

Soraya Nour Sckell

KOSMOPOLITISMUS

FCT

Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

CEDIS

CENTRO DE I&D SOBRE
DIREITO E SOCIEDADE

Nour Sckell

Kosmopolitismus

Soraya Nour Sckell (Hg.)



Kosmopolitismus

This work was financed by Portuguese funds provided by FCT – the Foundation for Science and Technology (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.), under the project PTDC/FER-FIL/30686/2017, “Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders” (Centre of Philosophy of the University of Lisbon and CEDIS, NOVA School of Law, Universidade NOVA de Lisboa).



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International

INHALT

Der Kosmos Alexander von Humboldts aus kosmopolitischer Perspektive (Soraya Nour Sckell)	2
<i>Völkerrecht</i> als <i>Staatenrecht</i> . Auspacken von Kants Definition der kosmopolitischen Rechte (Gualtiero Lorini)	25
Musik und Kosmos: die Entstehung der Form im Schaffen des XIX. Jahrhunderts (Damien Ehrhardt)	39
Landschaft oder Kosmos. Ein Beitrag zur Philosophie der Landschaft im Ausgang von Alexander von Humboldt.(Dirk Michael Hennrich)	52
Kosmopolitische Kritik: Über das Weltbürgertum nach KantArendt und Derrida (Frauke Kurbacher)	61
Mein Zuhause ist der Planet". Die totalisierende und monotonisierende Ausweitung des individuellen und kollektiven menschlichen Lebens (Christopher Pollmann)	72
Kosmologie, Verkörperung und Gefühle in Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik der Musik.(Nuno Miguel Proença) .	98

Der Kosmos Alexander von Humboldts aus kosmopolitischer Perspektive ¹

Soraya Nour Sckell

Einführung

Als eine US-Ausgabe seiner Studie über Kuba (Humboldt 1970 III: 345-501) im Jahr 1856 ohne das Kapitel erschien, in dem er das Sklavensystem kritisierte, bekräftigte Alexander von Humboldt seine Überzeugung, dass dieser Teil seiner Schrift viel wichtiger sei als seine anderen wissenschaftlichen Arbeiten². Das Kapitel war eines der am meisten geschätzten Dokumente für die Abolitionisten, insbesondere in den Tagen vor dem Bürgerkrieg von 1861 (Kossok 1982: 13). Ein Jahr später, 1857, wurde auf seine Initiative hin das "*Negergesetz*" verkündet, nach dem jeder Sklave, der (mit oder ohne seinen Herrn) nach Preußen kam, sofort frei wurde.³ Der Kampf für Gerechtigkeit prägt das gesamte Leben und Werk Humboldts, der 1790, im Alter von 21 Jahren, an der Seite seines Freundes Georg Forster mit den Revolutionären in Frankreich kollaborierte. Bis an sein Lebensende kämpfte Humboldt gegen die Sklaverei der Schwarzen und die Unterdrückung der indigenen Völker in Lateinamerika sowie gegen die Verfolgung von politischen Dissidenten und Juden in Preußen.

Seine fünfjährige Reise durch Lateinamerika in Begleitung des französischen Botanikers Aimé Bonpland diente zunächst der naturwissenschaftlichen Forschung. Es war die erste Expedition dieser Art ohne kolonisatorische Ambitionen und wurde vollständig aus eigenen Mitteln finanziert. Humboldt und Bonpland wollten auf dem neuen Kontinent die Natur studieren, um Elemente zu finden, die zum Verständnis des Kosmos beitragen. Ihr Ziel war es, das Universum lesbar zu machen. Sie wollten die Natur nicht beherrschen, sondern ihre Botschaft hören und von ihrer Schönheit überwältigt werden.

Wir könnten hier mit Humboldt fragen, wie die Ethik der Natur und des sozialen Lebens, der Kosmos (die Beziehung zwischen den

¹ Eine frühere Version dieses Textes wurde veröffentlicht in: Nour Sckell, Soraya. *Le cosmos et le cosmopolitisme d'Alexander von Humboldt*. In: Nour Sckell, Soraya; Damien Ehrhardt (eds.). *Soi et le cosmos: d'Alexander von Humboldt à nos jours*. Berlin: Duncker & Humblot, 2015, S. 17-44.

² "Auf diesen Teil meiner Schriften lege ich eine weit grössere Wichtigkeit als auf die mühevollen Arbeiten astronomischer Ortsbestimmungen, magnetischer Intensitätsversuche oder statistischer Angaben" (zitiert nach Kossok 1982: 13)

³ Humboldt schreibt am 29. Dezember 1857 an Boeckh: "Ich habe zustande gebracht, was mir am meisten am Herzen lag, das von mir lang geforderte Negergesetz: Jeder Schwarze wird frei werden, sobald er preußischen Boden berührt" (Hoffmann 1901: 416).

Dingen, den Naturkräften und dem Ganzen) und der Kosmopolitismus (die Beziehung zwischen den Menschen) in einem inneren Zusammenhang stehen. Im ersten Teil dieser Arbeit, der sich auf den Begriff des Kosmos konzentriert, möchte ich diese immanente Beziehung zwischen Kosmos und Kosmopolitismus analysieren, indem ich zunächst die Freiheit, die Geschichte und die Würde der Natur anerkenne, dann das daraus resultierende ökologische Paradigma betrachte und schließlich die Schönheit der Natur begreife. Im zweiten Teil, der sich auf den Begriff des Kosmopolitismus konzentriert, wird diese Beziehung zunächst anhand von Humboldts Kritik am Kolonialismus, dann anhand seiner Kritik an kultureller Herrschaft und schließlich anhand seines Menschenbildes analysiert. Dadurch wird die Relevanz von Humboldts Projekt für die Gegenwart deutlich.

I. Kosmos

Humboldts Ziel war es nicht, Pflanzen und Tiere zu entdecken, die den Europäern bis dahin unbekannt waren - auch wenn er mehr als 12.000 neue Arten klassifizierte. Vielmehr war seine Suche nach dem Unbekannten von dem Wunsch motiviert, zu erklären, was zwar nahe, aber unverständlich war, eben weil es von dem Netzwerk, zu dem es gehört, isoliert worden war. Alle natürlichen, kulturellen und sozialen Phänomene sind miteinander verbunden: die Kontinente, die Ozeane, die Atmosphäre, die Vegetation, die Sterne, aber auch die Weltanschauungen und die Künste müssen als Ganzes untersucht werden.⁴ Es handelt sich um ein Ganzes, das niemals vom Singular abstrahiert werden kann.⁵ Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Methodik seiner Zeit, die hierarchisch war und auf einem ersten Prinzip beruhte, das das Ganze stützt, präsentiert Humboldt die Vorstellung eines komplexen Netzwerks, in dem jedes Element ebenso wichtig ist wie das andere.⁶ Aus der Kenntnis und Liebe zur Natur und der Freude an ihrer Schönheit und dem Bewusstsein, dass sie geschützt und bewahrt werden muss, erwächst schließlich der Wunsch nach einer gerechten Verteilung der Ressourcen und Güter, die Achtung der universellen Rechte und die Anerkennung der Gegenseitigkeit zwischen den verschiedenen Lebensformen, der Kultur und der Kunst. Es wäre daher unmöglich, ein Phänomen zu isolieren und es außerhalb des Einflusses der anderen zu betrachten. Auch wenn jedes

⁴ "Was mir den Hauptantrieb gewährte, war das Bestreben die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhange, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganzes aufzufassen (...)" (Humboldt 2004: 3).

⁵ "ohne den ernsten Hang nach der Kenntnis des Einzelnen alle große und allgemeine Weltanschauung nur ein Luftgebilde sein könnte" (Humboldt 2004: 3).

⁶ "So führt den wissbegierigen Beobachter jede Classe von Erscheinungen zu einer anderen, durch welche sie begründet wird oder die von ihr abhängt" (Humboldt 2004: 3).

Phänomen seine eigenen Dimensionen und seine eigene Logik hat, steht es mit anderen in einem Netzwerk in Beziehung, das ein organisches Ganzes bildet. Humboldts naturwissenschaftliche Studien, Klassifizierungen und Messungen sowie seine sozialen, künstlerischen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Forschungen bilden die Theorie des Kosmos, die all diese verschiedenen Sphären miteinander verbindet. Es ist daher notwendig, die komplexen Abhängigkeitsbeziehungen zwischen diesen natürlichen und kulturellen Phänomenen zu entdecken. Und die am schwierigsten zu verstehenden Beziehungen sind die zwischen dem, was nahe ist, und dem, was am weitesten entfernt ist (und daher am fremdesten erscheint), sowie zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit.

a) Natur: Freiheit, Geschichte, Würde

Humboldt stellt die Unterscheidung zwischen dem Reich des Menschen, in dem es Freiheit, Geschichte und Würde gibt, und dem Reich der Natur, in dem wir diese Eigenschaften nicht erwarten würden, in Frage. Für Humboldt gibt es Freiheit und Geschichte in der Natur, aber in einem anderen Sinne als im Menschenreich: Jede natürliche Region ist einzigartig, sie umfasst ein einzigartiges Netzwerk von Beziehungen zwischen organischen und anorganischen Elementen, von Lichtern, Farben und Musikalitäten (Vogelgesang, Tierlaute, fließendes und auf die Felsen fallendes Wasser, Winde in der Vegetation usw.) und befindet sich immer in einem Prozess der Transformation. Die Verbindung zwischen allem, was existiert, sowie zwischen dem, was in der Gegenwart und in der Vergangenheit existiert, geht über ein abstraktes System universeller Gesetze hinaus. Die Vernunft verknüpft alle empirischen Daten, ohne jede Singularität und ihre Veränderungen in der Zeit zu vergessen. All diese gleichzeitigen Beziehungen lassen sich am besten in Bildern, in "Naturgemälden", erfassen. Aber jeder Moment, der erfasst wird, ist nur ein vorübergehender Moment: *Sein* ist ein *Werden*, Natur ist *Werden* und jedes *Sein* ist etwas *Gewordenes*. Die "physische Weltbeschreibung" betrachtet zunächst das Miteinander im Raum und die wechselseitige Beeinflussung der Naturkräfte, ist aber nicht vom "Werden" zu unterscheiden.⁷ Es würde also nicht ausreichen, die Natur durch Laborexperimente zu untersuchen, die nicht alle diese Beziehungen und Transformationen rekonstruieren können. Es ist vielmehr notwendig, sich direkt in die Natur zu begeben, um die einzigartigen Konstellationen eines jeden Naturraums zu verstehen, die anderswo nicht reproduzierbar sind. Diese Natur, in der es, wie wir jetzt erkennen, Freiheit und Geschichte gibt, hat auch eine Würde. Diese Würde bedeutet, dass die Natur weder Selbstzweck noch Mittel für einen anderen Zweck ist, noch im Dienst des Menschen steht. Die Wissenschaft von der Natur enthält also eine Ethik der Natur.

⁷ "Das Seiende ist aber, im Begreifen der Natur, nicht von dem Werden absolut zu scheiden" (Humboldt 2004: 34).

Das neue Konzept des Experimentierens, das sich daraus ergibt, hat sowohl eine technische als auch eine moralische Dimension. Das Experiment ist nicht in der Lage, das organische Ganze zu erfassen. Humboldts *physikalische Weltbeschreibung* umfasst sowohl "die Dinge und Kräfte" als auch das "Ganze" der Natur. Sein Kosmos umfasst irdische (tellurische) und kosmische (uranologische) Phänomene, wobei er auch eine schöne, harmonische und vollkommene Ordnung wahrnimmt.⁸

Humboldt teilt auch ein Ideal, das allen verschiedenen Theorien, die trotz ihrer Divergenzen zur Romantik gezählt werden, gemeinsam ist: die Einheit des Wissens. Es ist nicht möglich, Wissen voneinander zu isolieren: alles Wissen ist im Gegenteil multi- und transdisziplinär; die Isolierung von Disziplinen ist daher eine wissenschaftliche Äquivokation. Diese Gesamtheit des Wissens ist organisch, aber es ist der Geist, der die "Einheit in der Vielfalt", den *Kosmos* selbst, erfasst. Wenn jeder Teil eine gewisse Autonomie hat, ist es wichtig zu verstehen, wie er sich zu jedem der anderen Teile verhält, sowie zu einem Ganzen, das sich diesen einzelnen Teilen nicht aufdrängt, da der Einfluss zwischen den Teilen und dem Ganzen wechselseitig ist (Köchy 2002: 6).

Im Gegensatz zur externen Perspektive auf die Naturwissenschaft, die diese als bedingt und statisch betrachtet, wird der Unterschied zwischen der unbedingten Produktivität (oder dem Produzenten) (*natura naturans*) und dem bedingten Produkt (*natura naturata*) in Humboldts Modell aufgehoben. Seine Naturphilosophie zielt darauf ab, über eine äußere und objektive Perspektive der Natur hinauszugehen und ihren inneren und nicht-objektiven Motor zu betrachten. Daraus ergibt sich die doppelte Konstitution der Natur als statisch und dynamisch zugleich: Sie wird rückgängig gemacht und bleibt doch bestehen; jedes ihrer zerstörten Produkte wird wieder reproduziert. Durch Differenzierung und Individualisierung konstituieren sich gegensätzliche Pole, die zugleich in einer organischen Einheit verbunden bleiben. Während der Verstand, d.h. die rationale und diskursive Reflexion, die Diskontinuität der Produkte wahrnimmt, erfasst die Intuition die Einheit in der Differenz, die Identität zwischen Produktivität und Produkt und die wechselseitige Beziehung zwischen allen Teilen - das Ganze, zu dem auch der Mensch gehört (Köchy 2002: 6-7).

Das Humboldtsche Projekt der "*Weltbeschreibung*" unterscheidet sich von der "*Welterklärung*". Die Beobachtung und Beschreibung der Dinge im Detail, ein empirisches Verfahren, unterscheidet sich von einem Verständnis des kausalen Zusammenhangs mit dem Ganzen, das immer am Horizont liegt und das durch eine breitere, formalere und abstraktere theoretische Perspektive erfasst wird. Diese Vermittlung zwischen dem abstrakten Allgemeinen und dem Besonderen unterscheidet sich also von

⁸ "Physikalische Weltbeschreibung ist Betrachtung alles Geschaffenen, alles Seienden im Raume (der Natur-Dinge und Natur-Kräfte) als eines gleichzeitig bestehenden Natur-Ganzen" (Humboldt 2004: 27).

einem logischen System, das auf internen Analogien beruht, und auch von einer formalen Abstraktion, die den spezifischen Kontext ignoriert (Köchy 2002: 8-9). Sie ist weder mit einer Induktion aus empirischen Elementen, noch mit einer Deduktion aus spekulativen Prinzipien zu verwechseln.⁹ Humboldt lehnt also jedes dogmatische System ab, sei es induktiv oder deduktiv, und auch jeden Relativismus, der die Natur als Chaos, Kontingenz und Ausnahme betrachtet. Er lehnt sowohl eine enzyklopädische Zusammenstellung als auch eine Exposition von Fragmenten ab. Aber anders als in der Romantik, wo nur die Naturphilosophie und die Poesie das Ganze erfassen können, steht diese Erkenntnis im Zentrum von Humboldts Auffassung von Naturwissenschaft (Köchy 2002: 9-10).

Die Natur als Ganzes entzieht sich jedoch der empirischen Erkenntnis. Die Vielgestaltigkeit der Phänomene, die den Kosmos ausmachen, lässt ein rationales, zusammenhängendes Denken nur in Form von *Reflexion* zu. Die experimentellen Wissenschaften sind nie vollständig, da die Einheit des Naturbegriffs nicht auf sinnlicher Erfahrung beruht.¹⁰ Die Verbindung zwischen den verschiedenen Teilen der Natur besteht nicht linear, sondern als Netzwerk. Die Natur ist kein Aggregat, sondern ein sich selbst organisierendes System. Wir müssen über das Experiment hinausgehen, um empirische Gesetze zu formulieren. In das Netzwerk eines Organismus einzudringen, bedeutet, ein Labyrinth zu betreten, und diese Vielfalt bringt immer wieder neue Überraschungen hervor.¹¹ Solche Überraschungen sind die Triebfeder für weitere Forschungen. Die Natur zeigt sich in einem Zustand der ständigen Entwicklung. Die unendliche Aufgabe der Forschungseinheit führt zu einem freudigen Bewusstsein der Anstrengung, die nötig ist, um die Unendlichkeit zu erfassen (Köchy 2002: 11).¹²

⁹ "In meinen Betrachtungen über die wissenschaftliche Behandlung einer allgemeinen Weltbeschreibung ist nicht die Rede von Einheit durch Ableitung aus wenigen, von der Vernunft gegebenen Grundprincipien. Was ich physische Weltbeschreibung nenne (die Erd- und Himmelskunde vergleichen), macht daher keine Ansprüche auf den Rang einer rationellen Wissenschaft der Natur ; es ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen Erscheinungen, als eines Naturganzen" (Humboldt 2004: 22).

¹⁰ "Wir sind (...) weit von dem Zeitpunkt entfernt, wo man es für möglich halten konnte alle unsere sinnlichen Anschauungen zur Einheit des Naturbegriffs zu concentriren (...). In vielen Gruppen der Erscheinungen müssen wir uns freilich noch mit dem Auffinden von empirischen Gesetzen begnügen; aber das höchste, seltener erriechte Ziel aller Naturforschung ist daserspähendes Kausalzusammenhanges selbst" (Humboldt 2004: 389).

¹¹ "In dem wundervollen Gewebe des Organismus, in dem ewigen Treiben und Wirken der lebendigen Kräfte führt allerdings jedes tiefere Forschen an den Eingang neuer Labyrinth" (Humboldt 2004: 18).

¹² "Was der Geitesarbeit, deren Schranken hier bezeichnet werden, großes und feierliches inwohnt, ist das frohe Bewußtsein des Strebens nach dem Unendlichen, nach dem Erfassen dessen, was in ungemessener,

Die Beziehungen in der Gegenwart sind Gegenstand der "Weltbeschreibung", während diejenigen, die sich auf den Übergang der Zeit beziehen, nämlich die Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Gegenstand der "Weltgeschichte" sind.¹³ Da es aber keine Trennung zwischen Sein und Werden gibt, gibt es auch keine Unterscheidung zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte.¹⁴ Vielmehr ist die Beschreibung der Natur nur als Geschichte der Natur möglich, so wie das Sein nur als Gewordensein vollständig erkannt werden kann (Humboldt 2004: 35).¹⁵ Sowohl die "Weltgeschichte" als auch die "Physische Weltbeschreibung" können nicht aus Begriffen oder Prinzipien abgeleitet werden, sondern müssen aus einem empirischen Verständnis des Singulären in der Wirklichkeit hervorgehen.

So wie es einen engen Zusammenhang zwischen dem Einzelfall und dem wissenschaftlichen Gesetz, zwischen den Gefühlen, die die Natur in uns hervorruft, und der Naturwissenschaft sowie zwischen Geschichte und Natur gibt, gibt es auch keine absolute Unterscheidung zwischen *Geist* und *Natur* und zwischen *Geisteswissenschaft* und *Naturwissenschaft*. Die Differenz zwischen Natur und Geist und zwischen Natur und Kunst darf nicht dazu führen, dass unabhängige Bereiche konstituiert werden, die den Zusammenhang zwischen ihnen aus dem Blickfeld verschwinden lassen. Da Wissenschaft dort beginnt, wo *Geist* und Vernunft Elemente der Erfahrung ordnen, stehen *Geisteswissenschaft* und *Naturwissenschaft* in einem inneren Zusammenhang. Es besteht ein Zusammenhang zwischen der wissenschaftlichen Beschreibung der Natur in den natürlichen Rahmenbedingungen des Kosmos ("*Naturgemälde*") und der poetischen Beschreibung der Natur durch die Phantasie und in Landschaftsbildern.¹⁶

unerschöpflicher Fülle das Seiende, das Werdende, das Geschaffene uns offenbart" (Humboldt 2004: 389).

¹³ "Wie eine physische Weltgeschichte, wenn die Materialien dazu vorhanden wären, im weitesten Sinne des Worts die Veränderungen schildern sollte, welche im Laufe der Zeiten der Kosmos durchwandert hat (...), so schildert dagegen die physische Weltbeschreibung das Zusammen-Bestehende im Raume, das gleichzeitige Wirken der Naturkräfte und der Gebilde, die das Product dieser Kräfte sind" (Humboldt 2004: 34).

¹⁴ "In diesem Sinne wären Naturbeschreibung und Naturgeschichte nicht gänzlich von einander zu trennen" (Humboldt 2004: 34).

¹⁵ "Das Sein wird in seinem Umfang und inneren Sein vollständig erst als ein Gewordenes erkannt" (Humboldt 2004: 35).

¹⁶ "Man mag nun die Natur dem Bereich des Geistes entgegensetzen, als wäre das Geistige nicht auch in den Naturganzen enthalten, oder man mag die Natur der Kunst entgegenstellen, letztere in einem höheren Sinne als den Inbegriff aller geistigen Produktivkraft der menschheit betrachtet; so müssen diese Gegensätze doch nicht auf eine solche Trennung des Physischen vom Intellektuellen führen, daß die Physik der Welt zu einer blossen Anhäufung empirisch gesammelter Einzelheiten herabsinke. Wissenschaft fängt erst an, wo der Geist sich des Stoffes bemächtigt, wo versucht wird, die Masse der

b) Ökologische Bedenken

Humboldt wollte den Zusammenhang und die gegenseitige Abhängigkeit von Naturphänomenen, Naturkräften, anorganischen und organischen Dingen zeigen - wie alle Pflanzen und Tiere miteinander verbunden sind. Das ist das, was wir heute als *Ökologie bezeichnen* würden. Es geht nicht einfach um eine "Einheit der Natur", die Unterschiede ignoriert, sondern um eine "Einheit in der Vielfalt", die von der reichen Vielfalt der Natur abhängt. Jedes Kraut, jedes Insekt spielt in einem bestimmten Ökosystem eine entscheidende Rolle; jedes Ökosystem hängt von der Artenvielfalt ab. Der von Humboldt verwendete Ausdruck "geographische Region" bezeichnet das, was wir heute als Ökosystem bezeichnen würden. Humboldt verwendet die Worte "Biodiversität" und "Ökosystem" nicht, aber in demselben Sinne wie diese Begriffe betont er die Vernetzung der Natur: Keine Pflanze, kein Tier ist ein isoliertes Exemplar; jedes ist Teil des Netzes des Lebens, selbst oft übersehene Phänomene wie die für uns so lästigen Mücken haben ihren fundamentalen Platz im Netz der Natur. Jede Region der Erde hängt vom Zusammenspiel unendlich vieler Faktoren ab, wie der Form der Berge und Hügel, der Physiognomie der Pflanzen und Tiere, dem Himmel, den Wolken und der Atmosphäre. Deshalb muss man das Leben in seiner Fülle respektieren und kann den Kosmos nur verstehen, wenn man die Vielfalt der Natur im Sinne dessen, was wir heute Biodiversität nennen, betrachten kann (Saachs 2003: 128-30).¹⁷

Erfahrungen einer Vernunftkenntnis zu unterwerfen: sie ist der Geist, zugewandt zu der Natur. Die Außenwelt existiert aber nur für uns, indem wir sie in uns aufnehmen, indem sie sich in uns zu einer Naturanschauung gestaltet. So geheimnisvoll unzertrennlich als Geist und Sprache, der Gedanke und das befruchtende Wort sind, eben so schmilzt, uns selbst gleichsam unbewusst, die Aussenwelt mit dem Innersten im Menschen, mit dem Gedanken und der Empfindung zusammen (...). Die intellektuelle Thätigkeit übt sich dann an dem durch die sinnliche Wahrnehmung überkommenen Stoffe" (Humboldt 2004: 36-37).

¹⁷ "Je tiefer man in das Wesen der Naturkräfte eindringt, desto mehr erkennt man den Zusammenhang von Phänomenen, die lange, vereinzelt und oberflächlich betrachtet, jeglicher Anreihung zu widerstreben schienen (...) Meine Zuversicht gründet sich auf den glänzenden Zustand der Naturwissenschaften selbst, deren Reichtum nicht mehr die Fülle, sondern die Verkettung des Beobachteten ist. (...) Was in einem engeren Gesichtskreise, in unserer Nähe, dem forschenden Geiste lange unerklärlich blieb, wird oft durch Beobachtungen aufgehellt, die auf einer Wanderung in die entlegensten Regionen angestellt worden sind. Pflanzen- und Thier-Gebilde, die lange isolirt erschienen, reihen sich durch neu entdeckte Mittelglieder oder durch Uebergangsformen an einander. Eine allgemeine Verkettung, nicht in einfacher linearer Richtung, sondern in netzartig verschlungenem Gewebe, nach höherer Ausbildung oder Verkümmern gewisser Organe, nach vielseitigem Schwanken in der relativen Uebermacht der Theile, stellt sich allmählig dem forschenden Natursinn dar" (Humboldt 2004: 22-23).

Humboldt erklärt, wie der allmähliche Rückgang des Valencia-Sees durch die Zerstörung der Wälder und den Anbau von Indigo verursacht wurde. Durch menschliche Eingriffe sank der Pegel des Sees: Die Umleitung von Wasser für den Indigoanbau war eine Ursache, aber die Abholzung war der wichtigste Faktor. Ohne die Wurzeln der Bäume hatte der Boden nicht mehr die Fähigkeit, Wasser zu speichern, so dass die Quellen, die den See speisten, nicht mehr aufgefüllt werden konnten. Überschwemmungen und Bodenerosion nahmen zu. Durch die Zerstörung der Bäume wurde es für künftige Generationen schwierig, ihren Bedarf an Brennstoff und Wasser zu decken.¹⁸

Der Mensch geht in Humboldts Erzählung eher zerstörerisch mit der Natur um und löst katastrophale und unumkehrbare Folgen aus: Der Boden trocknet beispielsweise aus, wenn die Zahl der Bäume, die ihn schützen, abnimmt. Humboldt analysiert mehrere natürliche Prozesse im Detail. In Guyana baute er einen Ofen, der die Wärme speichern konnte, so dass weniger Holz verbrannt werden musste und die Sklaven, die das Feuer unterhalten mussten, entlastet wurden (Humboldt 1970: 40).

Humboldt teilt mit dem Denken der *Aufklärung* die Idee, dass Wissen an das Volk weitergegeben und die Wissenschaft popularisiert werden sollte. Er berichtete von seiner Reise in den Salons (insbesondere während einer Reihe von Konferenzen in einem Pariser Salon), in wissenschaftlichen Einrichtungen (wie seinen Vorlesungen über physische Geographie an der Universität als Mitglied der Preußischen Akademie) und auf öffentlichen Konferenzen (wie den populären Konferenzen, die er kostenlos in der *Singakademie* in Berlin abhielt). Er brachte sein Wissen über die Neue Welt sowohl Fachleuten und Gebildeten als auch Ungebildeten nahe, die ihm interessiert zuhörten. *Kosmos* wurde das meistverkaufte populärwissenschaftliche Buch des neunzehnten Jahrhunderts. Alle seine Texte sind so geschrieben, dass sie sowohl von Wissenschaftlern als auch von Laien verstanden werden. Aber wenn die Wissenschaft ein soziales Gewissen haben soll, bedeutet

¹⁸ "Zerstört man die Wälder, wie die europäischen Siedler aller Orten in Amerika mit unvorsichtiger Hast tun, so versiegen die Quellen oder nehmen doch stark ab. Die Flussbetten liegen einen Teil des Jahres über trocken und werden zu Strömen, sooft im Gebirge starker Regen fällt. Da mit dem Holzwuchs auch Rasen und Moos auf den Bergkuppen verschwinden, wird das Regenwasser in seinem Ablauf nicht mehr aufgehalten; statt langsam durch allmähliches Einsickern die Bäche zu speisen, zerfurcht es in der Jahreszeit der starken Regenniederschläge die Berghänge, schwemmt das losgerissene Erdreich fort und verursacht plötzliche Hochwässer, welche nund die Felder verwüsten. Daraus geht hervor, dass die Zerstörung der Wälder, der Mangel an fortwährend fließenden Quellen und die Existenz von Torrenten drei Erscheinungen sind, die in ursächlichem Zusammenhang stehen. Länder in entgegengesetzten Hemisphären, die Lombardei ... und Nieder-Peru ..., liefern einleuchtende Beweise für die Richtigkeit dieses Satzes. Bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die Berge, in denen die Täler von Aragua liegen, bewaldet" (Humboldt 1999: 70-71).

das nicht, dass sie einen unmittelbaren Nutzen haben muss.¹⁹

c) Die Schönheit der Natur

Die Natur schließlich ist schön: Sie regt die Seele an. Das natürliche Objekt verwandelt das Subjekt, das es betrachtet, ohne Handlung oder Absicht, indem es die Gefühle intensiviert und die Vorstellungskraft erweckt. Und das Buch der Natur muss sowohl einen objektiven als auch einen subjektiven Teil enthalten: Letzterer ist die innere Welt, die durch die Eindrücke entsteht, die die Natur in einem selbst hervorruft.

Wir werden die Natur nicht in ihrer ganzen Tiefe erkennen können, wenn wir sie kalt und distanziert betrachten: Ein solcher Blick würde uns nur erlauben, sie auf oberflächliche, mechanische Weise zu erfassen. Die intimste Kenntnis der Natur ist nur demjenigen möglich, der sich ihrer Unendlichkeit stellt. Die Natur wird gemessen, aber auch gefühlt; wir verlieren unseren Sinn und unsere Orientierung in der Natur, und dann gewinnen wir sie mit noch mehr Energie zurück. Vernunft und Gefühl schließen einander nicht aus, und in ihrer Synthese geht das eine dem anderen nicht voraus; vielmehr beeinflussen sie sich gegenseitig: Je mehr ich die Natur kenne, desto mehr fasziniert sie mich, und je mehr sie mich fasziniert, desto besser will ich sie kennen.²⁰

Man kann sich fragen, wie es möglich ist, die Eigenschaften der Kunst - wie die Überraschung, das Unerwartete, das Ungenau und das Fantastische - in der Natur zu finden. Diese Elemente stehen jedoch nicht im Widerspruch zur Darstellung der Natur, sondern verstärken im Gegenteil die Wirkungen, das Vergnügen und die Umwälzung, die die Natur hervorruft. Der Leser hat Gefühle und Bilder, die eine Erinnerung an das hinterlassen, was er nicht gekannt hat, und den Wunsch, das zu sehen, was er nie gesehen hat. In der Poesie erzeugt die Kraft der Worte in der Phantasie des Lesers Bilder, die die gleiche innere Wirkung hervorrufen wie die Natur. Es ist die *Hypotypose* - ein Merkmal der antiken Rhetorik -, die zu einer der wichtigsten Techniken Humboldts wurde (Ette 2002: 204-05). In diesem Begriff der "Bilder der Natur"

¹⁹ "In einem Zeitalter, wo man Früchte oft vor der Blüte erwartet und vieles darum zu verachten scheint, weil es nicht unmittelbar Wunden heilt, den Acker düngt, oder Mühlräder treibt, ... vergisst man, dass Wissenschaften einen inneren Zweck haben und verliert das eigentlich literarische Interesse, das Streben nach Erkenntnis, als Erkenntnis, aus dem Auge. Die Mathematik kann nicht von ihrer Würde einbüßen, wenn sie als blosses Objekt der Spekulation, als unanwendbar zur Auflösung praktischer Aufgaben betrachtet wird. Alles ist wichtig, was die Grenzen unseres Wissens erweitert und dem Geist neue Gegenstände der Wahrnehmung oder neue Verhältnisse zwischen dem Wahrgenommenen darbietet" (cité par Osten, Humboldt 1999: 41).

²⁰ "den Reflex der Natur auf die Bildungskraft und das Gefühl, als Anregungsmittel zum Naturstudium durch begeisterte Schilderung ferner Himmelsstriche und naturbeschreibende Poesie (ein Zweig der modernen Literatur), durch veredelte Landschaft-Malerei, durch Anbau und kontrastierende Gruppierung exotischer Pflanzenformen)" (Humboldt 2004: 27).

kommt die von Humboldt theoretisierte und praktizierte Synthese von Wissenschaft und Kunst, von *Begriff und Anschauung* zum Ausdruck.

Es lässt sich eine enge Beziehung zwischen Vernunft und Gefühl, zwischen der Wissenschaft von der Natur und dem gefühlsmäßigen Erleben der Natur herstellen. Die Verbindung zwischen allen Lebewesen wird sowohl mit dem Herzen gefühlt als auch mit dem Verstand reflektiert. Mit der Romantik teilt Humboldt einen zentralen Begriff: die vorwissenschaftliche Sympathie. Die verwirrten Gefühle, die sensible Intuition und die Vernunft sind miteinander verbunden. Die Vermessung der Natur führt nicht zur Entzauberung, zur vollständigen Rationalisierung und zum Verschwinden des Geheimen und Erhabenen. Im Gegenteil, wenn man durch wissenschaftliche Beobachtung mit einem Mikroskop oder einem Teleskop numerische Beziehungen entdeckt und Beziehungen zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart zwischen allem, was existiert, herstellt, kann man die unendliche Zahl dieser Beziehungen schätzen, die für die Geschichte der Natur offen sind, die immer weitergeht. Wir können weder die nächste Evolutionsstufe der Natur kennen, noch die unendlichen Möglichkeiten neuer Beziehungen zwischen allem, was existiert. Ein fortgeschrittenes Wissen über die Gesetze der Welt kann unsere Freude an der Natur und die Gefühle, die sie in uns auslöst, nur verstärken (Köchy 2002: 10). Jede neue wissenschaftliche Entdeckung ist nur der Anfang eines neuen Labyrinths. Die Natur verblüfft und fasziniert durch ihre Unendlichkeit und die Offenheit ihrer Zukunft²¹. Wir können messen und rationalisieren, aber es ist unmöglich, alle Beziehungen in der Natur zu erfassen. Die Natur birgt immer ein Geheimnis, etwas Rätselhaftes, das sich unserem Wissen entzieht. Doch je mehr wir unser Wissen über die Natur erweitern, desto mehr Freude haben wir an ihr.²²

Die Wissenschaft von der Natur bei Humboldt, die sowohl objektiv als auch subjektiv, sowohl narrativ als auch bildlich ist, beinhaltet auch einen ethischen Aspekt: Gedichte und Bilder der Natur können die Seele über den Wert der Natur im Allgemeinen erziehen. Und das gilt insbesondere für die Natur Lateinamerikas. Humboldt wollte zeigen, wie dieser Kontinent seine Gefühle der Bewunderung und des Vergnügens geweckt hat. So schafft er eine neue Vision der Tropen durch eindrucksvolle, euphorische und lebendige poetische Bilder, die Leidenschaft für Lateinamerika vermitteln und hervorrufen. Dies hat auch politische

²¹ "Das Gefühl des Erhabenen, in so fern es aus der einfachen Naturanschauung der Ausdehnung zu entspringen scheint, ist der feierlichen Stimmung des Gemüths verwandt, die dem Ausdruck des Unendlichen und Freien in den Sphären ideeller Subjektivität, in dem Bereich des Geistigen angehört" (Humboldt 2004: 18).

²² Humboldt wollte zeigen, "wie der Naturgenuss, verschiedenartig in seinen inneren Quellen, durch klare Einsicht in den Zusammenhang der Erscheinungen und in die Harmonie der belebenden Kräfte erhöht werden könnte" (Humboldt 2004: 27).

Konsequenzen in Bezug auf seine Kritik an der Kolonialisierung.

Bernardin von St. Peter beschreibt einen Tropensturm mit einer solchen Präzision und zugleich Poesie, dass wir verstehen, wie der Himmel plötzlich nicht mehr bedrohlich, sondern schützend wird, und zwar in einem geradezu erfahrbaren Sinne. Der einzigartige Wert seines Werkes, so Humboldt, liege darin, dass es ihm gelungen sei, das zu beschreiben, was die tropische Natur besonders auszeichne, und nur wer diesen Himmel erlebt habe, könne die Wahrheit seiner Beschreibung verstehen (Humboldt 2004: 221). Humboldt deutet an, dass Camões die Natur auch auf eine erhabene Weise darstellte: In diesem Fall beschreibt Camões das Meer, die Sterne und die Stürme, die er bei der Überquerung des Atlantiks erlebte. Humboldt war jedoch von Camões' Beschreibungen der Farben und Gerüche Amerikas enttäuscht, weil er in Wirklichkeit das beschrieb, was er auf europäischen Märkten gesehen hatte, da er nie in Amerika gewesen war. Es wäre selbst für einen so großen Schriftsteller wie Camões unmöglich, über etwas zu sprechen, was er nicht erlebt hat (Humboldt 2004: 216-18). In der Natur und in der Kultur braucht das Wissen die Anerkennung des Wertes dessen, was der Nächste als seine eigene Besonderheit hat. Authentizität, ein ästhetischer Wert, erhält eine ethische Dimension; das Verständnis des Kosmos ist nur einem kosmopolitischen Geist zugänglich; und eine gerechte Vision der Welt kann nur durch das Sehen der Welt entstehen.

II. Kosmopolitismus

Über die naturwissenschaftlichen Studien hinaus wurde diese Reise auch schnell zum Ausgangspunkt für eine ganze Reihe soziopolitischer, wirtschaftlicher und kultureller Untersuchungen, die sich mit der Kolonialisierung und ihren Grausamkeiten befassten - vor allem im Hinblick auf die Sklaverei und die Frage der indigenen Völker. Diese Studien resultierten hauptsächlich aus Humboldtspersönlichen Erfahrungen mit den indigenen Völkern und den Konquistadoren. Sie beruhen aber auch auf seinen akribischen Recherchen in kolonialen Archiven, seinen Analysen der Presse und seinen Besuchen in Fabriken, Plantagen, Gefängnissen und Krankenhäusern. Sie stellen ein einzigartiges Zeugnis über diese Zeit dar, das bis heute seinesgleichen sucht. Der Schrecken der Kolonisationskriege geht einher mit einem zutiefst abwertenden Bild des neuen Kontinents - von seiner Natur, den Eingeborenen und den Sklaven - ein Bild, das Humboldt anprangerte und zu verändern wünschte. Diese Kriege beinhalteten nicht nur die Anwendung von Gewalt, sondern auch eine kulturelle Dimension, die sogar in Bereichen auftrat, von denen man erwarten könnte, dass sie neutraler sind, wie Kunst und Wissenschaft. Frieden erfordert mehr als nur das Ende militärischer, politischer und wirtschaftlicher Vorherrschaft - er hängt auch von einer Veränderung des abwertenden Blicks auf die Beherrschten ab.

Das Verständnis des Kosmos hatte den Kosmopolitismus als

ethische Bedingung, die die Anerkennung der Natur und jedes menschlichen Wesens beinhaltet. Er beinhaltet nicht nur die Achtung der universellen Menschenrechte der Eingeborenen und der Schwarzen, sondern auch die Achtung ihrer besonderen Lebensformen. Dieser Kosmos setzt weder eine atemporale natürliche Ordnung noch eine a priori konzipierte Menschheit voraus - er entsteht aus den wechselseitigen Beziehungen der Kausalität, die sich stets im Wandel befinden (Humboldt 2004) und wurde im 19. Jahrhundert vor allem durch die zerstörerischen Handlungen des Menschen bestimmt: Zerstörung der Natur, des neuen Kontinents, der indigenen Völker, der Schwarzen und schließlich, da alle in den Kosmos eingebunden sind, Zerstörung der eigenen Person. Hier werde ich Humboldts Kritik am Kolonialismus (I), seine Kritik an der kulturellen Herrschaft (II) und seine kosmopolitische Sichtweise (III) analysieren. Dies wird die Relevanz von Humboldts Projekt für die Gegenwart aufzeigen.

a) Kritik am Kolonialismus

Humboldt analysiert das Wesen und die Funktion des Kolonialismus, die Struktur und Organisation der Kolonialverwaltung, ihre Korruption und bürokratische Ineffizienz, die Rolle der Kirche in den Machtmechanismen innerhalb des kolonialen Ausbeutungssystems und vor allem die Fortschritte und Missverhältnisse in Wirtschaft, Technik, Ingenieurwesen, Landwirtschaft, Textilproduktion und Handel. Sein Ziel ist es, aufzuzeigen, was konkret an der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Struktur des kolonialen Systems geändert werden muss, um die Sklaverei abzuschaffen. Es handelt sich zum einen um eine Veränderung der gesellschaftlichen Grundstrukturen und zum anderen um eine moralische und rechtliche Frage, um eine Änderung der Einstellung. Die Existenz der Kolonien, so Humboldt, ist eine absolute Unmoral; sie verwandelt sowohl die Herren als auch die Sklaven in Barbaren und die Eroberer selbst in das Gegenteil von zivilisierten Wesen: Wohlstand und Aufklärung können sich in den Kolonien nicht ausbreiten. Die europäischen Regierungen in Lateinamerika fördern die Uneinigkeit, die Trennung der Kasten, den Hass und den Streit; sie verbieten die Vereinigung durch Heirat; sie erlauben es, die Eingeborenen als minderwertig zu behandeln und sie auszubeuten.²³

²³ "(...) l'idée de la colonie même est une idée immorale, c'est l'idée d'un pays qu'on rend tributaire à un autre, d'un pays dans lequel on ne doit parvenir qu'à un certain degré de prospérité, dans lequel l'industrie, les lumières ne doivent se répandre que jusqu'à un certain point (...). Tout Gouvernement colonial est un gouvernement de méfiance (...). Man gibt keine Arbeitsplätze für Parvenus und Polen, die aus Europa kommen, man erlaubt ihnen, die Eingeborenen der Kolonie öffentlich zu verhöhnen, man schickt ihnen Personen, die den Gesang der Kreolen singen, et parlent sans cesse des biens qu'ils ont abandonnés pour s'établir dans une terre où tout leur déplaît, où le Ciel n'est pas bleu, où la viande n'a pas de goût, où tout est méprisable quoiqu'ils ne le quittent pas (...).

In seiner Studie über Mexiko zeigt Humboldt die Beziehungen der Unterdrückung aus drei Perspektiven auf: 1) das System der Ausfuhr landwirtschaftlicher Produkte von Spanien nach Mexiko, die nationale und ausländische Industrie; 2) die Ausfuhr von Mexiko nach Spanien und den anderen Ländern Spanisch-Amerikas, die Handelsbilanz von Vera Cruz, der Wert der gesandten Edelmetalle, die öffentlichen Ausgaben; und 3) die religiöse und weltliche Bevölkerung, die Schulen für Männer und Frauen, die Krankenhäuser und Gefängnisse. Humboldts Besuche in Fabriken zeigen ihm, dass die Situation der freien Arbeiter nur unwesentlich besser ist als die der Sklaven.²⁴

Ziel seiner empirischen Forschung ist es nicht nur, die Unmoral und Ungerechtigkeit des Sklavensystems aus normativer Sicht anzuprangern, sondern auch die Illusion zu zerstören, dass eine Nation auf Dauer Vorteile auf Kosten der Unterdrückung anderer haben kann.

2526

Les gouvernements européens ont si bien réussi de répandre la haine et la désunion dans les Colonies qu'on n'y connaît presque pas les plaisirs de la société" (Guayaquil, Ecuador, 4. Januar-17. Februar, 1803. Humboldt . 1992: 63-64) "

²⁴ "(...) Was uns erschauern lässt und uns wünschen lässt, dass es diese ganze Industrie nicht gäbe, ist die schreckliche Behandlung, die in diesen Fabriken den unglücklichen Indianern und anderen Farbigen, die dort arbeiten, zuteil wird. Die Manufakturen (Fabricas) sind wie ein Gefängnis (...). Nichts ist schmutziger, stinkender, undurchsichtiger, ungesünder (...). Die Männer sind nackt, dünn, geschlagen. Sie werden die ganze Woche eingesperrt und von ihren Frauen getrennt. Die Peitsche spielt auf ihren Rücken. Man fragt sich, wie das bei freien Menschen möglich ist. Die Antwort ist, dass sie nicht frei sind. Die Herren dieser Fabriken tun das, was sie in Quito, in den Obrajes oder in den Haziendas von ganz Amerika tun, wo es schwierig ist, Waffen zu finden; sie schieben armen Unglücklichen einige Wachen vor, die sie sofort im Suff ausgeben. Schon wird der Schuldner vom Herrn abhängig, er ist ein Sklave, man lässt ihn arbeiten, um seine Schulden zu bezahlen (...). Der Unglückliche arbeitet das ganze Jahr über, und er kommt nie aus seinen Schulden heraus, ähnlich wie die Indianer der Haziendas, denen ihre Herren Berechnungen zu machen wissen, nach denen sie dem Herrn immer etwas schulden, obwohl sie ihr ganzes Leben lang arbeiten." (Quéretaro, Mexiko, 4. August-5. August 1803; Humboldt 1992: 218-19)

²⁵ "(...) le bien-être des blanc est intimement lié à celui de la race cuivrée, et qu'il ne peut y avoir de bonheur durable, dans les deux Amériques, qu'autant que cette race humiliée, mais non avilie par une longue oppression, participera à tous les avantages qui resultent des progrès de la civilisation et du perfectionnement de l'ordre social" (Humboldt 1825-1827 IV: 285-86). (Humboldt 1825-1827 IV: 285-86).

²⁶ Im gleichen Sinne stellt er in seiner Studie über die Insel Kuba fest: "Als Historiker Amerikas wollte ich die Tatsachen und Ideen anhand von Vergleichen und statistischen Tabellen klären. Diese fast minutiöse Untersuchung der Tatsachen erscheint mir notwendig in einem Augenblick, in dem auf der einen Seite der Enthusiasmus, der zu einer wohlwollenden Leichtgläubigkeit führt, und auf der anderen Seite die hasserfüllten

Dieses Sklavensystem war untrennbar mit der Einführung des Staatssystems in Lateinamerika verbunden. Die moderne politische Philosophie erhebt den Staat zum universellen Prinzip der Vollkommenheit der politischen Organisation, und neben ihm bedeutet "primitiv" nur Unfähigkeit und Unvollkommenheit. Der weiße Mann führte in die lateinamerikanische Gesellschaft die gleiche hierarchische staatspolitische Struktur ein wie in Europa, mit einem Unterschied: Diese Struktur institutionalisierte den Rassismus, die Vorstellung von der Minderwertigkeit der indigenen Völker, der Schwarzen und der Mischlinge; dies legitimierte und verstärkte ihre niedrigere soziale sowie politische, wirtschaftliche und kulturelle Stellung. Dieses Staatssystem führte auch zu den Kriegen, mit denen ein Staat sein Territorium zu vergrößern suchte, wie der Krieg der Vereinigten Staaten gegen Mexiko (1846-1848), den Humboldt scharf kritisierte, indem er feststellte: "Die Eroberungen der republikanischen Amerikaner missfallen mir sehr - ich wünsche ihnen alles Unglück im tropischen Mexiko. Den Norden überlasse ich ihnen, wo sie dann ihr schreckliches Sklavensystem verbreiten werden." (Brief an Christian Carl Josias Frh. von Bunsen. Humboldt 1869: 98).²⁷

Humboldt stellte fest, dass die Verwirklichung der universellen Ideale der Französischen Revolution - Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - in einigen Eingeborenentämmen viel stärker ausgeprägt sein konnte als in den meisten europäischen Städten. Mehrere Stämme lebten in soliden Beziehungen der Harmonie und des Friedens untereinander, wobei ihre Mitglieder Gleichheit und Freiheit genossen - Aspekte, die im modernen Europa geschätzt wurden, ohne dass sie in der Realität tatsächlich erlebt wurden.²⁸

Leidenschaften, die die Sicherheit der neuen Republiken stören, zu den vagesten und irrigsten Ansichten geführt haben (...). Ich habe nur untersucht, was die Organisation der menschlichen Gesellschaften betrifft; die ungleiche Verteilung der Rechte und Genüsse des Lebens; die drohenden Gefahren, die die Weisheit des Gesetzgebers und die Mäßigung der freien Menschen abwehren können, ganz gleich, welche Regierungsformen es gibt. Es ist die Aufgabe des Reisenden, der aus der Nähe gesehen hat, was die menschliche Natur quält oder erniedrigt, die Klagen des Unglücks denen mitzuteilen, die es lindern können (...) Die Sklaverei ist wahrscheinlich das größte aller Übel, das die Menschheit heimgesucht hat (...). Jede Ungerechtigkeit trägt den Keim der Zerstörung in sich" (Humboldt 1970 III: 445-48)

²⁷ "Die Eroberungen der republikanischen Amerikaner missfallen mir höchlichst. Ich wünsche ihnen alles Unglück in dem tropischen Mexiko. Je leur abandonne le Nord, wo sie dann ihr verruchtes Sklavenwesen verbreiten werden" (Brief an Christian Carl Josias Bunsen. Sanssouci, 28. Juli, 1847. Humboldt . 2006: 102).

²⁸ "Il n'y a qu'une très petite partie de l'Europe dans laquelle le cultivateur jouisse librement du fruit de ses travaux (...). Presque tout le nord de l'Europe nous confirme cette triste expérience: il offre des pays dans lesquels, malgré la civilisation vantée des hautes classes de la société, le cultivateur vit encore presque dans le même avilissement sous lequel il gémissait trois ou quatre

b) Kritik an der kulturellen Vorherrschaft

Den Wert anderer Lebensformen zu bezeugen, war für Humboldt ebenso wichtig wie das Anprangern ihrer Leiden: "Die Geschichte der untersten Klassen eines Volkes ist nichts anderes als die Geschichte der Ereignisse, die eine große Ungleichheit des Einkommens, des Vergnügens und des individuellen Glücks bewirken und so nach und nach den größten Teil des Volkes unter Aufsicht und Abhängigkeit stellen. Aber wir suchen dies vergebens in den Annalen der Geschichte, welche die Erinnerung an große politische Revolutionen, Kriege, Eroberungen und andere von der Menschheit vollbrachte Übel gut bewahren; aber über das Schicksal der ärmsten und auch der größten Klassen der Gesellschaft lassen sie uns sehr wenig wissen" (Humboldt 1825: 384-85).²⁹ Im Gegensatz zu einer Philosophie, die in den Grundzügen der Geschichte nach Zeichen der Verwirklichung der Vernunft, ihrer positiven Seite und ihres Fortschritts sucht, erzählen Humboldts Zeugnisse die Geschichte aus der Sicht der Überwundenen und der Toten.

Die Grausamkeiten der Kolonisation implizieren über ihre materiellen Unterdrückungen hinaus verschiedene Formen kultureller Herrschaft, die den abwertenden Blick auf die Kolonisierten bis in die Gegenwart prägen. In den zahllosen Beobachtungen, die Humboldt zu diesen Formen kultureller Herrschaft können wir vier unterscheiden. Die erste ist die Herrschaft der Sprache. Das Grundprinzip der kulturellen Standardisierung des Staates - eine einzige Sprache für alle - leitet auch das Kolonisierungsprojekt. Da Worte Träger von spirituellen und natürlichen Weltanschauungen sind, impliziert die Übernahme des Spanischen bei der Kolonisierung Lateinamerikas auch die Übernahme seiner Konzepte. Wie Humboldt bemerkt, bemühten sich die Missionare, den Eingeborenen zwei Wörter beizubringen, die im Spanischen sehr nahe beieinander lagen, mit dem Unterschied eines einzigen Konsonanten: "infierno" (Hölle) und "invierno" (Winter). Die Indigenen, für die keines der beiden Wörter einen Sinn ergab, vertauschten jedoch "Winter" mit "Hölle"³⁰ :

siècles plus tôt. Nous trouverions peut-être le sort des Indiens plus heureux, si nous le comparions à celui des paysans de la Courlande, de la Russie et d'une grande partie de l'Allemagne septentrionale" (Humboldt 1825: 385). ")

²⁹ "Die Geschichte der letzten Klassen eines Volkes ist die Beziehung zwischen den Ereignissen, die eine große Ungleichheit des Glücks, des Genusses und des individuellen Glücks begründen und einen Teil der Nation unter die Vormundschaft und die Abhängigkeit des anderen Teils stellen. Dieses Verhältnis suchen wir in den Annalen der Geschichte fast vergeblich; sie bewahren das Gedächtnis der großen politischen Revolutionen, der Kriege, der Eroberungen und anderer Ereignisse, die die Menschheit in Mitleidenschaft gezogen haben; sie lassen uns nicht erkennen, ob die ärmste und zahlreichste Schicht der Gesellschaft mehr oder weniger vernachlässigbar ist".

³⁰ "Das Unglück des Indianers der Missionen besteht darin, dass er der Sklave des Vaters, des Gouverneurs, Alguasil, Capitan ... ist. dass er keinen Willen hat,

Humboldt wendet sich gegen die zu seiner Zeit vorherrschende Meinung, die Wilden hätten eine verarmte Sprache, die ihrem verarmten Denk- und Abstraktionsvermögen entspreche. An seinen Bruder Wilhelm schreibt er: "Ich beschäftige mich sehr viel mit dem Studium der Sprachen der amerikanischen Eingeborenen und erkenne die Unwahrheit dessen, was Condamine über ihre Armut sagte. Die Sprache der Caribenhos zum Beispiel ist reich, schön, energisch und geschliffen. Es fehlt nicht an Ausdrücken für abstrakte Ideen: man kann über Zukunft, Ewigkeit, Existenz usw. sprechen." (Brief an Wilhelm von Humboldt, 25. November 1802. Humboldt 1880: 93).³¹ Gegen die Vorstellung von der Überlegenheit der europäischen Sprachen (und damit auch des Denkens) gegenüber den Sprachen der Wilden behauptet Humboldt: "Es gibt fast kein Werk der modernen Literatur, das nicht ins Peruanische übersetzt werden könnte" (Humboldt 1970 I: 490).³²

Das Aufzwingen von Wissensformen ist eine zweite von Humboldt beobachtete Form der Herrschaft. Die europäische Wissenschaft basierte auf rationalen Prinzipien, denen das sehr tiefe, empirische Wissen der indigenen Völker über die Natur fehlte. Dieses Wissen wurde von den Weißen als minderwertig angesehen, da es für sie unzugänglich war. Humboldt hielt jedoch genau diese Art von indigenem Wissen für seine eigene Forschung für unverzichtbar. Humboldt stellt fest, dass ein Eingeborener nur ein Blatt zu kosten brauchte und sofort wusste, zu welchem Baum es gehörte, während er selbst die Blätter von 15 verschiedenen Bäumen schmecken konnte und sie alle für ihn den gleichen Geschmack von nichts hatten. Mit diesen Blättern, Wurzeln und Gräsern wussten die Eingeborenen auch Krankheiten zu behandeln; sie konnten das Wasser verschiedener Flüsse anhand des Geruchs unterscheiden (siehe: Brief vom 24. November 1800; 23. Dezember 1800 an Citizen Delambre und D. Guevara Vanconcellon, in: *Lettres américaines* 92 und 105): "Ein Mensch, der in den Wäldern lebt, ist der zuverlässigste und genaueste Beobachter der Natur. Er kennt die Äste der

dass er sechs Monate im Jahr von seiner Familie getrennt ist, um auf der Canoa des Vaters zu rudern, dass er kein Eigentum hat, weil der Missionar ihn zwingt, ihm alles zu geben, was er braucht, dass er jeden Augenblick in der Kirche selbst ausgepeitscht wird, dass er geduldig zusehen muss, wie seine Frau, ihre Mutter, im Reso ausgepeitscht wird, ohne jeden Altersunterschied (weil sie 'infierno' statt 'invierno' ausspricht)" (Lima, Pérou, 23 Octobre-24 Décembre, 1802. Humboldt 1992: 141).

³¹ "Das Studium der amerikanischen Sprachen hat mich ebenfalls sehr beschäftigt, und ich habe gefunden, wie falsch La Condamines Urteil über ihre Armut ist. Die karibische Sprache verbindet z.B. Reichtum, Anmut, Kraft und Zartheit. Es fehlt ihr nicht an Ausdrücken für abstrakte Begriffe: sie kann von Zukunft, Ewigkeit, Existenz usw. reden". (Brief an Wilhelm von Humboldt vom 25. November 1802. Humboldt 1880: 93).

³² "(...) Il n'y a presque pas d'ouvrage de la littérature moderne qu'on ne puisse traduire en péruvien" (Humboldt 1970 I: 490).

Bäume dieser Wälder, er kennt jeden einzelnen ihrer Schimpanse" (Guayaquil, Ecuador, 4. Januar bis 17. Februar 1803. Humboldt 1992: 181).³³ .

Der ästhetische Geschmack war eine dritte Form der Beherrschung. Der europäische Geschmack hatte, wie Humboldt feststellte den griechischen Standard als Paradigma, was die Würdigung anderer Kunstwerke verhinderte. Er erkennt zwar die unbestreitbare Größe der griechischen Kunst an, doch handelt es sich um ein historisches Modell, das nicht als absolutes Kriterium für das Schöne gelten kann, wodurch die Kunst der Eingeborenen auf die Kategorie des Kunsthandwerks reduziert wird. Humboldt unternimmt eine lange Studie über diese Kunst und zeigt den ästhetischen Wert der indigenen Kunst in seinem Buch über die Kordillere, in dem er in Bezug auf künstlerische Straßenkünstler in Peru schreibt: "Was ich von römischen Kunststrassen in Italien, dem südlichen Frankreich und Spanien gesehen habe, war nicht imposanter als diese Werke der alten Peruaner" (Humboldt 1969: 121. Siehe auch Humboldt 1810").

–Eine vierte Form der Beherrschung war die Verachtung indigener Werte. Humboldt sah sich in das von ihm angeprangerte Dilemma verwickelt, als die Eingeborenen ihm den Friedhof eines von den Eroberern ausgerotteten Stammes zeigten. Sobald Humboldt sein Interesse an der Untersuchung der Skelette bekundete, reagierten die Indianer mit Angst und Empörung, denn nach der Tradition wird derjenige, der menschliche Skelette mitnimmt und transportiert, mit dem Tod bestraft. Da sie diesen Aberglauben nicht ernst nahmen, entfernten sich Humboldt und Bonpland eines Abends von der Gruppe, um die Skelette zu bergen. Ein jesuitischer Freund Humboldts brachte die Skelette dann zurück nach Europa. Doch die Prophezeiung erfüllte sich: Das Schiff erlitt auf der Reise Schiffbruch, der Jesuit starb, und die Skelette wurden nie gefunden (Ette 2002: 183-96). Wie Otmar Ette bemerkt, beschäftigte diese Geschichte Humboldt, der sich unablässig fragte, bis zu welchen Grenzen er die Würde der Toten verletzen konnte, die die Indigenen als nicht anders als die Europäer betrachteten: Wie Ette argumentiert, würden sie auch empört sein, wenn ein indigener Forscher Skelette von einem europäischen Friedhof für seine eigenen privaten Studien nehmen wollte (Ette 2002: 183-96).

³³ "Der Naturmensch ist der treueste und genaueste Beobachter der Natur. Il connaît les branches des arbres de ses forêts, les Singes tête par tête" (Guayaquil, Ecuador, 4. Januar-17. Februar, 1803. Humboldt 1992: 181). "Wir finden Stämme, die so hoch sind, dass wir das Blattwerk nicht erkennen können. Der Indianer nimmt die Rinde in den Mund, kaut sie und sagt mit der größten Sicherheit, was der Baum ist. Ich habe die gleiche Rinde probiert und bei 15 Bäumen keinen Unterschied im Geschmack festgestellt. Sie schienen alle gleich geschmacklos zu sein" (Guayaquil, Équateur, 4 Janvier - 17 Février 1803. Humboldt 1992 : 181).

–Das tragische Leben der Sklaven und der indigenen Völker sowie das Gefühl der Ohnmacht gegenüber diesem Schicksal und der gnadenlosen Bestrafung bei der kleinsten Übertretung ließen mehrere Mythologien entstehen. Die politisch-ökonomischen Analysen, die die Struktur der Ausbeutung aufzeigen, werden somit von einer Analyse der durch diesen Kontext erzeugten inneren und subjektiven Welt und der entsprechenden Weltanschauung begleitet.

Die indigenen Völker schufen den Mythos, dass ihr zerstörtes Reich eines Tages wiederhergestellt werden würde. Der Sohn eines Häuptlings - ein 17-jähriger Jugendlicher, der Humboldt Jahrhundert von den Eroberern auf der Suche nach ihren Reichtümern zerstörten Inka-Gemeinde begleitete, erzählte Humboldt mit viel Fantasie von den goldenen Schätzen, die unter dem Gelände, das sie durchquert hatten, verborgen waren: unterirdische Inka-Gärten, in denen die Natur durch goldene Skulpturen von Bäumen mit Blättern, Früchten und Vögeln imitiert wurde. Allerdings würde man diesen Ort erst nach der Wiedererrichtung des Inka-Reiches erreichen können. Die Phantasie dieses jungen Mannes basierte auf den Berichten mehrerer Historiker über goldene Gärten während der Eroberung. Humboldt bemerkt: "Die krankhafte Zuversicht, mit der der junge Astorpilco aussprach (...) machte einen tiefen, aber trüben Eindruck auf mich. Luftbilder und Täuschung sind hier wiederum Trost für große Entbehrung und irdische Leiden" (Humboldt 1969: 139). Als Humboldt den jungen Mann fragt, warum er sich nicht auf die Suche nach diesen Schätzen mache, hört er eine Antwort, die für ihn der Ausdruck einer typischen stillen Resignation ist: "Solch ein Gelüste (*tal antojo*) kommt uns nicht; der Vater sagt, dass es sündlich wäre (*que fuese pecado*). Hätten wir die goldenen Zweige samt allen ihren goldenen Früchten, würden die weißen Nachbarn uns hassen und schaden. Wir besitzen ein kleines Feld und gute Weizen (*buen trigo*)" (Humboldt 1969: 139).

–Humboldt empfand den Ausdruck "Wilder", der für die Eingeborenen verwendet wurde, als unangenehm und unpassend.³⁴ Humboldt ist der Ansicht, dass es der weiße Mann ist, der den Indianer wild und unzivilisiert gemacht hat, der ihn daran gehindert hat, sich zu entwickeln, Kontakt und Freundschaft mit anderen Völkern, sogar mit den Europäern, zu schließen: "Die Barbarei, die in diesen verschiedenen Gegenden herrscht, ist vielleicht weniger auf eine primitive Abwesenheit jeglicher Zivilisation zurückzuführen als auf die Auswirkungen einer langen Entwürdigung. Diejenigen, die mit dem Namen 'Wilde' bezeichnet werden, sind wahrscheinlich Nachkommen hochentwickelter Nationen; und wie kann man eine lange Kindheit der menschlichen Gattung (wenn

³⁴ "J'emploie à regret le mot sauvage, parce qu'il indique entre l'Indien réduit, vivant dans les missions, et l'Indien libre et indépendant, une différence de culture qui est souvent démentie par l'observation. C'est une erreur assez répandue en Europe que de regarder tous les indigènes non réduits comme errants et chasseurs" (Humboldt 1970 I: 460).

sie irgendwo existiert) von einem Zustand moralischer Degradation unterscheiden, in dem Isolation, Elend, erzwungene Wanderungen oder die Unbilden des Klimas die Spuren der Zivilisation verwischen?" (Humboldt 1970 I: 458).³⁵ Die Indigenen, die in Freiheit lebten, so Humboldt, zeigten eine Leidenschaft für das Erlernen der spanischen Sprache und eine beeindruckende Lernfähigkeit, während diejenigen, die in den Missionen lebten und zum Erlernen der Sprache gezwungen waren, keine Fortschritte zu machen schienen. Humboldt berichtet, wie die Indianer ihm halfen, die Natur zu verstehen und alles andere, was er von ihnen lernte: "Die Inder sind die einzigen Geographen Indiens (...). Ich hatte große Möglichkeiten, mit ihnen die Karte des Orinoco zu machen. Sie sind nicht geheimnisvoll, wo sie die Tyrannei des weißen Mannes nicht kennen. Misstrauen und Geheimnisse sind bei den Casiquiare und den Tuamini unbekannt. Aber wie schwer ist es leider, die Namen und die Lage der Orte in den Ländern zu kennen, wo die Indianer durch den Handel der Spanier entweder ausgerottet oder vermischt [confondus (abrutis) zusammen] wurden" (Bogotá, Kolumbien, 7. Juli-8. September 1801. Humboldt 1992: 128).³⁶

c) Menschlichkeit

Durch diese umfangreichen Studien über die Kulturen verschiedener einheimischer Zivilisationen - wie der Maya, Azteken, Zapoteken, Mixteken, Inka, Muisca, Chibcha und Peruanern - wollte Humboldt wollte das Bild Lateinamerikas ändern, das in Europa als kulturell minderwertig galt (Osten YEAR: 36). Bolívar bezeichnet Humboldt als "den wahren Entdecker der neuen Welt", und weiter heißt es, dass sein Werk "mehr Gutes gebracht hat als alle Konquistadoren zusammen" (zitiert nach Osten JAHR: 21). Der Kosmopolitismus könne nicht auf etwas reduziert werden, das auf gemeinsamen Werten, universellen Prinzipien der Gerechtigkeit und universellen Rechten (Gleichheit und Freiheit) beruhe; das Verständnis von "Menschlichkeit" könne sich nicht in seinem abstrakten Konzept erschöpfen. Um "Menschlichkeit" zu begreifen, müsse man verschiedene Möglichkeiten von Lebensformen kennen, und um kosmopolitisch zu sein, müsse man den Wert erkennen, den andere Lebensformen haben, und vor allem, was man für sein eigenes Leben lernen könne. Humboldts Haltung gegenüber den Eingeborenen ist

³⁵ "La plupart des hordes que nous désignons sous le nom de sauvages descendent probablement de nations jadis plus avancées dans la culture?" (Humboldt 1970 I: 458).

³⁶ "Les indiens sont les seules Géographes des Indes (...). Ils ne sont guère mystérieux où ils ne connaissent pas la tyrannie des blancs. La méfiance et le mystère est inconnu dans le Casiquiare et Tuamini. Mais hélas, quelle difficulté de se formes des idées sur le nom et la position des lieux dans des pays où les Indiens sont ou exterminés ou confondus (abrutis) par le Commerce avec les espagnols" (Bogotá, Kolumbien, 7. Juli-8. September 1801. Humboldt . 1992: 128).

weder ein Verhältnis der Toleranz, noch ist es einfach ein Verhältnis des Respekts oder der Anerkennung ihrer Rechte. Humboldt freute sich, unter den Eingeborenen zu leben; das Zusammenleben mit ihnen löste eine Neuentdeckung und zugleich eine Verwandlung seiner selbst aus, wie er schreibt: "Welch ein Vergnügen ist es, in diesen Wäldern mit den Eingeborenen zu leben, wo man auf verschiedene, mehrere unabhängige Eingeborene stößt, und in ihren Gebieten die Spuren der peruanischen Kultur sind. Hier sieht man Völker, die tatsächlich die Erde gut kultivieren, die gastfreundlich sind, die sanft und menschlich erscheinen."

37

Humboldts Denken unterschied sich deutlich von dem, das in Preußen zu dieser Zeit vorherrschte. Wie Ette (2002: 40) bemerkt, erscheint für Hegelerscheint alles in Amerika krank und schwach: die Tiere zeigen dieselbe Minderwertigkeit wie die Menschen; Löwen, Tiger, Krokodile mögen Ähnlichkeiten mit denselben Tieren auf dem alten Kontinent haben, aber sie waren kleiner, schwächer, dünner (Hegel 2005). Humboldts Eindrücke waren jedoch ganz anders. In einem Brief an Varnhagen (vom 1. Juli 1837) schreibt er: "Ein Wald von Ideen ist freilich für mich in jenem Hegel, den Gans so meisterhaft den Charakter seiner großen Individualität gelassen hat, aber für einen Menschen, der, wie ich, insektenartig an den Boden und seine Naturverschiedenheit gebannt ist, wird ein abstraktes Behaupten rein falscher Thatsachen und Ansichten über Amerika und die indische Welt freiheitraubend und beängstigend. (...) Ich thäte gerne 'Verzicht auf das europäische Rindfleisch', das Hegel S. 77 so viel besser als das amerikanische fabelt, und lebte neben den schwachen kraftlosen (leider 25 Fuss langen) Krokodilen" (Humboldt 1860:44). Sein berühmtester Satz - "die gefährlichste Weltanschauung ist die Weltanschauung derer, die die Welt nie gesehen haben" - ist daher derjenige, der sein Denken und seine kritische Haltung gegenüber der Philosophie seiner Zeit am besten zum Ausdruck bringt.

Humboldt stellt somit die Mythen seiner Zeit in Bezug auf den Fortschritt in der Wissenschaft und den Sitten in Frage. Der erste ist der Mythos des moralischen Fortschritts, da die Moral oft zur Rechtfertigung der Kolonisierung herangezogen wurde: Diejenigen, die moralische Argumente entwickelt hatten, schienen die ersten zu sein, die unter Berufung auf diese moralischen Gründe sagten, dass die Kolonisierung ein Versuch sei, eine bessere Welt zu schaffen. Im Gegensatz zur

³⁷ "Was für eine Freude, in diesen indianischen Wäldern zu leben, wo man auf viele indianische Völker trifft, die unabhängig sind und bei denen man einen Rest von Urkultur findet! Man trifft auf Völker, die die Erde gut kultivieren, die gastfreundlich sind, die freundlich und menschlich sind (...). Ma santé et ma gaieté ont visiblement augmenté depuis que j'ai quitté l'Espagne (...). Je suis née pour les Tropiques, jamais je n'ai été si constamment bien portant que depuis deux ans". (21. Februar, 1801, Havanna, Brief an Karl Ludwig Willdenow. Humboldt . 1904: 112).

Fortschrittsphilosophie seiner Zeit glaubte Humboldt nicht, dass kultureller Fortschritt *per se* die Menschheit voranbringen kann; vielmehr scheint der Fortschritt der Kultur oft mit Rückschritten in die Barbarei einherzugehen.

–Außerdem bedeutete für Humboldt der wissenschaftliche Fortschritt keine absolute Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschheit. Die Wissenschaft, die der ganzen Welt den Fortschritt bringen sollte, erreichte Lateinamerika nicht. All das Wissen und die Technologie, die dem weißen Mann das Leben angenehmer zu machen schienen, waren unbekannt. Der weiße Mann hat diesen Fortschritt nicht mitgebracht. Die indigenen Völker und die Sklaven profitierten von nichts davon. Der Staat garantierte nicht ihre Sicherheit, Gleichheit und Freiheit, sondern sicherte lediglich die Privilegien einiger weniger.

Die Fragen, die Humboldt konfrontiert wurde, stehen derzeit im Mittelpunkt der zeitgenössischen Debatte über das, was allgemein als "Multikulturalismus" bezeichnet wird und sich hauptsächlich auf die Philosophie von Kant und Hegel. Allerdings fehlt der Name "Alexander von Humboldt" in dieser Debatte völlig. Dennoch ist es Humboldt, der das deutsche Denken auf den Rest der Welt ausgerichtet hat (Ette 2002: 36). Diese zeitgenössische Debatte wird in die klassische Artikulation zwischen dem Universellen und dem Partikularen übersetzt. Für die Autoren, die gegenwärtig die universellen Prinzipien der Moderne rekonstruieren, scheint sich die Geschichte des europäischen Denkens nur auf Europa selbst bezogen zu haben. Die Gelehrten rekonstruieren die moderne europäische Konzeption der Produktion von Wissen, Kunst, Moral und Gerechtigkeit, ohne den einzigen großen deutschen Denker zu erwähnen, der über die europäischen Grenzen hinausgegangen ist. Man könnte erwarten, dass die Philosophen, die den "Anderen" und die "Differenz" feiern, sich an den Mann erinnern, der fünf Jahre lang unter den Eingeborenen lebte, doch sie erwähnen ihn nicht, so wie auch die postkoloniale Literatur ihn vergessen zu haben scheint. Auch wenn Humboldt nur das koloniale Lateinamerika kannte und postkoloniale Probleme eine ganz andere Spezifität und eigene Ausschlussmechanismen haben, so haben die Probleme, die er sah, die Welt bis heute entscheidend und unumkehrbar geprägt (Ette 2002: 19).

Humboldt war Kosmopolit: In jeder Natur- und Kulturform, die ihm begegnete, suchte er das Einzigartige und Faszinierende. Für ihn waren die begabtesten Wissenschaftler und Künstler diejenigen, die aus der einzigartigen Schönheit dessen schöpfen konnten, was weit jenseits ihrer Grenzen liegt. Das ist der Grund, warum Goetheder in Humboldt die einzige Seele sah, zu der er eine Wahlverwandtschaft hatte, seine Romanfigur Otilie in ihr privates Tagebuch schreiben ließ: "Nur der Naturforscher ist verehrungswert, der uns das Fremdeste, Seltsamste, mit seiner Lokalität, mit aller Nachbarschaft, jedesmal in dem eigensten Elemente zu schildern und darzustellen weiß. Wie gern möchte ich nur einmal Humboldten erzählen hören". (Goethe 2009: 222). Das ist die

Essenz von Humboldts Kosmopolitismus und das ist das Erbe, das er uns heute hinterlassen hat.

Literaturverzeichnis

Balibar, Etienne (1997): *La crainte des masses*. Paris: Galilée.

Ette, Ottmar (2000): *Unterwegs zu Weltbewusstsein*. Alexander von Humboldt. Wissenschaftsverständnis und die Entstehung einer ethisch fundierten Weltanschauung. Alexander von Humboldt im NETZ, I, 1.

(2002): *Weltbewusstsein*. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne. Weilerswist: Velbrück.

Goethe, Johann Wolfgang von (2009): *Die Wahlverwandschaften* (1^{ère} édition 1809). Francfort-sur-le-Main: Insel.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp.

Hoffmann, Max: August Boeckh (1901): *Lebensbeschreibung und Auswahl aus einem wissenschaftlichen Briefwechsel*. Leipzig.

Humboldt, Alexander von

(1825-1827): *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne [1809-1814]*. 2^{ème} édition, 4 Vol. Paris: Renouard.

(1810): *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, 2 Bde. Paris: Schoell.

(1860): *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858*. Nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern, und Briefen von Varnhaagen und Andern an Humboldt. Leipzig: Brockhaus.

(1880): *Briefe Alexander von Humboldts an seinen Bruder Wilhelm (A. D. J. 1799-1829)*. Hg. Von der Familie Humboldt. Stuttgart.

(1904): *Lettres américaines d'Alexander von Humboldt (1798 - 1817)*. Édité par Ernest-Théodore Hamy. Paris: Guilmoto.

(1969): *Ansichten der Natur [1807]*. Stuttgart: Reclam.

(1970): *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent [1814-1825]*. Édité par Hanno Beck. Stuttgart: Brockhaus, 3 Bde.

(1992) *Tagebücher*, in: E. L. Werner Hartke, Günther Rienäcker (Hrsg.).

Alexander von Humboldt. Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak. Berlin: Akademie-Verlag.

(2004): *Kosmos*. Entwurf einer physikalischen Weltbeschreibung [1845-62]. Édité par Ottmar Ette und Oliver Lubrich. Francfort-sur-le-Main: Eichborn

-
- (2006): Briefe von Alexander von Humboldt an Christian Carl Josias Bunsen. Éditépar Ingo Schwarz. Berlin: Rohrwall.
- Kossok* M. (1982): Vorwort. Alexander von Humboldt und das historische Schicksal Lateinamerikas, in: E. L. Werner Hartke, Günther Rienäcker (Hrsg.). Alexander von Humboldt. Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak. Berlin: AkademieVerlag, S. 11-20.
- Köchy*, Kristian (2002): Das Ganze der Natur. Alexander von Humboldt und das romantische Forschungsprogramm. HiN (Humboldt im Netz) - Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien, Band III, numéro 5, S. 3-16.
- Krätz*, Otto (1997): Alexander von Humboldt. Wissenschaftler - Weltbürger - Revolution. München: Callwey.
- Sachs*, Aaron: Der ultimative 'Andere': Postkolonialismus und Alexander von Humboldts ökologisches Verhältnis zur Natur, in: Geschichte und Theorie, Vol. 42, Nr. 4, Themenheft 42: Umwelt und Geschichte (Dez., 2003), S. 111-135.

Völkerrecht als Staatenrecht. Auspacken von Kants Definition der kosmopolitischen Rechte

Gualtiero Lorini

Einleitende Bemerkungen

Bei der Einführung des *Völkerrechts* in der *Rechtslehre der Metaphysik der Sitten* behauptet Kant dass der Begriff des *Völkerrechts* besser *Staatenrecht* heißen sollte. Mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen (z.B. Kleingeld 2003: 302, n.10 und 2012: 27-44; Geismann 2012: 172, n. 5; Schmidt 2011: 82, n. 159; Pinzani 1999: 237; Becker 2006: 347, n. 5), wird diese Behauptung von der Forschung meist als eine Überlegung *en passant* wiedergegeben, die Kants Behandlung dessen, was wir heute als "Völkerrecht" zu definieren gewohnt sind, nicht wesentlich bedingt.

Diese methodische Haltung wird zum einen von Kant selbst bestätigt selbst, der in seiner weiteren Auseinandersetzung mit diesem Thema noch den Begriff *Völkerrecht* verwendet. Andererseits bedarf die methodische Grundsatzunterscheidung, die sich hinter dieser Behauptung verbirgt, einer tieferen Untersuchung, da sie ein entscheidendes Element im systematischen Übergang vom "Recht der Nationen" zum "Weltrecht" darstellt, einem Übergang, der Kants Lehre vom öffentlichen Recht zu ihrer vollen Vollendung bringt.

Vor diesem Hintergrund zielt der vorgeschlagene Beitrag gerade darauf ab, die Rolle des *Völkerrechtsbegriffs* in Kants dem öffentlichen Recht spielt. Der erste Teil des Beitrags gibt einen Überblick über die Herkunft des Begriffs *Völkerrecht*. Ziel dieser kurzen Rekonstruktion ist es, die Gründe zu skizzieren, warum dieser deutsche Fachausdruck im juristischen Bereich überlebt hat, ohne die Tendenz zu übernehmen, von einem "Völkerrecht" zu sprechen. Dies dient als Prämisse, um die Relevanz von Kants Behauptung der Notwendigkeit, zumindest die Unterscheidung zwischen *Völkerrecht* und *Staatenrecht* zu beachten, von der unsere Analyse ausgeht, richtig einzuschätzen.

Der zweite Teil illustriert und versucht, einige mögliche Missverständnisse in Bezug auf die Möglichkeit der Paarung des Abgangs von Menschen und Staaten aus dem Naturzustand zu klären. Diese methodische Klärung ermöglicht es uns zu verstehen, warum die Anerkennung von Staaten als Rechtssubjekte eine entscheidende Voraussetzung darstellt, um die besonderen Merkmale von Kantskosmopolitischen Rechts, das keineswegs auf den Rahmen des internationalen Rechts reduziert werden kann. Die leitende Hypothese ist, dass ein richtiges Verständnis der Bedeutung und des Wertes eines Rechts, das die Beziehungen zwischen den Staaten regelt, eine umfassendere Beurteilung des kosmopolitischen Rechts ermöglicht, das

den weiteren und letzten Schritt des öffentlichen Rechts von Kant darstellt.

In den abschließenden Bemerkungen werden wir versuchen, den Beitrag des Übergangs vom Recht der Staaten zum kosmopolitischen Recht zusammenzufassen, um die Einheit des gesamten Rahmens zu erfassen, der durch Kants öffentliches Recht darstellt.

I. Vom *ius gentium* zum *interstatalen* Recht

Die Begriffe, die heute zur Bezeichnung des internationalen Rechts sowohl als juristische als auch als akademische Disziplin verwendet werden, gehen auf das lateinische *ius gentium* zurück. *Gens* ist ein Begriff, der im römischen Recht eine sehr weite Bedeutung hat. Er umfasst jedoch niemals den Staat, sondern vielmehr eine Gemeinschaft gemeinsamer Abstammung (*natio*). In den Ursprüngen der Terminologie des internationalen Rechts liegt der Schwerpunkt also auf einer Gruppe oder Gemeinschaft und nicht auf einer Organisation.

Mit den Worten von Jörg Fisch's words: "*Gens* wurde für die Beziehungen zwischen Staaten und politischen Einheiten erst nach 'einer Art Inkubationsphase' verwendet" (Fisch 2012: 28). In der Tat bezeichnete das *ius gentium* zunächst nicht das Recht *zwischen gentes*, sondern das allen *gentes* gemeinsame Recht. Das *ius gentium* wurde als Naturrecht konzipiert, dessen Gegenstück das *ius civile*, also das römische Hausrecht, darstellte. Das internationale Recht behielt diesen Doppelcharakter als (natürliches) Recht, das allen Menschen (nicht notwendigerweise den Staaten) gemeinsam war, und als Recht für die Beziehungen zwischen verschiedenen *gentes*, obwohl es in der Realität oft die Beziehungen zwischen Staaten oder anderen politischen Organisationen regelte (siehe: *ibidem*).

Daraus ergeben sich viele der Probleme der modernen Juristen, wenn sie von einem "Recht der Nationen" sprechen, womit sie einen Begriff meinen, der natürliche Bindungen impliziert, aber gleichzeitig Beziehungen zwischen Staaten als institutionalisierten Organisationen bezeichnet. Daher impliziert der Ausdruck "Völkerrecht" stillschweigend einen entscheidenden Schritt: von "Völkern" und "Nationen" als Produkte des Willens der an ihnen beteiligten Menschen zum Staat als Ausdruck von Machtbeziehungen.

Es war Jeremy Bentham Ende des 18. Jahrhunderts die englische Bezeichnung von "law of nations" in "international law" umwandelte (Bentham 1789: § 25, Anmerkung).³⁸ Französische,

³⁸ Bentham ist sich der Neuheit, die er mit dem Begriff "international" in Bezug auf das Recht einführt, durchaus bewusst. In der erwähnten Fußnote behauptet er tatsächlich: Das Wort "*international*" ist zugegebenermaßen ein neues, wenn auch, wie man hofft, hinreichend analoges und verständliches Wort. Es soll das Rechtsgebiet, das gemeinhin als *Völkerrecht* bezeichnet wird, deutlicher zum Ausdruck bringen: eine Bezeichnung, die so untypisch ist, dass sie ohne die

italienische, spanische und portugiesische Juristen folgten und entwickelten Begriffe, die auch im 21. Jahrhundert noch gültig sind: *droit international*, *diritto internazionale*, *derecho internacional* und *direito internacional*. Miloš Vec weist jedoch darauf hin: "Obwohl Bentham von vielen deutschen Juristen als Rechtsphilosoph geschätzt wurde, blieb der deutsche Begriff *Völkerrecht* bestehen" (Vec 2012: 656). Denn im Deutschland des späten achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts war man der Meinung, dass dieses Gebiet nach seinen Untertanen, nämlich den Staaten, benannt werden sollte. Daher gehört Deutschland auch heute noch zu den Ländern, die das Adjektiv "international" für das Völkerrecht technisch nicht übernehmen, sondern den Begriff dieser Rechtslehre (*Völkerrecht*) von den Subjekten ableiten, mit denen sich diese Lehre befasst (vgl. Vec 2012: 656-657).

So könnte man sich fragen, warum der Ausdruck *Staatenrecht* in der Geschichte dieser Disziplin eine fast unbedeutende Rolle spielt, obwohl es unbestritten scheint, dass es sich bei diesen Subjekten um die Staaten handelt, zum Vorteil des *Völkerrechts*. Dies hängt zweifellos zum Teil damit zusammen, dass die Begriffe *Volk* und *Staat* im späten achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert in Deutschland oft als Synonyme behandelt wurden. Jahrhunderts häufig synonym verwendet wurden. Daher wurde der Begriff *Staatenrecht* nur gelegentlich verwendet und war immer eine Ausnahme. Außerdem hat einer der wichtigsten Rechtsgelehrten des 19. Jahrhunderts, Robert von Mohlin seiner *Enzyklopädie der Staatswissenschaften* von 1859:

"Streng genommen ist der Ausdruck Völkerrecht nicht korrekt, da es sich bei den Rechtssubjekten nicht um die Völker, sondern um die systematischen Einheiten, nämlich die Staaten, handelt. Diese Bezeichnung soll aber beibehalten werden, da die Worte Staatenrecht und Staatsrecht wegen ihres zu ähnlichen Klanges leicht miteinander verwechselt werden könnten. Der heute oft gebrauchte Ausdruck: internationales Recht ist fremd und überdies dem gleichen Mißverständnis ausgesetzt wie der Ausdruck Völkerrecht" (von Mohl 1859: 405-406).

Der erste Teil von Mohls Aussage entspricht dem, was Kant bereits 1797 in der *Rechtslehre der Metaphysik der Sitten* darauf hingewiesen hatte, dass "das *Recht der Staaten* im Verhältniß zueinander" im Deutschen "nicht ganz richtig das *Völkerrecht*, sondern das *Staatenrecht*, (*ius publicum civitatum*)" genannt wird, also "das, was wir unter dem Titel *Völkerrecht* zu betrachten haben" (Kant, MM, AA 06: 343, Ü. 482). Dies ist keine isolierte Behauptung in Kants *Rechtslehre*, denn schon ganz am Anfang des *Völkerrechts* definiert er einen Staat als "die Gesamtheit der Individuen" innerhalb eines Volkes, die untereinander in "einen rechtmäßigen Zustand" versetzt sind (Kant, MM, AA 06: 311, Ü. 455).

Damit unterstreicht er noch einmal die grundsätzliche Unterscheidung zwischen *Staat* und *Volk*.

Das hindert Kant nicht daran den gängigen Begriff *Völkerrecht* zu verwenden, um von seinen Lesern verstanden zu werden - eine Praxis, die in seiner Methodik weit verbreitet ist. Die Kohärenz von Kants gesamter Lehre vom öffentlichen Recht beruht jedoch wesentlich auf dem richtigen Verständnis dessen, was er als *Völkerrecht bezeichnet*. Aus diesem Grund folgen wir hier Onora O'Neill, die es vorzieht, *Völkerrecht* mit "interstatal right" zu übersetzen (O'Neill 2015: 206).

II. Vom *Staatenrecht* zum *Weltbürgerrecht*

Die Tatsache, dass sich das so genannte *Völkerrecht* auf souveräne Staaten und nicht auf Völker bezieht, ist von entscheidender Bedeutung, denn sie macht deutlich, dass in dem von Kant angedeuteten Bund (oder *Völkerbund*) als mögliche Lösung angedeutet hat, jeder Staat seine juristische und damit politische Unabhängigkeit behält. In diesem Sinne können wir uns einem noch deutlicher formulierten Aspekt der Beziehung zwischen interstaatlichem und kosmopolitischem Recht zuwenden.

Eine zeitgenössische Interpretation betont die "individualistische Wende" von Kants des kosmopolitischen Rechts (Cheneval 2002: 610). Die Adressaten des kosmopolitischen Rechts sind in der Tat Individuen, da sie nicht mehr ausschließlich durch den Staat vermittelt werden, sondern zu Trägern von Rechten erhoben werden, die sie auf internationaler Ebene geltend machen können (Vgl. Klingeld 1998: 83-85; Id. 2012: 87-89). In diesem Sinne fordert eine Fußnote im *Ewigen Frieden*, dass nicht nur die Staaten, sondern auch die Individuen "als Bürger eines Weltstaates der Menschheit" zu betrachten sind (Kant, PP, AA 08: 349 Anm., Ü. 322).

Diese Interpretation wurde von Wissenschaftlern angefochten, die sich darauf berufen, dass sich das kosmopolitische Recht, das in der zwei Jahre später, 1797, veröffentlichten *Rechtslehre der Metaphysik der Sitten* dargelegt wird, nur auf die Rechte von Staaten und nicht von Individuen bezieht (vgl.: Byrd-Hruschka 2010: 208), so dass Kants letztes Wort zum kosmopolitischen Recht eine Rückkehr zum *Völkerrecht* wäre. Dieser Gedanke ist Teil eines breiteren, lang anhaltenden Interpretationsrahmens, der die Konsistenz des kosmopolitischen Rechts bestreitet, das eine überflüssige Kategorie sei, deren Inhalt unter das *Völkerrecht* subsumiert werden könne.³⁹ Selbst wenn das kosmopolitische Recht stattdessen als eigenständige Kategorie verstanden werden sollte, könnte es nach dieser Auffassung nicht institutionalisiert werden, ohne die Art von Weltrepublikanismus - den *Völkerstaat* oder die *Weltrepublik*

³⁹ Siehe zum Beispiel die seit 1800 von Wilhelm Traugott Krug vertretene Position, jetzt in Dietze-Dietze 1989: 362-363, und in jüngerer Zeit: Brandt 2004.

- vorauszusetzen, die Kant ablehnt (vgl: Kleingeld . 1998: 73).

Ein genauerer Blick auf die beiden expliziten Beschreibungen des Schrittes vom *Völkerrecht* zum *Weltbürgerrecht* - der *Ewige Friede* und die *Metaphysik der Sitten* - erlaubt es jedoch, die erste Position abzumildern und die zweite zu verwerfen. Das Recht der Gastfreundschaft, das im *Ewigen Frieden* das Weltbürgerrecht charakterisiert, "bedeutet das Recht eines Fremden, nicht mit Feindseligkeit behandelt zu werden, weil er in das Land eines anderen gekommen ist" (Kant, PP, AA 08: 357-358, trans. 328-329). Es handelt sich also um ein "*Besuchsrecht*; dieses Recht, sich der Gesellschaft zu zeigen, gehört allen Menschen kraft des Gemeingebrauchs der Erdoberfläche" (Kant, PP, AA 08: 358, Ü. 329). Dieses Recht darf jedoch nicht mit dem "*Gastrecht*" verwechselt werden, und "dieses Gastrecht, d.h. die Berechtigung eines fremden Neuankömmlings, geht nicht über die Bedingungen hinaus, die es ermöglichen, mit den alten Bewohnern Handel zu treiben" (*ebenda*).

Dabei ist zu bedenken, dass auch das kosmopolitische Recht, sofern es ein Recht ist, der weiter gefassten Definition des *Rechtsbegriffs* unterliegt, die wir in der praktischen Philosophie Kants findender praktischen Philosophie finden. Gerade in der *Metaphysik der Sitten* ist die Sphäre des Rechts in der Tat durch zwei Hauptmerkmale gekennzeichnet, die von Todd Hedrick treffend zusammengefasst werden: "(1) Rechtsbeziehungen unterliegen der zwangsweisen Durchsetzung (sowohl zwischen Individuen als auch zwischen Staaten), und (2) Rechtsbeziehungen regeln die *externen* Beziehungen zwischen moralischen Akteuren" (Hedrick 2008: 246).

Diese beiden Elemente sind in der Darstellung des kosmopolitischen Rechts im *Ewigen Frieden* deutlich erkennbar. Das erste - die zwangsweise Durchsetzung - besteht darin, dass der fremde Mensch zwar das Recht hat, "*sich der Gesellschaft anzubieten*", der fremde Staat aber die Pflicht hat, ihn aufzunehmen, da ihn die Abweisung dem *Untergang* aussetzen würde, und Kant betont, dass dies nicht Philanthropie, sondern Recht ist. Das zweite Element - die durch das kosmopolitische Recht begründeten Außenbeziehungen - betrifft genau die Art und Weise, in der Fremde vom fremden Staat *aufgenommen* werden sollen. Dies wird deutlich, wenn man liest, was Kant einige Zeilen später sagt, als er die Ansiedlung europäischer Truppen in Ostindien stigmatisiert: Unter dem Vorwand, Handelsposten einzurichten, führte dies stattdessen zu einer Unterdrückung der Eingeborenen. [Ich schlage vor, hier keinen neuen Absatz zu beginnen, Kontinuität ist besser] In dieser Hinsicht hat Kant ein weiteres signifikantes Beispiel: "China und Japan, die sich an solchen Gästen versucht hatten, haben ihnen daher klugerweise Beschränkungen auferlegt, indem die ersteren ihnen den *Zugang*, nicht aber den *Eingang* gestatteten" (Kant, PP, AA 08: 359, Ü. 329-330). Dieses *Zugangsrecht* soll also als das rechtmäßige Maß der Aufnahme gelten, die ein Staat

einem Fremden unter bestimmten Bedingungen gewährt.

Auch die Tatsache, dass das kosmopolitische Recht auf dem "gemeinschaftlichen Besitz des Menschen an der Erdoberfläche" beruht, zeugt von Kants Verständnis dieses Begriffs im Rahmen der fortschreitenden systematischen Darlegung seiner Rechtsphilosophie.⁴⁰ In der Tat ist die Definition des Besitzes die Grundlage des Privatrechts, entsprechend dem juristischen Postulat der praktischen Vernunft:

Es ist mir möglich, jeden äußeren Gegenstand meiner Wahl als den meinen zu haben; d. h. eine Maxime, nach der, wenn sie zum Gesetz würde, ein Gegenstand der Wahl an sich (objektiv) niemandem gehören müsste (res nullius), ist rechtswidrig (Kant, MM, AA 06: 246, trans. 404-405).

Dies gilt insbesondere für den Besitz der Erde: "Alle Menschen sind ursprünglich *gemeinsamer Besitz* des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*) und jeder hat von Natur den *Willen*, ihn zu benutzen (*lex iusti*)" (Kant, MM, AA 06: 267, trans. 418). Von diesem Privatrecht im Naturzustand - so Kant - "geht das Postulat des öffentlichen Rechts aus: wenn man nicht umhin kann, mit allen anderen zusammenzuleben, soll man den Naturzustand verlassen und mit ihnen in einen rechtmäßigen Zustand, d.h. in einen Zustand der Verteilungsgerechtigkeit übergehen" (MM, AA 06: 307, Ü. 451-452).

Einer der häufigsten Irrtümer, der dazu geführt hat, das kosmopolitische Recht so zu interpretieren, als sei es vom interstaatlichen Recht umfasst, rührt gerade von der falschen Gleichsetzung zwischen dem Austritt der Menschen aus dem Naturzustand in Richtung eines Zivilstaates und dem Austritt der Staaten, als politisch etablierte Einheiten, aus dem Naturzustand her.⁴¹

Im ersten Fall greift das Recht nämlich ein, um die wilde und gesetzlose Freiheit zu begrenzen, mit der jeder nur die individuelle und empirische Glücksneigung befriedigen will. Indem es die äußere Sphäre der individuellen Freiheit und des Besitzes eines jeden Staatsmitglieds nach apriorischen Grundsätzen sichert, schafft das Recht die Voraussetzungen dafür, dass sich jeder als vernünftiges Wesen selbst bestimmen kann. Ganz anders würde der *Völkerstaat*, dem sich die Staaten anschließen sollen, etwas, das bereits von der Vernunft geprägt ist, nämlich den bürgerlichen Staat, in einen Zwang versetzen und damit einen Widerspruch erzeugen. Ein *Völkestaat*:

wäre ein Widerspruch, da jeder Staat das Verhältnis eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) beinhaltet; eine Anzahl von Staaten innerhalb eines Staates

⁴⁰ Für eine breitere Diskussion über die systematische und originelle Art und Weise, in der Kant den "gemeinschaftlichen Besitz der Erdoberfläche" in seiner *Rechtslehre* auffasst, siehe: Pinheiro . Walla 2016.

⁴¹ Eine ausführliche Übersicht über diese Positionen findet sich in: Franceschet 2006.

würde aber nur einen Staat bilden, und das widerspricht der Voraussetzung (da wir hier das Recht der Völker im Verhältnis zueinander zu betrachten haben, insofern sie verschiedene Staaten umfassen und nicht zu einem einzigen Staat verschmolzen werden sollen) (Kant, PP, AA 08: 354, Übers. 326, leicht modifiziert).

Außerdem:

was nach dem Naturrecht für Menschen in einem gesetzlosen Zustand gilt, "sie sollen diesen Zustand verlassen", kann nach dem Völkerrecht für Staaten nicht gelten (da sie als Staaten bereits eine rechtmäßige Verfassung im Innern haben und damit dem Zwang anderer entwachsen sind, sie nach ihren Rechtsvorstellungen unter eine erweiterte rechtsstaatliche Verfassung zu bringen) (Kant, PP, AA 08: 355-356. trans. 327; vgl. auch Der Widerstreit der Vermögen, AA 07: 85).

Außerdem verteidigt Kant verteidigt, dass "die Idee des Völkerrechts die Trennung vieler benachbarter, voneinander unabhängiger Staaten voraussetzt". Obwohl eine solche Idee potenziell zum Krieg führt, behauptet Kant, dass sie immer noch besser zur Vernunft passt als der Zusammenschluss vieler Staaten, die von einer einzigen Macht regiert werden, "die den Rest überwuchert und in eine Universalmonarchie übergeht". Kants Grundüberzeugung ist hier in der Tat, dass "mit der Ausdehnung des Staatsgebietes die Gesetze allmählich ihre Kraft verlieren, und eine seelenlose Despotie, nachdem sie den Keim des Guten vernichtet hat, endlich in Anarchie verfällt" (Vgl. Kant, PP, AA 08: 367, Ü. 336). Auch die Natur begünstigt den *Völkerstaat* nicht, im Gegenteil: *"bedient sich zweier Mittel, um die Völker an der Vermischung zu hindern und sie zu trennen: der Verschiedenheit der Sprache und der Religion, die zwar die Neigung zu gegenseitigem Haß und Vorwände zum Kriege mit sich bringen, aber doch mit zunehmender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen an eine größere Übereinstimmung in den Grundsätzen zur Verständigung in einem Frieden führen, der nicht wie in einem solchen Despotismus [...] durch eine Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht in lebhaftester Konkurrenz erzeugt und gesichert wird"* (Kant, PP, AA 08: 367, Übers. 336).

Daher ist das Zögern der Staaten, sich einem einzigen *Zwangsvölkerstaat* anzuschließen, durchaus verständlich. Selbst am Ende der Darlegung des Völkerrechts in der *Metaphysik der Sitten*, wo Kant die Entsprechung zwischen dem "*Staatenverein*" und dem Verein, "durch welchen ein Volk ein Staat wird", feststellt, weist er darauf hin, dass, wenn ein solcher zusammengesetzter Staat zu weit ausgedehnt würde, sowohl seine Regierung als auch der Schutz der Bürger in ihm schließlich unmöglich werden könnten. Infolgedessen würde wieder ein neuer Kriegszustand entstehen (vgl. Kant, MM, AA 06: 350, Ü. 487). Bald darauf schlägt er

die Lösung eines "*permanenten Staatencongreß*" vor (*ibidem*).

Wenn aber der ewige Friede "das Endziel des ganzen Rechtes der Staaten" (*ebenda*) bleibt - also ein Horizont, den zu erstreben sowohl die Individuen als auch die Staaten die moralische Pflicht haben -, dann wird es schwer vorstellbar, dass Kant dieses Ziel, sowohl ideell als auch konkret, als durch das *Völkerstaatsmodell* erreichbar ansieht. Wie wir gesehen haben, ist dieses Modell in der Tat sowohl theoretisch problematisch, da es eine rational geprägte politische Form - wie die der staatlichen Souveränität - unterdrückt, als auch konkret undurchführbar, da es dazu verdammt ist, Despotismus und einen neuen Kriegszustand zu erzeugen.

Wenn also der Schritt nach dem Föderationsmodell nicht das *Völkerstaatsmodell* sein kann, so brauchen wir doch ein Modell, das den Bund in die Lage versetzt, das Ziel des immerwährenden Friedens effektiv zu verfolgen. Ein solches Modell muss rechtskonform sein und soll gleichzeitig über das *Völkerrecht* hinausgehen, ohne die Unabhängigkeit der Einzelstaaten zu verletzen. Genau das sind die wesentlichen Züge des kosmopolitischen Rechts und des darin formulierten "Besuchsrechts": ein Recht, das in einer *Weltrepublik* ohne Grenzen unsinnig wäre. Deshalb definiert Kant, wie schon im *Ewigen Frieden den Völkerbund* als "negatives Surrogat" der *Weltrepublik* bezeichnet, meint er den *Völkerbund* also nicht als ein Mittel (eine "zweitbeste" Wahl), sondern als eine Alternative mit analogen Eigenschaften, die zwar auf der Zwangsebene, nicht aber in der Wirksamkeit unterlegen ist. Als interessanter Beleg dafür, dass dies schon lange Kants Position war, kann man eine *Reflexion* aus den 1770er Jahren heranziehen, in der Kant behauptet:

"Der Zweck der Vorsehung war, dass die Völker in Kontakt kommen, aber nicht zusammenfließen sollten. Daraus entstehen Nationalstolz, Nationalhass und patriotische Eifersucht. Die Unmöglichkeit, große Staaten auf lange Zeit zu erhalten. [...] Die letzte Vollendung: Völkerbund" (Kant, Reflexion 1499, 1773-1778, AA 15: 783, d. Ü.).

Das kosmopolitische Recht setzt also notwendigerweise eine Vielzahl souveräner Staaten voraus, die sich einem Bündnis anschließen, in dem die Macht, die die Mitglieder zusammenhält, nicht so zwingend ist wie in der *Weltrepublik*. Darüber hinaus - und das ist eine Antwort auf den oben erwähnten Einwand - wendet sich das kosmopolitische Recht auch in der Darstellung der *Metaphysik der Sitten* weiterhin an die Individuen in ihren möglichen Beziehungen zu fremden Staaten und ist nicht nur ein Anhängsel des *zwischenstaatlichen* Rechts.

Es stimmt natürlich, dass im *Ewigen Frieden* das "Besuchsrecht" auf die Bedingungen bezogen wird, unter denen ein "fremder Neuankömmling" das Recht hat, "*Verkehr zu suchen*" (Kant, PP, AA 08: 358, trans. 329) mit den Bewohnern anderer Länder, während in der *Metaphysik der Sitten* die Subjekte, die das Recht haben, "*Verkehr* mit

einem andern zu versuchen" (Kant, MM, AA 06: 352, trans. 489), die Völker - sprich: die Staaten - sind. Doch als Kant wenige Zeilen später explizit auf das Recht verweist, "mit allen die Gemeinschaft zu *suchen* und zu diesem Zwecke alle Gegenden der Erde zu *besuchen*", spricht er dieses Recht jedem einzelnen "*Erdbürger*" zu (Kant, MM, AA 06: 353, Ü. 489 geändert). Anders als der scheinbar gleichbedeutende Ausdruck *Weltbürger* - von Kant in verschiedenen und meist generischen Bedeutungen verwendet⁴² - taucht der Begriff *Erdbürger* nur noch ein einziges Mal auf, und zwar ganz am Ende von Kants *Anthropologie*. Hier geht Kant auf den Charakter der menschlichen Gattung ein und behauptet, dass:

"In ihrer Gesamtheit (das Menschengeschlecht als Ganzes) ist es eine Vielzahl von nacheinander und nebeneinander existierenden Personen, die auf ein friedliches Zusammensein nicht verzichten können und dennoch nicht vermeiden können, sich ständig gegenseitig zu widersprechen. Sie fühlen sich daher von der Natur dazu bestimmt, sich durch gegenseitigen Zwang nach Gesetzen, die aus ihnen selbst kommen, zu einer kosmopolitischen Gesellschaft (Kosmopolitismus) zu entwickeln, die ständig von Uneinigkeit bedroht ist, im allgemeinen aber zu einer Koalition fortschreitet"
(Kant, AP, AA 07: 331, trans. 427).

Kant fügt hinzu, dass man nicht erwarten kann, dieses Ziel durch die freie Übereinkunft der *Individuen* zu erreichen, sondern nur durch eine fortschreitende Organisation der "*Erdbürger*" in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch geeint ist (Vgl. Kant, AP, AA 07: 333, Ü. 429). In jedem System behalten die Teile ihre Selbstständigkeit und sind durch die gemeinsamen Gesetze, die den Übergang von einem Teil zum anderen ermöglichen, miteinander verbunden. Dieser Fortschritt in Richtung auf eine systematische Organisation zeigt also treffend, dass der Kosmopolitismus sein Ziel in der Zusammensetzung verschiedener Individuen erreicht, die die Bedingung des *Erdbürgers* teilen, insofern diese Bedingung es ihnen erlaubt, ihre kollektive natürliche Beschaffenheit als Menschen und ihre Unterschiede als politische und juristische Subjekte miteinander zu versöhnen.

Schlussbemerkungen: Der Pragmatismus von Kantsdes kosmopolitischen Rechts

Die breite Konstellation von Kantsdes Kosmopolitismus ist natürlich viel problematischer, als wir hier skizzieren können. Einige der darin angesprochenen Themen erscheinen angesichts der aktuellen

⁴² Vgl. z.B. Kant *Idee zu einer Universalgeschichte mit kosmopolitischer Zielsetzung*, AA 08: 17; *Über den gemeinen Spruch: Das mag in der Theorie richtig sein, aber in der Praxis nützt es nichts*, AA 08: 277; MM, AA 06: 281; AP, AA 07: 120, 130, 325.

weltpolitischen Lage als noch dorniger. Dazu gehören die jüngste Position Kants gegen den Kolonialismus, die sich weitgehend hinter der Ausarbeitung des Besuchsrechts verbirgt, sowie die enge anthropologische Auseinandersetzung mit den Rechten der außereuropäischen Rassen. Ganz zu schweigen von der Diskussion über die Bedingungen des "Besuchsrechts", die sich explizit auf die Schwierigkeiten zu beziehen scheint, die Europa heute bei der Festlegung einiger Standards für die Bedingungen des legitimen politischen Asyls für Kriegsflüchtlinge hat.

All diese Themen und viele mehr verdienen jedoch eine sorgfältige historische Vorabbewertung, um nicht in gefährliche Vereinfachungen zu verfallen. Doch dies ist nicht der Ort für eine solche Kontextualisierung.

Viel knapper haben wir versucht, das hervorzuheben, was wir als den systematischen Charakter von Kantsdes Kosmopolitismus definiert haben, nämlich sein Fundament auf einem Recht - dem kosmopolitischen Recht -, das seinerseits ein *interstaatliches* Recht voraussetzt. Dass die einzelnen Staaten ihre Souveränität behalten, ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass das kosmopolitische Recht als die Vollendung des öffentlichen Rechts verstanden werden kann.

Wir stehen hier vor der Anstrengung, von einem Staatsrecht, das die Beziehungen zwischen den Bürgern innerhalb des Staates regelt, über ein *interstaatliches* Recht, dessen Adressaten unabhängige Staaten in ihrer gegenseitigen Annäherung sind, zu einem Recht zu gelangen, das den Einzelnen und einen fremden Staat in Beziehung setzt. Dieses Bestreben erscheint als der authentischste Charakter von Kantsdes Kosmopolitismus zu sein.

KantDie Tatsache, dass Kants kosmopolitisches Recht eine "gemäßigte" Version des Kosmopolitismus zulässt oder - wie Kant selbst im *Ewigen Frieden* explizit einräumt - eine "Integration" in das *Völkerrecht* darstellt (vgl. Kant, PP, AA 08: 360), beeinträchtigt keineswegs die Möglichkeit, es als einen Schritt zu betrachten, der über das *Völkerrecht* hinausgeht, und ist keineswegs auf dieses reduzierbar.

Einerseits ist es natürlich unbestreitbar, dass - wie P. Kleingeld u.a. sorgfältig gezeigt hat - mehrere technische Bedeutungen des Kosmopolitismus gibt, die man im gesamten Denken Kants aufzählen könnteDenkens: Kleingeld identifiziert sechs davon: moralisch, politisch-institutionell, juristisch, kulturell, ökonomisch und romantisch (vgl. Kleingeld 1999: 505-524). Und einige dieser Bedeutungen lassen sich nicht nur kaum miteinander vereinbaren, sondern scheinen gelegentlich sogar in gegenseitigen Widerspruch zu geraten. Andererseits scheint in der vom Kosmopolitismus unterstellten systematischen Artikulation zwischen *Völkerrecht* und *Weltbürgerrecht* - wie auch immer wir sie verstehen - die Konvergenz von Kants spekulativer Kohärenz und operativem Pragmatismus zu liegen, die Onora O'Neill treffend zusammengefasst hat:

"Kants Darstellungen der internationalen - genauer gesagt der interstaatlichen - Gerechtigkeit sind daher wenig überraschend eingeschränkter als viele der gegenwärtigen Konzeptionen der Gerechtigkeit jenseits der Staatsgrenzen, vor allem weil viele der letzteren weniger (und wohl zu wenig) über die Durchführbarkeit, Zulässigkeit oder Notwendigkeit der Durchsetzung aussagen. Dies spiegelt vor allem Kants realistischeres Beharren darauf wider, dass Recht prinzipiell durchsetzbar sein muss, gekoppelt mit seiner Ansicht, dass dies weder durch eine Vervielfachung der Durchsetzungsstellen [...] noch durch ein übergeordnetes staatliches Handeln erreicht werden kann" (O'Neill 2015: 206-207).

Doch wie soll man sich diese realistische und pragmatische Vision des Kant'schen Weltbürgerrechts letztlich vorstellen? des kosmopolitischen Rechts? Auf der einen Seite verteidigen einige Interpreten Kants kosmopolitisches Recht, um die zeitgenössischen Ziele des Kosmopolitismus bahnbrechend zu gestalten. Diese Wissenschaftler behaupten, dass Kants kosmopolitisches Recht einen "kosmopolitischen öffentlichen Raum" ermöglichen soll (Anderson-Gold 2001: 100; Kemp 2006: 155, 159, 161), in dem "jeder Bewohner des Planeten in die Position eines internationalen 'Magistrats' erhoben wird" (Bohman 1997: 180). Andererseits reduzieren andere Wissenschaftler Kants kosmopolitisches Recht auf "die Idee einer perfekten Welthandelsorganisation" (Byrd-Hruschka 2010: 7, 209; Thompson 2008).

George Cavallar macht diese Debatte auf treffende Weise verständlich. Er argumentiert, dass ein Schlüsselbegriff zum effektiven Erfassen des wesentlichen Merkmals von Kants des kosmopolitischen Rechts durch das *commercium* [Wechselwirkung] repräsentiert wird, als "ein durchgehendes Verhältnis eines jeden zu allen anderen, die sich anbieten, mit irgendeinem anderen in Verkehr zu treten" (Kant, MM, AA 06: 352, trans. 489; siehe Cavallar 2015: 51-55). In der *Metaphysik der Sitten* wird dieses *commercium* durch seine Gegenüberstellung mit der *communio* als "rechtmäßige Gemeinschaft des Besitzes", nämlich des Gebrauchs und des Eigentums an etwas, definiert (Kant, MM, AA 06: 352, Ü. 489). Diese Unterscheidung zwischen *commercium* und *communio* findet sich bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*, nicht zufällig mit Bezug auf den Begriff der "Gemeinschaft":

"Das Wort "Gemeinschaft" ist in unserer Sprache zweideutig, und kann entweder communio oder commercium bedeuten. Wir gebrauchen es hier im letzteren Sinne, als eine dynamische Gemeinschaft, ohne welche selbst die lokale Gemeinschaft

(*communio spatii*) niemals empirisch erkannt werden könnte"
(Kant, CPR: A 213/B 260, trans. 318).⁴³

Indem Kant in der *Metaphysik der Sitten* sowohl auf die Wechselwirkung als auch auf den *Verkehr* Bezug nimmt, will er also gerade darauf ab, dasjenige Merkmal des *commercium* zu betonen, das seinen Unterschied zur *communio* ausmacht, nämlich die wechselseitige Beziehung zwischen den am Prozess beteiligten Subjekten und nicht den Besitz des gemeinsamen Gutes - in diesem Fall der Erdoberfläche -. Daher hat Cavallar zu Recht, dass "das kosmopolitische Recht mehr ist als die Idee einer gut funktionierenden Welthandelsorganisation, es bezeichnet eine globale öffentliche Sphäre von Nationen, die sowohl Waren als auch Ideen austauschen" (Cavallar 2015: 54). Natürlich sollen Handel und Gewerbe durch das kosmopolitische Recht garantiert werden, aber dies ist nur ein Teil des breiteren Rahmens, der durch diese Bedeutung des Rechtsbegriffs offengelegt wird.

In der Tat ist ein viel breiterer und intensiverer Austausch zwischen den Menschen erforderlich, um den Frieden über die Grenzen der Staaten hinaus zu sichern. In diesem Sinne ist der von Kant geforderte öffentliche Gebrauch der Vernunft in *An Answer to the Question: Was ist Aufklärung?* (vgl. Kant, AA 08: 36-42) als ein erster idealer Schritt zur eigenartigen kosmopolitischen Überwindung der einzelstaatlichen Perspektive verstanden werden. Diese Ablösung wird im *Ewigen Frieden* teilweise erreicht, aber erst in der *Metaphysik der Sitten* wird sie als explizites *Desiderat* der praktischen Philosophie Kants endgültig systematisiert.

Literaturverzeichnis

In diesem Aufsatz beziehen wir uns auf Kants auf die Schriften Kants durch die Abkürzung des englischen Titels, gefolgt von Band und Seitenzahl der *Akademieausgabe* [AA]: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich-Preußischen (jetzt Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900-. Für die Übersetzungen von Kants Passagen folgen wir, wann immer möglich, der Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, wie unten aufgeführt.

Primärliteratur

Bentham, Jeremy (1789): Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung. London: Payne and Son.

Mohl, Robert von (1859): Encyklopädie der Staatswissenschaften. Tübingen: Laupp.

Kant, Immanuel (1781-1787): Kritik der reinen Vernunft (CPR),

⁴³ Zu den gemeinsamen Merkmalen der Begriffe *commercium* und *communio* siehe: Milstein 2013: 120-124.

Übersetzung von Paul Guyer und Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel (1795): *Toward Perpetual Peace (PP)*, Übersetzung von Mary J. Gregor, in: I. Kant, *Praktische Philosophie*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, S. 311-352.

Kant, Immanuel (1797): *Die Metaphysik der Sitten (MM)*, Übersetzung von Mary J. Gregor, in: I. Kant, *Praktische Philosophie*, S. 353-604.

Kant, Immanuel (1798): *Anthropologie vom pragmatischen Standpunkt aus (AP)*, Übersetzung von Robert B. Loudon, in: I. Kant, *Anthropology, History and Education*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, S. 227-429.

Traugott, Krug Wilhelm (1800): *Anmerkung zur Philosophie des Rechts*, in: Anita Dietze-Walter Dietze (Hrsg.), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, Leipzig: Kiepenheuer, 1989, S. 362-363.

Sekundärliteratur

Anderson-Gold, Sharon (2001): *Unnötiges Übel. Geschichte und moralischer Fortschritt in der Philosophie von Immanuel Kant*. Albany: State University of New York Press.

Becker, Michael (2006): *Politische Philosophie und internationale Beziehungen*, in: Michael Becker, Johannes Schmidt, und Reinhard Zintl (Eds.), *Politische Philosophie*, Paderborn: Schöningh, S. 341-366.

Bohman, James (1997): *The Public Spheres of the World Citizen*, in: James Bohman und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Ewiger Frieden. Aufsätze zu Kants's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, Mass. und London: MIT Press, S. 179-200.

Brandt, Reinhardt (1995): *Vom Weltbürgerrecht*, in: Otfried Hoffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, S. 133-148.

Byrd, Sharon und *Hruschka*, Joachim (2010): *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kavallar, George (2015): *Kant .'s Embedded Cosmopolitanism. Geschichte, Philosophie und Bildung für Weltbürger*. Berlin .: de Gruyter.

Cheneval, Francis (2002): *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*. Basel: Schwabe

Fisch, Jörg (2012): *Peoples and Nations*, in: Bardo Fassbender-Anne Peters (Eds.), *The Oxford Handbook of the History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, S. 27-48.

Franceschet, Antonio (2006): *"Eine mächtige und aufgeklärte Nation"?* Kant and the Quest for a Global Rule of Law", in: Beate Jahn (Hrsg.), *Classical Theory in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 74-95.

Geismann, Georg (2012): *Kant . und kein Ende*, Band 3: *Pax Kantiana*

oder Der Rechtsweg zum Weltfrieden. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hedrick, Todd (2008): Race, Difference, and Anthropology in Kant's Cosmopolitanism, in: *Journal of the History of Philosophy*, 46 (2), S. 245-268.

Janis, Mark W. (1984): Jeremy Bentham and the Fashioning of "International Law", in: *The American Journal of International Law*, 78 (2), S. 405-418.

Kemp, Peter (2006): Kant der Kosmopolit, in: Hans Lenk und Reiner Wiehl (Eds.), *Kant heute - Kant aujourd'hui - Kant heute*. Berlin.: Lit, S. 142-162.

Kleingeld, Pauline (2012): *Kant and Cosmopolitanism: Das philosophische Ideal der Weltbürgerschaft*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kleingeld, Pauline (2003): Kant's Cosmopolitan Patriotism, in: *Kant-Studien*, 94 (3), S. 299-316.

Kleingeld, Pauline (1999): Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany, in: *Journal of the History of Ideas*, 60 (1), S. 505-524.

Kleingeld, Pauline (1998): Kant's Cosmopolitan Law: Weltbürgerschaft für eine globale Ordnung, in: *Kantische Rundschau*, 2, S. 72-90.

Milstein, Brian (2013): Kantian Cosmopolitanism beyond 'Perpetual Peace': Commercium, Critique, and the Cosmopolitan Problematic, in: *Europäische Zeitschrift für Philosophie*, 21 (1), S. 118-143.

O'Neill, Onora (2015): Cosmopolitanism Then and Now, in: Id., *Constructing Authorities. Vernunft, Politik und Interpretation in Kants's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 199-213.

Pinheiro Walla, Alice (2016): Gemeinsamer Besitz der Erde und kosmopolitisches Recht, in: *Kant.-Studien* 107 (1), S. 160-178.

Pinzani, Alessandro (1999): Das Völkerrecht (§§ 53-61), in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin.: Akademie Verlag, S. 235-256.

Schmidt, Manuel (2011): *Legitime Gewalt in den Naturzuständen bei Kant*. Göttingen: V&R unipress.

Thompson, Kevin (2008): Souveränität, Gastfreundschaft und Handel: Kant and Cosmopolitan Right, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 16, S. 305-319.

Vec, Miloš (2012): From the Congress of Vienna to the Paris Peace Treaties of 1919, in: Bardo Fassbender-Anne Peters (Eds.), *The Oxford Handbook of the History of International Law*. Oxford: Oxford University Press, S. 654-678.

Musik und Kosmos: die Entstehung der Form im Schaffen des XIX. Jahrhunderts

Damien Ehrhardt

À en croire Jamie James (1997), le XIX^e siècle serait la seule période de l'histoire occidentale à avoir délaissé la musique des sphères. Ce thème a toujours été d'actualité de Pythagore à Isaac Newton, en passant par les *musici* de la Renaissance et Johannes Kepler. Selon James, il aurait même connu un renouveau à partir d'Arnold Schönberg. Seule l'"anomalie romantique" - pour reprendre le titre de son Chapitre 10 - forme une exception : durant le XIX^e siècle, le centre d'intérêt serait passé du cosmos lointain à l'être humain dans son intériorité, incarné par de 'grands' compositeurs et virtuoses. Wäre es nicht unangebracht, die These "Musik und Kosmos" im Laufe dieses Jahrhunderts zu ändern? In der gleichen Epoche hat Alexander von Humboldt (2004) nicht, sein *Hauptwerk mit dem Namen Kosmos* zu betiteln, da er einen Begriff verwendet, dessen metaphysische Konnotationen in erster Linie nicht mit seinem wissenschaftlichen Ansatz übereinstimmen. Il n'empêche que la notion humboldtienne du cosmos reste très actuelle, surtout lorsqu'elle est renouvelée par Sonja Neef (2013), die ihn mit unserer Situation in der Welt und den Bedingungen der Globalisierung in Verbindung bringt.

I. Musik und Kosmos: der polysémische Gedanke

Les définitions usuelles

Die Betrachtung der Beziehung zwischen Musik und Kosmos könnte sich daher als sinnvoller erweisen, da dieses Thema nicht auf die Musik der Sphären beschränkt ist. Jeder Begriff dieser Beziehung hat mehrere Bedeutungen, die es zu klären gilt. Die Musik bezeichnet eine Kunst, eine Produktion und eine Praxis, im weiteren Sinne aber auch einen Klang, der einen angenehmen und harmonischen Eindruck erzeugt (*die Musik eines Verses*). Sie kann aber auch auf eine der freien Künste des *Quadriviums* angewandt werden, auf die Bereiche der Arithmetik, der Geometrie und der Astronomie.

Was den Begriff des Kosmos betrifft, so bezieht er sich indifferent auf das Universum in seiner Gesamtheit oder AUF den intersidalen Raum. Le premier représente le petit monde, celui de l'être humain, comme abrégé du second, le grand monde, l'Univers⁴⁴.

Der Kosmos der Kunst

Die Tatsache, dass im XIX. Jahrhundert^e Komponisten und Virtuosen den

⁴⁴ Par extension, microcosme peut aussi qualifier un milieu social replié sur lui-même.

Menschen in seiner Innerlichkeit verkörpern, ist doch nicht etwa ein Ergebnis des Mikrokosmos? Wenn der Künstler und Kirchenmaler im Mittelalter mit seiner Technik einen bescheidenen Beitrag zur Verwirklichung eines Werkes leistete, das den göttlichen Kosmos übertrifft und symbolisiert, so ändert sich die Situation peu à peu: Der Künstler wird als Genie wahrgenommen und sein Werk wird kanonisiert. Es sind also das Genie und sein Universum, die eine Welt für sich bilden. Daher spiegelt die Musik nicht nur die Harmonie des Kosmos wie im *Quadrivium* wider, sondern auch Chefs d'œuvre wie die *Diabelli-Variationen* von Ludwig van Beethoven ou de la *Tétralogie* de Richard Wagner représentent tout un monde. Thomas Mann bezeichnete dieses Werk als " cosmogonie musicale " und als " cosmos mystique " (Ehrismann 2005: 92). Quant à Gustav Mahler, il écrit de sa *Huitième Symphonie*, dans sa lettre à Willem Mengelberg du 18 août 1906 :

"Ich habe eben meine 8. vollendet. - Es ist das Größte, was ich bis jetzt gemacht habe. Und so eigenartig in Inhalt und Form, daß sich darüber gar nicht schreiben läßt. - Denken Sie sich, daß das Universum zu tönen und zu klingen beginnt. Es sind nicht mehr menschl[iche] Stimmen, sondern Planeten und Sonnen, welche kreisen" (Reeser 1980: 70).

Handelt es sich wirklich um einen Mikrokosmos, der eine unveränderliche Ordnung der Welt widerspiegelt, wie in der Antike? Oder handelt es sich um einen Mikrokosmos und einen Makrokosmos, die sich in der Renaissance nach dem Ausdruck *cupula mundi*, *copula mundi* vereinen? En effet, pour l'humaniste Marsile Ficin, l'homme, " couple du monde ", s'accouplerait à ce dernier, rêvant de s'unir à Dieu qui s'humaniserait en même temps que l'humain se diviniserait (Pelegrin 2000: 312).

Die emphatische Konzeption des Werks, wie sie bei Wagner oder Mahler vorkommt hat ihre Quellen in der Religion der Kunst, die sich von einer überirdischen, unveränderlichen Welt entfernt. Darüber hinaus wird diese künstlerische Sakralisierung durch die Rationalität der Wissenschaften und der Technik ergänzt. Sie befreit den Menschen vom Index Dieus, um das Bild der *Schöpfung Adams* von Michel-Ange wiederherzustellen. Die Kunstreligion gründet sich auf eine theologische Vision des Universums, die sich aus der Verbindung verschiedener Richtungen wie dem antiken Panthéismus, dem Spinozismus oder dem Christentum speist (Schaeffer 1994). Man weiß, dass der Idéalisme allemand à l'affût d'un " prophète des temps nouveaux ", censé fonder une religion nouvelle comme dernière et plus grande œuvre de l'humanité (Olivier 2008). Ainsi Franz Liszt gegenüber der Öffentlichkeit und der materiellen Gesellschaft seiner Zeit den Künstler als Schöpfer oder Vorbeter einer unaussprechlichen und geheimnisvollen Religion zu sehen. Ebenso wie die Wissenschaft, die Kunst und die Gesellschaft im XIX. Jahrhundert mit dem Postulat des Fortschritts als historischer Dimension in Verbindung gebracht werden . °

Um die Besonderheit des Denkens der Musikromantik und der Sakralisierung der Kunst zu verstehen, empfiehlt es sich, auf das "Modell der zwei Welten" von Wilhelm Heinrich Wackenroder zurückzugreifen. Die Verschränkung der Welten ist der Ausgangspunkt. Sie ermöglicht es, auf den Bereich der Kunst und der Musik zuzugreifen und in die Welt zurückzukehren. Il ne s'agit pas de s'isoler dans un univers parallèle, mais au contraire, de favoriser les interactions favorables entre ces deux universes, à condition toutefois de ne pas nier l'art (Eggebrecht 1996: 595). Il serait donc judicieux d'associer le microcosme du compositeur ou de son œuvre - voire la cosmologie musicale - à une nouvelle acception, celle du cosmos de l'art.

II. Musik und Kosmos: ein historisches Panorama

Unter Berücksichtigung der jeweiligen Bedeutung von Musik und Kosmos ergibt sich eine Tabelle mit den möglichen Kombinationen zwischen diesen beiden Begriffen, die hier mit den Buchstaben A bis H bezeichnet werden.

Wie lässt sich die Geschichte der Beziehungen zwischen Musik und Kosmos - über die hier nur ein kurzer Überblick gegeben werden soll - mit den Annahmen über jeden dieser beiden Begriffe vergleichen?

Die Musik der Sphären

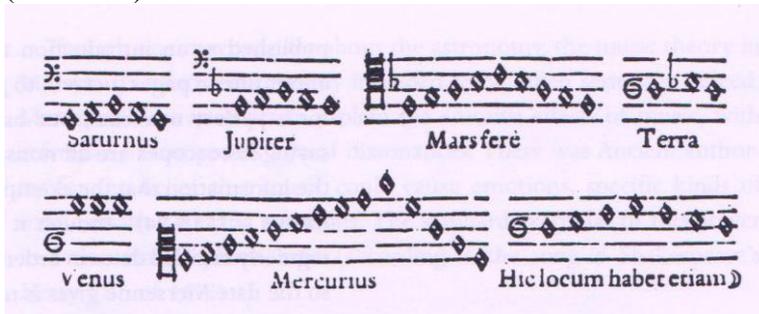
In der Antike entsprach die Sphärenmusik Gammes oder Klangschalen, deren Intervalle proportional zu den Abständen zwischen den Achsen waren. Die mit diesen Abständen verbundenen Intervalle variieren in Abhängigkeit von den Autoren, wie die folgende Tabelle von Béatrice Bakhouche (1997: 224) zeigt.

Das Verhältnis zwischen den Schwingungen der Himmelskörper und der Musik ist im Wesentlichen mathematischer Natur: Es besteht aus den einfachsten Quotienten, die als die besten Konsonanzen bezeichnet werden, wobei der Zähler und der Bezeichner der pythagoräischen *Tetraktys entsprechen* (Oktave, 2/1; Quinte, 3/2; Quart, 4/3), und aus weiteren, komplexeren Verhältnissen, wie der Tonne (9/8) und der Halbtonne (256/243). Diese numerischen Relationen lassen eine Verbindung zwischen dem gesamten Universum und der Musik in ihrer Eigenschaft als *Ars liberalis* erkennen (Tabelle 1, Fall A). Bei den meisten der in der folgenden Tabelle vorgeschlagenen Modelle - und mit einer weiteren Ausnahme - entspricht der Abstand zwischen den Hauptachsen (Terre oder Lune-Soleil, Soleil-Saturne oder Fixes) den Intervallen von einem Viertel (2,5 Tonnen) und einem Dreiviertel (3,5 Tonnen). Darüber hinaus entspricht in 50 % der Fälle der maximale Abstand zwischen den betrachteten Achsen einer Oktave.

***Le tournant de la Renaissance et des débuts du Baroque. A
astronomia nova et secunda prattica***

Die Renaissance und die Anfänge des Barock markieren den Beginn einer neuen Etappe in der Geschichte der Beziehungen zwischen Musik und Kosmos. Auch wenn Johannes Kepler sich von der keltischen Harmonie inspirieren ließ⁴⁵, konzipierte er zum ersten Mal eine mehrstimmige Sphärenmusik, in der er die verschiedenen Kombinationen von vier oder fünf Stimmen untersuchte. In Abhängigkeit von der Tonhöhe und dem Tonumfang erzeugte jeder einzelne Korpus einen ewigen Klang, der kontinuierlich ein *Vibrato* zwischen zwei getrennten Tönen von einem Halbton oder demselben Ton erzeugte, respectivement dans le cas de la Terre et de Vénus, ou des *portamenti* (ou glissements continus) entre deux notes extrêmes, pour les autres planètes :

Abbildung 1. Musik, die jedem Planeten zugeschrieben wird, nach Kepler (1619: 207)



Die neue Astronomie von Kepler die "Bewegungen des Himmels" mit einer "Symphonie ohne Ende" verband, war nach seiner Ansicht ein "ebenso großer Vorlauf in der Kosmogonie wie die Polyphonie in der Musik" (James 1997 : 166 & 176). Die Kombination der Platon'schen Körper zwischen den Bahnen der verschiedenen Ebenen erlaubt es ihm, den Kosmos in einer einzigen komplexen Figur wiederzugeben, die in seinem *Mysterium cosmographicum* dargestellt wird.

En outre, Kepler mit der pythagorischen Tradition: Sein System basiert auf dem astronomischen Modell des kopernikanischen Universums, und er beginnt - entgegen aller Befürchtungen - zu beweisen, dass die Planetenbahnen elliptisch sind, eine vom Kreis oder von der Sphäre losgelöste Bahn, ein Symbol für die göttliche Vollkommenheit. Aufgrund dieses Paradigmenwechsels hat Benito Pelegrin (2000: 32) mit Recht fest, dass bei :

"l'Astronomia nova (1609) von Kepler semblent répondre les Nuove Musiche (1600) de Caccini, la "seconda prattica" (1607)

⁴⁵ Er schlägt auch eine Reihe von Noten vor, die der Position der Aster entsprechen, aber bestimmte Noten, die mit "fere" überschrieben sind, werden als Näherungswerte betrachtet, Field 2003: 34.

de Monteverdi, l'Arte Nuevo de hacer comedias en este tiempo (1609) de Lope de Vega, affirmation de neuf pour un siècle nouveau, comme un désir de rupture avec un ordre ancien ou de réforme nécessaire ".

Die irdische Musik drückt Affekte aus und führt gleichzeitig "den Menschen in die atemberaubende Harmonie der Sphärenmusik ein" (Pelegrin 2000: 255). Die Figur der Orphée ist symptomatisch für die Verbindung zwischen Erde und Kosmos und für die Vision einer menschlichen Kunst, die mit dem Göttlichen in Berührung kommt: Sie bezaubert durch die Akzente ihrer Leier, die auch im Himmel durch das gleichnamige Sternbild repräsentiert wird. Es ist nicht verwunderlich, dass der Orphée-Stoff die Opern des XVII^e und XVIII^e Jahrhunderts von Jacopo Peri (*Euridice*, 1600), Giulio Caccini (*Euridice*, 1602) und Claudio Monteverdi (*Orfeo*, 1607) bis hin zu Christoph Willibald Gluck (*Orfeo ed Euridice*, 1762) stark inspiriert hat. Die Renaissance und die Anfänge des Barock zeichnen sich auch durch die Aufgabe des akustischen Systems der Pythagoräer aus. In der Renaissance durch das Zarliniensystem ersetzt, wurde es in der Barockzeit durch eine ganze Reihe von musikalischen Tempi ersetzt, bevor es im XVIII. Jahrhundert allmählich zu einem echten Tempus wurde (°).

Ab dem XV^e siècle basiert die Theorie nicht mehr auf der Anzahl und der Proportion, sondern auf der Sprache und ihrer Ausdruckskraft. Josquin des Prés misst daher dem motivischen Inhalt der Parolen und dem Wechsel von Konsonanzen und Dissonanzen große Bedeutung bei. Da sie nicht mehr als mathematische Wissenschaft angesehen wurde, verließ die Musik die Sphäre des *Quadriviums*. Discipline sœur de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique, elle s'approche désormais du *trivium* (Heinemann 2004: 108). In der alten Vokalpolyphonie dominiert die Harmonie den Text, in der *zweiten Pratica* ist es der Text, der die Harmonie dominiert. Mit der Entwicklung der *astronomia nova* und der *seconda pratica* befindet sich die Musik somit in der Mitte zwischen Wissenschaft und Kunst und am Verbindungspunkt zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos (Tableau 1, zwischen A, B, C und D).

III. Das Aufkommen der musikalischen Form: ein Paradigmenwechsel

Die Empirie und der Rationalismus der Aufklärung ermöglichten den Aufbau von Wissenschaften und Techniken, deren Anwendungen die industrielle Revolution begünstigten. Die Sphärenmusik verlässt peu à peu den Bereich der Wissenschaft und bringt eine "neue Naturreligion hervor, die sich auf die Vorstellung von einem Gott vergleichbar mit einem großen Architekten konzentriert" (Menneteau 2008: 247). Alexander von Humboldt représente une exception au XIX^e siècle, en

raison de l'intitulé de son *opus magnum*. Wenn er sich auf die Sphärenmusik beruft, kritisiert er die Analogie zwischen den musikalischen Intervallen und der Struktur des Universums, die er für zu spekulativ hält. Humboldt (2004: 557) hält sich treu an die wissenschaftlichen Überlegungen seiner Zeit und beschränkt sich auf den poetischen Charakter der Sphärenmusik, die sich auf eine einzige *Aura caelestis* beschränkt, eine seriöse und subtile Luft, die das Universum spaltet.

Parallel zur Rationalität des Lichts eröffnet der von Baumgartner vergebene Begriff der Ästhetik (1750) vergebene Begriff der Ästhetik eröffnet den Weg zur Untersuchung der Empfindungen, der Vorstellung und der Leidenschaften. Durch diesen ästhetischen Diskurs, der sich die Inhalte des allemandischen Idealismus ultimativ zu eigen macht, wird die Kunst autonom und avanciert. La musique n'est plus seulement ce " bruit agréable " qui accompagné la parole. Sie erlangt ihre Autonomie, bevor sie sich mit anderen Künsten verbindet.

Le cosmos de la musique au XIX^e siècle naît de l'émergence de la forme musicale, elle-même liée à d'autres notions comme le postulat de l'unité dans la diversité (*Einheit in der Mannigfaltigkeit*), appliqué à la musique depuis le XVIII^e siècle (Nichelmann 1755 ; Schwenkglenks 2008), ou la métaphore de l'organisme, développée par la *Weimarer Klassik* (Herder 1784-91 ; Goethe 1790 ; Noeske 2017: 190). Ces deux notions sont des concepts essentiels de l'idéologie romantique, l'unité y étant conçue comme une " force vivante et vivifiante, âme d'un Univers organique où tout est vie " (Schaeffer 1994). Darüber hinaus ist die Entwicklung des Konzepts der musikalischen Form in den Jahren um 1830 (Schumann 1835, Gathy 1840) wird auf die Form der Sonate angewandt und mit dem Prinzip der Symetrie in Beziehung gesetzt. Das Erscheinen dieses Begriffs ist zeitgleich mit der Entstehung der *Musikwissenschaft* und dem Aufbau der *Wiener Klassik* rund um die Triade Haydn-Mozart-Beethoven, dem man die Entwicklung der musikalischen Formen ausdrücklich zuschreibt. Es liegt auf der Hand, dass der "musikalische Romantizismus" die erste Schule in Wien aufgebaut hat - und damit die Grenzen der musikalischen Form -, um sich besser entfalten zu können. Dieses scheinbare Paradoxon lässt sich anhand der besonderen Situation Beethovens erklären, wo der "Neue Weg" bereits auf diese Emanzipation hindeutet.

Seit dem XIX. Jahrhundert (°) beziehen sich mehrere Texte ausdrücklich auf den Begriff des musikalischen Kosmos. So fordert Carl Gustav Carus (1850) das Werk auf, die Verflechtung des Ganzen mit den Parteien und der Parteien mit dem Ganzen zu verdeutlichen und so das organische Bild des Kosmos, der "*schönen ewigen Welt*", zu revidieren. Quelques années plus tard, le critique anonyme d'un concert viennois évoque la grandeur des compositeurs classiques qui rayonnent du cosmos le plus intérieur de l'âme humaine (Anonyme 1856). Für Ludwig Eckardt (1864: 50) ist das Ensemble des orchestralen Dispositivs, das sich im

Ganzen befindet, ein Abbild des Kosmos. Le tempo et le rythme communs - donc aussi la forme en tant que "rythme en grand" (*Rhythmus im großen*) - transforme le devenir *simultané* en *un tout* devenant.

Das Kunstwerk ist im Vergleich zu einem lebenden Organismus mit einem Mikrokosmos verbunden. Wie wir bereits festgestellt haben, handelt es sich dabei nicht nur um den Mikrokosmos des Menschen im Angesicht der unveränderlichen Ordnung des Kosmos, sondern auch um den Mikrokosmos des musikalischen Werks, das einzigartig und originell ist und immer wieder nach neuen Formen sucht. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, befindet sich die Form zwischen der künstlerischen Vision der Musik und dem Kosmos der Kunst (Tabelle 1, Fall F).

Diese organische und kosmische Konzeption der Form wird die Musiktheorie weiter befruchten, auch nach dem XIX. Jahrhundert^e. So auch Vincent d'Indy (1909), der die zyklische Sonate durch eine architektonische Metapher ausdrückt, nämlich die der "Klangkathedrale", einem "klanglichen oder architektonischen Monument, einem Werk von strahlender Schönheit, einem zyklischen Werk der Einheit in der Vielfalt, das die Größe und die Ordnung ausdrückt". Alexandre Scriabine bezieht sich auch auf einen künstlerischen Kosmos, wenn er seine Vision eines Gesamtkunstwerks, das auf der Korrespondenz der Künste beruht, theoretisiert. Da die Ordnung, wie er sagt, "der Natur des Universums eigen" ist, wird die Musik in die Grundlagen des Kosmos eingebettet, wo sie "das universelle Prinzip" darstellt (Kelkel 1984: 165). Cela explique l'articulation formelle de nombreuses œuvres régies par des symétries multiples - elles comptent le même nombre de mesures ou un multiple de celui-ci dans différentes sections - ou, si tel n'est pas le cas, les proportions de la section d'or (Kelkel 1984: 170).

Es ist erstaunlich, dass die Entstehung der musikalischen Form im XIX. Jahrhundert (^e) nicht mit dem humboldtschen Begriff des Kosmos in Verbindung gebracht wurde, der durch die Einheit in der Vielfalt der Phänomene oder die Harmonie zwischen den Dingen, die durch die Kräfte, die sie bedrängen, zerstückelt werden, illustriert wird. Es ist ein "Tout pénétré d'un souffle de vie", nahe an der organischen Konzeption der musikalischen Form:

"Die Natur ist für die denkende Betrachtung Einheit in der Vielheit, Verbindung des Mannigfaltigen in Form und Mischung, Inbegriff der Naturdinge und Naturkräfte, als ein lebendiges Ganzes. Das wichtigste Resultat des sinnigen physischen Forschens ist daher dieses: in der Mannigfaltigkeit die Einheit zu erkennen (...)"
(Humboldt 2004: 10).

Die fehlende Nähe zwischen diesen beiden Kosmosvorstellungen ist umso kurioser, als die Werke Alexander von Humboldts in den intellektuellen und künstlerischen Milieus der Epoche. August Wilhelm Ambros n'avait-il pas regretté que le compositeur de son temps, qu'il

qualifié de " Herr Mikrokosmos ", connaisse davantage les humanités et le Cosmos humboldtien que son propre métier ? Dieses Zitat zeigt die Popularität von Alexander von Humboldt in der Musikwelt:

"Heutzutage liest der Componist seinen Shakespeare und Sophokles in der Ursprache und weiß sie halb auswendig, er hat Humboldts Kosmos so gut studirt, wie die Geschichtswerke von Niebuhr oder Ranke, er kennt die Operationen des dialektischen Prozesses nach Hegel so genau, oder vielmehr noch genauer als die richtige Art der Beantwortung eines Fugenthemas, (...) Kurz könnte man so einen Herrn fast "Herr Mikrokosmos" nennen. Er weiß alles mögliche, nur das, was zur strengen Schulung in seiner erwählten Kunst gehört (...) Zeigt sich dann in den Compositionen begreiflicher Weise ein empfindlicher Mangel an Durchbildung, (...), so wird auf die Freiheit des Genius gepocht" (...) (Ambros 1856: II).

Und schließlich hat nur Darwin die Verbindung zwischen der Wahrnehmung des Ganzen und des Teiles, in der Musik und in der Natur. Genauso wie ein erfahrener Musiker jede einzelne Note wahrnimmt und das Werk in seiner Gesamtheit schätzt, kann auch ein Wanderer, der jede Pflanze auf seinem Weg untersucht, versuchen, einen Gesamteindruck von einer schönen Landschaft zu gewinnen. Darwin vertrat die Ansicht, dass der Reisende Botaniker sein sollte, da die Pflanzen die Hauptbestandteile eines Gesamtbildes sind:

"Ich bin der festen Überzeugung, dass, wie in der Musik, derjenige, der jede Note versteht, wenn er auch den richtigen Geschmack besitzt, das Ganze gründlicher genießen wird, so kann derjenige, der jeden Teil einer schönen Aussicht untersucht, auch die volle und kombinierte Wirkung gründlich erfassen. Daher sollte ein Reisender ein Botaniker sein, denn in allen Ansichten bilden die Pflanzen die Hauptverschönerung" (Darwin 1860: 502-503).

In dieser Vision von Musik und Natur dienen die Pflanzen und Noten jeweils als "Ornament der Ordnung", um die griechische Etymologie des Wortes "Kosmos" wiederzugeben. Visiblement ni Alexander von Humboldt ni les musiciens de son temps ne font le lien entre le cosmos et la forme musicale. Lediglich der Kommentar zum humboldtschen Werk von Bernhard Cotta verweist auf den Vergleich von Darwin lorsqu'il évoque la manière avec laquelle Humboldt prend en compte l'interdépendance des différents éléments de la nature :

"v. Humboldt bekämpft S. 19 und 21 die Furcht, eine zu genaue Kenntnisniß des Einzelnen störe den Genuß des Ganzen der Natur, der Botaniker sehe den Wald, wegen der einzelnen Bäume, der Mineralog die Berge, wegen der einzelnen Steine nicht mehr. Sehr treffend ist auch, was hierüber Ch. Darwin am Schlusse seiner naturwissenschaftlichen Reisen bemerkt. "(...) Ich bin sehr geneigt

zu glauben, daß, wie in der Musik, wo der, welcher jede Note versteht und den gehörigen Geschmack besitzt, auch das Ganze mehr genießt, so auch der, welcher jedes Theil einer schönen Landschaft untersucht, den vollständigsten Eindruck davon erhält. Jeder Reisende sollte deshalb Botaniker sein, denn Pflanzen bilden in allen Ansichten die Hauptzierden" (Cotta 1848: 4).

VI. Nach der Globalisierung: Das Zeitalter des Kosmischen

Seit dem Ende des XIX. Jahrhunderts^e ist die Sphärenmusik wieder in Ehren gehalten worden. Das gilt für die astrologische Vision, die *Les Planètes* von Gustav Holst zugrunde liegt, aber auch für die Oper von Hindemith, *Die Harmonie der Welt*, die auf einem Buch basiert, das das Leben von Kepler nachzeichnet. Des auteurs comme Hans Kayser (1937) oder Ernst Berendt (1983) haben ebenfalls über dieses Thema geschrieben. Darüber hinaus führte in den 1970er Jahren das Streben nach orientalischer Spiritualität dazu, die Musik der Sphères mit ähnlichen außereuropäischen Traditionen (indianische, chinesische...) in Verbindung zu bringen. Deleuze et Guattari (1980: 422-423) sprechen von einem modernen Zeitalter, dem kosmischen Zeitalter. Selon eux, le matériau - la matière molécularisée - doit capter des forces qui ne sont plus celles de la Terre, mais celles " d'un Cosmos énergétique, informel et immatériel ". Der Kosmos bezeichnet also den intersidalen Raum, so wie der Kosmonaut zur Ausstattung eines Raumfahrzeugs gehört. Cela semble le cas pour certains compositeurs de musique contemporaine comme Stockhausen. Mit *Sirius* hat sich dieser in die Welt der Science Fiction eingereiht: Haut-Parleure senden das Entspannungssignal mehrerer Raumschiffe aus, die aus dem Planeten Sirius stammen. In einem Gespräch mit Rudolf Frisius schätzte er außerdem ein, dass eines seiner anderen Werke, *Mantra*, als "eine kleine Galaxie mit zentralen Sonnen, Sonnensystemen, Planeten um die Sonnen und Lichtern um die Planeten" konzipiert sein könnte (Deliège 2003: 713).

Das Zeitalter des Kosmos, insbesondere im Bereich der zeitgenössischen Musik, scheint in der Abkehr von der Musik als Kunst - in einem anderen Sinne als der emphatischen Vision der Werke des XIX. Jahrhunderts (^e) - und dem Kosmos als einer Kraft, die sich im Innenraum zeigt, zu liegen (Tabelle 1, Fall H).

Ein kurzes historisches Panorama der Beziehungen zwischen Musik und Kosmos ermöglichte es, in den großen Linien einen Übergang von der *liberalen* Weltanschauung, die sich auf das gesamte Universum bezieht, zu einer neuen Musik, die ihre Energie in der Darstellung des interstellaren Raums entfaltet, zu beschreiben.

Die Zeit zwischen diesen beiden Visionen und Epochen ist durch zwei große Paradigmenwechsel gekennzeichnet: zum einen durch die Renaissance und den Frühbarock, zum anderen durch die Spätliturgie und

die Romantik. Während der erste durch das Ideal des Humanismus und der "neuen Geburt des Menschen" geprägt ist, zeichnet sich der zweite durch die Autonomisierung der Kunstwelt und ihrer Wechselwirkungen mit der Wirklichkeit aus. Auch wenn der Romantizismus andere Epochen durch seine Entfremdung von der Sphärenmusik prägt, kann von einer "romantischen Anomalie" in der Geschichte der Beziehungen zwischen Musik und Kosmos keine Rede sein.

Der Blick auf den Weltraum, die Erde in ihrer Gesamtheit, mit ihrer sehr feinen, ihre Verletzlichkeit unterstreichenden atmosphärischen Schicht, zeigt den für die Auswirkungen dieses *Gesamteindrucks* sensibilisierten Astronauten oft, dass wir in einem riesigen Raumschiff mit einer Geschwindigkeit von 107 280 Kilometern pro Stunde leben. Unsere Bewusstseinsbildung in Bezug auf die planetarischen Probleme ist daher auch mit einer Vorstellung vom Kosmos als intersidalem Raum verbunden, in dem die Erde nicht mehr als ein räumliches "Fahrzeug" unter anderen ist. Die von Philosophen wie Spivak oder Neef so bezeichnete planetarische Sichtweise *n'est-elle pas liée - ne serait-ce que partiellement - à une conception très large de la musique, celle du quadrivium, où la musica humana et la musica mundana côtoient la musica instrumentalis ?* Alexander von Humboldt s'inscrit dans cette vision globale de la musique, tout en s'engageant pour de nombreux compositeurs de son temps (Ehrhardt 2015). Ainsi, Felix Mendelssohn-Bartholdy komponierte seine Humboldt-Kantate ausdrücklich für den von ihm organisierten internationalen Naturwissenschaftler- und Ärztekongress in Berlin en 1828. Die aktuellen Fragen, die den Kosmopolismus und die Ökologie betreffen, sind nicht als eine neue Vision der Musik zu verstehen, die als *Ars liberalis verstanden wird?* (Tableau 1, Fall G). Je terminerai par quelques idées situées à la croisée de la musique et du cosmos dans leurs acceptions les plus larges :

1. *Musik und Zeit.* Wenn das Hören und die musikalische Praxis Momente darstellen, die es erlauben, den Alltag zu bereichern, dann ist die Musik ein Beispiel für die Steuerung des Zeitflusses. Als Gegenpol zur Illusion der schnellen Zeit ermöglicht sie es, das Gleichgewicht zwischen Beschleunigung und Entschleunigung der Zeit zu verstehen (Ehrhardt 2011) ;
2. *Für einen seriösen Planétarisme.* La financiarisation et la globalisation financière ne font plus guère rêver. Die Spannungen zwischen dem menschlichen Kosmos, unserer Situation in der Welt und der Globalisierung (mit ihren positiven und negativen Auswirkungen) müssen wieder in den Vordergrund gerückt werden. Darüber hinaus darf sich der Planétarisme angesichts der Fragilität der Erde nicht auf eine einzige Frage beschränken. Die Rückbesinnung auf Gewissheiten bedeutet auch, das hohe Maß an Unsicherheit in unseren heutigen Gesellschaften zu korrigieren;
3. *Vision humboldtienne de la musique des sphères.* Auch wenn es nicht

möglich ist, zwischen rationalem Wissen und symbolischer Wahrnehmung zu unterscheiden, sind diese beiden Bereiche für ihre Ergänzung unerlässlich. Ne devrait-on pas garder à l'esprit la vision humboldtienne de la musique des sphères comme *aura caelestis* ? De même, l'accord parfait situé au début et à la fin du chant des planètes de Kepler n'apparaît-il pas comme une métaphore de l'histoire de l'univers ?

4. *Pour un juste cosmopolitisme*. Afin d'éviter ce que Nancy Fraser (2017) als "néo-libéralisme progressif" qualifiziert, der "tronqués Emanzipationsideale und langfristige Finanzierungsformen miteinander verbindet", muss der Kosmopolitismus auf der Ebene der Welt unter Berücksichtigung von Minderheiten, Kasten (im indischen Raum) und sozialen Klassen betrachtet werden.

Die Ausweitung des Musikbegriffs - auf die ich hier zurückkomme - und die Berücksichtigung des gesamten kosmischen Raums sind heutzutage entscheidend für das Entstehen eines interdisziplinären und interkulturellen Freiheitsraums, wie er sich bereits in den Humboldt-Kollegs und heute in der Universität manifestiert hat. (*Humboldt-Kollegs*) comme celui d'aujourd'hui.

Bibliographie

Ambros, August Wilhelm (1856): Die Grenzen der Musik und Poesie. Studien zur Aesthetik der Tonkunst. Prag, Heinrich Barmherzigkeit.

Anonyme (1856): Musikalische Umschau in Wien. Erstes philharmonisches Konzert am 7. Dezember 1856 im großen Redouten-Saale, in: Neue Wiener Musik-Zeitung, V.

Bakhouche, Béatrice (1997): Musique et philosophie. Le De institutione musica de Boèce dans la tradition encyclopédique latine, in: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n° 3, S. 210-232.

Baumgartner Alexander Gottlieb (1750-58), *Aesthetica*, 2 Bde. Frankfurt/O., Johann Christian Kleyb.

Berendt, Joachim Ernst (1983): Nada Brahma - die Welt ist Klang. Frankfurt/M., Insel-Verlag.

Carus, Carl Gustav (1850): "Meyerbeers 'Prophet'", Dritte Wiederholung des "Propheten" am 7. Febr. 1850, in: Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 69, 21. März 1850.

Cotta Bernhard (1848): Briefe über Alexander von Humboldts's Kosmos. Ein Commentar zu diesem Werke für gebildete Laien, I. Leipzig, Weigel.

Darwin, Charles (1860): Journal of researches into the natural history and geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle round the world, under the command of Capt. Fitz Roy, R.N. London, J. Murray.

Deleuze, Gilles ; *Guattari*, Félix (1980): Mille Plateaux, Paris, Les Editions de Minuit.

Deliège, Célestin (2003): Cinquante ans de modernité musicale : de Darmstadt à l'Ircam. Ein historiographischer Beitrag zu einer kritischen

Musikwissenschaft. Sprimont, Mardaga.

Eckart, Ludwig (1864): Vorschule der Aesthetik. Zwanzig Vorträge. Karlsruhe, A. Bielefeld's Hofbuchhandlung.

EGgebrecht, Hans Heinrich (1996): Musik im Abendland. München, Piper Verlag.

Ehrhardt ., Damien (2011): Gedanken zur musikalischen Zeit. Linearität, Vorhersagbarkeit und Ästhetik, in: Goltschnigg, Dietmar (Hrsg.), Phänomen Zeit. Dimensionen und Strukturen in Kultur und Wissenschaft. Tübingen, Stauffenburg Verlag, S. 331-338.

Ehrhardt, Damien (2015): Alexander von Humboldt et la musique, in: Nour .-Sckell, Soraya / Ehrhardt, Damien (éd.), Le Soi et le Cosmos d'Alexander von Humboldt à nos jours. Berlin ., Duncker & Humblot, S. 101-110.

Ehrismann, Otrid (2005): Das Nibelungenlied. München, Verlag C.H. Beck.

Field, J.V. (2003): Musikalische Kosmologie : Kepler und seine Leser, in: Fauvel, John / Flood, Raymond / Wilson, Robin (éd.), Musik und Mathematik. Von Pythagoras bis zu den Fraktalen. Oxford & New York, Oxford University Press.

Fraser, Nancy (2017): Néolibéralisme progressiste contre populisme réactionnaire : un choix qui n'en est pas un, in: L'âge de la Régression, Geiselberger, Heinrich (dir.). Paris, Premier Parallèle, S. 55-69.

Gathy, A. (Hrsg.) (1840): Musikalisches Conversations-Lexikon. Encyclopädie der gesamten Musik-Wissenschaft für Künstler, Kunstfreunde und Gebildete. Hamburg, G. W. Wiemeyer.

Goethe, J. W. von (1790): Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären. Gotha, Carl Wilhelm Ettinger.

Heinemann, Michael (2004): Kleine Geschichte der Musik. Stuttgart, Reclam.

*Herder*Johann Gottfried (1784-91): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Riga & Leipzig, Johann Friedrich Hartknoch.

Humboldt, Alexander von (2004): Kosmos. Entwurf einer physikalischen Weltbeschreibung, Ette, Ottmar / Lubrich, Oliver (éd.). Frankfurt/M., Eichborn Verlag.

Indy, Vincent d' (1909): Cours de composition musicale. Paris, Durand et Fils.

James, Jamie (1997): La musique des sphères. Paris, Editions du Rocher.

Kayser, Hans (1937): Vom Klang der Welt. Ein Vortragszyklus zur Einführung in die Harmonik. Zürich & Leipzig, Max Niehans Verlag.

Kelkel, Manfred (1984): Alexandre Scriabine. Sa vie, l'ésotérisme et le langage musical dans son œuvre. Paris, Librairie Honoré Champion.

Kepler, Johannes (1596): Prodomus. Dissertationum Cosmographicarum, continens Mysterium Cosmographicum. Tübingen, Georgius Gruppenbachius, planche extraite du chapitre II.

Kepler, Johannes (1619): Harmonices mundi. Linz, Johann Planck, livre V, chapitre VI.

- Menneteau*, Patrick (2008): Ombres et Lumières dans la poésie de William Black, in: La Nuit dans l'Angleterre des Lumières, Halimi, Suzy (dir.). Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, S. 243-276.
- Neef*, Sonja (2013): Der babylonische Planet. Kultur, Übersetzung, Dekonstruktion unter den Bedingungen der Globalisierung. Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- Nichelmann*, Christoph (1755): Die Melodie nach ihrem Wesen sowohl, als nach ihren Eigenschaften. Danzig, Johann Christian Schuster.
- Noeske*, Nina (2017): Liszts "Faust". Ästhetik - Politik - Diskurs. Köln / Weimar / Wien, Böhlau.
- Olivier*, Alain Patrick (2008) : Hegel, la genèse de l'esthétique. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Pelegrin*, Benito (2000): Figurations de l'infini. L'âge baroque européen. Paris, Seuil.
- Reeser*, Eduard (Hrsg.) (1980): Mahler und Holland. Briefe. Wien, Universal Edition (Bibliothek der Internationalen Gustav Mahler Gesellschaft).
- Schaeffer*, Jean-Marie (1994): La religion de l'art : un paradigme philosophique de la modernité, in: Revue germanique internationale, 1994/2, S. 195-207.
- Schumann*, Robert (1835): Sinfonie von H. Berlioz, in: Neue Zeitschrift für Musik.
- Schwenkglenks*, Manfred (2008): Einheit in der Mannigfaltigkeit - Mozarts Kompositionsweise im Hauptthema des ersten Stücks der Klaviersonate c-moll KV457. Norderstedt, Grin Verlag.

Landschaft oder Kosmos. Ein Beitrag zur Philosophie der Landschaft im Ausgang von Alexander von Humboldt.

Dirk Michael Hennrich

"Eine ganz neue Armseligkeit ist mit dieser ungeheuren Entfaltung der Technik über die Menschen gekommen."⁴⁶

I. Sehnsucht nach dem Ganzen

Das Ganze, das Humboldt in seinem *Kosmos* bereits zu Beginn seiner Vorrede erwähnt: "die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhang, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganzes aufzufassen"⁴⁷, so als wäre diese Natur ein beseeltes Wesen, das aus einer inneren Ordnung und Harmonie auf alle Teile wirkt und alle Teile leitet, ist nicht mehr ganz. Das Ganze dieser sogenannten Natur ist durch den Ab-fall der Kultur, der auch die De-kadenz der Kultur bedeutet, vollkommen zerbrochen und im Anthropozän auf dem Weg in eine unvorhergesehene, völlig anthropogene Verordnung einzugehen. Diese Verordnung ist keine Harmonie, bei der das Unterschiedene und Unterschiedliche, die unzählbaren Teile über ihre Widersprüche hinweg zu einem vollkommenen Ganzen zusammengefügt werden. Sie ist der Imperativ einer Gattung, die sich aus einer umfassenden Ordnung ausgeschlossen hat, um dieses, von ihr im Angesicht der Not als Chaos aufgefasste Gefüge, den eigenen Bedürfnissen unterzuordnen. Es ist der Ausdruck einer archaischen Bedürftigkeit, mit der sich der Mensch als ein den Naturkräften ausgeliefertes Wesen vorfindet und die er durch seine technischen Erfindungen immer noch aufzuheben versucht. So tief sitzt diese Erfahrung der Not, dass sie sich nicht nur im Weltverhältnis jedes einzelnen Menschen verfestigt hat, sondern die Dynamik der gesamten okzidentalen Kosmologie bestimmt. Die Lehre dieser Weltordnung, oder um es mit einem bei Humboldt gängigen Wort zu bezeichnen, die Lehre dieser *Weltbeschreibung*, ist die Lehre vom Streit zwischen den *Gesetzen der Natur* und den *Gesetzen der Menschen*, zwischen *Physis* und *Nómos*. Zwischen den Zwängen der Natur und dem Bestreben nach der Selbstbestimmung einer Spezies, die sich aus den vorgegebenen Bedingungen befreien will, in dem sie sich die physischen Gesetze aneignet und diese auf prometheische Weise, durch die technische Vernunft, den eigenen Gesetzen anpasst. Die Ehrfurcht vor der *Physis* und ihre auf Zahl und Maß gegründete, rational erfassbare und scheinbar

⁴⁶ Benjamin (1977), S. 214.

⁴⁷ Humboldt (1993), S. 7.

ewige Ordnung, gilt dabei immer der Kolonisation derselben durch den *Nómos*. Dieser ist den Gesetzen der Natur empirisch nachgeordnet, daran lässt die von Humboldt bewunderte pythagoreische Tradition keinen Zweifel.⁴⁸ Doch die Einsicht in die Autorität der Naturgesetzlichkeit gilt schließlich nur einer noch vollkommeneren Nutzbarmachung derselben, denn der "Mensch kann auf die Natur nicht einwirken, sich keine ihrer Kräfte aneignen, wenn er nicht die Naturgesetze nach Maß- und Zahlenverhältnissen kennt".⁴⁹ Die Auffindung und Aneignung der physischen Gesetze und die Erkenntnis über deren logische Verbindung, wenn möglich in Gestalt einer umfassenden Weltformel, dient durchgängig der Haltung, dass die von der Natur vorgegebenen Bestimmungen korrigiert werden müssen. Das Ganze der Natur verspricht nur dann eine wohlgeformte Ordnung, wenn es die Heilung der von derselben Natur zugefügten Wunden verspricht. Daher steht im Zentrum der Naturwissenschaft, ebenso wie zuvor in der Religion, das Heilsversprechen. Die Naturwissenschaften, die an der Abschaffung des metaphysischen Gehalts von Welterfahrung wesentlich teilgenommen haben, in dem sie sich vordergründig auf die empirisch nachweisbaren Tatsachen und gegen einen letzten hintergründigen Sinn gerichtet haben, bleiben jedoch meta-physisch, wie es Kant bereits in seiner Schrift *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* von 1786 aufweist und wie etwa Hermann Krings in seinem Vortrag *Metaphysik und Naturwissenschaft* mit Kant folgendermaßen zusammenfasst: "Die Objektivität und Allgemeingültigkeit von Theorien (Naturgesetzen) resultiert nicht aus der bloßen Empirie, sondern aus der Rationalität und ihren Begriffen a priori. Diese aber sind der Gegenstand einer Metaphysik. "Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus" [...].⁵⁰ Somit ist die Naturwissenschaft metaphysisch und theologisch zugleich, solange sie der Vorstellung folgt, daß am Grund aller Geschehnisse und Phänomene ewige vorgegebene Gesetze herrschen; daß das Auffinden dieser Gesetze in ihrer Gesamtheit nur eine Frage der Zeit sei und daß im Bereich dieser Suche eine Antwort auf die offenen Fragen des Lebens, insbesondere die der Vergänglichkeit und Sterblichkeit beantwortbar ist. Die Naturwissenschaft verfolgt mit ihrem universellen Machtanspruch damit nichts weiter als dem Sinn des Ganzen auf den Grund gehen zu wollen. Und dieses *Auf-den-Grund-gehen* besagt hier genau dies in seiner doppelten Bedeutung, einerseits der Versuch den Sinn des Ganzen zu erfassen und andererseits zugleich an dieser Sinnsuche des Ganzen zu scheitern. Der Begriff des Ganzen verweist auf den Begriff des Heils, auf etwas das heil ist, ganz in seinem gesamten Umfang, unverletzt, unverwundet, unbeschädigt, gesund. In Humboldts "Entwurf einer Weltbeschreibung ist Kosmos, wie der allgemeine Gebrauch in der nachpythagoreischen Zeit es gebietet und wie der

⁴⁸ Knobloch (2010).

⁴⁹ Humboldt (1993), S. 39

⁵⁰ Krings (1986), S. 6.

unbekannte Verfasser des Buches 'De Mundo', das lange dem Aristoteles zugeschrieben wurde, das Wort definiert hat, für den Inbegriff von Himmel und Erde, für die ganze Körperwelt genommen"⁵¹. In unserer Zeit, die nicht mehr die Zeit Humboldts ist, kann von einer Ganzheit und Gesundheit des Ganzen verstanden als umfassende Ordnung nicht mehr gesprochen werden. Die Natur als Begriff des umfassenden Bodens und Ursprungs aller Weltgestaltung wurde öffentlich verabschiedet und in ihrem metaphysischen Gehalt als Hindernis für eine zukünftige Ökologie, so etwa bei Bruno Latour, bezeichnet.⁵² Die Gesetze der Menschen spiegeln die Verfassungen und die Ordnungen der Gemeinschaft, der *Polis*, die wiederum nicht weniger als der Spiegel der göttlichen Ordnung sein soll. Der *cosmopolítēs* (κοσμοπολίτης) ist daher nicht einfach nur der Weltbürger oder die Weltbürgerin, entsprechend der Übersetzung des Begriffs aus dem Griechischen, sondern ist Träger und Verteidiger einer anthropogenen Ordnung, die sich von der natürlichen Ordnung absetzt und die erst durch die Absetzung von der Natur als *Physis* verstanden wurde als solche in Erscheinung treten konnte. Der Gegensatz von Natur und Politik entspricht hierbei dem zuvor erwähnten Gegensatz von *physis* und *nómos*, wobei die Politik immer als eine Politik der Natur und erst im Umweg über die Natur als eine Politik der menschlichen Gemeinschaft aufgefasst werden kann.

II. Landschaft und Kosmos

Der Begriff der Landschaft, der bei Humboldt im Spiegel der Landschaftsmalerei ästhetische Voraussetzung für die Konzeption seines *Kosmos* war, entwickelt sich im Kontext einer Philosophie der Landschaft zu einem Begriff der nicht nur zwischen *Physis* und *Nómos* (Natur und Politik) zu verorten ist, sondern den Antagonismus dieser Sphären auch gleichzeitig aufhebt und eine andere Konzeption von Ordnung und Ganzheit einleitet. Die Frage nach der Ganzheit, oder der Totalität, um den Begriff in seiner lateinischen Variante anzuführen, beinhaltet die Frage nach der Möglichkeit der Einheit der Vielheit, der Aufhebung und Bewahrung des Vielen im Einen, verweist aber auch gleichzeitig in unserer Zeit auf das Problem der Vereinheitlichung des Vielen, auf die Totalisierung des Ganzen durch die Ausschaltung des Unterschiedlichen. Die Vereinheitlichung bestimmt durch das Wesen der technischen Reproduzierbarkeit, so wie durch die auf die Masse ausgerichtete Produktion der Konsumgüter wird über den Markt in allen Bereichen des gesellschaftlichen, kulturellen übertragen und zugleich auf die natürlichen Erscheinungen, Lebewesen und Landschaften, abgewälzt.

Landschaft und *Kosmos* sind *absolute Metaphern*⁵³

⁵¹ Humboldt (1993), S. 55.

⁵² Latour (2001).

⁵³ Blumenberg (1960), S.11, "Dass die Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, dass sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, dass

unterschiedlicher Epochen. Beide Metaphern repräsentieren etwas nicht Repräsentierbares, sind, wie sie Hans Blumenberg im Anschluss an Kant (§59 *Kritik der Urteilskraft*) erläutert, "Übertragung[en] der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann."⁵⁴ Während die Herkunft und der Ursprung der Metapher des *Kosmos* in der Antike zu verorten ist und hier zunächst im militärisch-politischen Begriffshaushalt auftaucht, entsteht die Metapher *Landschaft* im Anbruch der Neuzeit als politischer und ästhetischer Begriff einer verlorenen Ganzheit, einer zerbrochenen Gesamtheit, die sich gewissermaßen im Gegensatz zu der Idee des *Kosmos* positioniert. Dies zeigt sich exemplarisch im Unterschied der Naturdarstellungen in der Malerei des Mittelalters und der Renaissance. Wo zuvor im Hintergrund der Heiligenbilder der göttlich entworfene und geordnete Kosmos durch die Ansehung der Elemente, Erde (Berge), Feuer (Sonne), Luft (Meer), Wasser (Himmel) abgebildet wurden, erscheint nun die Natur (der Kosmos) als Landschaft in seiner ästhetischen durch die am sinnlichen Vermögen orientierten Anschauung. Der erst bei Kant im §26 der *Kritik der Urteilskraft* auftauchende Begriff der *Weltanschauung* folgt aus diesem Umbruch und ist daher keine direkte Übersetzung der Schau des Kosmos, der *theoría tou kósmou*, sondern im Vollzug seiner Beschreibung des Erhabenen, eine von der Landschaftswahrnehmung und Landschaftsmalerei bestimmte Begriffsbildung. Die *Zeit des Weltbildes* von der Heidegger in seinem bekannten Aufsatz gesprochen hat, ist die Zeit der ästhetischen und politischen Weltanschauungen und die *Landschaft* deutet in Bezug auf diesen ästhetisch-metaphysischen Umbruch auf den Versuch der Kompensation, die zerbrochene und kranke Ordnung, den einmal durch die göttliche Gesetzgebung entworfenen Kosmos, in einer anderen, säkularisierten Form, erneut zusammenzufügen, zu heilen. Es ist dies bei Joachim Ritter unter dem Begriff der Kompensationstheorie aufgeführte Bewegung von der theologischen Betrachtung der Natur zu einer säkularisierten, *theoría tou kósmou*, die trotz aller Verlusterscheinungen das Ziel der Weltbildung bleibt. So schreibt Joachim Ritter in seinem Aufsatz über den Begriff der Landschaft direkt auf das Werk von Humboldt sich beziehend: "Während in der Tradition der philosophischen Theorie bis in die Epoche der Wende zur Neuzeit hinein der vernünftige Begriff allein und als solcher die ganze Natur als Kosmos zu vergegenwärtigen vermag, ist für Alexander v. Humboldt, das, was er in unmittelbarer Anknüpfung an die

nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann. Auch absolute Metaphern haben daher *Geschichte*. Sie haben Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikation erfahren."

⁵⁴ Blumenberg (1960), S.10.

theoría tou kósmou "Weltanschauung" nennt, nunmehr auf die ästhetische Vermittlung verwiesen.⁵⁵ Diese Vermittlung ist, wie Gerhard Hard⁵⁶ etwa zur selben Zeit wie Joachim Ritter in seinem Aufsatz "Landschaft und Kosmos" betont, aber immer eine hierarchische Vermittlung, bei der die Vorstellung und die Sehnsucht nach der Erfassung oder Ergreifung des Ganzen, des Heils, immer der ästhetischen Schau und Darstellung des Einzelnen übergeordnet bleibt ("to grasp the whole world", lässt sich eben auch folgendermaßen übersetzen: "die heile Welt ergreifen").

III. Philosophie der Landschaft

Was bietet der Begriff der *Landschaft* und was kann eine Philosophie der Landschaft dazu beitragen, nicht im Sinne der Kompensationstheorie, das Ganze, als etwas Heiles erneut aufscheinen zu lassen? *Landschaft* und *Kosmos* verhalten sich nur scheinbar zueinander wie die Begriffe *lokal* und *global*, da es sich bei dem philosophisch verstandenen Landschaftsbegriff nicht um einen empirisch, sondern um einen phänomenologisch zu bestimmenden Begriff handelt. Das bedeutet, dass die *Landschaft* nicht jene geographisch und kartographisch verortbare und photographisch reproduzierbare Region ist, sondern ein Phänomen, das nicht ergriffen werden kann und nur zu begreifen ist, in dem wir es in seiner lebhaften und leibhaften, mehr der Zeit als dem Raum vergebenden Erscheinung auffassen. Ein wichtiger Schritt ist hierbei die Verabschiedung der Auffassung der Landschaft als Repräsentation, als Vergegenwärtigung eines Gegenstandes. Landschaften sind keine Gegenstände, keine im Bild fassbaren Erscheinungen, auch wenn unsere Vorstellung von dem was Landschaft sei, noch immer von der Weltbildung durch die Kunst - und dabei wesentlich von der Landschaftsmalerei - geprägt ist. Landschaften sind zwar keine Lebewesen, aber sie müssen als Lebensformen verstanden werden. Lebensformen in dem Sinne, dass sie auf bestimmte und charakteristische Weise eine Form von Leben aufweisen und als Boden und Grundlage, die in ihr beheimateten Lebewesen aufnehmen und beherbergen. Auch kann der Begriff der Landschaft nicht auf seinen heimatlichen Aspekt reduziert werden. Zwar lässt sich behaupten, dass jeder Mensch und jedes andere Lebewesen, in irgendeiner mehr oder weniger bestimmten und lokalisierbaren Landschaft beheimatet ist oder sogar aus ihr und mit ihr wächst, mit ihr erwacht und erwachsen wird: Die jeweilige Landschaft aber ist selbst niemals Gegenstand eines Besitzes, kann niemals besessen werden. Nur die jeweiligen, in ihrem lebenden und sterbenden Lebewesen, sind immer von der Landschaft *besessen*, besitzen sie jedoch nie. Ein weiterer Aspekt der *Landschaft*, die der Metapher vom *Kosmos* vollkommen entgeht, ist die Stimmungshaftigkeit, die Atmosphäre, oder selbst die Aura, die eine Landschaft trägt und die jede Landschaft in ihrer

⁵⁵ Ritter (2003), S. 423f.

⁵⁶ Hart (1969).

Wandlungsfähigkeit und Einzigartigkeit bestätigt.

Was sich heute, im Zeitalter des Anthropozäns erneut und zugleich verspätet an Stelle der absoluten Metapher des *Kosmos* positioniert, ist der Name *Gaia*, die Personifizierung des Irdischen, die Benennung des Weltganzen, als ein Wesen, das sich nicht mehr als nährende, geduldige und fürsorgliche Mutter Erde bezeugt, sondern das sich als Eigensinnige und autonome, selbst-gesetzliche, sich selbst ordnende Urkraft gegen die Macht und den Willen des Menschen stellt und die gegen die menschliche Gewalt, ihren Gleichmut und ihre grenzenlose Souveränität ins Spiel bringt.⁵⁷ Während die Nennung des Weltganzen als *Gaia* einen gewissen Rückfall in die theologische Vorstellung von Weltordnung und Weltbestimmung bedeutet, bleibt der Begriff der Landschaft in der Sphäre des Immanenten ohne das Atmosphärische und Stimmungsvolle, dem Numinosen, das mit dem Ausgriff in die Transzendenz immer eingeholt werden soll, auszuschließen.

Die Philosophie der Landschaft führt den Landschaftsbegriff aus seiner ästhetischen in seine politische Dimension zurück, ohne ihn dabei auf eine Politik der Körper, das heißt auf eine Politik der Verwaltung und Ordnung der gesellschaftlichen Elemente und Strukturen zu reduzieren. Im Anschluss an den eigentlichen *Anfang der Philosophie*, wie er schon bei Ludwig Feuerbach⁵⁸ hervorgehoben wird, gilt nicht das Ich sondern der erleidende, empfindende Leib als der Anfang der Philosophie und somit ist die politische Dimension der Landschaft grundlegend leiblich und nicht körperlich. Diese Entwicklung ist von einer Philosophie der Landschaft in den Sinn zu fassen, nicht mehr als eine rein ästhetische Betrachtung der Landschaft, als Kompensation für die geistige Schau des Ganzen, einer *theória tou kósmou*, sondern ästhetisch, als das Eintauchen der Sinne, die den Leib entwerfen und die aus dem Leib entworfen werden, in die Landschaften und in die immanente Erfahrung des Leibes der sich mit den Landschaften *vermählt* (*épousant*)⁵⁹, um an einen Ausdruck von Merleau-Ponty zu erinnern, und mit ihnen dialogisiert. Die empirischen Wissenschaften sind dabei dem animalischen nicht-empirischen Wissen nachgeordnet, so wie sie schon immer dem Leben nachgeordnet waren und vor allem dem Überleben entsprungen sind. Ohne Zweifel lässt sich die Unterscheidung zwischen dem Leben und dem Überleben in Bezug auf die Anfänge der Technik als Kunst und als Einwirken auf und gegen den Widerstand des Natürlichen nicht trennen. Leben war und ist in dieser vorhistorischen Epoche der Menschwerdung immer zugleich ein Überleben. In der Geschichte aber, und wenn überhaupt davon gesprochen werden kann, in der Nachgeschichte, in der wir uns heute angeblich befinden, kann von einem Überleben nicht mehr in dieser Weise gesprochen werden, da es nicht mehr allein und in erster

⁵⁷ Stengers (2014).

⁵⁸ Feuerbach (1982), S.152.

⁵⁹ Merleau-Ponty (1964), S. 261.

Linie um ein Überleben der menschlichen Spezies geht, die sich gegenüber einer ihr feindlich eingerichteten Natur behaupten muss. In der Epoche, die den Menschen als größte geologische Kraft des Planeten bestimmt, geht es zuerst um das Überleben aller nicht-menschlichen Wesen und Erscheinungen, die dieser Kraft hilflos ausgeliefert sind. Erst wenn sich diese Kraft, die sich als umfassende Gewalt gegen das Ganze niederschlägt, wirklich erkennt und zurücknimmt, sich selbst in ihrem vollen Ausmaß versteht und von der Not des Überlebens absieht, kann sie das Leben in seiner Fülle bewahren.

Wie es an der Metapher, dem Namen *Gaia* zu veranschaulichen ist, gibt es keine Einsicht in das Ganze, in eine endgültige Wahrheit oder eine Erfahrung und Aneignung einer wie auch immer gestalteten Totalität. Was bleibt ist allein, um mit Hans-Georg Gadamer zu sprechen, der "Vorgriff der Vollkommenheit"⁶⁰ innerhalb des Zirkels des Verstehens, das heißt, die Annahme, dass dieses unverfügbare Ganze einen Sinn hat, von dem aus wir uns dem Einzelnen zuwenden können, um uns um das Einzelne und Einzigartige sinnvoll zu sorgen.

Landschaft ist dann nicht mehr nur *ästhetische* Darstellung des unvorstellbaren *Kosmos*, sondern das jeweilige einzigartige Angesicht des Ganzen, Lebensform eines umfassenden Lebenssinns, der mit dem Leib im *aisthetischen* Akt von Welterfahrung erlitten werden muss. Erleiden, bedeutet hier nicht Schmerzen zu haben, vielmehr bedeutet es, im Anschluss an die Herkunft des Wortes, *gehen* und *reisen*, die Landschaft mit dem Leib durchschreiten, sie mit den Sinnen erfahren.⁶¹ Der erzieherische Gehalt einer rekonstruierenden und rekonstruierten Landschaftserfahrung besteht in einer grundlegenden Erziehung der Sinne und des Sinnhaften, die nur in einer vor-bildlichen, nicht auf den Sehsinn abgerichteten Erfahrung gründen kann, die keine Bildung, sondern eine Formung der Sinne ist und sich dabei an einer *Pädagogik der Leiblichkeit*⁶² orientiert. Sie beinhaltet die Verschmelzung der leiblichen, fleischlichen Sinnhaftigkeit mit der konkreten leibhaften Materialität der natürlichen Erscheinungen ohne auf eine ausschließlich repräsentative, bildhafte Vermittlung zurückzugreifen. Die Auffassung Alexander von Humboldts, dass der "Begriff eines Naturganzen, das Gefühl der Einheit und des harmonischen Einklangs im Kosmos [...] umso lebendiger unter den Menschen [werden], als sich die Mittel vervielfältigen, die Gesamtheit der Naturerscheinungen zu anschaulichen Bildern zu gestalten [...]"⁶³, hat im Zeitalter der technischen und digitalen

⁶⁰ Gadamer (1993), S. 61.

⁶¹ Grimm (1991), Sp 900, "im mhd. erliden, nhd. erleiden ist die urbedeutung des gehens erloschen, nur die abgeleitete des ertragens und duldens haftend, wiewol das part. praet. den begrif des gehens oft durchzucken lässt: die noth ist erlitten = vorübergegangen, vergangen. im nord. liða, schw. lida, dän. lide finden sich beide bedeutungen bis auf heute."

⁶² Reitemayer (2009).

⁶³ Humboldt (1993), S.80.

Bildproduktion eine völlig neue Dimension angenommen und kann so nicht mehr sinnvoll übernommen werden. War die Landschaftsmalerei als Instrument der Weltanschauung und Weltbildung vor der Erfindung und Verbreitung der Photographie eine notwendige Form der Gestaltung und der Bildung des Naturgenusses, so ist die heutige Bildproduktion einer fortschreitenden Vereinheitlichung und Banalisierung des Natürlichen und der Vielseitigkeit der natürlichen Erscheinungen untergeordnet. Im Angesicht dieser Entwicklung beinhaltet die *Philosophie der Landschaft* notwendig eine Kritik der technischen Bilder und einen Abstand vom Universum der virtuellen Wirklichkeitsproduktion, die keine Verbindung zum Lebendigen oder zum Leben herstellt, sondern die Erfahrung der Armut aussetzt. Wir haben hier und heute das, was zwei Schriften von Walter Benjamin in ihrem Zusammenhang denken lassen: die Zerstörung des Stimmungsvollen und des Auratischen im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit von Wirklichkeit (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* von 1935) und die Verarmung von Erfahrung (*Erfahrung und Armut* von 1933) unter dem Ansehen und der Vorstellung, dass diese vom Leib und vom Leben abgekoppelte visuell-digitale Erfahrung schmerzloser sei als das Durchleiden des Natürlichen und der Annahme der Endlichkeit unserer animalischen Existenz.

Literatur/ Bibliographie

- Benjamin, Walter* (1977): Erfahrung und Armut, in: Gesammelte Schriften, Band II/1, S. 213-219, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans* (1960): Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 6, S. 7-142, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1960.
- Feuerbach, Ludwig* (1982): Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von Dr. J. F. Reiff, in: Gesammelte Werke, Kleinere Schriften II (1839-1846), S.143-153, Berlin, Akademie-Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg* (1993): Vom Zirkel des Verstehens, in: GW Bd. 2, Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, 2. Ergänzungen und Register, S.57-65, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Grimm, Jacob und Wilhelm* (1991): Deutsches Wörterbuch, Band 3, E-Forsche, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Hart, Gerhard* (1969): "Kosmos" und "Landschaft". Kosmologische und landschaftsphysiognomische Denkmotive bei Alexander von Humboldt und der geographischen Humboldt-Auslegung des 20. Jahrhunderts. in: Alexander von Humboldt. Werk und Weltgeltung. München: R. Pieper&Co Verlag, 1969.

-
- Humboldt, Alexander v.* (1993): Kosmos. Entwurf einer physikalischen Weltbeschreibung, Studienausgabe, Hanno Beck (Hrsg), Band VII, 2 Teilbände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Knobloch, Ernst* (2010): Nomos und physis - Humboldt und die Tradition antiker Denkweisen und Vorstellungen, in: HiN, Internationale Zeitschrift für Humboldt Studien, HiN XI, 21 (2010), S. 45-55, ISSN: 1617-5239, Universität Potsdam, Berlin.
- Krings, Hermann* (1986): Metaphysik und Naturwissenschaft. Zwei Wege der Intelligenz, Im WWW: GEB - Gießener Elektronische Bibliothek, <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2013/9616/>.
- Latour, Bruno* (2001): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Merleau-Ponty, Maurice* (1964): Le visible et l'invisible, Paris, Edition Gallimard, 1964.
- Reitemayer, Ursula* (2009): Das poröse Ich in der fragilen Moderne. Aspekte einer Pädagogik der Leiblichkeit im Anschluss an Ludwig Feuerbach *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 85, Heft 1. 1.
- Ritter, Joachim* (2003): Landschaft, in: Metaphysik und Politik, S. 406-441, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- Stengers Isabelle* (2014): Gaia, die Dringlichkeit zu denken (und zu fühlen), Os Mil Nomes de Gaia. Do Antropoceno à Idade de Gaia, Im WWW: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>.

Kosmopolitische Kritik: Über das Weltbürgertum nach KantArendt und Derrida

Frauke A. Kurbacher

Kosmopolitismus gehört zu der Idee, was wir als Menschen auf diesem Planeten, in dieser Welt zu sein haben - und gehört damit einerseits zu unseren alten Vorstellungen von Bildung, und ich möchte hinzufügen 'Bildung', andererseits wird Kosmopolitismus als Konzept oft kritisiert. Einige Gründe oder Vorbehalte könnten sein, dass es eine universelle Idee ist, die die Unterschiede, die z.B. für das Denken von Interkulturalität notwendig oder gegeben sind, nicht genügend berücksichtigt, oder dass es ein europäisches Konzept ohne Selbstreflexion und damit ein unreflektierter Eurozentrismus ist, der politisch und philosophisch hinterfragt werden sollte, oder dass Kosmopolitismus selbst ein politisches Konzept ist, das sich unter der Maske der Universalität versteckt. Es gibt viele Gründe für Kritik.

Die weiteren Überlegungen folgen ebenfalls der Idee der Kritik, aber in einem anderen Sinne: Kritik wird hier als ein Konzept in Bezug auf das 18.th Jahrhundert verstanden, das immer sowohl negative als auch positive Aspekte beinhaltet, und ich möchte darauf hinweisen, dass das Konzept des Kosmopolitismus im europäischen Kontext Kritik in sich selbst auf produktive Weise enthält - so dass die Idee der Kritik dem europäischen Konzept inhärent ist.

Es ist also nicht notwendig, nur Euroskeptiker zu sein (in der großen Vielfalt der verschiedenen Formen des Euroskeptizismus). Wir könnten dem europäischen Gedanken der Kosmopoliten auf selbstkritische und selbstbewusste Weise folgen.⁶⁴

Meine Revision des europäischen Kosmopolitismus beginnt mit Kantder in diesem Zusammenhang einer der am meisten kritisierten Denker ist. Danach möchte ich kurz auf Hannah Arendt eingehenbetrachten, die sich insbesondere mit Kants Position auseinandergesetzt hat,⁶⁵ bevor ich zu Jacques Derridaübergehe,

⁶⁴ Die Idee der Kritik als Lebensmodell finden wir gerade in den Anfängen des 18th Jahrhunderts in der Position von Christian Thomasius als Begründer der deutschen Frühaufklärung. Siehe dazu den Artikel von Stefan Heßbrüggen-Walter und meinen: "Selbstkritik als Lebensform". In *McDowell* (2000), S. 59-67. [Im Folgenden zitiert als Heßbrüggen-Walter/Kurbacher (2000)]

⁶⁵ Siehe das Spätwerk von Hannah Arendt: *Urteilen* bei *Arendt* (1977), p. 255-272. Der Anhang der einbändigen Ausgabe enthält auch Auszüge aus Arendts

der über beides nachgedacht hat und in seinem Vortrag über die "Universität ohne Bedingungen" die Idee des Kosmopolitismus als eine Art "Weltoffenheit", als "mondialisation" im Französischen oder "Weltweit-Werden" im Deutschen, darstellt.⁶⁶

In Kantsdem Spätwerk zum "Ewigen Frieden. Eine philosophische Skizze" von 1795/96 konnten wir einige Ideen finden, die nicht nur die modernen Vorstellungen von globalen Zusammenhängen und Kooperationen bis hin zur Verwirklichung der Vereinten Nationen projizieren, sondern auch allgemeine Überlegungen und Gedanken, die dafür wegweisend sind und zugleich die Idee von Weltbürgertum und Weltbürgern begründen.⁶⁷ Diese Ideen sind eng verbunden mit Kants Konzept des *sensus communis*, des Gemeinsinns, und seiner Vorstellung einer "erweiterten Denkart", die er zwei Jahre später in seiner dritten Kritik ausarbeitet: *Die Kritik des Urteilsvermögens* von 1798.⁶⁸

Doch beginnen wir mit der Darstellung des Weltbürgertums im "Ewigen Frieden", dem "Ewigen Frieden", wobei Kant den "ewigen Frieden" ironisch von unserer letzten Ruhe auf dem Friedhof trennt, um zu zeigen, dass der Anspruch eines ewigen Friedens ein realistisches Bedürfnis für uns in unserer Welt ist, wenn wir gut und lange miteinander leben wollen. Nur ein friedliches Miteinander könnte uns garantieren, dass wir uns bestmöglich entwickeln können - als Individuen wie auch als Gesellschaften. (Sonst könnte uns wirklich nur ein Friedhof dauerhaften Frieden garantieren.)

Kant selbst ist sich des tiefen Unterschieds zwischen der Idee des Weltbürgertums und der realen Politik in der Welt bewusst, aber diese Spannung zwischen diesen beiden ist für ihn zumindest produktiv, weil sie eine kritische Spannung ist: jede von ihnen könnte die andere mäßigen, temperieren, vermitteln.

Vorlesungen über Kants Politische Philosophie, die unter dem Titel *Richten* veröffentlicht wurden. Und die deutsche Fassung: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. von Ronald Beiner. Übersetzt von Ursula Ludz. München 1998. Siehe auch *Beiner* (1985), S. 115-197.

⁶⁶ *Derrida* (2001), p. 11. Interessant erscheint, dass Derrida die Idee des Kosmopolitismus mit dem Anspruch einer unbedingten Universität in der Zeit der großen Reformation, der Erneuerung der Universitätsstruktur, verbindet, die - mit Gründen - bis heute kritisiert wird. Derridas Überlegungen dazu bleiben die alte Idee der Universität als *universitas* im doppelten Sinne: eine Universität, die die ganze Welt verbinden könnte, und auch ein Universum in einem eher geographischen oder räumlichen Sinne.

⁶⁷ Siehe *Kant* (1977).

⁶⁸ *Kant* (1974), § 57; *Kant* (2007), S. 169. § 57.

Außerdem bietet Kant die Idee eines Zusammenschlusses vereinigter Nationen an - die einige Jahrhunderte später nach seinem Vorbild verwirklicht wird -, aber die Idee einer einzigen Weltnation wird strikt verneint, denn sie wäre eine Art potentielle Totalität, ein Totalitarismus, der nicht in Kants Sinn ist, weil er die Souveränität der Nationen und Personen untergräbt. Und wir könnten uns erinnern: Für ihn ist eine Nation nach dem Vorbild einer einzelnen Person aufgebaut - autonom und souverän. Das Weltbürgertum ist also ein differenziertes Konzept, ein Konzept, das Unterschiede in sich selbst einschließt.

Die Welt, in der wir sind, ist notwendigerweise vielfältig und unterschiedlich. Damit haben wir es zu tun - und für diese Weltvielfalt ist Kants Völkerbundkonzept in zwei Perspektiven gegeben und angeboten. Das Konzept des Völkerbundes ist in zwei Perspektiven gegeben und angeboten: eine in Richtung Regierung, die andere in persönlicher Richtung für den Bürger und die Bürgerinnen, aber fast sein dritter Artikel, der sogenannte "3: "Allgemeines Gesetz der Gastfreundschaft" - heute oft zitiert und kritisiert -, gibt uns weitere Auskunft darüber, was bei Kant unter Kosmopolitismus verstanden werden könnte. Und er definiert: "Das Recht des Weltbürgers soll durch die Bedingungen der allgemeinen Gastfreundschaft eingeschränkt werden".

Auch wenn Kant gerade in diesem Punkt kritisiert wurde, weil ein "Gesetz der Gastfreundschaft" kein "Gesetz der Gastfreundschaft" und kein "Gesetz des Gastes" ist, - so muss doch darauf hingewiesen werden, dass es bei Kant beide Arten von Gesetzen gibt und er sich auch dieses Unterschiedes bewusst ist und daran interessiert ist, die Möglichkeiten und Grenzen beider zu definieren und herauszufinden, aber sie werden bei Kant unterschieden - und es gibt Gründe dafür. Es gibt also auch bei Kant ein "Gesetz des Gastes", aber es bildet nicht die Grundlage für die Idee des Kosmopoliten.

Kant Die Konzeption des Weltbürgers, wie sie im "Ewigen Frieden" gegeben ist, ist eine Minimal-Konzeption - nicht mehr, aber auch nicht weniger. Er gibt streng die Minimalstandards dessen wieder, was wir für ein friedliches Zusammenleben in der Welt unbedingt brauchen. Dabei begründet das "Gesetz der Gastfreundschaft" als eine Art Besuchsrecht die Weltbürgerschaft, nicht aber das "Gesetz des Gastes", das für Kant exklusiver und damit problematischer ist, um die Idee der Weltbürgerschaft als eine Form des Miteinanders in der Welt zu begründen. Und der Königsberger Philosoph, der gar nicht gereist ist, gibt dafür Gründe an.

Zunächst einmal reflektiert Kant reflektiert die Welt, die Erde als 'runden' Ort und Raum. Welt meint den begrenzten, aber eben nach allen möglichen Richtungen hin geöffneten Raum, weil sie rund ist. Der erste Teil dieses Gedankens könnte mit modernen Worten als Reflexion der konditionierten und begrenzten ökologischen Ressourcen verstanden werden, der zweite Teil scheint ein eher anthropologischer Gedanke zu sein, der uns wie das "nicht festgestellte Tier" später bei Nietzsche evoziert, das frei ist und sich überall auf dieser runden Welt im Allgemeinen bewegen könnte, ausgenommen all die Teile, wo wir nicht leben und existieren könnten - wie die Wüsten und Ozeane.⁶⁹ Der eben noch begrenzte Platz der Welt, ihre Oberfläche, wird also durch all diese Räume, in denen der Mensch nicht leben könnte, nur noch mehr eingeschränkt. Dies - die Idee der natürlichen Begrenzung - bildet den Hintergrund für Kants Gedanken über das Weltbürgerrecht. Wenn die Welt so begrenzt, aber im Allgemeinen offen ist - und das ist ein existenzieller Gedanke bei Kant -, dann kann niemand für sich in Anspruch nehmen, an einem besonderen Ort auf dieser Erdrunde geboren zu sein und deshalb mehr Recht zu haben, hier zu sein und zu bleiben als jeder andere. Wenn dies unsere Bedingungen sind, dann sollte dies der Ausgangspunkt für weitere Überlegungen sein. Nicht nur der Gedanke der existenziellen Kontingenz, der "Geworfenheit", ist hier bei Kant vorgezeichnet, sondern auch eine Grundlage für Kolonialkritik. Es scheint, dass Kant einen sensiblen Blick auf den Beginn der Asymmetrie zwischen Nord und Süd auf der Erde (was wir heute das "Nord-Südgefälle" nennen) als ein künstliches Ungleichgewicht hat, das eine globale Asymmetrie der Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit hervorruft. Und das ist der Rahmen, in dem es überhaupt sinnvoll ist, darüber nachzudenken, wie wir zusammenleben können. - Diese Gleichheit der Menschen in ihrem Verhältnis zu dem Ort, an dem sie geboren sind und an dem sie leben, als kontingent im Sinn und auch die potentiell gegebene Ungerechtigkeit zwischen den Nationen und Kontinenten - wir müssen uns fragen: wie könnten wir unter diesen begrenzten Bedingungen in dieser begrenzten Welt, aus der wir auch nicht fliehen können, friedlich zusammenleben. Kant fragt, fragt nach

⁶⁹ Auch deshalb ist es so problematisch, dass wir fruchtbare Teile der Welt in "moderne Wüsten" verwandeln, etwa durch unseren Einsatz von "Glyphosat" oder Plastik oder durch andere Verschmutzungen wie den Ausstoß von CO₂ oder die Gefahren der Radioaktivität. Insofern vergrößern wir in unvernünftiger und unverantwortlicher Weise die Gebiete, in denen weder Menschen noch Tiere oder Pflanzen mehr leben können.

einem möglichen friedlichen Zusammenleben von uns Menschen auf der Welt. Auch die Aspekte der "Endlichkeit" - die Grenzen des Lebens für den Menschen, seine Sterblichkeit - und Aspekte der Nachhaltigkeit werden berührt, denn diese Frage, wie wir mit der Welt und miteinander umgehen, hat globale Auswirkungen jetzt und solche für die nächsten Generationen.

Und hier denkt Kant hier an 'Gastfreundschaft' als Grundbedingung zur Verwirklichung eines Weltbürgertums. Der deutsche, etwas altmodische Begriff dafür ist "Wirtlich-" oder "Wirtbarkeit", ebenfalls Wörter, die zumindest zum Vokabular der Gastfreundschaft in Richtung und im Sinne von "Gastfreundschaft" gehören. Eine Kneipe eines Wirtes kann ein solcher gastfreundlicher, "wirtlicher" Ort sein oder nicht⁷⁰ - wie unser Planet Erde, der auch ein gastfreundlicher Ort sein kann oder nicht - es hängt von uns ab.

Unter diesen Bedingungen sollte es möglich und nach Kants Meinung gegeben seindass wir uns gegenseitig das "Gesetz der Gastfreundschaft" gewähren und es auch als selbstverständlich ansehen. Dieses "Gesetz der Gastfreundschaft" gilt für alle Menschen auf der Erde, für die Menschen, wie sie sind, - soweit das Verhalten, das Benehmen beider - der Besucher und derer, die besucht werden - friedlich ist, und niemand in Gefahr ist, an (von?) Leib und Seele geschädigt zu werden. Sollte ich in Gefahr sein, könnte der Besuch nicht abgelehnt werden, sonst könnte mich der andere wegschicken. Dieser kantische Gedanke ist in der Genever-Konvention in Bezug auf Flüchtlinge noch aktuell.

Weitere Rechte bedürfen nach Kants Ansicht gerade mehr Kommunikation und müssen gemeinsam ausgehandelt werden.⁷¹

⁷⁰ Das Wort bleibt auch Kant in seinem ironisch gesprochenen Vorwort, wo er ein Namensschild (?), ein "Wirtshauschild" mit einem Friedhof und dem Titel interpretiert: "Ewiger Friede".

⁷¹ Insofern kann ein "Gastrecht" nicht von einem einzelnen Staat vorgeprägt werden. Es muss mit den Gästen, die sowohl Teil als auch Akteure dieser Art von Recht sind, ausgehandelt werden. Dies könnte in mehrfacher Hinsicht als Hinweis für politisches Handeln heute verstanden werden, wenn wir an die Europäische Union und ihre noch zu geringen Bemühungen um eine gemeinsame Handlungsrichtung denken, ein Programm, das von allen assoziierten Staaten geteilt wird. Aber im Sinne Kants wäre es notwendig, in erster Linie mit den Ländern zu sprechen, aus denen die Gäste kommen, um die aktuelle Situation zu bewältigen und für gute Bedingungen für die Zukunft zu sorgen. Er hat eine andere, mehr wechselseitige Dynamik im Sinn, wie die immer noch bestehende Asymmetrie zwischen den sogenannten modernen Staaten der westlichen Welt und all den Ländern mit ihrer Kolonialisierungsgeschichte. Die frühere Ungerechtigkeit

Das "Recht der Gastfreundschaft" könnte in dieser Hinsicht der Anfang eines späteren "Rechts des Gastes" sein. Wenn jemand bleiben möchte, brauchen wir mehr als die minimalen Standards und müssen miteinander reden. Es ist ein echter wechselseitiger Prozess.

Im Nachdenken über das "Gesetz der Gastfreundschaft" kritisiert Kant kritisiert Kant die Praxis der Kolonisation zu seiner Zeit, die rauer und grausamer nicht sein könnte, und so entdeckt er das 18th Jahrhundert als ein zweideutiges, in dem wir unsere Wurzeln für Menschenrechte und Menschenwürde ebenso finden können wie alle Quellen des Rassismus. Damit trifft er einen neuralgischen Punkt der neueren kosmopolitischen Debatte, aber auch der philosophischen Diskussionen über Alterität und Fremdheit, nämlich das Vorurteil, dass die kosmopolitische Position immer eine imperiale Haltung gegenüber den anderen in der Welt und damit zumindest selbst eine postkoloniale Position ist. Das ist sie nicht - offensichtlich bei Kant. Der Philosoph des "Zeitalters der Aufklärung" besinnt sich darauf, dass wir alle mit dem gleichen Recht in der Welt leben, hier zu sein, und wir sollten diese Grundbedingung für unser Menschsein nicht missverstehen und nicht nur auf ein positives Recht oder eine Legalität reduzieren. Das "Gesetz der Gastfreundschaft" ist mehr als ein Rechtsanspruch, es ist eine Form für unser Selbstverständnis als menschenwürdige Wesen. Dass Kant den Begriff "Gesetz" verwendet, hat aber auch Gründe: als Gesetz ist es noch mehr als eine Regel oder ein Recht, es gehört zu den Prinzipien, den Prinzipien der Vernunft, aber als Gesetz erweckt es auch den Eindruck, dass wir es einfordern könnten. Und unsere Zerbrechlichkeit als menschliche Wesen zeigt, dass ein solches Gesetz notwendig ist. Wenn wir als Menschen auf dieser begrenzten Welt leben wollen, gehört es zu unserer Menschenwürde, allen dieses "Gesetz der Gastfreundschaft" zu garantieren. Als solche, die wir sind, zeigt sich dieses Gesetz in unserer Fähigkeit, uns überall zu bewegen und Weltbürger zu sein - Gentlemen und Gentlewomen in der Welt. Der erste Aspekt gehört zu unserer Flexibilität und Freiheit, der zweite zur Bildung (ich bevorzuge den Begriff: 'Bildung') und zur Urteilsfähigkeit. Und deshalb brauchen wir eine Reflexion, die nicht nur in Normen ihren

geht also weiter und passt einerseits nicht zum aufgeklärten Selbstverständnis der westlichen Welt mit ihrem starken Anspruch auf Menschenrechte und Menschenwürde und andererseits bieten wir unsere eigene Kultur vielleicht nicht genug an, um daran teilzuhaben.

Ausdruck finden kann. Aber auch die Form des Gesetzes, die hier gegeben ist, zeigt, dass diese Idee der Gastfreundschaft als erstes Gesetz für uns als Weltbürger die Würde eines wirklichen Gesetzes hat, aber sie ist noch mehr als das. Das ist der Anspruch, unter dem wir uns verstehen würden - als Weltbürger.

Paradoxerweise ist der reduzierte Begriff der Gastfreundschaft in der Lage, die Basis für Vertrauen zu schaffen und vielleicht eine Kultur des Vertrauens zu schaffen, die offensichtlich konstitutiv für die Möglichkeit von Frieden und Freiheit ist. Dieses Vertrauen steht im Gegensatz zu einer Kultur des Misstrauens und des Argwohns, die Kant in kritischen Beispielen von Abschreckungskriegen und Aufrüstung thematisiert. Für die Idee des Friedens und der Freiheit sind Vertrauen und eine minimale Basis oder Grundlage notwendig. Auch zugunsten der Souveränität der verschiedenen Nationen und der Freiheit und Autonomie des Einzelnen muss die Grundlage seiner Meinung nach eine minimale sein, weil sie zwar reduziert, aber zumindest weniger exklusiv ist als anspruchsvollere Konzeptionen. Insofern erweist sich Kants Konzept, das zunächst einerseits zu idealistisch und andererseits zu wenig zu sein schien, am Ende als realistischer als andere Konzeptionen (wir brauchen z.B. für das "Recht des Gastes" gerade mehr erfüllte Bedingungen und Voraussetzungen als für das "Recht der Gastfreundschaft").

Der Weltbürger wird bei Kant in zwei Perspektiven aufgeklärte eine intellektuelle und eine emotionale. Im "Ewigen Frieden" gibt Kant einen Hinweis auf die emotionale Verbindung zwischen uns als Weltbürgern: Wenn es irgendwo auf der Welt Ungerechtigkeit gibt, könnten wir sie an jedem anderen Ort der Welt "spüren". Kant rekurriert also auf die Idee, dass wir jeden Verstoß gegen diese national übergreifende Grundregel der Gastfreundschaft und auch jede Gewalt oder Ungerechtigkeit gegen andere als gegen die Menschlichkeit empfinden könnten. Als Philosoph des 18th Jahrhunderts hofft er immer noch, dass eine Entwicklung der Zivilisation und der Menschlichkeit möglich ist. Und ich denke, wir sollten ihm nicht zuletzt in diesem Punkt folgen.

In Kants der dritten Kritik *der Urteilskraft*, finden wir weitere Überlegungen, die der Konzeption des Weltbürgers dienen. Ein Gentleman-Denker - auf Deutsch ein "Mann von Welt", den ich modernisieren möchte zu einem "Mensch von Welt", einem 'Menschen in der Welt' - ist jemand, der in der Lage ist, erweitert zu denken - die immer noch erwähnte, berühmte: "erweiterte

Denkungsart".⁷² Dies ist Kants zweite Maxime des gesunden Menschenverstandes, die Maxime der Urteilsfähigkeit. Das heißt *in concreto*, dass er in der Lage ist, seine eigenen Grenzen und seine eigene Unwissenheit zu überschreiten, zu überwinden, oder sozusagen seine eigenen Vorurteile zwischen anderen zu stecken (ich zitiere: Vorurteile, zwischen denen andere "wie eingeklammert" sind).⁷³ Diese Selbstreflexion und zumindest Selbstaufklärung, von der hier die Rede ist, ließe sich durch das Verfahren der erweiterten Denkweise erklären. Unter der Voraussetzung der ersten Maxime, dass wir bei uns selbst denken sollen (die deutsche philosophische Tradition des "Selbstdenkens"),⁷⁴ müssen wir unsere Urteile mit anderen möglichen Urteilen konfrontieren. Es ist wie ein "Kopfkino" oder ein Theater der Pluralität, dem wir unseren Verstand und unsere Gedanken öffnen. Auf diese Weise funktioniert die Kritik in Kants Konzeption. Nach diesem kritischen Verfahren gelangen wir zu einem "allgemeinen Standpunkt" der Anschauung, wir sind als Subjekte beteiligt - wie an jedem (beliebigen) ästhetisch-reflexiven Urteil, aber dennoch ist es nicht nur ein subjektives, an individuelle Interessen gebundenes Urteil, sondern darüber hinaus ein differenziertes Urteil als Ergebnis der Arbeit der erweiterten Denkweise. Dies ist der intellektuelle Teil von Kants Darstellung des weltbürgerlich versierten Weltbürgers, der auch in der Emotion des Subjekts wurzelt, in der jedes ästhetisch-reflexive Urteil begründet ist, nämlich in den Emotionen von Lust und Unlust".
 Hannah Arendt Interessant ist Hannah Arendts Kommentar zu Kant, der sich ihrer Meinung nach des nicht-subjektiven Teils, des "außer Acht lassenden Eigennutzes"⁷⁵ des ästhetisch-reflexiven Urteils,

⁷² Siehe *Kant* (1974), § 40; *Kant* (2007), § 40.

⁷³ *Kant* (1974), § 40; *Kant* (2007), § 40.

⁷⁴ Auch für dieses Thema ist die deutsche Frühaufklärung interessant, wo dieses Konzept im Bereich der praktischen Philosophie als philosophische Tradition des "Selbstdenkens" begründet wurde, die als philosophisches Programm im frühen 18. in Kants Aufklärungsartikel am Ende dieser Epoche nachklingt. Das philosophische Programm ist auch mit dem Begriff des "freien Denkens" verbunden. Vgl. dazu *Heßbrüggen-Walter/Kurbacher* (2000); auch *Kurbacher* (2000) und *Zenker* (2012). Und für Arendts Interpretation zu Kants Begriff des "Selbstdenkens" siehe *Arendt* (1978), S. 258.

⁷⁵ *Arendt* (1978) S. 258 und S. 271, weist deutlich auf die Schwierigkeit der Theorie des Urteilens im ästhetischen Rahmen hin. In Anlehnung an Kant könnte urteilen bedeuten: "das Besondere denken", aber denken heißt normalerweise "verallgemeinern". Das ästhetisch-reflexive Urteilen ist die besondere Begabung, das Allgemeine mit dem Besonderen zu verbinden.

bewusst ist und über diesen kantischen "erweiterten Gedanken" diskutiert: "Mit anderen Worten, das nicht-subjektive Element im nicht-objektiven Sinne ist Intersubjektivität".⁷⁶

Dieses Urteil, das ästhetisch-reflektierende, ist bei Kant liegt in beidem begründet: in der Autonomie des Subjekts, das z.B. für sich selbst denkt, und in der Intersubjektivität (und ich möchte hinzufügen: Interpersonalität) des Gemeinsinns, der für die erweiterte Denkweise grundlegend ist. Kant reflektiert den deutschen Begriff dafür kritisch: der Gemeinsinn nur als "Gemeinsinn" - wie ein Volkssinn, aber trotz dieser Definition ist der *sensus communis* für Kant ein besonderer, ausgefeilter und ausgearbeiteter Begriff, er bedeutet unsere Fähigkeit, eine Idee des Verbunden-Seins als Menschen zu behaupten, eine Art von Zusammengehörigkeit. Es ist die Idee, etwas Gemeinsames zu haben und eine echte Basis für Vertrauen und Zwischenmenschlichkeit. Kant tappt nicht in die Falle, die der Phänomenologe Bernhard Waldenfels die der Phänomenologe Bernhard Waldenfels vermeiden will, dass wir eine Art von Zusammengehörigkeit gerade vor jeder Interaktion behaupten, weil die fremde und irritierende Fremdheit auch zu unserer Welt und zu uns selbst gehört,⁷⁷ aber Kants Reflexion weist auf die Rationalität und Notwendigkeit der Idee hin, dass wir zusammengehören könnten. Das ist der Appell des gesunden Menschenverstandes, dass sich jeder meinem Standpunkt und Urteil in einer Art Weltbürger anschließen könnte - so wie es die erweiterte Art des Denkens demonstriert.

Diese Art eines kritischen kosmopolitischen Konzepts beruht auf Pluralität, Interpersonalität und einer Art Selbstkritik und -korrektur, die sogar die möglichen differenzierten Urteile anderer über ihren eigenen Wert und ihre Gültigkeit vorweggenommen hat. Dank der erweiterten Denkweise ist der Weltbürger in der Lage, sich mit ihnen zu konfrontieren.

Diese Überwindung des Unwissens im Erinnern an die eigene und fremde Menschlichkeit bei gleichzeitiger kritischer Erweiterung des eigenen Urteils gehört zu Kantsseiner Welt, seinem *mundus* des Weltbürgers.

Deshalb ist es auch notwendig, die Fragen des Weltbürgertums und des ewigen Friedens zu diskutieren.

⁷⁶ Siehe *Arendt* (1978), S. 266.

⁷⁷ Geradezu der "Leib-Körper", unser differenziertes Verhältnis von Objekt und Subjekt zum eigenen Körper, ist ein Beispiel für unser gegebenes Verhältnis zur Fremdheit. Siehe *Waldenfels* (2006), S. 68ff.

Hannah Arendt und Jacques Derrida sind ihm in diesem Punkt gefolgt, aber auf unterschiedliche Weise. Arendt braucht seinen Gedanken des *sensus communis*, um ihren Anspruch der Pluralität in einer politischen Perspektive zu unterstreichen, die jederzeit daran erinnert, dass wir alle gemeinsam in einer Welt leben, die wir teilen müssen - alle mit dem gleichen Recht, hier zu sein.⁷⁸ Und unsere Urteilsfähigkeit - aufgebaut nach dem kantischen Modell des ästhetisch-reflexiven Urteils - bereitet uns darauf bestens vor. Und die kantische Idee unserer erweiterten Mentalität garantiert unsere Weltoffenheit, die so genannte "Weltläufigkeit" im Gegensatz zur problematischen "Weltlosigkeit" als Element der "Gedankenlosigkeit", die in der "Banalität des Bösen" - als kritisch diskutierter Punkt bis heute - ihren Ausgang nimmt.⁷⁹ Und in Jacques Derridas Interpretation des kantischen Begriffs des ästhetischen Urteils ist es ein permanentes Differenzierungsvermögen, das sich durch den kritischen Vorgang des Denkens und Urteilens erweitert. Es ist eine Parallele zur Bewegung der "Mondialisierung", es ist eine Bewegung der Weltoffenheit, die für ihn vor allem eine Aufgabe, vielleicht eine Mission für die Geisteswissenschaften ist. Der Horizont für die Geisteswissenschaften ist - wörtlich gesprochen - *universitas*, die Universität als Institution für Weltbürger.

Die Erde ist rund wie der Kopf, und wir mögen uns in die Welt bewegen wie in unseren Köpfen. Wir teilen die Welt gemeinsam in der Erweiterung ihrer Grenzen in sozialer Hinsicht und in der Überwindung unserer eigenen Unwissenheit - deshalb können wir mit Kant realistisch sehen, Arendt und Derrida dass gerade der kritische Sinn des Weltbürgertums uns auf ein friedliches Zusammenleben hoffen lässt.

LITERATURVERZEICHNIS

Arendt, Hannah (1978): Das Leben des Geistes. Eins/Denken. Zwei/Wollen. Einbändige Ausgabe. San Diego/New York/London,.

Arendt, Hannah (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Hrsg. von Ronald Beiner. Übersetzt von Ursula Ludz. München.

Beiner, Ronald (1985): "Hannah Arendt über das Urteilen". In: Hannah Arendt: Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hrsg. von

⁷⁸ Nach Arendt ist der gesunde Menschenverstand ein Sinn, "der uns in eine Gemeinschaft einfügt". Siehe *Arendt* (1978), S. 268.

⁷⁹ Siehe hierzu auch *Kurbacher* (2017).

Ronald Beiner. München (1985) 1998. P. 115-197.

Derrida, Jacques (2001): Die unbedingte Universität. Übersetzt von Stefan Lorzenzer. Frankfurt a. M.

Heßbrüggen-Walter, Stefan /Kurbacher, Frauke A. (2000): "Selbstkritik als Lebensform". In: John McDowell: Vernunft und Natur. Vortrag und Kolloquium in Münster 1999. Hrsg. von Marcus Willaschek. Münster, S. 59-67.

Kant, Immanuel (1974): Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.

Kant, Immanuel (1977): "Zum ewigen Frieden". In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Bd. I und II. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.

Kant, Immanuel (2007): Oxfords World's Classics: Immanuel Kants: Critique of Judgement. Übersetzt von James Creed Meredith. Überarbeitet, herausgegeben und eingeleitet von Nicholas Walker. Oxford.

Kurbacher, Frauke A. (2000): Johann Georg Walch: Gedanken vom Philosophischen *Naturell*. Nachdruck von 1723. Hrsg. von Frauke A. Kurbacher. Hildesheim/Zürich/New York.

Kurbacher, Frauke A. (2017): "Die Macht des Urteils - oder wie man die 'Indifferenz' bei Kant und Arendt. Einige kritische Anmerkungen zur Struktur des Handelns". In: Estudos iberoamericanos. Hrsg. von Wolfgang Heuer et al. Porto Alegre.

Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a. M.

Zenker ., Kay (2012): Denkfreiheit. Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung. Hamburg 2012.

Mein Zuhause ist der Planet". Die totalisierende und monotonisierende Ausweitung des individuellen und kollektiven menschlichen Lebens*

Christopher Pollmann

*"Jede Verringerung der Erdferne kann nur um den Preis einer entscheidenden Distanz zwischen Mensch und Erde, einer Entfremdung des Menschen von seiner unmittelbaren irdischen Umgebung erreicht werden."*⁸⁰

Ziel dieses Beitrags ist es, das Motto des Kongresses zu Ehren des 250.th Jahrestages von Alexander von Humboldt zu hinterfragen und zu erweitern, Nämlich die *ganze Welt zu begreifen*. Diese Maxime fasst die globalen Ambitionen des preußischen Entdeckers zusammen, die in seinem Hauptwerk *Kosmos*⁸¹ gut zum Ausdruck kommen, wie ein Artikel der Hauptorganisatorin des Kongresses, Soraya Nour, zeigt⁸². Wir werden zunächst versuchen zu zeigen, dass dieser Spruch eine doppelte Erweiterung des menschlichen Lebens darstellt (Teil I). Zweitens werden wir die unvorhergesehenen Folgen dieses Prozesses aufdecken, d.h. dass die zunehmend technische Dimension des menschlichen Lebens, die notwendig ist, um seine Expansion zu gewährleisten, wahrscheinlich zu wachsender Monotonie und weniger Mehrdeutigkeit führt (II).

I. Die doppelte Ausdehnung des menschlichen Lebens

Die ganze Welt zu begreifen bezieht sich auf ein Programm, das den Umfang der menschlichen Existenz in zweierlei Hinsicht erweitert: zunächst räumlich (1) und dann intellektuell und konzeptionell (2). Diese Vergrößerung kann dazu dienen, den Verlust an Bedeutung zu kompensieren (3).

1. Räumliche Ausdehnung

Es sind in erster Linie die ökologischen und sanitären Auswirkungen des Programms, die unsere Aufmerksamkeit auf die Internationalisierung der menschlichen Aktivitäten lenken. Diese Dimension soll hier jedoch nicht untersucht werden, da sie bereits ausführlich dokumentiert und analysiert wurde. Wir ziehen es vor, zunächst die räumliche Bedeutung des Mottos zu untersuchen. In Bezug auf den Raum weist die Idee, die ganze Welt zu begreifen die ganze Welt zu erfassen, deutet in der Tat auf die Absicht hin, den Planeten zu umarmen und zu ergreifen Erde in seiner Gesamtheit

⁸⁰ Arendt (1958), S. 251.

⁸¹ Humboldt (2010).

⁸² Skell (2022). Ich bin Soraya Nour Skell dankbar für die Einladung zu dieser anregenden Begegnung!

zu erfassen. Das Erreichen des gesamten Globus ist der letzte Schritt der räumlichen Globalisierung, die sich langfristig vollzieht und zwei Aspekte hat, einen materiellen (a) und einen ideellen, repräsentativen (b). Die Unterscheidung zwischen dem materiellen und dem ideellen Element, die von Maurice Godelier entlehnt wurde⁸³, ist jedoch im Kontext der sich immer weiter ausdehnenden zwischenmenschlichen Beziehungen etwas unscharf (c).

a) Die Geschichte der menschlichen Migration und Eroberung der Erde

Das Konzept der Globalisierung ist seit den 1980er Jahren weit verbreitet, ja sogar populär geworden. Der Prozess der räumlichen Ausweitung der Kontrolle ist jedoch so alt wie die Menschheit. Er beginnt mit den imaginären Er beginnt mit den imaginären "ersten" Bewegungen der Hominiden und endet vorläufig in der aktuellen kapitalistischen Erforschung und Besetzung der letzten wilden oder vergletscherten Gebiete, der Tiefsee, der Atmosphäre und des Weltraums. Diese räumliche Ausdehnung scheint auf eine allmähliche Verflüssigung der Bewegung⁸⁴ zurückzuführen zu sein: Nach der begrifflichen Globalisierung der Antike gab es, so Peter Sloterdijk seit dem Mittelalter eine materielle, d.h. terrestrische (in der Tat hauptsächlich maritime) Globalisierung⁸⁵ und seit dem späten 19th Jahrhundert eine elektrische und elektronische Globalisierung.⁸⁶ Die letzten beiden Globalisierungswellen wurden wahrscheinlich durch "die effektivste Totalisierung, die Vereinheitlichung der Erde durch Geld"⁸⁷.

b) Die Erweiterung des räumlichen Rahmens und des Horizonts der individuellen und kollektiven Existenz

In den traditionellen Gesellschaften waren das Alltagsleben und die Vorstellungen der Menschen für die meisten ihrer Mitglieder auf den Ort ihrer Geburt beschränkt.⁸⁸ Im Zuge der räumlichen Ausdehnung wurden und werden sie schrittweise auf die Region, das Land, den Kontinent und heute für eine wachsende Zahl von Menschen auf den gesamten Planeten ausgedehnt, vielleicht weil "der Mensch im Unterschied zu anderen Lebewesen in einem möglichst großen 'Territorium' zu Hause sein will"⁸⁹. Die Folgen sind tiefgreifend: "Die nur aus einer Oberfläche bestehende Kugel ist kein Haus für alle, sondern ein Inbegriff von Märkten, auf denen niemand 'zu Hause' sein kann; niemand ist dazu bestimmt, sich dort niederzulassen, wo Geld, Waren und Fiktionen den

⁸³ Godelier (2012).

⁸⁴ Bauman (2000), S. 2.

⁸⁵ Sloterdijk (2013), S. 40-46.

⁸⁶ Sloterdijk (2013), S. 8-10.

⁸⁷ Sloterdijk (2013), S. 7 (Übersetzung geändert), Simmel (2011).

⁸⁸ Bauman (1991), S. 61.

⁸⁹ Arendt (1977), S. 265-280 (278).

Besitzer wechseln."⁹⁰

"Die[...] neuen Unternehmer der Expansion sind nicht mehr in ihrer Heimat verwurzelt. [...] Die Poetik ihres Heimortes ist für sie nicht mehr bestimmend."⁹¹ Im Gegenteil, sie leben unter dem "Primat des Äußeren"⁹² und der Zukunft⁹³ einem Primat, das seit HOBBS dem Vorrang der Bewegung vor der Trägheit entspricht⁹⁴. Ihr Standort wird abstrakt auf und durch die Karte betrachtet. Abstraktion bedeutet, dass "[d]ie Karte das Land absorbiert"; "für das repräsentative Denken des Raums lässt das Bild des Erdglobus [und der Karte] die realen Ausdehnungen allmählich verschwinden"⁹⁵. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die moderne Globalisierung zeitlich die "Futurisierung" des kollektiven Handelns⁹⁶; räumlich erreicht sie die "umfassende Absorption der Außenwelt in ein durchkalkuliertes Inneres", das "Weltinnere des Kapitals"⁹⁷, "ein Treibhaus, das alles, was einst außen war, nach innen gezogen hat"⁹⁸.

c) Die gegenwärtige Vervielfachung und Beschleunigung in der Entwicklung von weltweiten Gruppen, Netzwerken und Beziehungen

Die räumliche Ausdehnung der menschlichen Existenz ist nicht durch eine lineare, sondern durch eine exponentielle Progression gekennzeichnet. Sie ähnelt der "Spirale der Beschleunigung" die von Hartmut Rosa untersucht wurde⁹⁹: Jede Reise, jeder Besuch oder Aufenthalt an einem fremden Ort bringt materielle und persönliche Verbindungen und Kontakte mit sich, möglicherweise auch Freundschaft, Heirat, Familiengründung, und führt so zu einem weiteren Transport von Gütern und Personen (aber auch von Krankheitserregern wie dem neuesten Coronavirus) und zu einer aufgeblähten Vergrößerung des Lebens von immer mehr Menschen. Diese Dynamik ist nicht neu, hat aber seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs Weltkriegs hat sie massiv zugenommen.

Wir alle kennen Menschen, die ins Ausland gehen, manchmal auf die andere Seite der Erde Rentner für ihren Urlaub, Studenten für ein Semester oder ein Jahr, junge Berufstätige für Auslandserfahrungen usw., ganz zu schweigen von Flüchtlingen, Diplomaten oder

⁹⁰ Sloterdijk (2013), S. 148 (wir betonen).

⁹¹ Sloterdijk (2013), S. 27 und folgende Seiten [ff.] (Zitat S. 27, Übersetzung mod.).

⁹² Sloterdijk (2013), p. 32.

⁹³ Sloterdijk (2013), S. 50 f., 69.

⁹⁴ Rosa (2015), S. 339 Anm. 103.

⁹⁵ Sloterdijk (2013), p. 28. Arendt (1958), S. 250 f.

⁹⁶ Sloterdijk (2013), S. 51.

⁹⁷ Sloterdijk (2013), p. 175, 196-198.

⁹⁸ Sloterdijk (2013), p. 12.

⁹⁹ Rosa (2015), S. 185 ("social acceleration") und 151-159 ("circle of acceleration").

Militärangehörigen, und manchmal auch von Familienmitgliedern oder Freunden, die weit weg von ihrer ursprünglichen Heimat ziehen, so wie der Autor dieses Artikels. Diese Reisen und Auswanderungen gehen natürlich mit einem verstärkten Waren- und Dienstleistungsverkehr einher, zum einen, weil die Menschen im Ausland dieselben Konsumgewohnheiten beibehalten, zum anderen aber auch, weil die einheimische Bevölkerung sie möglicherweise nachahmen möchte.

Es wäre aufschlussreich, die gegenwärtige Situation, d. h. die räumliche Ausdehnung des individuellen Lebens an verschiedenen Punkten der Erdoberfläche (synchroner Ansatz) und die Entwicklung der letzten Jahrhunderte (diachroner Ansatz) in einfacher mathematischer Form (Beträge und Prozentsätze) sowie in grafischer Form darzustellen.

2. Der intellektuelle Zuwachs im menschlichen Leben und seine Grenzen

Der Wunsch, die ganze Welt zu begreifen enthält neben der räumlichen auch eine ideelle, intellektuelle Dimension. Sie liegt in einer wachsenden Kenntnis und Kontrolle über natürliche und soziale Phänomene und Prozesse, möglicherweise einschließlich des menschlichen Seelenlebens selbst. Da Techniken Erweiterungen des menschlichen Körpers und Geistes sind,¹⁰⁰ kann sich der Anstieg der intellektuellen Fähigkeiten in technischen Realisierungen materialisieren. Der wachsende Umfang wissenschaftlicher Erklärungen und maschineller Arbeit kann jedoch über den Bereich des menschlichen Verständnisses hinausgehen (a), ohne emotionale und metaphysische Bedürfnisse zu befriedigen (b).

a) Wissenschaftlicher und technischer Fortschritt über das menschliche Verständnis hinaus?

Die wissenschaftliche Erforschung der Welt schafft zahlreiche Bereiche des Wissens die für den menschlichen Verstand zu komplex und zu schwierig zu erfassen sein können.¹⁰¹ Dies gilt insbesondere für die Theorien und Modelle, die das unendlich Große und das unendlich Kleine darstellen und analysieren. So fällt es den meisten Menschen schwer, sich das Universum vorzustellen und zu begreifen, das keinen Rand und kein Zentrum hat¹⁰² und von dem man heute annimmt, dass es sich ständig ausdehnt. Obwohl die Gesamtgröße des Universums unbekannt ist, übersteigen seine beobachtbaren Dimensionen mit einem Durchmesser von etwa 93 Milliarden Lichtjahren¹⁰³ bereits bei weitem das menschliche Vorstellungsvermögen.

¹⁰⁰ Simmel (2011), S. 348 f.

¹⁰¹ Weinstein (2015), S. 139 f. ; Arendt (1977) .

¹⁰² Pascal (2015), S. 29.

¹⁰³ Siehe den Eintrag "Universe" auf *Wikipedia*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Universe>.

Da Raum und Zeit zusammenhängen, entspricht die Unendlichkeit der zeitlichen Dimension der Unendlichkeit der räumlichen Ausdehnung. Diese doppelte "Öffnung in die Unendlichkeit" führt dazu, dass der Mensch verloren geht¹⁰⁴ und Pascal (wie er selbst schrieb) "erschrickt" und hinzufügt, dass der Mensch "unendlich weit davon entfernt ist, die Extreme zu begreifen, das Ende der Dinge und ihr Anfang sind ihm hoffnungslos in einem undurchdringlichen Geheimnis verborgen"¹⁰⁵.

Das unendlich Kleine kann für den menschlichen Verstand eine ebenso große Herausforderung darstellen. Neben zahlreichen anderen Rätseln können Position und Geschwindigkeit eines Elektrons nicht gleichzeitig bestimmt werden, wie die *Unschärferelation* von Werner Heisenberg zeigt *Prinzip*.

Ein weiterer großer Bereich, in dem sich die Phänomene der menschlichen Vernunft entziehen sind die technisch vervielfachten Risiken der Massenvernichtung, die möglicherweise große Gebiete, wenn nicht sogar den ganzen Globus, umfassen, sich aber auch über lange Zeiträume erstrecken. Ihr räumlich und zeitlich unbegrenzter und damit unermesslicher Charakter macht die entsprechenden Technologien, wie Kernkraftwerke und ihre Kühlbecken, Gentechnik Kernkraftwerke und ihre Kühlbecken, die Gentechnik und die industrielle Nutzung von Nanopartikeln, nicht versicherbar.¹⁰⁶ Das Problem lässt sich mathematisch formulieren: Selbst die kleinste Möglichkeit der Zerstörung einer ganzen Gesellschaft kann nicht durch die traditionelle versicherungsbasierte Berechnung quantifiziert werden, bei der die Wahrscheinlichkeit und das Ausmaß des Schadens multipliziert werden, da letzteres praktisch unendlich wäre (∞). Ohne hier eine kritische Darstellung dieser und anderer moderner Technologien und der entsprechenden militärischen Waffen¹⁰⁷ zu entwickeln, kann man sagen, dass ihr Wesen in diesen unermesslichen Risiken liegt, die ihnen die Kraft einer überwältigenden und unverständlichen *Welle* ("*déferlement*" auf Französisch) verleihen.¹⁰⁸

Darüber hinaus überfordern die modernen Technologien, insbesondere im Zusammenhang mit Computern und dem Internet, den menschlichen Geist möglicherweise überfordern. Der Grund liegt darin, dass unter dem Zwang der Kapitalverwertung Hard- und Software je nach räumlichem Standort oft unterschiedlich sind und in einem in der Menschheitsgeschichte noch nie dagewesenen Rhythmus erneuert werden. Während bis in die jüngste Vergangenheit menschliche Fähigkeiten wie Lesen, Schreiben und Rechnen einmal für ein ganzes Leben erlernt wurden, verändern sich elektronische Geräte und

¹⁰⁴ Sloterdijk (2013), p. 23.

¹⁰⁵ Pascal (2015), Nr. 205 f., S. 74, und Nr. 72, S. 30.

¹⁰⁶ Beck (2008), Kapitel 8 über "Das Versicherungsprinzip", S. 129 ff.

¹⁰⁷ Anders (1956) & Anders (1980); Jünger (1949); Ellul (1977), Beck (1992).

¹⁰⁸ Tibon-Cornillot (2003), p. 52-63.

Anwendungen heutzutage ständig im Raum und in der Zeit, was die Nutzer zu einer ständigen Anpassung zwingt. Wir werden auf diesen disziplinären Effekt in Abschnitt II 2 b) zurückkommen.

Die technowissenschaftliche Subversion des Verstehens und Fühlens - von Günther Anders konzeptualisiert als "prometheische Lücke" zwischen Machen und Vorstellen¹⁰⁹ - kann auf viele Aspekte des Lebens im kapitalistischen Rahmen ausgedehnt werden, insbesondere auf die Wirtschaft, wo die Menschen am Sinn ihrer Arbeit, ihrer Produkte, ihrer Organisationen zweifeln. Sie lassen sich zum Beispiel von Programmen der "geplanten Obsoleszenz von Gütern" blenden.¹¹⁰ Auf einer sehr allgemeinen Ebene wird das Problem von Anders brillant formuliert. Er stellt fest, dass die traditionelle Sichtweise des Denkens, wonach der Zweck die Mittel heiligt, auf den Kopf gestellt wurde: "Die Mittel heiligen den Zweck", denn "die Produktion von Mitteln ist zum Zweck unserer Existenz geworden".¹¹¹ In vielen Fällen und aufgrund des allgemeinen Wettbewerbs zwingt uns die bloße Existenz der technischen Möglichkeiten dazu, sie zu nutzen. Diese Überlegenheit und die Vermehrung der Mittel verdrängen tendenziell unabhängige oder höhere Zwecke.¹¹²

b) Möglicherweise unbefriedigte emotionale und metaphysische Bedürfnisse

Die kapitalistische Globalisierung bedeutet unter anderem die Ausweitung der Marktlogik, die mit einem neuen Organisationsprinzip des sozialen Lebens einhergeht: An die Stelle von Zugehörigkeit und Mitgliedschaft tritt ein System von widerruflichen Optionen¹¹³. Dies impliziert zwei miteinander verbundene Prozesse: die wachsende Distanz und Gleichgültigkeit zwischen den Menschen und "die Befreiung des Egoismus"¹¹⁴. Die Entfernungen haben sich räumlich vergrößert (obwohl die Menschen in den Städten dicht gedrängt leben) und vor allem in der Psyche. Die Folge ist eine Entfremdung zwischen Individuen, aber auch zwischen dem einzelnen Menschen einerseits und Dingen wie landwirtschaftlichen Tätigkeiten, dem Handwerk und seinen Produkten oder den Sternen am Nachthimmel andererseits. Es ist, als ob die Objekte der materiellen Welt "abgekühlt" sind, als ob dieses "globale System

¹⁰⁹ Anders (1956) S. 16 f.

¹¹⁰ Diese gibt es mindestens seit dem *Phoebus-Kartell* zur Begrenzung der Lebensdauer von Glühbirnen im Jahr 1925 und wurde 1932 von dem amerikanischen Immobilienmakler Bernard London gefördert: "Ending the depression through planned obsolescence", siehe London (1932), S. 20.

¹¹¹ Anders (1956) S. 251-254; Simmel (2011) entwickelt die gleiche Idee in Bezug auf Geld als Hauptmittel in der kapitalistischen Gesellschaft.

¹¹² Ellul (1990), S. 169.

¹¹³ Sloterdijk (2013), S. 206-210 mit Übersetzungsfehlern.

¹¹⁴ Sloterdijk (2013), S. 209 (Übers. mod.).

Personen ohne allzu festgelegte Eigenschaften begünstigt".¹¹⁵ Norbert Elias erklärt den daraus resultierenden "Grundkonflikt des wir-losen Ichs": "Die Gewohnheit der Vorsicht bei der Gestaltung von Beziehungen hat den Wunsch nach emotionaler Wärme und Bindung in den Beziehungen zu anderen nicht erstickt, wohl aber die Fähigkeit, sie selbst zu geben oder zu empfangen."¹¹⁶ Dieser Drang zur Gleichgültigkeit wird durch verschiedene Abstraktionsmittel widergespiegelt und gefördert, insbesondere durch Geld, Zeit, Recht und der Intellekt, auf die wir in Abschnitt II 1 d) zurückkommen werden.

Die Freisetzung des *Egoismus* - das Wort ist wegen seiner pejorativen Konnotation für wissenschaftliche und kritische Untersuchungen ungeeignet, aber schwer zu ersetzen¹¹⁷ - bedeutet, dass die Individualisierung der Gesellschaft mit einer Kultur der subjektiven Rechte. Diese kulminieren in den Menschenrechten und implizieren einen "Vorrang der Rechte" vor den Pflichten¹¹⁸. Noch unverblümter ausgedrückt: "Die Menschenrechte sind die Rechtsseele des [individuellen] Lebens, die sich nimmt, was sie für sich selbst hält, wo immer sie kann"¹¹⁹. Sowohl diese Befreiung des Egoismus als auch die bereits erwähnte zunehmende räumliche und affektive Entfremdung bedeuten, dass die grundlegenden emotionalen und relationalen Bedürfnisse des Menschen unbefriedigt bleiben können.¹²⁰

Der wissenschaftliche und technische Fortschritt kann auch religiöse, spirituelle und andere Formen metaphysischer Sehnsüchte unerfüllt lassen. Diese Möglichkeit kann auf zweierlei Weise entfaltet werden. Erstens hat der Aufstieg der Natur- und Sozialwissenschaften in der Neuzeit den Bereich von Gott(en), Religion und verschiedene Mysteriengeschichten eingeschränkt, entweder durch größere Beweise

¹¹⁵ Sloterdijk (2013), p. 207, 210. Zur Erosion persönlicher Attribute siehe Sennett (1998), eine Analyse, die von Musil (1995) eifrig vorweggenommen und personalisiert wurde.

¹¹⁶ Elias (2001), S. 205.

¹¹⁷ Siehe Pollmann (2011), S. 261-280, <https://hal.archives-ouvertes.fr>, insbesondere S. 263-266, mit einem Zitat von Nietzsche und Simmel (2011), S. 357 f., um anzudeuten, dass menschliches Verhalten notwendigerweise egoistisch ist.

¹¹⁸ Habermas (1999), S. 386-403 (387; auch S. 397). Siehe unsere Analyse in "Accumulation, accélération et individualisme juridique. Droit, société et politique dans l'emballage du monde", *Mélanges Michel Miaille: Le droit figure du politique*, Univ. of Montpellier I, 2008, Bd. I, S. 369 à 442 (402-408), <https://halshs.archives-ouvertes.fr>.

¹¹⁹ Sloterdijk (2013), p. 118.

¹²⁰ Zur häufigen Vernachlässigung der emotionalen und relationalen Dimensionen der menschlichen Existenz, siehe Pollmann, "Diminuer le refoulement éducatif pour éviter le défolement meurtrier. Après Auschwitz, reconnaître la dimension affective de notre existence et apprendre la vie relationnelle", forthcoming in F. Lemarchand & P. Vassort (eds.), *Théorie critique des crises contemporaines*.

und Erklärungskraft¹²¹ oder durch militärische oder kulturelle Überlegenheit. Letzteres wird dadurch veranschaulicht, dass Alexander von Humboldt die Skelette amerikanischer Indianer ausgrub und sie nach Europa schickte, um sie zu untersuchen, obwohl sie heilig waren und die Indianer sich ausdrücklich dagegen wehrten¹²².

Zweitens: Die zeitgenössische Technowissenschaft als eine Plattform des Heiligen, wenn nicht gar als eine neue Religion angesehen oder betrieben wird¹²³: "Unsere neuen Kathedralen sind heute die der Wissenschaft"¹²⁴. Manchmal stellt sich der wissenschaftliche Diskurs selbst als oberste, gottähnliche Autorität dar¹²⁵ und die Menschen werden aufgefordert, an sie zu "glauben"¹²⁶. Er gibt jedoch keine Erklärungen für die großen Geheimnisse des Daseins - und kann es auch nicht¹²⁷ - geben, denn mögliche, immer vorläufige Antworten sind in der individuellen Subjektivität begründet. Sie sind nicht objektiv, nicht wissenschaftlich oder technisch, sondern poetisch, künstlerisch, kreativ, religiös, emotional, relational. Wir haben den Eindruck, dass die Technowissenschaft den Platz der Religion einnimmt, ohne deren Rolle zu spielen, und somit "eine Religion..., die nicht verbindet"¹²⁸ ist. Da diese unlösbaren Rätsel und diese vorläufigen Antworten für das menschliche Leben gleichermaßen notwendig zu sein scheinen, gibt es Grund zu der Befürchtung zu befürchten, dass "eine entheiligte menschliche Gesellschaft desakralisiert ist, dazu neigt, totalitär zu

¹²¹ *Elias* (2007), insbesondere S. 70-90.

¹²² *Sckell* (2022).

¹²³ *Carnino* (2015); *Musso* (2017).

¹²⁴ *Bréchignac* (2009) S. 57, auch hintere Umschlagseite. Sie ist Physikerin und war 2009 Präsidentin des französischen *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS, Nationales Forschungszentrum).

¹²⁵ Besonders arrogant und ignorant gegenüber den zeitlichen Unwägbarkeiten aufgrund des Klimawandels und vieler anderer Faktoren ist der berühmte französische Paläontologe Yves Coppens, früher am *Collège de France*: "Der *Homo sapiens*, der heute den Kalender für die Zukunft der Erde zusammenstellt der Erde und des Himmels erstellt, [...] schafft es, Milliarden, wenn nicht gar Dutzende von Milliarden Jahren vorauszusagen. Der Fortschritt ist allgegenwärtig und bricht in seinem unwiderstehlichen Aufstieg hervor", in "Une réalité bien vivante", *Le Monde*, 3. September 1996.

¹²⁶ "Ich bitte unsere Mitbürgerinnen und Mitbürger, an die Stärke des wissenschaftlichen Potenzials [...] unseres Landes zu glauben [...]. Wir, wir glauben an die Kraft der Wissenschaft", ehemaliger französischer Premierminister François Fillon in Cadarache, 3. Mai 2010, www.vie-publique.fr.

¹²⁷ *Strauss* (1989), S. 32 f.

¹²⁸ *Rouzet*, (2019), S. 6-7 (6). Die französische Originalformulierung mit dem Verb *relier* - "une religion... qui ne relie pas" - ist aussagekräftiger als unsere Übersetzung, denn ein möglicher etymologischer Ursprung des lateinischen *religio* könnte *religare* = (wieder) verbinden sein, siehe Émile Benveniste (2016), S. 525 ff.

werden"¹²⁹ .

3. die ganze Welt zu begreifen um den Verlust von Bedeutung zu kompensieren

Intellektuelle und technische Entwicklungen führen nicht unbedingt zu einem besseren Verständnis der emotionalen und relationalen Realitäten und Probleme. Im Gegenteil, es gibt einige Gründe zu glauben, dass sie das menschliche Bewusstsein einschränken können.¹³⁰ Dies scheint insbesondere bei den modernen Verkehrs- und Kommunikationstechnologien der Fall zu sein, die ihren Nutzern den Eindruck, ja die Illusion vermitteln, allmächtig zu sein. Das Streben nach Allmacht mag durch die praktische Erfahrung der Ohnmacht der Ohnmacht des zeitgenössischen Individuums, das noch nie so sehr von anonymen Strukturen und Mechanismen (inter)abhängig war, obwohl es rechtlich unabhängig ist.¹³¹

Diese Hypothese kann dahingehend erweitert werden, dass Ohnmacht eine besondere Art oder Ursache von Sinnlosigkeit oder Bedeutungslosigkeit ist. Sinn erscheint oder ist in verschiedenen Formen gegeben, wie GrundErklärung, Rechtfertigung, Glaube, Gehorsam. Wir würden einen Sinnverlust des menschlichen Lebens aufgrund von vier Faktoren behaupten. Drei davon wurden bereits im vorangegangenen Abschnitt 2 erwähnt: Der Kapitalismus hat die rationale, die metaphysische und die emotionale/relationale Dimension unserer Existenz geschwächt. Eine vierte Ursache könnte die abnehmende Verankerung vieler Menschen an einem räumlichen Ort sein: Überall zu Hause zu sein bedeutet letztlich möglicherweise, gar keine Heimat zu haben!

Die häufigste, aber nicht unbedingt bewusste Reaktion auf diesen intellektuell, ökonomisch und technisch bedingten Sinnverlust ist die Flucht in eine Teufelsspirale. Mehr mentale und räumliche Kontrolle, mehr technische Geräte, Anhäufung von Reichtum, Gegenständen und Erfahrungen sowie mehr Beschleunigung der Bewegung und der Kommunikation¹³² versprechen Sensationen und Befriedigung, bringen aber kaum Sinn. Im Gegenteil, sie scheinen das Gefühl der Sinnlosigkeit zu fördern und fordern so nach mehr vom Gleichen. In dieser Hinsicht war Alexander von Humboldts Ehrgeiz, die ganze Welt zu erfassen ein früher Erfolg, "diesen metaphysischen Verlust als kulturellen Gewinn darzustellen"¹³³ .

Die heutige Massensucht nach Handys und anderen Bildschirmen, nach tragbarer Musik und süßem oder salzigem Essen.

¹²⁹ Weinstein (2015), S. 7.

¹³⁰ Pollmann (2007), p. 140-142.

¹³¹ Jappe (2017), S. 120 f.

¹³² Zu dieser komplexen Dynamik siehe unser Seminar "Akkumulationen und Beschleunigungen" am *Collège d'études mondiales* in Paris: www.fmsh.fr/fr/college-etudesmondiales/27961.

¹³³ Sloterdijk (2013), S. 22 (Übersetzung mod.).

Man kann von nicht-sexuellen (und daher leicht zu beschaffenden) "künstlichen Vergnügungen" (Charles Melman) sprechen, die die traditionelle Kultur des Begehrens teilweise ersetzt haben des Begehrens ersetzt haben. Der Suchtcharakter zeigt sich insbesondere in der weit verbreiteten zwanghaften und zwanghaften Nutzung des Smartphones¹³⁴, die nicht nur auf das "überzeugende Design" des Geräts und seine die Dopaminausschüttung auslösenden Anwendungen¹³⁵, sondern auch auf das bereits erwähnte Gefühl der Allmacht zurückzuführen ist.

Der Transhumanismus und andere futuristische Theorien gehen davon aus, dass sich der Mensch an seine zunehmend technisierte Umwelt anpassen kann und wird. Wir würden behaupten, dass die organischen, psychischen und relationalen Dimensionen des menschlichen Lebens unsere Anpassungsfähigkeit begrenzen und so etwas wie eine Epidemie, eine individuelle und kollektive Depression, einen Nervenzusammenbruch oder einen Wutausbruch vermeiden... Abgesehen davon kann die Ausdehnung des menschlichen Lebens rund um den Globus auch viele andere, unerwartete Folgen haben.

II. Der Verlust von Vielfalt und Mehrdeutigkeit, der Mensch wird überflüssig

Das Programm, die ganze Welt zu begreifen erfordert immer mehr wissenschaftliche und technische Mittel, um die räumliche und geistige Ausdehnung des menschlichen Lebens zu gewährleisten. Diese Technisierung der Welt bedeutet wahrscheinlich eine zunehmende Monotonie auf dem gesamten Planeten (1) und weniger Mehrdeutigkeit für einzelne Phänomene (2). Sie tendiert auch dazu, den Menschen überflüssig zu machen und die Gesellschaft totalitär zu machen (3).

1. Die räumliche "Monotonisierung der Welt" (Stefan Zweig)

Unter diesem Titel beobachtete und beklagte der berühmte österreichische Schriftsteller vor fast einem Jahrhundert eine weltweite Tendenz zur Technisierung und Uniformierung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.¹³⁶ Wir werden uns mit den Ideen seines kurzen Aufsatzes befassen und dabei den Verlust der Vielfalt, der mit der Massifizierung einhergeht (a), die Standardisierung von Architektur und Design (b), die Vorherrschaft von Funktionalität und Technizität (c) und die Herrschaft der Gleichgültigkeit durch Abstraktion (d) hervorheben.

a) Der Verlust der biologischen und kulturellen Vielfalt und die Tendenz zur Massifizierung

Seit der industriellen Revolution ist die Zahl der Pflanzen- und Tierarten, insbesondere der Insekten und Vögel, aber auch der Nutztierassen und

¹³⁴ Twenge (2018); Spitzer (2019); Desmurget (2019).

¹³⁵ Freed (2018).

¹³⁶ Zweig (1993), p. 397-400.

Kulturpflanzen, immer weiter zurückgegangen. So gab es früher 30.000 Mais- und 20.000 Apfelsorten, heute werden nur noch einige wenige angebaut.¹³⁷ Gleichzeitig nimmt bei vielen lebenden Arten die Zahl der einzelnen Exemplare ab. Diese beiden Rückgänge tragen zusammen zum gegenwärtigen sechsten Massenaussterben in der bekannten Erdgeschichte bei der Erdgeschichte.

Eine ähnliche Entwicklung betrifft die kulturelle Vielfalt der menschlichen Spezies. Zweig zeigt dies anhand einer kurzen Analyse von Tanz, Mode, Kino, Radio und Kleidung. Einige Jahrzehnte vor ihm hatte Alexis de Tocqueville bereits gezeigt, dass "[v]ielfalt aus dem Menschengeschlecht verschwindet; überall auf der Welt trifft man auf die gleichen Handlungs-, Denk- und Gefühlsweisen."¹³⁸ Aus heutiger Sicht können wir die Besorgnis darüber hinzufügen, dass ein Drittel der derzeit 6.500 gesprochenen Sprachen in den nächsten Jahrzehnten verschwinden wird.¹³⁹

Wie Zweig in seinem Artikel bereits andeutet, ist der Verlust der Vielfalt mit der Massifizierung der modernen Gesellschaft verbunden, die wahrscheinlich auf ihre Atomisierung zurückzuführen ist.¹⁴⁰ In der westlichen Welt werden die Bevölkerungen in ihre kleinsten Bestandteile aufgespalten, Individuen, die etymologisch¹⁴¹ den Atomen der Materie ähneln. Zwei Prozesse tragen zu dieser Fragmentierung bei, die als Hauptursache für die Stärke der Moderne angesehen werden kann: "Die Welt, die in eine Fülle von Problemen zerfällt, ist eine überschaubare Welt."¹⁴² *Primo*, die Menschen verlieren ihre landgebundene Selbst-Erstens verlieren die Menschen ihre bodengebundene Selbstversorgung durch Vertreibung oder durch Befreiung von der Bodengebundenheit; handwerkliche Arbeit wird durch industrielle Produkte und Dienstleistungen ersetzt. *Secundo*, die Gleichsetzung und Nivellierung der Menschen als Individuen löst die alten Bindungen der rechtlichen Abhängigkeit auf. Das Ergebnis ist eine Situation, in der "alle Menschen [reich oder arm] gleich sind und fast das

¹³⁷ Bauer (2018), S. 7 f.

¹³⁸ Tocqueville (1990), S. 229.

¹³⁹ Bauer (2018), S. 9.

¹⁴⁰ Zu diesem Abschnitt siehe Tocqueville (1990) in der Neuauflage von Vioulac (2013), Kapitel "La massification. Tocqueville et le totalitarisme démocratique", S. 161-225. Auch Ortega y Gasset (1994) (soziologisch und politisch oberflächlich und deklinierend).

¹⁴¹ Das griechische *atomos* und das lateinische *individuum* bedeuten "das Unteilbare". Hinter der etymologischen Ähnlichkeit verbirgt sich jedoch ein wesentlicher Unterschied: Während eine Eisenmasse nur eine Ansammlung von Eisenatomen ist, die voneinander getrennt werden können, ohne sie zu verändern, ist die Gesellschaft viel mehr als die Summe der Individuen, die sie dennoch ausmachen, und diese sind nicht einfach ihre identischen Fragmente.

¹⁴² Bauman (1991), S. 12.

Gleiche tun¹⁴³. Der Marktlogik unterworfen, werden sie *de facto* voneinander abhängig, möglicherweise weit mehr als sie es zuvor *de jure* waren. Paradoxerweise geht das Verschwinden aller qualitativen Unterschiede mit einer unverhältnismäßigen Zunahme der quantitativen (Wohlstands-)Unterschiede einher. Die Menschen verschmelzen so zu homogenen und einheitlichen Massen.

Die Homogenisierung der Welt ist wahrscheinlich auch auf die zahlreichen Klassifizierungen ihrer Elemente zurückzuführen. Um zu klassifizieren, ist es in der Tat notwendig, sich das Material vorzustellen, das nach einem einzigen Kriterium geordnet werden soll. Es muss in einer einzigen Dimension wahrgenommen werden. Die Klassifizierung von Phänomenen, die grundlegend verschieden sind, erfordert daher die Unterdrückung ihrer radikalen Fremdheit. Aus diesem Grund beseitigen die vielfältigen Klassifizierungen, die im Zuge der Globalisierung überall auf der Welt vorgenommen werden schrittweise die Exotik beseitigen und durch rein quantitative Unterschiede ersetzen.¹⁴⁴ Wie wir weiter unten in Abschnitt 3 sehen werden, kann diese Massifizierung von einer totalitären Organisation der Gesellschaft begleitet sein.

b) Einheitliche Architektur und Gestaltung, insbesondere des öffentlichen Raums

Der französische Anthropologe Marc Augé hat eine Vielzahl von Orten, Fahrzeugen und Geräten untersucht, wie Einkaufszentren, Autobahnen, Flugzeuge, Geldautomaten und Straßenmöbel. Sie sind überall zu finden und ähneln sich überall in der industrialisierten Welt ohne einem bestimmten Land oder einer bestimmten Region zuzuordnen zu sein.¹⁴⁵ Diese merkwürdigen "Nicht-Orte", wie er sie nennt, stehen im Zusammenhang mit dem Fluss und der Bewegung von Menschen, Waren oder Dienstleistungen in einer kapitalistischen Gesellschaft.¹⁴⁶ Sloterdijk spricht von "Transiträumen" und "abwechselnd überlaufenen oder leeren Niemandsländern", die durch einen "Ort ohne Selbst" gekennzeichnet sind, "zu dem die Menschen in der Regel keine kultivierende Beziehung entwickeln, geschweige denn eine Identifikation anstreben."¹⁴⁷ Die Globalisierung erscheint somit als "Indifferenzierung des Raums"¹⁴⁸. Vor Augé hat Alfred Lorenzer dass "die Verdrängung der menschlichen Erfahrungserwartungen aus der gegenwärtigen Gestaltung unserer Städte nur ein kleiner, wenn auch spürbarer Teil des umfassenden Prozesses der Dehumanisierung der Lebenswelt"¹⁴⁹.

¹⁴³ Tocqueville (1990), S. 228.

¹⁴⁴ Pollmann (2008), p. 65-72 (69-71).

¹⁴⁵ Augé (2009).

¹⁴⁶ Für eine ergänzende Analyse, insbesondere von Einkaufsräumen, siehe Bauman (1991), S. 98-104.

¹⁴⁷ Sloterdijk (2013), S. 151 f.

¹⁴⁸ Sloterdijk (2013), S. 120 (Übersetzung mod.).

¹⁴⁹ Lorenzer (1981), p. 19.

Diese Homogenisierung und Entwertung öffentlicher Räume und Einrichtungen lässt sich auch in vielen anderen Bereichen und Aspekten der menschlichen Existenz in einer kapitalistischen Gesellschaft beobachten. Man kann in der Tat davon ausgehen, dass ihre Fabriken, Wohnungen, Haushaltsgeräte sowie Arbeits-, Lern- und Lebensweisen unter dem Imperativ von Leistung und Effizienz standardisiert werden.

c) *Die Herrschaft der Funktionalität und Technizität*

Die soeben erwähnten Tendenzen implizieren, dass moderne Objekte und Aktivitäten im Allgemeinen so konzipiert sind, dass sie spezifischen konkreten und praktischen Bedürfnissen auf möglichst einfache und wirtschaftliche Weise dienen. Die Befriedigung anderer, zusätzlicher Wünsche oder Motive der an ihrer Herstellung, Handhabung oder Nutzung beteiligten Menschen, wie z. B. ästhetische Werte oder emotionales Vergnügen, wird nicht berücksichtigt. Darüber hinaus werden sogar die materiellen oder immateriellen, z. B. dekorativen oder verhaltensbezogenen Elemente, die eine solche zusätzliche Befriedigung bieten könnten, tendenziell unterdrückt.

Diese funktionalistische Orientierung wurde in einer berühmten Konferenz des österreichischen Architekten Adolf Loos (1857-1933) radikal ausgeprägt. (1870-1933), der behauptete, "die folgende Wahrheit entdeckt zu haben und sie der Welt anzubieten. Die kulturelle Entwicklung ist gleichbedeutend mit der Entfernung des Ornaments von Gegenständen des täglichen Gebrauchs". So hält er "ein schlichtes Möbelstück für schöner als alle intarsierten und geschnitzten Museumsstücke". Auf wirtschaftlicher Ebene fügt er hinzu, dass "Ornamente verschwendete Arbeitskraft und damit verschwendete Gesundheit sind. [...] heute bedeutet es auch verschwendetes Material, [...] verschwendetes Kapital".¹⁵⁰

Wenn wir weit über Architektur, Stadtplanung und Design hinausblicken, finden wir hier eine Weltanschauung, die darin besteht, das menschliche Leben zu rationalisieren, indem man der "instrumentellen Vernunft" gehorcht"¹⁵¹. Damit ist ein Denken gemeint, das "die Vernunft zu einer Ausführungsfähigkeit degradiert, die sich mehr mit dem Wie als mit dem Was beschäftigt"¹⁵². Die Vernunft, die für unfähig erklärt wird, die Zwecke des Lebens zu untersuchen, wird so zu einem einfachen Werkzeug reduziert.¹⁵³ In dieser "Welt der Mittel und nicht der Zwecke" (die wir bereits in Abschnitt I, 2 a untersucht haben), "wird es immer schwieriger wird es immer schwieriger, die Mittel als solche zu erkennen, da sie den Anschein von autonomen Einheiten

¹⁵⁰ Loos (2002), p. 29-36.

¹⁵¹ Horkheimer . (2012). Für eine ausführlichere Analyse siehe seine *Eclipse of reason* (2013).

¹⁵² Horkheimer (2012), *Ebd.* S. 55.

¹⁵³ Horkheimer (2012), p. 92.

erwecken", was zu einer "Zivilisation als rationalisierte Irrationalität"¹⁵⁴ und wachsende "bewusste oder unbewusste Ressentiments gegen die Zivilisation"¹⁵⁵ .

Die Rationalisierung des menschlichen Lebens verwandelt und verarmt nicht nur die Vernunft sondern schränkt auch den Platz der Gefühle in individuellen und kollektiven Angelegenheiten ein, wie die oben erwähnte Beseitigung von Ornamenten zeigt (Loos reflektiert diese emotionale Konsequenz kaum). Die Organisation der Gleichgültigkeit spielt in diesem Prozess eine wichtige Rolle.

d) Die Regel der Gleichgültigkeit durch Abstraktion

Die Monotonisierung der Welt resultiert auch aus abstrakten Mustern und Mechanismen, die Individualität und Subjektivität einschränken. Mindestens vier oder fünf wesentliche Merkmale des modernen Lebens können hier genannt werden¹⁵⁶ : die Karte und ihre selektive Darstellung des Raums die Uhr und ihre Schaffung einer einheitlichen Zeit, das Geld als das "allgemeinste Äquivalent" (Karl Marx), das Recht als das unpersönliche System sozialer Abgrenzung und Messung und möglicherweise auch "die Intellektualität als subjektiver [aber zugleich "indifferenter und "absolut charakterloser"¹⁵⁷] Repräsentant der objektiven Weltordnung"¹⁵⁸ und der instrumentellen Vernunft. Alle diese Mittel dienen als Systeme der Äquivalenz und der Kommensurabilität. Sie tragen somit direkt oder indirekt zur Homogenisierung des menschlichen Lebens und zur Förderung von Interaktionen und Austausch bei. Sie tun dies vor allem durch die *Abstraktion*¹⁵⁹ , d. h. durch die Extraktion bestimmter wirtschaftlich oder gesellschaftlich wichtiger Aspekte aus konkreten Situationen oder Umständen.

Die Schaffung und Handhabung dieser Abstraktionsmittel erfordert Behörden, Mittel und Verfahren, deren Einrichtung und Arbeit als Bürokratisierung bezeichnet werden kann. Wir verwenden diesen Begriff nicht in seinem üblichen pejorativen Sinn, sondern in seiner etymologischen Bedeutung: *Bürokratie* bedeutet Amtsgewalt. Die Macht, die in einem Büro oder von einem Büro aus ausgeübt wird, ist weder militärisch noch sakral oder charismatisch - es ist die Macht des geschriebenen Zeichens! Erstaunlicherweise ist die Verflachung der Welt in zweidimensionale Einschreibungen von Wörtern, Zahlen und grafischen Darstellungen gelingt es, durch räumliche, zeitliche und persönliche Abstraktionen und Klassifizierungen die Komplexität des

¹⁵⁴ Horkheimer (2012), S. 102 und 94.

¹⁵⁵ Horkheimer (2012), p. 109.

¹⁵⁶ Zu den folgenden Elementen siehe Pollmann (2010), S. 175-196, unter Verwendung von Simmel (2011) und Postone (1996).

¹⁵⁷ Simmel (2011), p. 468.

¹⁵⁸ Simmel (2011), p. 466.

¹⁵⁹ Für Raum, Zeit und Geld siehe Sloterdijk (2013), S. 13 .

gesellschaftlichen Lebens zu bewältigen.¹⁶⁰ Die Zunahme der schriftlichen Darstellung und Kommunikation zeugt von zwei gleichzeitigen multisäkularen Entwicklungen: (1) die Ausdehnung der Marktlogik auf den gesamten Planeten und auf immer mehr Produkte und Dienstleistungen und (2) die Zunahme der öffentlichen Gewalt, insbesondere der staatlichen Macht. Sie legt also nahe, dass Markt und Staat zwei Seiten derselben Medaille sind¹⁶¹, einer Medaille, die wir als abstrakte soziale Herrschaft bezeichnen können¹⁶².

2. Die "Univokalisierung" von Einzelphänomenen (Thomas Bauer)

Die Technisierung, die notwendig ist, um die ganze Welt zu erfassen schafft nicht nur Monotonie zwischen den Phänomenen an verschiedenen Orten, sondern führt auch dazu, dass jedes dieser Phänomene seinen Bedeutungsreichtum verliert. Diese Univokalisierung führt dazu, dass sie auf eine einzige Bedeutung oder, was noch häufiger ist, auf ein Paar ungleicher Bedeutungen (a) beschränkt werden. Eine solche Dichotomie entspricht der Funktionslogik der technischen Geräte - und wird daher von ihr begünstigt - und geht somit der Entstehung des *Homo machinalis* voraus und bereitet sie vor (b).

a) Die wachsende Intoleranz gegenüber Zweideutigkeiten

Der deutsche Islamwissenschaftler Thomas Bauer beobachtet eine moderne Tendenz, alles auf eine dichotome¹⁶³ wenn nicht gar manichäische (schwarz oder weiß) Weise zu sehen. Wir können die Hypothese aufstellen, dass es der oben untersuchte Verlust des Sinns in Verbindung mit dem wachsenden kapitalistischen Druck ist, der Menschen und Gesellschaften dazu bringt, nach Beweisen und klaren Bedeutungen zu suchen und Mehrdeutigkeit oder Unbestimmtheit durch politische, religiöse, alimentäre und andere Fundamentalismen abzulehnen. Laut Bauer haben wir seit Anfang des 20.th Jahrhunderts eine abnehmende Mehrdeutigkeit in der Musik, der bildenden Kunst und der Architektur¹⁶⁴ sowie in der Literatur (wo der populäre Krimi im Allgemeinen die Auflösung der Ungewissheit verspricht¹⁶⁵).

Zur Untermauerung seiner These führt er den zeitgenössischen

¹⁶⁰ Siehe *Sloterdijk* (2013), S. 94-101: "Nur das, was erfolgreich von einer Dimension befreit werden kann, kann erobert werden" (S. 101); *Hibou* (2015), insbesondere "Neoliberale Bürokratisierung als Abstraktion", S. 24-32.

¹⁶¹ Zu dieser Dualität können wir das Recht hinzufügen (das Kelsen (1982) als identisch mit dem Staat ansieht, der eine Trinität aus Markt, öffentlicher Gewalt und Recht) siehe *Pollmann* (2007/2009), p. 885-901.

¹⁶² *Postone* (1996) S. 149; *Jappe* (2017), S. 14-25, 231-236.

¹⁶³ Zur asymmetrischen Interdependenz der beiden Mitglieder einer Dichotomie siehe *Bauman* (1991), S. 14, 53 f.

¹⁶⁴ *Bauer* (2018), S. 41-61.

¹⁶⁵ *Bauer* (2018), S. 90.

Trend zu Realismus und Authentizität¹⁶⁶, die Abschwächung der Höflichkeit, die oft als politische Korrektheit¹⁶⁷ diffamiert wird, den Aufschwung rassistischer, ethnischer, sexueller, religiöser und anderer eindeutiger Identitäten (die Teil des Problems und nicht der Lösung gegen Diskriminierung sind)¹⁶⁸ und insgesamt die allgemeine Besessenheit, alles zu erklären, zu verstehen und zu kontrollieren¹⁶⁹.

b) Vom Homo sapiens zum Homo machinalis?

Es ist überraschend festzustellen, dass der Verlust der Mehrdeutigkeit und die Tendenz zur Dichotomie der Logik der technischen Geräte (funktionieren oder nicht funktionieren) und insbesondere der Natur des elektrischen Stroms (fließen oder nicht fließen) entspricht. des elektrischen Stroms (fließend oder nicht fließend)! Mit der Entwicklung der verschiedenen Technologien und Maschinensprachen wirkt sich dieses binäre Schema wahrscheinlich auf die sozialen Interaktionen und die Kommunikation aus. Würden vergangene Prophezeiungen der zukünftigen Gesellschaft die wie ein Ameisenhaufen, ein Bienenstock oder ein Termitarium¹⁷⁰ funktioniert, erfüllt werden? Mechanisiertes Handeln würde an die Stelle individueller und kollektiver Überlegungen treten. Die Sprache würde auf "den bloßen Austausch von Bitten und Gegenbitten, der die primitivste Funktion der Sprache ist", reduziert werden.¹⁷¹ Im Extremfall würden sprachliche Zeichen durch elektrische Signale ohne Interpretation¹⁷² ersetzt, die den chemischen Signalen entsprechen, die diese Lebewesen verwenden. Das Ergebnis wäre "eine Bienenstockgesellschaft, in der jedes Individuum nur noch eine Biene, ein Rad in einer Maschine, ein Atom in der organisierten Materie ist" (François-René de Chateaubriand 1834¹⁷³).

Die schriftliche Kommunikation *per* E-Mail und Mobiltelefon veranschaulicht diese Tendenz zu stereotypem, unreflektiertem Verhalten. Die überwältigende Mehrheit der E-Mails, die auf eine ursprüngliche Mail antworten, wird über die Schaltfläche "Antworten" abgerufen und enthält die ursprüngliche(n) Mail(s), trotz des erhöhten Stromverbrauchs. Noch bedeutsamer ist der Fall, in dem der Reply-Button nicht zum gewünschten Ergebnis führt: Ab Anfang Januar 2020 wurde der Autor Zeuge einer seltsamen E-Mail-Lawine über eine Mailingliste mit mehr als 15.000 Teilnehmern. Nachdem einige von ihnen versucht hatten, sich abzumelden, indem sie eine E-Mail an die gesamte Liste schickten,

¹⁶⁶ Bauer (2018), S. 62-70, 83-86.

¹⁶⁷ Bauer (2018), S. 68 f.

¹⁶⁸ Bauer (2018), S. 80 f.

¹⁶⁹ Bauer (2018), S. 88 f.

¹⁷⁰ Chateaubriand, zitiert nach Vioulac (2013), S. 202; Valéry (1919), S. 182-184 (184); Leroi-Gourhan (1993), S. 357-362; Stiegler (2014), S. 45 ff.

¹⁷¹ Safouan . (2018), p. 38.

¹⁷² Breuer (1992), S. 152.

¹⁷³ Chateaubriand, zitiert nach Vioulac (2013), S. 202.

wurden sie von vielen Empfängern an das richtige, ja das einzig richtige Verfahren erinnert, nämlich eine E-Mail an eine automatische Abmeldevorrichtung zu schicken, wie auf der Website der Liste¹⁷⁴ angegeben. Dennoch erhielt er weiterhin Hunderte von Mails mit der Bitte, die jeweiligen Absender aus der Liste zu streichen. Die anfänglichen Aufforderungen zur Abmeldung hatten wohl verständlicherweise erheblichen Unmut ausgelöst und damit eine Spirale von wirkungslosen Mails in Gang gesetzt. Ihre Unwirksamkeit weist auf unseren zentralen Punkt hin: Die Absender lasen oder verstanden die Anweisungen nicht, sondern schickten automatisch eine Antwort, als ob sie selbst zu Robotern geworden wären.

Ohne auf die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den beiden oben genannten Metaphern eines Bienenstocks und einer Maschine einzugehen, können wir zusammenfassend feststellen, dass sich das menschliche Leben derzeit der instinktiven Funktionsweise von Tieren oder der Funktionsweise einer Maschine annähert. Diese Tendenz bedeutet nicht nur, dass der Mensch allmählich durch automatisierte Geräte ersetzt wird oder dass der technische Fortschritt immer autonomere Mechanismen hervorbringt. Es bedeutet vor allem, dass das Individuum dazu aufgefordert und verleitet wird, wie eine Maschine zu sein und zu handeln, während es gleichzeitig das Streben nach Beherrschung beibehält, das es von der Maschine unterscheidet. Computer und ähnliche Geräte bewirken eine "Automatisierung der Disziplin"¹⁷⁵. Sie organisieren die "Unterwerfung ihrer Benutzer unter ihr Prinzip der reinen Funktionalität" und verlangen von ihnen, "alle individuellen Eigenschaften und Eigenheiten, die sich aus ihrer biopsychischen Natur ergeben, zu beseitigen".¹⁷⁶ Zweitens suggeriert sie, dass die Gesellschaft als Ganzes mehr und mehr wie eine Maschine betrachtet, behandelt und funktioniert wird, was den Menschen als Lebewesen möglicherweise überflüssig macht.

3. Der Mensch wird überflüssig und die Gesellschaft wird totalitär
 Im Laufe des 20.th Jahrhunderts prägte die politische Philosophie den Begriff des Totalitarismus. Lange Zeit und unter dem Einfluss von Hannah Arendts *Der Ursprung des Totalitarismus bezeichnete* dieses Wort lange Zeit hauptsächlich ein politisches Regime, das sich auf den Terror stützt, wie der Nationalsozialismus und der Stalinismus.¹⁷⁷ Arendt selbst eröffnete jedoch einen zweiten Analyse- und Definitionsstrang, da sie in demselben Buch erklärt: "Der Totalitarismus strebt nicht nach einer despotischen Herrschaft über die Menschen, sondern nach einem System, in dem die Menschen überflüssig sind. Totale Macht kann nur in einer Welt der konditionierten Reflexe von konditionierten Reflexen, von

¹⁷⁴ www.facebook.com/auberge.solidarite.

¹⁷⁵ Breuer (1992), S. 57 mit Quellenangaben.

¹⁷⁶ Breuer (1992), 109, auf der Grundlage von Jünger (1949).

¹⁷⁷ Arendt (1951), S. 464.

Marionetten ohne die geringste Spur von Spontaneität. Gerade weil die Ressourcen des Menschen so groß sind, kann er nur dann vollständig beherrscht werden, wenn er ein Exemplar der Tierart Mensch wird."¹⁷⁸

In ihrer späteren Reflexion über die moderne "liberale" Gesellschaft Arendt diese der Spontaneität beraubte Welt der Spontaneität beraubt: "Die letzte Stufe der Arbeitsgesellschaft, die Gesellschaft der Berufstätigen, verlangt von ihren Mitgliedern ein schier automatisches Funktionieren, als ob das individuelle Leben tatsächlich in den allgemeinen Lebensprozess der Gattung eingetaucht wäre und die einzige aktive Entscheidung, die vom Einzelnen noch verlangt wird, darin bestünde, sozusagen loszulassen, seine Individualität, den noch individuell empfundenen Schmerz und die Mühe des Lebens aufzugeben und sich in eine betäubte, 'beruhigte', funktionelle Art des Verhaltens zu fügen."¹⁷⁹ Ohne den Begriff *Totalitarismus* zu verwenden macht sie ein paar Zeilen später deutlich, dass das Ergebnis ebenso erschreckend sein könnte: "Es ist durchaus denkbar, dass das moderne Zeitalter - das mit einem so beispiellosen und vielversprechenden Ausbruch menschlicher Aktivität begann - in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden könnte, die die Geschichte je gekannt hat."¹⁸⁰

Wir wissen nicht, ob Arendt selbst die ökonomischen und technischen Dimensionen des Überflusses und des "schieren automatischen Funktionierens" (nämlich Wertakkumulation, Arbeitsteilung und Automatisierung) weiter entwickelt hat). Während ihr Zeitgenosse Anders dieses Dilemma in seiner Analyse der Überalterung der menschlichen Spezies bereits ausführlich dargelegt hatte¹⁸¹, haben neuere Forschungen sehr viel detaillierter gezeigt, wie das Fortschreiten des Kapitalismus den Menschen mehr und mehr überflüssig macht.¹⁸²

Dafür gibt es drei Arten von Gründen Die beiden anderen Gründe hängen mit dem technischen Fortschritt zusammen der einerseits den Arbeitnehmern die Arbeit wegnimmt, ohne ausreichend neue Einkommensquellen zu erschließen, weil dem Wachstum wirtschaftliche und ökologische Grenzen gesetzt sind. Auf der anderen Seite ersetzt der motorisierte Verkehr, beginnend mit dem Eisenbahnnetz bereits im 19th Jahrhundert und fortgesetzt mit dem Auto, dem Aufzug, der Rolltreppe, dem Flugzeug, dem Motorroller, trottinette usw., die menschliche Muskelarbeit, während viele neuere elektronische Geräte die menschliche Gehirnarbeit externalisieren. Zwei wesentliche Fähigkeiten des Menschen werden damit tendenziell überflüssig. Die digitale Virtualisierung scheint die gelebte Realität und ihre Raum-Zeit wertlos zu machen.¹⁸³

¹⁷⁸ Arendt (1951), S. 457.

¹⁷⁹ Arendt (1958), S. 322.

¹⁸⁰ Arendt (1958), S. 322.

¹⁸¹ Anders (1956). Bd. 1: Zu besonderen Figuren der Überflüssigkeit, S. 114-116 (Erfahrung), 195 f. (Ideologie) Zusammengefasst in Anders (1980). Bd. 2, S. 188-192).

¹⁸² Siehe Weinstein (2015); Vioulac (2013); Vassort (2012).

¹⁸³ Weinstein (2015), S. 7 f.

Der Gipfel der Externalisierung kann durch die sogenannte "künstliche Intelligenz" erreicht werden" (KI) ERREICHT WERDEN. In Wirklichkeit ist dieser Begriff¹⁸⁴ eine PR-Fälschung, denn die rein elektronische und mechanische KI hat keine der nicht quantifizierbaren Eigenschaften der Intelligenz wie Spontaneität, Unvorhersehbarkeit, Kreativität, Empathie und Emotionalität.¹⁸⁵ Dennoch ist ihre allgemeine Verbreitung in der ganzen Welt ist doppelt verräterisch. Sie offenbart die Faszination, die automatisierte Verfahren mit ihren Allmachtsversprechen auf den heutigen Menschen ausüben, und sein Gefühl der Ohnmacht (siehe Abschnitt I 3 oben). Es ist auch ein Vorbote des Rückschritts der menschlichen Intelligenz und Phantasie zu einer Reihe mechanischer Operationen. Mit anderen Worten: Während die KI nicht mit der Intelligenz mithalten kann, lassen sich die Intelligenz und das konkrete menschliche Denken und Verhalten leicht auf die Maschinenlogik und insbesondere auf die quantitative Struktur der KI reduzieren. Dieser "Reduktionismus" in Bezug auf das Leben¹⁸⁶ bedeutet eine körperliche, zerebrale, imaginäre und soziale *Rückentwicklung*, d.h. eine Rückkehr zum Zustand eines Babys. Wir würden eher zu "verminderten Menschen" als zu dem versprochenen "erweiterten Menschen".¹⁸⁷ Und auf der politischen Ebene können wir eine "Konvergenz der Systeme beobachten, die in die "Richtung: Totalitarismus der Geräte" geht.¹⁸⁸

Der Überfluss an Menschen ist nicht die einzige Ursache des Totalitarismus. Eine weitere Ursache ist der Aufstieg der Massengesellschaft. Einmal mehr zeigt Arendt diesen Zusammenhang auf und bezieht dabei Elemente ein, die bereits oben untersucht wurden (Abschnitt II 1): "Totalitäre Bewegungen sind überall dort möglich, wo es Massen gibt, die aus irgendeinem Grund die aus dem einen oder anderen Grund den Appetit auf politische Organisation entwickelt haben. Die Massen werden nicht durch ein Bewusstsein gemeinsamer Interessen zusammengehalten, und es fehlt ihnen jene spezifische Klassenartikulation, die sich in bestimmten, begrenzten und erreichbaren Zielen ausdrückt. Der Begriff "Masse" ist nur dann zutreffend, wenn es sich um Menschen handelt, die entweder aufgrund ihrer schieren Zahl oder aufgrund von Gleichgültigkeit oder einer Kombination aus beidem nicht in eine auf gemeinsamen Interessen beruhende Organisation, in politische Parteien oder Kommunalverwaltungen oder Berufsverbände oder Gewerkschaften integriert werden können."¹⁸⁹

Um die Ursprünge der Massen zu erklären, müssen wir auf die Verbindung zwischen Massifizierung und Atomisierung zurückkommen,

¹⁸⁴ Geprägt 1956 von John *McCarthy* (1996) ff.

¹⁸⁵ *Landier* (2017), S. 85-90; *Vidal* (2019), S. 58-66.

¹⁸⁶ *Tibon-Cornillot* (2011)

¹⁸⁷ Siehe die von *Landier* (2017) gestellte Frage. S. 89.

¹⁸⁸ *Anders* (1980), Bd. 2, S. 108 f.

¹⁸⁹ *Arendt* (1951), S. 311.

die oben in Abschnitt II 1 a) kurz angedeutet wurde. Die Atomisierung ist das Ergebnis der Industrialisierung, die darin besteht, die menschlichen Gemeinschaften aus dem Boden und anderen Lebensgrundlagen herauszureißen und Individuen hervorzubringen, die einander ähnlich und voneinander isoliert sind und daher von einem anonymen Produktionssystem abhängen. In der Tat gibt es keine Massen ohne Individuen. So appelliert der Totalitarismus an die sehr gefährlichen emotionalen Bedürfnisse von Menschen, die in völliger Isolation und in Angst voneinander leben"¹⁹⁰.

Entgegen einer weit verbreiteten Legende handelt es sich dabei keineswegs um eine individualistische, sondern um eine "Herdengesellschaft"¹⁹¹. Trotz der bereits erwähnten verwandten Etymologie lassen sich Atomisierung und Individualisierung scharf voneinander unterscheiden: "Die Emanzipation des Individuums ist nicht eine Emanzipation von der Gesellschaft sondern die Befreiung der Gesellschaft von der Atomisierung, einer Atomisierung, die in Zeiten der Kollektivierung und Massenkultur ihren Höhepunkt erreichen kann"¹⁹² "Die Agglomeration der geselligen Individuen zu einer amorphen und formbaren Herde neigt dazu, die Gesamtheit der Kräfte zu monopolisieren der Kräfte zu monopolisieren. Die gesellschaftliche Masse kann als reine Quantität passiver Macht betrachtet werden, über die nur der Staat verfügen kann.

Abschließende Bemerkungen

Damit sind wir wieder bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Bedingungen des Totalitarismus: Terror und Überfluss. Wenn Überfluss im weiten Sinne der Verleugnung oder der Angst vor der menschlichen Existenz verstanden wird, erscheint der Terror als eine mögliche Folge des Überflusses, der somit das grundlegendere Problem zu sein scheint¹⁹³. Um Überflüssigkeit zu vermeiden oder zu begrenzen, aber auch um die Macht der atomisierten und vereinheitlichten Massen zu relativieren, ist die Mehrdeutigkeit eine Art Schlupfloch, ein Ausweg, vermutlich "die einzige Kraft, die in der Lage ist, die zerstörerische, genozidale Kraft der Moderne einzudämmen und zu entschärfen das zerstörerische, völkermörderische Potential der Moderne".¹⁹⁴ Zugleich ist dies genau der Grund warum der Staat regelmäßig aufgefordert wird, die Ambiguität (oder Ambivalenz, die hier als gleichwertig betrachtet wird) zu bekämpfen. So entsteht einer der Teufelskreise oder Spiralen, die die Dynamik der Moderne zu charakterisieren und zu nähren scheinen, denn "der moderne Kampf gegen die Ambivalenz [...] wird zur Hauptquelle

¹⁹⁰ Arendt (1978).

¹⁹¹ Stiegler (2009), S. 37-89 (48 Erwähnung von Nietzsche).

¹⁹² Horkheimer (2013), p. 135.

¹⁹³ Ähnlich, aber ohne klare Antwort Weinstein (2015), S. 379 f.

¹⁹⁴ Bauman (1991), S. 51 f.

des Phänomens, das er auslöschen soll"¹⁹⁵.

Indem sie versucht, die ganze Welt zu erfassen - zu wissen, zu besitzen und zu ordnen und sie gleichzeitig unter dem Imperativ der Verwertung durch das Kapital aufrührt, schafft die Moderne in der Tat permanent Ambiguität (wieder)herstellen. Es ist daher zu fragen, ob das Programm Alexander von Humboldts modifiziert, wenn nicht gar aufgegeben werden kann und soll. Ist dies wünschenswert? Jetzt, wo die Erde weitgehend erobert und erforscht ist, ist die traditionelle räumliche und wissenschaftliche Ausdehnung nicht mehr sinnvoll (wenn sie es je war). Die weitere Erforschung des Weltraums und anderer Planeten erfordert unverhältnismäßige Anstrengungen und Kosten, ohne einen wesentlichen Nutzen für die menschlichen Gesellschaften zu bringen, außer dass sie die Sehnsucht einiger Individuen oder Gruppen nach Allmacht befriedigt.

Der Wunsch, den Einfluss der Menschheit über die Welt könnte sich mit Bereichen befassen, die in den letzten Jahrhunderten zunehmend vernachlässigt wurden: das psychische und spirituelle Leben, die emotionale Dimension der menschlichen Existenz, Beziehungsprobleme zwischen Individuen und Gruppen, das Fortbestehen von Kriegen usw. Auf diese Weise ließe sich die einheitliche Wissenschaft vom Menschen entwickeln die Norbert Elias angestrebt hat¹⁹⁶. Die Hinwendung zu diesen Bereichen müsste jedoch die imperiale Haltung, die Sigmund Freud die Sigmund Freud mit seinem psychologischen Unternehmen einnahm, als er behauptete, dass "[p]sychoanalysis is an instrument to enable the ego to achieve a progressive *conquest* of the id"¹⁹⁷. Um unseren Appetit auf Macht und Kontrolle zu kanalisieren und Kontrolle zu kanalisieren, das die Grundlage für den zunehmend selbstmörderischen Erfolg der westlichen Zivilisation zu sein scheint ist es möglicherweise notwendig, eine "vertikale" Autorität wiederzuerlangendie außerhalb und vor der Gegenwart des Menschen liegt¹⁹⁸ und daher metaphysisch begründet ist. Dies würde es uns ermöglichen, unsere Fähigkeiten des Zuhörens, des Berührtwerdens, des Antwortens und des Einfühlens weiter zu entwickeln.¹⁹⁹

Ist eine solche Neuorientierung möglich? Wir wissen es nicht, aber unsere Unwissenheit wird durch die Überzeugung gemildert, dass der Wettbewerb und die atomisierten Massen ein solches Projekt schwer realisierbar machen. Mit anderen Worten: Um die teuflische Spirale von mehr Herrschaft, Akkumulation, Beschleunigung und Verödung zu vermeiden, könnte es von entscheidender Bedeutung sein, Länder und Gesellschaften voneinander zu entkoppeln, wirtschaftliche Aktivitäten und viele andere zu entmonetarisieren und zu relokalisieren sowie den

¹⁹⁵ *Weinstein* (2015), S. 15.

¹⁹⁶ *Elias* (2001), S. 36.

¹⁹⁷ *Freud* (1974), S. 12-59 (56, wir betonen).

¹⁹⁸ *Lebrun* (2020).

¹⁹⁹ *Rosa* (2019).

menschlichen Körper und seine sensorischen Möglichkeiten und Erfahrungen aufzuwerten.²⁰⁰

Literaturverzeichnis

AndersGünther (1956 & 1980): Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, & 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München: C. H. Beck.

Arendt, Hannah (1958): Die Ursprünge des Totalitarismus (1951), Cleveland/Ohio & New York: World Publishing Co.

Arendt, Hannah (1977): "Die Eroberung des Raumes and the stature of man" (1963), Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Eight Exercises in Political Thought, Harmondsworth/UK & New York: Penguin, S. 265-280.

Arendt, Hannah (1978): "From an Interview", The New York Review of Books, Oct. 26, 1978, www.nybooks.com.

Arendt ., Hannah (2018): The human condition (1958), neues Vorwort D. Allen, Einleitung M. Canovan, Univ. of Chicago Press 2nd ed.

Augé, Marc (2009): Non-places: Eine Einführung in die Supermodernität (1992), London: Verso 2nd ed.

Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen: Reclam.

Bauman, Zygmunt (1991): Modernity and ambivalence, Cambridge/UK: Polity.

Bauman, Zygmunt (2000): Liquid modernity Cambridge/UK: Polity.

Beck, Ulrich (1992): Risikogesellschaft: Auf dem Weg zu einer neuen Modernität, London: SAGE.

Beck, Ulrich (2009): World at risk, Cambridge/UK: Polity.

Benveniste, Émile (2016): Wörterbuch der indoeuropäischen Begriffe und Gesellschaft (1969), Chicago: HAU Books.

Bréchnac, Catherine (2009): N'ayons pas peur de la science. Raison et déraison (57 S.). Paris: Éd. CNRS.

Breuer, Stefan (1992): Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg: Junius.

Carnino, Guillaume (2015): L'invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel, Paris: Seuil.

Coppens, Yves (1996): "Une réalité bien vivante", Le Monde, 3. September 1996.

Desmurget, Michel (2019): La fabrique du crétin digital. Les dangers des écrans pour nos enfants, Paris: Seuil.

Elias, Norbert (2001): Die Gesellschaft der Individuen (1939-1987), New York: Continuum.

Elias, Norbert (2007): Involvement und Detachment [Beiträge zur

²⁰⁰ Siehe *Lamberts & Schutter* (2020).

Wissenssoziologie, 1983], Univ. College Dublin Press.

Ellul, Jacques (1977): *Das technologische System*, Eugene/OR: Wipf und Stock.

Ellul, Jacques (1990): *Der technologische Bluff*, Grand Rapids/Mich.: W. B. Eerdmans.

Freed, Richard (2018): "The tech industry's war on kids. How psychology is being used as a weapon against children", März 2018, <https://medium.com/@richardnfreed/the-tech-industrys-psychological-war-on-kids-c452870464ce>.

Freud, Sigmund (1974): "The Ego and the Id" (1923), Die Standardausgabe der gesamten psychologischen Werke von Sigmund Freud, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis 1953-1974, Bd. 19, S. 12-59.

Godelier, Maurice (2012): *Das Geistige und das Materielle: Denken, Wirtschaft und Gesellschaft* ⁽¹⁹⁸⁴⁾, London.: Verso.

Habermas, Jürgen (1999): "Zur Legitimation durch Menschenrechte", in H. Brunkhorst & P. Niesen (Hrsg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hibou, Béatrice (2015): *The bureaucratization of the world in the neoliberal era: international and comparative perspective*, New York: Palgrave Macmillan.

Horkheimer ., Max (2012): *Critique of instrumental reason* (Sammlung deutscher Schriften 1954-1967), übersetzt von M. J. O'Connell et al., London: Verso.

Horkheimer ., Max (2013): *Eclipse of reason*, Oxford Univ. Press 1947, Eastford/CT: Martino Fine Books (seitenidentisch).

Humboldt, Alexander von (2010): *Cosmos. Eine Skizze der physikalischen Beschreibung des Universums (1845-1862)*, übersetzt von E. Sabine, Cambridge/UK: Cambridge Univ. Press.

Jappe ., Anselm (2017): *La société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris: La Découverte.

Jünger, Friedrich Georg (1949): *Das Scheitern der Technik: Perfektion ohne Zweck (1939-1953)*, Hinsdale/Ill.: Henry Regnery.

Kelsen, Hans (1982): *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht* (2nd ed. 1928), Aalen: Scientia.

Lamberts, Philippe & Olivier de Schutter (2020): "Comment le coronavirus pointe la fragilité de nos sociétés néolibérales", La Libre [Belgique] Feb. 18, 2020, www.lalibre.be.

Landier, Hubert (2017): "L'intelligence artificielle est-elle intelligente?", *Futuribles. L'anticipation au service de l'action* no. 421, Nov. 2017, S. 85-90.

Lebrun, Jean-Pierre (2020): *Un immonde sans limite. 25 ans après Un monde sans limite [Érès 1997]*, Toulouse: Érès.

Leroi-Gourhan, André (1993): *Geste und Sprache* (1964), Cambridge/Mass.: MIT Press.

LondonBernard (1932): "Ending the depression through planned

obsolescence" (20 S.), University of Wisconsin, Madison, <https://commons.wikimedia.org>.

Loos, Adolf (2002): "Ornament und Verbrechen" (1908), in: B. Miller & M. Ward (Hrsg.), *Crime and ornament, the arts and popular culture in the shadow of Adolf Loos*, Toronto: XYZ Books.

Lorenzer, Alfred (1981): *Das Konzil der Buchhalter: Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Köln: Europäische Verlagsanstalt.

McCarthy, John (1996 ff.): *Defending AI Research: Eine Sammlung von Aufsätzen und Rezensionen*, Stanford: Center for the study of language and information publications.

Musil, Robert (1995): *Der Mann ohne Eigenschaften (1930-1943)*, New York: Alfred A. Knopf.

Musso, Pierre (2017): *La Religion industrielle: Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris: Fayard.

Ortega y Gasset, José (1994): *Die Revolte der Massen (1930)*, New York: W. W. Norton & Co.

Pascal, Blaise (2015): *Pensées: Thoughts on Religion (posthum 1669)*, übersetzt von W. F. Trotter, Brookfield/Ill.: Letcetera.

Pollmann, Christopher (2005): "La subjectivité au service des connaissances?", Rezension von Robert M. Strozier, Foucault, subjectivity und Identität. *Historische Konstruktionen von Subjekt und Selbst*, Detroit: Wayne State Univ. Press 2002, *Le Portique* [online], Nr. 1/2005, <http://journals.openedition.org/leportique/515>.

Pollmann, Christopher (2008): "Grenzen und Grenzen, eine moderne Form der Macht", *Vox juris. Revista de derecho* (Univ. of San Martín de Porres Law School, Lima, Peru), no. 16, p. 65-72, www.derecho.usmp.edu.pe.

Pollmann, Christopher (2008): "L'intellect - source de connaissance ou d'ignorance de soi?", Beitrag zu Irvin D. Yalom, *Et Nietzsche a pleuré* [Original: *Als Nietzsche weinte*], Paris: Galaade 2007, *Raison présente* no. 168, Okt. 2008, S. 140-142, <http://web.nietzsche.free.fr/roman.htm>.

Pollmann, Christopher (2009): "Entre (im)puissance divine et énergie marchande: De l'État-proprétaire à l'État-gérant", Rezensionen aufsatz zu H. Rabault, *L'État entre théologie et technologie. Origine, sens et fonction du concept d'État*, Paris: L'Harmattan 2007, *Revue de la recherche juridique* no. 2/2009, S. 885-901, <https://halshs.archives-ouvertes.fr>.

Pollmann, Christopher (2010): "Globalisation et atomisation. Des confins ancestraux aux frontières individualisées: le droit, le temps et l'argent", in J.-L. Deshayes & D. Francfort (eds.), *Du barbelé au pointillé: les frontières au regard des sciences humaines et sociales*, Presses univ. de Nancy, p. 175-196, <http://halshs.archives-ouvertes.fr>.

Pollmann, Christopher (2011): "L'étendue de l'inconscient individuel, facteur de conflit collectif. Pour un matérialisme psychologique", in M.-Cl. Caloz-Tschopp (ed.), *Colère, courage et création politique (7 vol.)*, vol. 3: *La colère, une passion politique?*, Paris: L'Harmattan, S. 261-280,

<https://hal.archives-ouvertes.fr>.

Pollmann Christopher: "Diminuer le refoulement éducatif pour éviter le défolement meurtrier. Après Auschwitz, reconnaître la dimension affective de notre existence et apprendre la vie relationnelle", forthcoming in F. Lemarchand & P. Vassort (eds.), *Théorie critique des crises contemporaines*.

Postone, Moishe (1996): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft: Eine Neuinterpretation der kritischen Theorie von Marx*, Cambridge/UK: Cambridge Univ. Press.

Rosa, Hartmut (2015): *Soziale Beschleunigung.: Eine neue Theorie der Moderne*, New York: Columbia Univ. Press.

Rosa ., Hartmut (2019): *Resonanz. Eine Soziologie unseres Verhältnisses zur Welt*, Cambridge/UK: Polity.

Rouzet, Olivier (2019): "On n'arrête pas le progrès, on l'accélère", *Kairos* no. 42, p. 6-7.

Safouan, Moustapha (2018): *La civilisation post-œdipienne*, Paris: Hermann.

Sckell, Soraya Nur: "Der Kosmos Alexanders von Humboldt von Alexander von Humboldt aus kosmopolitischer Perspektive", erscheint in P. König & O. Schlaudt, *Die Frage "Was ist Kosmos?" im Dialog der Disziplinen*, Heidelberg Univ. Publishing, 2022.

Sennett, Richard (1998): *Die Korrosion des Charakters. Die persönlichen Folgen der Arbeit im neuen Kapitalismus*, New York & London: Norton.

Simmel, Georg (2011): *Die Philosophie des Geldes* (2nd ed. 1920), London: Routledge.

Sloterdijk, Peter (2013): *In der Welt Inneren des Kapitals. Zu einer philosophischen Theorie der Globalisierung.*, Cambridge/UK: Polity.

Spitzer, Manfred (2019): *Die Smartphone-Epidemie: Gefahren für Gesundheit, Bildung und Gesellschaft*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Stiegler, Bernard (2009): "To love, to love me, to love us: Vom 11. September bis zum 21. April ", *Acting out*, Stanford Univ. Press^{S. 37-89}.

Stiegler, Bernard (2014): *Das symbolische Elend*, Bd. 1: *Die hyperindustrielle Epoche*, Cambridge/UK: Polity.

Strauss, Leo (1989): *Die Wiedergeburt des klassischen politischen Rationalismus. Eine Einführung in das Denken von Leo Strauss: Essays und Vorträge*, Univ. of Chicago Press.

Tibon-Cornillot, Michel (2003): "En route vers la planète radieuse - déferlement des techniques, insolence philosophique", *Rue Descartes* no. 41, 2003/3, p. 52-63.

Tibon-Cornillot, Michel (2011): *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, new ed. Paris: Éditions MF .

Tocqueville, Alexis de (2018): *Democracy in America* (1835), übersetzt von H. Reeve und überarbeitet von F. Bowen, New York: Vintage.

Twenge, Jean M. (2018): *iGen: Why today's super-connected kids are growing up less rebellious, more tolerant, less happy - and completely unprepared for adulthood - and what that means for the rest of us*, New

York: Atria.

Valéry, Paul (1919): "Brief aus Frankreich: die geistige Krise", *The Athenaeum* no. 4641, April 11, 1919, S. 182-184.

Vassort, Patrick (2012): *L'homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*, Paris: Le passager clandestin.

Vioulac, Jean (2013): *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris: Presses univ. de France.

Vidal, Catherine (2019): *Nos cerveaux resteront-ils humains?* (83 S.), Paris: Le Pommier.

Weinstein, Marc (2015): *L'évolution totalitaire de l'Occident. Sacralité politique I*, Paris: Hermann.

Zweig, Stefan (1993): "The Monotonization of the World" (1925), in: A. Kaes *et al.* (Hrsg.), *The Weimar Republic sourcebook*, Berkeley: Univ. of California Press, S. 397-400, http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=4722.

Kosmologie, Verkörperung und Gefühle in Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik der Musik.

Nuno Miguel Proença

Was ist der Kosmos?? Nach Heraklit kann er als alles verstanden werden, was ist, jemals war und jemals sein wird. Die Betrachtung all der räumlichen und zeitlichen Möglichkeiten des Seins, die mit unserer Existenz verwoben sind, diese aber ins Unendliche übersteigen, *erregt*, hinterlässt ein *Kribbeln* in der Wirbelsäule und lässt uns wissen, "dass wir uns *dem größten aller Geheimnisse* nähern", um es mit den Worten eines zeitgenössischen Astronomen²⁰¹ zu sagen. Die physiologische Reaktion unseres Gefühls wird durch die unergründliche Weite dessen, was uns umgibt, hervorgerufen, aber auch durch unser eigenes und unausweichliches lebendiges Sein. Wir sind ein Teil der unendlichen Weite, die wir betrachten, aber nicht nur ein Tropfen im Ozean, sondern auch wie der Ozean in einem Tropfen: Obwohl wir denken könnten, dass wir uns nur im Universum befinden, ist das Universum auch in uns, wie Rilke es in einem seiner *Briefe an einen jungen Dichter* ausdrückt. Auf seltsame und zugleich vertraute Weise, *heimlich* und *unheimlich*, sind wir dasselbe Anderssein, das die Quelle unserer größten existenziellen Ehrfurcht, unserer stärksten Rührung und unserer größten Furcht ist. Die Betrachtung des Kosmos führt uns so zu der immer wieder überraschenden Tatsache, dass wir existieren, aus demselben Stoff bestehen wie alles, was ist, war oder jemals sein wird, und nicht aus eigener Initiative entstanden sind... Obwohl die Dynamik unseres Seins das ständige Werden des Kosmos wieder aufnimmt, erzeugt diese intime Andersartigkeit Erstaunen und Demut. "Die Größe und das Alter des *Kosmos*, sagt Carl Sagan sind jenseits des gewöhnlichen menschlichen Verständnisses. [Unsere winzige planetarische Heimat ist irgendwo zwischen Unermesslichkeit und Ewigkeit verloren. Aus einer *kosmischen Perspektive* erscheinen die meisten menschlichen Belange unbedeutend, ja sogar unbedeutend".

Aber wie sollen wir eine kosmische Perspektive erlangen, wenn unsere Gefühle wenn unsere Emotionen, auch wenn sie uns das Erfassen der Gesamtheit von dem, was ist, jemals war und jemals sein wird, ständig mit einer endlichen räumlichen und zeitlichen Betrachtung verwoben sind? Können sie unsere Wahrnehmung verändern und unseren Perspektiven eine kosmische Dimension verleihen? Welche Rolle spielen sie bei der Konstitution des Kosmos des Kosmos, der als Ganzes begriffen werden kann? Wenn unsere unentwirrbaren Emotionen die

²⁰¹ Sagan (2003), p.20.

Macht haben die Grenzen unserer Wahrnehmung auszulöschen, müssen die Künste eine bedeutende Rolle bei ihrer Transformation spielen. Natürlich wurde die Frage nach der Rolle der Emotionen in der Kunst immer wieder gestellt, von Aristoteles bis zu unseren Zeitgenossen, und es wurden viele philosophische und psychologische Antworten gegeben, nicht nur auf dem Gebiet der Ästhetik und in der Theorie der Künste, sondern auch in den Überlegungen der Künstler selbst. Betrachten wir jedoch den emotionalen Grund jeder Kunstform. Ist die Einheit der Wahrnehmungsbereiche, die uns durch die Pluralität unserer Sinne (nämlich durch das Sehen und Hören) gegeben ist und durch die Künste entsteht, etwas anderes als die unsichtbare Einheit unseres Körpers und aller seiner Kräfte? In diesem nicht-objektivierten Bereich der Potenzialität können die verkörperten Affekte, aus denen die Emotionen hervorgehen, als Kräfte betrachtet werden, die den Vorstellungen eine Form geben, und die in diesem Sinne der Welt Gestalt geben wie wir sie wahrnehmen und in der wir leben. Die Welt ist anders, wenn sie durch Angst belebt wird, als wenn sie durch Gelassenheit und Freude gelebt wird, sie verändert sich, wenn das Leiden zum Vergnügen wird. Sie ist nicht dasselbe in der Langeweile oder in der Ehrfurcht! Die menschlichen Möglichkeiten, aus denen sich die Welt zusammensetzt, ihre Vektoren und ihre Bedeutung ändern sich mit den Qualitäten unserer Emotionen, mit der Subtilität ihrer vibrierenden Bewegung, mit ihrer unmittelbaren Bewertung dessen, was ist, und dessen, was geschieht. Das nicht-intentionale Leben, das als Energie und Potentialität betrachtet wird und dessen *Ort* unser Körper und unser Fleisch sind, ist eine Selbstbeeinflussung, in der jedes Wissen über die Welt eine Rolle spielt.-Selbstaffektion, in der jedes Wissen und jede Praxis ihren Ursprung finden.

Die Kunst, und insbesondere die Musik hat eine kosmologische Dimension in dem Sinne, dass sie auf die direkteste Weise die Möglichkeiten einer solchen Selbstaffektion des Lebens zum Ausdruck bringt, in der sich alles, was ist, jemals war und jemals sein wird, manifestieren kann. Ein solches absichtsloses Leben, das die Essenz einer absoluten Subjektivität ist ist genau das, was Arthur Schopenhauer in seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1818 als "Wille" bezeichnet. Um die kosmologische Dimension der Kunst zu verstehen in dieser Perspektive zu verstehen, muss man die Bedeutung verstehen, die Schopenhauer dem Begriff des Willens als dem innersten Wesen eines jeden Phänomens gibt, und auch die Artikulationen begreifen, die der Autor zwischen dem Willen, dem Körper und den Gefühlen einerseits, und andererseits zwischen der Einheit des Willens und der Besonderheit der Musik unter den Künsten. Dies wird uns dazu führen, eine Abstufung der phänomenalen Welt in Betracht zu ziehen eine Hierarchie des Seins, die den Kosmos zusammensetzt und sein einzigartiges Wesen in verschiedenen Graden zum Ausdruck bringt, sowie die Universalität der Musik, die weder begrifflich noch sprachlich ist, sondern verkörperte

Emotionen und Gefühle voraussetzt, die uns zu Sinnformen führen, die aus dem Wesen des Kosmos stammen²⁰².

"Die Menschen haben auf verschiedene Weise versucht, die unermessliche Größe des Universums dem Fassungsvermögen des Einzelnen näher zu bringen, und haben dann die Gelegenheit ergriffen, erbauliche Beobachtungen zu machen. Sie haben vielleicht auf die relative Kleinheit der Erde, ja des Menschen hingewiesen; dann wieder haben sie im Gegensatz dazu von der Größe des Verstandes dieses so kleinen Menschen gesprochen, eines Verstandes, der die Größe dieses Universums entziffern, begreifen und sogar messen kann, und so weiter. Nun, das ist alles schön und gut, aber für mich, wenn ich die Weite der Welt betrachte, das Wichtigste ist, dass die Essenz an sich [...] ganz und ungeteilt in allem in der Natur vorhanden ist, in jedem Lebewesen"²⁰³. Mit anderen Worten, die Bewunderung, die der Kosmos hervorruft, kann in allem gefunden werden, vom kleinsten Sandkorn bis zu den entferntesten Galaxien, denn jedes Phänomen dieses unendlichen und universellen Kontinuums ist eine Manifestation derselben Essenz. "Wahre Weisheit kann nicht dadurch erlangt werden, dass wir die grenzenlose Welt vermessen, oder, was angemessener wäre, dass wir persönlich durch den endlosen Raum schweben. Im Gegenteil, sie wird durch die gründliche Untersuchung jedes einzelnen Dings erlangt, indem *wir versuchen, seine wahre und eigentümliche Natur vollkommen zu erkennen und zu verstehen*"²⁰⁴. Die Art von Wissen um dieses Verständnis zu erreichen, kann nicht nur wissenschaftlich sein. Anstatt uns zu dem inneren Wesen der Phänomene zu führen, das sie für uns bedeutsam macht, führt uns die Wissenschaft auf einen nicht enden wollenden Weg, der von Darstellung zu Darstellung führt. Ob morphologisch oder ätiologisch, ob bei der Beobachtung der Formen oder bei der Erklärung der Veränderungen, die Naturwissenschaften, ebenso wie die Mathematik, sind nicht in der Lage, zu den genauen Bestimmungen zu gelangen, dank derer die Darstellungen der Welt eine wirkliche Bedeutung erlangen und direkt zu uns sprechen, verstanden werden und ein Interesse haben, das unser ganzes Wesen ergreift. Ohne diese Bedeutung kann der Inhalt der Intuitionen nur zu einer Reihe von Bildern, Vorstellungen und Namen

²⁰² Wir werden auch Ernst Bloch berücksichtigende Kommentare und Kritiken zu Schopenhauers Texten berücksichtigen. Sie sind zwar weniger bekannt als die von Nietzsche, werden uns aber helfen, einige der Grenzen und möglichen Schwächen der Thesen des Autors von *Die Welt als Wille und Vorstellung* zu erkennen. Vladimir Jankélévitch Die knappe, aber scharfe Kritik von Vladimir Jankélévitch wird am Ende unseres Textes nach einigen Bemerkungen über die entscheidende Bedeutung Schopenhauers für Wagner ebenfalls in Betracht gezogen.

²⁰³ Schopenhauer (1966), §25.

²⁰⁴ Schopenhauer (1966), §25.

werden, die fremd und bedeutungslos an uns vorbeiziehen. Wenn wir die *innere Natur der Dinge* erfassen wollen, dank derer die Darstellungen der Welt wirkliche Bedeutung erlangen und unmittelbar *zu uns sprechen*, müssen wir von den Darstellungen der bloß phänomenalen Welt zu *etwas anderem* übergehen, das sich den formalen Bedingungen der Erkenntnis, wie sie von Kant identifiziert wurden, völlig entziehen würde. Die Bedeutung der unendlichen Reihe von Phänomenen, aus denen sich die Welt zusammensetzt, kann nur gegeben werden, wenn wir unseren Körper in Betracht ziehen, da der Körper zur phänomenalen Welt gehört, aber auch *etwas anderes* ist, aus dem wir ein Verständnis für das Wesen des manifesten Universums ableiten können.

Als ein *Objekt* unter Objekten, das ihren gemeinsamen Gesetzen unterliegt, ist der Körper in der intelligenten Wahrnehmung *als Repräsentation* gegeben. Doch "für das erkennende Subjekt, das als Individuum nur durch seine Identität mit dem Körper erscheint mit dem Körper erscheint, ist dieser Körper auf zwei völlig verschiedene Arten gegeben. Er ist in der intelligenten Wahrnehmung *als Repräsentation* und als *Objekt* unter Objekten gegeben, das den Gesetzen dieser Objekte unterliegt. Aber er ist auch auf eine ganz *andere Weise gegeben*, nämlich als das, was jedem unmittelbar bekannt ist und mit dem Wort *Wille* bezeichnet wird. Jede wirkliche Handlung seines Willens ist zugleich und unvermeidlich eine Bewegung seines Körpers; er kann die Handlung nicht wirklich wollen, ohne sich zugleich bewusst zu sein, dass sie als eine Bewegung des Körpers erscheint"²⁰⁵. Die Handlung des Körpers ist nichts anderes als der objektivierte Willensakt, d.h. der in Wahrnehmung umgesetzte Willensakt. Ein solcher Akt und die Handlung des Körpers stehen nicht in der Beziehung von Ursache und Wirkung, sie sind nicht zwei verschiedene Zustände, die objektiv bekannt sind, sie sind *nur ein und dasselbe Ding, das auf zwei verschiedene Arten gegeben ist*. Daher sind die Affektionen des Körpers, die das Medium sind, durch das das Wissen für ein Subjekt als Individuum gegeben ist, sind die Ausgangspunkte für das *Verständnis* der Wahrnehmung der Welt. Wenn jeder wahre, echte und unmittelbare Akt des Willens ein manifester Akt des Körpers ist, so ist umgekehrt jeder Eindruck des Körpers sofort und unmittelbar ein Akt des Willens. Wenn ein solcher Eindruck dem Willen zuwiderläuft, nennt man ihn Schmerz, wenn er mit dem Willen übereinstimmt, nennt man ihn Befriedigung oder Vergnügen. Keiner von ihnen ist eine Vorstellung, sie sind alle *unmittelbare Affekte* des Willens in seinem Phänomen, "erzwungenes, unmittelbares Wollen oder Nicht-Wollen des Eindrucks, den der Körper erfährt"²⁰⁶. Die Identität von Körper und Wille zeigt sich auch darin, "dass jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, also jede Emotion, den Körper und sein Innenleben direkt und unmittelbar erregt"²⁰⁷. Solche Bewegungen

²⁰⁵ Schopenhauer (1966), §18, p.100.

²⁰⁶ Schopenhauer (1966), §25, §18, p.101.

²⁰⁷ Schopenhauer (1966), §25, §18, p.101.

sind in jedem wahrgenommenen Phänomen vorhanden.

Da das wissende Subjekt in der Welt verwurzelt ist und sich in der Welt befindet, da ihr Körper der bedingte Träger der ganzen Welt als Repräsentation ist ist das wissende Subjekt ein Individuum. Der Schlüssel zu seinem eigenen Phänomen, das, was ihm die Bedeutung der Welt offenbart und ihm den inneren Mechanismus seines Seins, seiner Handlungen und seiner Bewegungen zeigt, heißt *Wille*. Und der Wille, so verstanden, ist auch der Schlüssel zum Verständnis des inneren Wesens jedes Phänomens im Universum. *Alle Objekte können nach dem doppelten Wissen beurteilt werden, das die wir von unserem Körper haben*. Wir nehmen an, dass sie einerseits Repräsentationen sind, die mit unserem Körper homogen sind, und andererseits, wenn wir ihre Existenz als Repräsentationen, die durch Subjektivität bedingt sind, beiseite lassen muss das, was übrig bleibt, von der gleichen Art sein von dem, was wir *Wille* nennen, wenn wir über uns selbst sprechen. "Welche andere Art von Existenz oder Realität könnten wir dem Rest der materiellen Welt zuschreiben? Aus welcher Quelle könnten wir die Elemente nehmen, aus denen wir eine solche Welt konstruieren?"²⁰⁸, fragt Schopenhauer. Dem Autor von *Die Welt als Wille und Vorstellung* zufolge entspringt der Begriff des Willens (der zuvor in *Der Wille in der Natur* vorgestellt wurde) *aus dem Inneren und* geht vom unmittelbarsten Bewusstsein eines jeden Menschen aus. Von allen möglichen Begriffen liegt sein Ursprung weder im Phänomen noch in der bloßen Darstellung der Wahrnehmung. In diesem Bewusstsein weiß jeder, *"denn hier fallen Wissender und Gewusstes zusammen"*²⁰⁹. Jede von uns ist selbst ihre eigene Individualität unmittelbar ohne die Form von Subjekt und Objekt.

Der Begriff des Willens wird so zum Schlüssel für die Erkenntnis des *innersten Wesens der ganzen Natur* indem wir ihn auf alle jene Phänomene übertragen, die uns in der indirekten Erkenntnis nur als Vorstellung gegeben sind allein. Alle Gegenstände, alle Darstellungen sind die Erscheinungen, die Sichtbarkeit, die *Objektivität* des Willens, der das Wesen, der Kern jedes einzelnen Dings *und auch des Ganzen* ist. Seine Einheit ist etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Pluralität, also das *principium individuationis*, fremd ist. Nach Schopenhauers metaphysischen Hauptthese Schopenhauers, lässt sich derselbe Wille nicht nur als das innerste Wesen jener Erscheinungen erkennen, die den unsrigen ganz ähnlich sind, wie andere Menschen und Tiere, sondern auch als die Kraft, die in der Pflanze schießt und vegetiert, oder durch die der Kristall gebildet wird. Ebenso können wir eine Reihe von fundamentalen Kräften in der Natur als die Objektivierung²¹⁰ dessen

²⁰⁸ Schopenhauer (1966), §19, S. 105.

²⁰⁹ Schopenhauer (1966), §18.

²¹⁰ Die neueste englische Übersetzung von *The World as Will and Representation* (von Judith Norman, Alistair Welchman und Christopher Janaway, veröffentlicht als erster Band der *Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer* 2014) gibt "objectivation" anstelle von "objectification" an. Wir

erkennen, was uns unmittelbar bekannt ist. Das Universum ist voll von Kräften, die alle Ebenen des Kosmos durchdringen. Vögel und Insekten spiegeln die Aktivität des Willens wider, obwohl sie nicht von Wissen geleitet werden. Haben Vögel eine Vorstellung von den Eiern, für die sie ihr Nest bauen? Haben junge Spinnen eine Vorstellung von der Beute, für die sie ihr Netz spinnen? Hat der Ameisenlöwe eine Vorstellung von der Ameise, für die er zum ersten Mal eine Höhle gräbt? Ebenso sind viele nicht-intentionale Systeme unseres Körpers Objektivierungen des Willens, der "blind" handelt²¹¹, wie bei allen Funktionen unseres Körpers, die nicht vom Wissen geleitet werden: vitale und vegetative Prozesse, Verdauung, Kreislauf, Sekretion, Wachstum oder Reproduktion. Der Wille wird durch eine Reihe von Kräften objektiviert, die von derjenigen, die den Magneten zum Nordpol dreht, oder einer anderen, deren Erschütterung wir bei der Berührung von Metallen verschiedener Art begegnen, bis zu der Kraft reicht, die in den elektiven Affinitäten der Materie als Abstoßung und Anziehung, Trennung und Vereinigung erscheint, und schließlich sogar in der Gravitation, die so mächtig in aller Materie wirkt und den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht. Alle diese Erscheinungen sind, obwohl sie sich in ihrer Erscheinung unterscheiden, ihrer inneren Natur nach dieselben. Sie drücken den Willen aus. "Der Wille zeigt sich *in jeder blind wirkenden Naturkraft*, aber auch im bewussten Handeln des Menschen. Zwischen beiden gibt es *nur einen Unterschied im Grad der Manifestation*, es gibt keinen Unterschied in dem, was ihre innere Natur betrifft"²¹². Der Übergang des Willens in die Sichtbarkeit, seine Vergegenständlichung, hat so endlose Abstufungen wie die zwischen dem schwächsten Zwielficht und dem hellsten Sonnenlicht, dem lautesten Ton und dem leisesten Echo.

Welche Art von unmittelbarem Wissen kann das Bestehende unabhängig von den Grundsätzen betrachten, die Wissenschaft und Erfahrung leiten und erfahrungunabhängig von dem *principium individuationis*, das sich aus den subjektiven Formen von Raum und Zeit und auch unabhängig von dem Prinzip der hinreichenden Vernunft? Diese Art von Wissen ist die Kunst. Nach Schopenhauer ist die Kunst eine unmittelbare Erkenntnis dessen, was der Welt wesentlich ist, das der wahre Inhalt der Erscheinungen ist und das keinem Wandel unterliegt. Durch die Wiederholung dessen, was für alle Zeiten wahr ist, durch die Darstellung der vergänglichen Individuen, begreift die Kunst die Ideen, die eine Vergegenständlichung des Willens sind. Die Bildhauerei, die Malerei oder die Poesie sind in der Lage, den Gegenstand der Betrachtung aus dem raum-zeitlichen Strom der Welt herauszulösen und

haben uns für die frühere Übersetzung entschieden, da sie das Wort "Objekt" (anstelle von "objektiv") und den Prozess des Werdens eines individuellen Objekts in der Welt der Phänomene der Phänomene stärker klingt.

²¹¹ Schopenhauer (1966), p. 115.

²¹² Schopenhauer (1966), §25, p.128.

ihn isoliert in seinem immerwährenden Charakter festzuhalten. Durch die Kunst wird jeder infinitesimale Teil des Universums zu einem Repräsentanten der Gesamtheit seines Wesens, er wird "ein Äquivalent des unendlich Vielen in Raum und Zeit"²¹³. Unter allen Künsten hat die Musik eine Besonderheit, die sie mit keiner anderen teilt. Sie drückt in einer überaus universellen Sprache "in bloßen Tönen und mit der größten Deutlichkeit und Wahrheit das innere Wesen, das An-sich der Welt, das wir unter dem Begriff des Willens denken, in seiner deutlichsten Erscheinungsform aus"²¹⁴. Und die Deutlichkeit, mit der die Musik den Willen ausdrückt, übertrifft sogar die der Wahrnehmungswelt selbst, die ebenfalls eine Manifestation des Willens ist.

Wie andere Kunstformen ist die Musik eine Vergegenständlichung des Willens, aber im Gegensatz zu Architektur, Malerei, Bildhauerei, Poesie oder Drama vergegenständlicht sie den Willen direkt und nicht indirekt. Andere Künste stellen einzelne Dinge dar, um die Erkenntnis der Ideen zu fördern der Ideen, die ihrerseits immerwährende und angemessene Objektivierungen des Willens sind. Die Welt als Darstellung ist nichts anderes als das Phänomen oder die Erscheinung der Ideen, die in die Erkenntnisformen eintreten, die dem Individuum als solchem möglich sind, und die zu Pluralitäten von Wesen werden, die das Thema der Kunst sein können. Die Musik hingegen ignoriert die Welt, die sich aus der Verkörperung der Ideen nach dem *principium individuationis* ergibt. Anstatt eine Kopie der Individuationen der Ideen zu sein, ist die Musik eine Kopie des ganzen Willens selbst, genau wie die Welt. Indem sie die Ideen übergeht und den Willen unmittelbar objektiviert, ignoriert diese singuläre Kunstform die Welt als Repräsentation geradezu und zeigt sie als *etwas anderes*. Sie zeigt sie als einen Ausdruck des Lebens, könnte man sagen. Deshalb kann es in gewisser Weise, mit den Worten Schopenhauers²¹⁵, denn sie drückt nicht die Erscheinung des Willens als Welt aus, sondern das innerste Wesen der erscheinenden Welt, ihr inneres Wesen das Ding an sich, das wir als verkörperte Subjekte *fühlen* und *von dem wir betroffen* sein können, das uns bewegt. Dies ist auch der Grund warum die Sprache der Musik - die auf Worte verzichtet - universell ist, von allen unmittelbar verstanden

²¹³ Schopenhauer (1966), p. 185.

²¹⁴ Schopenhauer (1966), p. 264.

²¹⁵ Schopenhauer (1966), p.257. Auf den ersten Blick scheint also eine Kritik, wonach das Privileg der Musikin Bezug auf den Zugang zum *Noumenon* willkürlich ist, scheint also auf den ersten Blick nicht zu gelten. Bei der Formulierung eines solchen Arguments scheint Jankélévitch, wie wir noch genauer sehen werden das Zentrum von Schopenhauers der antikantischen Argumentation Schopenhauers zu umgehen, die sich auf die untrennbare Beziehung zwischen der Verkörperung, dem Wesen der Gefühle und dem Willen. Durch die Emotionen als Bewegungen von etwas, das nicht phänomenal ist (sondern uns als wissende Individuen betrifft), können wir einen unmittelbaren Zugang zu dem Ding-an-sich haben, der keiner Darstellung oder einer anderen Form der Repräsentation bedarf.

wird und die Quintessenz des Lebens ausdrückt. Die Musik ist also, so Schopenhauer, "ein Paradies, ganz vertraut und doch [...] unerklärlich".

Warum ist Musik in der Lage, uns direkt in den harmonischen Aufruhr des Willens hineinzuziehen, ohne dass wir seine Manifestation in der Welt erleben müssen? Nach dieser Metaphysik der Musik, besteht die menschliche Natur darin, dass unser Wille strebt, befriedigt wird, von neuem strebt, befriedigt wird, strebt, und so weiter und so fort. Unser Wohlbefinden und unser Glück bestehen nur darin, dass der Übergang von der Begierde zur Befriedigung und von der Befriedigung zu einer neuerlichen Begierde sehr schnell und dauerhaft erfolgt. Das Leiden ist das Ausbleiben der Befriedigung. Langeweile und Trägheit sind die leere Sehnsucht nach einem neuen Verlangen. Dementsprechend ist [in einem tonalen System, sollten wir hinzufügen] die Natur der Melodie ein ständiges Abschweifen und Abweichen vom *Grundton* auf tausend Arten, zu allen Intervallen, ob harmonisch (wie die Terz und die Quinte) oder dissonant (wie die Septime), oder sogar extrem. Diesen melodischen Verläufen folgt jedoch immer eine endgültige Rückkehr zum *Grundton*. In all diesen Abschweifungen kommen also die vielfältigen Formen der Willensanstrengung und der permanenten Verwandlung zum Ausdruck, aber auch die Befriedigung durch das endgültige Auffinden eines harmonischen Intervalls und noch mehr des Grundtons. Die Dissonanz wird zu einer tröstlichen oder befriedigenden Übereinstimmung. Jede Erregung, jede Anstrengung, jede Bewegung des Willens, alles, was das Vernunftvermögen unter dem weiten und negativen Begriff des *Gefühls* *zusammengefasst* wird, und das nicht weiter in die Abstraktionen der Vernunft aufgenommen werden kann, wird durch die Melodie wiedergegeben. Die Melodie erzählt die geheimste Geschichte des intellektuell erleuchteten Willens. Daher hat man immer gesagt, die *Musik* sei die Sprache des Gefühls und der Leidenschaft, so wie die *Worte* die Sprache der Vernunft sind²¹⁶.

²¹⁶ Galloppe (2017, S. 36-37) bemerkt zu Recht, dass "es ab hier kompliziert wird, denn dieser Gedanke wimmelt von Paradoxien. Was bedeutet es zu sagen, dass Musik eine Sprache des Gefühls ist, wo doch Sprache per definitionem aus Wörtern besteht und somit Repräsentationen mit sich bringt? Und was bedeutet es zu sagen, dass ihre Geschichte "des intellektuell aufgeklärten Willens" ein Geheimnis ist, und nicht etwas, das offensichtlich ist? Wenn schließlich die Melodie jede winzige "Willensbewegung" auf eine Weise "darstellt" oder "malt", die für die Vernunft unfassbar istwie können wir diesen Gedanken in der Sprache ausdrücken und verstehen, ohne ihn zu verfälschen?" Minimal, um zur zentralen These zurückzukehren: Wir wissen, dass für Schopenhauer die Musik auf eine Weise spricht, wie es die Sprache nicht kann. Sie spricht eine Sprache des Gefühls und der Leidenschaft; sie spricht über Dinge, die in der gewöhnlichen Sprache nicht gesagt werden können. In einer besonders provokanten (und vorausschauenden) Wendung behauptet Schopenhauer sogar, dass der geheimnisvolle Charakter der Musik den nächtlichen Tiefen des Unbewussten entspringt, [...] die uns ohne die Hilfe von Begriffen vermittelt werden". Auf diese Aspekte werden wir weiter unten zurückkommen.

Obwohl sie etwas mit der Universalität der Begriffe gemeinsam hat, unterscheidet sich die Universalität der Musik jedoch von der ersten. Die erste ist nicht nur eine Universalität der Abstraktion, die Schopenhauer "leer" nennt, obwohl Melodien eine Abstraktion von der Wirklichkeit sind wie universelle Begriffe. Ebenso wie die Begriffe finden auch sie besondere Fälle in der Welt, aber im Gegensatz zu den Begriffen, die nur die von der Wahrnehmung abstrahierten Formen enthalten, verschafft uns die Musik Zugang zum innersten Kern, der allen Formen vorausgeht, sie bringt uns in unmittelbaren Kontakt mit dem Herzen der Dinge, nicht mit ihrer abgezogenen äußeren Hülle. Mit anderen Worten, sagt Schopenhauer, wenn die Begriffe *universalia post rem* sind, so gibt die Musik *universalia ante rem* und die Wirklichkeit ergibt *universalia in re*. Wenn die Begriffe eine Frucht der Verstandestätigkeit sind, so entspringt die Musik einer unmittelbaren Erkenntnis der inneren Natur der Welt, die dem Verstand unbekannt ist bis zu einem solchen Punkt, dass, wenn es uns gelänge, eine detaillierte Erklärung der Musik zu geben, die gleichzeitig vollkommen genau und vollständig wäre, diese Erklärung eine detaillierte *Wiederholung in Begriffen dessen wäre, was die Musik unmittelbar ausdrückt*. Auf diese Weise würden wir die Welt erklären und damit *die wahre Philosophie* erhalten, denn Philosophie ist nichts anderes als "eine vollständige und genaue Wiederholung und ein Ausdruck des inneren Wesens der Welt in sehr allgemeinen Begriffen, denn nur in diesen ist es möglich, *eine überall adäquate und anwendbare Anschauung* des gesamten inneren Wesens zu erhalten"²¹⁷. Die Philosophie führt über den indirekten und manchmal irrtümlichen Weg der Begriffe zur Universalität des An-sich der Dinge, zur Einheit der Vielheit, während die Musik ein direkter Zugang zur kosmischen Dimension des Willens ist, ohne jeden möglichen Irrtum, der aus der Ungenauigkeit der Worte, die Formen der Darstellung sind, resultiert. Bevor wir auf die Universalität der Musik und ihre nicht-begrifflichen und nicht-sprachlichen Mittel der unmittelbaren Erkenntnis zurückkommen, ist es wichtig, an Schopenhauers Hierarchie der natürlichen Wesen als Ausdruck des Willens und ihre Analogie mit der Harmonie und Melodie eines Orchesters zu erinnern.

Ausgehend von der Gleichwertigkeit zwischen Musik und der Welt in Bezug auf den Ausdruck des Willens, stellt Schopenhauer eine Analogie zwischen der musikalischen Harmonie und der ganzen Welt der Natur her in der der höchste Grad des Willens und die höheren Stimmen der Melodie ihren Platz finden. Wenn es in der Tat *keine Ähnlichkeit* zwischen den Produktionen der Musik und der Welt als Darstellung gibt, zwischen Musik und Natur, so gibt es doch im Gegenteil eine Parallelität. Diese Parallelität oder Analogie gibt uns ein begriffliches Verständnis für die gegenseitige Abhängigkeit innerhalb der lebendigen Gemeinschaft und erlaubt uns, einen Blick auf die Erde zu

²¹⁷ Schopenhauer (1966), S. 264.

werfendie ökologische Umwelt der Erde dass, wie Alexander von Humbolt in seinem *Kosmos*, einige ein einzigartiges Lebewesen²¹⁸ identifiziert haben. Sie macht uns auch darauf aufmerksam, dass das menschliche Leben und die Freiheit untrennbar mit der Unendlichkeit der Phänomene der natürlichen Welt verbunden sind. Eine solche Analogie könnte uns dazu bringen, nicht nur Musik, insbesondere Orchestermusik, zu hören und uns ihrer existentiellen und kosmologischen Dimension bewusst zu werden, sondern auch die Bedeutung der Gefühle zu verstehen (und ihrer geheimen Beziehungen zu arithmetischen Proportionen) in unserem Bemühen oder zumindest auf unserem Weg, die ganze Welt zu begreifen.

Nach dieser Analogie, wie wir es unverblümt ausdrücken können, "entsprechen die vier Stimmen oder Teile aller Harmonie, d.h. Bass, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave [der C-Tonleiter] den vier Stufen in der Reihe der Existenzen, also dem Mineral-, Pflanzen- und Tierreich und dem Menschen"²¹⁹. Um ihren vollen Eindruck zu erzeugen, ist die Musik ist nur in vollständiger Harmonie vollkommen, und die hohe Hauptstimme der Melodie hängt von der Begleitung aller anderen Stimmen ab. Der Ausdruck des Soprans erfordert also ein volltönendes Orchester bis hinunter zum tiefsten Bass, der hier als der Ursprung aller Musik angesehen wird. Ebenso ist der Mensch, der nach dieser Metaphysik die höchste Stufe der Vergegenständlichung des Willens ist, nicht allein und isoliert erscheinen. Seine Existenz "*setzt die darunter liegenden Grade voraus, und diese wiederum setzten niedrigere und niedrigere Grade voraus*"²²⁰. Die Komplexität der menschlichen Motive und Vernunft erfordern notwendigerweise die gesamte Palette der Lebensformen, die bis zur anorganischen Materie hinabreichen, die als Ursprung aller Formen des komplexen Lebens angesehen wird. Die Tatsache, dass die hohe Stimme, die die Melodie singt, sogar mit dem tiefsten Grundbass verbunden ist, kann als Analogie zu der Tatsache betrachtet werden, dass *dieselbe* Materie, die in einem menschlichen Organismus der Träger der Idee des Menschen ist, dennoch gleichzeitig die Ideen der Schwerkraft und der chemischen Eigenschaften, also die Ideen der niedrigsten Stufen der Vergegenständlichung des Willens, manifestieren und unterstützen muss. Mit anderen Worten, unser Menschsein ist nicht möglich ohne die ganze natürliche Welt die unser materieller Körper benötigt, wozu der Planet gehört und (auch wenn ich Schopenhauer Schopenhauer sagt es nicht ausdrücklich) das Sonnensystem und die anderen Sterne und Planeten des ganzen Universums.

Der orchestrale Bereich, der vom Bass bis zum Sopran reicht und die Verflechtung von Harmonie und Melodie gewährleistet, wird jeweils in seiner Parallele zu den kontinuierlichen Schichten beschrieben, die den

²¹⁸ Lovelock (2000).

²¹⁹ Lovelock (2000), p. 258.

²²⁰ Lovelock (2000), p. 259.

Ausdruck des gesamten Willens in der natürlichen Welt umfassen. Erstens können wir in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbass, die niedrigsten Grade der Objektivierung des Willens, die anorganische Natur, erkennen die Masse des Planeten. Zweitens können wir zwischen dem Bass und der führenden Stimme, die die Melodie singt, in der Gesamtheit der Instrumente, die die Harmonie hervorbringen, im ganzen *Ripieno*, die ganze Abstufung der Ideen erkennen, in denen sich der Wille objektiviert, d.h. die ganze Welt aller natürlichen Wesen. In der Melodie schließlich, in der hohen, singenden Hauptstimme, die das Ganze anführt und mit ungehemmter *Freiheit* voranschreitet in der ununterbrochenen bedeutungsvollen Verbindung *eines* Gedankens vom Anfang bis zum Ende, die ein Ganzes ausdrückt, erkennen wir den höchsten Grad der Vergegenständlichung des Willens, das geistige Leben und Streben der Menschheit, wie wir schon früher²²¹ erwähnt haben.

Fasst man die vier Punkte dieser Analogie zusammen, so kann man sagen, dass der Erdbass mit der anorganischen Natur gleichgesetzt wird in der Welt mit der groben Masse, in der alles ruht und aus der alles entsteht und sich entwickelt. Als Repräsentant einer solchen Masse bewegt sich der Bass am schwerfälligsten, steigt und fällt in großen Intervallen, in einer Bewegung, deren Langsamkeit auch für die anorganische Masse physikalisch wesentlich ist. Ihre beiden Frequenzen sind einander so ähnlich, wie es das menschliche Gehör und die Empfindlichkeit unseres Körpers für tiefe Schwingungen erfassen können. *Zweitens* entsprechen die Instrumente, deren Tonumfang näher am Bass liegt, den niederen Graden der Naturwesen, den noch unorganischen Körpern. Und *drittens repräsentieren* die höheren Instrumente die Pflanzen- und Tierwelt. In beiden Fällen sind die bestimmten Intervalle der Tonleiter parallel zu den bestimmten Graden der Vergegenständlichung des Willens, d.h. zu den bestimmten Arten in der Natur. Die höheren *Ripienos* laufen, da sie sich schneller bewegen, parallel zur Tierwelt, jedoch ohne wohlklingenden Zusammenhang und bedeutenden Fortschritt. Nach Schopenhauer Schopenhauer zufolge "ist ihr unzusammenhängender Lauf und ihre Bestimmung durch Gesetze dem Umstand analog, dass in der ganzen irrationalen Welt, vom Kristall bis zum vollkommensten Tier, kein Wesen ein wirklich zusammenhängendes Bewusstsein hat, das sein Leben zu einem **bedeutenden Ganzen** machen würde"²²². Es existiert seiner Natur nach gleichförmig und ist durch ein festes Gesetz bestimmt. Schließlich hat die Oberstimme, die die *Melodie* singt, eine Abfolge und eine Kontinuität des Fortschritts, die all diesen Basstönen und Ripienos, die die *Harmonie* bilden, fehlt. Sie drückt die Menschheit allein, als "mit dem Vermögen der Vernunft begabt und dass sie auf dem Weg ihres tatsächlichen Lebens und ihrer zahllosen Möglichkeiten immer nach vorne und nach hinten blickt und so einen Lebensweg erreicht, der intellektuell ist und somit als

²²¹ Lovelock (2000), p.258.

²²² Schopenhauer (1966), S. 259.

Ganzes zusammenhängt"²²³. In diesem Sinne hat, wie wir bereits erwähnt haben, allein die *Melodie* einen bedeutsamen und beabsichtigten Zusammenhang vom Anfang bis zum Ende. Folglich erzählt sie die Geschichte des intellektuell erleuchteten Willens, die Kopie oder den Eindruck dessen, was im tatsächlichen Leben die Reihe seiner Taten ist. Die Unerschöpflichkeit der möglichen Melodien entspricht der Unerschöpflichkeit der Natur in der Verschiedenheit der Individuen, der Physiognomien und der Lebensläufe. Keine Musik kann sie natürlich nicht ganz erfassen, aber keine andere Kunst aber keine andere Kunst wird ihr jemals näher kommen...

In diesem Zusammenhang könnten wir uns an die Ähnlichkeit zwischen Schopenhauers Hierarchie der Wesen und anderen Kosmologien der Musik wie Ernst Bloch in den musikphilosophischen Kapiteln seines Werkes *Der Geist der Utopie*, wenn er seine Kritik an der Metaphysik der Musik von Schopenhauer über die Musik richtet. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass einer der originellen Aspekte des philosophischen Musikverständnisses des Autors von *Die Welt als Wille und Vorstellung* darin besteht, dass es so etwas wie eine Hierarchie der verschiedenen Schichten des Seins in der Natur *und* die inneren Gefühle, die im menschlichen Individuum zentriert sind, so dass die Kosmologie untrennbar mit der Individualität verbunden ist und durch die unaussprechliche Realität der verkörperten Gefühle sie auf das Innerste des menschlichen subjektiven Selbstseins und nicht nur auf den Kosmos richten. Im Gegensatz zu dem, was Ernst Bloch kritisch anzumerken scheint, wenn er behauptet, dass "bei Schopenhauer der schwerfällige Bass [...] die Steine, der Tenor die Pflanzen, der Alt die Tiere und der Sopran, der die Melodie des Menschenreichs trägt, spiegelt, und so wird das Orchester zu einem Querschnitt durch die Welt selbst bei diesem christlichsten aller Philosophen ist also die transzendierende objektive Korrelation der Musik immer noch auf den Kosmos gerichtet: denn auch hier ist der Mensch nicht die *Spitze* der Natur, sondern nur die stärkste, alltäglichste, klarste Vergegenständlichung des Willens, und als solche gerade dazu berufen, die Illusion der Individuation zu zerstören angesichts der universellen Natur zu zerstören"²²⁴. Man könnte auch

²²³ Schopenhauer (1966), p. 259.

²²⁴ "Dennoch hat man sich nicht gescheut, den Klang nur ganz außerhalb von uns landen zu lassen. Es ist noch gar nicht so lange her, dass man do, re, mi, fa mit den vier Elementen und die sieben Töne der Oktave mit den Planeten gleichsetzte. Nicht nur die Veden klagen ihre geheimnisvollen Monsun-Ragas, nicht nur die Intervalle der chinesischen Saiteninstrumente sind auf die Intervalle zwischen den Planeten gestimmt, sondern selbst Dietrich Buxtehude hat es auf sich genommen, "Wesen und Charakter der Planeten" in seinen Werken "reizvoll darzustellen". und Charakter der Planeten" in seinen sieben Klaviersuiten reizvoll darzustellen [...] Hier ist die wahre, die innere Nacht aufgegeben worden; eine falsche, rein astronomische Musiktheorie dominiert, wie sie vor allem Kepler schließlich konzipierte. Hier sollen sogar die einzelnen Register einzelnen Planeten entsprechen, die Molltonart fällt mit dem

sagen, dass Schopenhauer lediglich eine grafische und räumliche Transposition der Tonfolge vornimmt. Es ist wahr, dass die melodische Linie auf und ab geht... aber nur auf dem geritzten Papier, nicht in einer klingenden Welt, die keine Höhen und Tiefen hat! Wenn er dieses Argument vorbringt, fügt Jankélévitch dass die Partitur somit die Unterscheidung zwischen die Unterscheidung zwischen der Basslinie und der hohen Tonlage, von den Bässen bis zum Sopran; die gleichzeitigen Stimmen der Polyphonie erscheinen "höher" oder "niedriger" als das Bild der übereinanderliegenden Schichten des Geologen, - und dasselbe gilt für die "Schichtungen" des Bewusstseins, die der Musik eine naive topographische Bedeutung verleihen und dem Zeitlichen die drei Dimensionen des Optischen und Kinästhetischen verleihen, wenn es keine Symmetrie zwischen Raum und Zeit gibt. Daher kann jede architektonische Philosophie, die auf der musikalischen Zeitlichkeit aufbaut, nur ein Wolken- und Illusionsschloss sein, und keine Kosmologie²²⁵ ! Dennoch, wie Michael Galloppe wenn er über die Originalität von Schopenhauers Metaphysik nachdenkt: "Wenn wir einen Schritt zurücktreten, hat es den Anschein, dass mindestens zwei ziemlich unterschiedliche Konzeptionen des Willens im Spiel sind, die beide von Schopenhauer als zentral für die Kräfte der Musik verstanden werden. Auf der einen Seite haben wir eine neuplatonische Kette des Seins, eine metaphysische Hierarchie des energetischen Lebens, die sich von der schweren Materie über die Pflanzen, die Tiere und die Menschen hinaufzieht, und auf der anderen Seite eine romantische Schicht der inneren Gefühle, die in der menschlichen Erfahrung zentriert ist. Für Schopenhauer *ist es entscheidend, die Intimität zu verstehen, mit der beide miteinander verwoben sind*: Die platonischen Formen strukturieren den metaphysischen Zugang zu den noumenalen Geheimnissen des Lebens. Aus diesem Grund kann Schopenhauer behaupten, dass die Gefühlssprache der Musik - eine tiefe Weisheit allein im musikalischen

Perihel, die Durtonart mit dem Aphel zusammen, ja das ganze Tonsystem mit all seinen Harmonien wird als blasses Spiegelbild des Sonnensystems, oder pythagoreisch ausgedrückt, als siebenfache Brechung des solaren Urtons, als Lyra Apollinis, beschrieben und ist nur innerhalb dieses Systems legitim. [...] Für Schelling liegt das musikalische Gold dennoch ganz in der Zahl 7 eingebettet, und Keplers Pythagoräismus triumphiert in einer solchen Ästhetik in einer solchen Ästhetik, wo sie sich auf die Musik bezieht, so ganz, dass bei Schelling nicht einmal Schopenhauers nicht einmal Schopenhauers zumindest noch brodelnde und zuckende hinduistische Automatismen, sondern Pythagoras, ja Ägypten selbst, zum unmittelbarsten deduktiven Ort der Musik wird. Von Schelling stammt die richtige Konzeptualisierung des Prinzips, dass die Musik nichts anderes ist als eine Suggestion der Architektur, und diese wiederum eingefrorene Musik; danach wird es für diesen Philosophen ein Leichtes, die Musik mit erzwungenen strukturellen und mega-räumlichen Systemen obsoletter astraler Korrelationen zu zerstören" Bloch (2006), S.147-148.

²²⁵ Jankélévitch (1983), p. 20.

Klang - eine gewisse Exaktheit besitzt, die präziser sein soll als die Sprache"²²⁶ . Sowohl Bloch als auch Jankélévitch scheinen also den zentralen Punkt der Gefühle und des verkörperten Hörens (und Spielens!) von Musik zu verfehlen, die das Erfassen des gesamten phänomenalen Kosmos sinnvoll machen.

In einer metaphysischen Spekulation, die für Wagner von größter Bedeutung war, schreibt der Autor von *Die Welt als Wille und Vorstellung* gibt es eine besondere Art der Universalität in der Musik die ihr den höchsten Wert unter den menschlichen künstlerischen Bestrebungen verleiht und sie fähig macht, uns den geheimsten Sinn jeder Szene, jeder Handlung und jedes Ereignisses des menschlichen Lebens zu enthüllen. Trotz ihrer Gemeinsamkeiten mit der Universalität der Begriffe unterscheidet sich die Universalität der Musik in ihrer Art, die Welt zu erfassen etwas anderes als die Universalität der Begriffe. *In der Musik, wie überall in der Kunst ist der Begriff unproduktiv*. Die Musik verschafft uns einen unmittelbaren Zugang zum innersten Kern, aus dem alle Formen hervorgehen, sie bringt uns in Kontakt mit dem Herzen der Dinge, nicht mit ihrer abgetragenen äußeren Hülle. Durch Harmonie und Melodie offenbart sie alle tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Fühlens und enthüllt ihre Untrennbarkeit vom Ganzen der Welt. "Die Komponisten enthüllen das innerste Wesen der Welt und drücken die tiefste Weisheit in einer Sprache aus, die ihr Verstand nicht versteht, so wie ein magnetischer Schlafwandler über Dinge Auskunft gibt, von denen er im Wachzustand keine Vorstellung hat"²²⁷ . In diesem Sinne können wir verstehen, warum es, wenn wir uns ganz dem Eindruck eines ganzen Musikstücks, einer ganzen Symphonie hingeben, so ist, als ob wir *alle möglichen Ereignisse des Lebens und der Welt* in uns selbst durchliefen. Es ist, als reisten wir durch den gesamten Kosmos Es ist, als ob wir durch den gesamten Kosmos reisten und die ganze Welt erfassten, nicht weil wir Zugang zur physischen Unendlichkeit dessen haben, was ist, jemals war oder jemals sein wird, um es mit Heraklit zu sagen, sondern weil wir in uns selbst zum intimsten metaphysischen Herzen von allem, was sein *mag, gelangen*.

Folglich, so Schopenhauer wenn es wahr ist, daß die Musik eine unbewußte Rechenübung ist, bei der der Verstand nicht weiß, daß er zählt, wie Leibniz schrieb, so ist es noch wahrer zu sagen, daß *die Musik eine unbewußte Übung in der Metaphysik ist bei der der Verstand nicht weiß, dass er philosophiert*²²⁸ . Nach Leibniz ist "die Musik die verborgene Rechenübung einer Seele, die sich nicht bewusst ist, dass sie

²²⁶ Galloppe (2017), p. 36.

²²⁷ Schopenhauer (1966), p. 260.

²²⁸ Schopenhauer (1966), § 52, S.264: "*Musica est exercitium metaphisices occultum nescientis se philosophari animi*". Obwohl er von Schopenhauer und Wagner tiefgreifend beeinflusst und Wagner Vorstellungen von Musik Nietzsche *Tristan und Isolde* als "das *opus metaphysicum* jeder Kunst"! (Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth*), wie Dufour (2005) erinnert uns daran.

rechnet. Wenn also die Seele nicht merkt, dass sie rechnet, so spürt sie doch die Wirkung ihres unbewussten Rechnens, sei es als Freude über die Harmonie oder als Bedrückung über die Disharmonie"²²⁹. Der Autor von *Die Welt als Wille und Vorstellung* bekennt sich klar zu dieser These. Dennoch ist die Musik, so wie er sie versteht, auch das Abbild einer unübertrefflichen Willensbewegung, die emotional ist, weswegen Zufriedenheit und Unzufriedenheit nicht nur das Ergebnis einer Berechnung der Sinne sind, eine Folge des Verhältnisses zwischen den kombinierten Tönen und ihrer Schwingung, besonders in Bezug auf harmonische Formen, sondern auch ein Ausdruck der Bewegungen der menschlichen Emotionen. "Da dieses rationale und irrationale Element in den numerischen Beziehungen der Schwingungen unzählige Grade, Nuancen, Sequenzen und Variationen zulässt, wird die Musik durch sie zum Material, in dem alle Bewegungen des Herzens, d.h. des Willens [...] in all ihren feinsten Schattierungen und Modifikationen getreu dargestellt und reproduziert werden können, und dies geschieht durch die Erfindung der Melodie"²³⁰. Unter dem metaphysischen Aspekt betrachtet, d.h. im Hinblick auf die innere Bedeutung ihrer Errungenschaften, kann die Musik mit ihren physischen Aspekten in Beziehung gesetzt werden, mit denen sie in Verbindung steht. Die Exaktheit der Musik erzeugt somit ein Gefühl der universellen Zustimmung: "Die Musik ruft im Innersten des Menschen eine so starke Reaktion hervor, dass sie von ihm so gründlich und tief verstanden wird wie eine einzige universelle Sprache, die an Klarheit sogar die der phänomenalen Welt übertrifft selbst übertrifft"²³¹.

Auch Leibniz, Schopenhauer zu, dass die Harmonie der Töne auf der Übereinstimmung der Tonschwingungen beruht und dass, solange die Schwingungen zweier Töne in einem vernünftigen Verhältnis zueinander stehen, sie in unserer Wahrnehmung durch ihre immer wiederkehrende Übereinstimmung zusammengenommen werden können. Die so vermischten Töne befinden sich in einer angenehmen Harmonie. Dagegen sind die Töne dissonant, wenn die zwischen ihnen bestehende

²²⁹ Leibniz, "Brief an Chr. Goldbach", 17/04/1712, wiederholt in *Table des intervalles musicaux simples* und auch in *Extrait du dictionnaire de M. Bayle*, zitiert in der englischen Übersetzung von James (1994), S. 180-181. Eine ausführliche Analyse von Leibniz' Verständnis von Musik findet sich bei Bailache (1992), wo wir alle Leibniz'schen Texte zur Musik finden (der Brief an Christian Goldbach findet sich auf den Seiten 151-153), und insbesondere diese Bemerkung, die zu den ersteren hinzugefügt werden kann und mit der Schopenhauer die Entwicklungen Schopenhauers verglichen werden können: "*J'ai montré ailleurs que la perception confuse de l'agrément ou des agréments <pour désagrément> qui se trouve dans les consonances ou dissonances consiste dans une Arithmétique occulte. L'âme compte les battements du corps sonnant qui est en vibration, et quand ces battements se rencontrent régulièrement à des intervalles courts, elle y trouve du plaisir. So macht sie die Rechnung ohne den Verstand*".

²³⁰ Schopenhauer (1966), Bd. II, S. 451.

²³¹ Schopenhauer (1966), Bd. I, S. 185.

Beziehung irrational ist oder nur in großen Zahlen ausgedrückt werden kann. In diesem Fall kommt es zu keiner verständlichen Übereinstimmung der Schwingungen, und sie widersetzen sich dem gemeinsamen Empfinden. Die Musik macht rationale und irrationale numerische Beziehungen verständlich, indem sie sie zur Kenntnis bringt die ganz unmittelbar ist und zugleich die Sinne berührt, während die Arithmetik solche Beziehungen mit Hilfe von Begriffen verständlich macht. Beide Auffassungen, die von Leibniz und die von Schopenhauer, wurzeln zweifellos, zumindest teilweise, in der pythagoreischen Tradition wonach es eine Koextension zwischen den physikalischen Eigenschaften der ganzzahligen *Verhältnisse* und den metaphysischen Prinzipien der kosmischen Harmonie gibt, die wir auch in Platons *Timaios* oder in Augustins *De Musica* finden. Erinnern wir uns en passant daran, dass die mystischen Abstraktionen, die Musik und Zahl miteinander verbinden und Zahl bis in die Neuzeit fortbestehen und dass sie zuvor in den Schriften von Cicero und Ptolemäus, in Boetius' *Musica Mundana* oder in Thomas von Aquin zu finden waren *Kommentar zur Physik des Aristoteles*, wo die Musik "der Arithmetik untergeordnet" ist²³². Boetius stellt die Musik in das *Quadrivium* neben die Mathematik, die Geometrie und die Astronomie, weil sie der Ewigkeit der Wahrheit besonders nahe ist²³³. Doch Schopenhauers Vorstellungen betonen zwar die Universalität der Musik der Musik betonen, bestehen nicht auf ihrer Fähigkeit, die Harmonie des Kosmos auszudrücken sondern vielmehr auf ihrer einzigartigen Fähigkeit, Zugang zum Wesen des manifesten Kosmos zu geben, indem sie den Willen direkt als Affekte und Gefühle abbildet. Obwohl Schopenhauers Musikverständnis in seinem Bemühen um eine Synthese zwischen der pythagoreischen Tradition und einer kosmologischen Einheit, die sich aus dem Kantianismus, dem Veda und frühen Strömungen des Buddhismus ableitet, metaphysisch originell ist, ist es den musiktheoretischen Entwicklungen seit der Renaissance nicht völlig fremd und insbesondere der Affektenlehre und einigen Überlegungen seiner romantischen Zeitgenossen. Die *Affektenlehre*, die von Theoretikern und Komponisten des Spätbarock weithin akzeptiert wurde, vertrat die Idee, dass Musik in der Lage ist, eine Vielzahl spezifischer Emotionen beim Hörer zu wecken. Nach dieser Doktrin konnte der Komponist ein Musikstück schaffen, das in der Lage war, eine bestimmte unwillkürliche Reaktion bei seinem Publikum hervorzurufen, indem er das richtige musikalische Standardverfahren oder -mittel einsetzte. In seinem Werk *Der Vollkommene Capellmeister*²³⁴, Johann Matthesoneiner der Theoretiker, die solche Mittel und ihre affektiven Entsprechungen rigoros katalogisiert und beschrieben haben (andere waren Athanasius Kircher, Andreas Werkmeister und Johann David

²³² Aquinas (1963), S. 12 (184 b 15-185 a 19) und auch S. 80 (193 b22 -194 a11).

²³³ Zur Verbreitung des Pythagoras in der westlichen Musiktradition können wir lesen: Godwin (1992), Rehding und Clarke (2001), und James (1994).

²³⁴ Mattheson (1739).

Heinichen), stellt zum Beispiel fest, dass Freude durch große Intervalle hervorgerufen wird, während Traurigkeit durch kleine Intervalle erzeugt wird, während Wut durch eine raue Harmonie in Verbindung mit einer schnellen Melodie hervorgerufen werden kann und Eigensinn durch die kontrapunktische Kombination höchst unabhängiger Melodien erzeugt wird. Schopenhauers Beharren auf einer nicht-begrifflichen Universalität der Musik und auf ihrer unaussprechlichen Sprache der Gefühle (die einige interessante Paradoxien aufwirft...) entbehrt nicht einer starken Ähnlichkeit mit den Schriften von Forkel, Lessing, Wakenroder oder Herder.

Nach Forkel ist die Musik in der Tat eine unendlich abgestufte Unaussprechlichkeit jenseits der Grenzen einer Sprache der Gefühle und wird erst dort zur wirklichen Sprache der unendlichen Abstufungen der Gefühle, wo andere Sprachen nicht mehr hinkommen und wo ihre Ausdrucksfähigkeit endet²³⁵. Lessing lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Unspezifität der Gefühle in der Musik und, so Wakenroder **Die** widersprüchliche Vielheit der Musik widersetzt sich den begründeten Gefäßen der Sprache, ihre Kraft spiegelt eine *geheime Sprache der Seele wider*²³⁶. Die numerischen Koordinaten der kosmischen Harmonik werden von Herder neu gedacht als eine innere sinnliche Besonderheit, die eng mit Emotionen und Affekten verwoben ist. Wie für andere Romantiker, so auch für Herder, macht sich die Musik innere und unsichtbare Gefühlskräfte zunutze, die verwirren und fesseln. Seiner Ansicht nach ist der Rückgriff der Griechen auf die pythagoreische Metaphysik und ihrer immateriellen Wissenschaft vor allem auf die Wirkung zurückzuführen, die von der Unmöglichkeit ausging, die Wirkungen der Musik mit anderen Mitteln auszudrücken. Keine andere poetische Sprache kann die Innerlichkeit der Musik ausdrücken²³⁷.

²³⁵ Zitiert von Galloppe (2017), p. 24.

²³⁶ Wilhelm Heinrich Wakenroder schreibt in "Das charakteristische innere Wesen der musikalischen Kunst und die Psychologie der heutigen Instrumentalmusik" aus dem Jahr 1779: "Die Sprache kann die Veränderungen nur unzulänglich zählen und benennen, nicht aber die voneinander abhängigen Wandlungen der Tropfen [eines rauschenden Flusses] für uns sichtbar darstellen. Und so ist es auch mit den geheimen Flüssen der menschlichen Seele. Die Sprache zählt und benennt und beschreibt ihre Verwandlungen, in einem fremden Medium; - die musikalische Kunst lässt sie an uns selbst vorbei fließen. Sie greift beherzt in die geheimnisvolle Harfe, sie schlägt in der dunklen Welt gewisse obskure, wunderbare Signale an in bestimmter Folge, - und die Saiten unseres Herzens erklingen, und wir verstehen ihr Geläute". Siehe, *Wakenroder* (1971), p. 191. Man beachte, dass Schopenhauer dasselbe Bild von den gespannten und gezupften "schwingenden Saiten, die wir selbst sind" verwendet, wenn im wirklichen Leben unser Wille selbst das ist, was erregt und gequält wird (WWR, op. cit, S.451)!

²³⁷ "Das innere Erschauern, das allmächtige Gefühl, das [die Griechen] ergriff, konnten sie nicht erklären; sie kannten nichts in der ganzen sichtbaren Natur, das sie so innerlich und tief berühren konnte. So glaubten sie, dass Geister,

Herder verstand, dass die nicht-sprachliche Dimension der Musik mit einer konkreten Erkenntnis verweben ist der Welt die sich im Übermaß, als Sinn für Tiefe und idealisiertes Absolutes, entfaltet. *Musik ist nicht begrifflich und artikuliert eine affektive Intensität und eine geistige Tiefe jenseits jeder Darstellungsfähigkeit.* Ihr nicht darstellbarer Status verlieh ihr den höheren Rang in der Hierarchie der Künste. Andere deutsche Romantiker tendierten dazu, die Unbeschreiblichkeit der Musik als eine ästhetische Abstraktion darzustellen, die nicht durch Zahlen, sondern durch einen metaphorischen Sinn für Tiefe und ein außergewöhnliches Gefühl emotionaler Intensität veranschaulicht wird, wie wir es in Schopenhauers Schopenhauers Metaphysik der Musik neben pythagoreischen Resten und einer neuplatonischen Hierarchie der Wesen. Obwohl Schopenhauers Musikauffassung derjenigen Herders nahe steht, kann man sagen, dass sie mit der gesamten romantischen Tradition bricht indem er der Unaussprechlichkeit der Musik die Form einer unvermittelten Kopie gibt, anstatt die einzige *Tiefe* zu verehren, die als transzendente Töne, Natur die Natur, die Essenz des Lebens, die affektive Sehnsucht oder gar das Ding an sich. Sie versetzt uns in die Immanenz eines universellen Prozesses, während andere Konzeptionen, so ähnlich sie auch sein mögen, eher eine Trennung und eine Distanz einführen, die schließlich zu Formen der *Sehnsucht* führen.

Nach Ansicht des Autors von *Die Welt als Wille und Vorstellung* hat jede Musik eine unaussprechliche Tiefe, gerade weil sie alle Gefühle unseres innersten Wesens wiedergibt. Ihr Gegenstand ist unmittelbar und wesentlich das, wovon alles abhängt und was folglich das Ernsteste aller Dinge ist! Alle Bestrebungen, alle Regungen, alle Willensäußerungen, alle Ereignisse, die sich im Menschen selbst abspielen, alles, was empfunden werden kann, kann auch durch die unendliche Zahl möglicher Melodien ausgedrückt werden, aber immer in der Form der Universalität vor der Singularität und der Individualität der Ereignisse, ohne Realität und entfernt von ihrem Schmerz: "Die Musik drückt nicht dieses oder jenes besondere und bestimmte Vergnügen, dieses oder jenes Leid, den Schmerz, den Kummer, das Entsetzen, die Heiterkeit, die Fröhlichkeit oder den Seelenfrieden aus, sagt Schopenhauer sie drückt Freude, Schmerz, Leid, Schrecken, Heiterkeit, Heiterkeit, Seelenfrieden *selbst* aus [...], ihre wesentliche Natur ohne Beiwerk und auch ohne die Beweggründe dafür"²³⁸. Durch die Musik

Geister des Himmels und der Erde, von den Ketten der Musik zu ihnen gezogen worden waren aus den himmlischen Sphären herabgestiegen und aus den Gräbern aufgestiegen seien und überall um sie herumschwebten, unsichtbar zwar, aber um so fühlbarer". Herder (2006), p. 251.

²³⁸ Schopenhauer (1966), p. 261. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Blochin seiner Kritik an dieser Metaphysik schrieb, dass der Ausdruck individueller Motive in Schopenhauers Metaphysik der Musik fehlt, in der der Mensch als ein einfaches Instrument universeller Kräfte erscheint... Wir werden auf diese Frage ganz am Ende unseres Kapitels zurückkommen.

haben wir Zugang zur Quintessenz der Gefühle, zur Affektivität, die unserem In-der-Welt-Sein Gestalt gibt. Diese Art von Universalität, die der Musik den höchsten Wert unter den menschlichen Bestrebungen verleiht, macht sie fähig, uns die geheimste Bedeutung jeder Szene, jeder Handlung, jedes Ereignisses oder jeder Umgebung zu enthüllen. Wenn sie ihnen angemessen ist, ist sie auch ihr deutlichster und genauester Kommentar. In diesem Sinne können wir verstehen, warum es, wenn wir uns ganz dem Eindruck eines ganzen Musikstücks, einer ganzen Symphonie hingeben, so ist, als ob wir *alle möglichen Ereignisse des Lebens und der Welt* in uns durchliefen. Wir erfassen nicht nur die Essenz des Kosmos sondern begreifen auch seinen Sinn als Ganzes. So verstehen wir, warum "wir die Welt ebenso gut als verkörperte Musik wie als verkörperten Willen bezeichnen könnten [...]"²³⁹ und warum vielleicht die nachdenkliche Betrachtung ihres Geheimnisses und ihrer Harmonie eine mitreißende Verzauberung und eine prickelnde Ehrfurcht hervorruft.

Zu der Metaphysik des Autors von *Die Welt als Wille und Darstellung* der Musik und insbesondere die These, dass die Musik ohne die Welt existieren könne oder dass die Welt nur als verkörperte Musik verstanden werden könne, schlägt Ernst Bloch vor, dass Schopenhauer (ebenso wie Hegel und Marx) einer Art totalisierender Metaphysik zum Opfer fällt. Ein solches metaphysisches Verständnis von Immanenz scheint keinen Platz für individuelle Ausdrucksfähigkeit und soziale Potenzialität zu lassen und keinen Raum für bedeutende Transformationen zu bieten. Wenn wir zum intimsten metaphysischen Kern dessen, was sein mag, geführt werden, wenn wir durch musikalische Emotionen eine Kopie jedes möglichen Ereignisses unseres Lebens in der Welt haben können, wird das überraschende Erscheinen dessen, was nicht vorhersehbar war, oder das fortschreitende Aufblühen dessen, was in unserem Wesen, individuell oder kollektiv, latent und nicht ergründbar ist, beiseite geschoben. "Denn Schopenhauer ist noch ziemlich weit davon entfernt, den wahren Zusammenhang der Musik mit dem *Apeiron* zu begreifen, insofern er sie nur passiv, kosmisch, und nicht im individuellen, heroischen, christlichen Element verankert: das heißt, insofern er der Musik tatsächlich die Macht zugesteht der Musik zwar die Macht einräumt, den Schein durch das An-sich zu ergänzen, dieses An-sich aber dennoch nur als etwas Metaphysisches, Unbestimmtes, Entindividualisiertes, A-Prozessuales, ja Empirisch-Realstes definiert"²⁴⁰. Eine totalitäre Kontrolle über das Leben wird also durch den Begriff des Willens ausgeübt, der eher einen hoffnungslosen als einen sich ständig verändernden und unendlichen Kosmos enthüllt. Trotz dessen, was Schopenhauer deutlich sagt, wenn er auf die unendlichen Möglichkeiten der Melodien und ihren Ausdruck der menschlichen Freiheit verweist. Wir müssen jedoch erkennen, daß das "Mögliche" nicht das "Potentielle" ist, daß das erste mit der Welt, wie sie

²³⁹ Schopenhauer (1966), Bd. 1, S. 263.

²⁴⁰ Bloch (2006), S. 149.

gegenwärtig erfaßt werden kann, identifiziert werden kann und das zweite mit dem, was noch nicht einmal ergründbar ist. Bloch behauptet also, dass Schopenhauers Platonismus, der sich in seiner Metaphysik des Kosmos als einer totalen Verdinglichung des Willens ausdrückt, da er die Potentialität und "wahre Innerlichkeit" verleugnet, die ein Ausgangspunkt für ein utopisches Streben nach dem ist, was noch nicht ist, die Musik mit dem Fatalismus (und somit mit dem Pessimismus) in Verbindung bringt. Gemäß den tiefsten Schlussfolgerungen seiner Philosophie scheint Schopenhauer zu behaupten, dass alle Musik an ihrem Ziel ist²⁴¹, da ihr Gegenstand wirklich immer nur der Wille bleibt. Mit anderen Worten: Der Ausdruck des unveränderlichen Wesens der ganzen Welt ist das einzige (und immer garantierte) Ziel jeder musikalischen Bemühung. Bloch betont auch, dass eine solche Schlussfolgerung folglich vergeblich ist, da die Musik das menschliche Leiden und das menschliche Drama, das sich aus unserer Freiheit ergibt, niemals wirklich vollständig beseitigen kann. Die schopenhauersche Konzeption stellt vielmehr den Menschen als bloßen Schauplatz des Geschehens, als betrogene und ironisierte Marionetten in der Hand des einsamen falschen Idols und in seiner immer kreisförmigen Bewegung, die vom Leiden zur Langeweile und von dort zu einem tiefen Streben nach dem Nichts führt. Das menschliche Leben ist in der Tat der bloße Ausdruck eines unsichtbaren und unbewussten Flusses, dessen Dynamik man nicht entkommen kann, ohne sich der Quelle unserer inneren Unruhe und unseres Aufruhrs zu verschließen. So sehr er auch Teil der Illusion ist, so wenig ist der Mensch folglich in der Lage, selbständig zu handeln, wie solche Willensäußerungen²⁴².

Weit davon entfernt, ein Allheilmittel für all unsere Leiden zu sein - die Musik den universellen Willen, dessen Schreie sie erklingen lässt, eher bestätigt und bekräftigt als abwendet... Es stimmt, dass

²⁴¹ "Hier will man nicht höher steigen, dann genießt man die Musik und ist am Ziel; der Klang drückt das Leben *vollständig* aus. Wenn er auch nicht wirklich malt und den Schein nachahmt, so projiziert sich doch die Abstufung des Willens in die Musik: so dass hier *die ganze Welt von ihren tiefsten Registern bis zur menschlichen Stimme darüber*, bis zur führenden Melodie, die am reinsten und zugleich am geistvollsten das wandelbar unruhige Wesen des Willens ausdrückt, *gespiegelt wird*. Aber Schopenhauer legt aber letztlich keinen entscheidenden Wert auf die besondere Entsprechung von Musik und weltlicher Ideenabstufung; wichtig bleibt vielmehr nur dies: Alles, was geschieht, bezieht sich auf die Musik nur als willkürliches Beispiel; zu jedem Kleid aus Fleisch und Knochen, zu jedem opernhaften oder weltlichen Szenario hat die Musik immer nur ein vermittelndes Verhältnis; die Musik drückt das Wesen des Willens sozusagen *in abstracto* aus, ohne jegliches Beiwerk und daher ohne Motive; die Musik ist die extrahierte Quintessenz der Gefühle, der Leidenschaften; kurz, die Musik ist die Melodie, zu der die Welt als Ganzes letztlich der Text ist, so dass man die Welt ebenso gut "verkörperte Musik" wie "verkörperten Willen" nennen kann. Bloch (2006), p. 152

²⁴² Bloch (2006), p. 151-152.

Schopenhauer auf der Harmonie und auf der emotionalen Fähigkeit der Musik besteht, das Leiden zu überwinden (oder es zumindest in eine Form des Genusses zu verwandeln), und nicht auf ihrer Fähigkeit, latente Möglichkeiten unseres Zusammenseins in der Welt hervorzubringen und nicht, wie Bloch es gerne hätte, gemeinschaftliche Sehnsüchte einer möglichen menschlichen Zukunft hervorzubringen. es gerne hätte. Musik beruhigt, indem sie von den Schmerzen des Begehrens befreit, aber sie befreit uns nicht vom Leben und seinen Leiden, denn sie führt nicht zu einem Verzicht auf das Begehren (was ein Verzicht auf das Leben wäre...). Sie mag zu Mitgefühl für die Lebenden führen, aber niemals zur Utopie noch zu dem, was über die Existenz hinausgeht. Ihr Trost entspringt der Notwendigkeit dessen, was unausweichlich ist, durch Harmonie und Übereinstimmung mit der Dynamik des kosmischen Lebens, im Kosmos Sie ist tief verwurzelt in der verkörperten Bewegung, die die ganze Welt von den tiefsten und nicht-repräsentativen Aspekten der Existenz bis hin zu ihren höchsten ethischen und moralischen Zielen durchdringt. Außerdem könnte man, wie Vladimir Jankélévitch dass die Musik nicht die Korrespondenzen zwischen musikalischer Sprache und subjektivem Leben, zwischen den vermeintlichen Strukturen des Seins und der musikalischen Sprache oder sogar die Korrespondenzen zwischen den Strukturen des Seins und dem subjektiven Leben durch die musikalische Sprache nicht ohne eine Menge von *Analogien* und *metaphorischen Transpositionen* erbauen kann. Wenn die Polarität zwischen Dur und Moll beispielsweise der zwischen Heiterkeit und Depression (als den beiden großen *Ethos* des subjektiven Humors) entspricht oder wenn darüber hinaus die menschliche Unruhe und das unendlich zwischen Sehnsucht und Trägheit oszillierende menschliche Begehren durch die durch Kadenzen und Appoggiaturen zur Konsonanz gebogene Dissonanz oder durch die durch Dissonanz neu gestörte Konsonanz allegorisiert werden, reduziert sich die Philosophie der Musik auf eine metaphorische Psychologie des Begehrens. Andererseits wird die Musik auch zur Psychologie, da die Überschneidung von Gesang und Bässen, von Melodie und Harmonie der kosmologischen Skala der Wesen mit dem Bewusstsein an der Spitze und der anorganischen Materie an der Basis entspricht. Dennoch, und das ist sicherlich eine der guten Intuitionen, die Jankélévitch in Schopenhauers Texten erkennt²⁴³, geht ihr Autor nicht in den Psychologismus, denn die Musik wird ebenso metaphysisch wie die Metaphysik irgendwie musikalisch wird. Dennoch, so der Autor von *Musik und das Unaussprechliche*, ist eine solche romantisierte Metaphysik vor allem willkürlich, wie wir bereits festgestellt haben, weil das Privileg des akustischen Bereichs in Bezug auf den Zugang zu den Dingen an sich schwer zu verstehen ist: Wie kann er die Grenzen unserer Endlichkeit überschreiten? Warum gibt es eine

²⁴³ "On a souvent critiqué la "métaphysique de la musique" de Schopenhauer auf die Gefahr hin, die ursprünglichen und tiefgründigen Intuitionen zu verkennen". *Jankélévitch* (1983), p. 19.

Art privilegierte Beziehung zwischen Noumena und Hören? Nach Jankélévitch ist es von größter Wichtigkeit, festzustellen, dass "*die Musik nicht über den Gesetzen steht, noch ist sie von den Beschränkungen und Knechtschaften befreit, die der menschlichen Existenz innewohnen*"²⁴⁴ . Es ist daher schwierig, eine Art musikalischen Realismus zu rechtfertigen den wir in Schopenhauers Metaphysik finden, zu rechtfertigen: Wäre Musik mehr als nur phänomenal, da sie die unmittelbare Objektivierung des "Willens" ist? Und wir könnten antworten, dass die Musik in der Tat *mehr als phänomenal* ist. Wie der Körper ist auch sie *etwas anderes*, denn sie beruht auf den emotionalen, d.h. vibrierenden und proportionalen Aspekten des Hörbaren, die ihrerseits bereits Formen des Willens sind, unmittelbare Objektivierungen, die keiner Darstellung bedürfen. Im Gegensatz zu anderen Künsten bildet die Musik nicht ab. Was stellt eine Tonhöhe dar? Wofür steht ein Akkord? Jede emotionale Verwandlung ist eine Bewegung des Willens, des Wesens aller Phänomene, die uns auf nicht-phänomenale Weise gegeben werden, es sei denn, wir betrachten Emotionen als Phänomene. Aber wenn wir das täten, müssten sie ein raum-zeitliches Kontinuum mit anderen Wahrnehmungsobjekten teilen... Wenn schließlich das psychologische Drama des Individuums die Odyssee des spezifischen Willens rekapituliert, dann deshalb, weil die metaphysische Odyssee selbst die Erweiterung eines psychologischen Dramas und einer Reihe privilegierter Geisteszustände (Zustände der "Seele") ist: Es ist nur Tschaikowskis Pessimismus und nicht die ontologische existentielle Unzufriedenheit, die zum Beispiel in der Tonhöhe e-Moll zum Ausdruck kommt. Die musikalische Sprache kann die Wechselfälle des Willens nur "spielen", wenn diesen Entsprechungen ein magischer Wert verliehen wird... Schließlich verliert die "Metaphysik der Musik" die Funktion der Metaphern und die symbolische Relativität der Symbole aus den Augen. Wenn die Sonate nach Schopenhauer *nur ein* abgekürztes Resümee des zwischen Geburt und Tod begrenzten menschlichen Abenteuers *ist*, betont Jankélévitch, dass sie *selbst* kein solches Abenteuer ist. Ebenso wie die Symphonie und das Streichquartett ist die Sonate nur die dreißigminütige Zusammenfassung der metaphysischen und noumenalen Bestimmung des Willens, aber sie ist nicht selbst eine solche Bestimmung.

Aus all diesen Gründen müssen wir uns vor Augen halten, dass "nur das Bewusstsein, dass eine Sprechweise eine einfache Sprechweise ist, uns in der Wahrheit halten kann [und dass], wenn die Ethik der Musik eine verbale Fata Morgana ist, ist die Metaphysik der Musik nahe daran ist, eine rhetorische Figur zu sein"²⁴⁵ . Wir müssen "die Bedeutung des Verbs "Sein" und des Adverbs "als", und so wie Sophismen und Wortspiele ohne Vorwarnung schlüpfrig sind, das heißt, indem sie die Diskontinuität verbergen, von der einseitigen Zuschreibung zur

²⁴⁴ Jankélévitch (1983), S. 24.

²⁴⁵ Jankélévitch (1983), p.24.

ontologischen Identitätso gleiten die metaphysisch-metaphorischen Analogien heimlich vom übertragenen Sinn zum eigentlichen und wörtlichen Sinn; so vernachlässigen die anthropomorphen und anthroposophischen Verallgemeinerungen frech die einschränkende Klausel der Bilder und nehmen Vergleiche als selbstverständlich hin: es ist das Sein an sich, das die fünf Zeilen der Partitur auf und ab geht"²⁴⁶ !

Trotz dieser harschen Kritik, die einer linguistischen Wende in der Philosophie vorausgeht - und ihr in gewisser Weise sehr nahe kommt, wobei die Notwendigkeit, die Affektivität zu berücksichtigen, ignoriert wird - kann die Musik kann Musik den gesamten Kosmos für jeden Zuhörer (und Spieler) bedeutungsvoll machen, indem sie das verkörperte und emotionale Selbst zu einer Übereinstimmung mit seinem eigenen Wesen führt: Sie akzeptiert, dass es nicht anders sein kann. Ihre revolutionäre Dimension liegt also eher in ihrer Fähigkeit, verborgene Kräfte der Seele freizusetzen, die vehement ihre unbewussten Dimensionen zum Ausdruck bringen, sowie die Zerbrechlichkeit unserer Existenz *als* Ausdruck des untrennbaren menschlichen und kosmischen Willens, der auch ihre Größe ausmacht, als in ihrer Fähigkeit, Transformationen zu inspirieren, die aus einer tiefen anthropologischen Potenzialität stammen. Mit dem schopenhauerschen Verständnis führt uns die Musik zu keinem Streben. Genau dies scheint einer der Gründe für Blochskritischen Lesart der Mängel einer solchen Metaphysik zu sein: "Vielmehr [...] gibt es eine andere Wahrheit als die Wahrheit dessen, was jetzt existiert, eine Wahrheit, die sich nur auf uns bezieht, auf den Kompass der Welt die wir erfahren in unserer Färbung erleben, begreifen, wenn wir sie beschleunigen, und in der Religion vollenden zu einer absolut "subjektiven" und doch höchst substanziellen Welt - jenseits der bloß empirisch-komparativen Bestandsaufnahme der Gegenwart und ihrer leicht erreichbaren Seinslogik nicht auf die Erhellung der Dinge, auch nicht der Menschen, sondern auf eine erste Angemessenheit der Sehnsucht an sich selbst, auf die Innerlichkeit und die unbekannte Selbstwahrnehmung jenseits dieser Welt gerichtet"²⁴⁷ . Das wäre die wahre Kraft der Musik, die aus dem nicht Vorhandenen und nicht Ergründbaren kommt und die Wahrheit in mehr bestehen lässt als in der einfachen induktiven Logik der Fakten und in mehr als der endgültigen Totalität der Griechen-Logik der größten Universalität *anders als das Sein*. Doch trotz seiner geschickten Kritik ist Blochs Begriff der Potentialität nicht das, was Schopenhauer das, was Schopenhauer "den Willen" nennt, als etwas, das aus etwas anderem als dem phänomenalen Sein ableitbar ist?

Als einer der größten Jünger Schopenhauers und vielleicht der größte seiner erklärten Anhänger unter den erfolgreichen und

²⁴⁶ Jankélévitch (1983), p.24.

²⁴⁷ Bloch (2006), p. 149.

anerkannten Komponisten, war Wagner²⁴⁸ und seine revolutionäre Opernmusik den Willen in einer Weise bestätigen und bekräftigen, die, so der Autor von *Der Geist der Utopie*, in einen dunklen, nicht subjektiven Automatismus überzugehen droht. Der einzigartige Status, den die Musik als direkter Ausdruck des metaphysischen Willens unter den Künsten einnimmt, ist sicherlich nicht der einzige Grund warum Schopenhauers Konzeptionen für Wagner so wichtig waren. Nach Bryan Magee²⁴⁹ Schopenhauers Ontologie, Ethik und Ästhetik tief in das eigene Gewebe des Komponisten eingearbeitet. Schopenhauers ontologische Unterscheidung zwischen dem Noumenalen und dem Phänomenalen, neben "Begriffen wie dem unabhängigen Nichts der phänomenalen Welt die Unvermeidlichkeit von Frustration, Leiden und Tod in ihr, die letzte Realität des metaphysischen Willens, die noumenale Identität von allem, die Tragödie der Individuation und der Wunsch, zu einer allumfassenden Einheit zurückzukehren, der Tod als unsere Erlösung von der Nichtigkeit der phänomenalen Welt und damit eine Verleugnung des Lebenswillens als höchste Errungenschaft des individuellen Bewusstseins"²⁵⁰ wurde für Wagners Musik und für sein Verständnis des Lebens von immer größerer Bedeutung. Auch Schopenhauers ethische Thesen über "das Mitleid als Grundlage aller Sittlichkeit die noumenale Bedeutung der Künste, des Geschlechts und die einzigartige Stellung der Musik als unmittelbarer Ausdruck des metaphysischen Willens unter den Künsten" eine entscheidende Rolle in Wagners Dramen. Schließlich gehörten zu Schopenhauers Ansichten, die Wagner sich oft zu eigen machte, auch "die ausdrückliche Ablehnung des Gottesglaubens, die Feindschaft gegen das historische Christentum Skepsis gegenüber der Wissenschaft Verachtung für die idealistischen Philosophen und einige spezielle Ansichten über die Natur des Genies des Genies (ganz zu

²⁴⁸ Zur Bedeutung des Autors von *"Die Welt als Wille und Vorstellung"* für den Komponisten des *"Rings"* schrieb Thomas Mann: "Seine Bekanntschaft mit der Philosophie Arthur Schopenhauers war das große Ereignis in Wagners Leben. Keine frühere geistige Berührung, wie die mit Feuerbach, kommt ihr an persönlicher und historischer Bedeutung gleich. Sie bedeutete für ihn den tiefsten Trost, die höchste Selbst-Selbstbestätigung; es bedeutete Befreiung von Geist und Seele, es war ganz und gar das Richtige. Es besteht kein Zweifel, dass es seine Musik von den Fesseln befreit und ihr den Mut gegeben hat, sie selbst zu sein". *Mann* (1947), S. 330. Nach Ernest Newman als Doyen der Gelehrten des Komponisten bekannt ist, war der intellektuelle Einfluss Schopenhauers auf Wagner "das Mächtigste, was sein Geist je gekannt hatte und je kennenlernen sollte". *Newman* (1976), S. 431. Nach Ansicht von John Chancellor war Schopenhauer "der größte einzelne Einfluss in Wagners schöpferischem Leben" (*Chancellor* (1978), S. 132), und Ronald Taylor behauptet dementsprechend, dass "die tiefgreifendste intellektuelle Erfahrung von Wagners ganzem Leben [war] - seine Begegnung mit der Philosophie Schopenhauers". *Taylor* (1984), S. 111.

²⁴⁹ *Magee* (1983).

²⁵⁰ *Magee* (1983), p. 363.

schweigen von einem unersättlichen Gefühl, eines zu sein)²⁵¹, die sich auch in den Schriften des Komponisten finden.

Mit ihren Fehlern und ihren Grenzen, mit ihrer Überschreitung und ihren unerlaubten Metaphern sind Schopenhauers Vorstellungen von der Kosmologie der Musik von großer Bedeutung gewesen zu sein, nicht nur für die Philosophie, da sie einen immensen Einfluss auf Nietzsche hatten und wurden von zwei großen Musikphilosophen (Bloch und Jankélévitch), sondern auch für die großen Künstler selbst. Nach Wagnerinspirierten Schopenhauers Überlegungen die Erneuerung der Malerei durch die Werke Kandinskys und waren entscheidend für die abstrakte Wende des zwanzigsten Jahrhunderts. Darüber hinaus treten die Probleme, die er aufwirft (und die wir nur unvollständig dargestellt haben, da sie sich nicht auf kosmologische Fragen beschränken und somit den Rahmen unseres Vorhabens sprengen), in einen tiefgreifenden Dialog mit der Musikphilosophie, der mit Platon begann und sich bis ins 20. und 21.

Literaturverzeichnis

Aquinas, Thomas (1963): *Commentary on Aristotle's Physics*, übersetzt von Richard Blackwell, New Haven, Yale University Press.

Bailache, Patrice (1992): *Leibniz et la théorie de la musique*, Paris, Klincksieck.

Bloch, Ernst (2006): *Der Geist der Utopie*, übersetzt von Anthony A. Nassar, Stanford, CA, Stanford University Press.

Kanzler, John (1978): *Wagner*. Boston, Little, Brown & Co.

Dufour, Éric (2005): *L'esthétique musicale de Nietzsche*Lille, Presses Universitaires du *Septentrion*.

Galloppe, Michael (2017): *Deep Refrains. Musik, Philosophie und das Unaussprechliche*, Chicago, The University of Chicago Press

Godwin, Joselyn (1992): *The Harmony of the Spheres*, Rochester, Vermont, Inner Traditions.

Herder, Johann Gottfried (2006): *Selected Writings on Aesthetics*, übersetzt und herausgegeben von Gregory Moore, Princeton, Princeton University Press.

James, Jamie (1994): *The Music of the Spheres. Music, Science and the Natural Order of the Universe*, London, Little Brown and Company.

Jankélévitch, Vladimir (1983): *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil.

Lovelock, James (2000): *Gaia: Ein neuer Blick auf das Leben auf der Erde*Oxford, Oxford University Press.

Magee, Bryan (1983): *The Philosophy of Schopenhauer*Oxford, Clarendon Press.

Mann, Thomas (1947): 'Suffering and Greatness of Richard Wagner', in *Essays of Three Decades*, New York, Alfred A. Knopf.

Mattheson, Johann (1739): *Der Vollkommene Capellmeister*, Hamburg,

²⁵¹ *Magee* (1983), p. 363,

Christian Herold.

Newman, Ernest (1976): *The Life of Richard Wagner*, Bd. II, [1946], Cambridge, Cambridge University Press.

Rehding Alexander und *Clarke*, Suzanne (2001): *Musiktheorie und natürliche Ordnung*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sagan, Carl (2003): *Cosmos* [1981], London, Abacus.

Schopenhauer, Arthur (1966): *The World as Will and Representation*, übersetzt von Eric F.J. Payne, New York, Dover Press.

Schopenhauer, Arthur (2014): *The World as Will and Representation*, übersetzt von Judith Norman, Alistair Welchman und Christopher Janaway, *The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer*, Band I, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, Ronald (1984): *Richard Wagner: sein Leben, seine Kunst und sein Denken*, Chicago, Academy of Chicago Publishing.

Wakenroder, Wilhelm Heinrich (1971): "Die charakteristische innere Natur der musikalischen Kunst und die Psychologie der heutigen Instrumentalmusik", 1779, in *Confessions and Fantasies*, übersetzt von Mary Hurst Schubert, Pennsylvania, Penn State University Press.