

Gergely Fórizs, Budapest

»Mit Wahrheit will ichs halten«

Wilhelm Traugott Krugs Philosophie im Spiegel der ungarischen Rezeption mit besonderer Rücksicht auf seine Ästhetik*

Krug-Rezeption in der Nachwelt

Wilhelm Traugott Krugs (1770–1842) philosophisches Œuvre gehört zu denjenigen Leistungen, die sich zeitgenössisch einer großen Verbreitung erfreuten, heute aber im Schatten eines philosophiegeschichtlichen »Höhenkammkanons«¹ stehen. Krugs philosophisches Lebenswerk ist heute größtenteils vergessen und findet in der Philosophiegeschichte nur unter zwei Aspekten Erwähnungen: als Gegenstand von zwei Streitschriften Hegels² und als Resonanz auf die kritische Philosophie Kants. Aus der Sicht der selektiven Philosophiegeschichtsschreibung wurde Krugs Schaffen kein Eigenwert beigemessen und seinem Werk in der Geschichte der großen Gestalten des deutschen Idealismus höchstens der Rang einer Fußnote zugestanden.³ In diesem Sinne reiht ihn etwa Wolfgang

- * Diese Studie wurde mit Mitteln des Nationalen Forschungs-, Entwicklungs- und Innovationsbüros (NKFIIH, Projekt Nr. 108539) gefördert.
- 1 So die Bezeichnung Carsten Zelles in seinen Ausführungen zur aktuellen Forschungslage der »Universitätsästhetik« des 18. Jahrhunderts. Carsten Zelle: »Eschenburgs Ästhetik – zur Theorie und Literatur der schönen Wissenschaften«. In: *Johann Joachim Eschenburg und die Künste und Wissenschaften zwischen Aufklärung und Romantik. Netzwerke und Kulturen des Wissens*. Hg. Cord-Friedrich Bergahn, Till Kinzel. Heidelberg 2013 (= *Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beihefte*, 50), 31–52, hier: 31 f.
- 2 Siehe dazu: Brady Bowman: »Die Schreibfeder-Kontroverse: Zu Hegels Auseinandersetzung mit W. T. Krug im Kritischen Journal der Philosophie und ihrem Hintergrund bei Schelling«. In: *Gegen das »Unphilosophische Unwesen«. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel*. Hg. Klaus Vieweg. Würzburg 2002 (= *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 7), 131–146; Paul Redding: »Hegel (1770–1831)«. In: *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. Hg. Michael N. Forster, Kristin Gjesdal. Oxford 2015, 46–68, hier: 59.
- 3 »He was not an important thinker, and there are only two reasons – as far I can see – why he deserves a place in the scholarly footnotes of the history of German idealism.« H. S. Harris: »G. W. F. Hegel. How the Ordinary Human Understanding Takes Philosophy...« [Notes]. In: *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Hg. George di Giovanni, H. S. Harris. Indianapolis–Cambridge 2000, 293 f.

Röd unter diejenigen »frühe[n] Vertreter des Kantianismus« ein, die »keine eigenständige idealistische Auffassung entwickeln« konnten.⁴

Unter den kurzen und weniger detaillierten Krug-Darstellungen der Sekundärliteratur gibt es einen einzigen Versuch, dieses kaum bekannte Lebenswerk näher vorzustellen und kritisch zu durchleuchten: die Monografie Adolf Kempers aus dem Jahr 1988. Aber auch diese wertvolle Auseinandersetzung geht nicht über die Grundthese hinaus, dass Krugs Werk nicht als Eigenleistung zu würdigen sei. Kempers Auffassung nach bestehen Krugs Bemühungen darin, »der Kantischen Vernunftkritik ein schulphilosophisches System zu geben, Idealismus und Realismus miteinander zu vereinen sowie Schulphilosophie und Popularphilosophie zu verbinden«, d. h. hier gehe es nicht darum, eine »inhaltlich neue Philosophie« zu entwickeln, sondern lediglich darum, mögliche neue Verbindungspunkte unter den schon vorliegenden zu finden. Nur dass in der Darstellung Kempers diese Bemühungen Krugs – gegenüber der eher herabschätzenden Bewertung der Philosophiegeschichte – positiv beurteilt und ihr Ergebnis als »überzeugend« bezeichnet werden.⁵

Im Folgenden werde ich versuchen, Krugs philosophische und insbesondere ästhetische Ansätze in Rücksicht auf seine eigene Perspektive hin zu interpretieren. Dabei soll das Problem der jeweiligen ›Neuheit‹ bzw. Selbständigkeit einer Philosophie in den Mittelpunkt gestellt werden. Darüber hinaus werde ich versuchen, den der Krug'schen Selbstdeutung nahestehenden Blickwinkel des ungarischen Krug-Übersetzers István Márton⁶ zur Geltung zu bringen. Mártons 1820 erschienenes neulateinisches Krug-Kompendium lässt sich aufgrund zweier Ursachen aus der Reihe der zeitgenössischen Krug-Übersetzungen hervorheben: zum einen, weil dieser Ausgabe ein tiefgreifend-reflexives Vorwort beigefügt ist und zum anderen wegen der großen Wirkung, die diese Auflage vor allem durch ihre breite Verwendung im Unterricht der protestantischen Mittelschulen in Ungarn ausübte.

4 Wolfgang Röd: *Die Philosophie der Neuzeit 3. Erster Teil. Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. München 2006 (= *Geschichte der Philosophie*, 9/1), 150.

5 Adolf Kemper: *Gesunder Menschenverstand und transzentaler Synthesismus. W. T. Krug – Philosoph zwischen Aufklärung und Idealismus*. Münster 1988 (= *Philosophie*, 7), 212.

6 István Márton (auch: István Mándi Márton) (1760–1831), nach Studium u. a. am Reformierten Kollegium in Debrecen und an der Universität Göttingen (1789/90) ab 1790 bis zu seinem Tode Professor der Mathematik, Rhetorik und Philosophie am reformierten Gymnasium in Pápa.

Die Márton-Übersetzung im Kontext. Krug-Ausgaben und Übersetzungen weltweit

Wie schon angedeutet: Wilhelm Traugott Krug gehörte zu den wirkungsmächtigsten deutschen Philosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sein Werkverzeichnis – abgedruckt in dem Anhang der Monografie Adolf Kempers⁷ – zeigt, dass seine wichtigsten und umfangreichsten philosophischen Schriften (*Fundamentalphilosophie*, *System der theoretischen Philosophie I–III*, *System der praktischen Philosophie I–III.*, *Handbuch der Philosophie... I–II.*) zu Lebzeiten des Autors regelmäßig drei Auflagen erlebten. Dazu kommt noch der Wiener Raubdruck der ersten drei genannten Werke aus dem Jahr 1818. Besonders auffallend ist die Verbreitung von Krugs Werken außerhalb des deutschen Sprachraums. Die von mir bisher ausfindig gemachten (von Kemper nicht verzeichneten) gedruckten Übersetzungen aus dem Krug'schen Œuvre sind folgende:

1. Σύνταγμα Φιλοσοφίας. Übers. Konstantinos M. Koumas. Wien 1812, 1818, 1819, 1820, I–IV. [Neugriechische Übersetzung mit dem Titel *Handbuch der Philosophie*. Es handelt sich um eine Kompilation mehrerer Werke deutscher Philosophen. Es beinhaltet zum größten Teil Krug-Werke: seine *Fundamentalphilosophie*, eine Kompilation aus Krugs dreibändigem *System der theoretischen Philosophie* und aus dem *System der praktischen Philosophie*.^{8]}]
2. *Guilielmi Krug philosophiae in academia lipsiensi professoris Systema philosophiae criticae in compendium redegit. Tomus I. Philosophiam Fundamentalem, Logicam, Metaphysicam et Aestheticam in se complectens.* Übers. István Márton. Wien 1820. [Neulateinische Übersetzung. Es handelt sich um eine Kompilation aus Krugs Werken mit in den Anmerkungen verkürzten Texten der *Fundamentalphilosophie* und des *Systems der theoretischen Philosophie I–III.*] Die Übersetzung der *Denklehre oder Logik* (Erster Teil des *Systems der theoretischen Philosophie*) ist auch separat erschienen: *Guilielmi*

7 Kemper: *Gesunder Menschenverstand* (wie Anm. 5), 214–245. Vgl. auch die berichtigte Version dieses Werkverzeichnisses: Christian Ortloff: *Das staatskirchenrechtliche System Wilhelm Traugott Krugs. Glaubens- und Gewissensfreiheit – eine Forderung der Vernunft*. Frankfurt/M. 1998 (= *Rechtshistorische Reihe*, 183), 109–140.

8 Vgl. Georgios Polioudakis: *Die Übersetzung deutscher Literatur ins Neugriechische vor der Griechischen Revolution von 1821*. Frankfurt/M. 2008 (= *Maß und Wert. Düsseldorfer Schriften zur deutschen Literatur*, 4), 94 f.

Krug philosophiae in academia lipsiensi professoris Logica. In compendium redigit [...], atque in usum scholarum humanitatis seorsum edidit. Wien 1820.

3. *Handbok I Philosophien af Wilhelm Traugott Krug.* Übers. Anders Aron Bäckström. Stockholm 1831, I-II. [Schwedische Übersetzung von: *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur.*]
4. *Manual de Filosofia si de literatura filosofica de W. Traug. Krug.* Übers. A.[ugust] Treb.[oniu] Laurian. Bukarest 1847, (Bd. I.). [Rumänische Übersetzung von Krugs *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur.*]
5. *Fundamental Philosophy or Elements of Primitive Philosophy; being the first division of A Complete System of Philosophical Science,* Hudson / Ohio 1848. [Übersetzung von Krugs *Fundamentalphilosophie.*]

Diese in vieler Hinsicht merkwürdige Liste enthält nur die gedruckten Übersetzungen und stellt damit wahrscheinlich nur die Spitze eines Eisberges dar: Krug selbst erwähnt auch eine polnische Variante seines »Systems«, in der Übersetzung von Adam Ignacy Zabellewicz (Professor der Universität Warschau)⁹, aber diese Arbeit ist wohl nie gedruckt worden. Der zweite Band der lateinischen Márton-Übersetzung aus Krugs dreiteiligem *System der praktischen Philosophie* erhielt 1822 von der Wiener Zensurstelle nicht die Druckgenehmigung und blieb ebenfalls unveröffentlicht.¹⁰

Zu erwähnen sind noch die zeitgenössischen handschriftlichen ungarischen Übersetzungen von Krugs Werken. Von Márton selbst sind die Übertragungen der *Fundamentalphilosophie* und der *Metaphysik* erhalten geblieben.¹¹

- 9 Wilhelm Traugott Krug: »Vorrede zur ersten Auflage« [1820]. In: Ders.: *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur* [2. Aufl.]. Leipzig 1822, Bd. 1, VII.
- 10 *Systematis Philosophiae in Compendium Redactae Pars Altera Philosophiam Practicam Complectens. Ius Naturae, Ethicam, et Religionem moralem in se complectens.* (Guilielmi Krugii philosophiae in academia lipsiensi professoris *Systema Philosophiae Criticae in compendium rediget latine interpretus est, ad edidit Stephanus Márton [...], Tomus II.*) Das Zensurenexemplar mit Zensurvermerk befindet sich in der Handschriftensammlung des reformierten Kollegiums in Pápa: Dunántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, Pápa, 0.390.e. Eine inhaltliche Beschreibung der Handschrift bietet Károly Szabó: *Márdi Márton István.* Pápa 1860, 69–82.
- 11 [Wilhelm Traugott Krug]: *Fundamentomphiosophia; Metaphysika.* Übers. István Márton. (Dunántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, Pápa, 0.393)

Genannt werden soll auch noch eine verkürzte Übertragung der Ästhetik oder *Geschmackslehre* von Károly Péterfi aus den Jahren zwischen 1818 und 1836¹² sowie die verschollene Übersetzung desselben Werkes durch den ungarndeutschen Sámuel Ludvigh aus dem Jahr 1835.¹³ Es gibt auch spätere ungarische Teilübersetzungen aus Krugs *Fundamentalphilosophie*, *Logik* und *Metaphysik*, die zeitgenössisch nicht publiziert worden sind.¹⁴

Die Entstehung dieser Übersetzungen ist auf den Bedarf nach einem für den Gymnasialunterricht geeigneten Handbuch der Philosophie zurückzuführen. (Krug's Philosophie diente auch an deutschen Gymnasien als Grundlage des Philosophieunterrichts.¹⁵) Die Übersetzer selbst (soweit sie identifizierbar sind) sind fast alle Gymnasialprofessoren: Koumas unterrichtete mehrere Jahre lang am Gymnasium zu Smyrna und seine Arbeit sollte als Lehrbuch für die Zöglinge dieser Lehranstalt dienen; Márton war Professor für Philosophie und Mathematik am reformierten Kollegium in der westungarischen Stadt Pápa; Péterfi unterrichtete am Gymnasium in Marosvásárhely (Siebenbürgen); Anders Aron Bäckström ist auf dem Titelblatt der schwedischen Ausgabe als »rector scholae« bezeichnet und August Treboniu Laurian (der spätere Präsident der Rumänischen Akademie) unterrichtete Philosophie am St. Sava-Gymnasium in Bukarest. Eine Ausnahme bildet die US-amerikanische Ausgabe eines anonymen Übersetzers, aber nur in dem Sinne, dass diese Auflage nicht für Gymnasiasten, sondern für die Studenten des Western Reserve College in Hudson, Ohio gedacht war. Unter den namentlich bekannten Übersetzern war nur Ludvigh kein Gymnasiallehrer und seine Arbeit entstand primär nicht für Unterrichtszwecke, sondern als Teil des Übersetzungsprogramms der Ungarischen Akademie.

In dem hier dargestellten internationalen Kontext scheint das übersetzerische Unternehmen Mártons nichts Außergewöhnliches an sich zu haben. Auch

12 Im Druck: Károly Péterfi: *A vizsgálódó filozófiának systemája. III. rész]. Izséstudomány vagy esztétika*. Hg. György Kristóf. Cluj/Kolozsvár 1940 (= Erdélyi ritkaságok, 2).

13 Mit dem Titel *Krug Wilhelm Traugott vizsgáló bölcselkedésnek rendszere. Izséstan (Aesthetica)*. Das Manuskript wurde bei der ungarischen Akademie eingereicht, aber von dem offiziellen Gutachter Ferenc Toldy abgelehnt und dem Verfasser zurückgeschickt. Die Handschrift gilt heute als verschollen. Siehe die Handschriftenammlung der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, MTA KIK Kézirattár Sign. RAL 13/d/1835.

14 Diese Manuskripte befinden sich unter den Schulkompendien des Gymnasiums in Pápa: Dunántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, Pápa, 0.344–0.345. Die Übersetzungen stammen aus den Jahren 1850 und 1856.

15 Dazu Kemper: *Gesunder Menschenverstand* (wie Anm. 5), 45.

ist anzunehmen, dass die Übersetzung Koumas' als Beispiel für ihn diente, da das Werk des Griechen von ihm ausdrücklich in der Vorrede der Übersetzung erwähnt wird.¹⁶ Die lateinische Sprache der Übertragung ist typisch für die Zeit: Latein war die traditionelle Unterrichtssprache und offizielle Amtssprache des Königreichs Ungarn bis zum Jahr 1844. Márton selbst begründet in der Voranzeige des Buches die Sprachwahl vor allem damit, dass eine ungarische philosophische Fachsprache mit all den erforderlichen Terminis technici noch nicht vorhanden sei.¹⁷ Die Übersetzung selbst ist Mártons Vorwort nach »dem Original treu«, was den nach Paragraphen geordneten Haupttext angeht, nur die Anmerkungen seien geändert, vor allem gekürzt geworden.¹⁸

Mártons Übersetzung in der Sekundärliteratur

Es wäre aber durchaus falsch, dem Werk von István Márton lediglich einen unterrichtsgeschichtlichen Wert beizumessen. Márton selbst beabsichtigte, mit der Übersetzung auch die wissenschaftliche Gemeinschaft anzusprechen¹⁹, und die große Bedeutung des Kompendiums für die Geschichte der ungarischen Philosophie ist in der Sekundärliteratur tatsächlich unumstritten – wenn auch nur wegen seiner vermeintlichen Vermittlerrolle. Dieses Buch habe insbesondere der Bekanntmachung der kantischen Philosophie in Ungarn gedient²⁰, die »theoretische Philosophie Kants« soll »indirekt über Krug Eingang in Ungarn gefunden haben«.²¹ Auf die Frage, warum sich Márton nicht um die Verbreitung des Originals bemüht, sondern sich mit dem als zweitrangig eingestuften

16 István Márton: »Praefatio«. In: Wilhelm Traugott Krug: *Systema philosophiae criticae*. Übers. István Márton. Wien 1820, VII–XVI, hier: XV.

17 István Márton: »Hirdetések. Tudományos Hiradás«. In: *Hazai ős Különdíj Tudósítások* 12 (1819), 21. Jul. [Anzeige in der Zeitschrift für inländische und ausländische Nachrichten]. Die Übersetzung Mártons wurde vom Rezessenten der Leipziger Literatur-Zeitung als Mittel für die ausländische Verbreitung »der sich aus besonnener Selbsterforschung ergebenden Vernunftwahrheiten« gebilligt. Nach ihm habe »Herr v. M[árton] den Sinn fast durchaus treu wiedergegeben«. Siehe: »Guilielmi Krug, Systema Philosophiae Criticae...« [Rezension]. In: *Leipziger Literatur-Zeitung* 21 (1820), 257, 2049–2052, hier: 2049 f.

18 Márton: »Praefatio« (wie Anm. 16), XV.

19 Vgl. Márton: »Hirdetések« (wie Anm. 17).

20 Siehe das Resümee des Buches von Pál Almási Balogh in der ersten Geschichte der ungarischen Philosophie: Pál Almási Balogh: *Philosophiai pályamunkák I.* [Philosophische Preisschriften I]. Buda 1835, 116.

21 Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg–München 1988, 125.

Krug begnügt habe, finden sich in der Forschungsliteratur zweierlei Antworten. Zum einen habe er als Professor eine leicht verständliche Zusammenfassung der kantischen Prinzipien liefern wollen und zum anderen müsse der Umstand berücksichtigt werden, dass der Unterricht der Lehren Kants in den katholischen Schulen Ungarns laut einer Verordnung des königlichen Statthalterrads seit 1795 verboten war.²² In diesem Sinne wurde Mártons Entscheidung für Krug ausschließlich auf äußere, teils zwangsmäßige Umstände zurückgeführt. So schreibt etwa Béla Pukánszky: »Auch die Philosophie Kants fand in Ungarn schliesslich Aufnahme, allerdings nicht in ungetrübter Form. Die ersten ungarischen Anhänger des Königsberger Philosophen waren eben keine besonders kampffrohe Naturen. Sie liessen die Angriffe der Gegner so gut wie unerwidert. Ja der angesehenste Kantianer, Stefan Márton, gab 1820 eingeschüchtert in lateinischer Übersetzung das Werk Wilhelm Krugs über die Philosophie als massgebendes Handbuch der ›neuen Lehre‹ heraus; er bediente sich der Populärisierungsmittel eines Krug, um seiner philosophischen Überzeugung Anhänger zu werben. Krug hat denn auch die weitere Entwicklung der ungarischen Philosophie stark mitbestimmt, wozu seine leichtere Fassbarkeit Kant gegenüber jedenfalls wesentlich beitrug.«²³

Auf die möglichen äusseren Gründe für die Entscheidung Mártons, Krug zu übersetzen, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Es sei nur am Rande vermerkt, dass das Lehrverbot der kantischen Philosophie in Ungarn laut Verordnung des Königlichen Statthalterrates direkt nur für die *katholischen Schulen* (die königliche Universität eingeschlossen) galt. Wie studentische Mitschriften bezeugen, konnte Márton am *reformierten Gymnasium* in Pápa wenigstens bis zum Jahr 1800 die kantische Philosophie ungestört vortragen.²⁴ Ob der spätere Wechsel seines Philosophieunterrichts von Kant zu Krug mit den antikantischen, auch persönlich gegen Márton gerichteten Angriffen (wie

- 22 Über die Gründe des Verbots vgl.: László Elkán: *Ungarn im Zeitalter der französischen Revolution und die Krise des Feudalismus*. Leipzig 1929, 105–107. Zum österreichischen Kontext siehe: Werner Sauer: »Philosophia non grata«. In: Ders.: *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Friihkantianismus in der Donaumonarchie*. Würzburg, Amsterdam 1982 (= *Studien zur österreichischen Philosophie*, 2), 267–322.
- 23 Béla Pukánszky: »Die Aufnahme deutscher Denker in Ungarn von Kant bis Nietzsche«. In: *Deutsch–Ungarische Begegnungen*. Hg. Béla Pukánszky. Budapest, Leipzig, Milano 1943, 91–106, hier: 95 f.
- 24 László Horvay: »Kant első magyar követői« [Die ersten ungarischen Anhänger Kants]. In: *Irodalom és felvilágosodás. Tanulmányok* [Literatur und Aufklärung. Studien]. Hg. József Szauder, Andor Tarnai. Budapest 1974, 201–229, hier: 211.

das Pasquill von Ferenc Budai aus dem Jahr 1801²⁵⁾ zusammenhängt, wird zwar vermutet, konnte aber bisher noch nicht hinreichend bewiesen werden. Somit halte ich auch die verallgemeinernde Feststellung, dass die Popularität Krugs in Ungarn in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts prinzipiell auf die Kant gegenüber feindliche, Krug gegenüber aber eher duldsame Haltung der Behörden zurückzuführen sei, für ungenügend begründet.²⁶ Dass die Situation vielmehr komplizierter gelagert war, lässt z. B. das Zensurverbot für die Ausgabe der Übersetzung des krugischen *Systems der praktischen Philosophie* erahnen.

Während sich die Sekundärliteratur gerne mit den äußersten Umständen beschäftigt, die die Krug-Übersetzung Mártons begünstigt haben sollen, blieb eine eingehende inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Text von Márton (bzw. Krug) dagegen meist aus. Stattdessen spielt das Studium des Frontispizes des *Systema philosophiae criticae* eine wichtige Rolle. Ein Beispiel hierfür liefert der Essay des hervorragenden Komparatisten Hugo von Meltzl anlässlich des Zentenarums der *Kritik der reinen Vernunft*. Hierin findet man eine anschauliche Beschreibung des eigens für Mártons Krug-Ausgabe verfertigten Kupferstichs (Abb. 1). Zunächst zitiert Meltzl die Inschrift der hier abgebildeten Votivtafel und anschließend das darunter stehende Epigramm, das dem Bild beigegeben ist:

D. O. M. S.
PHILOSOPHIAE CRITICAE
CONDITORI IMMANVELI KANT
GRATA POSTERITAS L. M. Q. P.²⁷

Non ego sum Veterum, sum Non-assecula Novorum,
Seu vetus est VERUM diligo sive novum.

Meltzls Beschreibung und Kommentar dazu lautet: »Zwischen vereinzelt stehenden Cypressen und Trauerweiden erblickt man im Hintergrund eine Menge grösserer und kleinerer Denkmäler und Säulen, die zum Teil verfallen, zerbrochen und schief dastehen; während im Vordergrund ein colossaler Monolith auf isolierter Felsenplatte sich erhebt, die übrigen Denkmäler, auf welchen alle glänzenden Namen der alten und neuen Zeit von Thales bis Hume verzeichnet

25) Ferenc Budai: *A' Kánt szerént való filosofiának rostálgatása levelekben* [Kritische Briefe über die kantische Philosophie]. Pozsony 1801.

26) Horkay: »Kant« (wie Anm. 24), 211.

27) In deutscher Übersetzung: »Gott dem Besten und Größten geweiht / dem Begründer / der kritischen Philosophie / Immanuel Kant / hat die Dankbarkeit der Nachwelt / bereitwillig und verdientermaßen errichtet.«

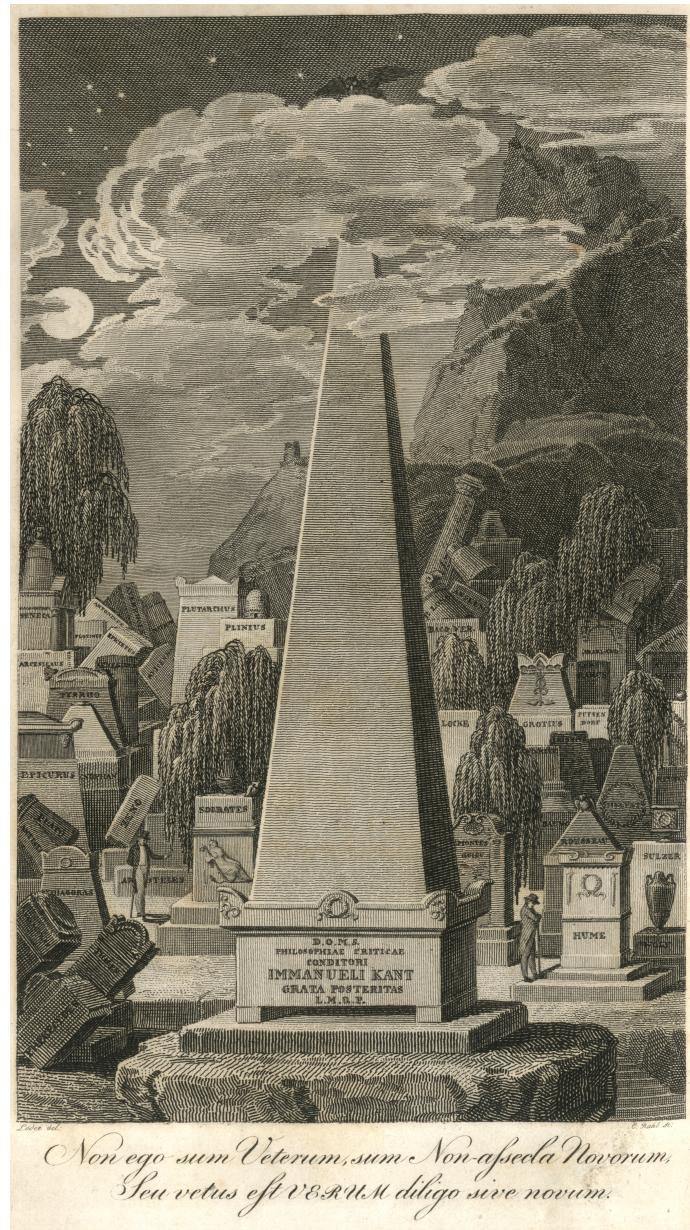


Abb. 1: Frontispiz aus: Wilhelm Traugott Krug: *Systema philosophiae criticae*. Hg. István Márton. Wien 1820. Kupferstich von Carl Rahl nach dem Gemälde von Matthäus Loder.

stehen, weit weit überragend, den Scheitel, welchen eine flatternde Eule berührt, in Wölken verhüllend, fast bis an die Sterne reichend... Auf dem Sockel aber ist obige Inschrift zu lesen. Die Idee zu dem in einzelnen Teilen bizar gedachten Blatte dürfte wohl vom Professor Márton selbst herrühren [...]. Jedenfalls beweist grade dieses Blatt zur Genüge, dass Kant nirgend in der Welt begeistertere Anhänger gefunden haben mag, als auf magyarischem Boden.²⁸

Es ist auffallend, dass Meltzl das Epigramm unter dem Bild zwar zitiert, es aber bei seiner Bilddeutung völlig außer Acht lässt. Diese Zeilen sind dagegen für meine eigene Interpretation von zentraler Bedeutung. Es handelt sich um ein neulateinisches Epigramm des englischen Epigrammatisten John Owen²⁹ in leicht veränderter Form. Die beiden Verse lauten in einer gereimten vierzeiligen zeitgenössischen deutschen Übertragung folgendermaßen:

Ich bin kein Gönner nicht des Neuen / noch des Alten /
sie sey neu oder alt / mit Wahrheit will ichs halten.³⁰

Die hier dargestellte Wort-Bild-Kombination steht offensichtlich in der humanistischen Tradition der Emblematik und zeigt die nötigen Elemente eines Emblems auf: das Bild (*pictura*), die Überschrift (*inscriptio*) – sie entspricht in diesem Fall der Inschrift auf der Steinsäule – und ein mehrzeiliges Epigramm (*subscriptio*), das das Bild erläutern soll.³¹ Wenn man nun dieses Epigramm zu den konstitutiven Bestandteilen des Kupferstiches zählt und versucht, die Inschrift am Sockel, den begleitenden Text und das Kupferbild *in ihrem Zusammenhang* als eine emblematische Schilderung zu interpretieren, kommt man zu einer völlig anderen Betrachtungsweise als Meltzl.

Im Sinne des Epigramms ist Wahrheit (*verus*) eine überzeitliche, gleichsam über alt und neu stehende Entität, ein gemeinsames Maß für alle Einzelerscheinungen. Demgemäß lassen sich die unterschiedlichen philosophischen An-

28 von Lomnitz [Hugo Meltzl]: »Beiträge zur Geschichte der *Kritik der reinen Vernunft* in Ungarn«. In: *Acta Comparationis Litterarum Universarum* 5 (1881), 10, 145–154, hier: 145 f.

29 John Owen: *Epigrammata* [1606–1613], 7, 47. (*Philalethes. Ad Paulum*) In: *The Epigrammata of John Owen (Ioannis Audioenus). A hypertext critical edition by Dana F. Sutton* <<http://www.philological.bham.ac.uk/owen/7lat.html>> [20.03.2018].

30 John Owen: *Neuligkeit*. In: *Teutschredender Owenus. Oder; Elf Bücher der Lateinischen Überschriften des überaus-sinnreichen Englischen Dichters Ovени, in Deutsche gebundene Sprache eben so kurz übersetzt und mit etlichen Anmerkungen erläutert*. Hg. Valentin Löber. Hamburg 1661, Nr. 47, o. S.

31 Vgl. Frank Büttner, Andrea Gottdang: *Einführung in die Ikonographie. Wege zur Deutung von Bildinhalten*. München 2006, 137 f.

sichten (auf dem Bild mit Denkmälern verschiedener antiker und neuer Philosophen versinnlicht) in keine Fortschrittslinie ordnen, sondern bieten sich dem jeweiligen Zuschauer (durch die beiden Herren mit Spazierstock dargestellt) simultan zur freien Auswahl dar. Wenn also der Monolith Kants einen philosophiegeschichtlichen Höhenkamm symbolisiert, der all die anderen »weit überragt«, wie Meltzl es mit Recht feststellt, so bedeutet dies nicht, dass »die Wirkung von Kants Philosophie in Ungarn all die anderen geistigen Faktoren verzwergt«³², sondern damit wird etwas anderes und viel allgemeineres zum Ausdruck gebracht, nämlich dass die kritische Philosophie (deren Begründer – »philosophiae criticae conditor« – eben Kant ist) an der *gemeinsamen* Wahrheit, wonach ja alle Philosophien streben, in erhöhtem Maße teilnimmt. Das heißt, es wird hier mit dem Kant-Monolith nicht eine Philosophie versinnlicht, die auf Kosten der anderen, sie gleichsam zurückdrängend und verschattend, zur Geltung kommt, sondern eine all die anderen umdeutende philosophische Spitzenleistung innerhalb einer kooperierenden Gemeinschaft. Das Bild mag das vorliegende Werk von Krug/Márton in dem Sinne symbolisieren, dass es hier um eine Betrachtung (und Neuordnung) der alten und neuen philosophischen Tradition geht, wobei der kritischen Philosophie – als zwischen und zugleich über den anderen Leistungen stehenden Metaphilosophie – eine besondere Rolle zukommt.

Diese Bildinterpretation kann auch durch einen möglichen Kontext des Owen-Epigramms unterstützt werden. Bei dem neulateinischen Text handelt es sich nämlich um eine recht eindeutige Anspielung an die berühmte Horaz-Stelle, die zu einer Maxime des philosophischen Eklektizismus wurde:³³

quid verum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum;
 [...]
 Ac ne forte roges quo me duce, quo Lare tuter;
 nullius addictus iurare in verba magistri³⁴

32 Aus der Bilddeutung Béla Pukánszkys. Béla Pukánszky: *Hegel és magyar közönsége* [Hegel und sein ungarisches Publikum]. Budapest 1932 (= *Minerva-Könyvtár*, 38), 6.

33 Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: »In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus«. In: Ders.: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt/M. 1988 (= *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, 722), 203–224.

34 Q. Horatius Flaccus: Ep. I. 1, 11, 13–14. »Will nur wissen, was wahr und was gut ist, lebe nur darin / [...] Fragst du mich, wen ich zum Führer gewählt und wo ich zu Hause bin: / Keinem der Meister ergeb' ich mich ganz, noch bet' ich ein Wort nach.« Übers. Ludwig Döderlein.

In diesen Kontext gestellt, kommt dem Frontispiz folgende weitergehende Bedeutung zu: Sowohl die kritische Philosophie Kants als auch die Philosophie Krugs (es handelt sich ja um einen Kupferstich vor einer Krug-Übersetzung) lassen sich als Teile der Tradition des Eklektizismus interpretieren, und zwar im Sinne einer Abkehr vom Dogmatismus und einer Zuwendung zu einer Philosophie der bewussten und selbstständigen Auswahl. Einen Probierstein dafür, ob die obige Auslegung zutrifft, bilden diejenige selbstreflexiven Äußerungen Mártons und Krugs, in denen die beiden Philosophen ihre Stellung zu Kant bzw. zu der kritischen Philosophie zu klären versuchen.

Márton, Krug, Eklektizismus und kritische Philosophie

Aufgrund der Voranzeige zu seinem Krug-Buch und der dem Werk beigefügten »Praefatio« lässt sich das übersetzerische Unternehmen Mártons ganz anders interpretieren als es unter äußereren Aspekten üblich geworden ist, nämlich als eine mechanische Wiedergabe fremden Gedankengutes. In der Ankündigung gibt Márton seine Beweggründe und Absichten folgendermaßen an: »Ich beabsichtige, die kritische Philosophie herauszugeben. [...] An dieser Art und Weise des Philosophierens teilzunehmen heißt: eine wissenschaftliche Bildung und einen sanften und feinen Geschmack in Besitz nehmen zu wollen, während der Verzicht darauf gleichbedeutend damit wäre, uns selbst zu Barbaren zu stempen. Der Gegenstand des herauszugebenden Werkes ist nicht die kantische Philosophie, weil eine Philosophie kantisch nicht bloß dadurch wird, dass sie Philosophieren in der von Kant erfundenen Weise enthält, sondern sie soll eine überhaupt freie, autoritätsunabhängige Philosophierweise darstellen, so wie es Kant am Ende seiner ersten kritischen Schrift angekündigt hat.«³⁵ Hier bezieht sich Márton auf die Schlussbemerkungen der *Kritik der reinen Vernunft*, in der »der kritische Weg« als die einzige noch offen gebliebene »szientifische Methode« des Philosophierens zwischen Dogmatismus und Skeptizismus gepriesen wird und wo ein jeder aufgerufen wird, »das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen«.³⁶

Aus demselben antidogmatischen Blickwinkel wird die Philosophie Kants auch in der »Praefatio« des *Systema criticae philosophiae* Mártons – einem bis-

35 Márton: »Hirdetések« (wie Anm. 17).

36 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [2. Aufl, 1787]. Hg. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956 (= *Werke in sechs Bänden*, 2), 711 f.

her wenig beachteten, meisterhaften philosophischen Essay – gewertet. Das Hauptanliegen dieses Textes besteht in einer persönlichen Auseinandersetzung Mártons mit dem Werk des Königsberger Philosophen. Mártons Selbstbekennnis nach will er als »Neuling der Philosophie« die Werke Kants »rund um die Uhr« studiert haben, um sich von dem Druck der dogmatischen Lehrmeinungen zu befreien und zu den Quellen der sogenannten kritischen Philosophie vorzudringen.³⁷ Die antidogmatische Einstellung Kants scheint für Márton vor allem mit der sogenannten kopernikanischen Wende des Philosophen zusammenzuhängen, die er folgendermaßen resümiert: »Kant hat sich darum bemüht, der Dinge universelle Natur, die Gesetze ihrer eigenen Phänomene aus den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes abzuleiten« und nicht umgekehrt – eine Feststellung, »von der er vorher unter dem Einfluss des Dogmatismus noch zurückgeschreckt war.«³⁸ Am Ende der Einleitung wird die Übersetzung der Werke Krugs damit begründet, dass er es gewesen sei, der unter den vielen deutschen Philosophen die kritische Philosophie »entwickelt« und »vollendet« habe.³⁹

Kurz und gut: in den beiden Paratexten zu seiner Krug-Übersetzung bringt Márton ganz eindeutig zum Ausdruck, dass er nicht beabsichtige, das kantische System nachzubilden. Vielmehr gehe es ihm darum, dieselbe philosophische Methode, d.h. den Kritizismus, der in der kantischen Philosophie zur Geltung gekommen sei, zu verfolgen. Krugs Philosophie erscheint hier als eine weiterentwickelte Form der kritischen Philosophie.

Diese Aussagen Mártons stimmen mit denen von Krug überein, insofern es auch dem Leipziger Professor darum ging, die *Methode* Kants und sein *System* (als eine mögliche Realisierung dieser Methode) voneinander zu trennen: »Übrigens darf der Kritizismus nicht mit dem Kantizismus verwechselt werden. Denn obwohl Kant in seinen kritischen Schriften wirklich nach kritischer Methode überhaupt verfahren ist, so kommt doch diese Methode in jenen Schriften mit gewissen Modifikationen vor, die nicht als charakteristische Bestimmungen

37 »Fontes ergo Philosophiae, quam criticam dicimus, adeudos ratus, ipsa Kantii opera, diurna, nocturnaque manu pervolutanda iudicavi, in quibus, quamquam mihi tironi, et quod longe infelicius erat, opinionum dogmaticarum nube oppreso, nusquam tuta videbatur via«. Márton: »Praefatio« (wie Anm. 16), VII.

38 Márton: »Praefatio« (wie Anm. 16), VIII.

39 »Quod autem ex omnibus Philosophis, quibus abundat Germania, opus in primis Guilielmi Krug, Viri Clarissimi [...] quod Vir hic, summa quoque laude dignissimus, totum Philosophiae Criticae Systema, iam perfecerit, et absolverit.« Márton: »Praefatio« (wie Anm. 16), XV.

derselben angesehn werden dürfen.«⁴⁰ In diesem Sinne lehnt Krug ausdrücklich die verbreitete Ansicht ab, dass er Kantianer sei: »ich war nie *Kantianer* im eigentlichen Sinne, so sehr ich auch den Stifter dieser Schule verehrt habe und noch verehre. Ich ging nur, als ich vor 30 Jahren zu philosophieren anfing, von der kantischen Philosophie aus, weil diese damal[s] eben an der Tagesordnung war. Die Mängel derselben lernt' ich sehr bald einsehn [...]. Ich darf aber doch behaupten, daß ich die Selbständigkeit im Philosophieren nie aufgegeben, und daß ich mein System [...] nicht mechanisch aus fremden Philosophem zusammengesetzt, sondern organisch aus mir selbst herausgebildet habe.«⁴¹

Hier soll die Frage nach dem Eklektizismus von Krug gestellt werden – eine Frage, die im Licht der vorgenommenen Interpretation des Frontispizes zur Krug-Ausgabe Mártons besonders akut wird. In der Sekundärliteratur findet man diesbezüglich unterschiedliche Einschätzungen. Adolf Kemper ist der Meinung, dass »Krug trotz seiner häufig sichtbar werdenden Anlehnung an die Schulphilosophie überwiegend popularphilosophisch vorgeht, zumindest aber als Eklektiker hinsichtlich der Methode angesehen werden kann«.⁴² Michael Albrecht vertritt dagegen in seiner großen Monographie zur philosophischen Eklektik die Ansicht, dass die Methode Krugs »keine Eklektik« im Sinne einer »unvoreingenommenen Auswahl« sei, sondern bei ihm »die richtige Auswahl des Wahren« auf der »schon bestehenden Prinzipienerkenntnis« beruhe, somit teile Krug den ablehnenden Standpunkt Fichtes und Hegels der Auswahl-Eklektik gegenüber.⁴³

An dieser Stelle ist eine Begriffserklärung notwendig, weil der Ausdruck ›Eklektik‹ (auch) im zeitgenössischen Kontext über zwei gegensätzliche Bedeutungen verfügt: In negativer Konnotation wurde der Ausdruck mit Synkretismus, d.h. mit einer wahllosen Anhäufung von Materialien gleichgesetzt. Dagegen bezog sich eine positive Bedeutungsvariante auf ein Philosophieren, bei dem kritisch, selbständig und bewusst eine Auswahl getroffen wurde.⁴⁴ Für Krug selbst ist in der Methodenlehre der *Fundamentalphilosophie* der Ausdruck Eklektizismus in erster Linie negativ konnotiert, aber in den Überlegungen zum Thema erscheint

40 Wilhelm Traugott Krug: *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre* [2. Aufl.]. Züllichau und Freistadt 1819, 277.

41 Krug: »Vorrede zur zweiten Auflage« (wie Anm. 9), XI–XII.

42 Kemper: *Gesunder Menschenverstand* (wie Anm. 5), 188.

43 Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (= *Quaestiones*, 5), 602 f.

44 Zu der Geschichte dieser Begriffsspaltung vgl. Helmut Holzhey: »Philosophie als Eklektik«. In: *Studia Leibnitiana* 15 (1983), 1, 19–29.

auch die Möglichkeit einer positiven Bewertung, wobei die »echte Auswahl« als Methode der kritischen Philosophie überhaupt angegeben wird: »Der Eklektizismus ist [...] nichts anders als ein seichter Synkretismus; denn durch ihn werden alle Systeme in ein *Chaos confusum* zusammengemischt. Eine echte Auswahl kann nur kritisch getroffen werden. Denn die wahre Krisis prüft jedes System und jede einzelne Behauptung unparteiisch und behält überall das Beste; aber sie findet dasselbe nicht durch beliebiges Zusammenraffen, sondern, indem sie von sichern Prinzipien ausgeht, bietet sich das Wahre und Gute, was in andern Systemen zerstreut vorhanden ist, von selbst dar und stellt sich zugleich in diejenige Ordnung, die einer wahren Wissenschaft angemessen ist.«⁴⁵

Eine solche Aussage scheint aber widersprüchlich zu sein, denn wie kann man »unparteiisch« sein und zugleich »von sichern Prinzipien« auszugehen? Dieses scheinbare Paradoxon lässt sich aber erklären, wenn man beachtet, dass der Prinzipienbegriff Krugs nicht mit dem der Vernunftprinzipien *a priori* des deutschen Idealismus übereinstimmt. In der *Fundamentalphilosophie* unterscheidet Krug zwischen »materialen Prinzipien« und »formale[n] Idealprinzipien«: Diese Prinzipien dienen aber nicht als Grundlagen zu deduktiven Herleitungen, sondern sie sind selbst schon Ergebnis teils einer selbstreflexiven, teils einer rückführenden Denkbewegung: »die materialen Prinzipien der philosophischen Erkenntniss finden sich [...] dadurch, dass ich auf die Thatsachen meines Bewusstseins fortwährend reflektire [...] durch die formalen Idealprinzipien soll diese Erkenntniss die Gestalt der Wissenschaftlichkeit oder die systematische Form erhalten.«⁴⁶ »Das oberste Formalprinzip ist offenbar kein gegebenes, sondern ein gemachtes Prinzip.«⁴⁷ Und weiter heißt es: »Das oberste Formalprinzip soll nicht zur Ableitung (*deductio*) aller philosophischen Erkenntnisse aus einem einzigen Satze [...] dienen, sondern zur Hinleitung (*reductio*) derselben auf ein einziges Ziel als ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt.«⁴⁸

45 Krug: *Fundamentalphilosophie* (wie Anm. 40), 279. Um zu zeigen, wie eigenständig, doch sinngetreu Márton mit dem Text der Anmerkungen Krugs verfährt, sei hier sein Resümee dieser Passage zitiert: »Verbo Eclecticismus, nihil aliud est, quam inanis quidam Syncretismus, seu Miscellionismus, Chaosque Systematum confusum, verbo Koranus ille Philosophicus, cuius ante omnia pudere deccat Philosophum, Certe genuinus veritatum delectus, nonnisi critice protest Institui.« (Eklektizismus ist also nichts anders, als irgendwelcher leerer Synkretismus oder Miscellionismus, ein konfuses Chaos von Systemen, kurz gesagt: ein philosophischer Koran, wofür sich ein Philosoph schämen sollte. Eine selbständige Auswahl der Wahrheiten ist sicherlich nur mit kritischer Methode möglich.) Krug: *Systema philosophiae criticae* (wie Anm. 16), 84.

46 Krug: *Fundamentalphilosophie* (wie Anm. 40), 68 f.

47 Ebd., 74.

48 Ebd., 75.

Wenn also Krug »von sichern Prinzipien« der Philosophie spricht, dann sind damit nicht vorgegebene Grundsätze gemeint. Das sogenannte oberste Formalprinzip bzw. der »oberste[r] Zweck« der Philosophie wird nicht willkürlich-subjektiv, sondern auf intersubjektiver Ebene gesetzt: »Indessen muss ich doch wohl einen solchen [Zweck] setzen, der sowohl für mich selbst als für andre philosophirende Subjekte von der höchsten Wichtigkeit ist, [...] um ihn auch bei Andern vernünftiger Weise voraussetzen zu können, wenn ich ihnen meine Philosopheme zur freien Anerkennung mittheilen wollte«.⁴⁹ Dieser Forderung entspricht nach Krugs Auffassung nur »der Kritizismus oder die synthetische Methode« und das daraus hervorgehende System »des transzendentalen Synthetismus«.⁵⁰ Wichtig für uns ist in diesem Fall, dass man Krugs System eindeutig als eine Variante der positiv gemeinten philosophischen Eklektik identifizieren kann, indem es hier um einen Versuch geht, die Philosophie in der Form eines nicht willkürlichen, sondern als ein den allgemeinen Erfordernissen der menschlichen Verständigung entsprechendes System zu entfalten.

Es kommt sogleich die Frage auf, inwieweit es adäquat ist, dass Márton auch Kant und seine kritische Philosophie implizit dem Traditionsstrang der Eklektik zuweist, etwa indem er die kantische »freie, autoritätsunabhängige Philosophierweise« röhmt, oder durch seine eigenartige Schilderung der »critica philosophia« auf dem Titelkupfer seines Buches. Gegen diese Einstellung spricht etwa, dass Albrecht in seiner Eklektik-Monographie zu dem Schluss kommt: In »Kants Begriff des Selbstdenkens« gebe es »keinerlei Bezugnahme auf den Auswahlgedanken« und daher sei »Eklektik für Kant ein Thema der Vergangenheit«.⁵¹

Das Fehlen einer direkten Bezugnahme ist noch keine Abgrenzung und daher erlaubt es gerade die Art und Weise, wie sich Márton auf Kants Beispiel beruft, einen zwar nicht augenscheinlichen, aber doch möglichen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang zu finden.⁵² Wie schon erwähnt, nimmt Márton in der Vorankündigung seines Krug-Buches Bezug auf den letzten Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft*, worin es um den »kritischen Weg« als den einzigen noch »offen stehenden« Modus des Philosophierens geht und worin ein

49 Ebd., 73.

50 Ebd., 276.

51 Albrecht: *Eklektik* (wie Anm. 43), 599.

52 Werner Schneiders etwa betont die Parallelen zwischen dem Kritizismus Kants und der Methode der philosophischen Eklektik. Werner Schneiders: »Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes«. In: *Studia Leibnitiana* 17 (1985), 2, 143–161.

Appel an den Leser erfolgt, »das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen«. Dieser Aufruf zum Symphilosophieren war aber in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schon durch das Motto – einem Zitat aus der »Praefatio« der *Instauratio magna* von Francis Bacon – antizipiert worden: »Was uns selbst angeht, so schweigen wir. Was jedoch die Sache betrifft, um die es sich handelt, so bitten wir: daß die Menschen bedenken, daß sie nicht eine bloße Meinung, sondern eine notwendige Aufgabe sei; und daß sie es für gewiß halten, daß wir nicht die Grundlagen irgendeiner Schulrichtung oder Lehrmeinung schaffen, sondern die der menschlichen Wohlfahrt und Würde. Sodann, daß sie, ihrem eigenen Vorteil angemessen, gemeinsam zu Rate gehen und selbst Anteil nehmen. Außerdem, daß sie gute Hoffnung hegen und unsere ›Instauratio‹ nicht als etwas vorstellen und empfinden, was endlos und über das Sterbliche hinaus ist, da sie doch in Wahrheit eines endlosen Irrtums Ende und rechtmäßiger Schluß ist.«⁵³

Die Frage, ob »eine direkte Linie von Bacon zu Kant« führe, d.h. »eine Linie, die durch den cartesischen Rationalismus unterbrochen worden war« und von der Kant uns mit der Voranstellung dieses Mottos bedeutet, »dass er das Projekt der *Instauratio magna* wiederaufnehme«⁵⁴, lasse ich offen. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass in Kants Bacon-Zitat die wichtigsten programmatischen Elemente einer für Bacon charakteristischen⁵⁵ philosophischen Eklektik zu finden sind: der Verzicht auf das esoterische Denken zugunsten einer dem Gemeinwohl dienenden Philosophie; die Auffassung des Philosophierens als keiner individuellen, sondern einer gemeinschaftlichen Tätigkeit, die nie zu einem endgültigen Ruhepunkt kommen wird. Auch die Erwähnung der »Hoffnung« ist ein wiederkehrender Bestandteil der gegen den Dogmatismus gerichteten theoretischen Überlegungen der Eklektiker. Die Dogmatiker (wie etwa die Aristoteliker) hätten nämlich »keine Hoffnung auf bessere Erfindungen, weil [...] man der Möglichkeit mißtraut, etwas Besseres könne erfunden werden«.⁵⁶ Eine Variante eines solchen anthropozentrischen, exoterischen und zukunftsorientierten Philosophieprogramms findet man in der »Praefatio«

53 Kant: *Kritik* (wie Anm. 36), 6. Übersetzung aus dem Lateinischen von Wilhelm Weischedel.

54 Gerhart Schmidt: »Ist Wissen Macht? Über die Aktualität von Bacons *Instauratio magna*. In: *Kant-Studien* 58 (1967), 4, 481–498, hier: 495.

55 Albrecht: *Eklektik* (wie Anm. 43), 165–168.

56 Pierre Gassendi: *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, Art. 12: Et ils s'interdisent ainsi l'espoir de faire de meilleures découvertes (1658). Zit. nach: Albrecht: *Eklektik* (wie Anm. 43), 169.

Mártons in dem Verweis auf die sogenannte »sokratische Wendex« der Philosophie: »Derjenige [Philosoph] scheint nicht nur die Philosophie, aber selbst die Weisheit vom Himmel auf die Erde herunterzurufen, der nach dem Vorbild des Sokrates die Philosophie in die Häuser der Menschen einführt, und die Menschen- und Bürgerrechte, die ethischen Pflichten eines jeden von uns, sowie Hoffnung und Zukunftsvertrauen den Menschen vor Augen stellt.«⁵⁷ Auch dieses Zitat zeigt, dass die gegen den Dogmatismus gerichtete kritische Philosophie Mártons (bzw. Krugs) sich nur schwer von der sokratischen Tradition des philosophischen Eklektizismus trennen lässt. Zu dieser Tradition gehört außer der Methode der Auswahl auch der Glaube der Eklektiker an die »Wahrheit« als den Maßstab der Auswahl, d.h. der Glaube an eine den Menschen angehende Wahrheit, die aber nur durch eine ständige Erforschung der gesellschaftlich-humanen Verhältnisse zutage gefördert werden kann.

Krugs Wahrheitsbegriff lässt sich auch auf die Annahme eines *sensus communis* zurückführen: Wahrheit bestehe »in der Übereinstimmung unsrer Vorstellungen«, und je größer diese Übereinstimmung ausfalle, umso weniger Irrtum werden unsere Urteile enthalten. Die »reine, lautere Wahrheit« würde sich aus der Gesamtheit aller Vorstellungen ergeben, sie sei aber den einzelnen Menschen, diesen »sehr beschränkten Erkenntnissubjekten« unzugänglich.⁵⁸

Die Methodologie der Ästhetik Krugs

Hinsichtlich Krugs *Ästhetik oder Geschmackslehre*, die als dritter Teil seines *Systems der theoretischen Philosophie* 1810 erschienen ist, soll zunächst festgestellt werden, dass es sich hier, trotz der zahlreichen Kant-Verweise, nicht um das Werk eines Kantianers handelt. Statt den Neuansatz einer transzendentalen Ästhetik zu verfolgen, kehrt Krug explizit zu der ursprünglichen Baumgarten'schen Vorstellungsweise der Ästhetik zurück. Dazu liest man in seiner *Fundamentalphilosophie* Folgendes: »[Ästhetik] verstehen wir so, wie ihn Baumgarten als Urheber verstanden hat. Denn die von Kant sogenannte transzendentale Aesthetik gehört zur Metaphysik oder Erkenntnislehre, indem diese

57 »Profecto, non Philosophiam modo, sed ipsam adeo Sapientiam, de Coelo hodieum videtur is devocare, atque in domibus hominum collocare, qui exemplo Socratis, Iura hominis, et Civis, officia cuiusque nostrum ethica, ut et spem, fiduciamque futurorum, ante oculos hominum posuerit.« Márton: »Praefatio« (wie Anm. 16), X.

58 Krug: *Fundamentalphilosophie* (wie Anm. 40), 223 f.

von den ursprünglichen Gesetzen der Sinnlichkeit, von Raum und Zeit als Formen der Anschauung (und Empfindung) handeln muss.«⁵⁹

Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem berühmten Diktum Kants (in einer Fußnote der *Kritik der reinen Vernunft*) über die Ästhetik des Baumgarten'schen Typus findet man in Krugs »Einleitung« zu seiner Ästhetik. Hier wird zunächst Kants Plädoyer für die Trennung von psychologischer Ästhetik (als die Bestimmung der empirischen Regeln der Beurteilung des Schönen) und transzendentaler Ästhetik (als Wissenschaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit *a priori*) zitiert. Krugs Argument gegen diese Zweiteilung lautet folgendermaßen: »Allein K[ant]. scheint nicht bedacht zu haben, dass, wie alles was im menschlichen Gemüth erscheint, seinen Grund in der ursprünglichen Einrichtung oder Handlungsweise desselben haben muss, so auch die ästhetischen oder Geschmacksurtheile von gewissen *a priori* im Gemüthe selbst bestimmten Bedingungen abhangen müssen.«⁶⁰

Eine Überwindung der kantischen Trennung zwischen der Welt der *a priori* gegebenen Gesetze einer transzendentalen Ästhetik und der einer *a posteriori* begründeten psychologischen Ästhetik der Gefühle wird schon in der Ästhetik-Definition am Anfang der Ästhetik Krugs verlautbart: »Die Ästhetik soll eine Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in Ansehung derjenigen Thätigkeit seyn, vermöge welcher ein Gegenstand in seiner Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust erkannt, und dem zufolge als Geschmacksobjekt beurtheilt wird.«⁶¹ Mit dieser Zuwendung zum Menschen als dem Subjekt des Geschmacksurteils, zu den Gesetzmäßigkeiten seines Gemütes, die in ihrer *a priori*-Ursprünglichkeit durch eine auf empirische Untersuchungen basierte »Hinleitung« erfassbar sind, leistet Krug den Anforderungen einer anthropologischen Ästhetik genüge. Diese seien nämlich Ernst Stöckmann nach eine »Wende zur empirischen Natur des Menschen, zu seinen natürlich gegebenen Ausstattungsmerkmalen unter dem Gesichtspunkt ihrer ästhetischen Relevanz und Funktionalität« und die Betrachtung des Schönen unter dem Aspekt der »anthropologischen Voraussetzungen der Erfahrung dieses Schönen«.⁶²

59 Ebd., 295.

60 Wilhelm Traugott Krug: *Geschmackslehre oder Ästhetik*. Königsberg 1810 (= *System der theoretischen Philosophie*, 3), 7.

61 Ebd., 3.

62 Ernst Stöckmann: *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*. Tübingen 2009 (= *Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung*, 39), 11–12.

Diese Begriffsbestimmung soll aber anhand des vorliegenden Materials um eine weitere, nämlich um die methodologische Dimension bereichert werden. Selbst Stöckmann weist auf das Bacon'sche »Leitmodell für die empirienahe, jedoch nicht reflexionsfreie Erkenntnisgewinnung« hin, das später sowohl bei Baumgarten als auch bei Sulzer die Grundlage einer anthropologisch begründeten Ästhetik werden sollte. Stöckmanns Auffassung zufolge handelt es sich bei der »emotionalen Wirklichkeitswahrnehmung« weder um eine »bloße Perzeption eines äußeren Sinnesdatums« noch um »eine schlechthin angeborene, von der Tätigkeit des Subjekts ablösbare Auffassungsform«, sondern vielmehr um den »Inbegriff sinnlich vermittelter Erfahrung«.⁶³ In dieser theoretischen Grundstruktur lässt sich nicht nur Krugs Ansicht der Geschmackslehre wiedererkennen, sondern – auf einer allgemeineren Ebene – auch die Methode der philosophischen Eklektik, die ja darum bemüht ist, aus den sinnlich zugänglichen Elementen der Tradition zu einer Auswahl *wahrer* Erkenntnis, die von *a priori* im Gemüte liegenden Gesetzen gesteuert ist, zu gelangen.

Diejenigen, die die Methodologie der Eklektik auf eine bloße Negation der »methodischen Kriterien« anderer philosophischen Sekten beschränken wollen⁶⁴, oder die die Methodizität der »Idee der Auswahl« mit der Begründung, dass sie »keine Kriterien der Auswahl liefern kann« anzweifeln⁶⁵, scheinen zu vergessen, dass die Eklektik von ihren Anfängen an außer der Ablehnung des Dogmatismus und des Skeptizismus auch mit einer Hinwendung zum Menschen, d.h. mit dem Programm der Erforschung der menschlichen Angelegenheiten in dem weitesten Sinne gekennzeichnet ist. In diesem Sinn wird in der eklektischen Tradition der Mensch durch die angenommene überzeitliche Uniformität seiner Natur zum Auswahlkriterium überhaupt. Es sei hier nur an das eklektische Philosophieprogramm Ciceros erinnert, worin die Methode der unvoreingenommenen Auswahl (die eigene Ansicht zu verbergen und »in jeder Untersuchung auf das Wahrscheinlichste auszugehen«) inhaltlich mit einer »Untersuchung über das Leben und die Sitten, und über das Gute und Böse« verknüpft ist.⁶⁶ Wie wären aber ohne die Annahme anthropologischer Konstanten diesbezüglich unterschiedliche Wahrscheinlichkeitsgrade zu bestimmen? Die sogenannte Wissenschaft vom Menschen im 18. Jahrhunderts ist ebenfalls von der Überzeugung geprägt, dass »es ein gemeinsames Wesen des Menschen

63 Ebd., 236.

64 Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen* (wie Anm. 33), 204.

65 Albrecht: *Eklektik* (wie Anm. 43), 670.

66 Marcus Tullius Cicero, *Tusculanische Unterredungen*, V. 4. Übersetzt von Gottlieb Lukas Friedrich Tafel.

gibt⁶⁷ und methodisch ist sie sowohl von einer bewussten und vorurteilslosen »Auswahl und Kritik der Quellen« als auch von einer »freiwilligen Selbstbeschränkung« im Blick auf »eine Annäherung an die Wahrheit auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit«⁶⁸ gekennzeichnet. Es ist demzufolge nicht erstaunlich, dass die anthropologische Ästhetik als Teilprojekt der »Wissenschaft vom Menschen« ebenfalls eklektische Züge aufweist.⁶⁹

Das Problem der Auswahlkriterien einer kritischen Philosophie löst Krug im Sinne der eklektischen Tradition dadurch, dass er »jedem, der vernünftige Gründe vorzubringen weiß« das Recht zukommen lässt, »die allgemeine Menschenvernunft in seiner Person zu repräsentieren und seine Überzeugung nicht als bloße Privatmeinung, sondern als Gesetz für alle denkende Mitbürger geltend zu machen«. Diese Art von Gesetzformulierung kann deswegen auf eine Allgemeingültigkeit Anspruch erheben, weil der Philosoph im Namen einer Gemeinschaft, »als Bürger des philosophischen Gemeinwesens« zu Wort kommt.⁷⁰ Das heißt aber auch, dass Philosophieren in diesem Sinne nur zu Gesetzen mit einer beschränkten, vorläufigen Gültigkeit führen kann, weil diese Gesetze oder Prinzipien jederzeit von den anderen, gleichberechtigten Mitgliedern des philosophischen Gemeinwesens überprüft werden können. »Für alle geltende Gesetze« heißt also hier: allgemeingültige, aber nicht endgültige philosophische Gesetze, Resultate eines Räsonnements auf intersubjektiver Ebene, wobei individuelle Leistung und eine ständige kritische Anknüpfung an die Tradition des »Gemeinwesens« eine gemeinsame Größe, über die beide hinausgehen, bilden.

Als Beispiel für die Methode dieses von Krug so genannten »philosophischen Republikanismus«⁷¹ sei hier kurz dargestellt, wie er in seiner Ästhetik zu seiner Definition der Schönheit kommt. Die angestrebte Erklärung sieht er als »ein blosses Resultat der [...] Analyse derjenigen Thatsachen des Bewusstseyns

67 Annette Meyer: *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit. Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*. Tübingen 2008 (= *Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung*, 36), 1.

68 Ebd., 296.

69 Vgl. die Ausführungen Carsten Zelles zur Konstellation, die im 18. Jahrhundert zur »Erfindung der Ästhetik als einer Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis und der Anthropologie als einer Wissenschaft von der leib-seelischen Einheit des Menschen führte«, wobei Zelle u.a. auch die »Entwicklung der Eklektik« erwähnt. Carsten Zelle: »Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750«. In: »Vernünftige Ärzte«. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Hg. Carsten Zelle. Tübingen 2001 (= *Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung*, 19), 5–24, hier: 11.

70 Krug: *Fundamentalphilosophie* (wie Anm. 40), 276.

71 Ebd., 276.

ist, welche sich auf die Wahrnehmung des Schönen und das damit verknüpfte Wohlgefallen beziehn«. Gerade, weil dieses Ergebnis auf »Tatsachen des Bewusstseins« beruhe, bedarf es nach Krug »weiter keiner unmittelbaren Erläuterung und Rechtfertigung«.⁷² Das heißt aber nicht, dass es hier um eine Untersuchung geht, die sich kontextunabhängig ausschließlich auf die ewigen menschlichen Bewusstseinsinhalte konzentriert. Im Gegenteil: Diese »Tatsachen« dienen dazu, eine kritische Auseinandersetzung mit dem vorzüglich in den Anmerkungen vorgestellten ästhetikhistorischen Material durchführen zu können.

Zum Thema »Interesse an der Schönheit« werden die Standpunkte Kants (»Schön ist was ohne alles Interesse [sic!] gefällt«) und Herders (»Nichts kann ohne Interesse gefallen«) miteinander konfrontiert. Dabei gelangt Krug zu dem Schluss, dass es keinen einheitlichen Begriff des Interesses gibt, sondern man ein »sinnliches«, ein »intellektuelles oder rationales«⁷³ und ein »ästhetisches« Interesse⁷⁴ unterscheiden müsse. Die ersten beiden Varianten des Interesses seien mit Gegenständen verknüpft, die uns inhaltlich bzw. materiell interessieren (als Angenehmes und Nützliches bzw. Wahres und Gutes), während das ästhetische Interesse »ein formales«⁷⁵ sei: »Was uns [...] beym Schönen gefällt und intressiert, ist die Gestalt oder Form desselben«. Daraus ergibt sich eine vorläufige Schönheitsdefinition: »Schön ist, was um seiner blossen Form willen gefällt.«⁷⁶ In der darauf folgenden Anmerkung wird diese Erklärung mit der kantischen konfrontiert, woraus eine Präzisierung der ersteren folgt: »Schön ist, was ohne alles materiale Interesse gefällt.«⁷⁷ Auf den nächsten 30 Seiten bemüht sich Krug um eine weitere Verfeinerung seiner Definition, wobei allgemeine Erfahrungen bezüglich des menschlichen Erlebens der Schönheit miteinbezogen werden. So erfolgt etwa die Begründung der Unterscheidung zwischen der zweckmäßigen Schönheit und der Schönheit an und für sich mit Berufung auf Beispiele aus dem Alltag.⁷⁸ Auch die Mittelstellung des Schönen zwischen dem bloß Sinnlichen und dem rein Vernünftigen wird durch die Alltagserfahrung, dass wir geneigt sind, »die Schönheit eines Menschen« als »Merkmal seiner Herzensgüte, Unschuld, Wahrhaftigkeit, und selbst der Weisheit« zu betrachten, veranschaulicht.⁷⁹

72 Krug: *Geschmackslehre* (wie Anm. 60), 93 f.

73 Ebd., 49.

74 Ebd., 53.

75 Ebd., 55.

76 Ebd., 59 f.

77 Ebd., 60.

78 Ebd., 54 f.

79 Ebd., 82.

Auch die Überlegungen Kants (*Kritik der Urteilskraft*), Augustins und Herders hinsichtlich der Autonomie der Schönheit werden kritisch aufgearbeitet⁸⁰. Daneben wird u.a. eine Theorie des »Schönen Geistes«⁸¹ und des »Spieltriebs«⁸² entwickelt. Darauf folgt schließlich die Formulierung einer »letzten Erklärung« des Schönen, eine Definition, die weit von der Lehre der Interessenlosigkeit und der ästhetischen Autonomie wegführt und stattdessen eine Schönheitserfahrung, die sich auf das ganze Wesen des Menschen auswirkt, akzentuiert: »Schön ist, was durch seine Form Einbildungskraft und Verstand des Wahrnehmenden auf eine leichte und doch regelmäßige, mithin wohlgefällige Weise beschäftigt – oder: Schönheit ist diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher es durch seine Form die Einbildungskraft in ein freyes aber mit dem Verstande einstimmiges Spiel versetzt und so das Lebensgefühl im Gemüthe des Wahrnehmenden erhöht«.⁸³

Damit sind aber Krugs Ausführungen zur Definition der Schönheit noch nicht abgeschlossen. Es folgt vielmehr noch die Besprechung weiterer Erklärungen mit dem Ziel, die eigenen Feststellungen zu »beleuchten« und zu »bestätigen«. Herangezogen werden dabei die folgenden Autoren: Baumgarten, Moses Mendelssohn, Hutcheson, Henry Home, Karl Philipp Moritz, J. C. Scaliger, Zschokke, Batteux, Augustinus von Hippo, Pythagoras, Platon, Aristoteles, Kant, Diderot, Bouterwek, Jean Paul, Crousaz und Heydenreich.⁸⁴ Allein diese bunte Gruppe alter und neuer Philosophen, die hier nicht wegen ihres geschichtlichen Wertes vorgeführt wird, sondern um die übergeschichtliche Tragweite ihrer Thesen über das Wesen des Schönen einzeln zu überprüfen, zeigt, dass es Krug nicht darum geht, an irgendein deduziertes philosophisches System anzuschließen, sondern – im Sinne des Owen-Epigramms – um die Suche nach einer Wahrheit, die nicht veraltet und deren Elemente zerstreut in verschiedenen Systemen aufzufinden sind. Die angewandte wissenschaftliche Methode ist dem Ethos der Suche angepasst: die Thesen werden nicht statisch vorgestellt, sondern in ihrer Entwicklung vorgeführt, wobei der jeweilige Wahrheitsgehalt der Untersuchung durch den ständigen Rückgriff auf die ewig-menschlichen »Thatsachen des Bewusstseyns« garantiert wird.

80 Ebd., 66 f.

81 Ebd., 80.

82 Ebd., 91.

83 Ebd., 93.

84 Ebd., 93–102.

Folgerungen und Fragen

In den obigen Überlegungen habe ich versucht, das philosophische Selbstverständnis Wilhelm Traugott Krugs und seines Übersetzers István Mártons – zwei außerkanonische Gestalten der Philosophiegeschichte – näher vorzustellen. Im Lichte ihrer methodologischen Selbstreflexionen wird ihr außerkanonischer oder ›Fußnoten-Status‹ fragwürdig, weil sich ihre eigene Vorstellung von der Philosophiegeschichte radikal von der heute üblichen unterscheidet. Im Sinne der letzteren erscheint die Geschichte der Philosophie einer Landschaft mit einzelnen zerstreuten Höhenkämmen ähnlich, wobei die Erhebungen die individuellen Leistungen der großen kanonischen Gestalten der Philosophie symbolisieren. Die Philosophieauffassung des »philosophischen Republikanismus« (oder einem positiv gewendeten Eklektizismus) Krugs dagegen entspricht eher einer ›Topologie der Ebene‹, wobei die einzelnen Autoren und Werke sich weniger hervorheben, sondern sich eher in den jeweiligen Kontext einfügen und sich als Mitglieder einer Gemeinschaft zur Kenntnisnahme darbieten. Schmidt-Biggemann formuliert die Methodologie des Eklektizismus auf diese Weise: »Die Kenntnis der Ebene ist, wo es keine kategorial in die dritte Dimension erhöhten Aussichts- und Orientierungspunkte gibt, nur im Durchwandern zu erlangen, im genauen Sinne in ›Erfahrung‹. Und er setzt hinzu, dass der Eklektizismus als »eine Lehre, die unmittelbar praktisch wirken wollte«, sich gar nicht »auf die Höhen der Spekulation« begeben durfte, »wie sie Leibniz und Kant erreicht hatten«.⁸⁵ Wenn wir uns nun nochmals das Frontispiz zur Krug-Übersetzung Mártons anschauen (Abb. 1), dann erkennen wir die Darstellung dieser philosophiegeschichtlichen Ebene, wobei sich unter den Obelisken der unterschiedlichen alten und neuen Philosophen ausschließlich der Kant-Monolith in die Höhe der Spekulation erhebt. Die Spitze der Steinsäule ist aber von Wolken verdeckt, und damit wird es unmöglich, dass sich die Wanderer in die Höhe aufblickend danach orientieren. Das tun sie auch nicht: Stattdessen sind die beiden Herren mit Spazierstöcken auf dem Bild ins Studium anderer, sich nicht hervorhebender Denkmäler vertieft. Um das obere Ende der Kant-Säule flattert inzwischen eine Nachteule, die seit Aristoteles als Sinnbild der metaphysischen Erkenntnis gilt.⁸⁶ Das heißt, dass im Sinne der ›das Beste behaltenden‹ Auswahl-Eklektik nur die kritische Methode Kants (die »philosophia critica« auf der Inschrift der Säule) in die hier

85 Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen* (wie Anm. 33), 31.

86 Vgl. Carlos G. Steel: *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*. Münster 2001 (= *Lectio Albertina*, 4).

dargestellte philosophische Tradition integriert werden kann, während die spekulativ-metaphysischen Inhalte derselben Philosophie weitgehend ausgeschlossen bleiben, da sie einer anderen Tradition zugehören.

Diese doppelsinnige Darstellung der kantischen Philosophie resultiert wohl aus der für Krug äußerst problematischen Zweideutigkeit des Begriffes des transzentalen Idealismus⁸⁷ in der *Kritik der reinen Vernunft*. Krug lässt nämlich diesen Begriff nur zu, wenn damit »das reale Seyn der Erkenntnißobjecte« nicht geleugnet wird. Wenn hingegen (fährt er fort) »der transzentrale Idealismus die Bedeutung haben sollte, dass die Erkenntnissgegenstände selbst nichts weiter als Erzeugnisse [...] des erkennenden Subjektes (des Ichs) [...] sei[en]: so scheint uns ein solcher Idealismus den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens selbst zu überspringen«.⁸⁸ Und über diesen Grenzpunkt hinauszugehen heißt »sich in grundlose Spekulationen und leere Träumereien verlieren, in ihren Voraussetzungen willkürlich und in ihren Behauptungen anmaassend [...] werden«⁸⁹, was einer Art von Dogmatismus gleichkommt.

Aus der hier vorgeführten Ansicht der philosophischen Landschaft ergeben sich zwei über die Rahmen gegenwärtiger Untersuchung hinausführende Fragen. Zum einen die Frage danach, ob die Tradition einer gemeinschaftlichen, von allen Teilnehmern der philosophischen Republik mitgeprägten Philosophie tatsächlich und bewusst im Werk Kants weiterlebt. Das wäre die Wiederaufnahme des Projekts der Wahrheitssuche auf einer intersubjektiven Ebene, ganz im Gegensatz zur cartesischen Auffassung der Wahrheit als subjektiver Erkenntnisakt. Diese Frage betrifft zugleich das Verhältnis Kants zur humanistischen Tradition:⁹⁰ inwieweit kann zwischen der sogenannten kopernikanischen Wende Kants und der (sokratischen) Hinwendung zum Menschen eine Parallele gezogen werden, wie es in der »Praefatio« von István Márton impliziert wird?

Zum anderen stellt sich die Frage nach der Methodologie und (im Zusammenhang damit) dem adäquaten Untersuchungsverfahren der anthropologischen Ästhetik um 1800. In der Vorankündigung seiner Krug-Übersetzung begründete István Márton sein Unternehmen mit der Absicht der Teilnahme an

87 Siehe dazu: Tobias Rosefeldt: »Dinge an sich und der Außenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption«. In: *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*. Hg. Dina Emundts. Berlin, Boston 2012, 221–260.

88 Wilhelm Traugott Krug: *Metaphysik oder Erkenntnisslehre* [2. Aufl.]. Königsberg 1820 (= *System der Theoretischen Philosophie*, 2), 30 f.

89 Krug: *Fundamentalphilosophie* (wie Anm. 40), 81.

90 Vgl. János Kelemen: »A kopernikuszi fordulat és a ›humanista Kant‹« [Die kopernikanische Wende und ›der humanistische Kant‹]. In: *Világosság* 45 (2004), 10–11–12, 133–139.

der von der kritischen Philosophie geprägten philosophischen Bildung seiner Zeit. Das Lösungswort dabei ist die »Teilnahme«: die eklektische Methode und das Selbstverständnis Krugs bot die Möglichkeit einer kreativen Anknüpfung für andere »denkende Mitbürger« der philosophischen Republik. Beispiele dafür liefern außer Mártons Werk auch die beiden anderen wichtigen anthropologischen Ästhetiken Ungarns in den 1820er Jahren, die von Mihály Greguss und Lajos Schedius, die ebenfalls einen starken Einfluss von Krugs Begrifflichkeit aufweisen, wobei es freilich nicht um eine mechanische Übernahme gehen kann, sondern darum, wie einzelne Begriffe Krugs bei ihnen als Elemente einer veränderten Struktur vorkommen.⁹¹

Insgesamt drängt sich die Hypothese auf, dass die eklektisch eingestellten anthropologischen Ästhetiken der Epoche *eo ipso* einen mehr oder weniger einheitlichen, sich nach inneren Erfahrungsgesetzen entwickelnden, aber nicht nach Außen geschlossenen Diskurs darstellen. Der Ausdruck ›Erfahrungsgesetz‹ soll hier darauf hindeuten, dass die ›Wanderer‹ in dieser philosophischen Landschaft in erster Linie zwar Erfahrungen sammeln, aber diese Sammeltätigkeit nicht auf dem Niveau eines Synkretismus bleibt, sie ist kein Selbstzweck, sondern sie soll zu festen Verallgemeinerungen hinsichtlich der Natur des Menschen, in diesem Fall: der Natur seiner Geschmacksurteile führen. Die Erforscher dieses ästhetischen Textkorpussees sollten ihre Methode der inneren Logik des untersuchten Materials anpassend ebenfalls die Perspektive eines Wanderers einnehmen, und – an eine einschlägige Metapher Goethes anschließend⁹² – sich ohne Leitfaden ins Labyrinth begeben, aber mit der Hoffnung, dass sich nach sorgfältigen Recherchen der Ausweg doch finden lässt.

91 Piroska Balogh: »Kérdések és lehetőségek a 18–19. századi soknyelvű magyarországi esztétikai terminológia kutatásában« [Fragen und Möglichkeiten der Forschung der mehrsprachigen ästhetischen Terminologie in Ungarn des 18. und 19. Jahrhunderts]. In: *Nunquam autores, semper interpres. A magyarországi fordításirodalom a 18. században* [Übersetzungsliteratur in Ungarn des 18. Jahrhunderts]. Hg. Réka Lengyel. Budapest 2016, 347–388, hier: 354–359.

92 »Dem Verständigen, auf das Besondere Merkenden, genau Beobachtenden, auseinander Trennenden ist gewisser maßen das zur Last, was aus einer Idee kommt und auf sie zurückführt. Er ist in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, ohne daß er sich um einen Faden bekümmerte, der schneller durch und durch führte; [...] dahingegen der, der sich auf höhern Standpunkten befindet, gar leicht das Einzelne verachtet, und dasjenige was nur gesondert ein Leben hat, in eine törende Allgemeinheit zusammenreißt.« Johann Wolfgang von Goethe: »Zur Morphologie. Ersten Bandes erstes Heft 1817. Das Unternehmen wird entschuldigt«. In: Ders.: *Schriften zur Morphologie II. Morphologische Hefte 1817–1824*. Hg. Wilfried Malsch. Stuttgart 1969 (= *Gesamtausgabe der Werke und Schriften in zweiundzwanzig Bänden*, 19), 13–14, hier: 14.