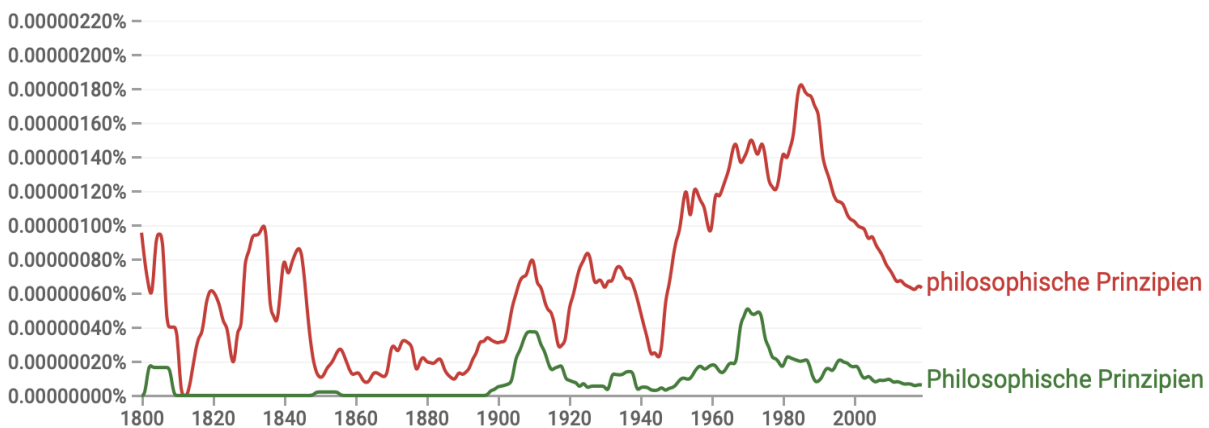


# Drei Prinzipien für eine kosmopolitische Philosophie als Lebensform

Jörg Ossenkopp, Berlin Ende 2020

0.

In der Philosophie sind Prinzipien in den letzten Jahren aus dem Blick geraten. Illustrieren lässt sich das anhand des Bigramms „philosophische Prinzipien“ im deutschsprachigen Corpus von Google Books: der Höhepunkt, dem dann der statistische Niedergang folgte, war anscheinend um 1985.



In der Wirtschaftswelt sind Prinzipien dagegen keinerlei Ausnahmeerscheinung. Nur drei Beispiele: Eine der „Big Five“-Firmen hat seit einigen Jahren eine Liste mit vierzehn „leadership principles“ fest gehalten, die in den verschiedensten Feldern des Unternehmens eingesetzt werden sollen und die dem Unternehmen Eigenart verschaffen. Diese Prinzipien sind unter anderem: „Customer Obsession, Ownership, Think Big, Bias for Action, Frugality, Have Backbone; Disagree and Commit, ...“. Eine weitere der „Big Five“-Firmen hat sechs „Design Principles“ für die eigenen mobilen Produkte festgelegt: „Aesthetic Integrity, Consistency, Direct Manipulation, Feedback, Metaphors, User Control“. Ein drittes der „Big Five“-Unternehmen hatte eine zeitlang das Motto „Don’t be evil“, was von Vorstandsmitgliedern explizit auch als Prinzip verstanden wurde. Seit 2018 ist dieses Motto aus der öffentlichen Kommunikation des Unternehmens verschwunden. Auf der einen Seite sind Prinzipien hier also begrenzt auf eine Gruppe von Menschen, eben die Mitarbeiter jener Firma, insbesondere diejenigen in Führungspositionen. Auf der anderen Seite sind Prinzipien begrenzt auf einen bestimmten Anwendungsbereich, Produktdesign. Schließlich können explizite Prinzipien eine relativ kurze Halbwertszeit haben und sind in diesem Fall wahrscheinlich anderen weniger expliziten Prinzipien untergeordnet.

Auf eine Allgemeinheit, wie sie philosophische Prinzipien implizieren, wird im Kontext der Wirtschaftswelt verzichtet, Prinzipien sind begrenzt und sozial situiert. Worauf sich jedoch geeinigt werden kann, das ist die allgemeine Wichtigkeit von Daten. Byung-Chul Han konstatiert hier einen historischen Paradigmenwechsel: „Die kopernikanisch-anthropologische Wende, die den Menschen zum autonomen Wissensproduzenten erhoben hat, wird durch die dataistische Wende abgelöst. Der Mensch hat sich nun nach Daten zu richten. Er dankt ab als Wissensproduzent und übergibt seine Souveränität an die Daten. [...] Das Wissen wird nun maschinell produziert. Die datengetriebene Wissensproduktion geht ohne menschliches Subjekt und Bewusstsein vonstatten. Gewaltige Datenmengen verdrängen den Menschen aus seiner zentralen Stellung als Wissensproduzent. Er ist selbst zu einem Datensatz, zu einer berechenbaren, steuerbaren Größe geschrumpft.“ (Han 2019)

Dataismus und künstliche Intelligenz sind das neue Paradigma nicht nur in der Produktion von Wissen, sondern auch in der Produktion von Waren. Im Paradigma des Dataismus ist ein Produkt mehr die Feinanalyse der psychischen Struktur und der Bedürfnisse der Verbraucher auf der Basis von detaillierter Datenerhebung und Big Data, dann die digitale Konzeption, Programmierung und schließlich die Organisation der Verteilung (wo möglich auch die Verteilung selbst) über das Netz. Inzwischen wird selbst bei altherwürdigen Produkten wie Schuhen oder Möbeln im Zeitalter von E-Commerce, 3D-Druck und Robotik so vorgegangen.

Wenn man darauf verzichtet, dass Menschen als souveräne Wissensproduzenten fungieren, ist der Ausbildung von Komplexität keine organische Grenze mehr gesetzt. Um die dadurch entstandene Komplexität zu kontrollieren, werden in der künstlichen Intelligenz und andernorts algorithmische Meta-Mechanismen über Meta-Mechanismen geschichtet, die die Komplexität potenzieren zu einer Giga-Komplexität. Am Ende geht es dabei dann weniger um eine detailgetreue Abbildung von Sachverhalten, sondern viel mehr um Geschichten, die vereinfachen, zusammenfassen und gleichzeitig Erleichterung wie auch Motivation erzeugen. Die Giga-Komplexität führt zu einem Bedürfnis nach Einfachheit und Vereinfachung oder: Komplexitätsreduktion, dem die begrenzten Prinzipien aus der Wirtschaftswelt in ihren Bereichen nachkommen. Doch auch in vielen anderen Bereichen herrscht die Giga-Komplexität inzwischen vor.

In der philosophischen Tradition findet man eine Entgegensetzung von Daten und Prinzipien. So stellt Immanuel Kant in seiner Logik-Vorlesung (1800) fest: „Ehe wir indessen eine Definition von Philosophie zu geben versuchen, müssen wir zuvor den Charakter der verschiedenen Erkenntnisse selbst untersuchen und, da philosophische Erkenntnisse zu den Vernunftkenntnissen gehören, insbesondere erklären, was unter diesen letztern zu verstehen sei. Vernunftkenntnisse werden den historischen Erkenntnissen entgegengesetzt. Jene sind Erkenntnisse aus Principien (*ex principiis*); diese Erkenntnisse aus Daten (*ex datis*)“ (AA IX, S. 22) Kant eröffnet einen Gegensatz zwischen Erkenntnissen aus Prinzipien und Erkenntnissen aus Daten. Kants Definition von Philosophie ist dann erneut zweigeteilt. Philosophie nach dem Schulbegriff ist das System oder die Wissenschaft der Vernunftkenntnisse aus Begriffen. Nach dem Weltbegriff ist sie „die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“ (AA IX, S. 23) Der Weltbegriff ist abgesetzt vom Schulbegriff durch Nützlichkeit. Philosophie nach dem Weltbegriff nennt Kant auch „*in sensu cosmico*“ ausgerichtet auf die Welt, und Welt ist hier gemeint als Kosmos oder physikalisch verstandenes Universum (AA IX, S. 24). Und letzten Endes versteht Kant das Verhältnis zum Universum nicht nur als philosophisch, sondern auch als politisch, wenn er meint, Philosophie nach dem Weltbegriff, *in sensu cosmico* sei „weltbürgerlich“ oder kosmopolitisch.

Im Folgenden gehe ich einer Reihe von Intuitionen nach. Meine Form ist essayistisch. Die von mir gelesene Literatur habe ich nicht durchgängig ausgewiesen, und ich habe mich hauptsächlich auf die alten Texte beschränkt. Dies sind nun meine Intuitionen:

1. Prinzipien können der Komplexitätsreduktion dienen. Ein Verzicht auf Prinzipien wird in unserer Zeit zu einem Verlust für eine Philosophie der Lebensform, die einen gewissen Grad von Einfachheit aufweisen muss, um organisch lebbar sein zu können.
2. Die Komplexitätsreduktion hat einen zeitlichen Aspekt. Im zeitlichen Schema von Anfang, Mitte, Ende zielen Prinzipien auf den Anfang und haben gleichzeitig den Anspruch, das Ende vorherzusagen. Das fasse ich als Prinzip der Fiktion.
3. Byung-Chul Han und Positionen wie die seinen bieten sich viel zu leicht einer reaktionären Lesart an. Wissenschaftskritik ist durchaus ein zentrales Element von Wissenschaftlichkeit selbst. Das Erheben von Daten, das Messen, Zählen und Berechnen ist einfach ein zentrales Element von Wissenschaftlichkeit. Es sollte folglich nicht darum gehen, darauf zu verzichten und sich zum Beispiel auf Rituale zurückzuziehen, sondern es in ein Verhältnis zu Prinzipien zu setzen,

insbesondere zu welthaltigen Prinzipien, die gleichzeitig in einer Philosophie als Lebensform zu einer Handlungsanleitung dienen können.

4. Es kann hier nicht um den Versuch gehen, das Prinzipienverständnis von Kant oder Aristoteles wiederzubeleben. Der Weg in die Transzendenz ist für mich der Weg ins Prinzip Fiktion, transzendente Prinzipien sind Teil des Prinzips Fiktion. Genauso der Weg nach innen, seelische oder internalistische Prinzipien sind für mich Teil des Prinzips Fiktion.

5. Im kosmologischen Sinne welthaltig und weder transzendent noch internalistisch, sondern wissenschaftsorientiert und genügend allgemein sind für mich zwei Prinzipien: das Prinzip Erde und das Prinzip Sonne.

6. Die drei Prinzipien für eine kosmopolitische Philosophie als Lebensform sind also: Fiktion, Erde und Sonne.

Diese Intuitionen werden im Folgenden nicht verifiziert und nicht bewiesen, sie inspirieren meine Text-Lektüre, in der ich nebenbei auch die zählenden und messenden Methoden von Digital Humanities benutze und in einem historischen Verstehensversuch sozusagen dem Prinzip des Prinzips nachspüre.

I.

Wie so vieles andere wurden auch Prinzipien allererst eingeführt als neue Denkmöglichkeit im alten Griechenland. Denkmöglichkeiten stehen in einem komplexen Verhältnis zu Sprachmöglichkeiten. „Prinzip“ ist in der deutschen Sprache ein Lehnwort aus dem Lateinischen, *principium*, was selbst wiederum wortgeschichtlich sehr beeinflusst war vom griechischen *arché*, was als Anfang, Ursprung, Herrschaft und eben auch als Prinzip ins Deutsche zurück zu übersetzen ist.

Rückgang auf Prinzipien heißt also auch Rückgang auf die Anfänge, und das heißt bei dem Thema Prinzipien Rückgang aufs alte Griechenland. Um besser zu verstehen, was Prinzipien sind, lohnt es sich, den Umschlag nachzuverfolgen, den *arché* in Griechenland nahm von der Bedeutung des Anfangs zur Bedeutung des Prinzips.

Verglichen mit unserer zeitgenössischen Literaturlage gibt es aus dem alten Griechenland überhaupt nur wenig Texte und wenn, dann Unvollständiges und viele Fragmente. Auch darin liegt eine gewisse Komplexitätsreduktion. Gleichzeitig liegt im Fragmentarischen der Anfänge eine immer wieder reizvolle Aufforderung, die Fragmente mit der eigenen Imagination aufzufüllen und zu verbinden – was die ganzen Jahrhunderte hindurch auch passierte. Wie dem auch sei, jedenfalls kann man den einsetzenden philosophischen Gebrauch des Wortes *arché* als Denkmöglichkeit im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeit im kleinasiatischen Milet ausmachen, einem ionischen Stadtstaat, der Kolonien in Richtung Norden bis ans Schwarze Meer und nach Südwesten bis in Ägypten gründete.

Das Prinzip als Denkmöglichkeit wurde zwischen Thales von Milet und Aristoteles eingeführt. In einem Fragment von Anaximander von Milet, einem Schüler von Thales, wird das Wort *arché* zum ersten Mal in einem philosophischen Kontext referiert. Unsere Perspektive auf Thales und Anaximander von Milet ist unauflöslich von dem etwa 200 Jahre später wirkenden Aristoteles geprägt, und es ist eher unwahrscheinlich, dass Anaximander bereits das Wort *arché* im Sinne eines aristotelischen Prinzips verstand. Thales und Anaximander sind uns insgesamt nur fragmentarisch überliefert, wahrscheinlich hatte Aristoteles noch ein oder gar mehrere Bücher von Anaximander zur Hand, doch er stülpte diesen philosophischen Vorläufern seines Denkens seine eigenen Begrifflichkeiten unsanft über; wahrscheinlich auch in seiner Aussage, dass Anaximander der erste

war, der *arché* als stoffliches Prinzip verstand, über das rein zeitliche, vorgängige Verhältnis hinaus. Dennoch, Anaximander bereitete dieses Verständnis sicherlich vor.

In der Art und Weise, wie sich die Philosophie und deren Denkmöglichkeiten aus dem Dunkel der Geschichte schält, ist das wichtigste Unterscheidungskriterium die neue Erzählweise der Philosophie. In der griechischen Überlieferung vorher, in den orphischen Mysterien, in den Dichtungen wie zum Beispiel Hesiods Theogonie wird ähnliches erzählt wie in den Fragmenten der ersten Philosophen (Hesiod selbst wird von Aristoteles etwas überraschend in eine Linie gestellt mit den ersten Naturphilosophen).

Die Frage, die Hesiod in der Theogonie stellt, lautet: wie sind Götter und Erde entstanden, und Flüsse, Meere, Sterne und Himmel? Und mit der Autorität der göttlichen Musen, die durch ihn sprechen, führt Hesiod aus, wie *ex archés [...] hoti prōton genet' autōn*, wie aus dem Anfang, *arché*, eines von jenen als erstes entstand. (Z. 115) Die konkrete Reihenfolge ist: zuerst Chaos, dann Gaia (Erde), dann Tartaros (Unterwelt als Strafe), Eros, Erebus (Unterwelt als Dunkelheit) und Nyx (Nacht). Alle sechs sind in unterschiedlicher Mischung gleichzeitig personenhafte Gottheiten, Prinzipien und Orte. Greifen wir zur Verdeutlichung Gaia, die Erde, als Beispiel heraus. Sie bekommt bei Hesiod das Epitheton die Breitbrüstige (*eurysternos*, Pausanias 7.25.13 z.B. berichtet von einer Kultstätte für sie in Krethi in der Nähe des heutigen Patras), und gleichzeitig ist sie für Hesiod stets ein „sicherer Sitz“ für alle Unsterblichen.

Eine ganz ähnliche Frage wie Hesiod stellt Anaximander von Milet (Schofield 221) in einem von Simplicios überlieferten und vom Aristotelismus überformten Fragment (KRS 101A). Dort fragt er, woraus gehen alle Himmel und die Welten in ihnen hervor? Seine Antwort ist dann nicht „Chaos“, sondern: das Unbegrenzte. Die *arché* der seienden Dinge ist das Unbegrenzte, *to apeiron*. Selbst wenn hier noch eher das alte Verständnis von *arché* anzunehmen ist, Anfang oder Ursprung, gilt wohl doch, dass das Unbegrenzte, das hier das Hesiod'sche Chaos ersetzt, nicht mehr personal gedacht ist, und dass in der anaximandrischen Mischung von Örtlichem und Prinzipiellen das Prinzipienhafte allein dadurch schon merklich mehr Gewicht erhalten hat.

Aristotelische Überformung hin oder her, Anaximander ist dafür bekannt, dass er als erster eine Weltkarte erstellte, dass er den Gnomon (einen Stab, mit dessen Schatten man Sonnenstände messen konnte) nach Griechenland einführte und dass er seine Lehre in einem oder mehreren Büchern niederschrieb, etwas wie „Über die Natur“, „Der Umfang der Erde“, „Über die Fixsterne“ oder „Der Himmelsglobus“.

Und die Themen, mit denen er sich beschäftigte, waren, wenn man einfach die thematischen Wörter aus den überlieferten, ihn paraphrasierenden Fragmenten zählt, in dieser Reihenfolge der Häufigkeit in der deutschen Übersetzung: Luft, Ding/Körper, Element, Prinzip, Feuer, Erde, Wasser, das Unendliche und Sonne.

Anaximander benutzt nicht mehr die literarische Form des Gedichts, sondern ist einer der ersten, die den Traktat, die Abhandlung einsetzen, selbst wenn seine Wortwahl noch etwas poetisch gewesen sein mag. Und zum anderen: während Hesiod in seiner Darstellung noch zurück tritt hinter die Musen, die die Überlieferung der oralen Tradition garantierten, ist Anaximander Autor, also ein namentlich genannter Verfasser eines Buches, Verfasser, der an einem bestimmten Ort, Milet, zu lokalisieren ist und der mit seinem Namen für das von ihm Geschriebene einsteht.

Das wären also die drei wichtigsten Unterschiede, die das Neue der Erzählweise der Philosophie ausmachen: Abstraktion und De-Personalisierung der Protagonisten der Erzählung, Prosa statt Gedicht und die Autorenfunktion als Legitimierung anstelle der Museninspiration.

Von Anaximander sind als Fragmente vor allem Paraphrasen überliefert, es gibt jedoch ein wörtliches Zitat, das der fleißig exzerpierende Philosoph Simplicios im 5. Jhd. unserer Zeit festgehalten hat, und das aus den Texten des direkten Aristoteles-Schülers Theophrast stammt. Ein Zitat eines Zitats also, und das geht so: „Woraus aber die seienden Dinge ihre Entstehung haben,

dahin erfolge auch ihr Vergehen »entsprechend der Notwendigkeit [*kata to chreôn*]. Denn sie leisteten [*didonai*] einander Recht und Strafe [*dikén*] für die Ungerechtigkeit [*adikias*] nach der Zeitordnung [*kata tén tou chronou taxin*]«, wie er es mit diesen ziemlich poetischen Worten formuliert.“ (DK 12 A 9)

Aus dem Unbegrenzten entstehen die seienden Dinge, und ins Unbegrenzte vergehen die Dinge mit Notwendigkeit. Das Unbegrenzte hat einen örtlichen Charakter, und laut Simplikios auch einen generativen. Anaximander hat ein dynamistisches Bild der Naturvorgänge. Die Dinge sind aufgeteilt wie Parteien in einem Gerichtsprozess unter der Verfassung der Zeit. Zuerst begeht die eine Seite durch einen Übertritt ein Unrecht gegenüber der anderen Seite, dann wird das Recht wieder hergestellt mittels einer Strafe, durch die die unrecht agiert habende Seite in der Folge reduziert oder destruiert wird. Wobei eine Destruktion durch das Wieder-Aufgehen ins Unbegrenzte geschieht. Die Zeitordnung umfasst Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Mit anderen Worten, das Prinzip des Unbegrenzten ermöglicht, eine theoretisch unterfütterte Zukunftserwartung zu formulieren.

Simplikios mahnt die suchende, noch ziemlich poetische Wortwahl Anaximanders an. Dennoch, Anaximander zieht seine Autorität nicht mehr von den Musen wie der Dichter Hesiod. Woher erhält Anaximander seine Legitimation? Meine These wäre: durch den Nutzen und die Richtigkeit der messenden Instrumente, die er in Griechenland eingeführt oder erarbeitet hat. Die Erde hat er beschrieben und die bekannten Punkte zueinander in ein Verhältnis gesetzt durch seine Weltkarte. Das hat seinen Nutzen bei der Schifffahrt, beim Handel und beim Gründen neuer Kolonien. Die Sonne hat er in ihrem Lauf gemessen und messbar gemacht durch seinen Gnomon. Dessen Richtigkeit zeigt sich an der Wiederholbarkeit der Messungen über das Jahr, der Nutzen liegt in der Vorausplanung von anfallenden Arbeiten. So dichtete bereits Hesiod über den Nutzen von Astronomie: „Wann dir früh die Plejaden, des Atlas Töchter, emporgehn, | Dann sei der Ernt' Anfang; und des Saatpflugs, wann sie hinabgehn. | Diese sind vierzig Nacht' und vierzig Tag' auf einander | Eingehüllt; dann wieder im kreisenden Laufe des Jahres | Stralen sie vor“ (Werke und Tage, Z. 383 – 387). Der Gnomon ist im Vergleich genauer und aussagekräftiger, an ihm sind Tag- und Nachtgleiche ablesbar, genauso wie die Winter- und Sommersonnenwende.

Nun blieb Anaximander nicht stehen bei seinen Messungen, wie Hesiod bearbeitet er die Frage nach der Entstehung von Sonne, Himmel und Erde. Ihm genügt es nicht zu konstatieren, wie sich die Sonne messen lässt, wie die Erde kartographieren, es geht ihm darum, das Messbare, Eingrenzbare hinter sich zu lassen und er trifft sich mit Hesiod, wenn er die Frage stellt: woher das alles? Und er beantwortet dies mit einer philosophischen Erzählung, mit anderen Aktoren als Hesiod, aber am Ende immer noch Fiktion. Das Unbegrenzte hat immer noch einen göttlichen Charakter. Anaximander geht zurück auf die *arché*, den Ursprung, um die Komplexität der Mannigfaltigkeit des Messbaren und dessen Interaktionen zu reduzieren, auf die *arché*, in der das Prinzip als Denkmöglichkeit bereits angelegt ist, und geht damit in die Fiktion.

Festzuhalten bleibt zudem, dass Anaximanders *arché* eine ethische Konnotation hat, wie er in seinem Fragment über Recht, Unrecht und Strafe in der Ordnung der Zeit zeigt. Hesiods Chaos funktioniert nicht als ethisches Prinzip, ist zu pessimistisch, das Unbegrenzte als Prinzip dagegen verweist auf etwas Göttliches und auf etwas Einschließendes, auf etwas Normatives der Ordnung.

Was kann man jetzt schon bei Anaximander von Milet und seinem Gebrauch von *arché* aufnehmen? 1. Man kann einen Einsatzpunkt ausmachen, ab wann *arché* in einem Wortsinn gebraucht wird, der ein Vorläufer in der Übersetzung für unser Wort „Prinzip“ ist, das heißt, eben nicht mehr nur für „Anfang“. Dieser Einsatzpunkt ist etwa 570 v.Chr. in Milet, es gibt ein einschlägiges Fragment von Anaximander, das aus dieser Zeit überliefert wurde. Anaximander hat sowohl Erde als auch Sonne

gemessen, mit einer der ersten Weltkarten und dem ersten Gnomon in Griechenland. Anaximander war einer der ersten Naturwissenschaftler.

2. Anaximanders Prinzip war *to apeiron*, das Unbegrenzte, das zunächst wie der Anfang oder Hesiods Chaos vor den Dingen besteht, doch zudem darüber hinaus nach den Dingen; aus dem die Dinge entstehen, in das hinein sie jedoch auch vergehen. Anaximander spricht explizit von dieser zeitlichen Ordnung, die das Prinzip ergibt. Das Prinzip ist eine Klammer um alle dinghaften Vorgänge.

3. Anaximander entwickelt etwas Neues, ohne sich vom Dichterischen und Alten und Fiktionalen wirklich zu lösen. Sein philosophisches *to apeiron* ist immer noch sehr nah am poetischen und fiktiven Chaos. Anfang, Mitte, Ende sind Erzählstrukturen, Strukturen von Geschichten, die erzählt werden, von Fiktion. Wenn Anaximander *to apeiron* als göttlich bezeichnet, wird klar, das auch das philosophische *to apeiron* als Prinzip Fiktion ist. Die Funktion von *arché* ist weiterhin eine begründende Rückführung, jedoch nicht mehr auf das genealogisch Persönliche im Mythos, sondern auf das generativ Vorgängige in der Naturphilosophie (und der Unterschied von stofflich und generativ bliebe zu klären).

4. Ausgehend von der vielförmigen Mannigfaltigkeit des räumlich Messbaren (Geometrie der Erde und Astronomie der Sonne) wird dieses im Versuch seiner Erklärung in seiner Komplexität reduziert auf etwas nicht mehr räumlich Messbares, dem eine regelhafte und zeitliche Dynamik zugesprochen wird. Das Unbegrenzte steht dabei weiterhin in einer Relation zur Messung und Begrenzung.

5. Die Regelhaftigkeit des Prinzips ist eine, die nicht wirklich gelöst vom Juridischen und Ethischen ist, Naturphilosophie umfasst hier Naturwissenschaftliches und Ethisches. Bei Anaximander hat das Prinzip eine ethisch-rechtliche Komponente durch seine Wortwahl: *diké*, Recht, und *adikia*, Unrecht. Sich das Prinzip *to apeiron* auf der andererseits als ein Prinzip vorzustellen, das den eigenen Lebensvollzug anleitet, das fällt schwer, genauso wie das beim Hesiodschen Chaos schwer fiel.

## II.

Als einer der frühesten Philosophen ist uns Anaximander von Milet – wie alle Philosophen vor Platon – nur fragmentarisch überliefert. Selbst bei Aristoteles, der in Platons Akademie lernte und 322 v.Chr., ein Jahr nach seinem Schüler Alexander dem Großen, starb, ist die Überlieferung seiner Texte zum Teil ungesichert, zum Teil auch fragmentarisch. Während es Platons Akademie gelang, sich institutionell zu etablieren, verhielt sich dies anders mit Aristoteles' Schule (von griechisch *scholé*, Muße), die situiert war in der Wandelhalle auf dem Gelände des Lykeion ein wenig östlich der Akropolis in Athen. Politisch befand sich Athen damals in einer schwierigen Zeit, im Todesjahr von Aristoteles verlor es in der Seeschlacht bei Amorgos die Vormachtstellung in der Ägäis an die Nachfolger Alexanders des Großen. Und während der direkte Nachfolger von Aristoteles, Theophrast, noch ein ähnlich breites Interesse am gesamten Spektrum der griechischen Wissenschaft und Philosophie hatte, waren wiederum dessen Nachfolger dann eher Spezialisten. So kam es, dass anfangs vor allem die exoterischen Schriften des Aristoteles zirkulierten, die Dialoge Eudemos, Über die Philosophie und der Protreptikos, bis dann die peripatetische Schule sogar insgesamt für einige Zeit verschwand. Die für den internen Gebrauch gedachten, esoterischen Lehrschriften, die in der Schule als Lehrmaterial genutzt wurden, gingen damit zunächst verloren. Die Wiederentdeckung dieser Schriften im ersten vorchristlichen Jahrhundert fiel dann zusammen mit einer grundsätzlichen Änderung in der Art und Weise, wie Philosophie betrieben wurde. Vorher war es die Schule, in der man sich traf und diskutierte, so lebhaft in den platonischen Dialogen geschildert. Doch Lehrschriften und Dialoge waren nur Begleiterscheinungen in den philosophischen Schulen, nur Mittel zum Zweck, um die Diskussionen an den von der Schule

gesetzten Themen und Prinzipien zu orientieren. Jetzt, im ersten vorchristlichen Jahrhundert, begann man, sich auf Texte, deren Lektüre und Interpretation zu konzentrieren und dies als die zentrale philosophische Tätigkeit zu erachten (Hatzimichali 2013, 1ff.). Und die klassische Einteilung und Abfolge der aristotelischen Schriften, wie wir sie heute auch noch ordnen: zuerst Logik, dann Physik, dann Metaphysik, schließlich Ethik und Politik, die stammt genau aus dieser Zeit, geht auf Andronikos von Rhodos zurück, der die Wiederentdeckung der aristotelischen Schriften wesentlich voran brachte. Und wenn vorher Prinzipien vor allem funktionierten in der sozialen Gruppe der philosophischen Schule, so verlor sich die Situiertheit von Prinzipien jetzt in der gruppensozialen Unbestimmtheit oder veränderte sich gar zu einer Verabsolutierung, die sich aus der losgelösten Lektüre des Einzelnen ergab.

Odo Marquard konstatierte 1981, also kurz vor dem statistischen Höhepunkt des Gebrauchs von „philosophischen Prinzipien“, in einer großen Geste, dass Prinzipien bisher allererst zu einer Entwertung der Wirklichkeit führten, was einen im nächsten Schritt zu der starken Entscheidung drängte, sich von der Wirklichkeit abzuwenden, was er wiederum – der Endlichkeit des eigenen Lebens geschuldet – als zumeist verfrühte Entscheidung einschätzt. (Marquard 1981, 17f.) Doch sogleich der erste Schritt in diesem Gedankengang, die Entwertung der Wirklichkeit, so fällt sogleich auf, hängt natürlich von den Charakteristika der Prinzipien ab. Ein – nur paradox zu nennendes – Prinzip der Prinzipienlosigkeit zum Beispiel fiel nicht per se unter dieses Verdikt, genauso wenig das Prinzip der Nächstenliebe. Nur Prinzipien von der Art wie das Fichtesche der Identität, das Leibnizsche des ausgeschlossenen Dritten, die platonischen Ideen, das christlich-theologische des vorgängigen schaffenden und all-erhaltenden Gottes führten zu einer Entwertung der Wirklichkeit.

Die Griechen fingen mit Thales und Anaximander an, Sonne und Erde zu vermessen, deren Regelmäßigkeiten zu erfassen. Die Erde war jedoch zu der Zeit der frühen Griechen genauso divers und vielfältig wie heute, und verwehrte sich ihnen dadurch dem durchdringenden Verstehen. Und so zogen sie sich vom Messen und vom Erkennen von Regelmäßigkeit zurück auf Prinzipien, die dem Bereich des Inneren zuzuordnen sind, den sie sich durch Schriftlichkeit gerade konstruierten und erschlossen, oder des Transzendenten. Bei Anaximander ist das Prinzip des göttlichen Unbegrenzten eine Gegenbewegung zum Messen und dadurch dem Begrenzen. In gewisser Weise trifft Marquards Analyse hier zu, in gewisser Weise wird die gemessene Wirklichkeit hier entwertet.

Was wären dann also Kandidaten, die beim Rückgang auf Prinzipien, bei der Entstehung der Denkmöglichkeit des Prinzips, ohne Entwertung der Wirklichkeit auskommen? Was wäre ein Charakteristikum von Prinzipien, das hier in Anschlag gebracht werden könnte? Zwei Charakteristika von Prinzipien sind hier entscheidend. Zum einen ist es die Externalität der Prinzipien, zum anderen die Immanenz der Prinzipien. Der Rückgang auf transzendentes Göttliches genauso wie auf internalistisches Seelisches, die Einteilung in Anfang, Mitte und Ende selbst wäre dem Bereich des Prinzips der Fiktion zuzuschreiben. Und ohne die Wirklichkeit zu entwerten und im Rückgang auf die Entstehung der Denkmöglichkeit des Prinzips bei Anaximander ist es möglich, Erde und Sonne als externe und gleichzeitig immanente Prinzipien anzunehmen. Die sich sofort anschließende Frage wäre natürlich, inwieweit insbesondere externe Prinzipien dann eine Funktion in der Handlungssteuerung oder Ethik übernehmen können. Hier kann Aristoteles als Leitstern dienen. Eine Aristoteles-Lektüre kann eine Isomorphie heraus arbeiten zwischen der kosmologischen Erde als *meson* und des Maßhaltens in der Ethik, in der es auch darum geht, das *meson* zu treffen.

In seiner Lehrschrift Über den Himmel stellt Aristoteles fest, dass alles (*to pan*) durch die Dreizahl Anfang (*arché*), Mitte (*meson*), Ende (*teleuté*) definiert wird, und dass wir selbst auch gar nicht anders können: „Dieses (Prinzip) befolgen wir, wie bereits gesagt worden ist, weil die Natur selbst

uns dazu veranlasst.“ Weiter oben hatten wir notiert, dass das Schema Anfang, Mitte, Ende ein Schema ist, das dem Prinzip Fiktion zugeordnet wird: Erzählungen haben einen Anfang, eine Mitte und ein Ende.

Aristoteles selbst folgt diesem Schema in Über den Himmel, indem er am Anfang dieser Lehrschrift seinen epistemischen Bereich begrenzt, die Episteme der Natur: „Es ist offenbar, dass die Wissenschaft von der Natur (*peri physeôs epistémê*) größtenteils die Körper (*somata*) und Größen (*megethê*), deren passive Eigenschaften und Bewegungen (*kinéseis*) zum Gegenstand hat, ferner alle jene Prinzipien (*archas*), die dieser Art von Substanzen eigen sind.“

Die Körper, die Größen, deren Bewegungen sowie deren Prinzipien, das macht den Bereich dessen aus, was man über die Natur wissen kann. Während bei Anaximander das Prinzip des Unbegrenzten noch ein metaphysischer Zulaufpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit in der Geographie und Astronomie war, sind bei Aristoteles Prinzipien Teil der Episteme.

Für Größen gilt, dass sie übergehen in Körper: während eindimensionale Größen Linien sind und zweidimensionale Größen Flächen, zählen dann dreidimensionale Größen als Körper. Da die Dreizahl für Aristoteles Perfektion anzeigt, kann es darüber hinaus keine vierdimensionalen Größen oder Körper geben.

Zusammengesetzte Körper sind laut Aristoteles zurückzuführen auf einfache Körper, und diese sind identifiziert durch ihre natürliche Bewegung. Derjenige einfache Körper, der durch die Bewegung nach oben definiert ist, ist das Feuer. Der einfache Körper, der durch die Bewegung nach unten definiert ist, Erde. Dies ist durch reine Sinneswahrnehmung etabliert: ein Feuer brennt nach oben, Funken fliegen nach oben, Erde fällt nach unten. Oben ist dabei gefasst als weg vom Mittelpunkt (*meson*), unten dementsgegen hin zum Mittelpunkt.

Zum Anfang dazu gehören für Aristoteles immer auch die Lehrmeinungen der philosophischen Vorgänger sowie die allgemein verbreiteten Überzeugungen.

Die erste Meinung, die Aristoteles dann überprüft, ist, wie Anaximander und auch andere noch sagen, es gäbe eine Vielzahl von Welten. So ist einer der ersten Punkte, die Aristoteles etablieren will, dass es die Welt (*kosmos*) nur ein einziges Mal im All (*to pan*) geben kann. Von diesem Anfang ausgehend ist das angezielte Ende dann die als erwiesen dargestellte Schlussfolgerung. Die Mitte, zwischen Anfang und Ende, ist die Ausführung der Beobachtungen und deren Konsequenzen sowie die geltenden Zwischensätze und die intermediären Schlüsse aus ihnen. Natürlich wird diese Abfolge in der Lehrschrift nicht nur ein einziges Mal durchgespielt, eben für die Frage, ob es nur eine oder eine Vielzahl von Welten gibt, sondern viele Male. Und die Besonderheit von Über den Himmel ist, dass es zwar einen Anfang gibt, aber keine wirklich konsistente Mitte und gar kein definiertes Ende.

Der Argumentationsgang von Aristoteles in der Frage der Vielzahl der Welten ist der folgende: Wenn es eine Vielzahl von Welten gibt, müssen die Welten einander dennoch ähnlich genug sein, dass man sie unter diesem Kriterium der Ähnlichkeit in eine Vielzahl zusammenfassen kann. Aristoteles meint, die Welten müssen ihrer Natur nach gleich sein, nur eine reine Namensgleichheit wäre in diesem Fall ungenügend.

Das wiederum heißt, die Welten müssten aus gleichartigen Körpern zusammengesetzt sein. Erde und Feuer müssten sich in allen Welten gleich verhalten, die gleiche natürliche Bewegung nach oben oder nach unten aufweisen. Da aber die Bewegung nach unten eine Bewegung ist hin zum Mittelpunkt, hätten alle Welten dennoch einen Punkt, der die gemeinsame Mitte darstellen würde, der tendenziell außerhalb aller Welten liegt (d.i. höchstens in einer einzigen). Dorthin würden sich alle Körper aus Erde bewegen.

Man kann sehen, dass das in unserer Welt nicht so ist, und unsere Welt müsste natürlich eine in der Vielzahl der Welten sein. Wir sehen, dass sich weder unsere Erdkörper von uns weg bewegen, noch gibt es einen regelmäßigen Zufluss von Erdkörpern aus anderen Welten (sollte der



unwahrscheinliche Zufall eingetreten sein, dass unsere Welt der Mittelpunkt aller anderen Welten wäre). Somit wäre erwiesen, so kommt Aristoteles zum Schluss, dass es keine Vielzahl der Welten gibt.

Mit der Frage der Bewegung der Körper aus Erde hängt auch zusammen, dass für Aristoteles die Erde insgesamt unbeweglich in der Mitte des Alls liegen muß.

„Es trifft sich aber, dass die Mitte der Erde mit der des Alls identisch ist, und so bewegen sich (die fraglichen Körper) auch auf den Mittelpunkt der Erde zu, tun dies jedoch nur akzidentiell, deshalb nämlich, weil (die Erde) ihre Mitte im Mittelpunkt des Alls hat. Dass sie sich auch auf die Mitte der Erde zubewegen, darauf deutet die Tatsache, dass die schweren Körper, welche sich zur Erde hin bewegen, diese Bewegung nicht in parallelen Linien ausführen, sondern in gleichen Winkeln, woraus folgt, dass sie sich auf einen einzigen Mittelpunkt zubewegen, der auch derjenige der Erde ist. So ist also offensichtlich, dass die Erde sich notwendig im Mittelpunkt befinden und unbewegt sein muss“

Die Erde ist also das *meson*, der Mittelpunkt des Alls.

Die Nikomachische Ethik zeitlich in ein Verhältnis zu setzen zu Über den Himmel, das ist ein schwieriges Unterfangen, weil beide Texte aus unterschiedlichen Schichten zusammengesetzt sind, die zu unterschiedlichen Zeiten verfasst und re-kombiniert wurden. So können wir uns ganz auf zwei strukturelle oder gar architektonische Punkte, die man in beiden Texten finden kann, konzentrieren.

Wir haben soeben gesehen, dass Aristoteles in Über den Himmel anstrebt zu etablieren, dass sich die Erde in der Mitte des Kosmos befindet aufgrund der natürlichen Bewegung der aus Erde bestehenden Körper hin zum Mittelpunkt.

Zwar setzt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik zunächst anders ein. Er sagt, alle streben nach dem Guten, *tagathon*, oder nach dem höchsten Gut, *ariston*. Und diese Figur taucht auch in Über den Himmel auf, im kosmischen Maßstab.

Der göttliche Teil des Kosmos ist dem *ariston* schon sehr nahe und ist im Zuge einer einzigen nur nötigen Kreisbewegung gemäß seiner Natur dabei, das *ariston* zu erreichen. Die Himmelskörper direkt darunter brauchen noch etwas mehr naturgemäße Bewegung. Die Erde dagegen in der Mitte des Kosmos ist als Angelpunkt der kosmischen Bewegung unbewegt, und kann als aus Erde bestehend das *ariston* auch nicht erreichen.

Doch die wichtigste Argumentationsfigur in der Nikomachischen Ethik ist die Tugend (*arété*) oder Charaktertugend (*ethiké*) verstanden als Mitte. So lautet die Definition des Aristoteles:

„Die Tugend (*areté*) ist also eine Disposition (*hexis*) zu Entscheidungen, die in einer Mitte in Bezug auf uns liegt (*en mesotéti ousa té pros hémas*) und die durch eine Überlegung bestimmt wird, so wie sie auch der Kluge bestimmen würde. Sie ist eine Mitte zwischen zwei Schlechtigkeiten, von denen die eine dem Übermaß, die andere dem Mangel gilt, und zwar insofern, als die eine es bei den Affekten und Handlungen an dem fehlen lässt, was man soll, die andere aber darüber hinaus geht, während die Tugend das Mittlere (*meson*) findet und wählt. Daher ist die Tugend ihrem Wesen (*ousian*) und der Definition (*logon*) nach, die sagt, was sie ist, eine Mitte (*mesotés*); in Hinblick auf das Beste und das Richtige ist sie aber ein Extrem (*kata de to ariston kai to eu akrotés*).“ (NE II 6, 1106b8-35)

Die zwei architektonischen Punkte sind zum einen das *ariston* und zum anderen die Mitte. Im kosmologischen Maßstab ist die Erde in der Mitte und kann nicht am *ariston* teilhaben. Das *ariston* ist den obersten Himmelskörpern vorbehalten. Im ethischen Maßstab gibt es die beiden Extreme des Übermaßes und des Mangels, und die Tugend ist die Mitte zwischen beiden, das in der extremsten Entfernung sowohl zu Übermaß als auch Mangel steht, betrachtet man es unter der Perspektive des *ariston*. Wenn der Mensch also dem *ariston* zustrebt, geht es darum, sowohl zum Übel des

Übermaßes als auch dem Übel des Mangels die extremste Entfernung zu finden, und das ist die Mitte zwischen beiden.

Die Isomorphie von *meson* und *ariston* in der aristotelischen Naturwissenschaft und Ethik ist dabei keine strenge Parallele. Der aristotelische Kosmos ist der Rahmen und Hintergrund für die Ethik – und nicht nur der gesamte Kosmos, sondern auch etwas eingeschränkter: die Erde. Auf der Erde finden alle ethischen Handlungen statt, die Erde ist das Gegebene. Aristoteles hat für das Gegebene den Ausdruck: das ‚Dass‘ (*to hoti*). Und das ‚Dass‘ ist Prinzip, sagt Aristoteles:

„in manchen Fällen genügt es, das ‚Dass‘ in angemessener Weise dargelegt zu haben, so wie auch bei den Prinzipien. Das ‚Dass‘ ist nämlich ein Erstes und ein Prinzip.“ (NE I 7, 1098b2f.)

Das ‚Dass‘ ist eine Beschreibungen dessen, wie es sich verhält. In der Ethik werden Handlungen untersucht. Doch sind Handlungen nicht zu lösen von deren Situiertheit. Um das ‚Dass‘ zu etablieren, sind nicht rein die Handlungen verfügbar, sondern stets nur die Handlungen in ihrer Umgebung, was wiederum eine Abschließung des Bereichs der Handlungen verhindert vom Bereich der Erde. Mit anderen Worten, das ‚Dass‘ als Prinzip ist Teil der Erde.

Schließlich gibt es in der Isomorphie noch einen weiteren Unterschied zwischen der kosmologischen Mitte, in der sich die Erde befindet, und der ethischen Mitte der Tugend. Während sich Erde aufgrund ihrer Natur zur Mitte hin bewegt, ist das bei menschlichen Handlungen nicht so. Hier muss eine Gewöhnung (*hexis*) stattfinden, so dass sich die menschlichen Handlungen einpendeln zwischen den beiden Extremen, dem des Übermaßes und dem des Mangels. Somit kann man also konstatieren: Die Erde ist das natürliche Vorbild, und das menschliche Handeln orientiert sich daran, um tugendhaft zu werden.

An anderer Stelle in der Nikomachischen Ethik führt Aristoteles die Vorbildfunktion der Erde in einem direkten Vergleich aus:

„Reden und Belehrung wirken aber wohl schwerlich bei allen; vielmehr muss die Seele des Hörers durch Gewöhnung vorbearbeitet sein, damit sie in der rechten Weise Lust und Abscheu empfindet, so wie die Erde, wenn sie die Saat ernähren soll.“ (NE X 10, 1179b24-26)

Was kann man aus dieser Aristoteles-Lektüre mitnehmen, insbesondere im Vergleich mit Anaximander?

1. Anaximander ist durch Aristoteliker überliefert und aristotelisch überformt. Während bei Anaximander der Bereich des Prinzips begann, wo der Bereich der Wissenschaft aufhörte, ist das bei Aristoteles nicht mehr so. In den Schriften des Aristoteles findet sich *arché*, das Prinzip, deutlich ausdifferenzierter. Es gibt nicht mehr nur ein einziges Prinzip, es gibt viele. Es gibt erste Prinzipien und Folge-Prinzipien, es gibt Prinzipien, die Wissens- oder sogar Wissenschaftsbereiche definieren. Es gibt göttliche, transzendente Prinzipien und immanente Prinzipien, es gibt externe Prinzipien und interne, seelische Prinzipien. Es gibt eine Hierarchie von Prinzipien, es gibt aber auch Prinzipien, die in bestimmten Bereichen nichts zu suchen haben. Das ‚Dass‘ ist das erste Prinzip in der Nikomachischen Ethik, mit der diese Schrift zum Ende des ersten Kapitels des ersten Buches einsetzt. In der Schrift Über den Himmel ist die Bewegung das Prinzip der Natur, mit der die naturwissenschaftliche Untersuchung einsetzt. In der aristotelischen Logik wird der unvermittelte Obersatz *arché* bezeichnet, Prinzip.

2. Es gibt Prinzipien, die sozial situiert sind, Lektürepraktiken können zu einer Verabsolutierung von Prinzipien führen. Manche verabsolutierte Prinzipien können zu einer Wirklichkeitsreduktion, einer Entwertung der Wirklichkeit oder einer Weltlosigkeit (Hannah Arendt) führen, insbesondere internalistische und transzendente Prinzipien. Dementgegen sind externalistische und immanente Prinzipien nicht per se unfähig, Handlungen anzuleiten. Dementsprechend setzten wir die Aristoteles-Lektüre ein mit der Frage, wie ein externes und immanentes Prinzip im Bereich der Handlungssteuerung oder Ethik funktionieren kann. Eine genauere, parallelführende Lektüre von Über den Himmel und der Nikomachischen Ethik vermag die theoretische Isomorphie der Mitte,

*meson*, in der Kosmologie und der Ethik aufzuzeigen. In der Kosmologie ist die Erde im Mittelpunkt, aufgrund der natürlichen Bewegung der Körper aus Erde nach unten, das Gute, *ariston*, ist durch die Erde nicht zu erreichen, nur von den obersten Himmelskörpern. In der Ethik ist das Gute und das *ariston*, das angestrebt wird, die Tugend als Mittelpunkt zwischen Mangel und Überfluss. Das ‚Dass‘ ist in der Ethik erstes Prinzip, das ‚Dass‘ hängt zusammen mit der Erde, auf welcher die Tugend von Menschen angestrebt wird. Die Erde befindet sich vorgängig im Mittelpunkt, die Tugend realisiert sich als Mittelpunkt. In dieser leichten Verschiebung der Isomorphie erweist sich die gesuchte handlungsanleitende Funktion des externen und immanenten Prinzips Erde.

3. Das Schema von Anfang (*arché*), Mitte (*meson*), Ende (*teleuté*) ist ein Prinzip, das wir befolgen, weil die Natur so eingerichtet ist. Die Erde und die Himmelskörper haben keinen Anfang und kein Ende, so argumentiert Aristoteles, die Himmelskörper über dem Mond sind jedoch göttlich und sind in der Lage durch ihre immer perfekter werdende Kreisbewegung am Ende das *ariston* zu erreichen. In seiner Lehrschrift Über den Himmel folgt Aristoteles diesem Schema nicht immer, was auch begründet sein kann durch die lückenhafte Überlieferung des Textes. Dieses Prinzip ist qua Erzählung ein Element des Prinzips Fiktion.

### III.

Durch das Mittelalter hindurch beherrschte der Aristotelismus die Philosophie und Theologie und deren wichtigste neue Institution, die Universität, die sich seit dem Hochmittelalter begann durchzusetzen. In der frühen Neuzeit wurde der vorherrschende akademische Aristotelismus vor allem von außen zunächst modifiziert und dann in seiner Dominanz abgelöst (durch Descartes, Hobbes, Pascal, Spinoza, Locke). Dennoch produziert die alte durch Andronikos von Rhodos vorgenommene aristotelische Bifurkation in Physik und Metaphysik weiterhin Text um Text: Versuche, Physik ohne Metaphysik zu betreiben, oder Metaphysik auf Kosten der Physik wieder in ihr Recht zu setzen, oder aber Metaphysik wieder in Harmonie zu bringen mit Physik. Und Titel zentraler neuer Werke wie: *Principia philosophiae*, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* zeigen, dass Prinzipien fortführen, eine zentrale Rolle zu spielen.

Immanuel Kant musste sehr kämpfen, um an der Albertina, der Universität Königsbergs, einen Lehrstuhl zu erhalten, was ihm dann recht spät gelang, 1770 war er bereits 45 (spät, verglichen mit anderen seiner Zeitgenossen, zum Beispiel mit seinem Professor Martin Knutzen, der halb so alt war bei dessen Berufung, oder mit seinem Doktorvater Johann Friedrich Teske, 24 oder mit Christian Wolff, 27). Teil jenes Kampfes war, und dies damals noch ohne durchschlagenden Erfolg, seine Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) dem Landesvater von Königsberg und damit Preußen, Friedrich dem Großen, zuzueignen. In dieser frühen Schrift versuchte Kant, die christliche Metaphysik zu harmonisieren mit der Newtonschen, atomistischen Physik und gleichzeitig letztere noch voran zu bringen.

Durchgängiges Thema ist für Kant dabei das Gefühl der Bewunderung oder Ehrfurcht vor dem physikalischen Phänomen des bestirnten Himmels. Und dies 1755 wie auch noch 1788, über zwanzig Jahre später. In seinen eigenen Worten:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ (AA V, KpV, S. 161)

Dieser Satz ist wahrscheinlich der bekannteste aus Kants gesamten Werk. Seinen Status kann man daran ablesen, dass er 1904 anlässlich seines 100-jährigen Todestags ausgewählt wurde für die

Gedenktafel an der Mauer des inzwischen zerstörten Königsberger Schlosses. Er stammt aus der Kritik der praktischen Vernunft. Auch der dort folgende Satz, der dann zwar nicht mehr so viel Aufmerksamkeit erhielt, ist dennoch prägnant:

„Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.“ (AA V, KpV, S. 161f.)

Sowohl der bestirnte Himmel, Sonne wie Sterne, als auch das moralische Gesetz in mir, beide sind direkt zu sehen. Und was man derart direkt, im eigenen Gesichtskreis, sieht, darf dann auch nicht als verhüllt aufgefasst oder als eigentlich am Ende doch andernorts verortet angesehen werden. Es ist eingängig und es ist unmittelbar mit dem Bewußtsein der eigenen Existenz zu verknüpfen. Dies haben beide, bestirnter Himmel und moralisches Gesetz gemeinsam.

Anschließend differenziert er zwischen beiden:

„Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer.“ (AA V, KpV, S. 162)

Auch der Platz, an dem man sich gerade befindet, leicht visuell zu überprüfen, ist über den sichtbaren Horizont hinaus kontinuierlich verbunden mit dem Sonnensystem und dem System der Sonnensysteme. Genauso der Augenblick des Schauens, er ist kontinuierlich verbunden sowohl mit allen vorgängigen Augenblicken, die zum Jetzt geführt haben, wie auch mit allen zukünftigen Augenblicken.

Als nächstes nimmt Kant eine leichte Modifikation vor: wenn er vorher das Verb „sehen“ nutzte, so stellt es sich nun heraus, dass dieses Verb beim zweiten „Ding“ doch als eher übertragen verstanden werden muss, rhetorisch wird hier die direkte visuelle Zugänglichkeit des moralischen Gesetzes durch die Engführung mit Sonne und Sternen ein wenig überzeichnet.

„Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne.“ (AA V, KpV, S. 162)

Das zweite bewunderungswürdige und Ehrfurcht erheischende „Ding“ ist nicht sichtbar, nicht den Sinnen zugänglich, aber mit dem Verstand spürbar. Ihm kommt im Unterschied zu dem jeweiligen derzeitigen Ort und Zeitpunkt keine Zufälligkeit zu, sondern es ist verknüpft mit dem Allgemeinen und Notwendigen (und dadurch dann wieder der Welt der Sinnenwahrnehmung verbunden).

„Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“ (AA V, KpV, S. 162)

Wohl nicht zuletzt durch den Kontext im Beschluss der Kritik der praktischen Vernunft richtete sich die lesende Aufmerksamkeit hier zumeist eher auf den zweiten Punkt. Und da der zweite Punkt in einem gewissen Gegensatz steht zum Ersteren, mit der Vernichtung der Wichtigkeit des Einzelnen sowie der Verbindung zu dessen „Thierheit“, so entzog sich die Wirkmächtigkeit der Betrachtung des bestirnten Himmel der Interpretation ein wenig. Dadurch geriet auch die Funktion der Vergegenwärtigung der Weite des Raumes und der Dauer der Zeit aus der Perspektive unseres im Vergleich mit dem Weltall nur punktgroßen Planeten aus dem Fokus.

Der bestirnte Himmel nun ist – bei dieser Titelgebung wenig überraschend – das Thema der bereits erwähnten Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Und Kants direkter Zugang zum astronomischen Himmel ist 1755 wie 1788 Bewunderung, Ehrfurcht und Erstaunen.

„Das Weltgebäude setzt durch seine unermeßliche Größe und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihm von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen. Wenn die Vorstellung aller dieser Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rührt, so nimmt den Verstand andererseits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie so viel Pracht, so viel Größe aus einer einzigen allgemeinen Regel mit einer ewigen und richtigen Ordnung abfließt.“ (AA I, Allgemeine Naturgeschichte, S.305)

Wieder führt Kant die Größe an als Grund für das Erstaunen, darüberhinaus die Diversität oder Mannigfaltigkeit, zudem die Schönheit. Eine Rührung der Einbildungskraft wird zu einer Entzückung des Verstandes. Doch auch der Prozess, in dem sich die Welt zu einem Gebäude zusammensetzt, auch der ist Gegenstand des Erstaunens.

„Ich finde nichts, das den Geist des Menschen zu einem edleren Erstaunen erheben kann, indem es ihm eine Aussicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als diesen Theil der Theorie, der die successive Vollendung der Schöpfung betrifft.“ (AA I, Allgemeine Naturgeschichte, S.313)

Der Anfangspunkt dieses Prozesses der Vollendung ist Chaos, und es zeigt sich Macht, die einen zu einem edlen Erstaunen erhebt. A propos erheben, sowohl Rührung als auch Chaos und Macht wird Kant später in der Kritik der Urteilskraft mit dem Erhabenen in Verbindung bringen. Die Einbildungskraft ist stets empfänglich für Ausschweifungen ins Chaos.

„Es ist ein nicht geringes Vergnügen, mit seiner Einbildungskraft über die Grenze der vollendeten Schöpfung in den Raum des Chaos auszuschweifen und die halb rohe Natur in der Nahe der Sphäre der ausgebildeten Welt sich nach und nach durch alle Stufen und Schattirungen der Unvollkommenheit in dem ganzen ungebildeten Raume verlieren zu sehen.“ (AA I, Allgemeine Naturgeschichte, S.315)

Mit der Einbildungskraft daran teilzuhaben, wie das zunächst durch Rohheit erschreckende Chaos sich in der mehr und mehr ausgebildeten Welt verliert, das verursacht ein Empfinden von Vergnügen.

Und auch die Vernichtung der eigenen Wichtigkeit durch die Größe und die Phasen des Weltprozess taucht schon im frühen Werk auf:

„Alles, was endlich ist, was einen Anfang und Ursprung hat, hat das Merkmal seiner eingeschränkten Natur in sich; es muß vergehen und ein Ende haben. [...] Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verlust der Natur bedauern. Sie beweiset ihren Reichthum in einer Art von Verschwendung, welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, sich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeschadet erhält. [...] Der Mensch, der das Meisterstück der Schöpfung zu sein scheint, ist selbst von diesem Gesetze nicht ausgenommen. [...] und ich sage es nochmals, die Größe desjenigen, was untergehen soll, ist hierin nicht im geringsten hinderlich, denn alles, was groß ist, wird klein, ja es wird gleichsam nur ein Punkt, wenn man es mit dem Unendlichen vergleicht, welches die Schöpfung in dem unbeschränkten Raume die Folge der Ewigkeit hindurch darstellen wird.“

Und so schließt Kant seine Schrift mit diesen Sätzen:

„ In der That wenn man mit solchen Betrachtungen und mit den vorhergehenden sein Gemüth erfüllt hat: so giebt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnißvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.“

Doch wie sieht Kants Prozess der sukzessiven Vollendung der Schöpfung genauer aus? Was ist dessen Anfang? Kant beginnt mit einer Fiktion, er porträtiert sich in der fiktiven Position des Demiurgen:

„Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerstreuung an und mache aus derselben ein vollkommenes Chaos. Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraction den Stoff sich bilden und durch die Zurückstoßung ihre Bewegung modificiren. Ich genieße das Vergnügen ohne Beihülfe willkürlicher Erdichtungen unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganze erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsystem so ähnlich sieht, das wir vor Augen haben, daß ich mich nicht entbrechen kann es für dasselbe zu halten.“ (Kant: AA I, Allgemeine Naturgeschichte, S.225)

Fiktion kommt von lateinisch  *fingere* , machen, und dies ist die Konnotation des Verbs, das Kant in der zweiten Hälfte seines ersten Satzes benutzt. Mehr noch, Kant eröffnet hier spielerisch einen Gegensatz zu Newton, der in seinem Scholium Generale zu seinen Principia Mathematica noch behauptete:  *hypotheses non fingo* . Kants Theorie des Himmels besagt, dass unser Sonnensystem entstanden ist nach einer chaotischen Materieverteilung, die sich aufgrund von Bewegung, die durch Schwerkraft zu Rotation wird und dadurch Fliehkraft erzeugt. In der Folge entstehen Klumpen mit Leerräumen zwischen ihnen und so schließlich bilden die beiden Naturkräfte unsere Sonne und die Planeten heraus. Das gesamte System der Sonnensysteme entsteht aus den beiden Grundkräften, die der chaotischen Materie-Diffusion inhärent sind, der Anziehungskraft und der Abstoßungskraft. Diese Theorie wird heute als Kant-Laplace-Theorie bezeichnet, und wurde erst in den 1940ern von Carl Friedrich von Weizsäcker mit nachprüfbar mathematischen Berechnungen belegt. Die Kant-Laplace-Theorie gilt heute als die wahrscheinlichste Theorie der Entstehung des Sonnensystems.

Gegenüber Newtons Berechnungen hat Kants demiurgische Fiktion den Vorteil, dass er eine Geschichte erzählen kann, mit Anfang, Mitte und Ende. Newton war noch nicht in der Lage, jenen Anfang zu erzählen, den Kant erzählt, und enthielt sich dessen explizit, entsprechend seines Diktums  *hypotheses non fingo* . Dabei erschließen sich mathematische Gleichungen einem Publikum nicht so einfach wie eine diskursive Erzählung, und Kant hatte durch seine Widmung eine Hoffnung angezeigt, dass zu seinem Publikum auch Nicht-Mathematiker zählen sollten, wie eben Friedrich der Große.

Immer wieder kommt Kant auf den Mittelpunkt des Systems zu sprechen. Bei Aristoteles war das die Erde, aufgrund der natürlichen Bewegung eines Körpers aus Erde nach unten, hin zum Mittelpunkt. Bei Kant ist dieser Zentralkörper, Kepler, Galileo und natürlich Newton folgend, die Sonne. Der Mittelpunkt des Systems definiert das System als System:

„Eigentlich machen alle Planeten und Kometen, die zu unserem Weltbau gehören, dadurch schon ein System aus, daß sie sich um einen gemeinschaftlichen Centralkörper drehen. Ich nehme aber diese Benennung noch in engerem Verstande, indem ich auf die genauere Beziehungen sehe, die ihre Verbindung mit einander regelmäßig und gleichförmig gemacht hat. Die Kreise der Planeten beziehen sich so nahe wie möglich auf eine gemeinschaftliche Fläche, nämlich auf die verlängerte Äquatorfläche der Sonne; die Abweichung von dieser Regel findet nur bei der äußersten Grenze des Systems, da alle Bewegungen allmählich aufhören, statt. Wenn daher eine gewisse Anzahl Himmelskörper, die um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt geordnet sind und sich um selbigen bewegen, zugleich auf eine gewisse Fläche so beschränkt worden, daß sie von selbiger zu beiden Seiten nur so wenig als möglich abzuweichen die Freiheit haben; wenn die Abweichung nur bei denen, die von dem Mittelpunkte am weitesten entfernt sind und daher an den Beziehungen weniger Antheil als die andern haben, stufenweise statt findet: so sage ich, diese Körper befinden sich in einer systematischen Verfassung zusammen verbunden.“ (Kant: AA I, Allgemeine Naturgeschichte, S.246)

Im Einklang mit modernen astrophysischen Theorien sagt Kant darüber hinaus, dass unsere Sonne und unser Sonnensystem selbst in der Milchstraße um einen galaktischen Mittelpunkt kreisen und

mit diesem ein System bilden, mit einer Fläche, die die Bewegung der Systemteile eingrenzt. So wie der Mittelpunkt das System definiert, so definiert also wiederum das System den Mittelpunkt, der Mittelpunkt ist dementsprechend kein absoluter Mittelpunkt. Die Sonne ist nicht der Mittelpunkt der Galaxie.

Für eine weitere Untersuchung böte sich dann die Frage an, ob nicht das theoretische System auch durch dessen zentrales (oder oberstes?) Prinzip bestimmt wird, so, wie die Sonne das Sonnensystem bestimmt.

Bei Aristoteles war es vormalig die Mitte zwischen Übermaß und Mangel, die in der Ethik die Tugend ausmachte. Bei Kant steht die Sonne als Zentralkörper in der Mitte. Doch durch die Vervielfältigung der Systeme verliert der Mittelpunkt seine Einzigartigkeit. Auch die Erde hat für Kant eine Mittelstellung, zwischen den inneren Planeten Merkur und Venus und den äußeren Planeten Jupiter und Saturn. Die Erde teilt die Mittelstellung mit dem Mars, und Kant vermutet, dass hinter dem Saturn noch andere Planeten seien, wobei zu seiner Zeit Uranus und Neptun noch nicht entdeckt waren. Und diese Mittelstellung hat für Kant auch eine ethische Auswirkung. Die Stellung der Erde im Sonnensystem wirkt sich aus in der ethischen Fähigkeiten der Menschen als Erdbewohner, wie wir gleich sehen werden.

Bleibt noch die Frage nach Prinzipien in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Im gleichen Jahr, 1755, veröffentlichte Kant seine metaphysikkritische Habilitationsschrift, in deren Titel unmittelbar das Wort Prinzip vorkommt: *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*. Die metaphysischen Prinzipien, die er in diesem Text kritisch bespricht, sind: das Prinzip des Widerspruchs, das Prinzip des zureichenden Grundes, das Prinzip der Aufeinanderfolge und das Prinzip des Zugleichseins der Substanzen. In seiner Himmelschrift wird die Frage der Prinzipien nur am Schluss gestreift. Kant möchte metaphysische Theologie und Newtonische Physik nicht als Gegensätze begreifen. Es stellt sich für ihn die Frage: Sind die „ursprüngliche[n] Bildungen“, die er beschrieben hat und die einfach eine Wirkung der beiden bestehenden Naturkräfte von Schwerkraft und Fliehkraft sind, ein von „der Gottheit unabhängiges Principium“? Die „meisten Weltweisen“ sehen einen Widerspruch in der Wirkmächtigkeit dieses Prinzips und der Notwendigkeit des Wirkens der Gottheit, eben weil so viel erklärbar ist durch dieses Prinzip. Kant dagegen meint, dass im Gegenteil gerade weil dieses Prinzip so viel Ordnung und Schönheit hervorbringt, muss es „in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben“.

Wenn Kant von den Planeten des Sonnensystems spricht, geht er davon aus, dass alle von ihnen bewohnt sind oder zumindest bewohnt sein werden. Die größere Entfernung von Jupiter und Saturn führt dazu, dass sich dort die leichteren Materien zu einem Planeten verbunden haben. Kant meint, dass leichtere Materien eher geeignet sind für das Denken, für ethische Vortrefflichkeit und auch für Langlebigkeit. Die Lebewesen auf Jupiter und Saturn gehörten also den oberen Stufen von Lebewesen an.

„Eben dieselbe Trägheit der Materie und Grobheit des Stoffes, die bei den unteren Stufen das spezifische Principium ihrer Erniedrigung ist, ist auch die Ursache desjenigen Hanges, den sie zum Verderben haben. Wenn die Säfte, die das Thier oder den Menschen nähren und wachsen machen, indem sie sich zwischen seine Fäserchen einverleiben und an seine Masse ansetzen, nicht mehr zugleich dessen Gefäße und Canäle in der Raumesausdehnung vergrößern können, wenn das Wachsthum schon vollendet ist: so müssen diese sich ansetzende Nahrungssäfte durch eben den mechanischen Trieb, der, das Thier zu nähren, angewandt wird, die Höhle seiner Gefäße verengen und verstopfen und den Bau der ganzen Maschine in einer nach und nach zunehmenden Erstarrung zu Grunde richten.“

Die Materialien, aus denen sich ein lebender Körper auf der Erde zusammensetzt, bringen Trägheit und Grobheit mit sich. Trägheit und Grobheit sind hier Prinzip, genauer: Prinzip der Erniedrigung.

Dennoch teilen sich die unteren Stufen der Lebewesen mit den oberen das gleiche Prinzip, das eben nur die letzteren vollkommener sein lässt.

„Diese Übereinstimmung ist also bei genauer Erwägung nichts Plötzliches oder Unerwartetes, und weil die letzteren Wesen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfassung der materialischen Natur eingeflochten worden: so wird die Geisterwelt aus eben den Ursachen in den entfernten Sphären vollkommener sein, weswegen es die körperliche ist.“

Wenn wir jetzt eine kleine Zwischenbilanz unserer Kant-Lektüre ziehen:

1. Durch die Schriften-Ordnung des aristotelischen Korpus wurde die Bifurkation in Physik und Metaphysik institutionalisiert, was später zu einer Entgegensetzung der beiden führte. Das erklärte Ziel von Immanuel Kant war es, diese Entgegensetzung aufzuheben. Kant ist zwar vor allem bekannt für seine kritische Philosophie, dennoch wird sein Werk durch eine Beschränkung auf diese unzulässig eingengt. Seine gesamte Schaffenszeit hindurch beschäftigt sich Kant zudem mit den wissenschaftlichen Zweigen der Astronomie und Geographie sowie deren philosophischen Implikationen. Gleichzeitig weisen Wissenschaften im engeren Sinn für Kant oberste Prinzipien auf, nach denen die mannigfaltigen Fälle und Beobachtungen geordnet werden können. Das Verhältnis von Theologie und Physik ist Kant wichtig. In seiner frühen Schrift Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755) legt Kant eine Theorie der Entstehung der Sonnensysteme dar, die Newtonische Physik mit Metaphysik vereinbaren soll. Aus den Eigenschaften der chaotisch verteilten Materie, aus den beiden Kräften der Anziehung und Abstoßung, Gravitation und Fliehkraft, erklärt er die Bildung unseres Sonnensystems und des Systems der Sonnensysteme. Das ist die Kant-Laplace-Theorie, die heute noch als die wahrscheinlichste gilt. Die Kombination jener beiden Kräfte versteht Kant als Prinzip, das durchaus mit christlicher Theorie und Metaphysik vereinbar ist. 1763 kommt Kant noch einmal auf seine Schrift von 1755 zurück, und reformuliert sie ganz ähnlich unter der neuen Rubrizierung Physikotheologie als Teil von Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Anders als 1763 benutzt Kant 1755 Fiktion, um seine Theorie darzustellen.
2. Für Kant ist die Betrachtung der Erde als Planet, der Sonne und der anderen Sterne keine Nebensache, nicht nur einleitende Illustration oder leere Rhetorik. Sie hat einen theoretischen und einen praktischen Aspekt. Zum einen hat diese Betrachtung einen praktischen ästhetischen Effekt, der dem ästhetischen Effekt des Erhabenen gleich kommt. Gleichzeitig ästhetisches Vergnügen und eine Einordnung ins Weltensystem, der die eigene Kleinheit etabliert, und dies als eine konkrete zu vollziehende philosophische Praktik. Ein direkter Zugang zum bestirnten Himmel ist Kant wichtig, nicht nur die wissenschaftliche Beobachtung, sondern auch die direkte Wirkung des Himmels auf den Betrachter. Diese Betrachtung steht nicht im Gegensatz zu astrophysikalischen Theorien, im Gegenteil. Dennoch funktioniert sie als solche zwar mit erzählten astrophysikalischen Inhalten, in ihrer Wirkung aber unabhängig von astrophysikalischen Gleichungen. Hier ist ein zentrales Element von Komplexitätsreduktion zu finden. Die Theorie des Himmels baut auf dem Prinzip der ursprünglichen Bildungen durch die zwei Naturkräfte auf, deren Ergebnis durch Newton mathematisch berechnet und dargestellt wurde. Gleichzeitig ist der bestirnte Himmel aber in seiner direkten Wirkung zugänglich und muss mit dem Bewußtsein der eigenen Existenz verbunden werden. Das macht den praktischen Aspekt aus. In ihrem theoretischen Aspekt ist die Himmelsbetrachtung, unterstützt durch Mathematik, als Physik oder Naturphilosophie, ein wichtiger Teil des gesamten Kant'schen Unternehmens.
3. Die Erde spielt eine zentrale Rolle für die Erkenntnis- und Moralfähigkeit der Menschen (und Tiere), weil die Erde Teil der Konstruktion des Menschen ist. Dies ist die planetarische Grundlage für Kants spätere Überlegungen zum Kosmopolitischen und Weltbürgertum.
4. Prinzipien scheinen für Kant hier noch einen Zwischenstatus zu haben, sie sind sowohl den Dingen als Struktur eingepflanzt als auch der Art und Weise, wie wir die Dinge erkennen können. Hier wird Kant später deutlich und entschieden differenzieren.



#### IV.

Kants Werk wird in die vorkritische Phase von 1754 bis 1781 sowie die Phase nach der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft (KrV) eingeteilt, 1781 bis 1804. In diesem seinem für die spätere Interpretation entscheidenden Werk konzidiert er in dessen erster Auflage eine Mehrdeutigkeit im Sprachgebrauch von „Prinzip“, die einer Bedeutungsklä rung bedarf:

„Der Ausdruck eines Principis ist zweideutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeine Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium.“ (KrV A192)

Diese Mehrdeutigkeit geht auf Aristoteles zurück. Aristoteles analysierte Formen des logischen Schlusses. Die Form eines logischen Schlusses besteht immer aus zwei Ausgangssätzen und der Schlußfolgerung. Aristoteles unterscheidet die beiden Ausgangssätze noch einmal in Obersatz und Untersatz. Den Obersatz nennt Aristoteles *prôton*, Erstes, oder eben auch *arché*. Die *arché* ist der Satz, mit dem die Schlussfolgerung beginnt, ihr Anfang. Dieser Satz, als Anfang, kann für sich allein stehen und hängt von keinen anderen Sätzen ab (Aristoteles, *Analytica posteriora*, 72a6-24).

Kant differenziert hier jetzt also zwischen Prinzipien, die nur Prinzipien sind, weil sie als Obersätze gebraucht werden, und zwischen Prinzipien, die im eigentlichen Sinne Prinzipien sind. Prinzipien als Obersätze sind nur Prinzipien aufgrund ihrer Anfangsstellung in einer Argumentation, und wären als Prinzipien austauschbar. Kant fährt mit einem Beispiel fort, um seine Intuition zu verdeutlichen:

„Die mathematische Axiomen (z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein) sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori und werden daher mit Recht relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumiert werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen: daß ich diese Eigenschaft der geraden Linien überhaupt und an sich aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.“ (ebd.)

Ein mathematisches Axiom wie jenes aus der euklidischen Geometrie „zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein“, kann zwar Prinzip genannt werden, aus dem Grund, dass unter ihm alle Fälle von Linien zwischen zwei Punkten in der euklidischen Geometrie subsumiert werden können. Dieses Subsumieren zeigt aber an, dass das Axiom nur ein relativisches Prinzip ist, zwar als a priori vor jeder Erfahrung, dennoch aber relativ zu den subsumierten Fällen. Kants Intuition ist, dass das daran liegt, dass dieses Prinzip nur eine „reine Anschauung“ ist. Ähnlich wie bei einem Prinzip, was nur Prinzip als Obersatz in einem logischen Schluss ist, ist auch ein Prinzip, das aus einer reinen Anschauung besteht, für Kant nicht wirklich ein Prinzip, weil es abhängig ist von den subsumierten Fällen.

Kant führt seine Intuition weiter aus:

„Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne.“ (ebd.)

Das Besondere wird unter dem Allgemeinen subsumiert, und die Verbindung ist nicht die einer reinen Anschauung, sondern begrifflich. Das Besondere, die konkreten Fälle begegnen einem aber meistens in der Erfahrung, nicht a priori, sondern a posteriori. Ausnahme sind eben reine Anschauungen wie in der Geometrie oder die Bedingungen möglicher Erfahrung.

Wenn es nur um Vernunftschlüsse geht, also Schlüsse, die ganz im Bereich der Vernunft verbleiben und die gültig sind, weil die Gesamtaussage eines Satzes als Schluss schon im Subjektbegriff enthalten war, Kants Beispiel ist „alle Körper sind ausgedehnt“, wären auch diese nur aufgrund ihres Gebrauchs als Prinzipien zu verstehen. Diese Schlüsse nennt Kant analytisch, das Gegenteil ist

ein Erkenntnisschluss, der nicht schon im Oberbegriff steckt, der über den Oberbegriff etwas Neues aussagt, durch eine neue Kombination. Kant nennt das synthetisch.

Und die eigentlichen Prinzipien, Prinzipien schlechthin, sind für Kant diese:

„Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne“ (KrV A193)

Nun ist der Versuch synthetische Erkenntnisse aus Verstandesbegriffen wissenschaftlich und systematisch zu etablieren genau das Gesamtprogramm der Kritik der reinen Vernunft, ein Gesamtprogramm, das Kant selbst noch nicht abgeschlossen hat. Insofern ist das, was Kant hier Prinzip schlechthin nennt, ein von ihm noch nicht erreichtes, noch zu erreichendes Ziel. Einerseits zieht Kant eine Form der Wissenschaftlichkeit vor, in der alle Erkenntnisse sich in einem obersten Verstandesprinzip zusammenfassen lassen. Andererseits sagt er, dass der Verstand allein sich diese Erkenntnisse gar nicht verschaffen kann. Die sich anschließende Frage, ob Kant hier seine eigene Art, Wissenschaft zu betreiben zu wollen, nicht vielleicht selbst untergräbt, die kann hier jetzt nicht beantwortet werden.

Kant hat eine eigene Abstufung von Prinzipien. Das, wonach er am intensivsten sucht, sind Prinzipien a priori, Vernunftprinzipien, die nichts anderes benötigen als das, was der Vernunft zur Verfügung steht, und die eben dennoch nicht nur das ausführen, was im Satzsubjekt implizit ist. Doch so sehr er auf der Suche nach dieser Art von Prinzipien ist, insbesondere in der Naturwissenschaft, so sehr steht er darin vor großen Schwierigkeiten, diese auszumachen. Während Kant 1755 in seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels noch ganz selbstverständlich von einem Prinzip der zwei Naturkräfte und deren „ursprünglicher Bildungen“ sprach, ist Kant jetzt sehr viel vorsichtiger und sieht sogar Kausalität als problematisch und als synthetische Erkenntnis a priori zu rekonstruieren an.

Wenn ein Prinzip a priori nicht auszumachen ist, aber ein Prinzip dennoch von großem Wert wäre, dann, so Kant, gibt es einen Platz in der theoretischen Vorgehensweise für eine andere Form des Prinzips, das regulative Prinzip. Der explizite Gegensatz des regulativen Prinzips ist das konstitutive Prinzip. Während das konstitutive Prinzip selbstgenügsam ist und die ihm subsumierten Fälle umfassend und erschöpfend in einer Rekonstruktion erklärt, gibt das regulative Prinzip dagegen nur eine Orientierung vor.

In der Metaphysik der Sitten (1797) identifiziert Kant zwei Arten der Sittlichkeit, das Recht einerseits und andererseits die Moral. Das Recht wird zur systematischen Rechtslehre durch das oberste Prinzip der Freiheit. Freiheit ist dem Verstand durch seine Spontaneität gegeben, und wäre somit ein Kandidat für ein Prinzip a priori. Da jedoch laut Kant keinerlei Beispiel in der Erfahrung für Freiheit gegeben werden kann, ist das Prinzip der Freiheit dennoch, Kant würde sagen: „nur“, ein regulatives Prinzip.

Andererseits besagt das oberste Prinzip der Moral, dass die Maxime jeder Handlung als allgemeines Gesetz gelten können müsse, Kants kategorischer Imperativ. Wie Handlung und allgemeines Gesetz zusammenkommen, das geschieht nicht durch eine Ableitung, es gibt einen Unterschied zum Freiheitsprinzip, in dessen Kontext gilt, dass Freiheit dem Verstand immer beigelegt werden muss. Das oberste Prinzip der Moral ist dementsprechend genauso ein regulatives Prinzip, der kategorische Imperativ ist ein regulatives Prinzip.

Diese drei Zweier-Wortkombinationen, bei denen das eine Wort „Prinzip“ ist und deren Bedeutung für Kant gerade skizziert wurde, sind, wie jetzt kaum noch überraschen wird, die am häufigsten anzutreffenden im gesamten Korpus von Kant: Prinzip – (a) priori (105 Vorkommnisse), Vernunft – Prinzip (72), sowie regulativ – Prinzip (60).

In der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) schreibt Kant in einem etwas längeren Satz, dass auch der Kosmopolitismus ein regulatives Prinzip ist: Menschen als „collectiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach und neben einander existierende Menge von Personen [...], die das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können; folglich durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweigung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Coalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (*cosmopolitismus*) sich von der Natur bestimmt fühlen: welche an sich unerreichbare Idee aber kein constitutives Princip (der Erwartung eines mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Princip ist: ihr als der Bestimmung des Menschengeschlechts nicht ohne gegründete Vermuthung einer natürlichen Tendenz zu derselben fleißig nachzugehen“ (AA VII, Anthropologie, S. 332)

Die weltbürgerliche Gesellschaft oder der *cosmopolitismus* ist kein constitutives Prinzip, weil trotz eines Bedürfnisses nach Frieden den Menschen eine direkte Fähigkeit zum Frieden, aus der der Kosmopolitismus abzuleiten wäre, nicht mitgegeben ist. Daher also, aufgrund des dem Menschen inhärenten Antagonismus gegenüber anderen Menschen, ein regulatives Prinzip. Die Natur des Menschen ist so eingerichtet, dass er in Bezug auf andere Menschen Anziehungs- und Abstoßungskräften ausgesetzt ist: Menschen können das friedliche Beisammensein miteinander nicht entbehren, sind einander dennoch ständig widerwärtig und abstoßend. Sie geben sich daher Gesetze, die diesem Rechnung tragen, diese Gesetze bilden die bürgerliche Gesellschaft, und nach einiger Zeit dann aufgrund einer natürlichen Tendenz die weltbürgerliche Gesellschaft.

Wir hatten bei Aristoteles eine Isomorphie gefunden in seiner Kosmologie, in der die Erde die Mitte besetzt hatte und in der die Tugend die Mitte zwischen dem Extrem des Übermaßes und dem Extrem des Mangels war. Zwar vervielfältigen sich bei Kant die Mittelpunkte und damit die Systeme, doch jetzt können wir eine andere Analogie zwischen Kants kosmologischen Überlegungen finden und seinen politischen. So, wie sich das Sonnensystem nur aus dem Chaos gebildet hat durch die beiden astrophysikalischen Kräfte von Anziehung und Abstoßung, so bildet sich der *cosmopolitismus*, die weltbürgerliche Gesellschaft heraus durch die sozialen Kräfte der Anziehung und Abstoßung. Bei Aristoteles fand sich der Unterschied, dass die Erde schon im Mittelpunkt des Alls zu finden ist, und sich die Tugend danach richten konnte. Gemäß der Kant-Laplace-Theorie ist das Sonnensystem genauso schon ausgebildet, das planetarische Weltbürgertum dagegen ist aufgrund einer natürlichen Tendenz jetzt schon so deutlich zu erkennen, dass Kant von einer Bestimmung des Menschengeschlechts spricht, jenes zukünftig zu realisieren.

In seiner Gesetzesskizze Zum ewigen Frieden (1795) zieht Kant aus Eigenschaften des Planeten Erde, seiner Kugelform insbesondere, Konsequenzen für seine Vorschläge für Gesetzesfassungen. In seinem drittem Gesetzesartikel-Vorschlag räumt er allen Menschen, die auf der Erde leben, das Recht auf Hospitalität ein.

„Es ist hier wie in den vorigen Artikeln nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann, so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere.“ (AA VIII, Zum ewigen Frieden, S. 357)

Kant leitet das Recht auf Besuch aller Regionen des Erdballs aus seiner Kugelform ab. Die Oberfläche einer Kugel ist begrenzt, und die gesamte Fläche einer Kugel ist gleichförmig definiert durch den gleichbleibenden Abstand zum Mittelpunkt der Kugel.

In der Metaphysik der Sitten (1797), führt er diesen Gedanken noch weiter aus und verbindet ihn unter der Überschrift „Das Weltbürgerrecht“ noch einmal mit dem Kosmopolitismus.

„Dieser Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als *globus terraqueus*) in bestimmte Grenzen eingeschlossen; und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (*communio*) und hiemit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen Anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. - Dieses Recht, so fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (*ius cosmopolitanum*) genannt werden.“ (AA VI, MS, S. 352)

Kant betont, dass jeder einzelne Mensch ein Recht hat, sich auf dem Globus, dem Planeten Erde, frei zu bewegen. Nur wenn jemand sich als Reisender hilflos und außerhalb der Gesetzgebung der Nationen wiederfindet, heißt das nicht, dass er rechtlos ist. Recht heißt, es ist keine reine Menschenliebe. An beiden Stellen erwähnt Kant die Kugelform, an der zweiten Stelle geht er noch ein wenig mehr ins Detail und führt aus, dass alle Völker gemeinsam in einer Gemeinschaft des Bodens stehen, dass auch ein rechtsgemäßer Besitz eines Grundstückes nicht davon abstrahieren lässt, dass das Grundstück Teil eines bestimmten Ganzen ist, und abhängig vom Ganzen. Und das Ganze der Oberfläche der Erde wird von allen gemeinsam als Gemeinschaft besessen. Kant eröffnet vor aller kommunistischen Theorie den Unterschied von *communio* und *commercium*. Während *communio* eine Gemeinschaft des rechtlichen Besitzes ist, ist *commercium* das Recht für eine physische Anwesenheit in allen Weltgegenden und für den physischen Austausch von Waren im Reise- und Warenverkehr. Dieses Recht verbietet feindliche Handlungen, die nur aus der Anwesenheit motiviert sind. Darüber hinaus lässt sich aus den allgemeinen Gesetzen, die diesem Austausch zugrunde liegen, das weltbürgerliche Recht destillieren.

Somit können wir unsere Kant-Lektüre jetzt zusammenfassen:

1. Kants kritische Wende dreht sich unter anderem um das Verständnis von Prinzipien. In der Allgemeinen Theorie und Naturgeschichte des Himmels haben Prinzipien einen Doppelcharakter, die Kombination von Anziehungs- und Abstoßungskraft ist ein Prinzip sowohl der Erkenntnis als der Art und Weise, wie Materie funktioniert. Genauso das „Principium der Erniedrigung“, das aus der Art und Weise, wie Menschen aus Materie zusammengesetzt sind, Rückschlüsse auf die mangelbehaftete Erkenntnisfähigkeit des Menschen zieht. Spätestens in der Kritik der reinen Vernunft differenziert Kant Prinzipien weiter aus, und meint, eigentliche Prinzipien seien die Prinzipien a priori, synthetische Erkenntnisse aus Begriffen und zieht damit die eigentlichen Prinzipien aus der Materie heraus, hinein in die Erkenntnistheorie. Offen bleibt, inwieweit das dann eine Fiktionalisierung der Prinzipien „schlechthin“, der eigentlichen Prinzipien, bedeutet.
2. Kant differenziert zwischen konstitutiven Prinzipien und regulativen Prinzipien. Konstitutive Prinzipien bringen alles mit, was zur Konstitution des Prinzipiatums vonnöten ist, regulative Prinzipien sind nicht selbstgenügsam und sollten, wenn ausreichend Grund vorhanden ist, angenommen werden.

3. Ein Prinzip subsumiert Fälle und Mannigfaltigkeiten. Ein System wiederum bildet sich um Prinzipien herum, oder aus Prinzipien. Prinzipien erklären Gesetze.
4. Schon in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels kommt Kant darauf zu sprechen, dass die Erkenntnis- und Moralfähigkeit des Menschen von seiner biologischen Zusammensetzung abhängig ist, die durch den Planeten Erde und seine Stellung im Sonnensystem bedingt ist. Aus der Kugelform der Erde ergibt sich auch das Recht zum *commercium*, das zu einem kosmopolitischen Recht auszuformulieren ist, das wiederum zum Weltbürgertum führt.
5. Nicht nur bei Aristoteles, auch bei Kant gibt es einen Isomorphismus von Weltsystem und Ethik. Das Sonnensystem mit seinen Planeten bildete sich aus der chaotischen Materieverteilung nur durch deren Anziehungs- und Abstoßungskraft heraus. Auch bei den Menschen wirkt eine Anziehungs- und Abstoßungskraft, die am Ende zur weltbürgerlichen Gesellschaft führt, die für Kant ein regulatives Prinzip ist.

## V.

Was nun noch bleibt, das ist unsere Lektüre der drei Autoren Anaximander, Aristoteles und Kant zusammenzufassen in Hinsicht auf die drei Prinzipien für eine kosmopolitische Philosophie als Lebensform.

Was hat unser Durchgang durch Anaximander, Aristoteles und Kant jetzt in puncto Komplexitätsreduktion erbracht?

Anaximander sieht die Komplexität der „seienden Dinge“ an Himmel und Erde, oder das Gegebene oder die „Daten“, und benutzt sein Prinzip als Klammer. Vor allen seienden Dingen steht das Prinzip, das Unbegrenzte, genauso besteht es nach allen seienden Dingen. Das Prinzip impliziert eine Zeitlichkeit, die die seienden Dinge ordnet und die einen Ablauf erwarten lässt, dieser Ablauf strukturiert die seienden Dinge. Und es wird eine Unterscheidung in Recht und Unrecht eingeführt, was einem den Zugang erleichtert, indem es eine Präferenz nahelegt, eine Position, die bezogen werden sollte: das Rechte ist dem Unrechten vorzuziehen, das Recht muss wiederhergestellt werden.

Aristoteles benutzt Prinzipien, um Wissensbereiche voneinander zu lösen und in Beziehung zueinander zu setzen. Diese Art des Ordnen ist eine Komplexitätsreduktion. Die Physik ist strukturiert durch Körper, deren Größen und Bewegung, die alle beobachtbar und beschreibbar sind. Menschen wiederum sind ein besonderer Fall von sich bewegenden Körpern, aber natürlich den Prinzipien der Physik unterworfen. Die Strukturierung des physikalischen Bereichs ist eine Vorstrukturierung des menschlichen Bereichs und legt bestimmte Antworten auf Fragen näher als andere. Eine Strukturierung in Anfang, Mitte und Ende ist die Voraussetzung für die Erzählbarkeit von Vorgängen. Die Vorgänge selbst sind meistens komplexer als ihre Erzählungen. In einer Situation mit vielen möglichen Alternativen, d.h. mit großer Komplexität, hilft die Vorgabe eines vereinheitlichenden Ziels, eines Zwecks oder eines Endes, im Griechischen sind die Wörter eng miteinander verwandt: *telos* und *teleuté*.

Kant schließlich sagt, dass der bestimmte Himmel über mir direkt für mich zu sehen ist. Der direkte visuelle Zugang über das menschliche Sensorium hat für Kant neben komplexen indirekten mathematischen astrophysikalischen Berechnungen als Zugang ein Eigenrecht. Und solch ein direkter Zugang nur über Visualität und Einbildungskraft ist eine Komplexitätsreduktion.

Das erste der drei Prinzipien für eine kosmopolitische Philosophie als Lebensform war das Prinzip der Fiktion, das sich selbst mit dem Motiv des Ersten oder Anfangs thematisiert.

Aristoteles meint, das Prinzip der Dreizahl von Anfang (*arché*), Mitte (*meson*) und Ende (*teleuté*) befolgen wir, „weil die Natur selbst uns dazu veranlasst“. Dies ist ein Aspekt des Prinzips Fiktion,

vielleicht würde das noch klarer werden, wenn man die Poetik des Aristoteles in den Skopus der Untersuchung mit hinein nimmt, dafür war hier jetzt nicht die Zeit. In der Metaphysik jedenfalls sagt er: „Aufgrund der Erscheinungen aber erweckt die Natur nicht den Eindruck, als bestünde sie aus Episoden wie eine schlechte Tragödie“ (Met. 1090b19), wobei eine gute Tragödie eben aus klar definiertem Anfang, Mitte und Ende besteht.

Das Prinzip (*arché*) der Dreizahl *arché*, *meson*, *teleuté* hat selbst eine rekursive, generative Struktur weil jedem *arché* noch ein *meson* und ein *teleuté* angehängt wird. Und dass die Überlegungen des Aristoteles zur Unbeweglichkeit und Zentrumsstellung der Erde, zur Göttlichkeit der höheren Himmelsphären gleichzeitig fiktiv und doch nützlich sind, muss vielleicht nicht weiter herausgestellt werden. Auch bei Anaximander, der das Prinzip am Anfang und am Ende sieht, ist die Göttlichkeit des Prinzips ein Indikator für dessen Fiktionalität, selbst wenn man vielleicht in einem uneigentlichen Sinne vielleicht sagen kann, dass Raum und Zeit, innerhalb derer sich die seienden Dinge befinden, unbegrenzt sind.

Kant erzählt eine explizit fiktive Geschichte, um seinem Publikum den Anfang des Weltensystems nahezubringen, seine eigene erste Version der heute noch als gültig angesehenen Kant-Laplace-Theorie. Während fehlende Gültigkeit Fiktion impliziert, schließen sich Fiktion und Gültigkeit nicht aus. Kant setzt seine Geschichte zudem ein, um eine Harmonisierung der Physik mit der Theologie zu versuchen. Und er perpetuiert auch das Prinzip von Anfang und Ende, wenn er in dieser Geschichte sagt, dass alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben muss.

Und eine letzte Frage bleibt hier noch offen: haben regulative Prinzipien nicht auch für Kant ein Element der Fiktion?

Man kann sich fragen, ob das Prinzip Fiktion tatsächlich externalistisch und immanent ist. Es müsste dann auf die Sprachlichkeit, die Medialität, die Kommunikabilität und die Naturintegration des Prinzips Fiktion eingegangen werden. Beim Prinzip Erde liegt das eher auf der Hand.

Zwar macht Kant klar, dass uns die Erde durchdringt und bedingt, dennoch ist die Erde extern. Die Erde ist auch nicht transzendent, auch wenn sie in mehrfacher Weise horizontbildend für uns ist.

Das Prinzip Sonne ist direkt dem visuellen Sensorium des Menschen zugänglich, wie Kant vielerorts betont. Eine konsequenter Fassung des Prinzips Erde ist vielleicht auch erst wirklich möglich, seitdem wir in der Lage sind, die Erde als ganzes von außen zu sehen, seit den Apollo-Missionen in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts. Andererseits sind die beiden Kräfte, die das Weltsystem laut Kant ausbilden auch unserem Sensorium zugänglich, die Schwerkraft der Erde noch mehr und zu Kants Zeiten noch alltäglicher als die Fliehkraft.

Anaximander war zwar einer der ersten, die eine Weltkarte des bekannten Erdkreises erstellten, die Erde war ihm aber der Bereich der seienden Dinge und als solches weniger Prinzip.

Bei Aristoteles ist die Erde Prinzip insofern als dass sie das Prinzip des ‚Dass‘ umfasst, und sie spielt eine Rolle in der Handlungsanleitung, weil sie kosmologisch die Mitte bereits einnimmt, die dann in der Ethik erst angestrebt wird. Die Kosmologie orientiert die Ethik bei Aristoteles.

Kant ist es dann, der der Welt, bereits gedacht als das astrophysikalische Weltsystem, das System der Sonnensysteme einerseits ein politisches Element hinzufügt, mit dem Kosmopolitismus, der aber auch wieder das Motiv aufweist, dass die Kosmologie die Ethik orientiert. So, wie es im Kosmos die beiden systembildenden Naturkräfte der Anziehung und Abstoßung gibt, so finden sich diese Kräfte im Sozialen wieder und zielen am Ende darauf ab, eine Weltbürgerschaft zu bilden. Kant sagt, der Kosmopolitismus ist ein regulatives Prinzip. Ich habe gezeigt, dass das Element des Kosmos, das mit dem Element des Politischen von Kant im Kosmopolitischen verbunden wird, sehr eng verbunden ist mit der Erde als Planeten. Das Prinzip Erde findet sich also wieder im regulativen Prinzip des Kosmopolitismus.

Noch etwas genauer kann man das Politische, das Kant identifiziert in der Gemeinschaft der Menschen auf der Erde, als das Kommerzium fassen. Das Kommerzium ist am Ende das System der Warenherstellung und des Warenaustauschs. Dieses System des Kommerziums ist geprägt für Kant von der Kugelform der Erde. Andererseits ist es ein Weltverhältnis aller Menschen, das sogar

zu gewissen Rechten führt. Ein Recht aller Menschen auf freie Bewegung und auf Besuch, das ist für manche heutzutage schon zu radikal.

Anaximanders Gnomon konnte die Sonne messen, doch auch die Sonne war ihm noch nicht Prinzip. Für Aristoteles und das gesamte Mittelalter war die Erde in der Mitte des Kosmos. Die Erde war einzigartig, es gab nur eine Erde. Nur konnte sie das *ariston* nicht erreichen, der Sonne war das möglich. Zu Kants Zeiten hatte sich das geändert, und in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach Kopernikus war es allgemein anerkannt, dass die Sonne in der Mitte des Sonnensystems stand, und sich die Planeten um sie herum bewegen. Neu war zu Kants Zeit die Theorie, dass auch die Fixsterne sich bewegen. Die Sonne beherrscht und bedingt das Sonnensystem, sie ist das Paradigma einer einfachen visuellen Zugänglichkeit, das Licht der Natur, einfach bis hin zur Unvermeidbarkeit. Darin ist sie ein Vorbild für ein oberstes Prinzip, das das System, was aus ihm resultiert auch bedingt. Kant führt aus, wie eine Eigenschaft der Erde, die Kugelform, sich im Politischen auswirkt. Wie sich die Sonne als Prinzip einer kosmopolitischen Philosophie der Lebensform auswirkte, das bleibt für jetzt noch eine offene Frage, und in einem nächsten Schritt zu beantworten.