

KARL CHRISTIAN
FRIEDRICH KRAUSE
(1781–1832)

Studien zu seiner Philosophie
und zum Krausismo

Herausgegeben von Klaus-M. Kodalle

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

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 978-3-7873-0626-8
ISBN eBook: 978-3-7873-2754-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

VORWORT DES HERAUSGEBERS	VII
TEIL I. Annäherungen an die Philosophie Krauses	1
<i>Gerhard Funke (Mainz)</i>	
Karl Christian Friedrich Krauses Begründung einer »Lebenkunstwissenschaft« im Deutschen Idealismus	3
<i>Wilhelm Raimund Beyer (Nürnberg-Salzburg-Berlin)</i>	
Krause und Cousin im Schatten von Hegel und Schelling	17
<i>Hans-Christian Lucas (Bochum)</i>	
Die Eine und oberste Synthesis. Zur Entstehung von Krauses System in Jena in Abhebung von Schelling und Hegel	22
<i>Paul Janssen (Köln)</i>	
Schau als Methode bei Krause und Husserl	42
<i>Klaus-M. Kodalle (Hamburg)</i>	
Gewißheit als absolutes Wahrheitsereignis. Das Konzept der »Wesenschau« in der Metaphysik Karl Christian Friedrich Krauses	53
<i>Rogelio Garcia-Mateo (München)</i>	
Fortschrittsstruktur in der zyklischen Geschichtskonzeption Karl Christian Friedrich Krauses	72
<i>Peter Landau (Regensburg)</i>	
Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie	80
<i>Rainer Schröder (Hannover)</i>	
Zur Rechtsphilosophie des Krause-Schülers Heinrich Ahrens (1808–1874)	93
<i>Klaus Giel (Tübingen)</i>	
Unvorgreifliche Gedanken über die Beziehung zwischen Krause und Fröbel	112
<i>Reinhard Horn (München)</i>	
Der Einfluß freimaurerischer Ideen auf Krauses »Urbild der Menschheit«	124

TEIL II. Studien zur Wirkungsgeschichte	133
<i>Jaime Ferreiro Alemparte (Frankfurt am Main)</i>	
Aufnahme der deutschen Kultur in Spanien. Der Krausismo als Höhepunkt und sein Weiterwirken durch die Institución Libre de Enseñanza ..	135
<i>Mariano Peset (Valencia)</i>	
Julían Sanz del Río und seine Reise nach Deutschland	152
<i>Juan José Sánchez (Bochum)</i>	
Das »Ideal de la humanidad para la vida« und sein historischer Kontext ..	174
<i>Teresa Rodríguez de Lecea (Madrid)</i>	
Der spanische Krausismo als praktische Philosophie	196
<i>Alain Guy (Toulouse)</i>	
Der spanische Krausismo als religiöse Grundhaltung	204
<i>Reine Guy (Toulouse)</i>	
Der spanische Krausismo als pädagogische Bewegung.	
Das Beispiel Joaquín Xirau	209
<i>Ramon Valls Plana (Barcelona)</i>	
Der Krausismo als sittliche Lebensform	215
<i>Juan-José Gil-Cremades (Zaragoza)</i>	
Die politische Dimension des Krausismo in Spanien	220
<i>Julio De Zan (Santa Fe)</i>	
Der Krausismo in Argentinien	242
ANHANG	263
<i>Klaus-M. Kodalle (Hamburg)</i>	
Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Die paradox-absurde Existenz eines Philosophen. Anmerkungen zur Biographie Krauses	265
Bibliographie	277
I. Verzeichnis der wichtigsten philosophischen, mathematischen und geschichtlichen Schriften Krauses	277
II. Deutschsprachige Literatur über Karl Christian Friedrich Krause ..	282
III. Ausgewählte spanischsprachige Literatur zur Philosophie Krauses und zum Krausismo	284
Namenregister	289

VORWORT DES HERAUSGEBERS

1981 jährte sich der 200. Geburtstag Karl Christian Friedrich Krauses, 1982 sein 150. Todestag. Der Evangelischen Akademie Hofgeismar gebührt Dank dafür, daß sie im November 1981 ein Forum bot für die Bemühung, Krause der Vergessenheit in Deutschland zu entreißen und ihn dort, wo er so hoch geschätzt wird – wie in Spanien und dem spanisch sprechenden Ausland – noch gründlicher zur Kenntnis zu bringen. – Der hessische Ministerpräsident hat diesen Kongreß finanziell gefördert.

Die Wirkungsgeschichte Krauses in Spanien wird in Teil II vorgestellt. Sie muß den deutschen Leser schier überraschen. Die im Teil I vorgelegten Analysen der Krauseschen Originaltexte geben, so hoffe ich, nicht nur dem deutschen Publikum zu denken, das Krause zu Unrecht vergessen hat; auch in Spanien werden diese Versuche, die Stärke der Philosophie Krauses herauszuarbeiten, ohne ihre Schwächen zu verschweigen, gewiß dankbare Aufnahme finden. Dort nämlich hat sich Krauses Philosophie zu einem Synonym für ›Aufklärung ohne Religionsfeindlichkeit‹ verdichtet, das schließlich den reformistischen Modernisierungsbestrebungen dieses Landes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Legitimation diente. Dadurch wurde zwar der Krausismus zu einem Inbegriff aufgeklärter liberal-demokratischer politischer Kultur – dem intensiven Studium der Originaltexte freilich war diese selbstverständliche Allgegenwart des »Krausismo« gerade nicht förderlich!

Bekannt ist, daß Krause vor allem über seine Schüler Heinrich Ahrens (1808–1874), Karl Röder (1806–1879) und Hermann Karl von Leonhardi (1809–1875) zu internationaler Bedeutung (insbesondere auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie) gelangt ist. Es bleibt indessen weiterhin ein Desiderat, dem nicht ans Licht der Philosophiegeschichtsschreibung gelangten Einfluß Krauses in Deutschland nachzugehen. Große Philosophiehistoriker wie Kuno Fischer und Eduard Erdmann schätzten Krause noch; beide übrigens unterstützten auch anlässlich des 100. Geburtstages Krauses den Aufruf zur Gründung einer Krausestiftung. Selbst ein der Krauseschen Philosophie gegenüber erhebliche Vorbehalte ausdrückender Vertreter des Faches wie Ueberweg hielt es seinerzeit noch für durchaus angebracht, die Epoche des deutschen Idealismus wiederholt durch die Namenskonstellation Fichte/Schelling/Hegel/Krause zu kennzeichnen. Und ein Mann wie der Nobelpreisträger Rudolf Eucken, der, gerade weil er stark popularisierte, enorme Wirkung erzielte, hat sich eingehend mit Krause befaßt und dessen Werk wie dessen Persönlichkeit in eindrucksvollen Worten gewürdigt. Danach verliert sich in der akade-

mischen Philosophie Krauses Spur. Die neuen Lexika und Handbücher der Philosophiegeschichte erwähnen unter den Begriffen, die im Zentrum seines Denkens standen (»Wesen«, »Wesensschau«, »intellektuelle Anschauung« u. ä.) Krause mit keinem Wort.

Die enorme politische und kulturelle Wirkung der Philosophie Krauses in Spanien gibt zu der Vermutung Anlaß, Krause stehe womöglich für ein Phänomen ein, dem wissenschaftsgeschichtlich und wissenschaftssoziologisch nachzugehen wäre: daß die entscheidenden, gewissermaßen kulturelle Epochenschwellen auslösenden Einflüsse womöglich oftmals gerade nicht von den (in der Rückschau) erstrangigen Repräsentanten eines Neuanfangs ausgehen.

Klaus-M. Kodalle

TEIL I

ANNAHERUNGEN AN DIE PHILOSOPHIE KRAUSES

GERHARD FUNKE

Karl Christian Friedrich Krauses Begründung einer »Lebenkunstwissenschaft« im Deutschen Idealismus¹

Gefragt ist nach Karl Christian Friedrich Krause, nach seiner Stellung innerhalb des Deutschen Idealismus und nach seiner Antwort auf die Frage, was wirklich gesichert und Ergebnis einer Grundwissenschaft sei und wie sich das Leben nach einer verbindlichen »Lebenkunstwissenschaft« einrichten lasse.

Krause geht von folgender Feststellung aus: »Ein reines Streben nach reiner Wissenschaft war in Deutschland mit Kant erwacht. Auf dieser Bahn echtwissenschaftlicher Forschung sind mehrere von Kants Nachfolgern kräftig und erfolgreich fortgeschritten, viele auf neuen selbstgebahnten Wegen«. Zu den echten Nachfolgern Kants zählt Krause, wenngleich über Kant hinausgelangend, sich selbst.

I

Wenn Idealismus, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch verstanden, als die durch hohe Ideale bestimmte Weltanschauung und Lebensführung ein un-eigennütziges und aufopferungsvolles Handeln für Andere und für ihr Wohl meint, so ist solch »praktischer Idealismus« gerade dem in seiner eigenen Lebensbewältigung unglücklichen Karl Christian Friedrich Krause zuzusprechen, der als theoretischer Mensch in den praktischen Dingen des Lebens notorischt unpraktisch blieb: ein unpraktischer ›praktischer Idealist‹.

Wenn dann, in der Sprache der Philosophie gesprochen, der Mensch Krause ein theoretischer Idealist war, ist die Frage, ob er sich als erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Idealisten verstanden hat. Jenen subjektiven Idealismus der Metaphysik, daß das Sein sich im Bewußtsein erschöpfe – daß also für das Sein der Gegenstände der Satz *esse est pericipi* und für das Sein der Iches der Satz *esse est pericipere* (Berkeley) gelte – hat er nicht vertreten. Er hat auch den objektiven Idealismus der Metaphysik, daß das wirklich Wirkliche im Sinne des Zwei-Welten-Theorems (Platons) ein Reich von selbständigen ansichseirenden Ideen bilde – daß also zeitlos unveränderliche Urbilder und Urgestalten für die nachbildliche Werdwelt vorbildlich existierten – nicht übernommen oder erneuert.

¹ Der Beitrag erschien zuerst in: Heribert Gauly (Hrsg.), Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinäres Gespräch. Joseph Möller zum 65. Geburtstag, Düsseldorf 1981, S. 185–200. – Eine spanische Fassung des Beitrags ist abgedruckt in: Reivindicación de Krause. Documentos y Estudios 24 (Fundación Friedrich Ebert), Madrid 1982, S. 13–32.

Die Generation, der Krause angehörte, ist von dem transzentalen Idealismus Kants ausgegangen, also von der Grundanschauung, daß gemäß der »kopernikanischen Wende« in der Einstellung und in der Betrachtung das als wirklich Gegebene immer allein in *der Form* gegeben sein kann, in der es erscheint – daß also die Weltdinge schlechthin als Erscheinungen faßbar und zugänglich sind und von den apriorischen Formen der Auffassung, in denen sie erscheinen, bestimmt sind. Daß damit allen Gegenständen einer solchen, so auf Erscheinungen bezogenen wahrnehmungshaften Erfahrung »empirische Realität« zukommt, aber angesichts ihrer apriorischen Formbestimmtheit auch »transzendentale Idealität« eignet, muß dabei in Kauf genommen werden: und auch Krause gibt, eben um jener »Umkehr« willen, diesen Ansatz zu.

Daß nun nicht, wie im kritischen (transzentalen) Idealismus Kants, die Welt der Erfahrung (also die phänomenale Wirklichkeit), sondern das *ganze* Wissen aus einem Apriori begründet werden soll (einschließlich des Wissens um die Trifigkeit dieses transzentalen Ansatzes selbst), dies bezeichnet den Übergang vom kritischen, transzentalen, phänomenalistischen Idealismus zum spekulativen Idealismus. Statt, wie bei Kant, von der Einheit der transzentalen Apperzeption geht man nun von einem umfassenderen Inbegriff des Apriorischen aus – vom Ich, von der Vernunft, vom Geist, von Gott. Damit wird aus Kants »Traktat von der Methode«, also aus seinem propädeutischen Kritizismus, der ein späteres System *vorbereiten* soll, ein – wie die Deutschen Idealisten mit Fichte sagen – »echter, durchgeführter Kritizismus« als idealistisches System selbst.

Fichte, Schelling, Hegel wollen die Prinzipien aufsuchen, die noch Kants Lehre zugrunde liegen und die bei ihm vorausgesetzt, angedeutet, aber nicht abgeleitet sind. Aus der vorläufigen »Kritik« soll auch bei Krause ein »System« werden – ein System des sich entwickelnden und sich selbst darstellenden Geistes, in dem alles, *wenn* es etwas ist, überhaupt *etwas* sein kann.

Der Deutsche Idealismus will sich als absoluter Idealismus bei seinen Bemühungen um die Grundlegung des ganzen Wissens nicht mehr wie Kant mit seinem phänomenalistischen Ansatz an die Naturdinge und die Naturerfahrung halten, wie sie in den tatsächlichen Wissenschaften zur Geltung kommen, sondern er will die Voraussetzungen und Bedingungen von Wissenschaft überhaupt aufdecken und damit die Wissenschaft erst im eigentlichen Sinn wissenschaftlich machen. Wenn Fichte, von Kant ausgehend, fordert, Philosophie als Wissenschaft habe dann selbst Wissenschaftslehre zu werden, so findet sich dieselbe Absicht bei Krause, der die Philosophie zur Wissenschaft von der Wissenschaft, zur Grundwissenschaft macht. Diese Grundwissenschaft hat aufzusuchen, was letzte, begründende Wahrheit sein kann – das heißt, sie hat einerseits einen schlechthin unbedingten Grundsatz zu finden, und sie hat andererseits die ganze Wirklichkeit von dort her als *Verwirklichung* zu erweisen – nicht Hegels Satz »die Wahrheit ist das Ganze« gilt, sondern das Ganze ist *in* der Wahrheit der Verwirklichung, wie Krause es sieht.

Der Deutsche Idealismus, mit einzelnen Tendenzen auf Leibniz zurückbezogen, von Herder, Lessing, Schiller und Hölderlin vorbereitet, verwandelt den erkenntnistheoretischen und moralischen Idealismus Kants in einen metaphysischen Idealismus. Bei Fichte setzt sich die letzte Instanz als absolut Unbedingtes, das heißt als »Ich«, ein »Nicht-Ich« entgegen und setzt sich mit ihm auseinander; bei Schelling setzt die Identitätsphilosophie die Innen- und die Außenwirklichkeit als zwei Seiten eines absoluten Ganzen an und hält damit bloß eine Differenz in der Indifferenz fest; und bei Hegel setzt sich der absolute Geist mit den dialektischen Schritten seiner Entfaltung als die Instanz, die die Gegensätze schafft, die sie überwindet, so daß nicht das *Ergebnis* des Entwicklungsgangs das Ganze ist, sondern die *Geschichte*.

In den Zusammenhang dieses idealistischen Denkens gehört Krause, auch dann, wenn er der pantheistischen These Alles-ist-Gott die panentheistische Gegenthese Alles-ist-in-Gott entgegenhält.

II

Krause hat in der gewiß verständlichen Absicht, die Linie von Thomasius und Wolff bei der Ausbildung einer wesentlich mit deutschen Begriffen arbeitenden Fachsprache fortzuführen, die traditionell griechisch-lateinisch bestimmte Terminologie schließlich durch eine rein deutsche Kunstsprache verdrängen und ersetzen wollen. Dabei ist er an die Grenzen der Verständlichkeit gestoßen; und da er einen *Übersetzer* in die »Schulsprache der Philosophie« in Deutschland *nicht* gefunden hat, sind seine Schriften für den uneingeweihten und ungeduldigen Deutschen unlesbar geblieben. An der Wirkung, die Krause gehabt hat (oder vielmehr nicht gehabt hat), ist dies abzulesen.

In den 1824 gehaltenen, 1828 veröffentlichten »Vorlesungen über das System der Philosophie« verteidigt Krause seine puristische Position. Er sagt, er habe sich bemüht, »soviel möglich reindeutsche Wörter und Redarten anzuwenden«, und zwar deshalb, »damit der Gliedbau der Rede der Einheit und dem Gliedbau der Wahrheit entspreche«. Dabei ist er der Überzeugung, daß diese »deutsche Sprache dazu fähig und berufen ist, die Wissenschaft in Einheit und Reinheit und in einer mit der Einsicht sich bereichernden und vertiefenden Gliedbildung darzustellen« (S. XI).

Krause ist von dem hier angemeldeten Anspruch und seiner Berechtigung so überzeugt, daß er eine Kritik nicht aufkommen läßt und Gefolgschaft verlangt. Das äußert sich darin, daß er fordert, man habe sich eben in seine Terminologie einzuleben. Denn da er »den wissenschaftlichen Wortgebrauch der Sache und zugleich dem Geiste und dem Sprachgebrauch der deutschen Sprache gemäß einzurichten gesucht« habe, sei es notwendig, daß nun der Leser, dem an einem Verständnis seiner Schriften gelegen sei, »seinen Sprachgebrauch zuerst nach den angezeigten Grundsätzen« auffasse und sich daran halte (S. XVI). In den »Fragmenten und Aphorismen zum analytischen Teile des Systems der

Philosophie« (aus dem Jahr 1814 stammend, 1897 veröffentlicht) paraphrasiert er das genannte Thema in der Weise, daß er verlangt, man dürfe die »lebendige Anschauung« nicht töten durch »starren fremdsprachlichen Wortgebrauch«, sondern in »neuen Wendungen« müßten wir die »Darstellung der Wissenschaft versuchen«. Überhaupt hätten wir die »Verpflichtung, den üblichen gemeinleblichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch stetig zu kritisieren und zu verbessern« (S. 2). Eine solche Verbesserung in die Wege geleitet zu haben, nimmt er für sich in Anspruch, und er vergleicht diesen Anspruch mit dem Kants: »Wenn Kant den Anspruch macht, daß seine barbarische Kategorienterminologie angenommen werde und man sie schon angenommen hat, so daß sich ihr Gebrauch durch Fichte, Schelling und Fries hindurch erstreckt, so kann ich umso eher für meine deutsche Terminologie Annahme fordern« (S. 3)!

Es bleibt festzuhalten, daß Krause – wäre man seinem Ratschlag und wäre man seiner dahinterstehenden Lebensauffassung gefolgt – ein völlig vergessener Denker geblieben wäre. Die internationale Verständigung hat ihn gerade durch die fachsprachliche Vermittlung als einen bedenkenswerten Denker »gerettet«. In den »Vorlesungen über synthetische Logik nach Prinzipien des Systems der Philosophie« (in Göttingen 1828/9 gehalten, 1884 in Leipzig veröffentlicht) hält Krause jedenfalls daran fest, es seien diese Vorlesungen »nur denen verständlich, welche des Verfassers System der Wissenschaft (nach dessen höchstem Teile) kennen« (S. IV).

Bei solchen, vom Autor aufgebauten Verständigungsschwierigkeiten, ist man auf Brücken angewiesen, die gebaut werden, um auf den verschiedensten Wegen zu dem Ziel des Verstehens zu gelangen.

Leonhardi hat 1843 den Weg gewählt, Krauses »Leben und Lehre« darzustellen und seine Schriften zu kommentieren. Ein Menschenalter später hat Paul Hohlfeld »Die Krausesche Philosophie in *ihrem geschichtlichen Zusammenhang* und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart« (1879) gewürdigt und damit ein Zeichen für die Neubeschäftigung mit dem »verkannten« oder »verdrängten« Autor gegeben. Schließlich hat zur Hundertjahrfeier 1881 Br. Martin »Krauses Leben, Lehre und Bedeutung« vorgeführt. Rudolf Eucken, der bedeutende Kenner begriffs- und geistesgeschichtlicher Zusammenhänge, hat im selben Jahr 1881 in einer Festrede »Zur Erinnerung an Karl Christian Friedrich Krause« aufgerufen. Nochmals einhundert Jahre später scheint in Krauses Heimat nicht einmal mehr ein historisches Interesse zu bestehen.

Zweifellos hat Krause, wie Wilhelm Windelband vermutet, »seine historische Stellung verhüllt«, als er die klaren und von ihm durchaus geteilten Leitgedanken des Deutschen Idealismus in seine Sondersprache übersetzte und damit die Sache selbst und seine eigene Rolle bei ihrer Herausarbeitung verunklärte. Wie er in die Reihe Kant, Fichte, Schelling, Hegel gehört und was er – bei ihren Theoremen ansetzend – von dorther selbst entwickelt, das ist zunächst eine Frage der Aufklärung schlicht und einfach vergessener Zusammenhänge, woraus sich dann in zweiter Linie die Frage nach einer möglichen Gegenwartsbedeutung ergibt.

Die Herausgeber des handschriftlichen Nachlasses haben im letzten Viertel des letzten Jahrhunderts in den Widmungen, die sie den Krauseschen Werken voranschickten, diejenigen ausdrücklich angesprochen, die als verständnisvolle Kenner und einsichtige Deuter der Krauseschen Philosophie bezeichnet werden dürfen: Es werden die damals namhaften Philosophen Johann Eduard Erdmann (1805–1892), Julius Bergmann (1840–1904) und Friedrich Jodl (1840–1914), dazu der Rechtstheoretiker Gustav Hartmann, der Mathematiker Siegmund Günther, der Schriftsteller Alexander Wernicke u. a. ausdrücklich genannt.

Wenn Krause in der Vorrede zu seiner Schrift »Zur Gewißheit der Gotteserkenntnis« (Prag 1869) erklärt, es habe »jedes philosophische Werk mit jedem Kunstwerk . . . das gemein, daß es sich selbst aussprechen muß« (S. V), dann ist die Tatsache, daß eben *seine* Werke dieser Forderung nicht entsprechen, der Grund für ihr Obsoletwerden und für ihre grundsätzliche Kommentierbedürftigkeit.

III

Krause will *Wissenschaft* geben, das heißt, es geht um die »Gesamtheit des Erkennens«, und insofern gibt es »Wissenschaft« folgerichtig nur im »System der Wissenschaft«, in dem jedes einzelne Wissen erst mit seiner Stelle im Zusammenhang auch seine wirkliche Berechtigung erhält. Dabei ist natürlich zu bedenken: »gründlich und ganz zu erkennen, was Wissen, Wissenschaft und System der Wissenschaft ist, ist selbst nur innerhalb der Wissenschaft möglich«. Deshalb erwächst hier eine durch und durch pädagogische Aufgabe. Es soll nämlich »der Lehrer der Wissenschaft, welcher das System der Wissenschaft schon bis auf eine bestimmte Grenze ausgebildet hat, in denen, welchen die Wissenschaft gelehrt werden soll, den Gedanken der Wissenschaft erwecken«. Die Lehrlinge der Wissenschaft müssen angeleitet werden, »den geplanten Begriff der Wissenschaft als Aufgabe« zu fassen, um ihn »durch die Tat der Forschung« auszuführen und durch die »als Werk des eigenen Geistes entstehende Wissenschaft stufenweise . . . zu erfüllen«. Damit richtet der Mensch sein Leben angemessen in allgemeingültiger Weise ein und erfüllt ein Stück *Lebenkunstwissenschaft*. Nach Krause hat Kant ein solches Ziel nicht angestrebt, Fichte/Schelling/Hegel aber hätten das Ziel verfehlt. Also muß über Kant und muß über seine Nachfolger *hinausgegangen* werden, die ihren Autor sowieso glauben besser verstehen zu können und verstanden zu haben, als er sich selbst verstanden habe. Ein solches Hinausgehen des Einen über den Anderen ist im Deutschen Idealismus notorisch.

Mit Kant hatte Fichte gebrochen, als bekannt geworden war, daß der sonst so Vorsichtige sich in Briefen an Tieftrunk und Kiesewetter von der Fichteschen Wissenschaftslehre distanziert und sie in einer öffentlichen Erklärung in der Allgemeinen Literaturzeitung 1799 sogar als ein gänzlich unhaltbares System

bezeichnet hatte. Fichte nannte ihn daraufhin einen »Dreiviertelskopf« und verkündete, nur seine (Fichtes) Lehre entspreche dem *Geist* des Kritizismus und es habe wahrlich der »heilige Geist in Kant« wahrer gesprochen als der zeitgenössische Philosoph Kant selbst. In entsprechender Weise hat sich Schelling dann von Fichte getrennt, nachdem er ihn vorher in der »Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur« (1796/97) mit seiner »Wissenschaftslehre« als die einzige Rettung des Menschengeschlechts bezeichnet hatte und sich nun in der »Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre« (1806) mit der Wende zur Theosophie ausdrücklich wieder von ihm lossagte. Nicht anders hat wiederum Hegel in der »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes« (1807) nach der früheren Erörterung der »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems« (1801) und seiner damaligen Wendung zu Schelling hin nun seinerseits den Bruch offen vollzogen, indem er Schellings Philosophie des Ideal-Realismus verurteilte. Jakob Friedrich Fries schließlich, der post eventum in seiner »Geschichte der Philosophie« (1837/40) die ganze Bewegung würdigte, fertigt *alle* nachkantischen Systeme mit seinen polemischen Bemerkungen als »neuere größere Rückschritte« ab. In ähnlicher Einstellung lehnt Johann Friedrich Herbart als Jenenser Student (1794) bereits die Frühschriften der Fichte/Schelling/Hölderlin ab; denn es komme in der Philosophie überhaupt nicht darauf an, »da fortzufahren, wo ein zu großer Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört« habe, sondern vielmehr allein darauf, »auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein Gebäude des Wissens zu tragen«.

Hatte sich Fries da schon für den treuesten Schüler Kants gehalten, so sieht sich Herbart gleichfalls ganz in Kants Linie. Und Schopenhauer, der seinem Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« (18919) einen Anhang »Kritik der Kantischen Philosophie« beigegeben hatte, hat Kant einerseits mit den diffamierendsten Ausdrücken belegt und dennoch anderseits von sich behauptet, daß er »bloß Kants Sache durchgeführt« habe (1851): die Zweite Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« verdiene alle Ablehnung, die Erste Auflage aber bleibe der Wegweiser, an den man sich halten müsse.

Allgemein galt die Überzeugung, der Schelling in seinem Überblick bzw. Rückblick auf die letzten Jahre des 18. Jahrhunderts Ausdruck gegeben hat (1809). Schelling nimmt sich das Recht, vorzugreifen und zu sagen: »Das Urteil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrung gemacht als seit Kant.«

Nicht *durch* Kant, sondern *seit* Fichte, Schelling selbst und anderen ist es nach der verheißenen »Morgenröte« nun »Tag geworden«. In ebendiesem Zusammenhang findet sich und sieht sich Krause.

Schon in dem Aufsatz »Ankündigung philosophischer Vorlesungen« (1805, veröffentlicht 1889) stellt Krause fest, daß er seine »Selbständigkeit Kant, Fichte

und Schelling gegenüber« festhalten müsse. Zwar hält er Kants »Kritik« noch immer »für eine verdienstvolle Untersuchung über die Möglichkeit und das Fundament der Philosophie«, aber er hält sie nicht für die Philosophie selbst. Fichtes »originalen Scharfsinn« verehrt er, kann aber nicht »die Vernunft als Ich zum Urquell und Mittelpunkt aller Dinge« erheben. Und Schelling, den er »noch über Fichte« schätzt, scheine zwar von allen neueren Philosophen zu »dem richtigen Prinzip der Philosophie zurückgekehrt zu sein«, sei jedoch »in der Organisation des Systems selbst viel zu voreilig und formlos zu Werke gegangen«.

Krause betont *seine* Auffassung, daß es bei der »Würdigung einer Philosophie« nicht so sehr darauf ankomme, »*wer* sie schon gelehrt« habe, sondern vielmehr darauf, »ob sie die *Wahrheit* lehrt«. Daß seine eigene Philosophie *dies* leistet, davon ist er überzeugt. Bei der Ankündigung seiner Vorlesungen gibt er ein Programm dessen, was unbedingt geleistet werden muß, nämlich

- 1) Ausbildung einer Philosophie vom Standpunkt des Lebens aus; Darlegung des Problems der Philosophie als Wissenschaft; Darlegung des Verhältnisses von Philosophie und Kunst und Freundschaft –
- 2) Betrachtungen über die Möglichkeit und die verschiedenen Arbeiten, das Lebensproblem zu lösen, und vorläufige Kritik der möglichen Systeme der Philosophie –
- 3) Erinnerung an das Verhältnis der Logik zur Philosophie; Darlegung des Anspruchs der Logik auf die Philosophie; Erörterung der Form des Systems der Philosophie –
- 4) Darstellung und Kritik der Systeme der berühmtesten Originalphilosophen als Folie für die weiterführenden Betrachtungen –
- 5) Entwicklung der Hauptmomente des ganzen eigenen Systems der Philosophie.

Es ist dies das Programm des Vierundzwanzigjährigen, an das er sich in der Ausführung gehalten hat.

IV

Bei der Darlegung des »Eigentümlichen der Wesenslehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten deutscher Philosophen« (veröffentlicht 1890) sagt Krause: »Meine Darstellung des Systems von Kant wird Jedem zeigen, daß ich das Wissenschaftliche aller Urdenker auszumitteln, zu klarer Stellung zu bringen, aber auch zu *vergeistigen*, auf das Höchste zu beziehen und in den Organismus der Wissenschaft aufzunehmen suche.«

Das heißt aber, solche »Vergeistigung« haben Kant und seine Nachfolger bislang nicht geleistet, und auf den propädeutischen »Traktat von der Methode« sei kein wirkliches »System der Wissenschaft« gefolgt. In dieser Beziehung also sieht Krause seine eigene Stellung in der Situation der Zeit, wie eingangs ange-

geben, so: Es sei wohl »ein reines Streben nach reiner Wissenschaft... in Deutschland mit Kant erwacht« und es seien gewiß »auf dieser Bahn echtwissenschaftlicher Forschung... mehrere von Kants Nachfolgern kräftig und erfolgreich fortgeschritten. Viele auf neuen selbstgebahnten Wegen«, aber das System der Wissenschaft hätten sie nicht gegeben. Einen solchen »Entwurf des Systems der Philosophie« legt er selbst 1804 vor.

Nicht ohne Selbstbewußtsein erklärt Krause, daß er bereits 1798 den Übergang Schellings zum Identitätssystem als notwendig vorhergesehen habe; und *er selber*, »Kants Schüler (aus Schriften) wie Fichte, Schelling und Hegel, Fichtes und Schellings Schüler als studierender Jüngling, und Hegels Zeitgenoß (mit ihm im Jahre 1802 zugleich an der Universität Jena lehrend)«, *er* also habe schon sein »eigenes System im Jahre 1803 dem Wesentlichen nach vollständig vorge tragen«. So reiht sich ein Genie in seiner Selbstauffassung den Genies an. Seit 1801 sieht sich Krause als weiter gelangt an denn Schelling. Das Selbstwertgefühl wird dabei von einem missionarischen Zug begleitet. Krause sagt von sich, es sei ihm im Jahr 1806 »völlig klar« geworden, was sein »Beruf als gottgeweihter, gottbegeisterter Wesenlehrer der Menschheit« sei, nämlich als »Wesenlehrer zu wirken und offen aufzutreten«; eine »göttliche Stimme« in ihm habe ihm das eröffnet, und er habe dann schon damals gesehen, daß er »dafür Vieles zu leiden haben würde«. Mit dieser Voraussage hat er Recht behalten. Zu prüfen ist dagegen sein Urteil über den Primat bei der Ausbildung eines Systems der Wissenschaft.

Dabei fordert das Verhältnis von Krause zu Hegel ein Wort der Aufklärung. Schelling hatte in dem Gespräch »Bruno« (1802) die Wendung von der »Entwicklung des Idealismus« gebraucht, eine Wendung, die aber paradox formuliert war. Idealismus ist ihm die Bezeichnung für jene »Tätigkeit, die so ruhig ist wie die tiefste Ruhe«, und für jene »Ruhe, die so tätig ist wie die höchste Tätigkeit«. Hegel hat bis zu seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1817) die Philosophie des Deutschen Idealismus dann so aufgefaßt, daß bis zu diesem Werk hin eben dieser Deutsche Idealismus im Bewußtsein seiner Schöpfer immer im Werden, immer Ziel und Aufgabe der Zukunft sei oder gewesen sei. Jetzt aber solle die »Enzyklopädie« das Haus werden (§ 235), in dem der Geist wohnen könne, denn das System sei ermittelt. Eben gegen diesen Anspruch erhebt Krause Einspruch.

Sein Einwand besteht darin, daß sein eigenes System schon seit langem in den Grundzügen (eben seit 1803) fertig vorgelegen habe; und nach solchem Hinweis muß Krause natürlich damit rechnen, an Hegel gemessen zu werden.

Das Thema aller Vertreter des Deutschen Idealismus von Reinhold über Fichte, Schelling und Krause bis hin zu Fries, Herbart, Schleiermacher und Schopenhauer hat allerdings wieder Hegel, und zwar früh, angegeben. In den »Jenaer Schriften« (1801–1807) gibt er (Juli 1801) eine »Vorerinnerung«, die als klassisch für das Bewußtsein einer ganzen Generation gelten kann. Hegel erklärt: »Die Kantische Philosophie hatte es bedurft, daß ihr *Geist vom Buchstaben geschieden* und das rein spekulative Prinzip aus dem übrigen herausgehoben

wurde.« In diesem Sinn fühlen sich alle »vom Geiste der Kantischen Philosophie« getragen, auch wenn sie sich vom geschriebenen Wort abkehren. Es geht der Tendenz nach um Letztbegründung, um Grundwissenschaft in Krauses Sinn, um das, was Kant »Wissenschaftswissenschaft« genannt und in einem Brief an Tieftrunk auch sogleich wieder als nicht machbar verworfen hat. Hegel aber setzt in der »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes« von vornherein ausdrücklich fest, es könne »die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, . . . allein das wissenschaftliche System derselben sein«; also jenes System, das es bei Kant nicht gibt.

Krause hat die Frage nach dem System ebenfalls gestellt. Wenn Kant »jede systematisch geführte Lehre Wissenschaft« genannt hat und sich damit zufriedengab, geht es Krause wie Hegel ums System, in dem die Elemente des Wahrsen erst ihren ihnen zukommenden Ort zugewiesen erhalten und damit ihre Berechtigung bekommen. Krause hat nach jenem genannten »Entwurf des Systems der Philosophie« (1804) noch ein »System der Sittenlehre« geliefert (1810), er hat weiterhin neben einem »Abris des Systems der Logik« (1825) einen »Abris des Systems der Philosophie« (1825) an die Seite gestellt. Dabei ist es ihm hier und stärker noch in den »Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft« (1829) darauf angekommen, die »Beziehung zum Leben« deutlich werden zu lassen. Er schließt dabei eine »Kurze Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel und der Lehre Jacobis« (1829) an.

V

Der Zusammenhang von Krauses Systemphilosophie und seiner Lebenkunstlehre stellt sich, schematisch vereinfacht und aus der Kunstsprache des Verfassers herausgelöst, wie folgt dar: Im gesamten »Wissenschaftgliedbau«, das ist im Organismus der Wissenschaften, entfaltet sich die »Grundwissenschaft« in zwei »Lehrgängen«, nämlich in einem von der Selbstanschauung zu Gott führenden, analytisch-aufsteigenden Teil und in einem zweiten, von der Wesensanschauung synthetisch-absteigenden Teil. Wie im »Urwesen«, dem Absoluten, so sind auch im Organismus der Wissenschaften zwei oberste Instanzen anzusetzen: das Geistwesen (die Vernunft) und das Leibwesen (die Natur). Dementsprechend finden sich, abgesetzt von der »Grundwissenschaft«, nebeneinander die Offenbarungen dieser obersten »Wesen« in der »Vernunftwissenschaft« bzw. in der »Naturwissenschaft«. Krause hat die erste immer wieder abgehandelt, die zweite nicht, die eigentlich die Offenbarung *eines* inneren Lebens in der Natur, also deren dynamisches Leben sichtbar machen müßte. Wenn sich nun »Natur« und »Geist« im Menschen miteinander verknüpft vorfinden, wenn sie da »vereint« sind, dann ist der Mensch als solcher ein Wesen der Vereinigung schlechthin (ein »Vereinwesen«). In die Welt gestellt, hat dieses Wesen die rechten Vereinigungen festzustellen und sie seinem Wissen

entsprechend *herzustellen* – die Lebenkunstwissenschaft hat hierin ihre Aufgabe.

Der Mensch steht also im Mittelpunkt. Er steht im Verein mit Gott, er sieht sich im Verein mit den Anderen, er ist das Wesen der Vereinigung katexochen, wenn er Gemeinschaft hat und bildet, wenn er Gemeinsamkeiten wirklich werden läßt, wenn er einen Gemeingeist entwickelt (ohne sich als sittlicher Mensch »gemein« zu machen). Die Lehre von diesem Menschen, die Anthropologie, wird deshalb von Krause »Vereinwesenlehre« genannt, die nichts anderes zum Thema hat als »das auf Vereinigungen angelegte Wesen« oder das »in Einungen lebende Wesen«. Religion zeigt die Vereinigung des Menschenlebens mit Gott (vielleicht sein Einssein mit ihm); die Ethik als Sittenlehre ist der Ausdruck eines Einswerdens mit den höchsten Zielen usw. Der von Krause abgewandelte »kategorische Imperativ« lautet in diesem Sinn: »Du, wolle du selbst und tue das Gute als das Gute, ahme Gott nach im Leben!«

Dieses Leben im Verein mit anderen in der Welt hat und braucht Ordnungsformen, in denen die Vereinigung der verschiedenen Willensrichtungen verschiedener Subjekte nach einer Regel erfolgt. Krause hat sie in seiner Rechtsphilosophie entwickelt und niedergelegt (1803, 1811, 1828, dazu aus dem Nachlaß 1873, 1890, 1893, 1894), welche von seinen Arbeiten am meisten gewirkt hat.

Das Recht ist für Krause der »Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des inneren Selbstlebens Gottes« und damit auch des »wesengemäßen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen mit Gott«. Es zeigt das Recht das Verhältnis der Menschen zueinander, insofern sie als freie in und aus Gott leben. Das Recht soll bei Krause einerseits wohl die Bedingungen des äußeren Freiheitsgebrauchs nennen, aber anderseits soll es auch die Prinzipien enthalten, nach denen das Gesamtleben der Menschheit so geordnet wird, daß jeder Einzelne sich ungehindert dem Endziel der sittlichen Vollendung wirklich nähern kann. Von hier aus läßt sich ein Zugang zur »Lebenkunstwissenschaft« finden. Diese »Lebenkunstwissenschaft« gewinnt eine zentrale Bedeutung. In ihr wird zum Thema die Vereinigung der Menschen in den verschiedensten Zusammenschlüssen, die Krause »Bünde« nennt. Vereinigungen und Zusammenschlüsse solcher Art sind für Krause Ehebund, Freundschaftsbund, Tugembund, Wissenschaftsbund, aber ebenso Ortsvereinigung, Stammesvereinigung, Volksvereinigung und schließlich der die ganze Menschheit umfassende »Menschheitbund«.

In dem Hauptwerk Krauses »Urbild der Menschheit« (1811) wird ein Bild gezeigt, das durch eine Art Wesenschauung aufgedeckt wird. Dabei gibt Krause als Ziel der Menschheitsentwicklung einen Menschen- und Völkerbund an, auf den hin das Leben wollende Leben zu organisieren ist. Das Leben auf dieses Ziel hin zu führen und den Menschen von Notwendigkeit wie Richtigkeit solcher Zielsetzung zu überzeugen, ist die Aufgabe der Wissenschaft auch, deren grundsätzlich pädagogischer Charakter damit hervortritt. Die praktische Bedeutung der theoretischen Wissenschaft liegt in der Ermittlung der Wahrheit

und der damit verbundenen Inversion ins Effektivwerden, also ins Umschlagen ins Tätigwerden. Die »Grundwissenschaft« hat die fundierende Aufgabe. In den »Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Philosophie« (1829) wird sie vorgeführt.

Was von den »Grundwahrheiten« her möglich wird, wird aus einer der nachgelassenen Schriften ersichtlich, die Freiherr von Leonhardi 1843 unter dem Titel »Geist der Geschichte der Menschheit« bearbeitet hat. Sie ist aufschlußreich, weil sie den Untertitel »Vorlesung über die reine, d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft« trägt. Im 19. Jahrhundert hat sie, weil nicht bekannt geworden, keine Wirkung gehabt. Als sie in verkürzter und vereinfachter Form als »Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft« 1904 (von Paul Hohlfeld und August Wünsche) herausgegeben wurde, ließ sich Krauses Auffassung von dem Bildungscharakter und von der Bildungsfunktion des Wissens bzw. der Wissenschaft besser beurteilen. Diese Ausgabe aus dem Jahr 1904 ergänzt die dreibändigen »Anschauungen und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens« (1890/1892, 1902) sowie die Schrift »Der Erdrechtsbund« (herausgegeben 1903), Welch letztere das Verhältnis eines allgemeinen, zur Ausbildung anstehenden Menschenrechts zu »allen Einzelheiten des Menschheitlebens« konzipiert – eine Arbeit, die in der Schrift »Der Menschheitbund« (1900) und in dem »Entwurf eines europäischen Staatenbundes« (aus dem Jahr 1814, herausgegeben 1920) weitergeführt wird. Unter dem Gesichtspunkt des wirklich Wirksam-werden-Wollens faßt Krause seine Schriften zur theoretischen und praktischen Philosophie als »Erneute Vernunftkritik« (1868) auf, die die Lebenkunstwissenschaft erst möglich macht.

VI

Krause hat es (wie Hegel) mit der Vernunft (dem »Geist«) in allen Gestaltungen zu tun, so daß er von sich sogar sagen darf, seine Philosophie könne im Grunde alle Namen führen, die man je einer philosophischen Auffassung beigelegt habe, in der Hauptsache sei sie jedoch »Philosophie des Absoluten« (Vorländer). Und doch: Von Gott als dem »Wesen« schlechthin (dem Urwesen, dem Grundwesen) ausgehend, will Krause zeigen, wie und wieso alles in Gott ist und wie die als Person gedachte Göttlichkeit sich in dem Prozeß der endlichen Wirklichkeit entwickelt, also nicht eigentlich »ist«, sondern »wird« und »west«. Der Inbegriff eines solchen Anwesendseins (also eigentlich »Anwesens«) ist das Wesen des Absoluten, und die Philosophie begreift sich als seine Aneignung.

Mit Bezug auf diese Philosophie stellt Krause in den 1823/24 und 1828/29 gehaltenen »Vorlesungen über den Begriff, die Geschichte, den gegenwärtigen Zustand und die Weiterbildung der Philosophie« drei Fragen: Was ist Philosophie? – Inwieweit ist sie bereits gebildet? – Was ist in ihr ferner zu leisten?