

Philosophische Bibliothek

Karl Christian Friedrich Krause
Das Urbild der Menschheit
Ein Versuch

Meiner



KARL CHRISTIAN FRIEDRICH KRAUSE

Das Urbild der Menschheit

Ein Versuch

Herausgegeben von
BENEDIKT PAUL GÖCKE
und
JOHANNES SEIDEL SJ

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 756

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der DFG
im Rahmen der Emmy-Noether-Nachwuchsgruppe
»Theologie als Wissenschaft?!«

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-4123-8
ISBN eBook 978-3-7873-4124-5

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, Hüfingen. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung

Panentheismus als kosmopolitische Gesellschaftstheorie im Werk Karl Christian Friedrich Krauses	IX
1. Vorbemerkung	IX
2. Panentheismus als Rahmenontologie für den Menschheitbund	XV
2.1 Der analytisch-aufsteigende und der synthetisch- absteigende Teil der Philosophie	XVI
2.2 Das präreflexive Ich als Ausgangspunkt der Metaphysik	XVIII
2.3 Die unmittelbar gewisse Schau des Absoluten	XXIX
2.4 Panentheismus als System der Philosophie	XXXIV
2.5 Mereologie und die Priorität des Ganzen	XXXIX
2.6 Das Leben der Menschheit als freie Selbstverwirklichung des Absoluten	XLV
3. Der Menschheitbund als kosmopolitisches Gesellschaftideal	XLVIII
3.1 Der Menschheitbund als Utopie des Noch-Nicht	L
3.2 Die innere Grundstruktur des Menschheitbundes ...	LXXVIII
3.3 Die Aktualität Krauses für gegenwärtige Debatten in der Philosophie	LXXIX
4. Appendix: Der Entstehungskontext des <i>Urbildes der Menschheit</i>	LXXXIV
4.1 Das Weltstaat-Projekt	LXXXVI
4.2 Das Reformations-Projekt	XCIII
4.3 Das Projekt Menschheitbund	XCIX
5. Zur Edition des Textes	CIV
6. Bibliographie	CVIII

KARL CHRISTIAN FRIEDRICH KRAUSE
Das Urbild der Menschheit

[GOTT]	3
VERNUNFT UND GEISTERREICH	11
NATUR UND ORGANISCHE GATTUNG	19
VERNUNFT UND NATUR VEREINIGT DURCH GOTT, UND MENSCHHEIT	23
DIE URSPRÜNGLICHEN WERKE DER MENSCHHEIT	38
Wissenschaft	42
Kunst	50
<i>Harmonische Vereinigung der Wissenschaft und der Kunst</i>	59
MENSCHLICHE KRÄFTE UND FORMEN DERSELBEN	62
<i>Das Sittengesetz und die Tugend</i>	66
<i>Recht und Gerechtigkeit</i>	70
<i>Liebe und Wechselleben</i>	77
DER ORGANISMUS DER MENSCHLICHEN GESELLIGKEIT	97
<i>Die innere Geselligkeit der Menschheit</i>	98
Die inneren Grundgesellschaften der ersten Ordnung	101
Familie	101
Freundschaft	118
Freie Gesellschaft	124
Die inneren Grundgesellschaften der höheren Ordnungen ...	136
Freie Geselligkeit der Familien, Familienfreundschaft, Familienverein	137
Freie Geselligkeit der Familienvereine, Freundschaft der Familienvereine, Stamm	151
Freie Geselligkeit und Freundschaft der Stämme, und Stammverein	162
Freie Geselligkeit und Freundschaft der Stammvereine, und ihre Vereinigung in ein Volk	165

Freie Geselligkeit der Völker, Völkerfreundschaft und Völkerverein	174
Freie Geselligkeit und Freundschaft der Völkervereine und ihre Vereinigung in die Menschheit der Erdtheile der zweiten Theilung	186
Freie Geselligkeit und Freundschaft der Menschheiten auf Erdtheilen der zweiten Theilung, und Verein derselben in Menschheiten auf Erdtheilen der ersten Theilung, oder auf den Haupterdtheilen	191
Freie Geselligkeit und Freundschaften der Mensch- heiten der Haupterdtheile; und Menschheit der Erde	199
Menschenvereine höherer Ordnungen, und Menschheit des Weltall	206
Die inneren werkthätigen Gesellschaften, als der Eine	
Werkbund	211
Der innere Werkbund für die Grundformen des Lebens ...	214
Der Tugendbund 214 — Der Rechtbund 219 — Der Gottinnig- keitbund 232 — Der Schönheitbund 245 — Der Tugendbund, der Rechtbund, der Gottinnigkeitbund und der Schönheitbund in ihrer Vereinigung 249 — Der Ganzbund für die Grund- formen 252	
Der innere Werkbund für die Grundwerke des Lebens	255
Der Wissenschaftsbund 255 — Der Kunstbund 269 — Der Bund für Wissenschaft und Kunst in Vereinigung 279 — Der Ganzbund für die Grundwerke 282	
Der Bund für Menschheitbildung	285
Wechselwirkung aller einzelnen werkthätigen Gesell- schaften unter sich in Einem Ganzen als in dem Einen Werkbunde	299
Wechselwirkung der werkthätigen Gesellschaften und der Grundgesellschaften	307
Die äußere Geselligkeit der Menschheit	319
Wechselleben der Menschheit mit Gott	320
Die äußere Geselligkeit der Menschheit mit der Natur	329
Die äußere Geselligkeit der Menschheit mit der Vernunft	336

Die äußere Geselligkeit der Menschheit mit der vereinten Natur und Vernunft	339
Wechselleben der Menschheit mit Gott als dem mit seinen inneren Wesen vereinten Urwesen	342
<i>Wechselverein der innern und der äußeren menschlichen Geselligkeit</i>	345
<i>Der Menschheitbund, als der Bund für das Ganzleben der Menschheit</i>	358
INHALT	422
VERDEUTSCHUNG DER IN VORSTEHENDER SCHRIFT SICH FINDENDEN FREMDSPRACHLICHEN AUSDRÜCKE	439

EINLEITUNG

Panentheismus als kosmopolitische Gesellschaftstheorie im Werk Karl Christian Friedrich Krauses

Freies, harmonisches Leben ist der allgemeinste Name der Bestimmung des Menschen und der Menschheit. (Krause 1893: 8)

Die Menschheit ist ohne Zweifel bestimmt, ihr Leben als Ein organisches und allharmonisches Ganzes zu entfalten. (Krause 1811a: 1)

1. Vorbemerkung

Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) hinterließ der Nachwelt ein beeindruckendes und erstaunlich zeitgemäßes Werk philosophischer Schaffenskraft, welches nicht nur zahlreiche Themen der theoretischen und praktischen Philosophie aus panentheistisch-kosmopolitischer Sicht abdeckt,¹ sondern auch philosophiegeschichtlich als eines der ersten Werke aus europäischer Feder verstanden werden kann, welches im Sinne einer interkulturellen Philosophie die indischen Wurzeln europäischen Denkens in ihrer systematischen Bedeutung würdigt und sie mit der platonischen Metaphysik sowie der Transzentalphilosophie Kants zu einem System der Philosophie verbindet.²

¹ Vgl. auch Wollgast (1990: 65). Krause, nicht Schelling, hat den *terminus technicus* »Panentheismus« in die philosophische Debatte eingeführt und griff damit eine Idee auf, die er schon in der Vedanta vorgedacht sah. Vgl. Krause (1869: 313).

² Vgl. Krause (1891: 270): »Dass die Wiedervereinigung der europäischen Völker mit den Indern und mit der Inder Wissenschaft und Kunst eine wichtigere Veränderung [...] veranlassen werde, als die sogenannte Wiederherstellung der Wissenschaften nach Eroberung von Konstantinopel durch die Türken, habe ich schon im J. 1807 gedacht und noch klarer im J. 1814 und 1815 erkannt, wo ich noch genauere Kenntniss des indischen Bücher-

Das Schriftenverzeichnis Krauses umfasst 256 Werke, zu denen der gut 20 laufende Meter umfassende handschriftliche Nachlass hinzukommt, der in der Sächsischen Landesbibliothek Dresden aufbewahrt wird.³ Sowohl die zu Lebzeiten publizierten Werke Krauses, seine unveröffentlichten Schriften als auch sein handschriftlicher Nachlass harren einer historisch-kritischen Gesamtausgabe und ihrer breiten Rezeption und Würdigung in der deutschen Philosophie. Diese hat sich nach einer kurzen Hochphase des deutschen Krausismus im 19. Jahrhundert, der unter anderem Hermann von Leonhardi, Heinrich Simon Lindemann, Heinrich Ahrens, Carl Röder, August Wünsche und Paul Hohlfeld angehörten, von Krause abgewandt.⁴ Dies ist erstaunlich, da der Krausismus durchaus wirkmächtig gewesen ist und an der vordersten Front der Moderne agierte: So waren die Krausisten nicht nur eng mit dem *Allgemeinen Deutschen Frauenverein*⁵ und dem von Bertha von Marenholtz-Bülow angeführten fröbelianischen *Allgemeinen Erziehungsverein* verbunden und setzten sich dort für die Gleichberechtigung der Frau sowie die Rechte von Kindern ein, sondern organisierten auch internationale Philosophenkongresse 1868 in Prag sowie 1869 in Frankfurt am Main, an denen Frauen nicht nur zugegen waren, sondern auch tatsächlich zu Wort kamen.

Als Grund für die Abkehr der Beschäftigung mit Krause wird oft genannt, dass seine Philosophie durch die vielen Neologismen, die er eingeführt habe, unverständlich und obskuranistisch geworden sei. Dies ist aber kein guter Grund, da Krauses neologistische *Wesenssprache*, die aus logischer Sicht durchaus präzise und ausdrucksstark ist, verstärkt nur in den privaten Aufzeich-

wesens erlangte.« Vgl. auch Krause (1890a: 184). Vgl. Medhananda (2022) sowie Glasenapp (1956) für eine Analyse des Einflusses indischer Traditionen auf die Philosophie Krauses.

³ Vgl. das ausführliche Schriftenverzeichnis in Ureña/Fuchs (2007: xxxvii-lxxii).

⁴ Für eine ausführliche Analyse des deutschen Krausismus vgl. Ureña (2007) und Ureña (2001).

⁵ Vgl. Ureña (2007: 312 f.): »Diesem Verein galt Krause als der erste Philosoph, der die Gleichberechtigung der Frau philosophisch untermauerte.«

nungen und späten Publikationen Krauses zu finden ist, die überwiegende Mehrheit seiner veröffentlichten Werke aber in angenehmer Prosa geschrieben ist.⁶

Die geringe Auseinandersetzung der deutschen Philosophie mit Krause ist umso erstaunlicher, wenn in Betracht gezogen wird, dass Krause in Spanien und Lateinamerika als einer der größten deutschen Philosophen gewürdigt wird. Der Grund für diese Wertschätzung besteht darin, dass die Krausesche Philosophie eine wesentliche Triebfeder der spanischen und lateinamerikanischen Moderne gewesen ist und die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie und -theologie enorm beeinflusste, wenn nicht gar ermöglichte.⁷

⁶ Vgl. bereits Albert Hartmann (1944: 38 f.) zur Rezeptionsgeschichte Krauses: »Es wird immer wieder darüber geklagt, daß Krauses Philosophie bisher nicht in einem seiner Bedeutung entsprechenden Maße gewürdigt worden sei. Tatsächlich ist die Behandlung, die er gefunden hat, merkwürdig; man könnte dafür als charakteristisch Nicolai Hartmanns Geschichte der Philosophie des deutschen Idealismus anführen, der zwar am Anfang Krause unter den ›führenden Köpfen‹ des Idealismus neben Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher nennt, in seiner Darstellung ihn aber mit Stillschweigen übergeht.« Vgl. dazu Nicolai Hartmann (1923: 4). Krause (1890: 80) und Krause (1828: 360) war sich bewusst, dass seine wissenschaftliche Sprache auf Widerstand stoßen würde, hielt sie der Sache nach zur Steigerung der wissenschaftlichen Präzision aber für notwendig. Mehr rezeptionsgeschichtliches Glück hatte Freges *Begriffsschrift*, die dasselbe Ziel verfolgte, vgl. dazu Frege (1998: xi). Zu Krauses indirektem Einfluss auf Frege über C. Fortlage, der sich für Freges Professur in Jena eingesetzt hat, und damit auch zu Krauses indirektem Einfluss auf die gegenwärtige analytische Philosophie vgl. Kreiser (2001: 155). Vgl. auch Meixner (2022), der nicht nur argumentiert, dass Krauses begriffsschriftliche Logik in ihrer Ausdrucksfähigkeit prinzipiell der Fregeschen Logik sehr nahekommt, sondern auch, dass die *Venn-Diagramme* eigentlich *Krause-Diagramme* heißen müssten, da Krause als erster eine vollständig kombinatorische Darstellung der Syllogistik erarbeitet habe.

⁷ Wie Wollgast (1990: 71) es auf den Punkt bringt: »Kein deutscher Philosoph hat die geistige Entwicklung Spaniens und großer Teile Lateinamerikas so stark wie Krause beeinflusst.« Krumpel (1990: 166) argumentiert, dass »sich in der Philosophie Krauses die besten Traditionen deutschen humanistischen Denkens reflektieren. Eines Denkens, das in Spanien und

Die Wirkmächtigkeit Krauses in Spanien und Lateinamerika wurde im Wesentlichen befördert durch Julián Sanz del Río, der 1843 aus Spanien für ein zweijähriges Studium nach Deutschland geschickt worden ist, um sich über damalig geführte philosophische Debatten zu informieren, damit durch seine Rückkehr die spanischen Diskussionen wieder verstärkt an die in Zentral-europa geführten Diskurse herangeführt werden konnten.⁸ Sanz del Río aber kam auf seiner Reise in Kontakt mit der ersten Generation der Krause-Schüler um Hermann von Leonhardi und Heinrich Ahrens und war von Krauses System der Philosophie derart angetan, dass er in seinem Heimatland 1860 eine Schrift mit dem Titel *Ideal de la Humanidad para la Vida* veröffentlichte und vorgab, in diesem Werk einige der zentralen Gedanken der Philosophie Krauses, die sich im *Urbild der Menschheit* finden ließen, in eigenen Worten wiederzugeben. Das *Ideal de la Humanidad para la Vida* traf die in Spanien vorherrschenden kulturellen wie philosophischen Bedürfnisse nach einem harmonischen Rationalismus ins Mark und wurde das Gründungsdokument des spanischen *krausismo*, der bis zur Zeit Francos eine der dominierenden kulturellen Kräfte Spaniens gewesen ist und Spuren bis hinein in die argentinische Verfassung hinterließ.⁹

Lateinamerika eine enorme Wirksamkeit erreichte und im Sinne der Völkerverständigung einen wesentlichen Beitrag leistete.« Auch in der katholischen Kirche ist der Krausismus durch das Pontifikat Franziskus' zumindest subkutan zu großer Bedeutung und Einfluss gelangt. Wie Dierksmeier (2016b: 5) es nach einer Analyse der päpstlichen Enzyklika *Laudato si* formuliert: »Wenn man die Philosophie Krauses mit den Schriften des Papstes vergleicht, so bemerkt man sogleich große Übereinstimmungen beider Denker. Diese treten besonders klar hervor in ihrer jeweiligen kosmopolitischen Ausrichtung auf das Ziel einer aus verantwortlicher individueller wie institutioneller Freiheit zu bewirkenden Befriedung der natürlichen wie sozialen Lebensverhältnisse.« Für eine vorsichtige und teils spekulative Studie des Einflusses Krauses auf die Kubanische Revolution vgl. Gott (2002).

⁸ Vgl. Wirmer-Donos (2001: 78).

⁹ Die Philosophie Krauses kann als »harmonischer Rationalismus« bezeichnet werden: »Denn nach Auffassung des Philosophen bewegt sich die Geschichte der Menschheit auf den Endzustand einer harmonischen, ethi-

Wie Ureña (1988) allerdings nachweisen konnte, ist das *Ideal de la Humanidad para la Vida* von Sanz del Río keineswegs eine spanische Adaption Krausistischer Ideen, sondern eine wortgetreue Übersetzung kürzerer Arbeiten Krauses, die er 1811 in seinem *Tagblatt des Menschheitlebens* (Krause 1811a) veröffentlicht hat. Der spanische *krausismo* wurzelt also unmittelbar im Werk Krauses.¹⁰

Obwohl der deutsche Krausismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts an Bedeutung verlor und Krause in seinem Heimatland dem Vergessen anheimfiel, ist Wollgast (1990: 65) daher zuzustimmen, wenn er prägnant formuliert: »Der Wirkungswelt [...] Krauses ist neben Deutschland des 19. Jahrhunderts das etwa $\frac{4}{5}$ der Pyrenäenhalbinsel umfassende Spanien und der Erdteil Südamerika mit ca. 17,8 Mill km².«

schen und sozialen Idealordnung zu mit dem Zweck der Schaffung einer idealen humanistischen Menschengemeinschaft« (Krumpel 1990: 157). Vgl. Landau (1995: 5 f.). Vgl. zur Geschichte der Krausismo auch Dierksmeier (2008), Rubio (2017), Krumpel (2001), die Beiträge in Ferreira (2021), López-Morillas (1981), Mateo (1982), Dierksmeier (2013), Jiménez García (1994) und Schmitz (2000).

¹⁰ Vgl. Ureña (1991: 14): »Die Schrift *Ideal de la Humanidad para la Vida* (1860) von Julián Sanz del Río, die als ›das Stundenbuch‹ des *hispanisiert* ›Krausismo‹ bezeichnet worden ist, ist eine wortgetreue Übersetzung zweier Aufsätze, die Krause 1811 veröffentlicht hatte. Sanz del Río verschwieg diese Herkunft und präsentierte die genannte Schrift als eigenständige Akkommodation krausistischer Grundgedanken an die spanischen Verhältnisse. Diese Entdeckung entzieht der verbreiteten These eines von Krauses Werk weithin unabhängigen, nach spanischem Geist remodellierten ›Krausismo‹ den Boden.« Vgl. auch Seidel et al. (2009: xxvi): »[Die] Behauptung von Sanz del Río, sein *Ideal de la Humanidad* sei eine eigenständige Akkommodation von Krauses *Urbild der Menschheit*, wurde von den spanischen Krausologen unkritisch übergenommen und oft sogar noch ausgeweitet. Ende 1987 ging Enrique M. Ureña dieser Behauptung nach und machte die Entdeckung, daß das spanische *Ideal de la Humanidad para la vida* nichts anderes ist als eine Übersetzung jenes Teils von Krauses Abhandlung *Entfaltung und urbildliche Darstellung ...*, der 1811 im *Tagblatt des Menschheitlebens* veröffentlicht worden war.«

Vor diesem Hintergrund wäre es der deutschen Philosophie zu wünschen, wenn sie sich im Sinne einer interkulturellen Philosophie stärker demjenigen Denker zuwenden würde, der global betrachtet als einer der wirkmächtigsten deutschen Philosophen überhaupt angesehen werden muss und ein Werk hinterlassen hat, das nicht nur aus philosophiegeschichtlichen Gründen von Interesse ist, sondern gerade aus systematischer Perspektive auch heute noch relevant ist.

Um die Aktualität Krauses zu verdeutlichen und den Boden für die Lektüre des *Urbildes der Menschheit* vorzubereiten, wird im Folgenden zunächst der Panentheismus Krauses, aus dem heraus er seine praktische Philosophie entwickelte, in seiner Grundidee dargestellt.¹¹ Im Anschluss daran wird die im *Urbild* ausgearbeitete Idee des Menschheitbundes skizziert und unter Einbezug gegenwärtiger Debatten in der politischen Philosophie gezeigt, dass Krause auch heute noch wertvolle Impulse für die Philosophie bereitstellen kann. Im Appendix schließlich wird der Entstehungskontext des *Urbildes der Menschheit* nachgezeichnet.¹²

¹¹ Die dem *Urbild* zugrundeliegende Theorie des Absoluten findet sich im *Urbild* selbst nicht explizit ausformuliert. Die finale Fassung seiner panentheistischen Theorie des Absoluten findet sich in Krause (1828). Im Rückblick auf die Genese seiner populärsten Schriften resümiert Krause am 23. März 1818 wie folgt: »Ich gab die Blüthe und Frucht (*Urbild der Menschheit* 1811, Dresden, Freimaurerlogenreden, drei älteste Kunstkunden) eher, als den Baum meines Wissenschaftsgliedbaues, aus Liebe zu der Menschheit und in heiliger Scheu, zu sterben, oder doch das Gute nur nicht zu spät zu beginnen« (Krause 1891: 228). Für eine allgemeine Einführung in die Philosophie Krauses aus seinem unmittelbaren Schülerkreis vgl. Hohlfeld (1879) und Leonhardi (1905), für gegenwärtige Einführungen vgl. Göcke (2012), Wollgast (2016) und Göcke (2018).

¹² Im *Urbild der Menschheit* legt Krause »seine metaphysisch fundierte und menschheitsphilosophisch inspirierte Geschichts- und Gesellschaftstheorie [dar]« (Gil 1988: 102).

*2. Panentheismus als Rahmenontologie
für den Menschheitbund*

Krauses Panentheismus, den er auch schlicht *Wesenlehre* nennt, ist eine spezifische Philosophie des Absoluten.¹³ Das leitende metaphysische Prinzip seiner Theorie des Absoluten formuliert Krause bereits im Jahr 1813 wie folgt:

Mein Hauptprinzip ist: dass alle Wissenschaft auf der Anschauung Einer unendlichen Substanz beruhe, welche Anschauung nicht nach dem Satze des Grundes bewiesen, sondern als im menschlichen Geiste vorhanden nur erwiesen werden kann. Alles, was ist, ist diese Substanz und in dieser Substanz, und alle wissenschaftliche Erkenntniß muss eben so jene Uranschauung selbst und in ihr sein. (Hohlfeld/Wünsche 1903: 362f.)

Krauses gesamtes theoretisches Programm kann als Rechtfer-
tigung und begrifflich-systematische Ausformulierung dieses monistischen Leitprinzips verstanden werden: Aus epistemologisch-didaktischer Perspektive wird im Werk Krauses mittels transzendentaler Reflexion die Anschauung der einen unendlichen Substanz als für jeden Menschen prinzipiell erreichbare intellektuelle Schau des Absoluten herausgestellt, um das im Vollzug dieser Schau dem Menschen unmittelbar gewiss Gegebene als den prinzipiell unendlichen Inhalt des Systems der Wissenschaft zu identifizieren, dessen metaphysischen Teil über die Grundstrukturen der Wirklichkeit Krause auch als »Grundwissenschaft« bezeichnet.¹⁴

¹³ Krause nennt das Absolute auch »Gott« oder »Wesen«. Krause sah sich als eigentlichen Nachfolger Kants, der, den Geist des Deutschen Idealismus atmend, insofern mit Kant über Kant hinausging, als er die Transzendentalphilosophie Kants einer metaphysischen Relektüre unterzog. Vgl. auch Krause (1890: 143f.).

¹⁴ Krause verwendet den Begriff der *Schau* und nicht den Begriff der *Anschauung*, da der Begriff der Anschauung ein externe Relation zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt suggeriert, die im Panentheismus, in dem alles ein metaphysischer Teil des Absoluten ist, nicht zu haben ist: »Anschauen ist nicht so gut hier zu gebrauchen als: Schauen; denn bei

2.1 Der analytisch-aufsteigende und der synthetisch-absteigende Teil der Philosophie

Der transzendentale Weg zur unmittelbar gewissen Erkenntnis des Absoluten als durch sich selbst letztbegruendeter Ausgangslage zur Entwicklung seines Systems der Wissenschaft – das epistemologische Propädeutikum seiner Metaphysik – wird von Krause der *analytisch-aufsteigende Teil* der Philosophie genannt. Diesem kommt die Aufgabe zu, dass

von dem ersten gewissen Erkennen aus, das in jedem Bewusstsein sich findet [...] stetig zu immer höherem Erkennen aufgestiegen [wird], bis zur Auffindung der Grunderkenntnis [des Absoluten, BPG], welche sich auf diesem Wege zeigen muss, wenn ein System der Wissenschaft für den menschlichen Geist möglich sein soll. (Krause 1886: 4)¹⁵

Die Grunderkenntnis des Absoluten ist für Krause zugleich die Erkenntnis des einen allumfassenden Sach- und Erkenntnis-

Anschauen denkt man an eine Gegenverhaltheit, an den Außenverhalt des Schauenden und des Geschauten; dies ist aber nicht durchgängig der Fall, so z. B. bei der Schauung Wesens stattet kein Außenverhältnis, Außengegenverhalt, sondern ein Ingegenverhalt [sich dar]« (Krause 1892a: 109).

¹⁵ Krause ging davon aus, dass jedem Menschen die Schau des Absoluten möglich ist. Vgl. Krause (1892a: 91): »Jeder Mensch hat den Urbegriff von Wesen bewusstseinslos (in sich).« Daher umfasst der analytisch-aufsteigende Teil der Wissenschaft »die sinnerstreuten Geister aller, in jedem ihrer Zustände, rohe und gebildete Völker, Kinder, Erwachsene und Greise, männliche und weibliche Geister. Denn er ergreift den sinnerstreuten Menschen rein als Menschen, als Geistmenschen, in dem allen vorwissenschaftlichen Menschen gemeinsamen Geistzustande, – gleichsam auf dem Grund und Boden, worin alle eigenlebliche [d. h. individuelle, BPG] Verschiedenheiten der vorwissenschaftlichen Geister und Gemütsstimmung wurzeln, keimen und erwachsen« (Krause 1890: 39). Allerdings muss jeder Mensch diese Schau, nach entsprechender transzental-didaktischer Hinführung selbst vollziehen: »Jeder muss diese Grundschaugung in sich selbst finden, in ihn hineingebracht werden von außen könnte sie nicht« (Krause 1869: 49). Damit unterscheidet sich Krauses Theorie der Schau des Absoluten von derjenigen Schellings: »Nicht einige ›Auserwählte‹ wie bei der intellektuellen Anschauung Schellings, sondern alle Menschen können sich zu ihr erheben« (Wollgast 1990: 25).

prinzips des Systems der Wissenschaft: Denn einerseits wird »[u]nter dem Systeme der Wissenschaft [...] das Ganze der Erkenntnis gedacht, in welchem alle besonderen Erkenntnisse, als Teile, unter sich und mit dem Ganzen verbunden enthalten seien« (Krause 1886: 1). Andererseits aber setzt die Möglichkeit eines solchen organischen Systems der Wissenschaft die Existenz eines vereinheitlichenden Sach- und Erkenntnisprinzips, welches »Allem zum Grunde liegt« (Krause 1869: 10), voraus:

Wissenschaft [ist] nur möglich, wenn es der menschlichen Vernunft vergönnt ist, das Eine, unendliche, unbedingte Wesen [d.h. das Absolute, BPG] zu erkennen, worin Alles ist, was ist; welches erkannt wird als der Eine Grund alles Endlichen. (Krause 1893a: 72)¹⁶

Sobald der analytisch-aufsteigende Teil der Wissenschaft sein Ziel erreicht hat, sich der Mensch also zur unmittelbar gewissen Schau des Absoluten als des einen Sach- und Erkenntnisprinzips des Systems erhoben hat, folgt der *synthetisch-absteigende* Teil der Wissenschaft, dem die Aufgabe zukommt, »in und durch die Grunderkenntnis, das ist, in und durch das Prinzip, alle besondere, bedingte Erkenntnis, als einen Organismus [der Wissenschaft] aus[zubilden]« (Krause 1886: 4).¹⁷

Die am Ende des analytisch-aufsteigenden Teils der Wissenschaft stehende Schau des Absoluten, die Krause auch als *Intuition* oder *Grundschau* des Absoluten bezeichnet, ist aber nicht nur die *conditio sine qua non* für die organizistische *Deduktion* der Metaphysik als Grundwissenschaft, sondern muss während der *Konstruktion* des Systems der Wissenschaft als notwendiges Korrektiv und phänomenale Adäquatheitsbedingung begrifflicher Deduktionen stets mitbedacht werden:

¹⁶ Den Begriff des Organismus definiert Krause wie folgt: Ein Organismus ist »jedes Wesenliche, welches in sich zum Ganzen verbunden enthält Teile, von denen zwar jeder etwas Bestimmtes ist und für sich besteht, gleichwohl aber nur für sich besteht, indem und so lange er in bestimmter Verbundenheit und Wechselwirkung mit allen andern Gliedern ist, die mit ihm zugleich den Organismus ausmachen« (Krause 1869: 4).

¹⁷ Vgl. Krause (1869: 20).

Transzendent ist alles Wissen, welches die reine Selbstschauung: Ich übersteigt, deren Grenze nach neben und nach oben überschreitet. Dieses Transzendieren ist fehlerhaft, d.h. wissenschaftswidrig [...] sofern es nicht in steten, harmonischen Zusammenhang gebracht ist mit dem Selbstschaun des Ich. Ist dieses aber der Fall, dann ist es transzental. (Krause 1886: 8)¹⁸

Für Krause ist die metaphysische Erkenntnis des Absoluten also nicht nur durch die transzendentale Erkenntnis des Ichs ermöglicht, sondern notwendigerweise an die Selbstbeobachtung des Ichs rückgebunden. Metaphysik ist daher nicht im Widerspruch zur Transzentalphilosophie, sondern nur auf dem gesicherten Boden der Transzentalphilosophie durchführbar. Metaphysik und Transzentalphilosophie sind ein harmonisches Ganzes, das seinen Anfang im Bewusstsein des Menschen nimmt, analytisch zur Schau des Absoluten aufsteigt und in der dadurch ermöglichten synthetischen Deduktion des Systems der Wissenschaft immer an seinen Ursprung im Ich gebunden bleibt.

2.2 Das präreflexive Ich als Ausgangspunkt der Metaphysik

Da die Aufgabe des analytisch-aufsteigenden Teils der Wissenschaft darin besteht, zu zeigen, dass im Ich bereits die Möglichkeit zur unmittelbar gewissen Schau des Absoluten angelegt ist, aber nur dasjenige über einen Geltungsanspruch verfügt und als erster Schritt auf dem Weg zur Schau des Absoluten gelten kann, das sich als unmittelbar gewisses Wissen aus der präreflexiven

¹⁸ Vgl. auch Krause (1869: 21): »Daher dann, wenn das Prinzip anerkannt ist, keineswegs der Inhalt des analytischen Teils verworfen, berichtigt, widerlegt wird, sondern vielmehr im Lichte des Prinzips anerkannt, so dass der erste analytische Teil der Wissenschaft nicht heranwächst wie unnütze Keimblätter oder Blatthüllen, hernachmals abfällt, sondern dass er stehen bleibt gleich als untere Wurzel und als die ersten Verzweigungen dieses Baumes der Wissenschaft im endlichen Geiste. [...] Was analytisch gefunden wird, bleibt als ewig wahr bestehen und tritt dann hinein als ein untergeordneter Teil in das ganze System der synthetischen Wissenschaft.«

Vertrautheit des Ichs mit seiner eigenen Existenz ergibt – nur von unmittelbarer Gewissheit kann zu unmittelbarer Gewissheit fortgeschritten werden – beginnt Krause sein epistemologisch-didaktisches Propädeutikum mit einer Phänomenologie des präreflexiven Ichs, die, strukturell affin zur Husserlschen Epoché, alle nicht unmittelbar gewissen Erkenntnisse einklammert:

[D]er analytische Teil treibt sich nicht in allerlei Hypothesen, und desultorischen Raisonnements umher, sondern er erfassst das erste Gewisse des Bewusstseins des Geistes; und alle Voraussetzungen, alle Hypothesen, alle unbefugte Grübeleien werden von dem analytischen Gange abgehalten. Da ist auch nicht die Rede davon, was wir fühlen, glauben, meinen, wünschen, hoffen, sondern davon nur, was wir schon erkennen – wissen. (Krause 1869: 20)¹⁹

Basierend auf dieser Einklammerung ist das Ich durch unmittelbar gewisse Selbstbeobachtung in der Lage, zu erkennen, wie sich seine Existenz und sein Wesen phänomenologisch aus sich heraus zeigen, und damit in der Lage, zu identifizieren, was Teil einer adäquaten Selbstbeschreibung seiner selbst ist. Die methodische Maxime Krauses, um unmittelbar gewisse Erkenntnisse der Selbstbeobachtung identifizieren zu können, besagt dabei, dass jede Erkenntnis, deren Negation zu einem Widerspruch mit den in der Selbstbeobachtung gegebenen Phänomenen führt, als unmittelbar gewisse Erkenntnis des analytisch-aufsteigenden Teils der Wissenschaft gelten kann.

¹⁹ Krause sieht sich in Bezug auf die Durchführung des analytischen Teils der Wissenschaft als Vollender einer langen philosophischen Tradition und bemängelt, dass dieser Teil der Philosophie in der nachkantischen Philosophie zu kurz gekommen sei. Vgl. Krause (1869: 22): »Geschichtlich bemerke ich, dass unser analytischer Teil der Wissenschaft von mehreren Denkern gesucht, gehaft, zum Teil auch in einzelnen Anfängen gebildet ist. So in der Reihe der hellenischen Denker ahnte Sokrates die Wesenheit dieses Aufschwunges des endlichen Geistes zum Prinzip, indem er forderte: Erkenne dich selbst, und erst durch Selbsterkenntnis bekräftigt, unternimm es, Gott und Dinge außer dir zu erkennen. Ebenso Kant, der eben in dieser Hinsicht sich selbst dem Sokrates vergleicht [...]. Seit dem aber mangelt der analytische Hauptteil noch in allen, auch in allen deutschen Systemen der Philosophie.«

Die erste und grundlegende phänomenologische Einsicht in das eigene Wesen und die eigene Existenz ist für Krause die Erkenntnis, dass sich das transzendentale Ich unabhängig von jeder weiteren Bestimmung zunächst als Einheit erkennt: »Das erste also, wonach wir uns erkennen, als Was wir uns finden, ist: als Ein Wesen« (Krause 1869: 210).²⁰ Diese Einheit zeigt sich als Einheit einer Vielheit weiterer phänomenologischer Bestimmungen des Ichs und wird von Krause die »Einheit der Wesenheit selbst« (Krause 1869: 68) genannt, wobei der Begriff der Wesenheit in Anlehnung an den Begriff der Bestimmung oder den Begriff der intrinsischen Eigenschaft zu verstehen ist.

Durch die Einsicht in die Einheit seines Wesens als Einheit seiner Bestimmungen wird das Ich in fortgeführter Selbstbeobachtung dahin geführt, genauer zu schauen, was zu den Bestimmungen gehört, als deren Einheit es sich phänomenologisch zeigt. Schaut es in dieser Hinsicht rein auf sich selbst, so findet es, dass es seine Einheit nicht denken kann, ohne sich in Eins damit als ein *selbes* und ein *ganzes* Wesen zu verstehen: »[W]ir [können] uns selbst nicht denken [...] als Eins, ohne uns zu denken als Selbes und als Ganzes« (Krause 1869: 211).²¹

Dass das Ich ein *selbes* Wesen ist, sich also phänomenologisch unter die Kategorie der *Selbheit* subsumiert, bezeichnet die Eigenschaft, dass es »dasjenige, was es ist, nicht durch irgend ein Verhältniss oder in irgend einem Verhältniss ist, sondern an sich ist« (Krause 1869: 68). Das Ich zeigt sich in der Selbstbeobachtung somit als Substanz, als intelligibles Wesen, welches in seinem phänomenalen Sein nicht durch die externen Relationen, in denen es steht, bedingt wird.²²

²⁰ Vgl. Krause (1869: 68): »Wenn gesagt wird, dass Ich Eins bin, so ist das nicht nur als eine Zahl zu verstehen, d.h. dass das Ich nicht zwei, nicht drei, nicht vier usw. wäre, sondern es ist damit gemeint die Einheit der Wesenheit selbst.«

²¹ Vgl. auch Krause (1886: 17).

²² Vgl. auch Krause (1869: 70): »Wir fanden, dass das Ich sich als ein selbstständiges Wesen erkenne, als Ein Selbwesen. Dafür braucht man gewöhnlich das Wort Substanz.«

Das

Urbild der Menschheit.

Ein Versuch

von

Karl Christian Friedrich Krause,
Doktor der Philosophie und Mathematik.



Vorzüglich für Freimaurer.

Dresden, 1811.
in der Arnoldischen Buchhandlung.

[GOTT]

| ' Gott zu denken und zu empfinden ist das theuerste Kleinod des Menschen. In harmonischem Zusammenstimmen des Geistes und des Gemüthes wird Gott ihm gegenwärtig, daß er in Gottes Licht und Liebe lebe. In Gottes Kraft erblühet jeder Verein; der Familien innige Bande kettet Gott, auf ihn stützt sich der Staaten Kraft und Macht. Im Anschau'n Gottes bildet sich die Wissenschaft; in ihm entspringt sie, bleibt in ihm, und kehrt zu ihm zurück. Des Künstlers Begeisterung ist göttlich; Gott und das Göttliche ist das Wesen echter Kunst. Der wahre Mensch dankt die Würde seines Lebens, die Fülle seiner Thatkraft Dem, daß er mit Geist und mit Gemüth an Gott sich innig hält. Dem kindlichen Verstande, so wie dem reifen Denken, ist die innere Harmonie in Vernunft und in Natur, und der Verein der Seele und des Leibes nur durch Gott begreiflich. Der innere Umgang des Menschen mit Gott, Religion, wird da belebt, wo Gott der allbeselende Urgedanke, wo seine Liebe das innerste Leben des Gemüthes ist; Religion vereint die Menschen in Einen Lebenbund mit Gott.

Ist die urwesentliche Anschauung Gottes, als der | Uridee, in das Gemüth aufgenommen, und im Herzen tief gewurzelt, dann erwacht die Liebe, und in ihrem Lichte eröffnet sich Erkenntniß der Natur der Dinge, und Freudigkeit des Lebens. Nicht durch Lehrbeweiß aus noch höheren Wahrheiten wird die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes genommen; denn sie ist selbst die erste Wahrheit, dem Geist in unmittelbarer Anschauung gegenwärtig, aller Wahrheit Anfang und Urgeholt, so wie die Liebe Gottes das Urleben des Gemüthes ist. Des reinen Herzens Glaube scheut des Verstandes Prüfung nicht; denn Einsicht und Gefühl sind Eins wie Licht und Wärme. Der Glaube lebt im lichten Schau'n der höchsten, ganzen Wahrheit, die alle Wahrheit allharmonisch in sich faßt; drum stimmt Erkenntniß überein mit echtem Glauben, und unvertilglich lebt in jedem Geiste Gottes

Uranschaun; im Gliedbau der Erkenntniß wird der Glaube selbst verklärt und verstärkt, und in der Harmonie des Glaubens und des Wissens wird Gott dem Menschen neu vergegenwärtigt. Wohl dem Menschen, wohl der Menschheit, die zur Harmonie des Gemüthes und des Geistes, der Religion und des Lebens gelangt sind! nur in dieser Harmonie können sie ihre Bestimmung erfüllen. Nur Der darf in den Angelegenheiten der Menschheit mitzusprechen, mit freudigem Gewissen, wagen, der sich dieser Harmonie im eignen Innern theilweis erfreut, der an der Menschheit, mit ihr als ganzer Mensch verbunden, den Antheil reiner Liebe nimmt.

Wie nun wir im Einklang des Verstandes und des Herzens Gott empfinden und erkennen und in seinen Werken ahnen, daß Erinnerung wollen wir in uns erneun, | und uns dadurch zum Anschau der Menschheit und ihres Lebens vorbereiten; auf daß wir ihr Ewigwesentliches erkennen, und ihr Urbild würdig zeichnen, dem auch wir im Leben folgen mögen.

Und so beginnen wir mit Gott!

Das Gemüth empfindet, und der Geist bekennt: Es ist Ein Urwesen, unendlich und ewig, – Gott; und die Welt mit allen ihren innern Wesen und Harmonieen ist göttlich, ein würdiges Werk und Ebenbild Gottes. Aus der Fülle der ewigen Macht und Weisheit und Güte stammt alles, was ist; alles in seiner Welt ist Gottes würdig und wird es. Deshalb ist jedes Geschöpf selbstständig, dem Ganzen wesentlich, und seinem Wesen nach unvergänglich, – es trägt das göttliche Ebenbild auf eigne Weise in sich. Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, außer allein Gott. Aber was Gott selbst ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, in seinem Gleichniß. Die Welt ist nicht außer Gott, denn er ist Alles, was ist: sie ist eben so wenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über aller Zeit erschuf, das offenbart, in ewigem Bestehn zeitewig lebend, das ihm von Gott urangestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung; und Gott, sofern er über allen seinen Wesen, vor und über aller Zeit ist, wirkt stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig in mit und durch ihn als Ein Allleben besteht.

Die Welt ist stetig in der Macht des Schöpfers, er hört nicht auf, sein Werk zu lieben, zu erhalten, und zu bilden. |

Gott ist das eine unendliche Urwesen, aber jedes Wesen in ihm ist endlich, beschränkt. Doch ist Endlichseyn nicht Schlechtseyn, Beschränktseyn nicht Unvollkommenseyn. Denn alle Wesen haben Theil an Gottes Wesen, sie ahnen Gottes Allvollkommenheit in ihren Grenzen nach; doch um auf eigne Weise daran Theil zu haben, sind sie in bestimmter Gestalt, Grenze und Beschränkung. Dieß verdirbt keineswegs das Göttliche in ihnen, sie gewinnen dadurch Eigenthümlichkeit, Schönheit, Stärke. In diesen Schranken sich harmonisch zu gestalten, in ihnen ein göttliches Leben zu leben, ist jedes Wesens Urbestimmung, Die stille gestaltreiche Pflanze, das heitere lebenvolle Thier, jedes innerlich gesunde Wesen liebt die Schranken seiner Natur und die Gestalt, die es in ihnen durch die Fülle der innern Urkraft einprägt; es lebt in reiner Unschuld nach Gottes Gesetz. Auch der Mensch, im Stande der Unschuld oder aus innern Kämpfen dahin zurückgekehrt, liebt die Schranken seines Wesens, er strebt sie lebendig zu erfüllen und schön zu gestalten, um so das ihm angeschaffene göttliche Ebenbild in Wort und Werken zu verkünden. Der Mensch empfindet und liebt Schönheit; Schönheit aber ist Göttlichkeit der Form, in schönen Gestalten spiegelt sich Gott und seines Weltbaues Gesetz. Die Formen des menschlichen Geistes und Leibes sind die reichsten, vielseitigsten, innigsten von allen, daher der meisten und tiefsten Harmonien, der vollständigsten Schönheit fähig unter allem Schönen. Sich selbst und alle Wesen in den Schranken endlicher Natur zu ehren und zu lieben ist von religiöser Sinnesart unzertrennlich. Alle Wesen achten wir als gleich wesentliche Glieder jener ewigen Schöpfung; wir erkennen in jedes Dinges eigenthümlicher Gestalt und Leben den gegenwärtigen Gott, der sich in jedem seiner Geschöpfe abbildet und dadurch den Menschen zu sich zieht. Auch die Zeit wird von einem religiösen Gemüth geehrt; denn sie ist die Form des Lebens endlicher Wesen und seiner Harmonie. Die Schranken jedes Wesens sind, an sich betrachtet, eines unendlichen Reichthums von Gestalten fähig; allein das Wesen kann sie nicht alle zugleich

in sich aufnehmen und an sich tragen, denn jede schließt die andere aus wegen ihrer entgegengesetzten Bestimmungen. Der Säugling hat eine andere Lebendigkeit und Schönheit der Gestalt, das Kind eine andere, eine andere der Jüngling, der Mann, der Greis. Jede ist in ihrer Art ein vollständiger Ausdruck des Lebens und der Schönheit; es ist derselbe Mensch, der sie alle nach einander an sich trägt, aber in demselben Moment zusammengedacht löschen sie sich wechselseitig aus. Doch liegt nur im wirklichen und stetigen Zugleichsein aller Gestalten, deren jedes Wesen an sich fähig ist, die Vollständigkeit seiner Natur und seine ganze Aehnlichkeit mit Gott; derselbe Mensch, als Säugling, Kind, Jüngling, Mann und Greis gedacht, giebt erst das Bild des Menschen selbst. Damit die Wesen charaktervolle Bestimmtheit der Gestalt und des Lebens mit Vollständigkeit und Allseitigkeit derselben vereinen möchten, und so das ganze göttliche Ebenbild jedes nach seiner Weise empfangen könnten, verlieh ihnen Gott stetige endlose Gestaltung, Leben in der Zeit; worin jedes Geschöpf, gemäß der göttlichen Harmonie der Welt, in schöner Ordnung sich von Gestalt zu Gestalt fortbildet, bis es sein ganzes Wesen innerhalb aller seiner ¹ Schranken befriedigt hat, den Kreis des zeitlichen Lebens schließt, und in demselben Momente einen neuen beginnt. So ist das Leben jedes Wesens an sich nur ein Moment, ein wirkliches Zugleichsein alles dessen, was es würdiges und göttliches in sich hält.

So erscheint dem Religiösen jedes Wesen in eigenthümlicher Unschuld, Fülle und Freudigkeit, mit ihm zugleich in Gott. In allen Dingen strahlt seinem reinen Auge die Grundform des Weltbaues, Einheit, Vielheit und Harmonie entgegen; diese findet er in den Formen seines inneren und äusernen Lebens wieder, er liebt in ihnen die Zeugen der göttlichen Liebe, die Grundzüge der Urschönheit. Er preißt sich selig, ein geistiges Auge und ein geistiges Ohr empfangen zu haben, um zu empfinden und zu erkennen, wie Gott sich selbst liebevoll in allen seinen Geschöpfen darstellt, und jedes Wesen zu einem bleibenden, sprechenden Denkmal seiner Weisheit und Güte macht. Und treffen Töne der großen Weltharmonie rauh und dissonirend sein Ohr, so weiß

er und glaubt auch im Schmerz, daß sie in der Symphonie alles Lebens schön gelöst sind, wenn auch ihre Auflösung jenseit der Empfänglichkeit seines Ohres liegt. Wer wollte zweifeln, daß Gott die Welt nach ewigen, unwandelbaren Gesetzen belebt und regiert, und daß ihm sein Werk im Größten wie im Kleinsten stets gelingt? |

Erfreun wir unsren Blick an der Lebensfülle der Natur, oder wenden wir ihn in das innere Heilighum des Geistes zurück, erheben wir ihn zu Gott, oder lassen wir ihn auf Welt und Menschheit ruhen: wir finden Eine göttliche Ordnung, dieselben Gesetze in Allem. Nicht blos neben einander gereiht und einsam sind die Wesen, sie leben in allseitiger Geselligkeit, streitend und liebend. Nicht jedes Wesens Sphäre reicht unmittelbar an Gott; denn immer engere und engere Sphären ziehen sich zusammen, und bilden Einen großen Gliederbau der Welt, worin einige Glieder neben einander, andere unter einander stehen, wie am organischen Leibe. Diesen großen Gliederbau der Welt, das eigenthümliche Leben und die Stelle jedes seiner Glieder und ihr allseitiges Wechselleben zu schauen, ist Einsicht und Wissenschaft; sich selbst als Glied desselben an gehöriger Stelle zu würdigen, das Ganze und sich in ihm zu lieben, und den Gesetzen der Gesundheit des Ganzen und jedes seiner Glieder gemäß zu wollen und zu leben, ist Weisheit und Tugend. Auch die Lebenssphäre des Menschen ist eine untergeordnete, es sind noch weitere und höhere zwischen ihm und Gott. Aber das Untergeordnete ist darum nicht das Geringere, es verliert dadurch nichts an Lebensfülle und Würde. Der Mensch ist von äuseren Lebenssphären abhängig und mit ihnen gesellig vereint. Aber in vermähltem Leben geht das eigenthümliche der sich in Gottes Kraft durchdringenden Wesen nicht unter; ihre Eigenthümlichkeit und Freiheit verklärt sich vielmehr, und hilft eine höhere Lebenssphäre schaffen, welche in den vereinigten Wesen Gottes Ebenbild vollständiger und inniger darstellt. So ist das Weltall ein an freien selbstständigen Gliedern reiches organisches Ganze, worin alle Glieder allseitig wohlgeordnet und wohlverbunden sind, – seines Urhebers würdig. Auch der menschliche Leib ist ein würdiges, in seiner Art

vollständiges Gleichniß des Weltalls; – ein religiöser Sinn hat ihn mit Recht die kleine Welt genannt.

Der unbefangne Blick jedes Menschen kann die Grundzahlen des Weltbaues und die Grundverhältnisse seines Lebens in äusserer und innerer Erfahrung wieder finden, und fand sie von jeher. Was der Grund aller wahren Wissenschaft und das oft verfehlte Resultat der tiefssinnigsten Metaphysik ist, liegt offen und rein vor jedem Auge da, das sehn will. Vernunft und Natur sind das erste, höchste und umfassendste, was wir nächst Gott anschauen; und wir erfahren, daß diese beiden Lebensphären sich vielfach lebendig durchdringen. Die innigste Vereinigung der Vernunft und der Natur sehen wir im Menschen, in welchem die innigsten Werke beider, Geist und Leib, stetig zusammen leben. Die Natur verkündigt ihr Leben und ihre Liebe und Schönheit in den Sinnen dem Geiste, der ihre Mittheilungen innerlich in lebendiger Phantasie sich aneignet, und sie der Natur durch geistig freie Schönheit verherrlicht zurückgiebt in den Werken der Kunst. Auch die Natur empfängt nicht achtlos und undankbar die Werke, die Liebe und Schönheit des Geistes; dem Forschen den enthüllt sie ihre Geheimnisse, dem Suchenden eröffnet sie die Fülle ihrer Güter. Der religiöse gesunde Sinn des Menschen erkennt in Vernunft und Natur, deren Leben | in ihn allseitig einströmt, die beiden höchsten Hemisphären der Welt selbst, wie sie selbst in Gott, heiter und machtvoll, Gottes wirkliches Ebenbild und Gleichniß sind. Dem Menschen, der seiner eignen Natur treu lebt, ist die Natur so heilig, so würdig, so göttlich als die Vernunft; der Leib ist ihm so lieb und so zarter Pflege werth, als der Geist. Sein reines Auges steht allem Leben, aller Schönheit in Natur und Vernunft gleich offen; durch beide wird er gleich stark, und durch ihre Harmonie am innigsten gerührt und beseelt; sein sittlicher Sinn und seine Gerechtigkeitsliebe erweitert sich für alles Lebendige und Schöne um ihn her. Ihm erscheint das Leben der Vernunft nicht gesetzlose Willkür, das Leben der Natur nicht todte Nothwendigkeit; in beiden anerkennt er göttliche Freiheit und Schönheit. Ist er | sich gleich nur der sittlichen Vernunftfreiheit in der Herrschaft der Ideen selbst bewußt, so findet und ehrt er

doch in den erhabnen und zarten Werken der Natur eine nicht weniger göttliche, noch ungenannte, Freiheit der Natur, als organische Herrschaft des Individuellen. Aecht religiös ist die Freude des Menschen, die er in seiner Liebe zur Natur und im Umgange des Lebens mit ihr empfindet, und ehrenvoll dem Geiste ist die zarte Sorgfalt und Pflege des Leibes, wodurch er die Güte der Natur erwiedert. So zeigen sich Gott, Vernunft und Natur in ihrer Selbstständigkeit und in ihrer Wechselwirkung als die höchsten Sphären der Wesen und des Lebens; und Selbstständigkeit, Gegensatz mit dem höheren und mit dem Nebenwesen, und Vereinigung dieses Gegensatzes in harmonischer Wechselwirkung als die Grundformen des Weltbaues und aller Schönheit.

Der Religiöse bewahrt auch reinen Sinn und Glauben für die Wechselwirkung Gottes mit der Welt und jedem seiner Geschöpfe, vorzüglich mit dem Menschen, seinem Meisterwerke; er glaubt an den Umgang der Geschöpfe mit Gott, ohne durch vorwitzigen Wunderglauben die Anschauung der ewigen Weltordnung und die unvertilgliche freie Schönheit der Geschöpfe zu verletzen. Gott hat sein Werk nicht in der Zeit geschlossen, noch es als fertig außer sich hingesetzt; er hält die Welt in jedem Moment in seiner Hand, sein Auge ruht mit Wohlgefallen auf ihr, und immer neue Ströme des Lebens, der Liebe und der Schönheit ergießen sich in sie, und durchdringen alle ihre lebendigen Theile. So überzeugt, lebt der religiöse Mensch mit Gott, mit sich selbst und mit allen Dingen liebevoll befreundet, heiter und freudig; er gestaltet sich selbst, Gott nachahmend, in Leben und Schönheit; er möchte die Liebe Gottes verdienen, er ist der höheren Einflüsse in stiller Ruhe des Gemüths gewiß, ohne sich derselben für würdig zu erklären, und ohne sich ihrer zu rühmen.

Dürfen wir in der Würde unseres Vorhabens Entschuldigung finden, daß wir die Ueberzeugungen und Gefühle des religiösen Menschen laut bekennen, und die Heilighümer des Gemüths öffentlich machen? Wir lieben die Mitwelt, wir ehren das lebende Geschlecht als das größte und thatenreichste, und für alles Erhabne und Schöne empfänglichste unter allen seinen Vorgängern. Was wir sagen, ist ja, wie wir glauben, was | wir ihm verdanken,

was es uns gelehrt hat. Warum solchen Zeitgenossen nicht laut bekennen, weiß das Herz voll ist? warum verhehlen, wovon wir glauben, daß es gesagt zu werden heilsam sei? So wagen wir es, noch unsere innigen Grundüberzeugungen über die Vernunft, über die Natur und über die Harmonie derselben unter sich und mit Gott, darzulegen. '

VERNUNFT UND GEISTERREICH

Licht über sein eigen Wesen zu haben, sich selbst in sich selbst wie im Spiegel zu schauen, verlangt der Geist. Von Selbstbeobachtung und Selbstkenntniß geht alle Einsicht, alle Tugend aus. An die Hauptpunkte der Selbstkenntniß und der Selbstbeobachtung zu erinnern, und dabei den Geist rein in sich selbst zu betrachten, sei das nächste Geschäft. Der Geist kann sich selbst beschauen und bilden, er ist sich seiner selbst bewußt; er kann jede seiner Thätigkeiten wieder zum Gegenstand noch höherer Thätigkeit erheben, er kann sich selbst beherrschen und regieren. Freie Thätigkeit erkennt er als sein Wesen, und Bewußtsein als die eigenthümliche Form derselben. Vieles, ja bei weitem das Meiste geht in den Tiefen des Geistes vor, ohne als Einzelnes ins Bewußtsein zu kommen, wenn untergeordnete Thätigkeiten des Geistes als einzelne wirken; erst wenn der Geist selbst mit seiner ganzen höchsten Thätigkeit in seine untergeordneten eingreift, tritt Bewußtsein, und wenn er sich in ihnen und im Werke selbst beschaut, tritt Selbstbewußtsein ein. Je inniger ein Geist sich in sein | Werk und ins Schaffen vertieft, je Mehres wirkt er bewußtlos; und wenn gleich das Bewußtsein stetig und ununterbrochen ist, so erwacht doch das Selbstbewußtsein nur in der Ueberlegung, und wenn der Anblick des gelungenen Werks den Geist überrascht.

Jeder Geist ist sich bewußt, Ideen zu haben, so wie er auch in sich selbst eine räumliche und leibliche Welt bemerkt, die ihm eigenthümlich ist. Wer nun sich selbst beobachtet, wird finden, daß sich seine ganze geistige Thätigkeit ursprünglich einzig damit beschäftigt, diese beiden innern Welten anzuschauen und in wechselseitige Harmonie zu setzen. Denn von der einen Seite strebt der Geist Wahrheit zu erkennen, und sie vielseitig als Wissenschaft zu gestalten. Jede Wissenschaft bringt irgend eine Idee nebst den ihr untergeordneten Ideen ins Bewußtsein, indem

sie mit der Anschauung der Idee eine stetige Schöpfung individueller Gebilde verbindet, welche der Idee zur Verklärung und Gestaltung dienen. So entwickelt die Naturwissenschaft die Idee der Natur in ihrem innern Organismus, indem sie dieselbe in bestimmten nach der Idee gewählten und gebildeten individuellen Naturbegebenheiten vor Augen stellt; und die Mathesis bedient sich bestimmter Figuren und Schematen, um die reinen Ideen der Formen aller Dinge ins Licht zu setzen. Auf der andern Seite, gegenüber der Wahrheit und der Wissenschaft, bildet der Geist Individuelles in der innern natürlichen Welt in reichem Leben nach Ideen, er dichtet. So wie bei Erzeugung der Wissenschaft die Ideen das Individuelle, so regiert in | der innern Dichtung umgekehrt das Individuelle die | Idee; so wie dort das Individuelle zur Verklärung der Idee, so dient hier die Idee zur Belebung und Verschönung des Individuellen. Der dichtende Geist will entweder ein individuell Schönes, ein Werk der innern Poesie des Geistes, in welcher auch jedes äußerlich dargestellte Kunstwerk zuerst empfangen sein muß; oder ein frei nach den innern Gesetzen der natürlichen innern Welt Lebendiges. Und was der Geist in seinem Innern so erkennt und dichtet, das vereinigt er, und daß erfreut er sich in einem freien leichtbewegten Spiele geistigen Lebens, in Momenten, wo er weder Einsicht in bestimmte Ideen, noch Bildung eines bestimmten Individuellen beabsichtigt. Diese freie selbstthätige Unterhaltung des Geistes mit sich selbst ist desto inniger, reichhaltiger und schöner, je mehr der Geist in Wissenschaft und innerer Kunst vermag, je mehr er erkennt und dichtet. Der Geist ist reine Thätigkeit, und nur die Thätigkeit ist, welche dem Geiste selbst gehört, wenn er erkennt, dichtet oder sich harmonisch mit sich selbst beschäftigt. Die Ideen aber und die Welt des natürlich Individuellen in der Vernunft sind die seiner Thätigkeit stetig offen stehenden Gegenstände; beide erscheinen als dem Geiste untergeben, um von ihm in ein stetiges Wechselleben gesetzt zu werden. Weder die Ideen, noch das leiblich Individuelle der Welt der Phantasie kann der Geist schaffen, noch ihnen Gesetze vorschreiben; er findet beide schon vor, mit ihrer ganzen unveränderlichen und ewigen Anordnung und Or-