

Grenzenloses Vertrauen in ein harmonisches Ganzes: Schillers Antrittsvorlesung im Spiegel der Globalisierung

Birgit Harreß

Begrenzung und Entgrenzung in der Erfahrung der Welt

Das Gegensatzpaar Begrenzung und Entgrenzung, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit dynamisiert den gesamten Kosmos. Als Mikrokosmos bildet der Mensch ein Selbst, „ein Verhältnis“, wie Kierkegaard sagt, „das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.“¹ Dieser Andere ist Gott. Solange der Mensch in der Subjekt-Objekt-Spaltung gefangen ist, erscheint ihm der Tod als Grenze, als „Widerspruch des Lebens“². Durch den Anteil des Menschen an der Unendlichkeit ist der Tod jedoch nicht „das Letzte“, sondern „Durchgang zum Leben“³. Wenn der Mensch sich als Mikrokosmos begreift, als Teil des in der Welt verkörperten Geistes⁴, fällt die Grenze und „der Tod wird nicht mehr sein“⁵. Das kosmische Prinzip gründet in der Einheit von Individuellem und Universellem. Der Mensch wird als *homo mundanus* geboren, als irdisches Geistwesen, das als solches befähigt ist, den in der Welt verkörperten Geist zu erkennen. Das gilt für ihn auch in seiner kulturellen Seinsweise als *homo civilis*, wenn diese nicht gegen die Welthaftigkeit gerichtet ist, sondern sie erweitert und verstärkt⁶.

Dem gegenüber gründet das „anthropische Prinzip“ nicht im Kosmos, sondern im Bewusstsein des Einzelnen. Die Vorstellung einer Subjekt-Objekt-Spaltung verfestigt die Annahme einer grundlegenden Inkongruenz zwischen Mensch und Welt. Der Einzelne sieht sich nicht als Teil der Schöpfung, sondern als deren Krone. Indem er die *res cogitans* von der *res extensa* trennt, zieht er Grenzen. Seine Vorstellung erschafft eine Welt an sich, die nur ein schwacher Abglanz der Wirklichkeit ist. Zur eigentlichen Welt dringt er nie vor und wird damit zum „Weltfremdling“⁷. Die vollständige Bankrotterklärung dieser Welthaltung fasst Camus in seinem Essay *Der Mythos von Sisyphos* (1942) zusammen: „Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrtausende besteht, erhebt sich wieder gegen uns. Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr; jahrhundertlang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten, und nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst. Die gewohnheitsmäßig maskierten Kulissen werden wieder, was sie wirklich sind. Sie rücken uns fern. [...] Das Absurde entsteht aus dieser Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt.“⁸

Im Grunde gibt Camus nur ein Missverhältnis wieder, das sich seit der frühen Neuzeit entwickelt hat. Der moderne Mensch zieht um sich herum Grenzen, die ihm eine vermeintliche Individualität garantieren und eine scheinbare Sicherheit schenken sollen. So gerüstet, erschafft er sich eine Welt, die auf ihn bezogen ist. Den Geist erkennt er nicht mehr

¹ Kierkegaard 1992: S. 9.

² Jaspers 1985: S. 231.

³ Kierkegaard 1992: S. 13.

⁴ Vgl. Welsch 2012b: S. 36.

⁵ Offenbarung 21,4.

⁶ Vgl. Welsch 2012a: S. 841.

⁷ Welsch 2012b: S. 56 ff.

⁸ Camus 1990: S. 17 f, 29.

in Gott, sondern im eigenen Bewusstsein, das Licht der Welt nicht mehr in Christus, sondern in der eigenen Vorstellung. Im Zuge der Aufklärung hat sich in Europa eine Zivilisation herausgebildet, die, wie Kardinal Ratzinger 2004 sagt, „den radikalsten Widerspruch nicht nur gegen das Christentum, sondern gegen die religiösen und moralischen Traditionen der Menschheit überhaupt darstellt. Daraus erklärt sich die innere Zerreißprobe, in der sich Europa befindet; daraus auch die Radikalität der Spannungen, mit denen unser Kontinent zu ringen hat.“⁹

Weltverbundenheit und Weltfremdheit sind Einstellungen, die sich trotz ihrer Verschiedenheit in einer ganzheitlichen Weltanschauung wiederfinden: dem Kosmopolitismus. Hierbei handelt es sich um eine Ideologie, die sich ausdrücklich zur Weltgemeinschaft bekennt. Im Folgenden wird zu zeigen sein, welchen Nutzen das kosmische Prinzip und welchen Schaden das anthropische Prinzip in der jeweiligen Konstellation zutage fördern. Für ihr Wirken entscheidend ist dabei das Erleben des Kosmos.

Grenzüberschreitung und Ausgrenzung in der Philosophie des Kosmopolitismus

Die Frage, ob sich der Mensch als Teil der Schöpfung versteht oder als deren Krone, prägt in erheblichem Maße seine Einstellung zur Weltgemeinschaft. Diese Einstellung reicht vom Glauben an das „All in der Einheit“¹⁰ über die „Fernsten-Liebe“¹¹ bis hin zur Vorstellung von einer seelenlosen Menge, in der ein Mensch bloß eine „Ziffer“ ist¹². Platons Feststellung, dass die Menschen nur physisch in der Polis lebten, in die das Schicksal sie verschlagen habe, dass sie aber alle eine „Seele“ besäßen, die all dies „für gering und für nichtig“ halte und überall umherschweife, „unter der Erde“ und „über dem Himmel“¹³, kennzeichnet die Philosophie des Kosmopolitismus. Wo das Menschsein der Menschen voraussetzungslos gewürdigt wird, weil sie „alle in allen Beziehungen gleich geschaffen“ seien, „Barbaren wie Hellenen“¹⁴, wird eine Einheit beschworen, die keine Ausgrenzung zulässt. Die Grenzen der *polis* oder der *civitas* werden durchlässig, die Weltgemeinschaft rückt zusammen.

Wirksame Aufnahme findet diese Idee in der jüdischen Theologie, wonach der Kosmos das Werk des transzendenten Gottes ist. Laut Philon ist derjenige ein Kosmopolit, der nach der Thora lebt, denn Thora und Kosmos sind eins¹⁵. Es liegt am Menschen, das zu erkennen und danach zu leben. Dabei gilt die Gnade nicht ihm allein, sondern allen Menschen, mit denen er eine Gemeinschaft bildet. Darüber hinaus findet sie sich in der ganzen Schöpfung, auch in der Materie, mit der er achtsam arbeitet. Auch bei den Kirchenvätern fällt dieser Gedanke auf fruchtbaren Boden. Tertullian hält die Menschheit für die *eine* Herde und die Welt für das *eine* Haus Gottes¹⁶. Und Origines erkennt den Kosmos in der einen universalen Kirche, die durch die Mitwirkung eines jeden Einzelnen wächst. Sie ist der Leib Christi, der jeden von seinem Leiden erlöst. „Das Wort ist die Seele der Welt, es wirkt und schafft auf allen Stufen des Universums. Zwischen allen Sphären der Schöpfung stiftet die Erlösung Gemeinschaft.“¹⁷ Im Humanismus lebt das Ideal fort, wenn Thomas Morus meint, dass der Weg zum Himmel

⁹ Ratzinger 2005: S. 67.

¹⁰ Solowjow 1991: S. 72.

¹¹ Nietzsche 1972: S. 53 ff.

¹² Kierkegaard 1992: S. 30.

¹³ Platon 1973: S. 140.

¹⁴ Zitat Antiphon in: Horstmann 1976: S. 1155.

¹⁵ Vgl. Horstmann 1976: S. 1157.

¹⁶ Vgl. Horstmann 1976: S. 1159.

¹⁷ Vgl. Hamann und Fürst 2004: S. 62.

„überall gleich weit“ sei¹⁸. Allerdings muss sich der Humanismus sowohl gegen ein ausgrenzendes Elitedenken als auch gegen einen aufkeimenden Nationalismus durchsetzen. Die Aufklärung schließlich verbindet mit dem Kosmopolitismus eine Humanität, die den Menschen allen anderen gegenüber mit Toleranz begegnen lässt, auch Menschen aus fremden Kulturen.

Für die Kosmopoliten schaffen Grenzen Entzweiung, Entzweiung erzeugt Krieg, Krieg aber ist nie eine Lösung, sondern die Voraussetzung für eine erneute Entzweiung. Folglich sind Grenzen vernunftwidrig. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) stellt Kant fest, dass die Völker der Erde eine Gemeinschaft bildeten, die „so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird: so ist die Idee des Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“¹⁹

Trotz seines erklärten Einheitsgedankens hat der Kosmopolitismus seit seiner Entstehung auch einige Vertreter hervorgebracht, die anderen Menschen die Zugehörigkeit zur Weltgemeinschaft absprechen. Was paradox klingt, wird von jenen damit gerechtfertigt, dass der Kosmos von einer auserwählten Gemeinschaft repräsentiert werde. Nicht alle Philosophen der Antike gehen wie Platon von der Welt als ganzer aus. Für manche ist der *kosmos* mit dem Alexandrinischen Großreich gleichzusetzen und der *mundus* mit dem Imperium Romanum. Wer diesen Reichen nicht angehört oder sich gegen ihre Gesetze stellt, wird ausgegrenzt.

In der mittleren Stoa setzt man die Welt der Ökumene, also der Zivilisation, von einer Welt der Barbarei ab. Weltbürgertum ist fest mit einer Vorstellung von Humanität verknüpft, über die man allein die Deutungshoheit beansprucht. Ganz konkret machte man sich daran, die Zivilisation vor den Barbaren zu schützen, indem man diese durch den Bau des Limes ausgrenzte. Doch auch im Humanismus ist ein Kosmopolitismus tonangebend, der sich durchaus exklusiv gibt. Der *civis totius mundi* Erasmus von Rotterdam spottet zwar über das gesteigerte Nationalgefühl seiner Zeitgenossen, sorgt zugleich aber für einen in sich geschlossenen Kosmos, indem er ausschließlich die Gebildeten zu seinen Landsleuten erklärt²⁰. Für die gesamte Philosophie des Kosmopolitismus gilt, dass Weite oder Enge des Begriffs davon abhängen, ob der Kosmos aus der Perspektive der Weltverbundenheit oder aus der Perspektive der Weltfremdheit betrachtet wird.

„Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“

Um die Philosophie eines Kosmopolitismus in ihrer weltfremden Ausrichtung zu begreifen, soll die Antrittsvorlesung näher betrachtet werden, die Friedrich Schiller am 26. und 27. Mai 1789 an der Universität zu Jena hält. Alle bisher angesprochenen Gegensatzpaare von kosmischem Prinzip und anthropischem Prinzip, von Grenzüberschreitung und Ausgrenzung, die allesamt auf Kierkegaards Dialektik der Verzweiflung zurückgeführt werden können, finden hier ihren Niederschlag. Schiller ist zu dieser Zeit bereits über den deutschsprachigen Raum hinaus bekannt: durch Dramen wie *Die Räuber* (1782), *Kabale und Liebe* (1784) oder *Don Karlos* (1787), durch sein der ganzen Menschheit gewidmetes Bundeslied *An die Freude*

¹⁸ Thomas Morus 1976: S. 18.

¹⁹ Kant 1983: S. 216 f.

²⁰ Vgl. Horstmann 1976: S. 1159.

(1784), aber auch durch historische Arbeiten wie die *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* (1788). Für das Fach Geschichte erhält er eine eigens für ihn eingerichtete außerplanmäßige Professur, die ihm zwar kein Geld, dafür aber hohes Ansehen verschafft. Obwohl er selbst nie Geschichte studiert hat, nimmt er die Aufgabe entschlossen an, indem er die gesamte Disziplin in Frage stellt. Seine Antrittsvorlesung zielt auf nichts Geringeres ab, als der etablierten, auf Faktenwissen herumreitenden, die Vergangenheit verwaltenden Historiografie den Garaus zu bereiten. Was er anstrebt, ist eine allumfassende Vervollkommnung im Geiste des Weltbürgertums: durch die Veredelung des Einzelnen, durch die Veredelung der Künstler und Gelehrten, durch die Veredelung der Staaten und Nationen.

Schiller begeistert den überfüllten Hörsaal mit einer Idee, die im heutigen akademischen Betrieb vielleicht nicht mehr allzu viel Aufmerksamkeit fände, die für ihn aber der Schlüssel zur Selbstvervollkommnung ist. Er beschwört die Idee der Wahrheit, nach der sich alle in den Wissenschaften und Künsten Tätigen sehnten. Da der Mensch dem Menschen nichts Größeres zu geben habe als sie, strebe der „philosophische Kopf“ nach der „Vollendung seines Wissens“: Seine „edle Ungeduld kann nicht ruhen, bis alle seine Begriffe zu einem harmonischen Ganzen sich geordnet haben, bis er im Mittelpunkt seiner Kunst, seiner Wissenschaft steht und von hier aus ihr Gebiet mit befriedigtem Blick überschaut“²¹. Seine Erkenntnis soll er jedoch nicht für sich behalten, sondern sie in einem fruchtbaren Disput mit der Gemeinschaft teilen: „[...] zwischen denkenden Köpfen gilt eine innige Gemeinschaft aller Güter des Geistes; was einer im Reiche der Wahrheit erwirbt, hat er allen erworben [...]“²².

Das Ideal ist für Schiller aber erst dann erreicht, wenn das Gemeinwesen daraus Nutzen ziehen kann. Die Genialität der Wissenschaftler und Künstler soll nicht in geschlossenen Räumen verbleiben, sondern sich produktiv auf Politik und Gesellschaft auswirken. Freiheit und Kreativität der Wissenschaften und Künste gingen dann auf die Staatengemeinschaft über: „Die Schranken sind durchbrochen, welche Staaten und Nationen in feindseligem Egoismus absonderten. Alle denkenden Köpfe verknüpft jetzt ein weltbürgerliches Band, und alles Licht seines Jahrhunderts kann nunmehr den Geist eines neuern Galilei und Erasmus bescheinen.“²³ Im Zeitalter der Vernunft seien die Staaten durch feierliche Verträge verbrüdet. Alles laufe darauf hinaus, dass sie sich nun in eine „große Familie“ verwandelten²⁴. Von seinen Hörern angespornt, schwelgt Schiller im Phantastischen, im Grenzenlosen, in einem Ideal, an das er fest glauben will. Der vorgestellte Kosmos ist nichts als ein Abglanz der realen Welt. Was dem Ideal entgegensteht, wird ausgeblendet. Sören Kierkegaard würde diesen Ausnahmezustand als „Verzweiflung der Unendlichkeit“ bezeichnen: „Das Phantastische ist überhaupt dasjenige, was einen Menschen dergestalt ins Unendliche hinausführt, daß es ihn lediglich von ihm selber fortführt und ihn dadurch abhält zu sich selbst zurückzukehren.“²⁵

Schiller lebt im Heiligen Römischen Reich, das in seiner Kleinstaaterei derart zerrissen ist, dass man sich nur zwischen Schlagbäumen fortbewegen kann. Es ist vollständig gelähmt und steht kurz vor dem Zusammenbruch. Die Kriege, die er für überwunden erklärt, erschüttern Europa und die ganze Welt, unlängst der Siebenjährige Krieg, dann der Amerikanische Unabhängigkeitskrieg, in dem England und Frankreich ihre Konflikte austragen und sich

²¹ Schiller 1984b: S. 11.

²² Schiller 1984b: S. 12.

²³ Schiller 1984b: S. 14 f.

²⁴ Schiller 1984b: S. 15.

²⁵ Kierkegaard 1992: S. 27.

dabei restlos ruinieren. Und um einen Ausblick auf die nahe Zukunft zu geben, sei erwähnt, dass nur sechs Wochen nach der feierlich gehaltenen Antrittsvorlesung das « Ancien Régime » in Frankreich zusammenbricht, um zunächst von einer konstitutionellen Monarchie und dann von einer Republik abgelöst zu werden. Aus der Reaktion der übrigen Großmächte erwachsen Kämpfe und Terror. Es tritt nicht eine Zeit des Ewigen Friedens ein, sondern eine Zeit unablässiger Kriegführung, die den ganzen Kontinent überziehen und zu dessen vollständiger Umgestaltung führen wird. Und es ist nicht das Weltbürgertum, das aus den Konflikten entsteht, sondern der Nationalismus, aus dem neue Kriege hervorbrechen.

Im Laufe dieser Entwicklung wird Schiller von allen Vorstellungen von einer großen Staatenfamilie ablassen. In der Verzweiflung der Unendlichkeit richtet er seine Hoffnung nun auf das Individuum, das durch ein klassisch-ästhetisches Erziehungsprogramm das harmonische Ganze in sich aufspüren kann. Wie es in der philosophischen Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795) heißt, soll die Veränderung von Politik und Gesellschaft von diesem ganzheitlichen Menschen ausgehen²⁶. Den von der jungen französischen Republik hochgejubelten Begriff der Nation blendet er aus. Sein früher Tod im Jahr 1805 wird ihn davor bewahren, die Besetzung seines Hauses in Weimar durch französische Truppen mitzuerleben.

Doch zurück zu seiner Antrittsvorlesung, die tief im Geist des Kosmopolitismus verankert ist. Universalgeschichte ist für Schiller alles, was „auf die *heutige* Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt“ hat²⁷. Sie ermüdet nicht durch verblasste Fakten, sondern widmet sich der jüngsten Vergangenheit, die sie nicht chronologisch aufbereitet, sondern rückwärts schreitend bis zu ihren Ursprüngen verfolgt. Was nur in Bruchstücken überliefert sei, vermöge der philosophische Verstand zu einem System zu erheben. Alle Entwicklung laufe auf die Vernunft hin. Sinn der Universalgeschichte sei das teleologische Prinzip. Man müsse es ergründen, um seinen eigenen Platz in dem großen Ganzen zu finden. Jedem Verdienst sei dabei eine Bahn der Unsterblichkeit aufgetan. Schiller sucht nach einer Idee in der Geschichte, der er die historischen Begebenheiten anpasst. Dichtung und Historie werden eins²⁸.

Welche Merkmale sind Schillers Vorlesung zu entnehmen, die Antwort auf die Frage nach dem universellen Konzept der praktischen Vernunft geben könnten? Inwiefern bildet die Menschheit eine Einheit? Schiller sieht in jedem Menschen einen potentiellen Weltbürger, sofern er Vernunft und Verstand schult und sich in den Wissenschaften und Künsten vervollkommnet. Hierbei spielt seine Nationalität keine Rolle - der Kulturraum allerdings schon. Der Dichter schwärmt von dem „verfeinerten Europäer des achtzehnten Jahrhunderts“, der sich seit der Antike fortentwickelt und Großartiges zustande gebracht habe: die Schrift, den Buchdruck sowie die Wiederentdeckung des antiken Ideals, die individuelle und geistige Vervollkommnung des Menschen, die sich im Widerstand gegen die Zentralgewalten (Kaiser- und Papsttum) mutig ihre Bahn brach²⁹.

²⁶ Vgl. Schiller 1984a: S. 453 ff.

²⁷ Schiller 1984b: S. 17.

²⁸ Nietzsche charakterisiert dieses Vorgehen mit den folgenden Worten: „Denn die Kunst flieht, wenn ihr eure Taten sofort mit dem historischen Zeltdach überspannt. Wer dort im Augenblick verstehen, berechnen, begreifen will, wo er in langer Erschütterung das Unverständliche als das Erhabene festhalten sollte, mag verständig genannt werden, doch nur in dem Sinne, in dem Schiller von dem Verstand der Verständigen redet: er sieht einiges nicht, was doch das Kind sieht, er hört einiges nicht, was doch das Kind hört; dieses einige ist gerade das Wichtigste: weil er dies nicht versteht, ist sein Verstehen kindischer als das Kind und einfältiger als die Einfalt [...].“ – Nietzsche 1967: S. 35 f.

²⁹ Schiller 1984b: S. 19.

Übersehen werden die Menschen, denen der Zugang zu einer verfeinernden Bildung nicht vergönnt ist, also der Großteil der Bevölkerung. Nicht übersehen werden hingegen die Menschen aus Übersee, die Schiller als „Wilde“ bezeichnet. Während die eigenen Ahnen zu den Barbaren zählen, die allein durch die hohe Kultur der Römer zu Weltbürgern erzogen wurden, bleibe den „Wilden“ eine solche Wandlung aufgrund ihrer Ethnie verwehrt. Gemessen daran, dass sie längst Völkerschaften bildeten, böten sie von ihrer Entwicklung her ein trauriges und beschämendes Bild: tierisch in der Sprache, sittenlos in der Liebe, barbarisch in der Kriegführung, dabei lächerlich naiv in der Verehrung ihrer Götzen³⁰. Ähnlich wie der von ihm bewunderte Erasmus von Rotterdam lässt er das harmonische Ganze zu einer in sich geschlossenen Elite zusammenschrumpfen. Dass er an deren Qualitäten nur wenig später zweifeln muss, wurde bereits erwähnt. Basiert doch der Terror in Paris auf dem „Kult der Vernunft“.

Schillers Antrittsvorlesung im Spiegel der Globalisierung

Die Vorstellungen, die Schiller in seiner Antrittsvorlesung äußert, sind keineswegs dem Zeitgeist geschuldet. Anders als er beziehen etwa Herder und Kant die Menschen aus fremden Ländern in ihre humanitären Gedanken mit ein. Und bereits über zweihundert Jahre zuvor verfasst Michel de Montaigne den Essay *Über die Kannibalen* (1588), in dem er sich mit den Kulturen der Völker Südamerikas beschäftigt. Auf den Abscheu seiner Landsleute gegenüber den „Wilden“ antwortet er: „Wir könnten die Wilden Barbaren nennen, wenn wir ihr Vorgehen von der Vernunft aus beurteilen, aber nicht, wenn wir sie mit uns vergleichen, denn wir sind in vieler Beziehung barbarischer...“³¹ Schillers Vorstellung vom Menschen, die in der Vorlesung zwischen Entzücken und Ekel changiert, ist dem anthropischen Prinzip geschuldet, für das Grenzen lebensnotwendig sind. Somit kann er einerseits die Leitkultur einer Elite beschwören, der er selbst angehört, andererseits die Lage der Kolonialvölker rechtfertigen, die dem verfeinerten Europäer des 18. Jahrhunderts mit ihren Gütern und Diensten das Leben versüßen. Einen Kampf der Kulturen muss Schiller noch nicht fürchten.

Auf der anderen Seite sind Schillers Vorstellungen aber keineswegs veraltet. Es handelt sich nicht um die Entgleisungen eines Idealisten aus dem 18. Jahrhundert, sondern um das Bekenntnis zum Ethnozentrismus einer dominanten Kultur, der seit den Entdeckungsreisen von den Europäern nicht nur geglaubt, sondern auch mit Gewalt durchgesetzt wurde. Erst in der jüngsten Zeit gerät dieser Ethnozentrismus - allerdings nicht ohne Widerstand - ins Wanken³². Das hat mit einer Bewegung zu tun, die dem Kosmopolitismus zwar entwachsen ist, ihn bisher aber nicht abgelöst hat. Dafür entwickelt sie eine starke Eigendynamik: die Globalisierung. Während der Kosmopolitismus vorwiegend eine Weltanschauung ist, ist sie ein Prozess der „Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie der Politik, Ökonomie und Kultur.“³³ Ursprünglich auf die weltweite Vernetzung von Wirtschaft und Handel ausgerichtet, umfasst sie heute alle Weltsysteme und bringt die Menschheit ins Gespräch. Ihr wichtigster Repräsentant ist das Internet. Ebenso wie der Kosmopolitismus lehnt die Globalisierung Grenzen prinzipiell ab, weil sie ihr höchstes Ziel, den Freihandel, in Gefahr bringen. Doch trotz ihres ursprünglichen Interesses an der Weltgemeinschaft bildet auch sie Kräfte aus, die ein exklusives Elitedenken pflegen. Danach ist Welt nicht gleich Welt. Vielmehr will „der Westen“ (die USA und

³⁰ Schiller 1984b: S. 13.

³¹ Zitat Montaigne in Münnix 2013a: S. 11.

³² Vgl. Taylor 2013: S. 308 ff.

³³ Reder 2009: S. 7.

Europa) seit Ende des Zweiten Weltkriegs ganz selbstverständlich eine Führungsrolle einnehmen.

Obwohl Schiller die Globalisierung noch nicht kennt, entdeckt er deren erste Entwicklungsschübe in der Universalgeschichte: den Kosmopolitismus der Antike, die gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Umbrüche zwischen 1450 und 1500 (Entdeckungsreisen, technische und wissenschaftliche Errungenschaften, Widerstand gegen die Zentralgewalten, Wiederentdeckung des antiken Ideals) und schließlich die Aufklärung mit ihren paradoxen Losungen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. All diese Entwicklungsschübe verfestigen das anthropische Prinzip, werden aber noch übertroffen von den späteren „Wellen“ der Globalisierung³⁴: Industrialisierung und Handel im ausgehenden 19. Jahrhundert, die eine Migrationsbewegung in bisher nicht gekanntem Ausmaß auslösen, exklusive Weltherrschaftstheorien, die bereits während des Ersten Weltkriegs aufkommen und sich keineswegs nur auf totalitäre Systeme beschränken, nach dem Zweiten Weltkrieg der Eisernen Vorhang, der mit seiner Blockbildung so viele Grenzen zog wie noch nie zuvor, und schließlich sein Fall im Jahr 1989, der dem globalisierten Kapitalismus den Weg bereitet und selbst die einstmals größten kommunistischen Volkswirtschaften in seinen Bann zieht. Im Zuge der momentan letzten großen Globalisierungswelle zeigt sich allerdings, dass der Neoliberalismus nicht die Kraft besitzt, seinen Verfechtern Identität zu verleihen.

Wo man meinte, die Menschen mit einem grenzenlosen Freihandel zu beglücken, trat umso stärker deren Wunsch nach Identität zutage. Russland, China und Indien wahren ganz bewusst ihre eigenen Kulturen, während das säkularisierte Europa versuchte, über die EU eine Identität zu bekommen. Daran gescheitert, droht Europa zum Epizentrum einer „neuen Weltunordnung“ zu werden³⁵. So sehr die USA momentan daran interessiert sein mögen, im globalen Handelskrieg zu punkten, so wenig ist der Niedergang der westlichen Vorherrschaft in ihrem Sinne. Haben sie doch unter großem finanziellen und ideologischen Aufwand versucht, den Rest der Welt mit ihren Vorstellungen zu überziehen.

In dem heute weiten Feld einer Philosophie der Globalisierung nimmt die Ethik die wichtigste Rolle ein. Dabei erwies es sich als verhängnisvoll, dass der Westen auch im 20. Jahrhundert auf den veralteten Theorien des Utilitarismus beharrt. Der Utilitarismus leitet das Glück des Einzelnen vom Nutzen ab und konstruiert daraus das Modell einer blühenden Weltwirtschaft. 1989 war man fest davon überzeugt, dass alle vom Kommunismus befreiten Länder Europas ihr Glück aus einem grenzenlosen Konsum schöpfen wollten. Der Ungeist des Habenwollens, den Kierkegaard mit der „Verzweiflung der Endlichkeit“ gleichsetzen würde, erwies sich aber nicht als tragend. Damit brach die Suche nach den eigenen Wertvorstellungen an, mit der vor allem die osteuropäischen Mitglieder der EU die „Europadämmerung“ vorantreiben³⁶.

Die Wahrung dessen, was man für die eigene Identität hält, ist heute mehr denn je das vordringliche Ziel, für das man bereit ist, einen Kampf der Kulturen auszufechten. Dass die eigene Identität dabei auf westlicher Seite wenig reflektiert wird und einfach als gesetzt gilt, sei nur am Rande vermerkt. Die Vordenker der US-amerikanischen Thinktanks verankerten (und verankern bis heute) die Vorstellung von Identität im westlichen Denken. Dieses geht von einem Individualismus aus, der den politischen und wirtschaftlichen Wettkampf befördert und damit als Garant der Modernisierung gilt. Aufgrund dieses Denkens wurde die Chance vertan, nach dem Fall des Eisernen Vorhangs als Weltgemeinschaft zusammenzuwachsen. Nur für kurze Zeit schien es möglich, dass sich die früher verfeindeten Militärböcke zu einem

³⁴ Crouch 2018: S. 13.

³⁵ Zitat Jowitt in: Krastev 2017: S. 29.

³⁶ Krastev 2017.

einzigem großen Verteidigungsbündnis zusammenschließen. Doch zum westlichen Denken gehört auch die Hybris, ganz allein über das Schicksal der Weltgemeinschaft entscheiden zu können.

Der für das US-Außenministerium tätige Politikwissenschaftler Francis Fukuyama erklärt den Westen zum Sieger der ideologischen Kämpfe zwischen Kapitalismus und Sozialismus. An keinen Geringeren als Hegel anknüpfend, stellt er 1992 das „Ende der Geschichte“ fest. In der heranbrechenden Zeit sieht Fukuyama einen gewaltigen Markt, auf dem das Kapital frei zirkulieren könnte. An Migration und Terrorismus denkt er noch nicht. Jetzt ginge es nur noch um die Frage, wie der Westen den Rest der Welt transformieren und wie der Rest der Welt den Westen am besten imitieren könnte³⁷.

Selbstzufrieden gibt sich auch Samuel Huntington, der Vorsitzende der *Harvard Academy of International and Area Studies*, als er 1996 sagt: „Der Westen unterscheidet sich offensichtlich von anderen Kulturkreisen, die bisher existiert haben, durch seine überwältigende Auswirkung auf alle Kulturen, die es seit 1500 gegeben hat.“ Durch neu heraufziehende ideologische und ökonomische Kämpfe verunsichert, ergänzt er jedoch: „Das Wiedererstarken des Islam und die wirtschaftliche Dynamik Asiens beweisen, dass auch andere Kulturen gesund und munter sind und zumindest eine Gefahr für den Westen darstellen. Ein großer Krieg, an dem der Westen und die Kernstaaten anderer Kulturen beteiligt sind, ist nicht unvermeidlich, aber auch nicht unmöglich.“³⁸ Und der Philosoph Richard Rorty versucht noch 2001, kurz nach dem 11. September, dem Kampf eine Absage zu erteilen, indem er sich auf fremde Kulturen überhaupt nicht einlassen will: „In den zwei Jahrhunderten seit der Französischen Revolution ist in Europa und Amerika eine säkulare humanistische Kultur gewachsen, in der viele gesellschaftliche Ungleichheiten beseitigt wurden. Es gibt noch viel zu tun, aber der Westen ist grundsätzlich auf dem richtigen Weg. Ich glaube nicht, dass er von anderen Kulturen etwas zu lernen hat. Unser Ziel sollte vielmehr sein, den Planeten zu verwestlichen.“³⁹

Wenn auch über zweihundert Jahre zwischen den Äußerungen liegen mögen, lässt sich doch eine Verbindung zwischen der Antrittsvorlesung Schillers und den programmatischen Schriften der US-amerikanischen Vordenker herstellen. In allen Fällen wird versucht, die eigene Kultur gegen die anderer Völker als Leitkultur zu behaupten. Was für Schiller die Vernunft ist, ist für Fukuyama die Freiheit. Fremde Wertetraditionen werden bestenfalls ausgeblendet, schlimmstenfalls bekämpft. Ein solches Denken setzt ganz selbstverständlich auf Ausgrenzung und beansprucht für sich die Deutungshoheit über die Wahrheit. Auf diese Weise provoziert es andere, sich ihrerseits abzugrenzen. In Zeiten, in denen man nach dem bejubelten Fall der Mauer wieder neue Mauern errichtet und mit geschlossenen Grenzen Wahlkämpfe führt (und gewinnt), stellt sich die Frage, wie lange sich ein solch destruktives Denken noch halten wird, zumal sich Schiller und die Vordenker der Globalisierung geirrt haben. Während Schiller miterleben muss, wie die Vernunft gerade aufgrund des anthropischen Prinzips pervertiert und in das jakobinische Denken umschlägt, mussten und müssen die Verfechter des westlichen Denkens feststellen, dass der Export ihres Lebensgefühls (*Go West!*) keinesfalls wunschgemäß verlief, sondern nur ein normatives Konstrukt blieb.

³⁷ Vgl. Fukuyama 1992: S. 12.

³⁸ Huntington 2002: S. 496.

³⁹ Zitat Rorty in: Reder 2009: S. 91.

Noch in den neunziger Jahren wurde die Globalisierung „als eine Kraft gefeiert, die für eine Demokratisierung der Welt“ sorgen würde⁴⁰. Heute spricht niemand mehr davon. Eine Zielsetzung wird der Globalisierung in ihrer heutigen Dynamik abgesprochen. War man einst von der Interaktion souveräner Nationalstaaten ausgegangen, muss man nun einräumen, dass sich Weltsysteme herausgebildet haben, die mittels ihrer eigenen Logik kommunizieren. Die Welt ist polyzentrisch geworden, und ihr angemessener Austausch ist der Polylog⁴¹. Dieser gibt bislang vernachlässigten Kulturen die Chance, ihre eigenen Traditionen zu wahren. Die Vorherrschaft westlichen Denkens, das auf Individualismus und Rationalität beruht, wird heute so nachdrücklich hinterfragt wie noch nie. Nicht nur in den Entwicklungsländern, sondern auch in den großen Schwellenländern verwahrt man sich gegen jegliche Einmischung. Selbst die Menschenrechte, die in den westlichen Ländern als nicht verhandelbar gelten, werden mit dem Vorwurf des Postkolonialismus und des Kulturimperialismus in Frage gestellt⁴². Dass sich eine westliche Großmacht wie die USA selbst über die Internationalen Organisationen hinwegsetzt und Kriege als gerecht darstellt, die einzig und allein ihren ökonomischen und geostrategischen Interessen dienen, ist nicht dazu geeignet, die Vertrauenswürdigkeit des Westens zu untermauern. Die daran geäußerte Kritik weist auf einen positiven Aspekt der Globalisierung hin: die Wahrung des Friedens. Die Welt ist zu komplex geworden, als dass man sich weiterhin einem primitiven Freund-Feind-Schema hingeben darf.

Die Menschheit als Einheit

Das grenzenlose Vertrauen in ein harmonisches Ganzes mag Schiller inmitten seines ergebenen Publikums beseelt haben, es war aber zu keinem Zeitpunkt in der Universalgeschichte angebracht. Einen Kampf der Kulturen hat es schon immer gegeben. Das gilt für die Vorgeschichte ebenso wie für die Antike, für das Zeitalter der Aufklärung ebenso wie für die polyzentrische Welt der Gegenwart. Dabei haben die Internationalen Organisationen wie die Vereinten Nationen und der Weltsicherheitsrat sicherlich mehr für die Weltgemeinschaft getan als alle Regierungssysteme vor ihnen. Wenn das Ganze auch nie harmonisch sein wird, ist doch zu hoffen, dass sich im Polylog die Kräfte durchsetzen, die sich innerhalb der interkulturellen Philosophie über das verständigen, was man Ethik, Werte oder gutes Handeln nennt. Was Schiller gar nicht in Erwägung zieht, Fukuyama, Huntington und Rorty ablehnen, nämlich den Austausch mit anderen Kulturen, kann verwirklicht werden. Mit einer Haltung gegenseitiger Achtung sollte nach dem gesucht werden, was man teilt, nicht zuerst nach dem, was einen trennt. Ganz im Sinne Herders ist es möglich, andere Kulturen zu verstehen und das anzustreben, was Gadamer als „Horizontverschmelzung“ bezeichnet⁴³.

Laut Gabriele Münnix sollte man „zunächst eigene Selbstverständlichkeiten und Prägungen der eigenen philosophischen Tradition als kontingent hinter sich lassen und offen für andere Auffassungen und Denkweisen sein, um nicht die Sprache des Diskurses vorzuschreiben und eigene Interpretationsmuster zur Deutung des Fremden heranzuziehen, die diesem eben nicht gerecht werden könnten.“⁴⁴ Da Kulturen in den seltensten Fällen homogen sind und sogar der einzelne Weltbürger verschiedenen Systemen angehört, ist es dem Westen sehr anzuraten, sein analytisches Denken nicht absolut zu setzen, sondern vom intuitiven Denken des Ostens

⁴⁰ Krastev 2017: S. 47.

⁴¹ Vgl. Reder 2009: S. 35.

⁴² Vgl. Münnix 2013a: S. 14.

⁴³ Gadamer 1986: S. 311 f.

⁴⁴ Münnix 2013a: S. 19.

zu lernen⁴⁵. Wenn auch die bekannten Philosophen der Gegenwart die Menschheit als Einheit vielfach hinterfragen⁴⁶, kann man sich dieser Einheit doch annähern.

Da sich nicht jeder an dem wissenschaftlichen Austausch beteiligen kann, gibt es auch andere Formen der Mitwirkung an dem Projekt, mit der Menschheit eine Einheit zu bilden. Sie alle führen weg vom anthropischen Prinzip und zurück zum kosmischen Prinzip. Die Säkularisierung mag Europa seinen Wurzeln entrissen, den *homo occidentalis* „zum Waisenkind im Universum gemacht“⁴⁷ und die Zweifel an den kirchlichen Institutionen verstärkt haben. Dennoch haben Religionen heute eine weltweite Bedeutung. Jürgen Habermas spricht sogar von einer „postsäkularen“ neuen Zeit⁴⁸. Im Gegensatz zu einem beliebigen Kulturrelativismus gehen die Weltreligionen von einer absoluten Wahrheit aus und einem Wertekanon, der losgelöst von menschlichem Urteilen, Erkennen und Handeln existiert⁴⁹. Gott selbst offenbart sich den Menschen, die sich Ihm zuwenden. Hier wäre an Kierkegaards eingangs zitierte Sicht von der Selbstwerdung des Menschen erinnert. Gottes Ewige Gesetze besitzen Gültigkeit, unabhängig davon, ob der Mensch sie befolgt oder nicht. Aus eigener Kraft sind die Menschen aber nicht in der Lage, zur einzigen Wahrheit zu finden. Diese Sicht finden wir nicht nur in den monotheistischen Religionen, sondern auch in den asiatischen, die von einer sittlichen Ordnung des Weltalls ausgehen.

Kardinal Ratzinger sagt, dass der „eigentliche Gegensatz“, der in der Welt herrsche, nicht zwischen den Weltreligionen bestehe, sondern „zwischen der radikalen Emanzipation des Menschen von Gott, von den Wurzeln des Lebens einerseits und den großen religiösen Kulturen andererseits. Wenn es zu einem Zusammenstoß der Kulturen kommt, [...] wird der Zusammenstoß zwischen dieser radikalen Emanzipation des Menschen und den bisherigen Kulturen sein, die um Werte wußten und wissen, die aus dem Ewigen kommen und nicht zur Disposition unserer Wünsche stehen.“⁵⁰ Der Mensch kann nur in der Einheit Mensch sein, wie es ihm als Geist im Leib geziemt. Folglich ist seine natürliche Welthaltung Liebe. Diese Liebe hat nichts mit der Grenzenlosigkeit in Schillers Antrittsvorlesung zu tun. Sie äußert sich konkret. Der Mensch kann die Einheit wahrnehmen, wenn er sich nicht als Subjekt für sich versteht, sondern als weltverbundenes Wesen.

⁴⁵ Vgl. Münnix 2013b: S. 351

⁴⁶ Vgl. Reder 2009: S. 13 f.

⁴⁷ Frick 2013: S. 339.

⁴⁸ Zitat Habermas in: Reder 2009: S. 140.

⁴⁹ Vgl. Frick 2013: S. 338.

⁵⁰ Ratzinger 2005: S. 77.

Literatur

Camus A.: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Hamburg 1990

Crouch C.: Der Kampf um die Globalisierung. Wien 2018

Frick M.-L.: Moralischer Relativismus? Zur strittigen Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten. In: Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Herausgegeben von G. Münnix. Nordhausen 2013. S. 337-349

Fukuyama F.: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992

Fulda F.: Grenze, Schranke. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von J. Ritter et al. 10 Bände, Darmstadt 1971-2007. Bd. 3 (1974). S. 875-877

Gadamer H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen 1986

Hamann, A., Fürst A.: Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk. Freiburg im Breisgau 2004.

Horstmann A.: Kosmopolit, Kosmopolitismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. 10 Bände. Darmstadt 1971-2007. Bd. 4 (1976). S. 1155-1167

Huntington S.: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München 2002

Jaspers K.: Psychologie der Weltanschauungen. München 1985

Kant I.: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Kant I.: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von W. Weischedel. Darmstadt 1983. Bd. VI. S. 191-251

Kierkegaard S.: Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – Die Sünderin. 4. Aufl. München 1992

Krastev I.: Europadämmerung. Ein Essay. Frankfurt am Main 2017

Münnix G.: Ethik und Globalisierung. Einleitung. In: Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Herausgegeben von G. Münnix. Nordhausen 2013a. S. 11-30

Münnix G.: Perspektivismus, postmoderne Ethik und „sensus communis“. In: Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Herausgegeben von G. Münnix. Nordhausen 2013b. S. 351-383

Nietzsche F.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Stuttgart 1972

Nietzsche F.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Stuttgart 1967

Platon: Theaitetos. In: Platon: Sämtliche Werke. 6 Bände. Herausgegeben von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck. Reinbek 1973. Bd. 4. S. 103-181

Ratzinger J.: Europa in der Krise der Kulturen. In: Pera M., Ratzinger J.: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005. S. 62-84

Reder M.: Globalisierung und Philosophie. Eine Einführung. Darmstadt 2009

Rodrik D.: Das Globalisierungs-Paradox. Die Demokratie und die Zukunft der Weltwirtschaft. München 2011

Schiller F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Schiller F.: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von H. G. Göpfert. Darmstadt 1984a. Bd. 2. S. 445-520

Schiller F.: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede. In: Schiller F.: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von H. G. Göpfert. Darmstadt 1984b. Bd. 2. S. 9-22

Solowjew W.: Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Darmstadt 1991

Taylor, A. L.: Hermeneutik und Ethnozentrismus. In: Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Herausgegeben von G. Münnix. Nordhausen 2013. S. 301-335

Taylor L. J.: Grenzen. In: Lexikon der Globalisierung. Herausgegeben von F. Kreff et al. Bielefeld 2011. S. 130-133

Thomas Morus: Utopia. Stuttgart 1976

Waibl E.: Wert(urteils)streit – Was tun? In: Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Herausgegeben von G. Münnix. Nordhausen 2013. S. 65-80

Welsch W.: Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne. Göttingen 2012a

Welsch W.: Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie. München 2012b