

Universum, All, Kosmos

HANS ULRICH GUMBRECHT

Historisch gesehen ist ›Universum‹ ein einfaches Wort. Es stammt aus dem antiken Latein, wurde dort von Cicero gebraucht, verbreitete sich mittels des altfranzösischen ›univers‹ über die meisten europäischen Sprachen und fand Eingang in den modernen Wissenschaftsdiskurs offenbar mit dem offiziellen Titel ›Über das Universum‹ der sogenannten ›Kosmos-Vorlesungen‹, die Alexander von Humboldt im akademischen Jahr 1827/1828 an der Berliner Singakademie hielt. Die Semantik von ›Universum‹ hingegen, welche auf den ersten Blick ähnlich unterkomplex aussehen mag und in der Tat über zwei Jahrtausende konstant geblieben ist, konfrontiert uns mit zahlreichen Unschärfen und mit einer elementaren philosophischen Herausforderung.

Zu den Unschärfen: Nach Ausdehnung seiner Bedeutung und Referenz markiert der Begriff ›Universum‹ ein unüberbietbares Maximum, das erstens nicht nur alle aktuellen, sondern auch alle potentiellen Gegenstände menschlicher Wahrnehmung einschließen kann; daneben zweitens die Räume zwischen den Gegenständen, unabhängig von den ontologischen Prämissen, unter denen sie ins Spiel kommen; sowie drittens jene Gedanken, die sich auf Gegenstände und auf Zwischenräume beziehen. Das Universum gilt als die Summe dessen, was erlebt wird und zur Sprache kommt – als synonym daher mit Wörtern wie ›alles‹, ›Welt‹ (zumindest im Alltagssprachlichen Gebrauch) und, vor allem im Deutschen, unter meist astronomischer Konnotation ›All‹ oder ›Weltall‹. Doch zusätzlich ist das Konzept offen für alles, was das menschliche Bewusstsein und seine Sprache noch nicht erreicht haben mag – und vielleicht nie erreichen wird.

Für lexikalische Ambivalenz sorgt und zur elementaren philosophischen Herausforderung wird das stets implizite Problem, ob die Summe von allem als tendenziell chaotisches Nebeneinander gedacht werden soll oder als das maximale Ganze und mithin als eine geschlossene Ordnung, außerhalb derer nichts existiert. Gewiss folgen Gänge, Ordnung und Geschlossenheit nicht mit logischer Notwendigkeit aus dem semantisch-referentiellen Maximalanspruch. Doch vielfache Impulse erklären den menschlichen Hang, sich das Universum als eine Totalität, als ein Ganzes vorzustellen, und jener Hang hat in je verschiedenen Formen besonders den aus der Antike stammenden Begriff des ›Kosmos‹ geprägt. Zu einem geordneten Universum – zum Kosmos – gehören zunächst Regelmäßigkeiten oder Gesetze, deren Identifikation die Zukunft bis zu einem jeweiligen Grad vorhersehbar und mithin weniger bedrohlich macht; ein geordnetes Universum hat immer wieder Bilder von höheren Mächten als seinen Schöpfern suggeriert, die den Menschen bestimmte Orte im Raum oder in der Gesellschaft zuweisen und ihnen schützend zugewandt sein konnten; oft wurde das Universum darüber hinaus als die Schönheit eines harmonischen Ganzen erfahren und mithin als Gegenpol zur überwältigend-erhabenen Komplexität einer Welt ohne interne Strukturen.

Wie jede menschliche Kultur, so verfügt auch unsere Gegenwart über spezifische Konzepte und Bilder vom maximalen Ganzen. Einige von ihnen, vor allem solche, die in globaler Kommunikation zirkulieren, aus den Perspektiven ihrer historischen Besonderheit und ihrer epistemologischen Funktionen zu beschreiben, nehme ich mir für diesen Text vor. *Epistemologisch*, also auf die Strukturen von Wissen bezogen, ist der Blickwinkel, weil solche Prämissen und Bilder des maximalen Ganzen den Stellenwert von erstaunlich selten explizit werdenden Vorzeichen für individuelle Akte der Erfahrung und der Wissensbildung haben; *historisch* werde ich nicht im Sinn einer geschichtlichen Dokumentation verfahren, sondern mit der Bemühung, vor dem Hintergrund intellektueller Vergangenheiten eine These über die Spezifik jener epistemologischen Vorzeichen im frühen 21. Jahrhundert zu formulieren.

*

Den Status und die Funktion der Begriffe vom maximalen Ganzen beginnt erst angemessen zu erfassen, wer sich verdeutlicht, wie sie schon immer teilhatten an einer – wohl grundlegenden – Dualität in der Praxis der Wissensbildung und in ihren Diskursen. Was die Phänomenologie nach den Versionen von Henri Bergson und Edmund Husserl seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mit beinahe drastischer Deutlichkeit betonte, nämlich dass sich die Erfahrung der Welt und ihrer Gegenstände stets nach den Maßgaben des Apparats menschlicher Kognition vollzieht, war als stillschweigende Grundvoraussetzung – und als die eine Dimension jener Dualität – seit jeher in die alltägliche Praxis der Arbeit am Wissen eingegangen. Nach Husserl ist es die sequentielle Form des menschlichen Bewusstseins, welche alle Wahrnehmungen in Zeitlichkeit strukturiert, während Raum sich aus der Reichweite des menschlichen Körpers entfaltet. Ob Zeit und Raum unabhängig von der Präsenz der Menschen, also außerhalb des menschlichen Bewusstseins gegeben sind, werden wir streng genommen nie wissen.

Ähnlich wie die Phänomenologen um 1900 verstand auch Aristoteles die erlebte Veränderung konkreter Dinge als Zeit und die innere Grenze dessen, was ein konkretes Ding umgibt, als Raum.¹ Die Existenz eines von menschlicher Wahrnehmung der Dinge unabhängigen (›leeren‹) Raums und einer von der Wahrnehmung ihrer Veränderung unabhängigen Zeit setzte er nicht voraus. Noch vor allen möglichen Akten der Abstraktion und Verallgemeinerung sollen Wahrnehmung wie Erfahrung folglich immer an einen spezifischen Ort und einen spezifischen Moment im Leben eines individuellen Menschen gebunden sein (der sich natürlich nicht als ›Individuum‹ im postromantisch-westlichen Sinn des Wortes verstehen muss). Die berühmte Passage vom »Vorlaufen in den Tod«² aus Martin Heideggers *Sein und Zeit* etwa nimmt genau auf diese Begrenzung Bezug. In der ›Jemeinigkeit‹ des einzelnen Lebens, wie Heidegger schreibt,

1 Vgl. zu diesem Verständnis der Auffassung von Zeit und Raum bei Aristoteles Carlo Rovelli: *The Order of Time*, New York 2018, S. 43 ff.

2 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, S. 384.

wird die Zeit nach dem individuellen Tod zum ›Nichts‹, zu einer weiterlaufenden Welt, die dem erloschenen Erleben des Verstorbenen nicht mehr zugänglich ist.

Zugleich und gewöhnlich in implizitem Kontrast zur Bindung von Erfahrung wie Wissen an menschliche Zeit und menschlichen Raum hat es andererseits stets die Sehnsucht nach einem Wissen gegeben, das den Menschen – aus dem Blickwinkel der Phänomenologie gesehen – eigentlich gar nicht zugänglich werden konnte. Genau zu dieser Dimension gehören die Konzepte und Bilder vom maximalen Ganzen – ohne dass sie jenes als für Menschen nicht zugänglich vorgestellte Wissen in seiner Ausschließlichkeit ausmachen. Philosophisch genommen ist es Wissen unter dem Vorzeichen eines Als-ob: seine Texte und Vermittler sprechen, als ob es den Menschen möglich wäre, ›von außen‹ und unter Umgehung ihres eigenen kognitiven Apparats auf die Welt der Dinge zu blicken.

In seiner der alltäglich gebundenen Erfahrung und dem alltäglich gebundenen Wissen entgegengesetzten Dimension wird das losgelöste, im präzisen Wortsinn ›absolute‹ Wissen deshalb stets in Distanz zu identifizierbaren Urhebern vorgestellt: als Wissen der Mythen und Epen, die keine Autoren haben (ich vermute, dass die Figur des blinden Homer – durchaus kein kulturgeschichtlicher Einzelfall – eine Variante dieser Distanzgeste ist); als gnostisch-geheimes Wissen; oder als Wissen aus göttlicher Offenbarung, wie das christliche Wissen um eine von Gott geschaffene Welt, welche die Menschen bewohnen und die als gottgeschaffene keiner Veränderung unterworfen sein soll (weshalb sie Veränderungen als ›mutabilitas‹, das hieß als Effekt menschlicher Sündhaftigkeit abbuchte). Weil das losgelöste Wissen seine Unabhängigkeit von den Menschen voraussetzt, hat es eine Tendenz, sich als Ergebnis der Blicke ›von außen‹ auf das zu erfassende maximale Ganze – nun einschließlich der Menschen – zu inszenieren. Die Möglichkeiten dieses Blicks werden dann meist narrativ eingelöst, insbesondere in Epen und Mythen, die eher zur Fortsetzung und Vervollkommnung einladen, als Schlusspointen zu setzen. Seit dem Beginn der westlichen Neuzeit übernahm zunehmend die Wissenschaft, zumal die moderne Naturwissenschaft mit ihrem Anspruch auf ›Objektivität‹ und mit dem neutralisierenden Kollektivsingular der ›Forschung‹ (anstelle des Verweises auf einzelne Beobachter oder Denker), den Ort der Produktion und die Autorität solchen absoluten Wissens ›von außen‹. Selbst die Namen singular herausragender Beobachter und Denker werden dort zu Adjektiven in Verbindung mit den von ihnen entworfenen ›Systemen‹, denen über lange Zeitstrecken der Status von Dogmen zukommt.

Kein anderes Dispositiv der Wissensbildung und kein anderer Diskurs illustrieren jene Entwicklung emblematischer als die Newton'sche Physik. Sie beschreibt die materielle Welt aus der Perspektive eines als Bewusstsein (im cartesianischen Sinn) ontologisch von ihr abgesetzten und mithin unbeteiligten Außenbeobachters. Kausalität wie Mathematik nutzt sie als Objektivitätsprämissen und Instrumente, mit deren Hilfe der Welt ihre Strukturgesetze als Ordnung abzuringen sind. Von je besonderer Lokalität und Momentaneität entbunden, werden Raum und Zeit für die moderne Physik zu Strukturen einer objektiven Welt, genauer zu Rahmen, ja zu ›Behältern‹ von Dingen oder Körpern (Raum) und ihren Veränderungen (Zeit). Dass den Menschen

in einer solch säkularen – sich immer weiter vom Geozentrismus entfernenden – Kosmologie nicht mehr ohne Weiteres die zentrale oder gar eine teleologisch erhöhte Stellung zukam (wie etwa im Narrativ der *Genesis*), hat zu Gefühlen transzendentaler Zurücksetzung geführt, die durch zahlreiche kulturelle Spuren belegt sind. Bezüglich dieser Enttäuschung können wir die vom heraufkommenden historischen Weltbild inspirierte Emergenz des Evolutionsdiskurses im 19. Jahrhundert als eine Bewegung der Kompensation auffassen. Denn der Evolutionsdiskurs wies den Menschen im ›Behälter‹ der objektiven Zeit und in narrativer Sequenz einen Status zu, der durchaus mit ihrer Rolle in der nun verlorenen Topologie von der Welt als göttlicher Schöpfung und Wohnstatt vergleichbar war. Sie wurden zum evolutionären Ziel- und Höhepunkt einer sich nach angeblich ebenso objektiven wie notwendigen Gesetzen entfaltenden Ordnung.

*

Seit dem frühen 20. Jahrhundert haben Einsteins Theorien der speziellen und der allgemeinen Relativität die Prämissenfunktion von Newtons Physik übernommen. Nach einer wissenschaftshistorischen Deutung des Quantenphysikers Carlo Rovelli lässt sich ›Relativität‹ als Synthese aus dem phänomenologisch-alltäglichen (schon von Aristoteles vorausgesetzten) und dem objektiv-distanzierten (durch Newton ausformulierten) Weltverhältnis auffassen,³ mithin auch als Synthese der punktuellen und der aufs Ganze ausgerichteten Dimensionen in den Dispositiven der Wissensproduktion. Statt als unveränderlich gegebener Rahmen und ›Behälter‹ von Veränderungen zu gelten, hängt der Rhythmus der Zeit nach der speziellen Relativitätstheorie (verkürzt gesagt) vom jeweiligen Ort eines Weltbeobachters ab, von seiner Bewegung und seinem Verhältnis zur Masse. Demnach kann es keine homogene Gegenwart (oder Vergangenheit oder Zukunft) mehr geben, sondern nur Zeit als prinzipiell unbegrenzte Vielzahl von punktuellen Gegenwarten, die sich hinsichtlich ihrer Vergangenheiten und Zukünfte jeweils ›kegelförmig‹ auf wachsende, vor oder nach ihnen entfaltende Komplexitäten öffnen. Die allgemeine Relativitätstheorie vollzieht eine ähnliche Denk- und Veränderungsbewegung, indem sie zeigt, dass Newtons Physik die Welt in ausschließlicher Abhängigkeit vom Feld der Schwerkraft vorgeführt hatte und ihre objektiv erscheinende Stabilität verliert, sobald man sie unter den gleichzeitig interferierenden Wirkungen anderer Kraftfelder beobachtet.

Als erhellend für den Blick auf Universum, Kosmos und All als maximales Ganzes und als Dispositive der Wissensbildung erweisen sich die Relativitätstheorien vor allem deshalb, weil während der vergangenen Jahrzehnte in der westlichen Philosophie ein neuer ›Realismus‹, eine veränderte Konzeption von der Wirklichkeit als ganzer aufgetreten ist, die deutliche epistemologisch-strukturelle Affinitäten zu Einsteins Denken aufweist – ob man sie nun seinem Einfluss zuschreiben will oder nicht. Auch hinsichtlich der punktuell und der absolut ausgerichteten Diskursdimensionen wirkt dieser neue Realismus wie eine Synthese. Im europäischen Kontext assoziiere ich seine

3 Vgl. Rovelli: *The Order of Time* (Anm. 1), S. 73-79.

Denkarbeit vor allem mit den Werken von Bruno Latour und von Markus Gabriel,⁴ deren Wege – unter je verschiedenen Herkunfts- und Generationsbedingungen – ihren Anfang in Impulsen der Absetzung von den um 1980 noch so beliebten ›Konstruktivismen‹ und deren Relativierungstendenz ohne realistische Gegenstrebigkeit nahmen. Dabei kommt der neue Realismus einerseits auf den Anspruch zurück, die Wirklichkeit als ganze und nicht perspektivenabhängig in den Blick zu bringen; andererseits schreibt er sich selbst aber nicht mehr eine Position des Außen zu. Stattdessen fasst sich der Beobachter als Teil der von ihm beobachteten Wirklichkeit auf, so wie die Zeitkegel nach der speziellen Relativitätstheorie Teil einer nicht mehr homogenen Gegenwart werden – was wohl die in den Naturwissenschaften seit einem Jahrhundert vollzogene Unterstellung auch in den Geisteswissenschaften in den Vordergrund gerückt hat, dass der Akt der Beobachtung verändernd auf seinen Gegenstand einwirken muss. Unter den Prämissen des neuen philosophischen Realismus, so ein Eindruck, der allerdings in Texten wie denen von Latour und Gabriel nicht explizit bestätigt wird, mag sich auch eine Neigung verstärken, das Ganze der Wirklichkeit mit Konnotationen des ›Lebens‹ in Verbindung zu bringen.

*

Zugleich haben an den Intuitionen der Relativitätstheorie orientierte empirische Untersuchungen unser makroskopisches und mikroskopisches Wissen vom Universum zu einer durch Begriffe und die menschliche Vorstellungskraft kaum einholbaren Komplexität gesteigert. Bei aller heute geläufigen philosophischen Kompetenz der Naturwissenschaftler erreicht uns solches Wissen gewöhnlich über Diskurse im klassischen Gestus der Objektivität eines Blicks von außen (eben als könnte man das Universum von außen beobachten). Und nur wer die mathematischen Formen der Beschreibung strikt von seiner Vorstellungskraft isoliert hält, wird nicht sogleich überwältigt von den – im wörtlichen Sinn: unvorstellbaren – Maßstäben in fast allen Einzelheiten jenes Wissens. Was soll man existentiell anfangen mit der durch exakte Forschung begründeten Vermutung der Kosmologen, der Durchmesser des beobachtbaren Universums könne hundert Millionen Lichtjahre betragen, zumal wenn man nicht vergisst, dass sich Licht pro Sekunde um 300.000 Kilometer fortbewegt? Was mit einer ›Geschichte‹ des Universums, die – beweisbar – vor 13,8 Milliarden Jahren mit dem sogenannten Urknall (›Big Bang‹) einsetzte und in der sich Entscheidendes während der ersten – wieder: unvorstellbar kurzen – Sekundenbruchteile ereignete? Oder mit dem Universum als einem Ganzen, das sich in permanenter Ausdehnung befindet, sodass uns Licht von Gegenständen aus ihrer uns räumlich ›näheren‹ Vergangenheit erreicht, die sie sich mittlerweile um das Doppelte entfernt haben?

Die nicht beantwortbare Frage, ob es ein Außen zu ›unserem‹ Universum gibt, ein ›Multiversum‹ möglicherweise, dessen ›Universen‹ vielleicht erneut in Milliardenzahlen abzuschätzen wären, führt zur letzten semantischen Unschärfe des Begriffs

4 Vgl. vor allem Bruno Latour: *Reassembling the Social. An Introduction into Actor-Network-Theory*, Oxford 2005, und Markus Gabriel: *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh 2015.

– und löst ihn als Gewissheit von einem maximalen Ganzen auf. Nur sehr wenige Beobachtungen und Fragen – mit durchaus zentrifugalen Antworten und Folgerungen – erlauben uns noch, ein Verhältnis zu dieser kalten Beschreibung des Universums zu spüren. Zum Beispiel der Sachverhalt, dass die Emergenz von Gegenständen und somit auch von Leben wohl nur aufgrund einer stabilen Verteilung der verschiedenen Formen von Masse möglich war. Denn es fällt schwer, hinter der Unwahrscheinlichkeit einer solchen Konstante nicht einen transzendentalen Willen zu vermuten. Zugleich ist angesichts des wachsenden faktischen Wissens unser Glaube an jene narrativ-evolutionstheoretischen ›Notwendigkeiten‹ verschwunden, nach denen aus den Gegenständen das Leben und aus dem Leben das menschliche Bewusstsein entstehen sollte. Der Philosoph Thomas Nagel hat in einem viel gelesenen Buch die existentielle Enttäuschung zu verarbeiten gesucht, welche aus jener evolutionären Lücke entsteht.⁵ Und schließlich versetzt die fundamentalste denkbare Frage, die – noch einmal – Martin Heidegger als Ursprung aller Philosophie ausgezeichnet hat, die Frage nämlich, wie sich erklären lässt, dass es etwas gibt – und nicht nichts –, viele von uns in ein körperliches Gefühl des individuellen Überwältigtseins.

*

Unabhängig davon, ob wir das Universum als Ordnung eines Kosmos oder als Chaos ansehen wollen, als unterwegs zur Entropie oder als unwahrscheinliche Stabilität, als Ganzes ohne Außen oder als Teil eines Multiversums, scheint die fortschreitende Akkumulation und Summierung aller naturwissenschaftlichen Beobachtungen heute schnell ihre existentielle Faszination zu verlieren. Genau die entgegengesetzte, warme und engagierte Reaktion löst seit einigen Jahrzehnten ein anderer naturwissenschaftlicher Weltentwurf aus, der strukturell dem neuen philosophischen Realismus ähnelt, indem er ein Ganzes der Wirklichkeit aus der Innenseite anvisiert. Es sind die Namen des Chemikers James Lovelock und der Biologin Lynn Margulis, die – zumindest in der angloamerikanischen intellektuellen Öffentlichkeit – als emblematisch für dieses Dispositiv der Wissensproduktion gelten.⁶

Vor dem narrativen Hintergrund der von den Kosmologen vorgegebenen Geschichte des Universums setzt Lovelocks und Margulis' spezielle Aufmerksamkeit bei der Schwelle der ältesten auf dem Planeten Erde entstandenen Gesteine ein, die sich auf vier Milliarden Jahre vor unserer Gegenwart festlegen lässt. Entgegen traditionellen Thesen hat dann vor allem Margulis die ersten Anzeichen für Leben weit, genau auf dreieinhalb Milliarden Jahre, zurückdatiert und diese Anzeichen von Leben in Zusammenhang mit dem Auftreten von Bakterien und deren metabolischer Leistung gebracht, Materie in verschiedene Gase zu verwandeln. Aus den Gasen entstand die Biosphäre, welche Margulis als geschlossen selbstregulierendes System vorstellt und

5 Thomas Nagel: *Mind and Cosmos. Why the Neo-Materialist Conception of Nature is Almost Certainly False*, New York 2013.

6 Vgl. vor allem James Lovelock: *Gaia – a New Look at Life*, Oxford 1979, und Lynn Margulis/Dorion Sagan: *What is Life?*, Berkeley 1995.

mit bis dahin für Menschen reservierten Begriffen (wie ›intentions‹ oder ›agency‹) beschreibt. Zusammen mit der Erde, von der sie abhängt, wird die Biosphäre so zu jenem Ganzen, um das es Lovelock und Margulis geht. Der Rest des Universums und die Vorgeschichte der Biosphäre bleiben als ihre Bedingungen zwar vorausgesetzt, werden jedoch thematisch weitgehend ausgeblendet. Denn der Blick auf die Biosphäre hat sich bei seiner Wissensbildung auf Strukturen und Prozesse der Symbiose konzentriert, auf den Vollzug der synchronen – oder ›organischen‹ – Beziehung zwischen evolutionär auf- und abtretenden Formen des Lebens.

Ins Zentrum dieser Forschung gerückt ist eine mittlerweile breit dokumentierte, aber nicht evolutionär notwendig erscheinende Stabilität im Verhältnis der für das Leben vorauszusetzenden, vor allem chemischen Komponenten. Es muss die Unwahrscheinlichkeit ihrer Emergenz und Existenz gewesen sein, die Lovelock bewog, diese Struktur der Biosphäre durch die allegorische Figur von Gaia, der griechischen Erdgöttin, zu illustrieren, und die später Margulis veranlasste, von der Biosphäre eben wie von einer Person zu reden, die sich die Erhaltung jener Stabilität zu ihrem Anliegen macht. Wie das Auftreten des Lebens an sich wird auch die Emergenz des Homo sapiens mit seinem Bewusstsein der Kontingenzdimension zugeschlagen, definitionsgemäß als weder notwendige noch unmögliche Ereignisse. Mit dieser evolutionären Lücke scheint allerdings im Gaia-Weltentwurf kaum Enttäuschung verbunden, zum einen, weil er auf die Innenstrukturen des Lebens ausgerichtet ist und nicht auf seine Geschichte, zum anderen, weil den Menschen innerhalb der Biosphäre und entlang ihrer Geschichte keinerlei übergeordneter Status zukommen soll.

Im Gegenteil – und hier mündet unsere epistemologiegeschichtliche Analyse und Spekulation in politische Alltagsdiskurse der Gegenwart ein –, für Lovelock und mittlerweile auch Latour sind es ja gerade die Menschen, welche Gaia oder die Biosphäre (Name und Substantiv lösen sich je nach diskursiver Stimmung ab) aus der nie als ›notwendig‹ garantierten Stabilität ihrer intern-symbiotischen Interaktionen gebracht haben – und weiter zu bringen drohen. Mit dem Wort ›Anthropozän‹ ist ein Begriff von ›breiter Gegenwart‹ (zwischen dem Auftreten und dem Abtreten des Homo sapiens auf dem Planeten Erde) aufgekommen, der sich auch für das Ausspekulieren möglicher Szenarien nach dem Ende dieser breiten Gegenwart öffnet. Reaktionen in mindestens drei Richtungen zeichnen sich ab und werden von zunehmend leidenschaftlichen Realitätsansprüchen besetzt: die Rettung der Biosphäre und der Menschheit dank einer neuen Bereitschaft zur symbiotischen Interaktion mit ihren nicht-menschlichen Komponenten (nicht etwa durch den Versuch einer aktiven Umgestaltung); das Abtreten der Menschheit vom Planeten Erde, aufgefasst als Strafe für ökologische Sünden der Vergangenheit; und (noch wenig populär) ein Abtreten der Menschheit vom Planeten unter der gelassenen Einsicht in die Unwahrscheinlichkeit ihres auf Dauer gestellten Überlebens.

Doch da Gaia und die Biosphäre weder Name noch Begriff für ein wirklich maximales Ganzes sind, müssen wir in ihrer Umwelt mit anderen Welten von organischer Innenstruktur rechnen. Ließen sich etwa Affinitäten zu jenem seit der Jahrtausendwende aufgetretenen Modus der Politik entdecken, der als ›Rechtspopulismus‹ dämo-

nisiert wird und die Kommunikation zwischen Autoritätsfiguren und ihren Anhängern durch vertikal, aber auch horizontal vibrierende Resonanzbeziehungen⁷ ersetzt hat? In diesem Kontext weckt die Metapher vom ›Organischen‹ historisch spezifische Assoziationen, denen es allerdings an analytischer Tiefenschärfe fehlen mag. Für interessanter halte ich die Konsequenzen der Geschlossenheit solcher Welten, die nur von innen erlebt und erfahren werden können. Sie tun sich schwer mit Austausch, Vermittlung und Interaktion jenseits ihrer Grenzen. Sollte dies für ökologische Bewegungen ebenso wie für den neuen Populismus gelten, dann wären wir einer Diagnose für jene viel beklagten ›Spaltungen‹ auf der Spur, die durch immer mehr Gesellschaften der Gegenwart zu gehen scheinen.

7 Den Begriff der ›Resonanz‹ verwende ich ähnlich wie Hartmut Rosa: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.