, die empirischen Einzelheiten aus der „reellen Einheit der naturphilosophischen Idee des Tieres“ zu begreifen, und zwar auf dem Wege der sukzessiven Genesis. Dabei erscheint das Tier über der Unterlage des Minerals und der Pflanze als die in der Natur realisierte Idee der Gattung, und der dadurch bestimmte Prozeß der genetischen Fortpflanzung als der substanzielle Grundcharakter alles Tierlebens. Die verschiedenen Fortpflanzungsweisen der tierischen Gattung im allgemeinen kommen, den Menschen vorerst miteinbegriffen, auf vier zurück: Fortpflanzung durch Teilung, durch Eierlegung, durch Zeugung, durch Schöpfung (wobei die Ent-

² Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere, Leipzig 1826.

³ Peter Volkmuth, Ideen zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes, Trier 1844, Seite IV.

scheidung für Kreatianismus oder Tradutianismus vorläufig noch offen bleibt); das graduelle Verhältnis zwischen diesen vier Arten der Fortpflanzung entspricht dem Verhältnis zwischen den Prinzipien, welche sich in den vier Hauptklassen der Tierwelt geltend machen: Körper, Leib, Seele, Geist. Im Hinblick auf den Gesichtssinn ergeben sich dementsprechend vier Augentypen (die wiederum in Verbindung mit den Ingredienzien des vollkommenen Auges: seinem Sehnerv, der Linse, der Cornea mit Pupille und dem Glaskörper zu sehen sind): das Punktauge der Teilungstiere, das Linienauge der Eierleger, das Flächenaug der Zeugetiere und das Körperauge des Menschen. In der genetischen Entwicklungsreihe zeigt sich nun, „daß die Natur eine jede der bezeichneten vier Hauptarten der Tiere auch selbst wieder in vier Unterarten auseinandergehen läßt, und das letztere dann die vier möglichen Ausbildungen des ihrer Hauptart angehörigen Gesichtssinnes sukzessive zur Entwicklung bringen, so zwar, daß die vierte Unterart allemal die fragliche Gesichtsförmigkeit ihrer Hauptart vollendet und als solche in den Anfang der ihr übergeordneten Hauptart überführt“. Diesem anatomischen Aufbau gemäß werden dann die vier typischen Sehweisen herausgestellt; es wird versucht, die von den jeweiligen Lebewesen eingefangene Objektwelt zu bestimmen. Denn das Lebewesen kann auf „keiner Stufe ein anders geartetes Bewußtsein der Objektwelt gewinnen, als es ihm durch die organische Konstruktionsform des Auges zusteht“⁴. Dabei ist zu beachten, daß auch das letzte „Flächentier“ es nur bis zu einem vollendeten Sehen bringt; „der Mensch allein hat die Anschauung, weil nur er als Geist die Natur als abgerundete Körperlichkeit sich gegenüber hat“⁵. Darum ist auch die Darlegung der Organisationsbedingtheit der menschlichen Objekterfassung nicht mehr innerhalb einer Physiologie zu bewältigen, sondern führt direkt in die empirische Psychologie hinüber.

Diese folgende Arbeit, die „Wissenschaft der empirischen Psychologie“, Trier 1846, will sowohl in Opposition zur alten Vermögenstheorie, als auch zur Hegelschen Phänomenologie des Geistes stehen. Damit hat sie es sich zur Aufgabe gesetzt, die integrative Einheit der Person ebenso wie auch die Bedingtheit des menschlichen Geistes, vor allem in seiner zeitlichen Entwicklung zu berücksichtigen. — Volkmueth sieht die Anthropologie als Gesamtsystem als aus vier Disziplinen, aus vier Hauptwissenschaften vom Menschen konstituiert, die in sukzessiver Ergänzung systematisch ineinandergreifen: aus Somatologie, Physiologie, Psychologie und Pneumatologie.

Ein Beispiel verdeutlicht das: „Das Auge fällt als Körperlichkeit zunächst in den Bereich der Anatomie, die seine Bestandteile aus Häuten, Muskeln, Nerven und dergleichen und deren Fortsetzung durch den Sehnerv bis zum Gehirne aufzeigt. Nächst dem erfaßt dann die Physiologie das Auge als lebendiges Organ im beseelten Leibe, und sucht den Beitrag der anatomisch bereits bekannten Teile zum Sehen zu ermitteln; wie sich der einfallende Lichtstrahl durch die vorgekehrten Medien des Gesichtssinnes breche, wie

⁴ a. a. O. S. 18.

⁵ a. a. O. S. 19.

hierdurch das Bild auf der Netzhaut entstehe, daselbst die reine Empfindung bewirke, und wie diese zum Gehirne sich fortpflanze. Mit der Empfindung aber geht der Prozeß des Sehens aus der leiblichen Energie in die Seele über; und es hat nun die Psychologie die Erklärung zu geben, wie die Psyche aus dem primitiven Anstoße der Empfindung von außen das ideelle Gesichtsbild des affizierenden Objektes in sich selbst zur Gestaltung bringe. Dazu aber bedarf der als Seele daseiende Geist eines ihm selbst eigenen Prinzips, eines Seh-, oder beim Menschen eines „Anschauungsvermögens“, welches, der objektiven Wesenheit des Geistes angestammt, ihn zum Sehen und Anschauen überhaupt befähige. Auf dieses rein geistige Tätigkeitsprinzip in allem Sinnesgebrauch geht zuletzt die Pneumatologie in der den Menschen vom bloßen sehenden Tiere spezifisch unterscheidenden Theorie der Anschauung“⁶.

Als Disziplin der Anthropologie wendet sich also die Psychologie der Innerlichkeit der menschlichen Daseinsweise zu. Als empirische Wissenschaft untersucht sie die erfahrbare Seite der Seele. Dabei hat sie zunächst phänomenologisch zu verfahren, hat die psychischen Erscheinungen in ihrem kausalen Zusammenhang zu verfolgen und zu betrachten und deren produktive Realquellen aufzuzeigen. Denn die psychischen Vorgänge sind ihrem Ursprung nach heterogener Art, nämlich rein naturhaft oder geistig. Als empirische Tatsachen des Bewußtseins haften sie aber doch demselben Ichsubjekte an, wie es in der subjektiven Urgrunderfassung deutlich wird. Dabei erscheint das Ich hinsichtlich seiner Geistigkeit als Täter, hinsichtlich seiner Natürlichkeit aber nur als Träger⁷. Um diese Einheit deutlich zu machen, geht Volkmuth nicht vom verstandes- und vernunfttätigen Selbstbewußtseinsakt aus, sondern greift zu einer Darstellung der immanenten Entwicklung der Person, was ohne Zweifel der Hegelschen Idee der immanenten Entwicklung und der sich aus ihr ergebenden Notwendigkeit der konstitutiven Momente verpflichtet ist. Jedoch faßte Hegel den Prozeß der Entwicklung nur in der Gestalt der Ewigkeit und den Menschen als Person nur als Glied eines ihm übergeordneten Prozesses. Indem nun Volkmuth im Gegensatz zu Hegel der Empirie und der individuellen Urgrunderkenntnis einen solch wesentlichen Platz einräumt, gelingt ihm eine konkretere Bestimmung des Menschengeistes. Allerdings ist auch er auf Grund dieses seines Ansatzes bei der Einzelpersönlichkeit dazu genötigt, die sinnadaequate Genesis (im Sinne Max Webers) des subjektiven Geistes mit historischen und psychologisch-anlagemäßigen, also materialen Gegebenheiten zu koppeln, weshalb die Wesensbestimmung der Person bei ihm rein methodisch mit Persönlichkeitsmomenten und deren postulierter Entfaltung verbunden ist. Das verdeutlicht allein schon die Aufteilung in Kindes-, Jugend-, Mannes- und Greisenalter, welchen Lebensaltern die Ausbildung des äußeren und inneren Sinnes, der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft, der Phantasie und Urteilskraft zugesprochen wird.

Die Darstellung der einzelnen Phasen des Entwicklungsprozesses des sub-

⁶ Wissenschaft der empirischen Psychologie S. 4 f.

⁷ a. a. O. S. 6.

jektiven Geistes, die eine der ersten vollständigen entwicklungspsychologischen Studien ist (Erscheinungsjahr 1846), soll hier, wo es um die theoretische Sicht der Anthropologie geht, nicht im einzelnen verfolgt werden. Aber mehrere Punkte dieser genetischen Psychologie „von der Wiege bis zur Bahre“ sind dennoch geradezu für die rein theoretische und systematische Anthropologie von Relevanz. So ist zunächst durch den Entwicklungsgedanken die Darstellung der horizontalen Integration der Person in einer bemerkenswerten Weise gelungen. Die sogenannten Anlagen und Vermögen stehen nicht mehr getrennt nebeneinander, sondern greifen durchgängig ineinander, was an dem Aufweis ihrer körperlichen, leiblichen, seelischen und geistigen Ausbildung und Integration besonders zum Ausdruck kommt. Ferner wird der Dualismus von Natur und Geist durch die Einheit des existenziellen Erlebens überwunden; das Spezialistentum innerhalb der den Menschen unmittelbar als Objekt betreffenden Berufe erfährt von dieser Einheit des Menschen her eine scharfe Abweisung (etwa: Leibarzt - Seelsorger). Demgegenüber stellt die empirische Betrachtung des menschlichen Bewußtseins die Einheit von Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein heraus, — eine Einheit, die nur reflexiv aufgehoben werden kann. Die dadurch bestimmte Subjekt- und Objektbetrachtung sichtet nicht nur ein neues Personbild, sondern auch die Grundlagen eines absolut-natürlichen, das heißt existenziellen Weltbildes. Sie gelangt zu einer Überwindung von Apriorismus und Empirismus und zu dem Projekt einer materialen Logik und Ethik.

Andererseits führt der Entwicklungsgedanke, der die Idee einer horizontalen Integration des Bewußtseins enthält, zu einer neuen Desintegration, einer Desintegration vertikaler und zeitlicher Art, aus der sich ein neuer Ansatz für die Weltanschauungskritik ergibt: Beruhen die einseitigen Weltbilder bei Schlegel auf dem Primat eines geistigen Vermögens, so erweisen sie sich nach Volkmuth in der Kritik zum Teil als eine verabsolutierte Entwicklungsstufe. So sind die unmittelbaren Persönlichkeits- und Weltbilder in ihrer typischen Eigenart nicht nur von einem Vermögen zu bestimmen, sondern ebenfalls auf Grund der jeder Entwicklungsstufe entsprechenden Auffassungsweise. Denn für jedes Vermögen gibt es nach Volkmuth auch eine genetische Auffassungsweise, die sich vielfach mit der systematisch-hierarchischen deckt. Das veranschaulicht zum Beispiel die Stufung der Einbildungskraft, im Sinne einer schematisierenden, reproduzierenden, produzierenden und kombinierenden Einbildungskraft, — oder auch die Stufung der menschlichen Aktivität, im Sinne der Passivität, Rezeptivität, Perzeptivität und Produktivität. So tauchen bei Volkmuth genetische Weltanschauungstypen auf, die als Fixationen einer Entwicklungsstufe, als zu früh angehaltener und hypostasierter Entwicklungsstand aufzufassen sind⁸. Die Genesis des subjektiven Geistes macht aber nicht nur die Gefahrenstellen für eine Fehlentwicklung des Weltbildes, sondern auch jene für eine Fehlbildung des Innenlebens kenntlich, für die Krankheiten, physische, psychische und geistige, welche letzteren als

⁸ a. a. O. S. 324 und 342.

Durchbruchsstellen der Sünde, des Einzelnen oder des ganzen Geschlechtes (Urschuld) angesehen werden⁹.

Neben diesen kritischen Perspektiven, welche die Entwicklungspsychologie eröffnet, erlaubt sie aber in erster und vornehmster Hinsicht eine positive Bestimmung der Idee des Menschen, die sowohl als ontologische Aussage wie auch als ethisches Postulat aufzufassen ist. Für diese vollständige Bestimmung des Menschen erwachsen Volkmuth, auf Grund seines entwicklungspsychologischen Ausgangspunktes, wie von selbst die Methoden der Kombinatorik und der konstruktiven Synthese. Aber neben der extensiven Integration und Synthese ging es ihm auch in hohem Maße um die intensive Einheitsbildung, die durch intensives Durchlaufen aller Phasen als Stufen der Person- und Persönlichkeitsentwicklung erreicht werden soll. Durch die Betrachtung der Stufen wird die Kooperation sämtlicher Bewußtseinsmomente ja von sich aus schon dargestellt und vom Entwicklungsgedanken vorausgesetzt. Unter systematischen Gesichtspunkten zeigt sich allerdings bei Volkmuth die Vernachlässigung der speziellen Vermögensbetrachtung, so zum Beispiel bei der mangelhaften Berücksichtigung der voluntativen Seite des Menschen.

Volkmuth will seine Psychologie als Vorarbeit zu einer allgemeinen Anthropologie verstanden wissen, einer Anthropologie, die sowohl der Natur als auch der Geistseite des Menschen zugewendet ist, und für die Physiognomik und Pneumatologie von gleicher Wichtigkeit sind. Gerade in diesem Postulat einer Physiognomik als Wissenschaft zeigt sich noch einmal sehr deutlich Volkmuths Überzeugung von der reellen Einheit beider Bereiche im Menschen: die Physiognomik ist in seinen Augen die Wissenschaft von der sinnlichen Gewißheit des Geistes, eine Wissenschaft, die sich den Schädelformen, dem Knochengüst, der Mimik, der Stimme, der Hand und der Schrift, also den Erscheinungsbereichen des Menschen zuwendet, in denen sich der Geist sinnlich wahrnehmbar widerspiegelt, und die so zu einer weltgeschichtlichen Plastik der Geisterwelt gelangt. Indem diese so verstandene Physiognomik sich zu einer Sicht des Geistes in seiner natürlichen Umhüllung erhebt¹⁰, bewegt sie sich vom Gattungsbegriff der Tiere auf den Geschlechtsbegriff des Menschen hin und wirft zugleich die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes auf. Diese ist jedoch nur durch eine „Philosophie der Natur und Offenbarung“ zu lösen, eine Feststellung, welche schon Steffens ausgesprochen hatte, der ebenfalls die Lösung des Problems der Rassendifferenzen in eine Philosophie der Sprache, und weiter in eine Philosophie der Offenbarung verwies. Wegen dieser Absicht, spekulativ ein sich gleichermaßen auf die Naturphilosophie wie auf die Offenbarung stützendes Gesamtsystem vom Menschen gewinnen zu wollen, ist Volkmuth in die Gruppe der spekulativen Anthropologen einzureihen. Seine Genesis des subjektiven Geistes hat aufgezeigt, daß der Mensch als geistiges Wesen nicht allein von der Natur, sondern letztlich nur von seinem geistigen Urgrund her zu verstehen

⁹ a. a. O. S. 410.

¹⁰ a. a. O. S. 412ff.

ist, daß der Mensch in seiner Persönlichkeitsentwicklung erst „zu Ruhe und Frieden kommt, wenn er zu einer Anschauung Gottes gelangt ist“.

Diese Gedankengänge führen wieder zum Thema der spekulativen Anthropologie im allgemeinen zurück. Aber jetzt scheint eine Unterscheidung angebracht, die empirische Anthropologie, theoretische Anthropologie und spekulative Anthropologie voneinander abhebt: Die empirische Anthropologie mit ihrem Hang zur Induktion, zur Erforschung des Feldes der Tatsachen im Bereich der objektiven Ordnungserfahrungen gewinnt nur dann ihren vollen Wert, wenn sie in die eigentlich philosophische Anthropologie einmündet, die sich zu einer intellektuellen und geistigen Anschauung und „einer apriorischen Gesetzeserkenntnis all dessen erhebt, was einsichtig immer so sein muß“¹¹. Diese philosophische Anthropologie nennt man heute wieder mit Aristoteles theoretische Anthropologie, eben deshalb, weil es ihr um eine geistige Schau der ewigen Wesenskonstituenten des Menschen geht. Für das Verständnis des uns hier beschäftigenden Zweiges der Anthropologie im 19. Jahrhundert ist es von Wichtigkeit, rein thematisch von der streng philosophischen oder theoretischen Anthropologie noch die spekulative Anthropologie abzuheben. Unter Aristotelischen Gesichtspunkten ist diese Unterscheidung zwischen Spekulation und Theoria natürlich überflüssig. Der Unterschied zwischen beiden Arten der Anthropologie ist auch nicht absolut, sondern nur relativ. Bei dem Forschen nach dem tiefsten Einheitsgrund der auf dem Felde der Empirie gewonnenen Erfahrungen erhebt sich die spekulative Anthropologie — im hier gemeinten Sinne — über die Idee des Menschen hinaus bis zum göttlichen Urgrund und versucht, indem sie das Gebiet der Anthropologie bis in die Theologie erhöht, den empirischen und den christlich-theologischen Aspekt in einen Zusammenhang zu bringen und dabei den Menschen in letzter Instanz vom göttlichen Schöpfungswerk her zu verstehen. Bei dieser Beziehungssetzung wird die streng philosophische Anthropologie nicht aufgehoben, sondern in das spekulative Bemühen mit einbezogen. Denn das war für diese spekulativen Anthropologen und Urgrundphilosophen die gewisseste Tatsache des Selbstbewußtseins: der Gegensatz zwischen dem bedingten und unbedingten Sein. Weil nun das Ich der Person bedingt ist, aber andererseits auch den Ausblick in die Sphäre des Unbedingten eröffnet, ergibt sich die erhabene Aufgabe der Spekulation: das Bedingte vom Unbedingten her zu verstehen und die Idee des Menschen unter Einbeziehung der Offenbarung zu entwerfen. Aber gleichzeitig erwuchs bei dieser Zielsetzung auch die Gefahr, die spekulative Bemühung zu übersteigern, die Gedankenbewegung umzukehren und vom Bedingten — vom Menschen — die Wissenschaft vom Unbedingten — die Theologie — rational zu konstruieren. — In beiden Fällen hatte sich die spekulative Philosophie abermals mit Kant auseinanderzusetzen. Denn dieser hatte ja geglaubt, die spekulative Bestrebung als leere Bemühung und deren Ergebnisse als transzendentalen Schein entlarvt zu haben.

¹¹ A. Dempf, Theoretische Anthropologie, München 1950, S. 14.

Diese Neubegründung der Metaphysik gegenüber Kant ist auf dem Wege der spekulativen Urgrunderkenntnis im frühen 19. Jahrhundert durch den Wiener Philosophen und Theologen Anton Günther vollzogen worden. Für das Verständnis der spekulativen Anthropologie im allgemeinen und für Peter Volkmuth im besonderen ist dessen „Vorschule zur spekulativen Theologie“, Wien 1828, ein indispensables Standardwerk. In einem für unsere Bemühungen wesentlichen Punkt berührt sich die Günthersche Absicht, das objektiv Wirkliche und Reale als den knotwendigen Grund der Erscheinungen zu gewinnen, mit einer anderen Ausdrucksform der spekulativen Gedankenbewegung: mit der christkatholischen Theologie des Bonner Theologieprofessors Georg Hermes¹². Beide stimmen überein in dem Bestreben einer philosophischen Grundlegung der christlichen Theologie; beide sind sich einig in der Annahme der metaphysischen Gültigkeit des Satzes vom Grunde; beide sehen in der Vernunft das Vermögen zu begründen und schreiben ihr den Begriff des Grundes als spezifischen Gedanken zu, — wenn sie sich auch in vielen anderen Punkten auf das schärfste widersprochen haben, so daß ein heftiger Streit zwischen beiden Schulen entbrannte, als der Güntherianismus von Osten nach Westen und der Hermesianismus von Westen nach Osten sich ausbreitete.

Zu beiden, zu Günther und Hermes, stand Volkmuth in einem mittelbaren Schülerschaftsverhältnis. Bei Hermes lernte er zuerst die zentrale These der spekulativen Philosophie, die sich gegen Kant und Fichte richtete: daß die Vernunft auf dem Wege des Grunddenkens bei einem unbezweifelbaren Wirklichkeitssektor beginnt, von dort bis zum letzten und absoluten Grunde der Wirklichkeit weiterschreitet und diesen Grund für etwas Wirkliches, objektiv Wahres und metaphysisch Gültiges zu halten befähigt ist. Aber Hermes' Ausgangspunkt war rein polemisch; seine Absicht, die Möglichkeit der Offenbarung reflexiv zu erweisen, stellte sich zu sehr in Opposition zu Kant und Fichte, so daß sich ihm bei dem Bestreben, Zweifel durch Nötigungen der theoretischen (Fürwahrhalten) und praktischen Vernunft (Fürwahrnehmen) zu beseitigen, die großen Lebensfragen des Menschen und die Sicht der Religion als Lebensmacht in einer formalistischen und rationalistischen Reflexionsphilosophie verflüchtigten. Günther dagegen, der von Schlegel ausging, sah die Vernunft in einem erheblich größeren Gebiet verwurzelt. Zwar ist auch seine Philosophie kein Spiegel jener „kosmischen Universalansicht der Dinge“¹³, die das Werk seines Lehrers auszeichnet. Aber Günther wurde der eigentliche Ausgestalter der Methode des Selbstbewußtseinsaktes in ihrer metaphysischen und ontologischen Anwendung, die sich unendlich über die zwar auch bei der Unmittelbarkeit des Ich beginnende, sich aber sofort rationalistisch versteifende hermesische Beweisführung erhebt. Und in dieser Eigenschaft ist er hinwiederum der Lehrer Volkmuths gewesen.

Leider war auch der große Impetus Günthers, auf dem Wege der subjek-

¹² Einleitung in die christkatholische Theologie, Münster 1831.

¹³ Karl Werner, Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik, 5 Bde., Schaffhausen 1867, 5. Bd., S. 286.

tiven Urgrunderkenntnis die natürlichen Vernunftkenntnisse des Menschen mit der *doctrina sacra* in einen lebendigen geistigen Zusammenhang zu bringen, nicht frei von gewissen Übertreibungen, die ihm schließlich zu Fehlerquellen wurden und die — den beiden Polen seiner Symphilosophie gemäß — theologisch in einer falschen Auffassung des trinitarischen Prozesses in Gott und philosophisch in einer unrichtigen Fassung des Substanzbegriffes bestehen. — Es scheint jedoch unerlässlich zu sein, vor der Kritik an Günther die Grundzüge seiner Spekulationsphilosophie — die der heutigen philosophischen Forschung neben den spekulativen Gedankengängen Hegels kaum noch dem Namen nach bekannt sind — kurz herauszustellen.

Denn sonst besteht die Gefahr, daß die großen und neuen philosophischen Gesichtspunkte Anton Günthers hinter der Kritik an ihm zurückstehen, — und das ist genau das, was man das tragische Schicksal des Güntherianismus nennen kann. Dieser große Wiener Philosoph und Theologe hat bei seinem Bestreben, eine rationale Verständigung zwischen der Philosophie und der Theologie herbeizuführen, gewußt, der Anthropologie eine neue Richtung zu geben, indem er die Methode der Selbstbewußtseinstheorie mit der Methode der subjektiven Urgrunderkenntnis in eine integrative Verbindung brachte. Diese beiden so gekoppelten Methoden führten ihn bei der Durchführung der ihnen zugehörigen Akte zu einem doppelten Gegensatz, dem er jeweils die Attribute „kontradiktorisch-konträr“ zusprach. Der kontradiktorisch-konträre Gegensatz, zu dem der Selbstbewußtseinsakt gelangt, ist der Gegensatz von bedingtem und unbedingtem Sein, von Kreatur und Gott; denn es ist eine unmittelbare Gegebenheit des Selbstbewußtseinsaktes, daß die Kreatur mit dem Signum des Bedingten und Kontingenten ausgestattet ist und sich als das reale Gegenbild des unbedingten göttlichen Seins erfäßt. In der Urgrunderkenntnis wird der Gegensatz von Geist und Natur gewonnen, ein Gegensatz, der ebenfalls kontradiktorisch-konträr ist und in der menschlichen Einzelpersönlichkeit eine formale Synthese bildet. Verbindet man nun diese beiden Ergebnisse des vertieften und revidierten Selbstbewußtseinsaktes, dann kommt man mit Günther zu der Erkenntnis, daß Geist und Natur als die beiden denkmöglichen Arten des bedingten Seins als Weltkreatur dem unbedingten Sein gegenüberstehen. Die menschliche Einzelpersönlichkeit als formale Synthese von Geist und Natur bildet darüber hinaus das Schlußglied des dreifach gegliederten Weltorganismus, der seinerseits wieder als der ins geschöpfliche Sein projizierte göttliche Ternar aufzufassen ist. — Mit diesen Urprinzipien der Güntherschen Spekulation läßt sich dessen Gegensatzlehre schon relativ leichter bestimmen: auf der einen Seite steht Gott als eine Wesenheit in drei Personen; auf der anderen die Weltkreatur als unpersönliche Einheit in essenziell geschiedener Dreiheit. Die Wesensgleichheit zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn affirmiert sich im Heiligen Geiste, während sich die Wesensungleichheit von Geist und Natur im Menschen bestätigt, der als nur formale Synthese von beiden in der Urgrunderfassung deren Diversität und Disparität zum Ausdruck bringt.

Damit ist man schon bei dem sehr heiklen Kapitel der Güntherschen Sub-

stanzenlehre angelangt, der Lehre von drei wesenhaft voneinander verschiedenen Substanzen Gott, Natur, Geist, von der jede auf eine eigene Weise nach einem Wissen um ihr Sein strebt. Der vollkommensten, der göttlichen Substanz gelingt auch ihre Selbsterkenntnis am vollkommensten: Gott stellt sich im Sohne den Wesensgleichen gegenüber und schaut sich in realer Vergegenständlichung seines Selbst im Sohne an und erfaßt sich zugleich als wesenhafte absolute Einheit des Anschauenden und Angeschauten, als absolutes Subjekt-Objekt im Heiligen Geiste. Die geschaffene Geistsubstanz bringt es dagegen zu keiner realen Vergegenständlichung ihrer selbst, sondern lediglich zu einer formalen Innerung ihrer Selbstigkeit und Relativität, während sich die Selbsterfassung der Natursubstanz restlos auflöst. Denn da ihr Wesen Veräußerung ist, geht auch ihre Selbsterfassung in Veräußerung auf, und ihr Selbst und ihr Lebensgrund ermöglicht ihr kein Wissen um ihr in den Erscheinungen aufgegangenes Wesen¹⁴.

Aber diese Substanzenlehre führt wieder unmittelbar zur Selbstbewußtseinstheorie zurück. Denn die Erkenntnisweisen der Natur- und Geistsubstanzen erlauben schon eine konkretere Bestimmung der sie formal-synthetisch zusammenfassenden Menschheit. Während die Natursubstanz wesenhaft nur eine ist und innerhalb der Menschheit eine organisch gegliederte Natureinheit ausmacht, herrscht im Reich der Geister konkrete Vielheit, ja persönliche Vielheit, geistige Personvielheit, die sich im Selbstbewußtseinsakt in der Selbstigkeit und Unteilbarkeit des in monadischer Konkretheit existierenden Menschengeistes offenbart.

Und an dieser Stelle zeigt sich die Aktualität der scheinbar so abstrakten Güntherschen Spekulation. Denn durch die Existenzialisten ist heute die subjektive Urgrunderkenntnis mit den Kategorien Innerlichkeit, Subjektivität, bedingtes und unbedingtes Sein wieder zu neuem Leben erwacht. Und in der Tat haben sowohl die Günthersche wie auch die modern-existenzialistische Urgrunderkenntnis den gleichen Antipoden: Hegel. Ebenso wie Kierkegaard hat auch Günther gegenüber Hegel, für den der subjektive Geist nur ein Entfaltungsmoment der absoluten Idee ist, die Subjektivität, die Individualität, den Einzelnen in seiner Unersetzlichkeit zum Ausgangspunkt für seine Untersuchungen genommen. Aber während sich der Kierkegaardsche Existenzialismus heute schon als Ästhetizismus, Ethizismus und Fideismus im Sande verlaufen hat, wartet Günther mit seinen reichen ontologischen Möglichkeiten noch auf seine Renaissance. Er könnte dazu beitragen, daß die augenblickliche existenzialistische Ebbe durch einen Anstoß zu einer erneuerten und erweiterten Urgrunderkenntnis überwunden und daß der Existenzialismus so zu seinem eigentlichen Objekt hingeleitet würde: dem vollen und ganzen Menschen. Denn Günther verfiel nicht dem typisch existenzialistischen Denkfehler, über der Entdeckung der Selbstigkeit und monadischen Konkretheit der geistigen Person die Naturseite des Menschen zu vergessen, welche die Basis für die Gattungseinheit der Menschheit ist, mit der wir durch ge-

¹⁴ Zur Darstellung der Güntherschen Substanzenlehre vgl. Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München 1866.

schlechtliche Zeugung verbunden sind. In diesem Zusammenhang ist auch Günthers Unterscheidung zwischen geistigem Grunddenken und begrifflichem Naturdenken zu erwähnen. Denn die doppelte Realität des Menschen als geistiges Ich und als sinnliche Wirklichkeit kommt ihm auch auf zwei verschiedene Arten zu Bewußtsein: als Natur- und Sinnenwesen ist der Mensch ein Organ der Innerung der Natur und erhebt sich von der sinnlichen Empfindung über die bewußte Vorstellung bis zum Begriffsdenken, bleibt aber bei dieser Steigerung immer nur auf Erscheinungen bezogen. Dagegen kann der sich in den Erscheinungen offenbarende Grund nur vom Geiste gewonnen werden. Als Geistwesen verfügt der Mensch über dieses geistige Grunddenken. In den Verschlingungen dieser beiden geistigen Tätigkeiten drückt sich die organische Synthese von Geist und Natur aus, welche der Mensch ist. Abermals zeigt sich der Ansatz zu einer Anthropologie, welche — ganz modern — bei der Selbstigkeit, der Persönlichkeit des Menschen beginnt, sich aber über die Befindlichkeiten der Grenzsituationen zur „Person als individuellem Selbst mit einer allgemeinen menschlichen Natur“ (Dempff) zu erheben weiß, — was ja eigentlich auch die Aufgabe des Existenzialismus wäre.

Es fiel Volkmuth deshalb relativ leicht, die Günthersche Spekulation in die richtigen Verhältnisse zu rücken und sie von allen dualistischen Übertreibungen zu befreien, weil er Günther von seinem Gegenpol Hegel, weil er ihn als Neinsager Hegels verstand¹⁵. Ihm ging es darum, zwischen den spekulativen Typen der Identität, welchen Hegel repräsentiert, und der Dualität, welchen Günther darstellt, eine vermittelnde Einheit zu finden, und gerade auf diesem Wege gewann Volkmuth seine eigenen Ansichten über die Natur des menschlichen Geistes, die Natur des Menschen, das Verhältnis von Gott und Schöpfung und die Idee der Spekulation. Für alle diese Fragen war ihm der Günthersche Dualismus zu hart und schroff, — der Hegelsche Logos erschien ihm als das Eine, in dem alles Wesentliche der Welt ertrinkt. Schon bei der Güntherschen Unterscheidung von zwei heterogenen Denkweisen, bei der Unterscheidung von Idee und Begriff, die sich einander ausschließen, während bei Hegel Begriff und Sein identifiziert werden, suchte er mit der Distinktion von Formal- und Realbegriffen zu vermitteln, wobei ihm mit den Realbegriffen das Projekt einer materialen Logik auftaucht.

Aber weit interessanter ist für unsere Untersuchung über die Anthropologie im 19. Jahrhundert Volkmuths Kritik an Günthers Dualismus der Person und an Günthers Fassung des Selbstbewußtseins als Innerlichkeit, als Subjektivwerden, als Freisein, als Sicherheben über den Gegensatz mit der Natur¹⁶. Diese Konzentration des Selbstbewußtseins auf die Innerlichkeit des freien Geistes ist Volkmuth zu eng, weil sie sich nur auf unser subjektives Verhältnis zur Natur bezieht. Nach ihm gibt es aber auch noch ein objektives Verhältnis zur Natur, das darin besteht, über den dualistischen Gegensatz von Geist und Natur, welcher sich in der Reflexion ergibt, hinauszufinden in

¹⁵ P. Volkmuth, Günthers dualistische Kreationidee und Hegels monistischer Pantheismus, Zeitschrift für Philosophie, Halle 1848.

¹⁶ Anton Günther, Süd- und Nordlichter am Horizont spekulativer Theologie, S. 141.

eine Sphäre, in der sich die reelle Einheit von Geist und Natur in der Menschenperson affirmiert. Diese reelle Einheit von Geist und Natur in der Menschenperson ist für ihn keine Identität wie bei Hegel, keine bloß formale Synthese wie bei Günther (die nach Volkmuth eine fast mechanische Komposition zu nennen ist), sondern ein vermittelndes Drittes, das jedenfalls nicht in einem dualistischen Gegensatz der Substanzen gründet. So formuliert er seinen Einwand: „Günther hätte sich von dem formellen Dualismus von Geist und Natur zur reellen Einheit (keine Identität) erheben müssen. Er kennt also nur naturlosen subjektiven Geist und geistlose Natur. Von daher ist ihm eine eigentliche Kreationstheorie im Prinzip unmöglich“¹⁷, — wenn er sagt, daß erst bei der Annahme einer reellen Einheit beider Bereiche im Menschen die großen Lebensfragen aller Spekulation zu lösen seien.

Es ist selbstverständlich, daß bei dem Hang der damaligen Anthropologie, ihre Ergebnisse in den großen Zusammenhang eines gesamten Weltsystems zu stellen, sich diese anthropologische Entscheidung sofort bis in das Gebiet der Schöpfungstheorie und der spekulativen Theologie ausweiten mußte. Indem Volkmuth sich auch in dieser Domäne sowohl vom Hegelschen Pantheismus, als auch vom Güntherschen Dualismus abzusetzen versuchte, gelang ihm eine Beschreibung des hierarchischen Aufbaues der spekulativen Gedankenbewegung und eine Klärung der Rangordnung und Arbeitsteilung der für das spekulative Denken benötigten Vermögen, die es verdient, wiedergegeben zu werden. Zwar bleibt auch sie in letzter Instanz der Offenbarung verpflichtet, aber wegen ihrer deutlichen Betonung der empirischen und metaphysischen Grundlegung der Spekulation kann sie dazu beitragen, die sich von der positiv wissenschaftlichen Bestimmung der Philosophie erhebenden Einwände gegen eine solche Absicht zwar nicht zu widerlegen, aber doch zu entkräften.

Die spekulative Gedankenbewegung ist in ihrem Bestreben, mit der Kraft des Geistes die Gegebenheiten der Erfahrung und die metaphysischen Wesens- und Seinsgesetze in einen einheitlichen Zusammenhang und ein großes Weltsystem zu bringen, nach Volkmuth sowohl dem begrifflichen Naturdenken des Verstandes als auch dem geistigen Grunddenken der Vernunft verpflichtet und besteht geradezu in einer Kooperation von Verstand (Historie) und Vernunft (Metaphysik als Realwissenschaft vom objektiven Was des Seins und Seinsgrundes). Aber als das eigentliche Vermögen der Spekulation betrachtet Volkmuth die Einbildungskraft oder die Phantasie, weil sie — kombinatorisch und produktiv tätig — die Verstandes- und Vernunfteseinsichten formal zu einer Gesamtvorstellung verarbeitet und das Verhältnis dieser Gesamtvorstellung dem Bewußtsein vorhält¹⁸. Weil aber die Phantasie selbst keinen materialen Inhalt hat, sondern lediglich eine formale Beziehungsetzerin ist, steht nicht sie für die Realität ihrer Ideen ein, nicht sie gibt die wissenschaftliche Gewährleistung derselben, nicht sie beantwortet die Frage nach der Wahrheit ihrer Anschauungen, sondern sie verweist immer nur an die Quellen, aus denen sie selbst geschöpft hat: an Verstand und Vernunft.

¹⁷ P. Volkmuth, Günthers dualistische Kreationstheorie . . ., S. 105.

¹⁸ P. Volkmuth, Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel, Köln 1837, S. 157.

Durch diese bemerkenswerte Arbeitsteilung im geistigen Haushalt ist zunächst der Zusammenhang von Spekulation und Empirie gesichert; es handelt sich ja direkt um eine integrative Verbindung von beiden. Stellt sich deshalb die spekulative Idee in Widerspruch zu historischen und metaphysischen Resultaten, dann ist die Spekulation Mystizismus und Schwärmerei.

Im wesentlichen geht es allerdings auch dieser Spekulation um das Verhältnis Gottes zur Welt. Indem die Spekulation — ganz im Sinne Günthers — das endliche Sein als persönliche Geisterwelt, als materielle Naturwelt und als synthetische, aus Geist und Natur komponierte Menschenwelt sieht, auf der anderen Seite den Grund dieses Seins als ein absolut schaffendes Wesen, als einen Gott in drei Personen betrachtet, — indem sich also die spekulative Gedankenbewegung zu solch materialer Fassung der beiden Glieder des Verhältnisses zu erheben wagt, ist die spekulative Einheitsstiftung der Phantasie neben dem Verstand (Historie) und der Vernunft (Metaphysik) noch auf ein drittes Regulativ ihrer Bestrebungen angewiesen: den Glauben (Offenbarung).

Und an dieser Stelle wird es unerlässlich, das der Spekulation zugrundeliegende Vermögen zu erweitern. Hier, wo es um eine spekulative Beziehungsetzung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen geht, ohne daß sich beide in einem übergeordneten Dritten auflösen, erhellt sich Volkmuth die zentrale Funktion des Gefühls. Denn das Gefühl ist es, das auf allen Stufen des Bewußtseins als die eigentliche Mittlerin erscheint, angefangen beim sinnlichen Tasten bis zur reinen Geistigkeit des religiösen Erlebens, und zwar überall in der psychologisch gleichartigen Bedeutung einer Korrelation von objektivem Wahrheitsbewußtsein und subjektivem Lebenszustand¹⁹.

Neben der Hierarchie des Gefühls erlaubt auch die Hierarchie des Erkennens eine Erweiterung der für die Spekulation benötigten Vermögen. Indem Volkmuth sich bemüht, den logischen Begriff des Erkennens vom Logos her zu verstehen, gelingt ihm die Überwindung eines organisationsgebundenen Weltbildes, eines durch den Artgedanken sich aufdrängenden Anthropomorphismus zur höchsten Form des Erkennens: dem Anerkennen einer außer uns seienden absoluten Autorität, was sich eigentlich schon aus dem Bekenntnis zur eigenen Kreatürlichkeit ergibt²⁰. Diese Hierarchie des Erkennens ist genau die dreigestufte Ordnung der Erkenntnisweisen Maine de Birans, die Unterscheidung der Erkenntnisweise der „vie animale“ (sinnliche Empfindung), der „vie humaine“ (connaissance = Substanzerkenntnis) und der „vie de l'esprit“ (croyance = Anerkennen), die Volkmuth durch Cousin geläufig war.

Mit diesem Begriff des Aner kennens läßt sich die Idee der Spekulation für Volkmuth in die richtigen Verhältnisse rücken: Erst das religiöse Verständnis der „vie de l'esprit“, wie es die Offenbarung vermittelt, erlaubt die höchste und wahrste Erkenntnis über die Welt und den Menschen, allerdings bei ständigem Rekurs auf die Forschungsergebnisse der Empirie und die metaphysischen Wesens- und Seinsgesetze. Wie gestaltet sich nun das Verhältnis des ge-

¹⁹ P. Volkmuth, *Wissenschaft der empirischen Psychologie*, S. 29.

²⁰ a. a. O. S. 214.

wordenen Seins zu seinem Grund in den Augen dieser so verstandenen Spekulation?

Der Rückgang von der *contingentia mundi* auf ihren absoluten Grund, der sie in Freiheit ins Dasein gesetzt hat, dieser Rückgang, der dem Anschein nach der klassische Gottesbeweis ist, dem Günther jedoch die spezifisch neuzeitliche Note gegeben hat, indem er ihn im Sinne der subjektiven Urgrunderkenntnis umdeutete, findet für die spekulative Erarbeitung der Idee des Unendlichen seine Grenze an der Stelle, an der die Anerkennung in Funktion tritt: an der Grenze des Supranaturalen, Mysteriösen. Denn es geht darum, die Philosophie in ihrer Selbständigkeit gegenüber der Theologie zu bewahren. Diese sich also notwendig aus der Endlichkeit des Menschen ergebende Anerkennung bleibt dann aber auch für die umgekehrte Gedankenbewegung bestehen: für die ontologische Interpretation der Kreatur mit Hilfe der Offenbarung. Und an dieser Stelle wird für das schlüssig vom Endlichen zum Unendlichen und vom Unendlichen zum Endlichen sich zusammenfügende System der Spekulation eine neue Methode erforderlich: die schon durch Günther bekannte Methode der Kontraposition.

Sie geht von der Voraussetzung aus, daß zwischen dem endlichen und unendlichen Sein kein absoluter, sondern nur ein relativer Gegensatz besteht, kurz: daß das kreatürliche Universum das relative Analogon des absoluten göttlichen Seins und Lebens ist und daß es folglich möglich sein müsse, das kreatürliche Universum unter der Idee des trinitarischen, absoluten Gottes aufzufassen, wenn man die Idee der Trinität aus der Sphäre der Unbedingtheit in die der Bedingtheit kontraponiert. Zweierlei ist angesichts dieser verwegenen These auf das kräftigste festzuhalten: Erstens, Volkmuth will die Philosophie nicht in Theologie auflösen, denn er hält fest an der empirischen Grundlegung der Spekulation, an den Vermögen Verstand und Vernunft, welche die wissenschaftliche Gewährleistung der Spekulation bilden und deren empirische und metaphysische Wahrheitskriterien erarbeiten; in diesem Sinne ist der Übergang in die Theologie nur als eine neue Form der ontologischen Interpretation gedacht. Zweitens, Volkmuth will die Theologie auch nicht in Philosophie auflösen. Es geht ihm nicht um einen Beweis der absoluten göttlichen Trinität aus der Weltkreatur, nicht um eine Nivellierung von Offenbarungsstatsachen und Metaphysik. In diesem Sinne gilt für ihn nicht die unheilvolle dialektische Entsprechung zwischen dem Bedingten und Unbedingten, die in letzter Konsequenz die göttliche Freiheit aufhebt.

Es soll nun nicht ausführlich dargestellt werden, wie die zum Teil schon durch Günther bekannte Spekulation an Hand der Kontraposition im einzelnen verläuft: wie die nicht zeitlich, sondern nur begrifflich unterschiedenen Momente der göttlichen Trinität kontraponiert, das heißt in die Sphäre der Bedingtheit übersetzt werden; wie der absolute Gott-Vater als persönlich und substanzial zeugender Vater in der Kontraposition zur Idee eines bedingten, substanzial und nicht persönlich zeugenden Naturvaters, oder eines bedingten, persönlich, aber nicht substanzial zeugenden Geistvaters wird, und sich so in der Sphäre der Bedingtheit, in der Schöpfung, ein substanzialer Dualis-

mus von Geist und Natur ergibt; — wie der absolute Gott-Sohn als ein vom Vater substanzial persönlich gezeugter Sohn in der Kontraposition sich als ein substanzialer oder zuständig gezeugter Sohn, beide Male aber unpersönlich zeigt, und sich also die Natur als der kreatürlich nachbildliche Repräsentant des substanzial gezeugten Gott-Sohnes darstellt und die in der reinen Geisterwelt persönlich gezeugten praktisch-apriorischen Ideen das geschöpfliche Nachbild des persönlich gezeugten Gott-Sohnes sind; — wie der absolute Gott-Heilige-Geist als ein persönlich und substanzial hauchender Gott-Vater und Gott-Sohn in der Kontraposition den Menschen als eine lebendige Einheit von Geist und Natur zeigt; wie in der Kontraposition der dritten Gottperson in ihrem Gehauchtsein Persönlichkeit und Substanzialität, die in Geist und Natur, in räumliches und zeitliches Neben- und Nacheinander auseinandertreten, sich im Menschen wieder in organisch, zeitlich-räumlich fungierender Einheit zusammenschließen. Auch soll nicht ausgeführt werden, wie die Prinzipien des Verstandes und der Vernunft und der Phantasie in Analogie zum persönlichen Vater-, Sohn- und Geistprinzip aufzufassen sind; — wie Licht, Luft und Feuer-Luft, Zeugungs-, Verdauungs- und Zerebralsystem, Auge, Ohr und Nase in Analogie zum substanzialen Vater-, Sohn- und Geistprinzip zu sehen sind; — und wie schließlich der synthetische Mensch als substanzialpersönliches, kreatürliches Abbild der absoluten göttlichen Trinität konzipiert wird, was an folgenden geistig-körperlichen Verhältnissen des Menschen demonstriert wird:

Auge: Verstand; Ohr: Vernunft; Nase: Phantasie.

Licht: Begriff des Seins; Luft: Begriff des Grundes; Feuer-Luft: spekulative Ideen.

Sehen: Verstehen; Hören: Begreifen; Riechen: spekulatives Denken.

Denn einmal sind diese verschiedenen Kontrapositionen schon durch Günther bekannt, und wo sie sich von ihm unterscheiden, bestätigen sie ja nur die Feststellung, die wir verschiedene Male hervorgehoben haben: daß nämlich in der Spekulation Peter Volkmuths zunächst in Bezug auf die Anthropologie nicht der schroffe Dualismus herrscht, wie in der Wiener Anthropologie, für die Geist und Natur im Menschen nur zu einer formalen Synthese gelangen, daß vielmehr für Volkmuth Geist und Natur sich im Menschen in reeller Einheit manifestieren.

Angesichts dieser Ergebnisse wird jedoch die Frage nach der Rechtfertigung der Spekulation und nach dem für sie charakteristischen Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung abermals akut. Zwar hat sich der Einwand, die spekulative Gedankenbewegung würde die Anthropologie als Wissenschaft in einem theologischen Gesamtsystem auflösen, vor dem ausgedehnten empirischen Vorfeld dieses Systems schon von selbst verflüchtigt. Drückt sich doch in dieser spezialwissenschaftlichen Fundierung der Menschenlehre ein Postulat aus, das angesichts aller existenziell-ethischen oder religiösfideistischen Selbstbeschränkungen der Menschenlehre in der Gegenwart geradezu eine Neubelebung verlangt. Dennoch ist die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung bis jetzt unbeantwortet geblieben.

Am deutlichsten ist sie mit der schon zitierten Unterscheidung Kants von konstitutiven Prinzipien und regulativen Ideen zu klären: Das für die Anthropologie als Wissenschaft Konstitutive ist nicht die Weltanschauung, nicht die regulative Idee, sondern die Empirie, — die nüchterne, die Wahrheit nicht durch „vorschnelle Einheitsstiftung“ eliminierende Forschung, im Sinne der extensiven Vollständigkeit. Sie führt zur Selbstkonstituierung der philosophischen Anthropologie als Wissenschaft, als Teil einer eigenen geistigen Domäne im welthistorischen Gesamtsystem. Über dieser Wissenschaft bestimmen aber die rationes aeternae, im Sinne der ewigen religiösen Wahrheiten, kurz im Sinne der regulativen Ideen das weltanschauliche Gesamtsystem der Anthropologie; und erst bei diesem Zusammentreffen von empirischer Forschung und Weltanschauung, von wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit, von konstitutiven Prinzipien und regulativen Ideen wird die empirische Anthropologie spekulativ.