
Volker Demuth

Das wunderbar verschlungene Netz des Lebens

Oder: Einige Gründe, sich an Karl Christian Friedrich Krause zu erinnern

Neben dem hervorgehobenen Profil einer Epoche, das nicht zuletzt anhand öffentlicher Gedenkfiguren und regelmäßig gefeierter Geistesheroen entsteht, gibt es so etwas wie einen Negativabdruck: All dasjenige, was ein Zeitalter nicht bereit ist, im Gedächtnis zu behalten, was es an sich selbst vergisst. Als mir vor einiger Zeit der Begriff *Krausismus* begegnete, in einer Zeitschrift mit kleiner Auflage, hatte ich sofort das Gefühl, eine solche verlorene Spur berührt zu haben. Nicht nur war mir der Begriff ungeläufig, noch mehr überraschte mich meine Ignoranz, nachdem mir durch Nachforschen zunehmend klar wurde, was mir bis zu diesem Tag entgangen war. Ich fragte mich, wie das jemandem passieren konnte, der sich, neben Literatur und Medien, seit Jahrzehnten intensiv mit Philosophen und ihren verschiedenartigen Denkweisen beschäftigte?

Was war *Krausismus*? Eine philosophische Schule wie der Hegelianismus, eine ideologische Richtung ähnlich dem Marxismus, eine politische Bewegung wie der Leninismus? Karl Christian Friedrich Krause, auf ihn ging die Bezeichnung *Krausismus* zurück, und offenbar war er Teil einer Nicht-Erinnerung geworden, die vermutlich nicht bloß bis zu mir reichte. Keine Frage, Erinnern verlangt uns Anstrengung ab. Denn die Ökonomie der Erinnerung findet unter Bedingungen von Knappheit und Konkurrenz statt. Konkurrenz, weil es die endliche Zeit gibt, und Knappheit, weil menschliche Gehirne dieser endlichen Zeit unterliegen. Hingegen scheint das Vergessen sich ganz von selbst, gleichsam als natürliche Tatsache einzustellen. Was man einst wusste, weiß man irgendwann nicht mehr. Aber so einfach ist es nicht. Wie es ein kulturelles oder familiäres Gedächtnis gibt, so existiert auch ein kulturelles und familiäres Vergessen.

Und was der Kultur entfällt, unterstellt dieses vom Sockel der Anwesenheit Gestürzte einer stillschweigenden Anordnung, aus der lebendigen Intensität einer Gemeinschaft in ein erstarrtes Außerhalb überzuwechseln, auf das kein Licht mehr fällt. In der Frage, was durch Unterbrechungen der Erinnerung unsichtbar wird, vibriert darum das Interesse an einer Macht, die es verhindert, bestimmte Weltbeschreibungen, Wertschätzungen und Sensibilitäten unserem kollektiven Leben dauerhaft einzuschreiben und einzuverleiben. Jeder Versuch, vor die Schwelle unseres Vergessens zurückzugehen, um von dort den Transfer in die

Gegenwart zu versuchen, unternimmt das Wagnis, die Abspaltung zu widerrufen, das Weggedrückte und Ausgeschiedene noch einmal auf uns zuzubewegen, jene Ideologien und Blindheiten zu erhellen, in deren Folgeerscheinungen wir leben, ob wir das wollen oder nicht.

Grützsuppe und trockenes Brot

Sein Leben ist, um es vorweg zu sagen, unrühmlich verlaufen. Kein Triumph, keine Szenen allgemeiner Anerkennung finden sich darin. Eine Würdigung, die glanzvoll über die unmittelbare Arbeit hinausreicht? Fehlanzeige. Karl Christian Friedrich Krause wird in jenem Jahr geboren, in dem Schillers nachzüglerisches Sturm-und-Drang-Drama *Die Räuber* seine Veröffentlichung erlebt, er stirbt einundfünfzig Jahre später, 1832, ein Jahr nach Hegel. Neben Schiller und Hegel, den beiden Fixsternen in der deutschen Bildungswelt des 19. Jahrhunderts, ging von Karl Christian Friedrich Krause ein vergleichsweise gedimmtes Leuchten aus. Mit beiden, und vielen anderen Männern in künstlerischen oder akademischen Berufen der Epoche, verbindet ihn das Schicksal einer früh angegriffenen Gesundheit und verkürzter Lebenszeit. Todesursache: Schlaganfall. Das auf dem Totenbett angefertigte Porträt zeigt einen abgezehten, körperlich erschöpften Mann mit schütterem Haar, ohne jenen kräftigen, seitlich auswachsenden Oberlippenbart, wie er ihn Jahre zuvor getragen hat, Merkmal einer selbstgewissen, bürgerlichen Männlichkeit.

Ein schwächliches Kind, von Krankheiten geplagt. Blattern, in deren Folge er wegen Lähmungserscheinungen längere Zeit an Krücken gehen muss. Immer wieder epileptische Anfälle, Phasen quälender, migräneartiger Kopfschmerzen. Er leidet an einer offenen Wirbelnaht, wird schon als Jugendlicher regelmäßig zur Ader gelassen. Dennoch ist, wenn man einem protestantischen Lehrer- und Pfarrhaus entstammt und lange genug überlebt, der Bildungsweg vorgezeichnet. Gymnasium, Universitätsstudium, möglichst von einem Promotionsabschluss gekrönt. Krause, der sechzehnjährig als Student nach Jena geht, leistet das Pensum ab, mehr noch, er erweist sich als intelligenter, vielseitig interessierter Kopf, zudem als musikalisch hoch begabt. Er belegt die Fächer Theologie, Mathematik und Philosophie, setzt sich in Vorlesungen von August Wilhelm Schlegel, Fichte und Schelling, dem *rising star* am deutschen Idealismusfirmament. Nachdem er 1801 das theologische Kandidatenexamen ablegt, sich jedoch dagegen entscheidet, Pfarrer zu werden, bleibt Krause nicht viel anderes übrig, als sich als Hauslehrer oder Privatdozent zu verdingen. Obwohl sein mit gerade zweiundzwanzig Jahren publiziertes Buch *Grundlage des Naturrechts* die intellektuelle

Brillanz erstmals aufleuchten lässt, erfährt Krause, nachdem er beginnt, in Jena philosophische Vorlesungen zu halten, bald die Misere des wissenschaftlichen Nachwuchses: »Wir Privatdozenten werden bei allen neuen Unternehmungen der Academie so gar für nichts geachtet.«¹ Keine Karriereaussichten dort.

Geld, heißt das, ist knapp, die wirtschaftliche und soziale Situation prekär. Noch drückender aber wird sie, als er 1802, im Jahr seiner Promotion, Amalia Concordia Fuchs heiratet, mit der er im Lauf ihrer lebenslangen Ehe vierzehn Kinder hat. Zusammen gehen sie nach Rudolstadt, weg zwar von der Universität, abhängig jedoch vom Geld des Vaters. 1805, im Folgejahr, ziehen sie bereits nach Dresden, wo Krause einige Zeit später eine Lehrerstelle an der Ingenieurs-Akademie annimmt, die er 1813 wieder aufgibt, um nach Berlin zu gehen. An der neu errichteten Universität hofft er auf eine Lehrstelle. Zwei Jahre darauf geht es wieder zurück nach Dresden, 1824 nach Göttingen, ein Jahr vor seinem Tod zieht er ein weiteres Mal um, nach München. »Ich werde wohl zu kämpfen haben, so lang ich lebe«, schreibt er 1817 aus Berlin.² Ein weiterer Eintrag – jetzt vom 5. September 1830 – aus dem Psychogramm des akademischen Proletariats: »Wenn ich an die nächste Zeit denke, l...l so möchte mir grauen.«³

Neben der Unstetigkeit werden die Schulden, nicht zuletzt aufgrund seiner Unfähigkeit (sowie der seiner Frau), die verfügbaren Finanzmittel den Ausgaben anzupassen, zu einer dauernden Begleiterscheinung des Familiendaseins – man isst Grützsuppe und meistens trockenes Brot –, gemildert allenfalls von verlässlichen Zuwendungen aus dem thüringischen Elternhaus. Das hindert Krause nicht, in fünfundzwanzig Jahren zwanzig Bücher über Mathematik, Musik, Sprachreform, Recht und die zeitgenössische Philosophie zu veröffentlichen, ungeachtet eines noch umfangreicheren Nachlasses. Immer wieder verfällt er allerdings in psychische Krisen, und die wiederkehrenden Krankheitsphasen sind wenig dazu angetan, mit der erforderlichen Robustheit eine Hochschullaufbahn zu verfolgen.

Dennoch, in der biografischen Überlieferung findet sich der Hinweis, Krause habe sich in der Nachfolge Fichtes, der 1814 starb, um eine Professur in Berlin bemüht, erfolglos, »vom Staate verschmäht« (die Stelle erhält später Hegel). Obwohl er als Privatdozent in Göttingen eine Anzahl philosophischer Follower um sich schart, und es durchaus einflussreiche Unterstützer gibt, die eine universitäre Anstellung »dieses höchst interessanten Mannes« (Graf Winzigerode 1828 an den Geheimrat von Campe in Hannover)⁴ betreiben – auch Ludwig Tieck empfiehlt ihn: »als Denker muß ich ihn sehr hoch stellen«⁵ –, bleibt Krause der Zugang zum akademischen Establishment verwehrt. Dann noch eine Bewerbung, diesmal an der philosophischen Fakultät in München. »Die große Hitze der letzten Wochen hat mich sehr angegriffen«, schreibt Krause am 18. August 1832 und fährt fort, er wolle dem Minister Wallerstein seine »Dienste nochmals, – aber zum letzten

Male, anbieten«.⁶ Ein neuerlicher Fehlschlag, und es heißt, Schelling, seit fünf Jahren Professor in München, hätte das Ganze vereitelt.

Über Gründe dafür, oder über die Gründe derartiger Gerüchte, lässt sich spekulieren. Wollte Schelling – der im Fall Krause geäußert haben soll, man dürfe »keine neuen Elemente aufnehmen«⁷ –, verhindern, einen ehemaligen Studenten und nunmehr verarmten, kinderreichen Privatdozenten gleichrangig neben sich zu sehen? Lag ihm daran, seine Naturphilosophie als akademisches Alleinstellungsmerkmal zu pflegen, in einer Zeit, als deren Anziehungskraft schon merklich nachgelassen hatte? Oder war der Idealismus Krauses in seinen Augen nicht lupenrein, sprich: zu einem Humanismus verwandelt, der sich allzu leicht in politisch bedenklicher Weise ausdeuten ließ? Dass eine solche Vermutung alles andere als aus der Luft gegriffen ist, dafür zeugen zwei Beispiele.

Man brauchte kein Anhänger frühsozialistischer Ideen zu sein, Freiheitsgesinnung gepaart mit Demokratieneigungen reichten aus, um an deutschen Universitäten Probleme zu bekommen. Das musste Hegels Schüler Eduard Gans erfahren, ein Liberaler des Vormärz und renommierter Rechtstheoretiker, der in Berlin Vorlesungen über die Hegel'sche Rechtsphilosophie hielt (und bereits zweiundvierzigjährig wie Krause an einem Schlaganfall starb). Nachdem sich der preußische Kronprinz und nachmalige König Friedrich Wilhelm IV. gegenüber Hegel über Gans' republikanische Interpretation des Rechts mokiert hatte, sistierte Hegel als Rektor kurzerhand die Veranstaltung und übernahm die Universitätsvorlesung staatstreu wieder selbst. Auch Krauses Schüler Heinrich Ahrens erging es, fast zeitgleich, nicht besser. Seine Habilitation über Föderalismus – *De confederatione germanica*, 1830 –, die an Krauses Konföderationsideen anknüpfte, wurde in ihren republikanischen Vorstellungen als zu radikal betrachtet, was ihm die Aussicht auf eine öffentliche Anstellung verbaute.

Notgedrungen schlug sich Ahrens wie bereits sein Lehrer Krause in Göttingen als Privatdozent durch, bevor er als Hauptakteur der demokratische Reformen fordernden »Göttinger Revolution« 1831 durch die Staatspolizei verfolgt wurde. Er floh, ging im selben Jahr wie Heinrich Heine ins Exil nach Paris, ein Jahr später nach Brüssel, wo er eine Professur erhielt. Dort schrieb er ein in Europa einflussreiches rechtstheoretisches Werk, *Cours de droit naturel*, das 1839 in Paris und unter dem Titel *Curso de derecho natural* zwei Jahre später in Madrid in spanischer Übersetzung erschien – was Konsequenzen haben sollte. In Brüssel gründete Ahrens eine Schule, basierend auf den Bildungsmaximen Karl Krauses, von dem er darüber hinaus einige Werke ins Französische übertrug. Im Zuge der Märzrevolution kehrte Ahrens schließlich nach Deutschland zurück, wo er 1848 als Delegierter in die Frankfurter Paulskirche entsandt wurde, um an einer Verfassung und der Bildung eines Staatenbunds mitzuwirken.

Als den Verfolgungsbehörden klar wird, dass nicht allein Ahrens, sondern zudem der Krauseschüler Gottfried Schulz und auch Krauses Schwiegersohn Johann Heinrich Plath führend in den Göttinger Aufstand verwickelt waren (ein Heer von achttausend Soldaten wird gegen sie aufgeboten; Plath wird bald gefasst und zu einer langjährigen Freiheitsstrafe verurteilt; sein Vermögen wird eingezogen), konzentriert sich der Verdacht liberaler Umtriebe auf deren Ideengeber, auf Karl Krause selbst. Das zuständige Ministerium spricht von der »anerkannten Gefährlichkeit des Dr. phil. Krause«.⁸ Also Verhöre, er muss vor einer Universitätsgerichts-Deputation erscheinen, die ihn zwingt, Göttingen zu verlassen. Nebenbei: Drei Jahre später wird dort dann tatsächlich eine liberale Verfassung erlassen, die 1837 vom hannoveranischen König wieder aufgehoben wird, was zum Protest von sieben Göttinger Professoren führt, darunter Jacob und Wilhelm Grimm; sie alle werden von ihren Lehrstühlen entfernt. Deutsche Verhältnisse im *nation building*.

Letzte Station: München. Auch dort will man Krause nicht haben. Polizeilich wird ihm ein »Ausweisungsdecret« zugestellt. Gut nachvollziehbar, wenn ein Bürgertum, das seine aufstrebende geschichtliche Bedeutung gerade erst zu festigen beginnt, in einer sozial und akademisch augenscheinlich gescheiterten Figur, welcher der Ruf revolutionärer Aufwiegelung und des Atheismus vorausleuchtet, das Bild eigener Deklassierungssängste vorschwebt und »Elemente« wie Krause daher nicht mit offenen Armen empfangen will. Franz von Baader, Philosoph, Bergbauingenieur und Vordenker gewerkschaftlicher Organisation des Industrieproletariats gegen die »besitzenden Klassen«, setzt sich gleichwohl für ihn ein. Schließlich wird die Ausweisung vom bayrischen König zurückgenommen. Krause, erschöpft und »ohne alle endliche Hoffnung«,⁹ bleibt noch etwas mehr als ein Jahr.

Reize der Konnektivität¹⁰

Berühmt ist Hegels Satz, Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfasst. In Wahrheit verbirgt sich hinter diesem Diktum die ganze Problematik der Disziplin. Auslöser für anhaltende Zwistigkeiten unter den Denkschulen. Ob Gedanken nämlich ewige Ideen, mentale Zustände, sprachliche Formulierungen (Propositionen) oder eine Form sind, in denen der absolute Geist zu sich selbst kommt, stellt sich als genauso fraglich dar wie der Umstand, was die Zeit denn sei, schon gar eine gegenwärtige Zeit. Und was bedeutet schließlich erfassen? Sammeln, widerspiegeln, konstruieren? Man sieht, mit jedem Begriff schwingt man wie ein Hochseilartist unter einer surrealen Zirkuskuppel. Festen Boden

und den Grund aller Dinge und Ideen zu erreichen, gleicht dem regressiven Unterfangen, das erste Axiom des Denksystems und den Urbeginn des Seins zu finden. Was Anlass zu der spitzen Bemerkung bot, Philosophie bestehe vor allem darin, endlos nach dem eigenen Anfang zu suchen.

Auch Krause kommt um das Problem nicht herum, doch wird bei ihm der Anbeginn von einem vorzeitlichen Moment, von einer Urszene in eine anhaltende Konstellation überführt. Präziser: in die Dreiecksbeziehung Gott, Vernunft und Natur. Kein personaler Gott mehr, wie er ihm in seiner christlichen Erziehung vor Augen gestellt wurde, verkompliziert sich das Gottesbild dadurch erheblich. Gott ist, was ist, Raum, Zeit, Materie in allen die Welt bildenden Untergliederungen, doch geht er nicht rückstandslos in der Summe aller Einzelteile, in 10^{85} Atomen des Universums auf. Denn es gibt da einen Überstand, ein Surplus, in den Worten von Karl Jaspers, etwas Umgreifendes. Gott ist die paradoxe Konzeption, der sich alle Differenzen und logischen Gegensätze – Natur/Vernunft; Körper/Geist; Einheit/Vielheit; Subjekt/Objekt – widerspruchsfrei zuordnen lassen. Ein abstraktes Konkretes, ein großes Oxymoron.

Fasslicher wird das, wenn man auf eine mögliche wissenschaftliche Übersetzung jener sonderbaren stilistischen Figur des metaphysischen Denkens schaut. So werden in der gegenwärtigen Biologie beispielsweise Lebensformen beschrieben, wo Ameisen oder Bienen einen Superorganismus ausmachen. Andere Lebewesen bilden über eine einzelne Art hinaus einen holobiontischen Metaorganismus unterschiedlicher Arten. Gemeinsam ist ihnen, dass einzelne, differente Lebewesen oder mehrere Spezies einen Gesamtorganismus erschaffen, in dem sie untrennbar zusammenleben und zusammenwirken. Sie bilden ein lebendes, sich selbst organisierendes und aus sich heraus entwickelndes System, das mehr ist als jedes seiner Bestandteile, mehr auch als die Summe der Unterschiede.

Eine derartige symbiotische Verbindung schwebt Krause vor, und er erfindet dafür den Begriff »Panentheismus«. Interessant dabei (wenn man die zeitverhaftete Denk-Schlacke abklopft), die Vorstellung eines umfassenden Organismus. Gott – der »große Organismus«, in dem alles Individuelle verbunden ist, um sich im Ganzen zu übersteigen. Auf der Erde findet demnach »eine allseitige Wechselwirkung« statt, die »wechselseitige Mittheilung und Verkettung ihrer unorganischen und organischen Produkte und dadurch eine gleichförmige Verbreitung des Lebens« (UM, 41). Tatsächlich ist dieses »organische Naturreich« insofern ein wirklicher Metaorganismus, als die Zuordnung lebender Systeme zueinander nicht deren Unterordnung voraussetzt. Zwar existiert jedes Einzelwesen allein durch die Gesamtheit, doch nur durch dessen individuelle Vitalität gedeiht schließlich auch das Ganze. Weil Lebewesen »nicht bloß neben einander

gereiht und einsam sind«, sondern »in allseitiger Geselligkeit, streitend und liebend« (UM, 9), leben, »ist das Weltall ein an freien selbstständigen Gliedern reiches organisches Ganze« (UM, 10).

»Wechselseitige Mittheilung und Verkettung«, dabei frei und selbstständig – in diesen widersprüchlichen Eigenschaften von Lebewesen zeigt sich Gott als das um seine Paradoxie erhöhte Zeichen, Grund für das nicht Begründbare zu sein. Neben dem Zauber der weit verzweigten Verbindung unterbaut das vor allem die subjektive Gewissheit, dass der Mensch frei geboren ist. In einem geschichtlichen Moment, in dem sich die erlebte Wirklichkeit mit der Signatur von Freiheit in aparte Logiken, Wertbereiche und soziale Sphären ausdifferenziert, versucht Krause durch die philosophische Beschreibung des konnektiven Bauplans der Welt auch den inneren Zusammenhalt der Realität wahrzunehmen. Entgegen der wachsenden Brüchigkeit moderner Subjektivitäten, der Zerrissenheit ihrer Selbstbilder und dem Zerfall solider Weltdeutungen zeichnet sich im Gefüge globaler Verbundenheit bei ihm ein neuer, dringend benötigter Sinn ab. Wichtiger als jedes Meta-Modell sind darum dessen Ableitungen. Das betrifft neben dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zunächst jenes von Körper und Geist (Natur und Vernunft).

Auch da ist die organische Verflechtung allgegenwärtig. Das immaterielle Bewusstsein und die körperhaften Erscheinungen, beide »gleich ursprünglich, gleich lebendig« (UM, 29), fallen unter diesem Blickwinkel nicht, wie bei Descartes, auseinander. Descartes' der Neuzeit eingeschriebenes Schisma von Subjekten und Objekten führte zur Leibfeindlichkeit des europäischen Denkens, zum weitgehenden Verschwinden der Körper aus den Theorieräumen. Eine Theorie des Fleisches blieb, von Ansätzen bei Nietzsche oder Merleau-Ponty abgesehen, nicht zufällig lange ungeschrieben. Die Lehre, die es daraus zu ziehen gilt, formuliert Krause – trotz Descartes, trotz Kant – beeindruckend klar. Der Mensch bestehe aus einem »Wechselspiel« körperlicher und mentaler »Lebenskräfte« (UM, 29). »In der Menschheit finden wir allseitige freie Einwirkung der Geister auf Geister, der Leiber auf Leiber, der Geister auf Leiber, der Leiber auf Geister« (UM, 32). Vernunft ist die Vernunft besonderer Körper. »Ich denke« bedeutet immer auch »ich bin Fleisch« und »ich bin an einem bestimmten Ort«. Es gibt keinen ontologischen Dualismus von Geist und Fleisch, zumindest wäre er undenkbar. Wie unmöglich beides tatsächlich zu trennen ist, hat nicht bloß der ausgedehnte Körperdiskurs vergangener Jahrzehnte zutage gefördert, auch die androide Robotik-Forschung musste die Erfahrung machen, dass Kognition technischer Systeme ohne körperliche Simulationen nicht gut funktioniert. »Ich musste«, erklärt Rodney Brooks, Robotik-Entwickler am MIT, »ein vollständiges künstliches Wesen bauen, einen Roboter mit Armen und einem Kopf, eine Einheit innerhalb der Welt. [...]«

Vielleicht wird sich auch herausstellen, dass es wirklich wichtig ist, Roboter aus Fleisch und Blut zu schaffen, statt aus Silizium und Metall.«¹¹

Hier zeichnen sich bereits die weitreichenden Folgen der Konnektivität alles Seienden ab, wo sich weit drängender als ontologische Fragen, denen sich das Denken universeller Verknüpfung gegenübersteht, solche der Praxis stellen. Natürlich liegt es im Blick auf soziales und individuelles Handeln nahe, Krauses Grundgedanken der Konnektivität in Lebensformen der Partizipation zu übersetzen. Wo eine »allseitige Wechselwirkung« sämtlicher Teile einer Gesellschaft existiert, ist jeder Einzelne nicht bloß Bestandteil einer Familie, Institution, Gemeinde oder eines Unternehmens, er muss sich daran auch frei und eigenständig beteiligen können. Die Grundstruktur des Organismus wiederholt sich wie bei einem Fraktal innerhalb jeder sozialen Einheit, und all jenen, die darin eingebunden sind, fällt unabweisbar die Aufgabe zu, über dessen Gestaltung und Entwicklung unter Gleichen mitzubestimmen.

Halten wir im Sinne Krauses also fest: So unmöglich Körper und Bewusstsein voneinander zu trennen sind, so wenig lässt sich dort, wo menschliches und nichtmenschliches Leben in seiner Existenz aufeinander verwiesen ist, eine Hierarchie unter den Wesen errichten. Ihre Würde stellt sich allein in dem Verhältnis der Anerkennung als Teil eines Ganzen her, was heißt: durch ihre wechselseitige Unterstützung. Darin besteht Krauses fundamentaler ethischer Gedanke, nämlich in der nicht abweisbaren Pflicht, sich für die »Selbstständigkeit und harmonische Wechselwirkung aller Dinge, [...] alles Lebens und aller Schönheit« (UM, 90) einzusetzen. Genau das verlangt nach für seine Zeit radikal neuen sozialen Wertigkeiten. Es erfordert den Schutz und die Unversehrtheit des Körpers so sehr wie etwa Kinderrechte oder die Gleichheit von Frauen in Gesellschaft, Wissenschaften und Kunst. »Es ist die höchste Würde des einzelnen Menschen, als freier, inniger Theil der ganzen Menschheit zu leben, und sein im Ganzen gewonnenes und erhöhtes Leben dankbar der ganzen Menschheit darzubringen« (UM, 34).

Mit jeder einzelnen Person geht die solidarische Pflicht gegenüber anderen und dem Ganzen seiner erlebten Welt einher. Eine die bestehenden Verhältnisse umstürzende Forderung. Eingebettet in eine vielseitige, berührungsreiche Welt von Beziehungen, geht es um die Entfaltung jedes Einzelnen, welche die Solidarität mit den anderen nicht bloß einbezieht, die vielmehr auf ihr aufbaut. Die Architektur von Krauses Gesellschaftsbild folgt, auch in Bereichen von Wirtschaft und Politik, einer Relationenlogik, deren kommunikative und assoziative Vernetzung – nicht Macht, Überordnung und Maximierung – Kern von Vergesellschaftung ist, abhold desintegrativer, disruptiver Impulsivität und partikularen Interessensgelüsten.

Gewagte Überschreitungen

Die komplex verfigte Architektur der Wirklichkeit legt Verhältnisse offen, die dazu auffordern, sie mit einem konnektiven Leben zu erfüllen, das die darin schlummernden Keime zum Wachsen bringt. Der Gesamtorganismus Welt, Bewusstsein und Natur, stellt ja keine statische Größe dar, und auch Gott erscheint in einer dynamischen Kurve, eingetragen über der Koordinate Zeit. Alles entwickelt sich, hat seine Geschichte, ist evolutionäres Geschehen. Womit sich der Blick für Zukunft öffnet.

Zukunft, zumindest in ihrem modernen Verständnis, reduziert sich nicht auf die Verlängerung des Hier und Jetzt in der Zeit. Ihre Progressivität verdankt sich einem Bewusstsein, das sich – unabhängig davon, ob man den Blick geschichtlich, sozial oder moralisch ausrichtet – als prozessuale, kinetische Größe interpretiert. Selbst wenn ein Index von Festlegungen besteht, und sogar wenn nicht wenige gesellschaftliche Anstrengungen genau darauf abzielen, derartige Fixierungen in Institutionen, Gesetzen, Moralvorstellungen, Gebräuchen festzuschreiben, so bleiben sie letztlich doch eine fluide Angelegenheit. Zwar mag der Reflex, am vermeintlich Bewährten festzuhalten, begreiflich sein, in seinem defensiven Charakter scheitert er früher oder später gleichwohl an der dem Bewusstsein innewohnenden Dynamik. Bewusstsein ist nicht, es bildet sich aus.

Natürlich tut es das keineswegs von allein. Denn zum einen setzt es Kontingenz voraus: Ereignisse und Umstände, über die niemand, kein einzelner und keine soziale Gruppe, zu verfügen in der Lage ist. Zum anderen beruht Bewusstsein aber auf einer Praxis von Reflexion. Beide Faktoren wirken auf die geschichtliche Entwicklung ein, die aus diesem Grund nie gänzlich kontrollierbar, jedoch auch nie vollkommen willkürlich abläuft. Ohne Frage kann es Beobachtern der realen Geschehnisse so vorkommen, als erschöpfe sich das historische Jetzt in der »breiten Gegenwart« (Hans-Ulrich Gumbrecht) zahlloser Zufälle und diffuser Einzelaktionen. Nicht einbezogen in diese Sichtweise wird dabei die Lenkungsfunktion kultureller Intelligenz. Trotzdem vermag das Bewusstsein die Randomisierung auszuhebeln und das horizontale Vielerlei mit einem steuernden Vektor zu versehen. Gerade Krauses Denken ist provokativ und nimmermüde darin, und so gesehen tatsächlich idealistisch, diese Seite der Geschichte in den Vordergrund zu stellen.

Geschichte als naturverhafteten Zufallsprozess auszugeben, unterschlägt die menschlichen Kräfte, richtungsweisend einzuwirken – die zivilisatorische Evolution der Evolution. Keine Logik des Handelns, und damit des Menschseins, kommt ohne Intentionalität aus. Das unterscheidet physikalische von sozialen Ereignissen. Sie werden von Gründen bewegt, nicht von Ursachen angestoßen.

Und wo die Historie den Raum für das endlose Wechselspiel von Natur und Intelligenz abgibt, findet sich ein triftiger Grund für die fortwährende Überschreitung von Kontingenzen.

Um zu sehen, dass Gott »sein Werk nicht in der Zeit geschlossen« (UM, 12) hat, richtet sich Krauses Blick auf das geschichtliche Versuchsfeld aus, auf dem erstarrte Verhältnisse oder die Fatalität ewiger Wiederkehr transzendiert werden können. Anthropologisch ist der Mensch ein soziales und kollektives Wesen. »Bei jedem eigentlich gesellschaftlichen Werk« (UM, 39) bedarf es der Kooperation, ob in der Landwirtschaft, Wissenschaft, Kunst oder Religion. »Die Natur selbst bildet in dem einen großen Ganzen ihres organischen Lebens, alle mögliche innere Gegensätze und Eigenthümlichkeiten des Lebens erschöpfend, Reiche, Klassen, Gattungen, Familien, Individuen« (UM, 25). Nicht genug ist es allerdings, die soziale Verschachtelung und »Wechselwirkung aller Formen« von Vergesellschaftung nur analytisch zu beschreiben, ohne die darin sichtbare Tendenz eines reflektierten Handelns wahrzunehmen, Synthesen zu bilden. »Das Wesen des Geistes ist unzertrennlich und organisch«, ganz so wie es der menschlichen Natur entspricht, sich zu assoziieren.

Aus diesem Grund gilt, dass Menschen sowohl bewusstseinsphilosophisch wie sozialanthropologisch zu transzendierenden Formationen neigen, zu Metagebildern. Zwar entwickelt sich die Realität, und danach modelliert Krause seinen großen Entwurf und hält es an diesem Punkt mit Schellings Naturphilosophie, anhand von Gegensätzen. Doch Antagonismen, Polaritäten, Unterschiede – »alle mögliche innere Gegensätze« und Formen des Andersseins – befriedigen ein menschliches Selbstbewusstsein mitnichten, das sich mit Disparität keineswegs abfinden will. Beständiger Herd intellektueller Unruhe liegt in Gegensätzen und kruden Asymmetrien auch jene unmittelbare Anstößigkeit, die zur Ausbildung übergeordneter Vermittlungen herausfordert, zu Verhältnissen einer Gleichheit oberhalb der Differenz. Entgegengesetzte Dispositionen provozieren die Komposition einer »organischen, rhythmischen, symmetrischen Harmonie« (L, 301). Eine Aufstachelung, die an unseren Intellekt ergeht, an unsere körperliche Sensitivität, an die Kapazitäten schöpferischer Selbstreflexion.

Hören wir ein paar von Krauses Formulierungen: »Von Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis geht alle Einsicht, alle Tugend aus« (UM, 13), was für die »Konstruktionen der Wissenschaft« (UM, 17) gleichermaßen zutrifft, wie im Fall von Kunst und Gesellschaft. »Jeder Geist ist frei, selbstständig, eigentümlich, es ist keiner dem andern gleich, und das Eigene jedes Einzelnen hat absoluten Wert; aber keiner kann abgesondert von allen andern Geistern leben« (UM, 20), jedenfalls nicht, ohne dass das einzelne Individuum oder Kollektiv unter den Beschränkung seiner »Einseitigkeit« (UM, 29) leidet. »Perspectivische Symme-

trie« (UM, 21) allen verfügbaren und erreichbaren Wissens lässt sich hingegen ausschließlich »in einem freien leichtbewegten Spiele geistigen Lebens« (UM, 15) erreichen, als einem »Theil der Selbsterziehung« (UM, 18), bei der es letztlich um »die mögliche Universalität der Bildung« (UM, 21) zu tun ist. Unerlässlich ist eine derartige Bildung aber allein schon deswegen, weil »die Menschen voneinander geistige Übereinstimmung über das Wahre, Gute und Schöne« (UM, 18) fordern, damit »alle auf einem gemeinsamen Grund und Boden der Welt« (UM, 19), nicht in inkohärenten Realitäten leben, in einem aufgewühlten, rivalisierenden Anderssein. So lassen sich die – fundamentalistischen – Zornenergien, lagernd in diversen Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen, nicht einfach dadurch entschärfen, dass deren jeweilige Wahrheit nicht als ein höchster Anspruch verstanden, sondern als relative Kulturdifferenz verbucht wird. Um deren existenziellen Ernst jedoch nicht einfach beiseite zu schieben, muss man sie in verbindender »Gottinnigkeit« (Krause) oder in einem »Weltethos« (Hans Küng) transzendieren.

Trotz der intensiven Geist-Reflexionen denkt Krause von den Anfängen seiner Rechtsphilosophie bis zur Ausformulierung seiner umfassenden politischen Vorstellungen Theorie und Praxis in einer engen Verknüpfung. Das verbindet ihn sowohl mit Frühsozialisten wie Saint Simon wie mit einer verschärften Revolutionskritik, die Georg Büchner in *Dantons Tod* formuliert: »Geht einmal euren Phrasen nach bis zu dem Punkt wo sie verkörpert werden.«¹² Je unterschiedlicher und gegensätzlicher sich uns die moderne Welt darbietet, desto stärker rückt Bildung für Krause in den Mittelpunkt einer geschichtlichen Lenkungswirkung von Gesellschaften. Damit ist es ihm so ernst, dass er seine Kinder zeitweise acht Stunden täglich selbst unterrichtet. 1815 arbeitet er in Berlin an der Satzung zur Gründung einer »Gesellschaft für Erziehung«, getragen von der Absicht, nach humanen Vorgaben »allgemeinmenschlicher Bildung« »zu Erziehern erziehen, zu Ausbildern ausbilden« zu wollen (A, 84). Als gesellschaftlichen Affront und wissenschaftliche Provokation muss man es bezeichnen, wenn Krause 1803 seinen weit in die Zukunft vorausgreifenden Widerspruch zur bestehenden Rechtlosigkeit von Kindern formuliert. Noch im Code Napoleon ist die absolute väterliche Gewalt einschließlich des Züchtigungsrechts festgeschrieben. Krause dagegen: »Die Eltern haben überhaupt auf ihre Kinder, als solche nicht mehr Recht, als sie auch gegen alle andere Menschen, Erwachsene, oder Kinder haben; – daher auch der Leib der Kinder für die Eltern in Absicht auf körperliche Züchtigung, um sie durch Leibscherzen zu zwingen, absolut heilig und unverletzlich ist« (GN, 215). Erwachsene, Eltern, Kinder – das Recht auf Unversehrtheit transzendiert alle Differenzen und schafft Gleichheit.

Ein frappant neuer Gedanke, fordert Krause folgerichtig elterliche Pflichten

und komplementäre Rechte der Kinder ein, die nicht als »ein natürliches Eigenthum« (GN, 216) der Eltern zu betrachten seien, da sie wie alle Wesen freie und autonome Subjekte sind. Mit Friedrich Fröbel, dessen Pädagogik unmittelbar von Pestalozzi angeregt ist, führt Krause eine mehrjährige Korrespondenz, nachdem er zuvor in der Zeitschrift *Isis* einen Aufsatz über dessen »erzieherisches Streben« veröffentlicht hat. Der Austausch – Fröbel hat Krauses Werk *Das Urbild der Menschheit* aufmerksam gelesen – scheint zudem das frühkindliche Konzept des »Kindergartens« mit inspiriert zu haben, den Fröbel 1840 gründet. (»Seine Richtung auf das früheste Alter ist erst ein Ergebnis der neuen Anregung, die ihm durch Krause ward«, schreibt Krauses engster Schüler Hermann von Leonhardi.¹³) Doch trotz derart konkreter Reformanliegen sieht Krause sein oberstes Ziel darin, mit seinem Denken eine geschichtlich wirksame Kraft auf die ganze menschheitliche Entwicklung auszuüben.

»Jeder Mensch ist ein freier und selbstständiger Geist und Leib, und trägt die Keime aller menschlichen Vortrefflichkeit in sich« (UM, 37). Halb frühsozialistisch, halb philanthropisch erfordert das zivilisatorische Bildungsprojekt die gesteigerte Realisierung der individuellen und kulturellen Potenziale. Was ist, kann nicht der Endzustand der Geschichte sein, der Mensch ist mit sich noch nicht fertig. Er hat sich noch vor sich und die Menschheit befindet sich erst auf dem Weg zu ihrer besten, humansten Formation. Um dorthin zu gelangen, hat sie ihre grundlegende Aufgabe zu erfüllen: Entfaltung der gemeinschaftlichen Kräfte sowie derjenigen eines jeden einzelnen. Individualismus und Kollektivismus, Selbstrealisierung und Solidarität beziehen sich innerhalb dieses geschichtlichen Vektors als konvergierende Energien aufeinander. In ihrem Zusammenwirken erst erreichen sie, während die Gesellschaften aus der Natur nie einfach herauszuspringen vermögen, die Wirkgröße eines geschichtlichen Bewusstseins.

Ein Leben lang arbeitet Krause an einer Philosophie der Verbundenheit. Der »allseitigen Wechselbestimmung aller Dinge und aller menschlichen Bestrebungen« (UM, 38) in Wissenschaft, Kunst oder Gesellschaft entspricht eine »stetige endlose Gestaltung, Leben in der Zeit; worin jedes Geschöpf, gemäß der göttlichen Harmonie der Welt, in schöner Ordnung sich von Gestalt zu Gestalt fortbildet« (UM, 8), sprich: transformiert oder dekonstruiert. Nicht prästabiliert, wie bei Leibniz, ist Harmonie für Krause ein geschichtliches Arbeitsergebnis. Ausgleich zwischen gegensätzlichen Mächten, Vermittlung disparater geschichtlicher Erfahrungen und sozialer Missverhältnisse, all das stellt sich nicht durch metaphysische Wirkkräfte ein, es muss durch kooptierte Auseinandersetzungen und mühsame Verständigungsprozesse erreicht werden, die ohne transzendierende Perspektive nicht erfolgreich verlaufen.

Das wird einmal mehr bestechend deutlich am Unterschied von Mann und

Frau. Die natürliche Funktion der geschlechtlichen Differenz zur Reproduktion der menschlichen Spezies wird gesellschaftlich überstiegen im Verhältnis zweier freier Personen in einer – bürgerlich formatiert – Ehe, in der zwei Individuen »Eine höhere Person« (AS, 168) bilden. Für Krause ist die Ehe darum mitnichten ein männlich dominierter »Unterwerfungsvertrag, sondern vielmehr ein wechselseitiger Ergebungsvertrag um Liebe« (GN, 197f). Auch damit eckt er in seiner Zeit und noch lange danach an. Denn die verlangte Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit der Geschlechter führt eherechtlich einerseits zum partnerschaftlichen Konsensprinzip. Andererseits aber zeitigt sie ganz konkrete materielle Folgen, indem das Familieneigentum, anders als bisher, wo allein der Mann darüber verfügt, allen Mitgliedern gehören soll, auch der Frau, auch den Kindern. Ein revolutionärer Ansatz, den umzusetzen es mehr als ein Jahrhundert braucht und der zu der Einschätzung berechtigt, »daß Krauses Ideal für seine Zeit extrem frauenfreundlich ist.«¹⁴

Angesichts der teils stark umkämpften Gegensätze unter Geschlechtern, Individuen, Gesellschaften und Nationen ist die Entscheidung, derartige in aller Regel gewagte und nicht unkomplizierte Überschreitungsprozesse auszutragen, an die feste Überzeugung gebunden, Verhältnisse des Ausgleichs und der Konfliktaussetzung nicht nur erreichen zu können, sondern sie im Interesse einer globalen Humanität auch erreichen zu müssen. Selbstverständlich beweist ein Blick in die Geschichte sofort, wie holprig und mit Fallstricken bestückt ein solcher Weg ist. Schwierig hauptsächlich deswegen, weil eine Vermittlung erforderlich wird, die nicht darin besteht, Differenzen zu fusionieren und unterschiedliche Zustände zu vermischen wie bei einer Assimilation. Der Sache nicht weniger unangemessen wäre es, einen Durchschnitt herzustellen oder Kompromisse einzugehen, womit die gegensätzlichen Seiten irgendwie leben können, möglicherweise in Parallelrealitäten oder Marginalisierungen, ohne sich wirklich auf den anderen einzulassen und einzustellen.

Wir wissen aus mehr als zwei Jahrhunderten blutiger nationalistischer Erfahrungen, historisch verschiedene Individuen und Gesellschaften können, wollen sie nicht beständig um gegenseitige Unterwerfung ringen, nur den einen Weg beschreiten, »nach Maßgabe ihrer geistigen Anlagen und der sie umgebenden Natur nach und nach fähig [zul werden, [...] durch Menschenkunst und Recht vereinigt zu werden« (UM, 44). Das freilich setzt Anstrengungen zur Überwindung von Kulturalismus und Relativismus ebenso voraus wie die Bereitschaft identitäre, kollektivistische Barrikaden abzuräumen. Die Vorstellung, Autonomie bestehe im Beharren auf eigenen Überzeugungen und identitätspolitischen Selbstbildern, ist in Krauses Augen abwegig. Gesellschaften wie einzelne Gruppen erreichen ihre Souveränität nicht auf dem Weg imperialer Machtgebilde,

hergestellt in zahllosen Kriegen und mittels hegemonialen, insbesondere kolonialen Abhängigkeiten. »Selbstständigkeit« bezeichnet eine geschichtlich unabschließbare Situation und sie bedeutet: »Gegensatz mit dem höheren und mit dem Nebenwesen, und Vereinigung dieses Gegensatzes in harmonischer Wechselwirkung als die Grundformen des Weltbaues« (UM, 11f).

Worum geht es also wirklich innerhalb eines Prozesses, dessen regulative Idee »Menschheit« oder »Humanität« lautet? Darum, in der Vermittlung von Kontingenz und Intelligenz verschiedene oder sich sogar entgegenstehende Auffassungen auf einer darüber gelagerten Ebene zu inkludieren. Etwa in der Weise wie Formen familiärer oder tribaler Ordnungen in nationalen Verfassungen, wie nationales in internationalem Recht aufgehoben und von ihm transzendiert werden kann. Voraussetzung für eine dergestalt gestufte Ordnungsbildung ist dabei nicht allein die theoriegeleitete Abstraktion. Sie beruht vor allem auf der Neubildung geschichtlicher Erfahrung und der Transformation kulturellen Bewusstseins auf breitester gesellschaftlicher Ebene.

Beileibe kein alter Hut, erschließt sich unserer Gegenwart dadurch doch eine unbequeme Erkenntnis. Und sie leitet uns direkt ins Zentrum aktueller Debatten, sofern die geradezu magischen Politikformeln von Multikulturalität, Multiethnizität oder Multisexualität in Wahrheit nämlich keineswegs daraufhin angelegt sind, Widersprüche von Lebensformen und Lebensnormen in Wohlgefallen aufzulösen. Sprich: in geteilte Anerkennungsverhältnisse, deren Konsequenzen in der überwältigenden Transformation des Hier und Jetzt und einer polarisierenden Faktizität bestehen. Das bleibt solange eine Illusion, als die emphatische und reflektierende Bereitschaft fehlt, mit der sich die jeweilige Andersheit auf etwas Drittes hin zu befragen und schließlich zu übersteigen vermag. Gelingt es aber, vermittelt dieser Moment eine Einsicht, der die abstrakte Idee Menschheit schmerzlich spürbar werden lässt, weil sich die Vorstellung der eigenen Identität plötzlich verwandelt. Mit anderen Worten: Anerkennung bestätigt gerade nicht den duldsamen Status quo bestehender Unterschiede, im Gegensatz dazu erweist sie sich vielmehr als nachgerade anstößig und anmaßend in ihrem humanen Anspruch, verändernde Vorgänge wechselseitiger Transzendenz auszulösen.

In sich hochgradig differenzierte Gesellschaften funktionieren eben nicht als lauwarmer Konsensbetrieb, der Pluralität gutmeinend einebnet. Worum es ernstlich geht, wenn man Krauses Überlegungen weiterdenkt, ist, Pluralität im Rahmen einer idealen, darüber gelagerten Übereinstimmung zu formulieren, mit dem Ziel, Vielfalt gerade nicht zu verneinen, sondern sie als Bedingung ihrer Möglichkeit in einer weiter und vielfältiger werdenden Welt zu überschreiten. Damit will nicht so sehr das Glück der Vielfalt und des Anderen gepriesen

sein als vielmehr die mühevollere Arbeit an Gerechtigkeit, Gleichheit, Achtung, Gewaltlosigkeit, Aufrichtigkeit, Freiheit, gutem Leben. Scheitern entsprechende Bemühungen, entpuppt sich jeder vermeintliche Kompromiss, jede multikulturelle Toleranzbekundung früher oder später als nicht versiegende Quelle von Ressentiment und letzten Endes von Aggression. Das so zu sehen, bedeutet zu akzeptieren, dass es zum ethischen Universalismus gehört, nicht das hegemoniale Werkzeug irgendeiner Gruppe oder einer Nation über eine andere zu sein, denn »im Universalismus verhalten sich die Individuen zu sich selbst als »universell; sie haben direkt an der universellen Position teil, indem sie ihre eigene soziale Position übergehen«, übersteigen.¹⁵ Die gleiche radikale Anforderung gilt uneingeschränkt für Gesellschaften und Kulturbereiche.

Vertikaler Unionismus

Ist es wirklich zutreffend, dass politische Effektivität mit der von oben ausgeübten Steuerungskraft zunimmt, oder erweist sich doch die weitgehend freie Selbstorganisation sozialer Gebilde als die stärkere Option? So lautet heute in etwa die globale Systemfrage und sie lässt sich keinesfalls von dem Bild der Gesellschaft und letztlich auch der Menschheit trennen, das hinter der Antwortalternative rumort. Wo Unterwerfung und autoritäre Hierarchie in den menschlichen Beziehungen allerdings zurücktritt, wird deren innere Plastizität sichtbar. Maßstäben offener Gestaltung nachzugeben, anstatt solchen von engmaschiger Beherrschung – nach innen wie nach außen –, löst Motivationen aus, die soziale und politische Bewegungen in Gang setzen.

Angesichts »gelenkter Demokratien«, neuer Nationalismen oder des machtpolitischen Unilateralismus (ausstrahlend mit dem Trumpismus) mutet Krauses politische Theorie hochgradig aktuell an. Anders als Fichte, der in seinen *Reden an die deutsche Nation* die »deutsche Eigentümlichkeit und deutsche Vaterlandsliebe« als »Hülle des Ewigen« und »Offenbarungen des Göttlichen« mystifiziert,¹⁶ propagiert Krause keine nationale Sonderstellung und völkischen Ideale, die er als »menschheitwidrige Überhebung des deutschen Volkes« ablehnt.¹⁷ Um allerdings zu sehen, in welche Formate Gesellschaften und Nationen sich am besten einfinden, stellt sich uns die Frage, ob sich im Fortgang des Mäanders wechselseitiger Reibungen und Beeinflussungen, von Konnektivität und Überschreitung, eine innere Tendenz, eine nicht rein willkürliche Richtung zu erkennen gibt, in deren Folge multipolare Prozesse entlang der Ausbildung von größeren Einheiten und höheren Ordnungen verläuft.

Als im Sommer 1807, gut ein dreiviertel Jahr, nachdem Hegel den berittenen

Weltgeist in den Straßen Jenas mit einer »wunderbaren Empfindung« erblickt hatte, Karl Krause in der Dresdner Gemäldegalerie Napoleon auf dem Höhepunkt seiner Macht zu Gesicht bekommt, festigt sich bei ihm eine Vorstellung, die er 1803 in seinem Buch *Grundlage des Naturrechts* vorformuliert hatte. In diesem Moment glaubt er im französischen Kaiser den Protagonisten einer historischen Kraft wahrzunehmen, deren Einwirken eine große überstaatliche Vereinigung herbeizuführen imstande wäre. Die Folge: Krause beginnt an einer knapp konzipierten Schrift über den »Weltstaat« zu schreiben. Schnell wuchert das Ganze aus, nimmt alsbald gigantische Ausmaße an. Kurz gesagt: das Vorhaben scheitert, findet letztlich jedoch in dem Buch *Das Urbild der Menschheit* (1811) in wichtigen Grundzügen seinen Ausdruck.

Was ist mit der neuen Idee vom »Weltstaat« (UM, 99) genau gemeint? Der Endpunkt eines – nennen wir es – vertikalen Unionismus. Also das Ziel geschichtlicher Zusammenschlüsse, das darin liegt, eine gestufte Architektur konstitutioneller, politischer und rechtlicher Ordnungen aufzubauen, ohne die vorausliegende Vielfalt der Gesellschaften und ihrer Teilbereiche dabei zu schmälern und ohne das Prinzip der Überschreitung einzuschränken. Was Krause mit seinem »Weltstaat« nicht vor Augen schwebt, sind die hergebrachten Macht- und Militärbündnisse, wie sie noch im Rheinbund unter Napoleons »Protektorat« leitend sind, dem zu dieser Zeit beinahe alle deutschen Staaten – ausgenommen Preußen und Österreich – angehören. Als dann im Rheinbund die restriktiven Folgen – bürokratische und polizeiliche Repressionen – immer offener zutage treten und der aggressive Militarismus Napoleons sich ausweitet, wendet sich Krause von der Top-down-Sicht und dem Führerprinzip der Historie ab, um den geschichtlichen Unionismus als selbstorganisierenden Prozess sozialer Einheiten zu entwerfen.

Der utopische Unionismus, aus dem eine »Menschheit des Weltalls« hervorgehen soll,¹³ kennt keinen Masterplan. Aus triftigen Gründen, gibt es dafür doch weder eine historische Blaupause noch ein Supergehirn, das ihn ausarbeiten könnte. Es handelt sich um einen historischen Prozess, offen letztlich nicht in seiner Richtung, wohl aber in seinem genauen, durchaus nichtlinearen Verlauf, weil weder Komplexitäten noch Zufälle dabei unter menschliche Kontrolle zu bringen sind. Ähnlich, wie das in natürlichen Biomen der Fall ist, entzieht sich die Verknüpfung sozialer Lebensformen auf einer übergeordneten Ebene in ihrer evolvierenden Entfaltung menschlichem Zugriff. Allerdings nur zum Teil, denn was über bestehende Verhältnisse und deren innere Gegensätze hinausführt, ist, folgt man Krause, weder revolutionäre Disruption, noch der unausgesetzte Konkurrenzkampf ums Dasein. Erfolgversprechend ist hier einzig die unverdrossene Anstrengung von Individuen, Gruppen und Gesellschaften, in befriedeter,

gedeihlicher, unionistischer Koexistenz zusammenzufinden. Politisch leitet sich daraus die Forderung einer regionalen und globalen Bündnispolitik im Zeichen ausgehandelter Wertvorstellungen und Respektsbeziehungen ab.

Die Ideologie nationaler Unabhängigkeit, der Isolationismus des Fremden, politisch funktionalisierte Zugehörigkeit und ethnischer Separatismus gehören in jeden politischen Instrumentenkasten von Herrschaft, um gewachsene oder herbeigesehnte menschliche Zusammenhänge auseinanderzureißen und zu zerfetzen. Krauses programmatisches Aussetzen von Machtpolitik will nicht blauäugig über mögliche schwerwiegende Gegensätze hinwegsehen. Sein erstaunlicher geschichtlicher Entwurf jedoch zielt darauf ab, deren zerstörerisches Konfliktpotential in Anstrengungen zum Konsens zu entschärfen, was mit einer ehrgeizigen gesellschaftspolitischen Agenda einhergeht, insoweit jede Verbindung innerhalb einer übergreifenden Form zum einen ohne Übergriffigkeit zu geschehen und zum anderen die »wahre Mündigkeit« aller im Auge zu behalten hat. Die unter den Bündnispartnern zu vereinbarenden »humanen Principien der Foederation« vorausgesetzt, ergibt sich aus diesem politischen Prozess die »vollkommene Harmonie des Bundesstaats«,¹⁹ wir würden heute sagen, der innere Frieden. Und wieder meint Harmonie keine Wohlfühlgesellschaft, keine ausgeweitete Wellnesszone weltweiter Tourismusbehaglichkeit. Tatsächlich ist sie nichts anderes als die nimmermüde kollektive, transzendierende Arbeit am Widerspruch.

Den Utopismus unionistischer Gebilde, die von Familienbanden bis zur verfassten Völkergemeinschaft reichen, als realistische Architektur einer globalen Menschheit auszuformulieren, darin sieht Krause seine Mission, weil »ich mir eines höheren Berufes bewußt bin, als dessen eines Universitätslehrers.«²⁰ Und er lässt sich durch keine noch so scharfen realpolitischen Einwände beirren. Graf Karl Geßler, preußischer Gesandter in Dresden, führt sie ihm brieflich mit scharfem Blick auf die europäische Lage vor Augen, »wo gerade ein Theil damit beschäftigt ist, den andern todzuschlagen und zu schinden, da Mangel und Elend überall einreißen, gerade weil ein Theil der Menschen alles Gewerbe und Mittel etwas zu verdienen geflissentlich zerstören, dabey aber den andern mit ungeheuren Abgaben belastet.«²¹ Weit entfernt davon, dergleichen als Gegenargumente gelten zu lassen, sieht Krause sich mit seinem Eintreten für frei ausgehandelte globale Verhältnisse von Einheitsbildungen gerade deswegen »auf dem Weg meiner Pflicht.«²²

Unerachtet der zeitgenössischen Begeisterung zur Formierung einer deutschen Nation, hofft Krause auf das »Aufblühen eines europäischen Völkerbundes« (T, 78). So weitsichtig das nach unseren heutigen Erfahrungen klingt, seine Forderung nach Schaffung eines »Staatenbundes«, worin sich »die Menschheit

als Menschheit konstituiert« (E, 74), präludiert noch visionärer dem erst ein Jahrhundert später geschaffenen »Völkerbund« und den 1945 gegründeten »Vereinten Nationen«. Unverdrossen gehen Krauses Bemühungen ein Leben lang dahin, Nationalismus und Supranationalismus in einem widerspruchsfreien Verhältnis zu arrangieren. Möglich durch sein Stufenmodell eines Menschheitsbewusstseins, bei dem die nationale Identität ihre Humanität einzig durch internationale Überschreitung in hochgradigeren Vereinigungen gewinnt. Umgekehrt entgehen Unionen der Gefahr, zur hohlen politischen Form zu verkommen, nur dann, wenn sie die Substanz nationaler und lokaler Selbstbeschreibungen, soweit es geht, respektieren und in sich aufnehmen.

Je weiter der vertikale Unionismus voranschreitet, umso faszinierender bringt er gewissermaßen den genetischen Code der organischen Reiche des Sozialen, letztlich des evolvierenden, in sich verknüpften Lebens als solchem zur Anschauung. Mit seiner historischen Idealtypik beweist Krause nicht bloß intellektuelle Tapferkeit vor der Zeitgeschichte zu Anfang des 19. Jahrhunderts, er erkennt – auch hierin analytischer Avantgardist – einen Wesenszug der sich selbst bewusst werdenden globalen Zivilisation. Ihre Voraussetzung beruht auf dem »freien Verkehr der Völker«. Aufmerksam registriert er die Grundzüge einer kommenden Globalisierung mit »Reisen zu Wasser und zu Lande und in der Luft«, einer unbeschränkten Mobilität also, wodurch »die engeren und weiteren Verbindungen der Völker« entstehen (UM, 44). Dazu kommen mediale Verbindungen über große Strecken, deren Vorboten Krause höchst interessiert in der Telegrafie wahrnimmt. »Durch ein allgemeines Telegraphennetz« würde die »Lebenverketzung über die ganze Erde« bewerkstelligt (WL, 49), womit damals nur die optische »Fernschreibekunst«, der von Claude Chappe entwickelte Flügeltelegraf, gemeint sein kann (von C.F. Gauß und W.E. Weber wurde ein erster elektromagnetischer Telegraf ein Jahr nach Krauses Tod konstruiert). Ähnlich medienvisionär sieht Krause die Erfindung der weltweiten »Hör- und Sprechkanäle« (WL, 49) voraus, wofür es einen ersten Hinweis mit der Telelalie gibt, durch die *by sound or speech* ein »ungeheures Verhältnis der Entfernung zu der versprochenen Schnelligkeit« erreicht werde.²¹

Die seit Krause nicht erledigte Aufgabe lautet heute: Den politischen Westen und Osten, den globalen Süden und Norden in Schritten einer vielseitigen Verständigung über die Prinzipien einer globalen Zivilisation, die auf völkerrechtsvertraglicher Grundlage fußt, einander beharrlich anzunähern. Und wie bei jeder sozialen Transzendierung setzen auch hier Prozesse, in denen sich internationale Gemeinschaften formen, die Neukonfiguration bisheriger Identitäten und partieller Interessen zugunsten allgemeiner Ziele voraus (man kann durchaus an konkrete Beispiele wie die Schaffung von Eurobonds oder

das Pariser Klimaabkommen denken). Wohl gemerkt, all das sollte geschehen, ohne das vorgängige, kleinteilige und feingliedrige Leben zu zerstören oder zu entwerten, wenngleich sich dieses einer neuen Referenz ausgesetzt, von einem anerkannt höherwertigen Bezugsrahmen eingerahmt sieht. So ungefähr ließe sich Krauses Antwort auf die Frage formulieren, ob es irgendwann eine gelebte europäische Nation oder gar eine globale Identität und Staatengemeinschaft geben kann und ob dazu antinationales Denken, wie es von einer bestimmten Linken eingefordert wird, notwendig ist. Identitätskonflikte entstehen an Stellen, wo in einer Kultur keine Modelle verfügbar sind, in deren Rahmen sich Rollen, Werte, Rechte oder Selbstbilder integrieren lassen, wo also kein gesellschaftlich objektiviertes Bewusstsein von Antagonismen und von deren humaner Transzendierung existiert.

Krausismo ›español‹ (Ein Exkurs)

»Das große Leben der Geschichte« (UM, 35), dieser Metaorganismus, von dem Krause spricht, überschreitet jeden separatistischen und nationalistischen Denkrahmen. Aus diesem Grund lässt sich, wenn man über Krause schreibt, der *Krausismo* auch nicht übergehen, jene intellektuelle Bewegung mit erheblichen politischen, ja revolutionären Auswirkungen. Der *Krausismo* macht Krause zu dem, neben Marx, einflussreichsten deutschen politischen Denker des 19. Jahrhunderts. In seinem Buch *La Science de l'âme* weist Guillaume Tiberghien, Schüler von Heinrich Ahrens und Philosophieprofessor in Brüssel, 1868 darauf hin, dass »die Krausesche Schule ihre Rolle zu spielen haben wird in der Organisation der geistigen Bewegung. Spanien tritt heute in diese geistige Bewegung mit ein.«²⁵ In diesem Jahr beginnen mit der September-Revolution sechs Jahre spanischer Demokratie und der Ersten Republik.

Mitte Juli 1843 wird der neunundzwanzigjährige Madrider Professor Julián Sanz del Río mit dem Regierungsauftrag nach Deutschland entsandt, dort die Theorien der führenden Denkschulen in Augenschein zu nehmen. Er nimmt den Weg über Brüssel, wo er Ahrens trifft, mit dessen krausistischer Rechtstheorie er sich bereits beschäftigt hat. Ahrens empfiehlt ihn weiter nach Heidelberg, denn hier existiert um den Strafrechtstheoretiker Karl David August Röder (der nach 1869 vom spanischen Justizministerium mit der Begutachtung und Reformierung des dortigen Strafrechts betraut wird) und den Philosophen Hermann von Leonhardi, der später eine Professur in Prag erhält, das Krausedenken lebhaft weiter. Nach seiner Rückkehr überträgt Sanz del Río das *Sistema de la filosofía* von Krause ins Spanische, im gleichen Jahr 1860 erscheint auch *Ideal*

de la Humanidad para la vida, von dem Sanz del Río behauptet, es sei eine freie Darstellung von Krauses Philosophie. In Wirklichkeit handelt es sich um die genaue Übersetzung zweier Texte von Krause, in denen sich die Grundzüge seines Denkens wiederfinden.

Die Wirkung dieser beiden Bücher ist derart, dass die Einschätzung, sie hätten »die Denkstrukturen auf der gesamten spanischen Halbinsel« verändert,²⁶ nicht übertrieben erscheint. Unbestreitbar ist, Karl Krause wird in Spanien zum Ideengeber der Progressisten (*Progressistas*) und zum Feind der Traditionalisten (1865 wird *Ideal de la Humanidad* auf den Index der katholischen Kirche gesetzt; und später wieder unter Franco verboten). *Krausismo* bedeutet für die Schrittmacher der Veränderung einerseits Entwicklung der liberalen Rechts- und Gesellschaftstheorie, andererseits Reform sozialpolitischer Praxis. Vornehmlich jedoch meint er ein Ethos wechselseitiger Verbundenheit und moralischer Verpflichtungen. Die *Krausistas* pflegen einen erkennbar ernsten Habitus: schwarzer *frog coat*; dazu ein halbhoher, unterhalb des Unterkiefers stehender Vätermörderkragen, schwarze Krawatte; oft ein respektabler Oberlippenbart, der nietzschehaftes Format erreichen kann, niemals ein dandyhaftes Verhalten, kein Kaffeehaus-Literatentum oder Fin-de-siècle-Vibes; vielmehr gibt man sich besonnen, intellektuell und der Pflicht bewusst, die Menschheit auf den Weg eines demokratischen Humanismus zu führen.

Ohne Ahrens Rechtstheorie, vor allem aber ohne die akademische und publizistische Umtriebigkeit Sanz del Ríos, der den *Krausismo español* zur tonangebenden Richtung formt, hätte die Wirkungsgeschichte von Karl Krause sicherlich nicht diese Kraft entwickelt. Letztlich wird sie zum diskursiven Brennpunkt eines gesellschaftlichen Umbruchs, dessen Folgen in der Absetzung der Monarchie, Errichtung einer demokratischen, liberalen Republik auf der Grundlage gleicher Rechte sowie von Sozial- und Bildungsreformen sichtbar werden. Leitend dafür ist die Idee der fundamentalen Freiheit jedes einzelnen und der Selbstbestimmung der gesellschaftlichen Teilbereiche, die im rechts- und wertbasierten Einklang mit allen anderen stehen, sodass sich die sozial integrative Struktur eines organischen Ganzen herausbilden kann. »Allen Egoismus, alle geistige Unterwürfigkeit«, schreibt Sanz del Río in seinem Kommentar zum *Ideal de la Humanidad*, gelte es zu überwinden und die »Sociedad fundamental humana« zu gestalten, »die das individuelle Leben und die Gesellschaft in allen Personen Stufe um Stufe erhöht«.²⁷

Lateinamerikanische Nebenwirkungen (Zweiter Exkurs)

Die historische Gerechtigkeit ist eine oft schleppend arbeitende Instanz, und ähnlich Lügen hat sie nicht selten lange Beine, die mitunter recht beweglich sein können. Wo es den Entwicklern bestimmter Ideen nicht gelingt, auf den Diskursbühnen ihrer Epoche ganz nach vorn zu treten, bleiben diese Ideen auf Umwege angewiesen. Die Wirkung mäandert. Auf mehreren Übertragungswegen steckt der *Krausismo* andere Länder, vorwiegend in Lateinamerika, an: Guatemala, Mexiko, Uruguay, Brasilien, Peru. Was lässt sich in diesem riesigen Einflussgebiet hervorheben?

In jedem Fall ist Argentinien zu nennen. An historisch vorderster Stelle nimmt hier der *Krausismo* Einfluss auf das Verfassungsdenken und die institutionelle Organisation, anknüpfend an die Rechtsauffassung von Ahrens. Maßgebend dafür wirkt in Argentinien Julián Barraquero, dessen politische Analysen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts enorme verfassungsrechtliche Auswirkungen haben. Entsprechend dem Krause-Ideal einer selbstbestimmt gegliederten, dynamischen, nichthegegonialen sozialen Konnektivität zeigt sich Barraquero davon überzeugt, Gesellschaften sollten weder zentralistisch aufgebaut sein, noch dürften »auf den verschiedenen Stufen der Vereinigung die Individualitäten oder unteren Stufen in höheren Stufen verschwinden«.²⁸

Aus dem soziologischen Modell Krauses, gesellschaftliche Teilbereiche – Ehe, Familie, Wissenschaft, Kunst, Religion, Recht, Bildung – wie Subsysteme zu differenzieren und gleichzeitig in einem organischen Ganzen als ihrem erweiterten Sinn zu verknüpfen, lässt sich zudem eine beachtenswerte verfassungsrechtliche Konsequenz ableiten. Demnach verschaffen Wahlen und Mehrheiten, selbst wenn sie nach demokratischen Maßstäben zustande kommen, der Regierungsgewalt zwar Legitimität, doch ist souverän gerade nicht, wer infolgedessen über den Ausnahmezustand bestimmt, er ist allenfalls im Besitz der Macht. Die Souveränität liegt unveräußerlich bei der Gesellschaft selbst, nämlich als strukturierte und skalierte Form sozialer Zusammenschlüsse, deren Garant der Staat zu sein hat, indem er sich als Wahrer des Rechtszustands versteht. Staatsmacht kann legitim sein, souverän ist allein die Gesellschaft in ihrer ausgewogenen Komplexität. Der vom Staat garantierte Rechtszustand darf, Krauses Vorgaben zufolge, dabei niemals außerhalb der »Sphäre des Rechts der Menschheit« (UM, 97), also eines ethischen Universalismus liegen, wengleich das Recht beständig weiterentwickelt und an die Entwicklung der Staaten und Gesellschaften angepasst werden muss. Da »die Menschheit der Erde Eine Rechtsperson und ihr Recht Ein Recht« (UM, 289) ist, gelten Menschenrechte als oberste Orientierungsgröße, innerhalb derer gesellschaftliche Souveränität stattfindet. Entsprechend nimmt

die argentinische Verfassung jeden, auch jeden Einwanderer, an erster Stelle in seinem Menschenrechtsstatus wahr, etwas, das lange danach das deutsche Grundgesetz als ›Würde des Menschen‹ benennt.

Neben den Einflüssen marxistischer und sozialistischer Theorien, deren Bewertung häufig aus europäischer Sicht erfolgte, wurde die Bedeutung einer radikalen Bürgerlichkeit unterschätzt, die Gleichheit und Solidarität mit Föderalismus und Demokratie verband. Karl Krause war einer ihrer herausragenden Vertreter, und es ist mehr als Zufall, wenn sich eine argentinische Regierungspartei mit dem Namen Unión Cívica Radical auf ihn beruft. Vielleicht war die intellektuelle Atmosphäre Argentiniens ohnehin in den Anfangsjahren des 20. Jahrhunderts durchtränkt vom *Krausismo*, auf alle Fälle war der, neben Perón, bedeutendste Staatsmann des Landes, Hipólito Yrigoyen, überzeugter Anhänger von dessen Grundsätzen. Yrigoyen, politischer Vertreter einer radikalen Bürgerlichkeit, macht den *Krausismo*, nach den Verfassungsbestimmungen Barraqueros, zum Programm eines solidarischen Liberalismus. Dies war prägend für das Land. Ein halbes Jahrhundert später, nach der brutalsten Diktatur in der Geschichte Argentiniens, verweist 1983 der frei gewählte Präsident Raúl Alfonsín bei der Ausgestaltung der Richtlinien seiner Politik noch einmal nachdrücklich auf diese Tradition und direkt auf Karl Krause: »In Wahrheit besteht für Krause das Fundament der Moral in den freien Verbindungen, welche einer universalen Zielsetzung verpflichtet sind«. Jede Einschränkung von konnektiver Freiheit oder universeller humaner Absichten führe hingegen »zu einem autoritären Schema.«²⁹

Überall in Süd- und Mittelamerika führt der *Krausismo*, in Ablehnung von Kolonialismus, Imperialismus und Chauvinismus, im 19. und 20. Jahrhundert zur Forderung eines solidarischen Internationalismus, orientiert an gleichberechtigter Bündnispolitik und den Maßgaben des Humanismus. Dabei steckt die Geschichts- und Sozialethik Krauses sowohl der spanischen wie hundert Jahre danach auch der kubanischen Revolution in den Knochen. Beide sind sie zuvorderst von bürgerlichen Protagonisten getragen, die eine gleiche, gerechte und harmonische Gesellschaftsordnung vor Augen haben, deren Ziele im Falle Kubas erst allmählich und nicht zuletzt aufgrund eines bis in die Gegenwart anhaltenden Drucks der USA, militärisch wie wirtschaftlich, zu einem zentralisierten, autoritären Kommunismus deprivieren.

Es ist der bis heute verehrte Schriftsteller José Martí, der auf Kuba zum Wegbereiter von Krause wird, dessen Philosophie er im Exil in Spanien zur Blütezeit des republikanischen *Krausismo* kennenlernt. Dort wird er auch mit dem *Ideal de la Humanidad* vertraut. Er suche, schreibt Martí einmal, »die Betrachtung der Harmonie des Universums«,³⁰ und dafür ist der *Krausismo* zweifelsohne der geeignete Auskunftgeber. Martí, der den Habitus der *Krausistas*

sichtlich kultiviert, interessiert sich für die realen Auswirkungen der Harmonie, für ein Sozialverständnis, das auf Gleichheit und sozialem Respekt fußt, auf der Bildung aller als Voraussetzung gesellschaftlicher und politischer Entwicklung. Und vermutlich hätte Martí Ahrens zugestimmt, wenn der sich – 1839 – gegen die »Theorie des individualistischen Liberalismus richtet, der für den Menschen und für die Gesellschaft keine Gesamtvorstellung entwickelt, keinen Plan eines koordinierten Tuns, und der infolgedessen jedes Eingreifen der Regierung in den Gang des nationalen Lebens ablehnt.«³¹ Ganz sicher aber saugt Fidel Castro diesen *Krausismo* in sich auf.

Castro, beileibe kein programmatischer Politstrategie, dessen Bedeutung etwa mit Lenin vergleichbar wäre, hält eine seiner wichtigsten Reden vor Gericht, nachdem er 1953 im Anschluss an den Angriff auf die Moncada-Kaserne (wo die Einschusslöcher bis heute als Narben der Revolution konserviert werden) verhaftet worden war. Im Gefängnis, das ergibt sich aus den von Castro dort angeforderten Büchern, beschäftigt er sich mit Sanz del Río und der Philosophie Krauses. Über die »Bewegung des 26. Juli« hinaus, formuliert er während des Gerichtsprozesses in seiner Verteidigung, die eher einem Revolutionspamphlet gleichkommt, die Grundsätze der angestrebten Umgestaltung. Nicht überhören lässt sich darin, wie Krause im geschichtlichen Selbstverständnis Castros als Hintergrundfigur wirkt, wie er, vermittelt durch Martí, zum Einflüsterer politischer Vorstellungen wird, die unter den gegebenen Verhältnissen eine Revolution bedeuten.

Gleich mehrfach beruft sich Castro auf den Unabhängigkeitskämpfer. »Vergesst nicht die Worte des Apostels Joselé Martí: »Das glücklichste Land ist dasjenige, welches seine Kinder am besten erzieht.« Kein Wort über sozialistische Institutionen- und Gesellschaftsbildung, dafür viel zu konkreten Sozialreformen, Gesundheitswesen, Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse der Menschen und des Bildungssystems. »Darüber hinaus sollte klar gemacht werden, dass die kubanische Politik in Lateinamerika von enger Solidarität mit den demokratischen Völkern dieses Kontinents bestimmt ist, und dass alle politisch von blutigen Tyrannen Verfolgten, die unsere Geschwisterstaaten unterdrücken, großzügig Asyl finden, Brüderlichkeit und Brot im Land von Martí.« Und natürlich: »Für jene, die mich einen Träumer heißen, zitiere ich Martí's Worte: »Ein wahrhaftiger Mensch sucht nicht den Pfad, auf dem sein Vorteil liegt, vielmehr sucht er den Weg der Pflicht.«³² Es klingt wie ein getreues Echo krausistischer Politik.

Das kaum weniger deutlich auch beim Argentinier Ernesto Guevara vernehmbar ist. Aufgewachsen im krausistischen Klima der 30er Jahre (Guevaras Mutter unterstützt aktiv Yrigoyens Unión Cívica Radical), begegnet er dessen sozialen Plänen, etwa der Einrichtung von Kindergärten, öffentlichen Büchereien und Schulen für die ländliche Bevölkerung, noch einmal während seiner

vorrevolutionären vierzehn Monate in Mexico. Und unmittelbar davor schon in Guatemala, wo er den *socialismo espiritual* von Juan José Arévalo erlebt, der in Argentinien studiert und den dortigen *Krausismo* verinnerlicht hat, bevor er 1945 nach der Oktober-Revolution guatemaltekerischer Präsident wird. Diesen »wie auch immer gearteten idealistischen ›geistigen Sozialismus‹« (Mario Vargas Llosa)³³ prägt die entschiedene Abgrenzung vom ›Kommunismus, Faschismus und Nazismus«, um zu einem Fortschritt der sozialetischen Erziehung und des solidarischen Pflichtbewusstseins zu gelangen und die »moralischen und bürgerlichen Rechte der Menschen« (Arévalo) zu verwirklichen. Die *Sociedad fundamental humana* von Sans del Río. Nicht vergessen sollte man auch, dass ein Jahrhundert, bevor der Revolutionsnomade Guevara (Guatemala, Mexiko, Kuba, Kongo, Bolivien) charismatisch vom *uomo nuovo* redet, Sans del Río im Vorwort seiner in der spanischsprachigen Welt längst berühmten Krause-Übersetzung bereits die Forderung aufstellt, »den neuen Menschen und das neue Leben zu erbauen«.³⁴

Der neue Mensch, das ist die Grundüberzeugung der *Krausistas*, die sowohl Castro wie Che Guevara teilen, entspringt der sorgsamsten Bildung jedes Individuums im Geist des progressiven Humanismus. Vergleichbar dem Argentinier Yrigoyens ist der Individualismus bei beiden eingeordnet in einen solidarischen Kollektivismus, in eine auf das gesellschaftliche Ganze, letztlich auf die Menschheit hin orientierte, unionistische Kooperation. Die materialistische Transformation der Verhältnisse weiß sich diesem Ideal zugeordnet, zumindest mündet sie ohne sozialetische Menschenbildung und ohne ein solidarisches Pflichtbewusstsein in einen ideologischen, wenn nicht unmenschlichen Materialismus, auf welchem Wohlstandsniveau auch immer. In diesem Spannungsfeld der Geschichte spielen Bewusstsein und Sein ihr nicht endendes Wechselspiel.

Netzwerk und Natur

Karl Krause ist der erste Netzwerkphilosoph der Moderne und als solcher sollte er uns einen herausgehobenen Platz in der Erinnerung wert sein. Dass er bis jetzt, ausgenommen ein paar ideengeschichtliche Spezialisten, in Deutschland noch immer weitgehend unbekannt geblieben ist, liegt, lässt man seine Rolle als akademischer Underdog einmal beiseite, zum Teil an einigen Eigenheiten seines Auftretens, hauptsächlich in späteren Jahren. Insbesondere die von ihm kultivierten Züge eines Kults (sein Göttinger Schülerzirkel erinnert in manchem bereits an den George-Kreis) machen ihn über das gelehrte Milieu hinaus zur Reizfigur. Vor allem jedoch lag es an seinem Netzwerkdenken, dessen heraus-

fordernde Radikalität noch einmal grell in Erscheinung tritt, sobald man dessen Folgen für unser Verhältnis zur Natur ins Auge fasst.

Während Fichte Natur als Reflexionsobjekt aus der Philosophie ausschließt, und die Natur sich für Hegel als das »Anderssein« schlechthin darstellt, sucht Krause, statt sie als etwas Äußeres zu objektivieren, nach konstruktiven Möglichkeiten von »Naturinnigkeit« (UM, 433), nicht zu verwechseln mit romantischem Naturgefühl oder Landschaften als Zustand der Seele. Innigkeit meint, eingebunden zu sein in eine Natur, die »ein einziger untheilbarer Organismus ist, als Ein großer Leib, der sich im Reichthume aller Pflanzen und Thiergattungen als in seinen freien Gliedern verherrlicht« (UM, 24). »Durch das wunderbar verschlungene Netz« (UM, 43), schreibt Krause, »besonders des Pflanzen- und des Thierreichs« (UM, 41), entsteht für menschliche Kulturen der große Möglichkeitsraum von Landschaften. Darin spielen ihre jahrtausendealten Bemühungen »das Land zu bauen, Pflanzen und Thiere zu pflegen« (UM, 186), was beinhaltet, sie mittels richtig verstandener Wissenschaft verbessern zu können, nämlich: »frei im eignen Geiste der Natur nach ihren eignen Gesetzen in sie einzuwirken« (UM, 437). »Die Kunst, mit der Natur zu leben«, bedeute, sie kollektiv, »nach gemeinsamem Plane zu bebauen« (UM, 202) und einen »Organismus äußerer Güter – Haus Hof und Garten« (UM, 190) zu gestalten.

Die seit dem Neolithikum sich ausweitende, die agrarischen Kulturen prägende landschaftliche Raumordnung denkt Krause in die Moderne weiter (Anknüpfungspunkt nicht bloß für eine Anzahl krausistischer lateinamerikanischer Agrarreformen). Landschaft ist demnach kein möglichst unberührter Naturraum, sondern eine natural-soziale Beziehung, ein »Netz eigenthümlicher Wohnplätze für den Menschen und die ganze organische Natur« (UM, 437). Beide Seiten durchwirken und formen sich über lange Zeiträume hinweg. Das ist aktuelles ökologisches Denken in Reinform. Das Wissen um planetarische Zusammenhänge und das Bewusstsein des endlichen Lebensraums, der Biosphäre, begründen das ökologische Wissen, »die Gesamtheit der Lebewesen«, so formuliert es Gilles Clément, »in einem komplexen System verkettet« zu sehen.³⁵ Im ökologischen Denken wird der Mensch mitsamt seinen zivilisatorischen Aufbauten eingesponnen in ein Netz natürlicher Bedingungen, Beziehungen und Wechselwirkungen. Die Natur rückt uns, ökologisch neu gedacht, auf den Leib und ins Innerste menschlicher Lebensformen ein.

Tatsächlich bleibt die in Krauses Lebensjahren sich anbahnende, fortschrittsgetriebene instrumentelle und ökonomische Landschaftshegemonie nicht ohne seinen Widerspruch. Seine naturethischen Überlegungen zu Landschaften erlangen zunächst weitaus weniger Einfluss als die gleichzeitige romantische Ästhetisierung der Natur, bevor ihre grundlegenden Ideen im letzten Drittel

des 20. Jahrhunderts dann wachsende Wirkung entfalten. Tatsächlich ist Karl Krause eine markante Stimme dafür und als ihr Vordenker zu entdecken. »Das Pflanzenreich und Thierreich zusammengenommen sind ein grosses, organisches Individuum« (WL, 28), das in einem ökologischen Gleichgewicht einer »mit der Natur vereinten Menschheit« (WL, 4) zu balancieren ist. Abgeleitet vom Bild der Welt als in sich differenziertes organisches Ganzes, worin jedes Wesen frei und selbstbestimmt existiert – »das ganze Naturleben, nach allen seinen Theilen, Elementen, Gliedern, Lebengebieten, Functionen, Prozessen und Gebilden« (WL, 30) –, formuliert er erstaunlich früh und radikal ein Recht der Natur. Ob dabei etwa Ludwig Feuerbach den »Panentheismus« Krauses wahrgenommen hat, ließ sich für mich nicht nachweisen, sein spinozistischer Weg, den Dualismus von Geist und Natur zu überwinden und dem Bereich natürlicher Dinge, anders als Hegel, eine eigene ontologische Würde und Rechtmäßigkeit beizumessen, folgt Krauses Naturethik, ohne dass Feuerbach zu einer Netzwerktheorie fortgeschritten wäre.

Krauses Sätze sind es wert, dass wir uns ein paar davon ins Gedächtnis zurückrufen: »Die Idee des Rechts erstreckt sich auf alle Wesen, nicht bloß auf den Menschen« (UM, 93). »Die Natur jedes Wesens, des Beschränkten und des Beschränkenden«, »gehören in den einen Organismus des Rechts« (UM, 92f.). »Der Gerechte beleidigt kein Wesen, nicht die Blume, nicht den Wurm, nicht den Bruder« (UM, 95). Weil in Krauses Rechtsphilosophie »alle Geschöpfe freie und selbstständige Rechtspersonen« (UM, 94) sind, schreibt sich die ursprüngliche Autonomie jedes Lebewesens in einen universalen Rechtszusammenhang ein. Folglich gilt es, jederzeit einem Imperativ globaler Achtung und Rücksichtnahme zu entsprechen: »Jedes Wesen muß an seinem Theile jedem Wesen sein Recht geben, und ist befugt das Recht für sich und für andere von allen Wesen zu fordern« (UM, 94).

Wie schon in Krauses Gesellschaftsbild die Freiheit eine nicht bestreitbare, unmittelbare Evidenz in jedem Individuum darstellt, aus der sich weitreichende Rechte und Pflichten innerhalb des Gemeinwesens ergeben, so besitzt jedes Lebewesen dieser Welt sein ursprüngliches Lebensrecht. Ein uneingeschränktes Grundrecht für sämtliche Tiere und Pflanzen erteilt jedem anthropoautoritären Gebaren eine Absage, jeder von Menschen ausgehenden Schändung des Leben tragenden Planeten. Das gilt umso entschiedener, als kein Organismus unabhängig von anderen existieren, sich vielmehr allein in einem mit einander verknüpften, vitalen Wechselspiel allen Lebens entwickeln kann. Der natürliche Reichtum der Erde entsteht in der universellen Konnektivität »wechselseitiger Mittheilung und Verkettung ihrer organischen und unorganischen Produkte« (UM, 43). Unablässig knüpft »die Erde, die Mutter und Pflegerin alles organischen Lebens«, »das wunderbar verschlungene Netz« (UM, 43), in dem die wechselwirkenden

natural-sozialen Lebensräume sich entfalten. Was Krause »belebte Naturkunst« (UM, 186) nennt, verbindet die land- und forstwirtschaftliche Naturnutzung mit sozialen Lebensformen, die insofern »einen weiblichen und kindlichen Charakter« aufweisen, als sie keine maskuline Dominanz beanspruchen, sondern gerade in Landschaften »symmetrische«, empathische und netzwerkende Verhältnisse pflegen, eine »harmonische Wechselwirkung« (UM, 11f).

Nichts ist am Beginn des industriellen Zeitalters globaler Naturausbeutung weniger zeitgemäß, als menschliche Individuen und Populationen in ein »schönes Netz« des terrestrischen Lebens einzuweben. Wir liegen gleichwohl falsch, wenn wir weiterhin davon ausgehen, der globalen Menschheit bliebe auf Dauer etwas anderes übrig als anzuerkennen, »daß die Vernunft nicht die Natur sich zu unterwerfen lhatl, sondern daß sich beide wechselseits dienen ohne sich ihrer gleichen Freiheit und Würde zu entäußern« (UM, 432f). Und das hat sehr konkrete Konsequenzen, denn die nicht naturäußere, vielmehr »naturin-nige Menschheit ist rein von frevelvollem frechen Zerstören der Naturwerke im Dienst entzügelter Lustgier« (UM, 438). Nicht umsonst hören wir heute das Wort Umweltverschmutzung mit, wenn Krause die menschliche Verantwortung für die Fülle »an reiner, gesunder atmosphärischer Luft und an reinem, gesundem Wasser« (WL, 44) hervorhebt. Und wo er die Wichtigkeit anmahnt, »dass ungesunde und nicht im richtigen Verhältnis gemischte Gasarten und Gewässer entfernt« (WL, 44) werden, klingen für uns fast gepenstisch die Debatten um Klimakiller und versauerte Meere mit.

Niemand kann es im Rückblick erstaunen, wenn zwei Jahrhunderte hegemonialer, gieriger Landschaftsdegradierung es seither verhindert haben, dieser Netzwerktheorie, geboren aus dem idealistischen Geist der Naturphilosophie, ihre rechtmäßige Bedeutung zuzugestehen, mit der sichtbaren Folge desaströser gewaltsamer Landschaftszerstörungen. Erst seit kurzem greift der Posthumanismus maßgebliche Ideen Krauses – »Alle Wesen achten wir als gleichwesentliche Glieder« im Gesamtorganismus Welt – unbewusst wieder auf, wenn er anstelle des dominanten, universalen menschlichen Ichs »singuläre Subjekte« treten lässt, die sich nicht auf Bahnen des Fortschritts und der Vervollkommnung bewegen, sondern Netzwerke einer »radikalen Relationalität« ausbilden, »die das gesamte Geflecht sozialer, psychischer, ökologischer und mikrobiologischer oder zellulärer Machtbeziehungen« umfassen. Komplexe Verbindungen, welche die menschliche und die »nichtmenschliche, vitale Kraft des Lebens« integrieren und die kein Sein sondern ein selbstorganisierendes Werden darstellen.³⁶

Den alten Anthropozentrismus zu beseitigen, schafft Raum für ein »geozentrisches Subjekt«,³⁷ das sich besser eignet, den Prozess der planetarischen Umgestaltung in gedeihliche Bahnen zu lenken. Geozentrik bezieht alles Leben,

die Zoë, in sich ein. Wer hierarchische Modelle eines naturbeherrschenden Selbst zurückweist, der muss mit horizontalen, konnektiven Strukturen des gleichheitlichen Subjekts umgehen lernen. Die »posthumane Verwicklung« (Rosi Braidotti) oder der bruchlose Zusammenhang der »natureculture« (Donna Haraway) zielen auf die »Anerkennung eines grundlegenden Zoë-Egalitarismus« ab,³⁸ der Menschen, Tiere sowie auch andere Körper und Systeme einschließt.

Möglicherweise ist unterdessen das Verständnis dafür gewachsen, dass kulturelles und natürliches Leben sich in einer Art verändernd-veränderter Symbiose entwickeln, in einem auf das planetarische Leben hin orientierten, globalen Mäanderprozess, aus dem lokale Landschaften hervorgehen. Ein Mäandern, dessen Ziel keineswegs übergeschichtlich vorgegeben ist und bei dem es keinen superioren Akteur, auch keinen kosmischen Sonderstatus gibt, zumal nicht für Menschen. In diese Richtung gehen beispielhaft, doch erst lange nach Krauses Forderungen, die jüngsten Bemühungen einer politischen Ökologie, Flüssen, Flusslandschaften und anderen Naturformen einen rechtlichen Schutzstatus als Person zu verleihen. Die natürlich-zivilisatorisch ausbalancierten, nichthierarchischen Natur- und Landschaftsräume repräsentieren nun gerade nicht mehr partielle Verteidigungen schöner Landstriche mit spezifischen Verwertungsegoismen. Ausgewogene Landschaften liegen hingegen im vorrangigen Interesse der menschlichen und nichtmenschlichen Gesamtheit von Lebewesen und Topografien. Sie sind kostbare Lebensgemeinschaften und Lebensgüter in einem umgreifenden – göttlichen? heiligen? – Sinn. Auch diese Einsichten Krauses allzu lange aus dem kollektiven Gedächtnis ausgegrenzt zu haben, kommt dem Willen zu einer globalen Zerstörungen gleich, über die wir uns angesichts der Lage, worin sich Natur und Gesellschaften in diesem Moment befinden, nur wundern können.

Anmerkungen

- 1 Zit. nach August Procksch, *Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild nach seinen Briefen dargestellt*, Leipzig 1880, 21.
- 2 Ebd., 63.
- 3 Ebd., 83.
- 4 Ebd., 2.
- 5 Brief von Ludwig Tieck an Carl Ottfried Müller vom 28. August 1823, in: Carl Ottfried Müller, *Lebensbild in Briefen an seine Eltern*, hg. von Otto und Else Kern, Berlin 1908, 143.
- 6 Zit. nach Procksch, *Karl Christian Friedrich Krause*, 94.
- 7 Enrique M. Ureña, *K.C.F. Krause. Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie*, Stuttgart 1991, 620.
- 8 Universitäts-Archiv Göttingen, Az. 6a, Nr. 64: »17. Febr. 1831«.
- 9 Zit. nach Procksch, *Karl Christian Friedrich Krause*, 94.
- 10 Die Zitate von Karl Christian Friedrich Krause entstammen folgenden Werken: *Das*

- Urbild der Menschheit. Ein Versuch*, Dresden 1811, im Folgenden im Fließtext mit der Sigle UM belegt; Karl Christian Friedrich Krause, *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriß des Ideals des Rechts. Erste Abteilung*, Jena–Leipzig 1803, mit Sigle GN; *Tagblatt des Menschheitens*, 1(1811)1, Dresden 1811, mit Sigle T; *Abriss des Systems der Philosophie des Rechtes, oder des Naturrechtes*, Göttingen 1828, mit Sigle AS; *Lebenlehre*, hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1904, mit Sigle L; *Die Wissenschaft von der Landverschönerkunst*, hg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1883, mit Sigle WL; *Abhandlungen und Einzelsätze über Erziehung und Unterricht*, 1. Bd. aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers hg. von Richard Vetter, Berlin 1894, mit Sigle A; *Der Erdrechtsbund an sich selbst*, hg. von Georg Mollat, Leipzig 1893, mit Sigle E.
- 11 Rodney Brooks, *Menschmaschinen*, Frankfurt/Main 2002, 62, 78, 80.
 - 12 Georg Büchner, *Gesammelte Werke*, München 1980, 71.
 - 13 Ureña, *K.C.F. Krause*, 584.
 - 14 Christine Susanne Rabe, *Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Die Krause-Schule und die bürgerliche Frauenbewegung im 19. Jahrhundert*, Köln 2006, 111.
 - 15 Slavoj Žižek, *Blasphemische Gedanken. Islam und Moderne*, Berlin 2015, 33f.
 - 16 Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Köln o.J., 125, 131.
 - 17 Zit. nach Ureña, *K.C.F. Krause*, 582.
 - 18 Zit. nach Procksch, *Karl Christian Friedrich Krause*, 46.
 - 19 Zit. nach Ureña, *K.C.F. Krause*, 218.
 - 20 Zit. nach Procksch, *Karl Christian Friedrich Krause*, 66, 67.
 - 21 Ebd., 49.
 - 22 Ebd., 71.
 - 23 Zit. nach Ureña, *K.C.F. Krause*, 236.
 - 24 Über den »Fernrufer«, die Telelalie, wird erstmals in den *Englischen Miscellen*, Tübingen 1800, Bd. 1, 125 berichtet.
 - 25 Zit. nach Procksch, *Karl Christian Friedrich Krause*, 97, 98.
 - 26 Mariano Peset, *Julián Sanz del Río und seine Reise nach Deutschland*, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zum Krausismo und seiner Wirkungsgeschichte*, Hamburg 1985, 152.
 - 27 Kommentar von Julián Sanz del Río in: Carl Christian Friedrich Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, Madrid 1860, 39; Übersetzung hier und im Folgenden V.D.
 - 28 Julian Barraquero, *Espíritu y Práctica de la Constitución Argentina*, Buenos Aires 1889, 210.
 - 29 Raúl Alfonsín, *Qué es el Radicalismo?*, Buenos Aires 1983, 24, 25.
 - 30 Zit. nach Richard Gott, *Karl Krause and the Ideological Origins of the Cuban Revolution*, London 2002, 9.
 - 31 Enrique [Heinrich] Ahrens, *Curso de Derecho Natural* [1841], Madrid 1898, 542.
 - 32 Fidel Castro, *History Will Absolve Me*, in: Aviva Chomsky, Pamela Maria Smorkaloff, Berry Carr (Hg.), *The Cuba Reader*, New York 2020, 283–291, hier 285, 289, 290.
 - 33 Mario Vargas Llosa, *Harte Jahre*, Berlin 2020, 16.
 - 34 Sanz del Río, *Ideal de la humanidad*, 21.
 - 35 Gilles Clément, *Gärten. Landschaft und das Genie der Natur. Vom ökologischen Denken*, Berlin 2015, 17.
 - 36 Rosi Braidotti, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt/Main 2014, 44, 65, 106.
 - 37 Ebd., 86.
 - 38 Ebd., 78.