

Andrea Albrecht
Kosmopolitismus



spectrum Literaturwissenschaft / spectrum Literature

Komparatistische Studien /
Comparative Studies

Herausgegeben von / Edited by
Angelika Corbineau-Hoffmann · Werner Frick

Wissenschaftlicher Beirat / Editorial Board

Sam-Huan Ahn · Peter-André Alt · Aleida Assmann · Francis Claudon
Marcus Deufert · Wolfgang Matzat · Fritz Paul · Terence James Reed
Herta Schmid · Simone Winko · Bernhard Zimmermann
Theodore Ziolkowski

1

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Andrea Albrecht

Kosmopolitismus

Weltbürgerdiskurse in Literatur,
Philosophie und Publizistik um 1800

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Diese Arbeit wurde vom Stiftungsrat der Georg-August-Universität Göttingen mit dem Förderpreis für herausragende Nachwuchswissenschaftler ausgezeichnet.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-018198-3
ISSN 1860-210X

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist am Seminar für Deutsche Philologie der Georg-August-Universität Göttingen entstanden und wurde im Jahr 2003 von der Philosophischen Fakultät als Dissertation angenommen. Für die Veröffentlichung ist sie leicht überarbeitet worden.

Mein herzlicher Dank gilt vor allem meinem Doktorvater Prof. Horst Turk, ohne dessen Anteilnahme dieses Buch nicht entstanden wäre. Über die in jeder Hinsicht ausgezeichnete persönliche und fachliche Unterstützung hinaus ließ seine inspirierende intellektuelle Präsenz meine Arbeit immer wieder zur „fröhlichen Wissenschaft“ werden.

Ebenso herzlich danken möchte ich Prof. Werner Frick, der mich in den letzten Jahren in jeglicher Hinsicht motiviert und unterstützt hat und der immer, wenn ich ihn brauchte, mit Rat, Tat und einem schier unermüdlichen Engagement zugegen war.

Für die Aufnahme in die Reihe *spectrum Literaturwissenschaft* bin ich sowohl den beiden Herausgebern als auch dem Walter de Gruyter Verlag zu Dank verpflichtet.

Mein Dank gilt auch dem Stiftungsrat der Universität Göttingen, der meine Arbeit mit dem Förderpreis der Universität gewürdigt hat.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes verdanke ich nicht nur die kontinuierliche und unbürokratische Förderung meines Studiums und meiner Promotionszeit, sondern auch die Bekanntschaft mit Prof. Peter Bachmann. Ihm gilt mein ganz besonderer Dank, weil er, wissend um die Bedürfnisse des Menschen in seiner „vollständigen anthropologischen Schätzung“, für die Gipfelpunkte meiner Göttinger Zeit verantwortlich ist.

In fachlicher und freundschaftlicher Hinsicht unterstützt haben mich zahlreiche weitere Göttinger, insbesondere Milena und Romana Weiershausen, Kathrin Brundiek, Gesa von Essen, Saal Andronikaschwili, Kora Baumbach, Urs Müller, Thomas Schmidt, Gerald Moers, Friedrich Junge, Wolfgang Ranke, Jens Rake und nicht zuletzt Renate Namvar. Die gemeinsamen Jahre werden mir in wertvollster Erinnerung bleiben.

Von Herzen danke ich schließlich meinem Bruder und meinen Eltern, die ich stets auf meiner Seite wusste und weiß.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
„Cosmopolites de tous les pays“	1
Zum Stand der Forschung	9
Zum Ziel und Vorgehen der Arbeit	15
1 Kosmopolitismus: Begriffsgeschichte und historische Semantik	22
1.1 Begriffsgeschichte des Kosmopolitismus	22
1.1.1 Wort- und Begriffsgeschichte	22
1.1.2 Kosmopolitismus vor 1700	24
1.1.3 Die „Idee“ des Kosmopolitismus im 18. Jahrhundert	31
1.2 Historisch-semantiche Diskursanalyse	38
1.2.1 Kosellecks Grundbegriffe	38
1.2.2 Fortschreibungen bei Luhmann und Gumbrecht	42
1.2.3 Reichardt und der „Missbrauch“ der Wörter	45
1.2.4 Der <i>cultural turn</i> in der Begriffsgeschichte	48
1.2.5 Bourdieus Strukturen des sprachlichen Marktes	51
1.3 Kosmopolitismus als Gegenstand der Diskursanalyse	55
2 Rousseau: Emiles Erziehung zum Weltbürger	62
2.1 „Défiez-vous de ces cosmopolites“	62
2.2 Emile im weltbürgerlichen Winkel der Welt	68
2.3 Cato gegen Sokrates	78
3 Weltbürgerschaft in den 1780er Jahren	82
3.1 Wieland und die „Neugierden eines WeltBürgers“	82
3.2 Kants Geschichtsphilosophie in weltbürgerlicher Absicht	94
3.3 „Staatsbürger“ oder „Rebell“. Göchhausen und Wieland	97
4 Schillers weltbürgerliche Briefe über Marquis Posa	106
4.1 Posa zwischen Freundschaft und Weltbürgerschaft	109
4.2 Die weltbürgerliche Steigerung des Individuums zur Gattung	119
4.2.1 Fichtes Idealmensch und Kants Gattungsideal	121
4.2.2 Der Mensch in vollständiger anthropologischer Schätzung	124
4.3 Die Psychologie des schwärmenden Weltbürgers	129

4.3.1	Posa als „politischer Enthusiast“	129
4.3.2	Exkurs: Kosmopolitischer Thaten-Enthusiasmus	131
4.3.3	Posas „ausschweifende Idee“	135
4.4	Der politische Spielraum des Weltbürgers	138
4.4.1	Illuminatismus und Universalmonarchie	140
4.4.2	„Lieblingsgegenstand“: Fürstenerziehung	143
5	Die illuminatische Weltbürgerelite	151
5.1	Die fortschrittlichen Verirrungen des Freiherrn Knigge	151
5.2	Der Weltbürger Ludwig von Seelberg	155
6	Die deutsche Kosmopolitismusedebatte nach 1789	169
6.1	Kosmopolitik und Kosmopolitismus bei Reinhold und Bouterwek	170
6.2	Weltbürgersinn aus kameralistischer Sicht	179
6.3	Kants <i>ius cosmopolitanum</i>	187
7	Jean Pauls Welt- und Hausbürgerinnen	193
7.1	Die „ankernde Lebensart“ der Hausbürgerinnen	194
7.2	Der ‚unweibliche Zugvogel‘ Linda de Romeiro	201
7.2.1	Ein Leben vor Büchern und im Reisewagen	202
7.2.2	Unweibliche Liebe und Freiheit	210
7.3	Das Scheitern an weltbürgerlichen Grundsätzen	215
8	Die ‚weltbürgerliche Seele‘ der Humoristen bei Jean Paul	223
8.1	Schoppe als europäische „Lauferspinne“	223
8.2	Weltbürgerlichkeit und Welt-Humor	229
8.2.1	Vergötterte Körperwelt und verkörperte Geisterwelt	229
8.2.2	Subjektive Unendlichkeit der Kontraste	234
8.3	„Welche Aussichten des Weltbürgers“	240
8.3.1	„Bildung zur Freiheit“	240
8.3.2	Die „Lehre des Allgemeinen“ und „des Besonderen“	244
8.4	Schoppe als „Mentor des Menschengeschlechts“	251
8.4.1	Das „Seelen-Amt“ des Fürstenerziehers	251
8.4.2	Titanische Himmelsstürmer	260
8.5	Schoppes stille Revolution	267
8.5.1	„All-Liebe“, „Einzig-Liebe“ und Tierliebe	269
8.5.2	Die „köstlichste Freiheit“	276
8.5.3	Ungleichheit im Palais d'Égalité	279
8.5.4	„Himmel! Himmel! Verrücke mich!“	285
8.6	Kleinstädtereie und Weltbürgerschaft	290

9	„Kosmopolitik“ in der „unsichtbaren Welt“	299
9.1	Bouterweks „neue Wendung der Welt-Cultur“	302
9.2	Kosmopolitismus bei A. W. Schlegel	306
9.3	F. Schlegels „allgemeiner Europäischer Charakter“	311
10	Weltbürger, Patrioten und Nationalisten nach 1800	319
10.1	„Das kleine, verzagte, kosmopolitische Volk.“ Arndt	319
10.2	„Patriophilie“ und „Kosmophilie“ in den Rheinbundstaaten	324
10.2.1	Johann Gottfried Pahl	325
10.2.2	Johann Christoph von Aretin	330
10.2.3	Jean Paul	336
10.2.4	„Wären die Absichten Napoleons gelungen...“	339
10.3	„Der Patriotismus und sein Gegenteil“. Fichte	342
10.3.1	Dumpfer Patriotismus und klarer Weltbürgersinn	342
10.3.2	Die deutsche Nation als Wiedergebälerin der Welt	345
11	Eichendorffs katholischer Kosmopolitismus	353
11.1	„Weltbürgerei“ und „Winkelpatriotismus“	355
11.2	Kosmopolitismus in „Ahnung und Gegenwart“	367
11.2.1	Ob Friedrich „noch immer weltbürgerlich sei?“	367
11.2.2	„Freies, unendliches Reisen nach dem Himmelreich“	373
11.2.3	Die Weltbürgerlichkeit des <i>miles christianus</i>	379
12	Schluss	391
12.1	Das Spektrum der Kosmopolitismen um 1800	391
12.2	Eine „neue Aufklärung für das kommende Jahrhundert“?	402
	Literaturhinweise	406
	Quellen und Literatur bis 1860	406
	Andere Literatur	417
	Register	438

Einleitung

„Cosmopolites de tous les pays“

„La figure du cosmopolitisme, d'où nous arrive-t-elle? Et que lui arrive-t-il? Comme à celle de citoyen du monde, on ne sait si quelque avenir lui reste réservé.“ Die Figur des Kosmopolitismus, woher gelangt sie zu uns? Und was widerfährt ihr? Wie für diejenige des Weltbürgers weiß man nicht, ob ihr irgendeine Zukunft vorbehalten bleibt.

Mit diesen nachdenklichen Fragen eröffnet Jacques Derrida 1996 seinen Appell „Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!“¹ und lässt nach einer kritischen Einlassung auf die kosmopolitische Tradition Europas ein Plädoyer für eine Neubestimmung der europäischen Asyl- und Migrationspolitik folgen. Seit den späten 1980er Jahren kreist Derridas „dekonstruktives Fragen“ immer wieder um die Herkunft, die gegenwärtigen Modifikationen und die potenzielle Zukunft kosmopolitischer Vorstellungen. Seine „performative[] Interpretation“² des kosmopolitischen „*Erbe[is]*“³ – angefangen beim griechischen Stoizismus über die jüdisch-christliche bis zur aufklärerischen, insbesondere kantischen und neukantianischen Tradition – begreift er dabei selbst als diskursiv vermittelte, kosmopolitische Praxis: Er will eingreifen in das, „was man den bürgerlichen, städtischen Raum [*cité*], die *polis* und allgemeiner noch die Welt nennt“.⁴ Einerseits mündet Derridas Projekt in die Ausrufung einer neuen, kosmopolitischen Internationale des Rechts und die Forderung nach „einer neuen Aufklärung für das kommende Jahrhundert“;⁵ andererseits aber wird die kosmopolitische Emphase durch eine dekonstruktive Gegenrechnung flankiert: Gerade wenn die Gesetze der Gastfreundschaft im positiven Recht Geltung erhalten würden, und zwar „zum Beispiel in der Tradition dessen, was Kant als die Bedingungen universeller Gastlichkeit im *kosmopolitischen Recht* bezeichnet“,⁶ dürfe die ethische

1 Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997, S. 11.

2 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, Trauerarbeit und die neue Internationale*, übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 1995, S. 88. Dekonstruktives, performatives Fragen dieser Art setze einerseits zum Ziel, „bestimmte Werte aus dem Gleichgewicht zu bringen, komplizierter und paradoxer zu fassen“, andererseits aber erhebe es „den Anspruch [...], Folgen zu haben, die Dinge zu *ändern* und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist“ (Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1991, S. 17f.).

3 Derrida, *Marx' Gespenster*, S. 92, in Bezug auf das Erbe des Marxismus formuliert.

4 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 19.

5 Derrida, *Marx' Gespenster*, S. 147.

6 Jacques Derrida, *Das Wort zum Empfang*, in: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, übers. v. Reinold Werner, München 1999, S. 31-170, S. 37.

Entscheidungssouveränität des Individuums nicht der politischen oder rechtlichen Instanz überantwortet werden. Jede Überantwortung dieser Art würde den unendlichen und asymmetrischen Anspruch der „*Ethik der Gastlichkeit*“⁷ notwendig verfehlen, der nach Derrida „ein weitaus radikalerer Wert zukommt als beim Kant des *Zum ewigen Frieden* und des kosmopolitischen Rechts auf universelle Gastlichkeit – *kosmopolitisch*, das heißt, nur politisch und juristisch, staatlich und weltlich“.⁸ Derridas Überlegungen laufen daher auf eine antinomische Fassung der „*figure du cosmopolitisme*“ zu:

„Es gäbe da eine *Antinomie*, eine unauflösbare, nicht dialektisierbare Antinomie zwischen *dem* Gesetz der Gastfreundschaft, dem unbedingten Gesetz der uneingeschränkten Gastfreundschaft [...] auf der einen und *den* Gesetzen der Gastfreundschaft auf der anderen Seite, jenen stets bedingten und konditionalen Rechten und Pflichten, wie die griechisch-lateinische, ja jüdisch-christliche Tradition, wie alles Recht und alle Rechtsphilosophie bis Kant und insbesondere Hegel sie [...] definieren.“⁹

Diese antinomische Denkfigur konterkariert die Forderungen nach einem institutionalisierten Weltbürgerrecht, wie sie seit dem Ende des Kalten Krieges vor allem in Großbritannien und Deutschland erhoben werden. In Deutschland ist es insbesondere Jürgen Habermas, der, ebenfalls in kritischer Anknüpfung an die kantische Programmatik, kosmopolitisch votiert. Er plädiert für eine individualrechtliche Umsetzung weltbürgerlicher Vorstellungen, die die „Autonomie der Staatsbürger“ nicht wie im kantischen Konzept „durch die Souveränität ihrer Staaten mediatisieren“ lässt, sondern „über die Köpfe der kollektiven Völkerrechtssubjekte hinweg auf die Stellung der individuellen Rechtssubjekte durchgreift“ und damit eine „Assoziation freier und gleicher Weltbürger begründet“.¹⁰ Seine Forderung nach einer institutionalisierten Realisierung weltbürgerlicher Rechtsnormen geht nicht so weit, sich dem „kühnsten“ Entwurf einer „kosmopolitischen Demokratie“¹¹ (David Helds und Daniele Archibugis Weltstaatsentwurf¹²) anzuschließen, doch plädiert er für eine Weltbürgerrechtsordnung, die die bestehenden nationalstaatlichen Verfassungen transzendiert.

Derridas und Habermas' dekonstruktive bzw. konstruktive Kritik des kantischen Kosmopolitismus¹³ schreibt sich in einen grundlegenden, durch das Ende

7 Ebd., S. 37.

8 Ebd., S. 92.

9 Jacques Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, übers. von Markus Sedlaczek, Wien 2001, S. 60f.

10 Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999, S. 210f.

11 Ebd., S. 218f.

12 Daniele Archibugi und David Held fordern ein Weltparlament, eine Weltjustiz und einen zur Exekutive ausgebauten Sicherheitsrat (Daniele Archibugi und David Held (Hg.), *Cosmopolitan Democracy: an Agenda for a New World Order*, Cambridge 1995).

13 Vgl. zu der daraus entstandenen Auseinandersetzung auch Andrea Albrecht, *Kosmopolitismus in der Wende*, in: *Engagierte Literatur in Wendezeiten*, hrsg. v. Thomas Schmidt, Willi Huntemann und Fabian Lampart, Würzburg 2003, S. 301-318.

des Kalten Krieges markierten, aber noch nicht abgeschlossenen Transformationsprozess der Weltordnung ein, der in der Regel unter dem schwammigen Begriff der ‚Globalisierung‘ verhandelt wird und die herkömmlichen nationalen und im Grunde auch die europäischen Denkkategorien nachhaltig in Frage stellt: Die sich etablierende transnationale Macht der Konzerne, grenzüberschreitende ökologische Bedrohungen, die sich global vernetzenden Kommunikationssysteme, Migrationsbewegungen, der grenzüberschreitende zivilgesellschaftliche Widerstand – um nur einige Faktoren zu nennen – führen zu einer Erosion der staatlichen Souveränität und machen je nach Standpunkt freud- oder leidvoll bewusst, dass die Grundannahmen dessen, was mit Ulrich Beck „Erste Moderne“ genannt werden kann, ihre Gültigkeit verlieren. An die Stelle einer ideologisch bipolar aufgeteilten, teils multinational, teils nationalstaatlich organisierten Welt treten neuartige „Machtchancen, Handlungs-, Lebens- und Wahrnehmungsräume des Sozialen, welche die nationalstaatliche“ Kopplung „von Politik und Gesellschaft aufbrechen und durcheinanderwirbeln“,¹⁴ ohne dass die staatlichen und nationalen Organisationsformen dadurch tatsächlich außer Kraft gesetzt wären.¹⁵ Diese Transformationen lassen nicht nur Fragen nach dem Integrations- und Wandlungspotenzial der klassischen Rechtsstaats-, Bürgerrechts- und Völkerrechtskonzeptionen virulent werden, sondern stellen im Hinblick auf eine sich im Innern multikulturell entwickelnde und sich nach außen interkulturell öffnende Gesellschaft auch die tradierten Strategien des ökonomischen, politischen, religiösen und kulturellen Konfliktmanagements auf den Prüfstand.

In diesem Debattenkontext ist es derzeit weltweit wieder opportun, mit Emphase dezidiert *kosmopolitische* Positionen einzunehmen, die nicht mit Positionen der Globalisierungsdebatte identifiziert werden können. Ohne dass man sich auf eine Definition oder ein dahinter stehendes Konzept einigen müsste, eröffnet der Begriff des Kosmopolitismus gegenwärtig einen Argumentationsraum, in dem sich Standorte beziehen und politische, moralische und soziale Kontroversen austragen lassen. Man denke neben Derrida, Habermas, Held und Archibugi etwa an Alain Finkielkrauts konservativ grundierte Klage über das Verschwinden der kosmopolitischen Intellektuellen im postmodernistischen Relativismus, im Jahr 1999 ergänzt um eine Kritik an einem falsch verstandenen, weil angeblich mit Missionierungsanspruch auftretenden, neuen Kosmopolitismus der Deutschen,¹⁶ an Julia Kristevas Plädoyer für „Nations without Nationalism“¹⁷ oder an Pierre Bourdieus europaweit organisierte Kapitalismuskritik-

14 Ulrich Beck, Was ist Globalisierung. Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt am Main 1997 (3. Auflage), S. 116.

15 Vgl. Jürgen Habermas' Überlegungen zu einer Auflösung bzw. einer Aufhebung des Nationalstaatsprinzips innerhalb einer transnationalen, politischen Ordnung, in: Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S. 150ff.

16 Alain Finkielkraut, Die Niederlage des Denkens, Reinbek bei Hamburg 1989; Alain Finkielkraut, L'Ingratitude. Conversation sur notre temps (avec Antoine Robitaille), Montréal 1999.

17 Julia Kristeva, Nations Without Nationalism, übers. v. Leon S. Roudiez, New York 1993.

sche Widerstandsbewegung.¹⁸ In Großbritannien knüpft sich an die seit etwa zehn Jahren intensiv geführte Debatte um wirtschaftliche, soziale und politische Globalisierungsprozesse¹⁹ eine Auseinandersetzung um entsprechende kulturelle Tendenzen. So bemüht sich z.B. der Goetheforscher Nicholas Boyle²⁰ wie der Leibniz-Forscher Peter Nitschke²¹ darum, der sich global entfesselnden Marktwirtschaft mit einer Rückbesinnung auf einen kosmopolitisch überformten christlichen Humanismus zu begegnen. In Deutschland stehen im Bereich der politisch-philosophischen Publizistik und Essayistik Otfried Höffes „Weltbürger tugenden“ des „homo cosmo-politicus“²² neben den Versuchen Ulrich Becks, kosmopolitische Lebenskonzeptionen im Zusammenhang fortschreitender Globalisierungsprozesse als zukunftsweisend zu rehabilitieren.²³ Arrondiert werden diese Überlegungen etwa von Norbert Bolz' und Friedrich Kittlers medientheoretischer Kritik des kosmopolitischen Universalmediums des Computers²⁴ oder von Sibylle Tönnies „Kosmopolis-Projekt“.²⁵ Diese innereuropäische Debatte, die man um eine Reihe weiterer Vertreter ergänzen könnte,²⁶ findet ihre Parallelen in der US-amerikanischen Kosmopolitismus-Debatte, die sich in Anlehnung an die Kontroverse zwischen Liberalisten, Liberalismuskritikern und Kommunitaristen (Michael Walzer, Charles Taylor, Richard Rorty, Homi K. Bhabha und andere) zu strukturieren beginnt.²⁷

18 Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, tome 1: *Propos pour servir à la résistance contre l'invasion Néolibérale*, Paris 1998.

19 Vgl. die zahlreichen Veröffentlichungen von Anthony Giddens, durch Ulrich Beck Mitte der 1990er Jahre nach Deutschland importiert.

20 Nicholas Boyle, *Who are we now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, London 1998; dazu: Alexander Weber, *Werdende Weltbürger. Der globale Markt braucht den Rat der Dichter. Zeitdiagnostische Essays von Nicholas Boyle*, in: *FAZ*, 27. Juli 1998.

21 Peter Nitschke, *Leibniz und das Modell eines (europäischen) Sacrum Imperium*, in: *Leibniz und Europa. Vorträge des VI. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 1994*, Bd. II, S. 534-540.

22 Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, S. 338.

23 Ulrich Beck, *Weltbürger aller Länder, vereinigt euch! Demokratie jenseits des Nationalstaates: Europa muß den Anfang machen. Thesen für ein kosmopolitisches Manifest*, in: *Die Zeit*, 16. Juli 1998; Ulrich Beck und Edgar Grande, *Kosmopolitisches Europa*, Frankfurt am Main 2004.

24 Norbert Bolz, Friedrich Kittler und Raimar Zons (Hg.), *Weltbürgertum und Globalisierung*, München 2000.

25 Sibylle Tönnies, *Cosmopolis Now. Auf dem Weg zum Weltstaat*, Hamburg 2002, S. 123. Vgl. auch Sibylle Tönnies, *Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen*, Opladen 1997 (2. Auflage).

26 Wirkungsmächtig zuletzt die postmodern-marxistische, italienisch-amerikanische Kooperation von Michael Hardt und Antonio Negri, die „*Weltbürgerschaft*“ als einen „erste[n] Baustein zu einem politischen Programm der globalen Menge“ (multitude) qualifizieren. (Michael Hardt und Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt am Main und New York 2002, S. 406.)

27 Zur amerikanischen Diskussion vgl. Pheng Cheah und Bruce Robbins (Hg.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis 1998; Bruce Robbins, *Feeling Global. Internationalism in Distress*, New York 1999; Martha Nussbaum und Joshua Cohen (Hg.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston 1996; Homi K. Bhabha, *Unsatisfied*

Schon bei diesem *tour d'horizon* fällt die Kontroversität und Disparität der aktuellen Kosmopolitismusvorstellungen ins Auge, ein Umstand, dem Bruce Robbins aus amerikanischer Perspektive durch eine Pluralisierung des Kosmopolitismusbegriffs Rechnung zu tragen sucht. Er konstatiert:

„Something has happened to cosmopolitanism. [...] Kant's dream of a cosmopolitan point of view leading to perpetual peace could thus be invoked only as a defiant reassertion of Greek or Enlightenment values, of (European) philosophical universalism. [...] Like nations, cosmopolitanisms are now plural and particular“,²⁸

und spricht in der Folge konsequent von „cosmopolitanisms“. So zutreffend die Äußerung für das Spektrum der gegenwärtigen Kosmopolitismusdebatte ist, so symptomatisch ist sie auch für den gegenwärtigen Umgang mit der Weltbürgerdebatte des 18. Jahrhunderts. Nahezu alle gegenwärtigen kosmopolitischen Akteure zeigen sich bemüht, eine Brücke von der Frühphase der Nationalstaatsbildung über die Zeit der nationalstaatlichen Partikularismen und Unabhängigkeiten hinweg zu den gegenwärtigen Visionen eines postnationalen oder kosmopolitischen Zeitalters zu schlagen. Aus diesem Grund speisen sich die gegenwärtigen ‚Kosmopolitismen‘ – unbeschadet ihrer Kontroversität und Disparität – in der Regel aus Positionen, die in der ‚Sattelzeit‘ des 18. und frühen 19. Jahrhunderts mit einem gewissen programmatischen Überschuss entwickelt, im Zuge der vorschreitenden Nationalstaatsbildung des 19. Jahrhunderts aber durch Konzepte der Nationalität und Internationalität verdrängt wurden oder ganz in Vergessenheit geraten sind. Die nunmehr erfolgende selektive Anamnese dieses weltbürgerlichen Argumentationsrepertoires blendet jedoch die bereits um 1800 erfolgende spektrale Aufspaltung der Weltbürgerdebatte aus oder liefert durch aktualisierende Rückübertragungen und eine zumeist unzureichende historische Kontextualisierung jeweils nur eine verzerrte Projektion dessen, was im 18. Jahrhundert unter Kosmopolitismus verstanden wurde. Sogar in der diskursgeschichtlichen Forschung zum Kosmopolitismus schreibt sich diese reduktive Perspektive fort.²⁹ Sigrid Thielking etwa, die es in ihrer Arbeit zum Weltbürgertum vom 18. bis zum 20. Jahrhundert auf eine Analyse „der Formen und Varianten des Kosmopolitismus“ anlegt und explizit darauf hinweist, dass es ihr um die Erfassung des „Spektrum[s] unterschiedlicher thematischer Ausprägungen“³⁰ der Weltbürgerlichkeit zu tun ist, schränkt die Darstellung für das 18. Jahrhundert auf einen diachronen Transformationsprozess der *einen* Weltbürger-Idee ein,³¹ da das, was im 18. Jahrhundert unter der Bezeichnung Kosmopolitismus firmierte, im Gegen-

Notes on Vernacular Cosmopolitanism, in: Text and Narration, hrsg. v. Peter C. Pfeiffer und Laura García-Moreno, Columbia 1996, S. 191-207; Carol Appadurai Breckenridge, Homi K. Bhabha und Dipesh Chakrabarty (Hg.), *Cosmopolitanism*, Duke University Press 2002 u.a.

28 Bruce Robbins, Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism, in: Cheah/Robbins, *Cosmopolitics*, S. 1-19, S. 1f.

29 Vgl. dazu auch den Forschungsüberblick ab S. 9 dieser Arbeit.

30 Sigrid Thielking, *Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert*, München 2000, S. 10f.

31 Besonders augenfällig in der Einleitung und dem bilanzierenden Ausblick, ebd., S. 274f.



David Heß, Unbill der Zeit. © 2004 Kunsthaus Zürich. Alle Rechte vorbehalten.

satz zum 20. Jahrhundert „noch eine enge Koinzidenz“ aufweise.³² Auch Dieter Kimpel, der in seinem literaturhistorischen Artikel zur deutschen Aufklärung im Rückgriff auf Lessing und Hegel eine dialektische Verknüpfung von Weltbürgerlichkeit und Patriotismus für das 18. Jahrhundert konstatiert, suggeriert mit seiner Darstellung, dass für das 18. Jahrhundert von einer unstrittigen Verhältnisbestimmung der beiden Ideen auszugehen ist. Die Annahme eines latenten Konfliktpotenzials, das variierende und differierende Verhältnisbestimmungen ermöglichen könnte, führe dagegen zu einer „falsche[n] Alternative“.³³

³² Ebd., S. 10.

³³ Dieter Kimpel, Aufklärung, Bürgertum und Literatur in Deutschland, in: Propyläen. Geschichte der Literatur, Berlin 1983. Bd. 4: Aufklärung und Romantik 1700-1830, S. 52-74, S. 64.

Die Schwierigkeiten, die aus diesem homogenisierenden Verfahren resultieren, lassen sich an der Interpretation des Aquarells „Unbill der Zeit“ von etwa 1798 des Zürcher Malers und Schriftsteller David Heß (1770-1843) demonstrieren, mit dem Kimpel seine Ausführungen illustriert (Abbildung). Das Aquarell zeigt im Vordergrund einen Maler, der sich der Aufforderung eines napoleonisch uniformierten und bewaffneten Anwerbers zum Militärdienst verweigert. Dieser weist mit einer unmissverständlichen Geste auf einen im Hintergrund bereits abmarschierenden, uniformierten Trommler und verdeutlicht damit seine Absicht, den Künstler unverzüglich zu rekrutieren. Eine Passage aus Heß' autobiographischem Erinnerungsbild „Am Abend vor der Reise“ liest sich wie eine dem dargestellten Maler in den Mund gelegte Rechtfertigung der Verweigerung:

„Mag auf die Wache ziehen, mag exerzieren wer da will, und den Faden der Langeweile vom Diensthassel abwinden! In des Cosmopoliten anspruchsloser Kleidung entschleiche ich der ewig trommelnden Garnison.“³⁴

Es könnte sich bei dem Aquarell also um die Darstellung eines Weltbürgers handeln, der sich der patriotischen Aufforderung zum Militärdienst entzieht, was auch die Bildunterschrift insinuiert, mit der Dieter Kimpel den Abdruck versieht: „Ablehnung des Patriotismus durch einen Weltbürger“.³⁵ Folgt man dieser Interpretationsvorgabe, dann bilden die künstlerischen, unkonventionellen und friedlichen Attribute des dargestellten Weltbürgers einen positiven Kontrast zu der autoritären Ausstrahlung des Anwerbers und zum konformen, militaristischen Verhalten des Trommlers. Da Heß sich selbst als Künstler betätigt, hat der Betrachter des Aquarells Anlass genug, ihn mit dem abgebildeten Maler zu identifizieren. Der „Unbill der Zeit“ läge somit darin begründet, dass die politische Lage, insbesondere die im Zuge der Napoleonischen Feldzüge um sich greifende Militarisation, es dem Weltbürger schwer macht, sich im Zeichen von Kunst und Freiheit zu engagieren.

So plausibel diese Deutung auch erscheinen mag, so erschließt sich Heß' Darstellungsintention doch erst im Zuge einer genaueren Analyse der ikonographischen Details und einer entsprechenden historischen Kontextualisierung. Heß gilt als Vertreter einer konservativen, gegenaufklärerischen Haltung, die sich nach der Politisierung kosmopolitischer Vorstellungen im Verlauf der Französischen Revolution mit weltbürgerlichen Ambitionen nur schwer verträgt.³⁶ In den 1790er Jahren beteiligt er sich mit Karikaturen und Texten an antifranzösischen Kampagnen, wendet sich aber auch gegen die Revolutionsbegeisterung im eigenen Land und besingt die vergangenen „Heldentaten“ der Väter

34 David Heß, Kleine Gemälde, Reminiszenzen und Abgebrochene Gedanken von einem Dilettanten, Zürich 1802, S. 21.

35 Kimpel, Aufklärung, Bürgertum und Literatur in Deutschland, S. 64.

36 So erteilt Heß z.B. in seinem Gedicht „Die Aufklärer“ aus dem Jahr 1802 „Der hochgepriesenen, weisen, lieben / Bekannten Philosophenschaar, / Die mit dem Glück der Menschheit spielt / Und alles durcheinander wühlet“, eine klare Absage. (Heß, Kleine Gemälde, S. 211.) Vgl. zur Biographie Ernst Eschmann, David Heß (1770-1843). Sein Leben und seine Werke, Aarau 1910.

„Teutschland[s]“ und der Eidgenossenschaft.³⁷ Sein vaterländisches Engagement beschränkt sich jedoch nicht auf die künstlerische Produktion. Heß widmet sich ihr nur „zum Zeitvertreib“ und schlägt hauptamtlich eine militärische Laufbahn ein, die seine Kunstproduktion in den Jahren der „mannigfaltigen Ereignisse[] der [...] ausgebrochenen Kriege und Revolutionen“³⁸ in den Hintergrund treten lässt. Im Frühjahr 1798 nimmt er als Freiwilliger am vaterländischen Kampf der Berner gegen die Franzosen teil und muss mit ansehen, wie der Widerstand am 5. März 1798 mit dem Einmarsch des französischen Militärs und der Dekretierung der Helvetischen Republik endet. In der Folge führt Napoleon nicht nur eine am französischen Modell orientierte moderne Verfassung ein, er hebt auch umfangreiche Truppen für den anstehenden 2. Koalitionskrieg aus, der ab 1799 nicht zuletzt auf Schweizer Boden ausgetragen wird, die Bevölkerung stark belastet und die bei einer Minderheit bis dahin durchaus noch vorhandene profranzösische, prorevolutionäre Stimmung endgültig schwinden lässt.³⁹

Für die Deutung des Aquarells lässt sich also festhalten, dass Heß konsequent auf einer vaterländischen, antifranzösischen Gesinnung beharrt und seine Kunst dem militärischen Dienst am Vaterland stets unterordnet. „[D]es Cosmopoliten anspruchslose[] Kleidung“ gestattet er sich ausschließlich dann, wenn ihm der „Provose [...] das Urlaubpförtchen“ öffnet, sein „General“ nichts „dagegen einzuwenden hat“ und der Urlaub ihn zudem zur Erinnerung an die „Heldenthaten“ zu den „Schlachtstätten“ der „Väter“ führt.⁴⁰ Der dargestellte Maler dagegen wird weder Heß' vaterländischem Pflichtideal noch seiner Künstlervorstellung gerecht. Sein äußeres Erscheinungsbild weist ihn als einen Sympathisanten der Französischen Revolution aus. In der Ikonographie der Zeit markieren sowohl die längsgestreiften Bürgerhosen als auch die offene Haartracht und der Gehrock einen Sansculotten.⁴¹ So nimmt Heß mit der Darstellung des Malers Bezug auf die prorevolutionäre, frankophile Stimmung, die im Anschluss an die Französische Revolution unter den Schweizer Bürgern Raum greift und seiner Überzeugung nach für die französische Besetzung mit verantwortlich zeichnet. Der sansculottische Maler wird von ihm mit einem Repräsentanten der Besatzungsmacht, vermutlich einem französischen Kürassier, konfrontiert, der beabsichtigt, ihn in die helvetisch-französische Militärpflicht zu nehmen. Die stattliche Größe, die aufrechte Körperhaltung sowie die napoleonische Uniform des

37 „Heilig sey dir, o Teutschland, die Stätte! / Ehr' auf immer deinen Herrmann, / Der jetzt im hohen Walhalla wohnt, / Mit unserm Tell und den heiligen Dreien!“ (Heß, Kleine Gemälde, S. 34.)

38 Ebd., S. XI.

39 Vgl. zur Geschichte der Schweiz: Andreas Staehelin, *Helvetik*, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Zürich 1977, Bd. 2, S. 785-839.

40 Heß, *Kleine Gemälde*, S. 21.

41 Dies zeigt beispielsweise ein Vergleich des Aquarells mit der um 1792 entstandenen Karikatur eines „Pariser Sansculotten“ aus dem Musée Carnavalet, abgebildet bei François Furet und Mona Ozouf (Hg.), *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main 1996, Bd. 1.

Anwerbers heben sich von der schwächlichen Statur, der geduckten Körperhaltung und der geflickten Kleidung des Malers deutlich ab und symbolisieren die übermächtige Präsenz napoleonischer Truppen. In Verbindung mit dem bereits fallengelassenen Pinsel suggeriert die Darstellung auf diese Weise, dass der Maler auch gegen seinen Willen bald trommeln statt malen wird. Da nun aber seine mangelnde vaterländische Gesinnung die französische Besetzung erst möglich gemacht, der Maler insofern durch seine frankophil-kosmopolitische Gesinnung die Situation selbst herbeigeführt hat, gibt Heß ihn dem satirischen Verlachen preis. Der Titel „Unbill der Zeit“ rekurriert demnach auf die französische Übermacht, verweist aber zugleich ironisch und schadenfroh auf die Sanktionen, die das kosmopolitische, frankophile Fehlverhalten der Eidgenossen nun nach sich zieht.

Heß' Darstellungsintention zielt also eindeutig auf eine satirische Verächtlichkeit des weltbürgerlichen Künstlers – eine Intention, die sich erst im Zuge einer detaillierten Analyse erschließt. Doch zugleich setzt die Darstellung Sinnbezüge frei, die nicht intendierte und insofern unkontrollierte Zuschreibungen, wie zum Beispiels Kimpels Kommentierung, ermöglichen. Schon der zeitgenössische Betrachter konnte Heß' Aquarell, inspiriert durch entsprechende Deutungsprämissen, ‚missverstehen‘. Er konnte es etwa als Aufforderung deuten, die vaterländischen Pflichten gegenüber der Eidgenossenschaft auf die Helvetische Republik und ihre Besatzer zu übertragen, künstlerische oder anderweitige Tätigkeiten temporär auszusetzen und mit Eifer für die Franzosen in den Krieg zu ziehen. Angesichts der dominanten Darstellung des französischen Anwerbers konnte der Betrachter eben so gut auch Sympathien für den Maler empfinden, sein Verhalten als Widerstand gegen die Zwangsaushebungen der Besatzungsmacht interpretieren und gutheißen oder sogar nachahmen, also desertieren. Wie ist schließlich der paradoxe Umstand zu werten, dass Heß ein Kunstwerk dazu nutzt, um für die Unterordnung der Kunst unter den Militärdienst zu plädieren, wenn nicht im Sinne einer gewissen Selbstaufhebung der intendierten Aussage?

Zum Stand der Forschung

Eine über Heß' Intention ausgreifende historische Rekonstruktion des Deutungspotenzials des Aquarells, inklusive der Möglichkeiten zeittypischer ‚Missverständnisse‘ und Dekonstruktionsanschlüsse, muss Auskunft über das differente Spektrum möglicher kosmopolitischer oder auch antikosmopolitischer, überhaupt politischer Haltungen im 18. Jahrhundert geben können, ohne dabei der Vorstellung Vorschub zu leisten, Kosmopolitismus sei ein in unterschiedlichen historischen Formationen gleichbleibendes Argumentationsmuster grenzüberschreitender Universalisierung. Diese von den aktualisierenden Wiederaufnahmen wie von der Forschung propagierte Vorstellung erweist sich bei näherer Hinsicht als ebenso unhaltbar wie die weit verbreitete Annahme, es lasse sich zumindest innerhalb nationaler oder epochaler Grenzen jeweils eine typische Form des

Kosmopolitismus ausmachen – man denke nur an den stereotyp wiederholten kritischen Verweis auf den provinziellen Charakter des deutschen Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts oder das Nationalstereotyp des weltbürgerlichen Franzosen. Allein für den deutschen Diskurs und erst recht in vergleichender, internationaler Perspektive ist es angeraten, von diesen homogenisierenden Annahmen abzurücken und stattdessen schon für das 18. Jahrhundert ein grundsätzlich pluralistisches Modell unterschiedlicher Kosmopolitismen zugrunde zu legen. Bereits für den relativ schmalen Zeitraum um 1800 ergibt sich ein komplexes Bild unterschiedlicher kosmopolitischer Konzeptionen, die sich zwar auf gemeinsame Traditionen berufen, zum Teil auch vergleichbare Absichten verfolgen, gleichwohl aber explizit wie implizit unter der gleichen Bezeichnung stark differierende diskursive Funktionen wahrnehmen. Erst nach einer Analyse dieses kosmopolitischen Spektrums wird man für das 18. Jahrhundert vielleicht die Frage Derridas beantworten können, woher die „figure du cosmopolitisme“ kommt, was ihr im Zuge gegenwärtiger Aktualisierungen „widerfährt“ und „ob ihr irgendeine Zukunft vorbehalten bleibt“.

Die Schwierigkeiten verschärfen sich, sobald man den im 19. Jahrhundert erfolgenden Aufstieg konkurrierender Vorstellungen ins Auge fasst, die mit ähnlichem Integrations- und Orientierungswert versehen das „Erbe des aufklärerischen Kosmopolitismus antreten“. Gemessen am „neuen, universalen Humanismus“ und am „Internationalismus“,⁴² werden Kosmopolitismusvorstellungen im 19. Jahrhundert relativ bedeutungslos, nicht zuletzt durch die marxistische Stigmatisierung des Kosmopolitismus als bürgerliches Ideologem. Diese Entwertung korrespondiert mit einem geringen Stellenwert in der begriffsgeschichtlichen Forschung: Bis auf ein in den Jahren nach dem 2. Weltkrieg forciertes westliches Interesse an der Vorgeschichte europäischer Solidarisierungsbemühungen gilt der Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts bis in die späten 1980er Jahre hinein als ausreichend bekannt und erschöpfend untersucht,⁴³ nicht zuletzt,

42 Vgl. dazu Thielking, *Weltbürgertum*, S. 60, und Peter Friedemann und Lucian Hölscher, „Internationale, International, Internationalismus“, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1-8, Stuttgart 1972-1993, Bd. 3, S. 367-397.

43 Vgl. die „Klassiker“ der Forschungsliteratur zum europäischen Kosmopolitismus: Joseph Textes, Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire: études sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre au XVIIIe siècle, Paris 1895; Paul Hazard, *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1949; Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, in: *Werke*, hrsg. v. Hans Herzfeld u.a., München 1962, Bd. 5; Franz Haymann, *Weltbürgertum und Vaterlandsliebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes*, Berlin 1924; Kuno Francke, *Weltbürgertum in der deutschen Literatur von Herder bis Nietzsche*, Berlin 1928; Hans Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, übersetzt v. Günther Nast-Kölb, Frankfurt am Main 1962, aber auch den Kolloquienband von François Jost (Hg.), *Nationalisme et Cosmopolitisme en littérature, Actes du IVe Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée*, Fribourg 1964, Paris 1966. Hilfreich die vertiefende Studie von Gisela Blankenhorn, *Der Kosmopolitismus bei Valéry Larbaud*, Wiesbaden 1957. Zur Diskussion in der DDR vgl. Thielking, *Weltbürgertum*, S. 242ff.

weil er als Thema der Relevanz entbehrt. Signifikant für diese Forschungslage ist Thomas J. Schlereths Studie „Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire 1696-1790“,⁴⁴ die in homogenisierender Absicht ein einheitliches Bild des europäischen Kosmopolitismus auf angelsächsischer und französischer Grundlage entwirft. Da der Kosmopolit für Schlereth ein die Welt bereisender, fortschrittsoptimistischer, der Industrialisierung und Urbanisierung gegenüber aufgeschlossener Mann ist, finden gegenstrebige Tendenzen der angelsächsischen und französischen Ausprägung ebenso wenig Beachtung wie die deutschen Kosmopolitismen, und dies insbesondere auch, weil sie von dem von Schlereth vorausgesetzten homogenen Bild der europäischen Aufklärung abweichen, d.h. von einer Aufklärung ohne Spätaufklärung oder kritizistische Wende.⁴⁵

Gerade die epochalen homogenisierenden und normativen Grundannahmen werden jedoch im Zusammenhang des neu entfachten Interesses an kosmopolitischen Vorstellungen im Vorfeld und Vollzug der Wende von 1989 aufgebrochen. Zum einen stimulieren die weltpolitischen Ereignisse die oben skizzierte Debatte über kosmopolitische Pläne, zum anderen entstehen, weil die Wende als eminent deutscher Faktor wahrgenommen wird,⁴⁶ eine Reihe instruktiver Einzelstudien zur deutschen Vorgeschichte des Kosmopolitismus. Die Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre entstehenden Fallstudien zu Lessing, Kant, Wieland, Friedrich Schlegel⁴⁷ u.a. profilieren die Position des jeweils in den Mittelpunkt

44 Thomas J. Schlereth. *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire 1696-1790*, London 1977.

45 Vgl. aber Jochen Schlobach und Siegfried Jüttner (Hg.), *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, Hamburg 1992.

46 Ausgangspunkt z.B. für Walter Hinderer, *Nationalismus und Kosmopolitismus. Die Intellektuellendebatte um die deutsche Vereinigung und die europäische Option*, in: *Praxis interkultureller Germanistik*, hrsg. v. Bernd Thum, München 1993, S. 205-216.

47 Klaus Manger, *Wielands Kosmopoliten*, in: *Europäische Societätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, hrsg. v. Klaus Garber und Heinz Wisman, Tübingen 1996, Bd. 2, S. 1637-1667; Irmaud Sahmland, *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation: zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum*, Tübingen 1990; Renate Stauf, *Der problematische Europäer. Heinrich Heine im Konflikt zwischen Nationenkritik und gesellschaftlicher Utopie*, Heidelberg 1997; Karlheinz Schulz, *Kosmopolitismus und Nationalismus bei den Brüdern Schlegel*, in: *Recherches Germaniques*, Bd. 19, 1989, S. 31-67; Wilfried Barner, *Res publica litteraria und das Nationale. Zu Lessings europäischer Orientierung*, in: *Nation und Gelehrtenrepublik. Lessing im europäischen Zusammenhang*, hrsg. v. Wilfried Barner, München 1984; Wilfried Barner, *Patriotismus und Kosmopolitismus bei Lessing während des siebenjährigen Krieges*, in: *Gonthier-Louis Fink (Hg.), Cosmopolitisme, Patriotisme et Xénophobie en Europe au Siècle des Lumières. Actes du Colloque*, 1986, S. 187-197. Vgl. auch den Sammelband von Fink, *Cosmopolitisme, Patriotisme et Xénophobie*; Martina Lauster (Hg.), *Deutschland und der europäische Zeitgeist: kosmopolitische Dimensionen in der Literatur des Vormärz*, Bielefeld 1994; Suzanne Kirkbright (Hg.), *Cosmopolitans in the Modern World*, München 2000. Hilfreich auch Lützelers vergleichende Studien zum Europäismus des 18. Jahrhunderts: Paul Michael Lützeler, *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, München 1992. Eine differenziertere Würdigung erfahren die einschlägigen Arbeiten im Zusammenhang der

der Analyse gerückten Autors, blenden in der Regel aber komparative Aspekte aus und neigen daher ebenfalls dazu, das jeweilige Kosmopolitismuskonzept ‚ihres‘ Autors prototypisch für *den* deutschen Kosmopolitismus zu setzen.⁴⁸ Wertungen werden weder durch innerdeutsche noch durch europäische Vergleiche relativiert – ein Verfahren, das beinahe zwangsläufig zu ungedeckten Spekulationen über die spezifische Ausformung und Funktion des Weltbürgerbewusstseins in Deutschland führen muss.⁴⁹ Infolgedessen können diese Arbeiten der Vielschichtigkeit der Begriffsverwendung um 1800 kaum Rechnung tragen,⁵⁰ liefern aber für die Zusammenschau punktuell einen durchaus ertragreichen Einblick in die Differenzialität der Weltbürgerdebatte des 18. Jahrhunderts.

Ein deutlich heterogeneres und auf Differenzpunkte angelegtes Bild der europäischen Kosmopolitismen entwerfen die vergleichenden Arbeiten Gonthier-Louis Finks,⁵¹ die innerhalb der Kosmopolitismusforschung eine richtungwei-

entsprechenden Interpretationspassagen dieser Arbeit.

- 48 Eine Ausnahme bildet die an der Vorgeschichte der Komparatistik interessierte, instruktive Studie von Arno Kappler, *Der literarische Vergleich. Beiträge zu einer Vorgeschichte der Komparatistik*, Frankfurt am Main u.a. 1976, aber auch die populärwissenschaftlich orientierte Monographie von Peter Coulmas, *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Reinbek bei Hamburg 1990. Vgl. ferner Günter Häntzschel, *Kosmopolitismus und Nationalismus in der deutschen Literatur*, in: *Fremde. Migration und Asyl*, hrsg. v. Rainer Münz und Venanz Schubert, St. Ottilien 1999, S. 147-170.
- 49 Mecklenburg etwa gelangt auf diese Weise zu einer häufig formulierten Eskapismus-These: Ausgehend von der Beobachtung, dass die Provinz bevorzugter Handlungsraum deutscher Literatur des 18. Jahrhunderts sei und es somit zu einer vordergründig widersprüchlichen literarischen Verbindung von Provinzialität und Kosmopolitismus komme, konstatiert er, dass „die Stilisierung der Provinz als ‚geistige Lebensform‘ [...], als ‚verräumlichte Innerlichkeit‘, eine deutsche Spezialität sein könnte“ und der Kosmopolitismus als metaphysischer Überbau, als „Refugium, als spirituelles Paradies des Herzens“ (Norbert Mecklenburg, *Kosmopolitismus vs. Regionalismus im deutschen kulturellen Erbe*, in: *Gegenwart und kulturelles Erbe*, hrsg. v. Bernd Thum, München 1985, S. 319-333, S. 325f.) fungiere. Damit wird der deutschsprachige Kosmopolitismus vorschnell auf eine einzige Funktion kosmopolitischer Positionsnahmen verengt und nicht erfasst, dass die im Rahmen provinzieller deutscher Lebenswirklichkeit entstehenden kosmopolitischen Konzeptionen durchaus ihren Stellenwert innerhalb des europäischen Spektrums der Kosmopolitismen haben. Ähnlich auch Hans-Wolf Jäger, *Weltbürgertum in der deutschen Lehrdichtung*, in: *Fink, Cosmopolitisme, Patriotisme et Xénophobie*, S. 175-186.
- 50 Vgl. zum Beispiel die Einschätzung Sahmlands: Die Untersuchung zu Wielands Kosmopolitismus mündet in der geradezu kanonischen Bewertung des deutschen Kosmopolitismus als Kompensationsphänomen. Aufgrund der nicht vorhandenen politischen Einheit, der „strukturell bedingten Bewegungslosigkeit und tendenziellen Stagnation in Deutschland“, dem mangelnden Selbstbewusstsein und der fehlenden „Verwurzelung“ flüchteten sich die deutschen Intellektuellen des 18. Jahrhunderts in eine weltbürgerliche Gesinnung, blieben daher passiv und abstinert von „öffentlich-politischem Engagement und Verantwortung“ (Sahmland, *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation: zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum*, S. 269f.). Das hinter dieser Einschätzung stehende Ideal eines politisch aktiven Schriftstellers bleibt unausgeführt, so dass Wielands literarisch ausgetragenes politisches Engagement kein Profil gewinnen kann.
- 51 Gonthier-Louis Fink, *Das Wechselspiel zwischen patriotischen und kosmopolitisch-universalen Bestrebungen in Frankreich und Deutschland (1750-1789)*, in: Ulrich Herrmann (Hg.), *Volk – Nation – Vaterland*, Hamburg 1996, S. 151-184; Gonthier-Louis Fink, *Kosmopolitismus –*

sende Ausnahme bilden. Da Fink darum bemüht ist, das kosmopolitische Spektrum in seiner phänomenalen Vielfalt zu beschreiben, finden hier erstmals sowohl die diachronen Unterschiede innerhalb der nationalen Grenzen als auch die synchronen Unterschiede zwischen deutschen, schweizerischen und französischen Kosmopolitismuskonzeptionen des 18. Jahrhunderts, aber auch Filiationen und Wechselabhängigkeiten Berücksichtigung. Fink schränkt seine Analyse jedoch auf diskursive ‚Oberflächenphänomene‘ ein und verzichtet darauf, sich durch eine verstärkte Einbindung narrativer Texte auf eine an Universalisierungsgrundlagen und Funktionen interessierte Analyse des kosmopolitischen Spektrums einzulassen. Trotz dieses Desiderats kann er immerhin deutlich machen, dass die Vielschichtigkeit und Differenzialität des in Europa um 1800 geführten Diskurses sich erst im Zuge einer angemessenen historischen und komparativen Kontextualisierung erschließen.

Hinweise für die schon im deutschsprachigen Weltbürgerdiskurs zu erwartenden Differenzen finden sich in Simone Zurbuchens Monographie: „Patriotismus und Kosmopolitismus. Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne“ aus dem Jahr 2003.⁵² Von besonderer Relevanz für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist vor allem Zurbuchens Analyse des Kosmopolitismus-Patriotismus-Streits zwischen Isaak Iselin und Johann Jakob Bodmer, der sich in Auseinandersetzung mit den französischen und preußischen Weltbürgerdebatten entwickelt, aber durch seine republikanische Grundierung durchaus eine lokalspezifische Variante kosmopolitischen Denkens augenfällig werden lässt.⁵³

Weniger an historischen oder lokalen als an systematischen Differenzen kosmopolitischer Argumentation interessiert ist der ideengeschichtliche Artikel Pauline Kleingelds. Die Verfasserin macht sich an eine typologische Erfassung der deutschen Kosmopolitismen des 18. Jahrhunderts und gibt mit der Untergliederung in moralischen, politischen, rechtlichen, kulturellen, ökonomischen und romantischen Kosmopolitismus auch nützliche Kriterien für die Zuordnung kosmopolitischer Positionsnahmen an die Hand,⁵⁴ verzichtet zugunsten der abstra-

Patriotismus – Xenophobie. Eine französisch-deutsche Debatte im Revolutionsjahrzehnt 1789-1799, in: *Gesellige Vernunft*. Fs. f. Wolfram Mauser, hrsg. v. Ortrud Gutjahr u.a., Würzburg 1993, S. 23-42; Gonthier-Louis Fink, *Vom universalen zum nationalen Literaturmodell im deutsch-französischen Konkurrenzkampf (1689-1770)*, in: *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*, hrsg. v. Wilfried Barner und Müller-Luckner, München 1989, S. 33-70.

52 Simone Zurbuchen, *Patriotismus und Kosmopolitismus. Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne*, Zürich 2003.

53 Ebd., S. 71-97. Die übrigen Kapitel des Bandes befassen sich vornehmlich mit allgemeineren Aspekten der Schweizer Aufklärung.

54 Kleingeld konstatiert, „that in the late eighteenth-century Germany cosmopolitanism was not a single encompassing idea but rather came in at least six different varieties: moral cosmopolitanism; proposal for reform of the international political and legal order; cultural cosmopolitanism, which emphasizes the value of global cultural pluralism; economic cosmopolitanism, which aims at establishing a global free market where all humans are equal potential trading partners; and the romantic cosmopolitan ideal of humanity as united by faith and love.“ (Pauline

hierenden Typologie aber auf eine detailliertere Analyse der Diskursformation.

Solche detaillierten Analysen des kosmopolitischen Argumentationsreper-toires stehen dagegen im Zentrum von Francis Chenevals umfassender Monographie „Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne“ aus dem Jahr 2002. Konzentriert auf die politisch-philosophischen Traditionen des „juridische[n] Kosmopolitismus“,⁵⁵ unternimmt Cheneval den gelungenen Versuch, die zwischen 1650 und 1800 gelegten kosmopolitischen Grundlagen supranationalen und menschenrechtlichen Denkens systematisch und vergleichend zu erfassen. Die Arbeit bietet trotz ihrer politik- und rechtsphilosophischen Ausrichtung dem Literaturwissenschaftler ein ungemein reichhaltiges Anregungspotenzial, nicht zuletzt durch die präzisen und differenzierten Erläuterungen der kosmopolitischen Argumentationen Leibniz', Wolffs, Hobbes', Spinozas, Rousseaus und Kants.

Für die von Cheneval ausgeklammerten nicht-juridischen Kosmopolitismen fehlt eine entsprechende Studie. Auch die neueste literaturwissenschaftliche Publikation zum deutschen Kosmopolitismuskurs, die oben bereits erwähnte Monographie „Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert“ von Sigrid Thielking, kommt der besagten Aufgabe einer vertiefenden Erfassung des Kosmopolitismuskurses für das 18. Jahrhundert kaum nach. Anders als der Titel der Arbeit nahelegt, konzentriert sich Thielking auf kosmopolitische Konzepte des 20. Jahrhunderts, was zur Folge hat, dass die Darstellung zwar für das 20., nicht aber für das 18. Jahrhundert⁵⁶ zu einer Analyse und vergleichenden Erfassung des deutschen Kosmopolitismuskurses vordringt. Das ist umso bedenklicher, als eine Reaktualisierung aus guten Gründen auf die Vorgänger, insbesondere das kosmopolitische Spektrum des 18. Jahrhunderts zurückzugreifen hat. Umgekehrt eröffnet die erneute Aktualisierung die Chance einer präziseren Erfassung sowohl

Kleingeld, Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth Century Germany, in: *Journal of the History of Ideas*, Bd. 60.3, 1999, S. 505-524, S. 506.)

55 Francis Cheneval, *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Basel 2002, S. 23. Cheneval bekennt sich ausdrücklich zu einer „eingeschränkte[n] Bedeutung von ‚kosmopolitisch‘ oder ‚weltbürgerlich‘“: Ihm geht es ausschließlich „um eine menschenrechtliche und in diesem Sinne weltbürgerliche Begründung von positiven Rechtsstrukturen.“ Ebd., S. 22. Erwartungsgemäß nimmt daher die Analyse des Kant'schen Rechtskosmopolitismus großen Raum ein.

56 Vgl. zum 18. Jahrhundert Thielking, *Weltbürgertum*, S. 24-48. Anders als Fink, der sich vornehmlich auf publizistische Quellen stützt, verzichtet Thielking für das 18. Jahrhundert weitgehend auf die Einbindung publizistischer Quellen. Der erste Dokumentationsversuch des publizistisch verhandelten Kosmopolitismus findet sich übrigens bei Maria Kleffner, *Beiträge zur Geschichte der kosmopolitisch gerichteten Zeitschriften um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts*, Hagen 1923. Diese Arbeit stützt sich auf eine etwas breitere Materialbasis, konzentriert sich allerdings auf die angeblich mehrheitlich zu beobachtende apolitische Ausprägung des Kosmopolitismus.

der kosmopolitischen Vorstellungen selbst wie auch ihrer Kontexte. Dies setzt allerdings voraus, dass die eingespielten Verfahren der Begriffs- und Ideengeschichte durch avanciertere methodische Verfahren abgelöst werden und das der Diskursanalyse zugrundegelegte Textkorpus erweitert wird.

Zum Ziel und Vorgehen der Arbeit

Um den eingespielten Stereotypen und kompakt-homogenen Vorstellungen, die den Kenntnisstand kosmopolitischer Konzepte in der Literatur- und Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts weithin bestimmen, entgegenzutreten und eine differenzielle Erfassung und Analyse der Kosmopolitismen in der deutschen Literatur gewährleisten zu können, sind wort- und begriffsgeschichtliche Vorklärungen in kritischer Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte und mit den Ansätzen der historisch-politischen Semantik des Kosmopolitismus erforderlich (Kap. 1.1). Dabei wird es zum einen darauf ankommen, den (komparatistisch synchronen und diachronen) Rahmen für das zu erwartende Spektrum möglicher Verwendungsweisen des Begriffs abzustecken. Zum anderen gilt es, in Anknüpfung an die Reichardt'sche Fortbildung der Begriffsgeschichte zur historisch-semantischen Diskursanalyse und unter Einschluss der kulturwissenschaftlichen Perspektivierung der Literaturwissenschaft (Kap. 1.2) die Leitlinien einer handlungstheoretisch informierten, historisch-semantischen Diskursanalyse des Kosmopolitismus (Kap. 1.3) zu skizzieren. Eine Konsequenz der methodischen Ausrichtung liegt darin, dass in den sich anschließenden Fallstudien, die den besagten Leitlinien folgen, neben kanonisierten auch unbekanntere Autoren, vor und neben literarischen auch publizistische Texte zu stehen kommen. Um die diskursive und typologische Verwendungsvielfalt kosmopolitisch-universalistischer Theoreme einschließlich ihrer Antithesen und Kontexte profiliert in den Blick zu rücken, konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf exemplarische Fallanalysen zu ausgewählten Einzeltexten oder Textgruppen, die, sei es nach dem Bedingungsrahmen, sei es nach der Programmatik, sei es nach der Form der literarischen Umsetzung, besonders aussagekräftige Ausarbeitungen an die Hand geben und die den Diskurs konstituierenden Wechselwirkungen augenfällig machen.

Den Auftakt der Fallstudien bildet eine Untersuchung der Weltbürgerlichkeitspassagen von Rousseaus „Émile“ (Kap. 2), weil hier zum ersten Mal das moderne Konfliktpotenzial von Patriotismus und Kosmopolitismus pointiert ausgefahren und zugleich Fragestellungen generiert werden, die, ohne dass von einer schlichten Übernahme im und aus dem Vorfeld der Französischen Revolution gesprochen werden könnte, den Diskurs determinieren. Dabei geht es um die Frage, wie sich dieses Konfliktpotenzial von Patriotismus und Kosmopolitismus im deutschen Diskurs ausnimmt (Kap. 3). Da die deutsche Debatte ihre Brisanz erst knapp 20 Jahre nach Rousseaus Problematisierung zu entfalten beginnt – in der „Sattelzeit“, also zeitgleich mit dem Einsetzen der industriellen Revolution in England, mit der Verschärfung der politischen Krisen in

Nordamerika und Frankreich sowie mit dem Reformabsolutismus der Spätaufklärung in Deutschland –, kann man davon ausgehen, dass auch in Bezug auf den Kosmopolitismus zwischen 1780 und 1815 komplexere Verhältnisse hinsichtlich der Vergesellschaftungs-, Politisierungs- und Autonomisierungsprozesse zu beobachten sind als am Anfang oder in der Mitte des 18. Jahrhunderts, obwohl letzteres gemeinhin im Ganzen als *das* kosmopolitische Jahrhundert bezeichnet wird. Der gewählte Zeitraum entspricht in etwa dem Zeitraum, den die Nationalismusforschung als Phase des „dritte[n] Schub[s] im Prozeß der Nationsbildung, der der Gründung eines deutschen Nationalstaates vorausging“,⁵⁷ ausgemacht und inzwischen, aufbauend auf den Arbeiten von Ernest Gellner, Benedict Anderson und Eric Hobsbawm, unter sozial-, mentalitäts- und diskursgeschichtlichen Gesichtspunkten⁵⁸ eingehend analysiert hat. Weil die funktionsgeschichtliche Perspektivierung der Nationalismusforschung auch für die Kosmopolitismusforschung Konsequenzen hat, ist zu fragen, wie sich die deutschen Nationalismen zu den deutschen Kosmopolitismen aus einem an Funktionszusammenhängen interessierten Blickwinkel verorten. Zwar lässt sich streiten, ob der Kosmopolitismus besser vor dem Hintergrund oder in Opposition zum Patriotismus wie zum Nationalismus, auf dem Stand der Früh- und Hochaufklärung oder der Spätaufklärung zu begreifen ist. Elaborierter treten die Kosmopolitismen jedenfalls in der potenzierten Vielstelligkeit ihrer konfessionellen, gesellschaftlichen und politischen Diskursrelationierungen hervor, in die sie in den Jahren um die Jahrhundertwende geraten. Es stellt sich mithin die Frage, was der mehrdeutige nationale und internationale Kontext für die Kosmopolitismuskonzeptualisierung unter den deutschen, teils reichsständischen, teils territorialstaatlichen, teils residenz-, reichs-, klein- und großstädtischen, teils ästhetisch, teils politisch, teils konfessionell gebundenen Verhältnissen um 1800 austrägt.

Im Gegensatz zur revolutionsbegleitenden, dann postrevolutionär fortgesetzten, tendenziell konservativen englischen, aber auch zur vorrevolutionären, auf einen Umsturz der bestehenden Ordnung zulaufenden französischen Aufklärung etabliert sich die deutsche Aufklärung in kritischer Auseinandersetzung mit den in Europa zu beobachtenden gesellschaftlichen und politischen Implikationen revolutionärer Prozesse. „Aufklärung und Absolutismus“ gehen hier aufgrund der vergleichsweisen Schwäche des Bürgertums und der Integrationskraft des Absolutismus „ein (bedingtes) Amalgam“ ein,⁵⁹ das auch die assoziierten Diskurse prägt. Die Koordinaten der publizistischen Weltbürgerdebatte der 1780er Jahre richten sich dieser Situation entsprechend zwischen erstens illuminatischen Positionen aus, die auf eine radikaldemokratische, revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft setzen (Kap. 3.1 und 5). Zweitens finden sich moderate, reformabsol-

57 Heinrich August Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, München 2000, Bd. 1, S. 39.

58 Auf dem neuesten Stand der Forschung: Jörg Echternkamp, *Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770-1840)*, Frankfurt am Main, New York 1998.

59 Manfred Kossok, *Historische Bedingungen der europäischen Aufklärung(en)*, in: Schlobach/Jüttner, *Europäische Aufklärung(en)*, S. 40-535, S. 48.

lutistische Positionen, die im Rahmen der bestehenden Ordnung auf die reformierende Einflussnahme einer weltbürgerlich positionierten, humanistisch gesinnten Elite des Gelehrtenstandes resp. der *res publica litteraria* vertrauen (Kap. 6, 8 und 9). Drittens hat man es schließlich mit konservativen, etatistischen Gegenstrategien zu tun, die den politischen Umgestaltungswillen als Rebellion (Kap. 3.3), vaterländischen Verrat (Kap. 10.1) oder auch Auflösung der *treuga dei* disqualifizieren (Kap. 11) und damit den Grundstein für die bis ins 20. Jahrhundert hinein wirkungsmächtige, antikosmopolitische Polemik legen.

Fragt man nach den Trägerschaften und dem diskursinhärenten politischen, moralischen oder sozialen Geltungsbereich kosmopolitischer Argumente, dann wird deutlich, dass es sich bei der deutschen, englischen und französischen Weltbürgerdebatte wie bei der frühen Nationalismusdebatte um einen Elitendiskurs handelt, der eng mit dem bürgerlichen Emanzipationsdiskurs verzahnt ist. In der vorrevolutionären und revolutionären französischen Debatte dominiert dabei die radikale Oppositionshaltung: Die weltbürgerliche Elite agitiert im Namen von Kosmopolitismus und Aufklärung gegen gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse, seien sie nun sozialer, religiöser, ökonomischer oder politischer Art.⁶⁰ Hinzu kommt, dass sich die englische wie die französische „intellectual class“ mit einem zunehmend kolonial ausgreifenden Herrschaftsanspruch der eigenen Sozietät auseinandersetzen muss. Anders die deutschen Kosmopoliten, bei denen weder eine radikale Opposition gegenüber den bestehenden Verhältnissen und eine damit verbundene Ungebrochenheit des emanzipatorischen Pathos im Vertrauen auf einen universalistischen Kosmopolitismus *à la française* noch eine ausgeprägte Staatsloyalität zu erwarten ist. Es kommt hier aber sehr wohl zur Differenzierung und Modifizierung des Kosmopolitismusverständnisses durch die Beunruhigung über den Verlauf der Französischen Revolution und über die imperialen Ausgriffe innerhalb und außerhalb Europas. Die deutschen Schriftsteller haben anders als die französischen und englischen keine gesellschaftlichen oder staatlichen Interessen, seien sie nun für oder gegen die herrschende Ordnung gerichtet, zu bedienen. Da es *die* deutsche Gesellschaft und *den* deutschen Staat nicht gibt, können sie unverhältnismäßig früh und ungestört in weltbürgerlicher Offenheit die relative Autonomie ihres intellektuellen und literarischen Feldes⁶¹ zur kritischen Reflexion kosmopolitischer Programmatiken nutzen. Am Beispiel von Friedrich Schillers kosmopolitischen Überlegungen in den „Briefen über Don Carlos“ (Kap. 4) und Jean Pauls individualistischer Ausgestaltung in seinem weltbürgerlichen Kardinalroman „Titan“ (Kap. 7 und 8) wird zu zeigen

60 In seiner Untersuchung zum „Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought“ stellt Schlereth für den französischen und den angelsächsischen Raum fest. „that the philosophes’ cosmopolitanism was an important reaction, in part a definite protest of individual dissent against certain social, religious, economic, and political realities of the eighteenth century, that they considered parochial and confining to themselves as individuals and as an intellectual class.“ (Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal*, S. xiii.)

61 Vgl. Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, übers. v. Bernd Schwibs, Achim Russer, Frankfurt am Main 1999.

sein, wie die literarische Fiktion zur Überprüfung der Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit individual- und sozialpsychologischer Rahmungen revolutionärer und reformabsolutistischer Weltbürgerkonzepte genutzt wird.

Die im politischen und literarischen Diskurs keineswegs gleichförmige Verhältnisbestimmung von Partikularismus und Kosmopolitismus – in Jean Pauls Worten: die typisch deutsche „Verschmelzung von Kleinstädtereie und Weltbürgerschaft“ – wird darüber hinaus Anlass zu der Frage geben, in welcher Weise die deutschen Kosmopoliten auf die partikularistische Struktur des Alten Reichs reagieren. Anders als im zentralistischen Frankreich interferiert die Loyalität gegenüber dem Territorialstaat, der Nation und der *res publica litteraria* mit der Loyalität gegenüber dem Reich, so dass Patriotismus und Kosmopolitismus ein vielfach durchsetztes dichotomisches Gegensatzpaar bilden und in konfessionell, konstitutionell, ständisch und national fundierten, konkurrierenden Vermittlungsverhältnissen stehen. Den spezifischen Ausprägungen geht diese Arbeit in unterschiedlichen Kontexten, also sowohl innerhalb des preußischen Reformbeamtentums der 1790er Jahre (Kap. 6) wie auch – jeweils in anderer Form und unter anderen Bedingungen – innerhalb der Rheinbundpublizistik (Kap. 10.2) und der (katholischen) Wiener Reichspublizistik (Kap. 9.2 und 9.3) nach. In Frage steht, welche Auswirkungen der partikularistisch-pluralistisch konzipierte Kosmopolitismus auf die Ausbildung des föderalen Nationalismus und umgekehrt der Nationalismus napoleonischer oder auch Fichte'scher Prägung auf die wenn nicht politisch-imperiale, dann doch weltmissionarische Ausgestaltung des Kosmopolitismus (Kap. 10.3) hatte.

Hinsichtlich der deutschen Provinzialität und Partikularität wird in der Kosmopolitismusforschung reflexhaft auf die beklagte oder verlachte ‚Innerlichkeit‘ kosmopolitischer Imaginationen der Deutschen (nach Thomas Mann der deutsche „Kosmopolitismus mit der Nachtmütze“⁶²) im Vergleich zum realpolitisch erfahrenen Kosmopolitismus der Franzosen, aber auch zum pragmatisch ausgeprägten Kosmopolitismus der Angelsachsen verwiesen. Letztere bemühten sich, glaubt man der Forschung,⁶³ im Vorfeld der intellektuellen und literarischen Autonomie vornehmlich um eine praktische Umsetzung weltbürgerlicher Postulate im Bereich der Politik, der Ökonomie,⁶⁴ des wissenschaftlichen „brotherhood of

62 Thomas Mann, Deutschland und die Deutschen (1945), in: Thomas Mann, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. 11, S. 1126-1148, S. 1129.

63 Vgl. zum Beispiel Schlereth, The Cosmopolitan Ideal.

64 Innerhalb einer freien, kapitalistischen Wirtschaftsordnung würde, so die Vorstellung etwa Adam Smiths in „The Wealth of Nations“ (1776), das individuelle Nutzenkalkül im Einklang mit dem gesellschaftlichen Gesamtinteresse stehen. Auch die englischen Utilitaristen – Jeremy Bentham, „Plan for an universal and perpetual peace“, John Stuart Mill, „Principles of Political Economy“ (1849) und „On Liberty“ (1859) – argumentieren in Smiths Sinne, fordern das Ende der merkantilistischen Wirtschaftspolitik und die Etablierung einer den freien, kosmopolitischen Handel ermöglichenden liberalen Wirtschaftsgesetzgebung. In Deutschland setzt die wirtschaftspolitische Debatte dieser Art erst am Beginn des 19. Jahrhunderts ein.

scienc⁶⁵ oder des Reisens.⁶⁶ Die deutschen Kosmopoliten verlegten sich hingegen aufgrund der ‚Rückständigkeit‘ und Provinzialität des Alten Reichs sowie in Ermangelung etablierter Kontakte zur Neuen Welt vor allem auf die Lektüre und die schriftstellerische Imagination, also auf Praktiken, die neben Reisen, missionarischen, kommerziellen, administrativen und diplomatischen Tätigkeiten als nicht zu unterschätzende Bestandteile weltbürgerlicher Bildung gewertet werden können. So heißt es in der zeitgenössischen Einschätzung Wezels:

„In dem Maaße, wie sich unsre Bekanntschaft mit andern Ländern, mit andern Staaten, andern Religionspartheyen, andern Arten des gesellschaftlichen Lebens durch Reisen oder Lesen oder Verkehr erweitert, je mehr wird die Zuneigung für enge Verbindungen, für Familie, Geburtsort, Vaterland, Religionsparthey, und von Jugend auf gewohnte Lebensart vermindert: aber wir genießen dafür die Vergnügen des Wohlwollens desto öfterer, da sich die Gegenstände desselben vervielfältigt haben; da, so zu sagen, die ganze Welt der Schauplatz unsrer Zuneigung geworden ist [...]“⁶⁷

Die deutsche Konzentration auf die „Universalrepublik“ der Bücher⁶⁸ hat zur Konsequenz, dass sich im deutschen Diskurs zwar kaum praxisorientiertere, wohl aber theoretisch elaboriertere Stellungnahmen und Beispiele zum Kosmopolitismus finden, die über die zumeist wenig aussagekräftigen Weltbürgerformeln der Reiseberichte, Lebenserinnerungen oder Briefe ‚praktizierender‘ Kosmopoliten wesentlich hinausgehen. Gerade die Enge der deutschen Verhältnisse regte die konzeptionelle Phantasie an und legte damit einen Grundstein für die gegenwärtige Attraktivität des deutschen Weltbürgerdiskurses. Für den Kosmopolitismusdiskurs des 18. Jahrhunderts stellt sich aber auch die Frage, ob die Konzentration auf Lektüre und Schriftstellerei allein als defensiv-eskapistische Reaktion gewertet werden muss oder nicht auch als adäquate Antwort auf die spezifischen Herausforderungen der Zeit verstanden und in ihrer internationalen Relevanz ausgewertet werden kann. Die gegenwärtige Diskussion, etwa Derridas und Habermas Anknüpfungen an die deutsche Debatte, legt dies nahe. Im 18. Jahrhundert wird neben den zukunftsweisenden rechtsphilosophischen Grundlagen (Kap. 6.3) in der weltbürgerlichen *res publica litteraria* auch die Grundlage für eine interdisziplinäre Fortschreibung vergleichender philologischer und kulturgeschichtlicher Konzepte gelegt, die weitreichende Implikationen für die Struktur des akade-

65 Vgl. Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal*, S. 25ff. und S. 36ff.

66 So lässt 1762 etwa Oliver Goldsmith in „The Citizen of the World; or Letters from a Chinese Philosopher residing in London to his Friends in the East“ (in der ungebrochen aufklärerischen Tradition von Montesquieus „Lettres persanes“) einen chinesischen Kosmopoliten Europa besuchen und mit dem fremden Blick satirische Kritik im Sinne des *common sense* an den europäischen Verhältnissen üben. Zu den reisenden *philosophes* bzw. den philosophischen Reisenden Volney, Voltaire etc. vgl. Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 1998, S. 284ff.

67 Johann Karl Wezel, Anmerkungen zu den philanthropischen Gedanken über den Philanthropismus. §4. Ueber den Universalitätsschwindel (1779), in: *Pädagogische Schriften*, hrsg. v. Philip S. McKnight, Frankfurt am Main 1996, S. 183-190, S. 186f.

68 Jean Paul, *Levana oder Erziehlehre*, in: Jean Paul, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Norbert Miller, München 1960ff. (Reprint Frankfurt am Main 1996), Bd. I.5, S. 515-874, S. 549f.

mischen Betriebs des 19. Jahrhunderts haben werden, auch wenn das „globale Bezugsfeld des Wissens [...] im 19. Jahrhundert“ wieder „verloren“ ging oder sich fragmentierte.⁶⁹ Im Rahmen dieses weltbürgerlich motivierten Gelehrtendiskurses kommt es auch zu literarhistorischen Fortschreibungen weltbürgerlicher Konzepte, was sich an den Philologen Friedrich Bouterwek, Friedrich und August Wilhelm Schlegel zeigen lässt, die das Fundament einer vergleichenden Literaturgeschichte (Kap. 9) errichten und auf diese Weise Goethes Weltliteraturprogramm⁷⁰ konkretisieren.

Gegen 1815, also im Vorfeld des Wiener Kongresses, neigt sich die Phase, in der der Kosmopolitismusbegriff einen Argumentationsraum eröffnet und einen Anreiz zur weiteren diskursiven Differenzierung oder Verknüpfung mit pädagogischen, politischen, moralischen oder sozialen Kontroversen geboten hat, ihrem Ende zu. Restaurativ auf den Nationalismuskurs bezogen, schwächt sich das Innovationspotenzial kosmopolitischer Fragestellungen im Zuge der forcierten deutschen Nationsbildung sukzessive ab. Aus konfessionell gebundener, reichstädtischer Perspektive unternimmt Eichendorff mit seinem Roman „Ahnung und Gegenwart“ dennoch den Versuch, kurz vor dem Wiener Kongress auf literarischem Wege ausgewählte Traditionslinien des aufklärerischen Kosmopolitismus in ein die politischen Querelen überdauerndes, katholisches Kosmopolitismuskonzept zu überführen (Kap. 11). Da er seine Überlegungen in einen revidierenden, gewissermaßen von außen Bilanz ziehenden Rückblick auf die weltbürgerlichen Kombattanten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts einbettet, in dem diese nurmehr als ein Panoptikum fehlgeleiteter Schwärmer erscheinen, und mit diesem Verfahren zugleich die im 19. Jahrhundert dominierenden Rezeptionslinien der aufklärerischen Kosmopolitismen offenlegt, wird diese Analyse die Reihe der Fallstudien abschließen. Nach dem Durchgang durch das 18. Jahrhundert wird schließlich versucht, im Rückblick auf das kosmopolitische Spektrum des 18. Jahrhundert Derridas eingangs zitierte Frage im Ansatz zu beantworten (Kap. 12). Erst vor diesem Hintergrund wird sich klären lassen, ob, wie Ulrich Beck in seinem neuesten Beitrag zur Kosmopolitismusdebatte vermutet, in der „vor-nationalen Epoche und Kontroverse Grundlagen und intellektuelle Tradi-

69 Osterhammel, Die Entzauberung Asiens, S. 20. Osterhammel stellt in Bezug auf die vergleichende Geschichtsschreibung fest, dass zwischen 1750 und 1820 die „anglo-schottische [*science of man*]“ ebenso wie die französische „*science de l'homme*“ und die deutsche „Kulturgeschichte“ des Menschengeschlechts“ (ebd., S. 376) „übernational, transkulturell und [...] vergleichend angelegt“ war und sich erst im 19. Jahrhundert auf einen „Europa- oder gar Germanozentrismus“ verengte (ebd., S. 21).

70 Vgl. zu Goethes kosmopolitischem Weltliteraturkonzept Rüdiger Görner, Goethe's Cosmopolitanism, in: Kirkbright, *Cosmopolitans in the Modern World*, S. 33-40. Eine angemessene Auseinandersetzung mit Goethes kosmopolitischen Vorstellungen hätten den Rahmen dieser Arbeit gesprengt, zumal sich die spannendsten Weltbürgerreflexionen – Leonardos Ausführungen in „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ (Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden, in: Johann Wolfgang von Goethe, Goethes Werke. Hamburger Ausgabe, hrsg. v. Erich Trunz, München 1981, Bd. 8, S. 5-486, S. 384ff.) – in einem Text finden, der außerhalb des Untersuchungszeitraums dieser Arbeit erscheint.

tionen für ein *post-nationales, kosmopolitisches* Europa geschaffen und verwurzelt“ seien, „die es heute im Horizont des globalen Zeitalters neu zu entdecken und gegen den letztlich kurzen Traum von der ewigen Nation wiederzubeleben gilt.“⁷¹

71 Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt am Main 2002, S. 73f.

1 Kosmopolitismus: Begriffsgeschichte und historische Semantik

1.1 Begriffsgeschichte des Kosmopolitismus

1.1.1 Wort- und Begriffsgeschichte

Etymologisch geht das Wort „Kosmopolitismus“ auf eine Ableitung aus dem griechischen, erstmals bei Diogenes von Sinope belegten Kompositum *κοσμοπολίτης*¹ aus *kosmos* (gr. Weltall, Weltordnung) und *polis* (gr. Stadt, Staat) zurück.² Als „Kosmopolit“ bezeichnete sich, wer die geltenden Dichotomie von Polismitglied vs. Polisnichtmitglied auflösen³ und sich in der die Polis übergreifenden Ordnung des Kosmos verorten wollte. Cicero schreibt Sokrates die Selbstkennzeichnung als Kosmopolit, übersetzt mit „mundanus“,⁴ zu. ähnlich Seneca, der die griechische Verbindung von *polis* und *kosmos* nachzeichnet, indem er *mundus* und *patria* in Zusammenhang bringt.⁵ Erasmus übersetzt den griechischen Begriff mit „civis totius mundi“, ebenfalls im Sinne einer die spezielle Zugehörigkeit zu einem Staat transzendierenden Vorstellung.⁶ Im Englischen und Französischen ist der Ausdruck „cosmopolite“ erstmals im 16. und dann mit steigender Häufigkeit im 17. Jahrhundert belegt,⁷ in einem Zeitraum, in dem es im

-
- 1 Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt, Hamburg 1998, VI, 63, S. 326.
 - 2 Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, hrsg. v. Autorenkollektiv des Zentralinstituts für Sprachwissenschaft unter der Leitung v. W. Pfeifer, Berlin 1989, Eintrag: „Kosmopolit“.
 - 3 Vgl. Reinhart Koselleck, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000 (4. Auflage), S. 211-259, S. 224.
 - 4 Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum*, übers. u. hrsg. v. Olof Gigon, München u.a. 1984 (5. Auflage), V, 8.
 - 5 L. Annaeus Seneca, *De vita beata/Über das glückliche Leben*, hrsg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1971, §20, S: „Patriam meam esse mundum sciam [...]“. Zur Aktualisierung der antiken Begriffsgeschichte vgl. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, S. 230-240; Martha C. Nussbaum, *Kant und stoisches Weltbürgertum*, übers. v. Karin Bergmann und Klaus-Jürgen Grün, in: Matthias Lutz-Bachmann und James Bohmann (Hg.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt am Main 1996, S. 45-75; Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, übers. v. Xenia Rajewsky, Frankfurt am Main 1990.
 - 6 Vgl. H. J. Busch und Axel Horstmann, „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971ff, Bd. 4, S. 1155-1167, S. 1159.
 - 7 Der Ausdruck „cosmopolite“ ist im englischen Sprachraum erstmals 1598, im französischen 1560 nachgewiesen. Im Französischen konkurriert er mit dem Begriff des „citoyen du monde“ (vgl. Gerd van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“, in: Rolf Reichardt (Hg.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680-1820*, München 1985, S. 41-55, S.

deutschen Sprachraum zu der Lehnübersetzung des griechischen bzw. französischen Begriffs durch den Begriff *Weltbürger* und die Ableitungen *Weltbürgertum* und *Weltbürgerschaft* kommt, belegt etwa bei S. v. Birken im Jahr 1669:

„in dem er (*Sokrates*), auf die Frage, von wannen er bürtig wäre, (*cujatem se ferret?*) sich von der welt oder einen weltbürger (*κοσμοπολίτην* sive mundanum) genennet. ist eben das, was Seneca ... geschrieben: ich bin nit einigem winkel der welt gebohren; die ganze welt ist mein vatterland“⁸

Wie sieht es, über diese Wortgeschichte hinausgehend, mit der Geschichte des *Weltbürgerbegriffs* im Deutschen aus? „[A]lle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“,⁹ heißt es – von Begriffshistorikern gerne zitiert – bei Nietzsche. Die in der Regel synonym verwendeten Begriffsausdrücke „Kosmopolitismus“, „Weltbürgertum“ und „Weltbürgerschaft“ verweisen auf einen semantischen Bedeutungskomplex, der insbesondere im 18. Jahrhundert, aber nicht nur in diesem Zeitraum, als Indikator und Faktor am historischen Prozess teilhat. Sie entziehen sich daher in der Tat einer intensionalen Definition, es sei denn, man nimmt normierende, reduzierende Festschreibungen einer Bedeutung in Kauf. So verhält es sich z.B. im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“, das weniger an einer deskriptiven, phänomenologischen Erfassung des historisch manifestierten Bedeutungsspektrums ausgewählter Begriffe, sondern an einer, wie es bei Gumbrecht heißt, „diagnostisch“ und „therapeutisch“ ausgerichteten Klärung philosophischer Termini interessiert ist,¹⁰ um diese für den aktuellen philosophischen Verwendungszusammenhang begriffsgeschichtlich aufzubereiten.¹¹ Eine sozialgeschichtlich (Koselleck, Reichardt) und diskurssemantisch (Busse) orientierte Begriffsgeschichte,¹² wie sie in dieser Arbeit angestrebt wird, verfolgt eine andere Absicht. Dennoch leistet Buschs und Horstmanns Kosmopolitismus-Artikel des „Historischen Wörterbuchs“, nicht zuletzt, weil er die bisher anspruchsvollste und umfassendste begriffsgeschichtliche

42), im Englischen mit dem des „citizen of the world“. Vgl. zu Belegstellen im 17. und 18. Jahrhundert *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1989, Eintrag „cosmopolite“.

8 S. v. Birken, Hoch-Fürstlicher Brandenburgischer Ulysses, (1669) Zuschr. 1. Zit. nach Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, „Weltbürger“, in: *Deutsches Wörterbuch*, hrsg. v. der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Leipzig 1955, Bd. XIV.1.1. Eintrag „Weltbürger“, S. 1557.

9 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, Bd. 5, S. 245-412, S. 317.

10 Vgl. Hans-Ulrich Gumbrecht, *Für eine phänomenologische Fundierung der sozialhistorischen Begriffsgeschichte*, in: Reinhart Koselleck (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1978, S. 75-101, S. 75.

11 Vgl. H. G. Meier, *Begriffsgeschichte*, in: Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, S. 788-808.

12 Vgl. S. 38ff. dieser Arbeit.

Analyse zum Kosmopolitismusbegriff im Deutschen liefert,¹³ einen wichtigen Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Begriffs. Wenn im Folgenden dieser Artikel neben anderen Arbeiten unter einem kritischen Vorzeichen referiert, ergänzt und methodologisch kommentiert wird, so in der Absicht, eine Einführung in die lexikalisch zu erschließende Begriffsgeschichte des Kosmopolitismus zu geben und damit einen ersten begrifflichen Zugang zur Fragestellung dieser Arbeit zu eröffnen. Zugleich sollen jedoch auch die spätestens im Zusammenhang der Begriffsgeschichte des 18. Jahrhunderts augenfällig werdenden Grenzen der vorliegenden Analysen aufgezeigt und geklärt werden, inwieweit sich durch ein anderes methodisches Vorgehen Defizite der herkömmlichen Darstellungen beheben lassen.

1.1.2 Kosmopolitismus vor 1700

Busch und Horstmann verzichten in ihrem Artikel auf eine einführende, intensive Definition des Kosmopolitismusbegriffs.¹⁴ Ausgehend von einer etymologisch abgeleiteten, wenn auch nicht explizierten Grundbedeutung (rekonstruierbar etwa als eine die Grenzen und Bindungen der Polis überschreitende Vorstellung eines universalen, kosmischen Zusammenhangs oder eine das Lokale überschreitende Praxis in einem weltumspannenden Handlungsraum) in Verbindung mit einem aktuellen Begriffsverständnis (Kosmopolitismus als eine das Nationalitätsprinzip transzendierende Vorstellung) bemühen sie sich darum, den

13 Busch/Horstmann, „Kosmopolit, Kosmopolitismus“. In Bezug auf die deutsche Begriffsgeschichte des 20. Jahrhunderts vgl. auch Thielking, Weltbürgertum. Offensichtlich handelt es sich beim „Kosmopolitismus“ um keinen „Grundbegriff“ im Sinne Kosellecks. In dem von ihm u.a. herausgegebenen Lexikon „Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland“ wird „Kosmopolitismus“ äußerst knapp im Zusammenhang mit den Begriffen „Internationale, International, Internationalismus“ verhandelt (vgl. Friedemann/Hölscher, Internationale). Ergänzende Hinweise finden sich allerdings bei Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik. Zur französischen Begriffsgeschichte vgl. van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“; Stéphane Sarkany, „Cosmopolitisme“, in: Dictionnaire International des Termes Littéraires, hrsg. v. Robert Escarpit, Bern 1989, S. 386-396; Jacques Voisine, „Patrie, nation, cosmopolitisme“ dans la littérature des Lumières“, in: Annales de l'Université de Toulouse. 1979; Blankenhorn, Der Kosmopolitismus bei Valéry Larbaud. Vgl. ferner Schlereth, The Cosmopolitan Ideal, S. xvii-xxv, bei dem der Fokus auf die angelsächsische und die französische Begriffstradition gerichtet ist, und Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, die trotz des französischen Schwerpunktes für ihre Darstellung eine komparatistisch-europäische Perspektive wählt.

14 Heuvel geht ähnlich vor. Sarkany aber stellt seinem Artikel eine „Etude sémantique“ voran: „Cosmopolitisme“ wird von ihm programmatisch bestimmt als „Disposition d'esprit qui fait qu'on trouve une patrie aussi bien ailleurs que dans son propre pays, qu'on se considère comme citoyen du monde, qu'on insiste sur l'unité du genre humain. Disposition opposée à l'esprit de patriotisme exclusif.“ Sarkany, „Cosmopolitisme“, S. 386. Auch Schlereth definiert zunächst normativ seine Verwendung des Begriffs. um dann von dieser Bestimmung ausgehend die dem 18. Jahrhundert vorausgehenden historischen Manifestationen des „cosmopolitan ideal“ nachzuzeichnen. Sarkany wie Schlereth kommen so geradezu zwangsläufig zu einer homogenisierenden Darstellung des Kosmopolitismusbegriffs im 18. Jahrhundert.

hinter den sprachlichen Belegen stehenden „Gedanken des Kosmopolitismus“,¹⁵ die „K[osmopolitismus]-Idee“¹⁶ als solche zu erfassen. Aus diesem Grund orientieren sie sich auch nicht strikt am Vorkommen des Titelworts.

Der Artikel führt weitgehend chronologisch – anachronistisch nur die Bemerkungen zur Begriffsverwendung im marxistischen Kontext¹⁷ – durch die geistesgeschichtlichen ‚Großepochen‘. So setzt der erste Abschnitt mit der Begriffsprägung in der griechischen Antike an: Vor der Bildung des Kompositums „cosmopolites“ präfiguriert sich der kosmopolitische „Gedanke“ für Busch und Horstmann politisch schon in den „Kolonisationsbewegungen“ des 8. bis 6. Jahrhunderts, theoretisch bereits in Formulierungen der ionischen Naturphilosophie zum Kosmosbegriff und pantheistischen Vorstellungen. Bei den Sophisten kristallisieren sich diese Vorformen zu der kosmopolitischen Grundopposition von Staat vs. Kosmos, „national“ vs. „international[]“, „Vaterland“ vs. „Kosmopolis“, wobei die in die Paraphrasierungen und Übersetzungen der Originalzitate einfließenden „modernen“ Begriffe der Nation, der Internationalität u.Ä. von Busch und Horstmann unerläutert bleiben. Mit Platon, später den Philosophen der Stoa erhält „die Idee des K[osmopolitismus] ihren festen Platz im griechischen Denken“,¹⁸ ein Vorgang, der mit der sukzessiven, mit dem Hellenismus endgültig vollzogenen Auflösung der Polis einhergeht. Insbesondere die stoische Kosmopolitismus-Idee¹⁹ repräsentiert für Busch und Horstmann das hellenistische Selbstverständnis als „Menschheitskultur“, das von „Besonderheit[en] der Nationalitäten“ in universalisierender Weise absieht. Die an dieser wie an vielen anderen Stellen ausbleibende historische Rückbindung der Begriffsanalyse führt dazu, dass Busch und Horstmann in der Folge nicht deutlich zwischen hellenistischem Universalismus und römischem Imperialismus unterscheiden. So lässt sich mit Marc Aurels Verständnis des Kosmopolitismus („Wenn das Geistige uns gemein ist, so ist auch die Vernunft [...] gemeinsam; gilt dies, so ist die Welt gleichsam ein Stadtstaat.“²⁰) die *geistesgeschichtliche* Einheit der Epoche durch die Tradition der stoischen Philosophie vielleicht gerade noch herstellen. Mit dem nicht erwähnten imperialistischen Kosmopolitismus, wie er etwa von Vergil formuliert wird, erweist sich diese postulierte Einheit jedoch als geistesgeschichtliche Illusion oder aber als die Konsequenz eines latenten normativen Vorverständnisses des Begriffs. Kosmopolitische Vorstellungen zielen in der Antike nicht notwendig auf Pluralität und Toleranz des Anderen, sondern können durchaus – imperial integrierend und homogenisierend – in (cäsaristische) Welt Herrschaftsansprüche münden. Im folgenden Zitat aus der „Aeneis“ wird der auf

15 Busch/Horstmann. „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, S. 1155.

16 Ebd., S. 1157 u.ö.

17 Vgl. ebd., S. 1164.

18 Ebd., S. 1155f.

19 Zum stoischen Kosmopolitismus vgl. ergänzend die ideengeschichtliche Darstellung von Nussbaum, Kant und stoisches Weltbürgertum.

20 Marc Aurel, Wege zu sich selbst, hrsg. u. übers. v. Willy Theiler, Zürich und München 1984, S. 77.

kulturelle Hegemonie gegründete Kosmopolitismus der „Hellenen“²¹ von einem universellen politischen Herrschaftsanspruch der Römer überboten:

„exudent alii spirantia mollius aera
(credo equidem), vivos ducent de marmore voltus;
orabunt causas melius, caelique meatus
describent radio et surgentia sidera dicent:
tu regere imperio populus, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.“

„Andere mögen vielleicht das Erz noch atmender schmieden,
Mögen ein lebend Bild aus Marmorstufen hervorhaun,
Kundiger reden am Markt und Bahn und Kehre der Himmel
Messen im Zirkelschlag, Sternankunft kennend und kündend.
Sei du, Römer, gedenk des Reichs und übe die Herrschaft:
Das sind Künste, die dir anstehn. Bring Friede den Völkern,
Sei den Besiegten gelind, sei siegreich über den Stolz!“²²

Und auch bei Plinius steht die Idee einer römischen Weltherrschaft im Vordergrund, die, in durchaus kulturimperialistischer Ambition, der Welt Frieden und Homogenität bringen soll. Er beschreibt Rom bzw. Italien als „Mutter aller Länder“:

„numine deum electa, quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia
ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio
contraheret ad conloquia et humanitatem homini daret breviterque una cunctarum
gentium in toto orbe patria fieret.“

„[ein Land], das nach dem Willen der Götter ausersehen ist, sogar den Himmel glanzvoller zu machen, die zerstreuten Mächte zu vereinigen, die Sitten zu veredeln, die verschiedenartigen und rohen Sprachen so vieler Völker durch die Gemeinsamkeit der Umgangssprache zusammenzuführen, den Menschen Menschlichkeit zu verleihen, kurz, das alleinige Vaterland aller Völker auf dem ganzen Erdkreis zu werden.“²³

Aus ideengeschichtlicher, normativer Perspektive muss die Verwendung kosmopolitischer Vorstellungen und Begriffe im Zusammenhang imperialer politischer Aktionen, wie im römischen Kaiserreich praktiziert, als eine unangemessene, propagandistische Instrumentalisierung der ‚eigentlichen‘ Idee erscheinen.²⁴ Wie schon zuvor die „opportunistische Version von K[osmopolitismus]“ von Busch und Horstmann zwar erwähnt, dieser Bedeutung des Begriffs aber nicht

21 Zu dem mit diesem Begriff verbundenen Selbstverständnis der griechischen Bildungselite vgl. Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik, S. 218ff.

22 Vergil, Aeneis, übers. v. Rudolf Alexander Schröder, Frankfurt am Main 1991, Buch VI, Vs. 847-853.

23 Plinius, Naturalis historiae/Naturkunde, hrsg. v. Gerhard Winkler, Bd. III/IV, Darmstadt 1988, §39. Vgl. Kohn, Idee des Nationalismus, S. 67.

24 Vgl. Busch/Horstmann, „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, S. 1157.

weiter nachgegangen wird, so disqualifiziert sich auch der imperial fundierte Kosmopolitismus im römischen Gewand als ‚falscher‘ Kosmopolitismus.²⁵ Konsequenz wird in der Folge die konfessionell transformierte Weiterführung der Argumentationsfigur in der Reichsidee des christlichen Mittelalters ebenso wie die spätere Wiederaufnahme in französischem oder deutschem Gewand – etwa in Form des französischen Hegemonieanspruchs im 17. und 18. Jahrhundert oder in Form des Fichte’schen Weltmissions- oder des Eichendorff’schen Reichsgedankens um 1800 – von Busch und Horstmann nicht angesprochen bzw. mit einer verhaltenen Überraschung quittiert.²⁶ Imperiale Vorstellungen, seien sie nun politisch oder religiös basiert, gehören auf jeden Fall zum möglichen Bedeutungsspektrum des Begriffs. Doch in Buschs und Horstmanns Darstellung werden sowohl Philons Versuche, kosmopolitische Vorstellungen für das Diaspora-Judentum zu adaptieren, indem er das mosaische Gesetz mit dem kosmischen Gesetz identifizierte, als auch die Bemühungen christlicher Theoretiker, die universale katholische Kirche als kosmopolitisch zu qualifizieren, als instrumentalisierende und sich damit in gewisser Weise auch disqualifizierende Rückgriffe auf die im Kern konstante Idee verstanden, nicht aber als strategische Transformation und modifizierende Fortschreibung der Verwendungsweisen des Kosmopolitismusbegriffs.²⁷

Als gewinnbringender in Bezug auf die religiöse Überformung des stoisch-kosmopolitischen Gedankens durch die christliche Theologie erweisen sich daher die Arbeiten von Reinhart Koselleck und Otfried Höffe: Neben dem römischen Universalreich bzw. aus diesem hervorgehend entsteht im Mittelalter mit dem Papsttum eine zweite Macht mit dem Anspruch, Repräsentant der allgemeinen, universalen Kirche zu sein. Der von Gott berufene christliche Kaiser und der Papst gelten als „Weltbeherrscher“ und Garanten des „allgemeinen Friedens“.²⁸ Eine wichtige Funktion kommt in diesem Zusammenhang der von Augustinus vorgenommenen christlichen Wiederaufnahme stoisch-kosmopolitischer Vorstellungen zu. Augustinus’ XIX. Buch „De civitate dei“ gehört zwar nach Otfried Höffe zu den „für Jahrhunderte wichtigsten friedentheoretischen“ Werken „des Abendlandes“, doch seine eschatologische Zwei-Reiche-Lehre liefert auch Argumente für eine Entwertung des weltlichen, zwischenstaatlichen Friedens der *civitas terrena*.²⁹ Da der Mensch den vollkommenen Frieden des himmlischen Staates erst als „Friede mit Gott“,³⁰ also im Jenseits erreichen könne und inso-

25 Ein weit verbreitetes Phänomen: Auch Blankenhorn spricht immer wieder von „echtem“ Weltbürgertum (Blankenhorn, *Der Kosmopolitismus bei Valery Larbaud*, S. 9 u.ö.), das sich dann offenkundig von einem falschen abheben muss.

26 Busch/Horstmann, „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, S. 1163.

27 Vgl. ebd., S. 1157f.

28 Blankenhorn, *Der Kosmopolitismus bei Valery Larbaud*, mit Rekurs auf Dantes „De Monarchia“, S. 9.

29 Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, S. 247f.

30 Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 2 Bd., hrsg. v. Wilhelm Thimme, Zürich 1955, Bd. 2, Buch XIX, §27, S. 585.

fern Friedensvorstellungen abhängig von einer extramundanen Macht blieben, lasse sich irdisches Elend „zugleich verurteilen und als vor Gott gerechtfertigt erklären“,³¹ so dass sich die innerweltlichen friedenspolitischen und eventuell daran geknüpften kosmopolitischen Ambitionen relativieren.³²

Der Gedanke einer weltlichen, universalen Rechtsgemeinschaft jedenfalls taucht erst bei Dante auf, dem zufolge die Ordnung der Welt auf dem Erhalt einer universalen Ordnung, einer durch den Kaiser garantierten und konstituierten Weltmonarchie, also einem Weltkaiserreich beruht,³³ innerhalb dessen die Menschen, solange sie den Wert ihrer familialen, regionalen und sprachlichen Zugehörigkeit nicht überschätzen, als Weltbürger in einem friedlichen Miteinander koexistieren können. In diesem Sinne heißt es in „De vulgari eloquentia“:

„Nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor. [...] Florentiam adeo diligamus ut quia dileximus exilium patiamur iniuste, rationi magis quam sensui spatulas nostri iudicii podiamus. Et quamvis ad voluptatem nostram, sive nostre sensualitatis quietem, in terris amenior locus quam Florentia non existat, revolventes et poetarum et aliorum scriptorum volumina, quibus mundus universaliter et membratim describitur, ratiocinantesque in nobis situationes varias mundi locorum et eorum habitudinem ad untrunque polum et circum equatorem, multas esse perpendimus firmiterque censemus et magis nobiles et magis delitiosas et regiones et urbes quam Tusciam et Florentiam, unde sumus oriundus et civis, et plerasque nationes et gentes delectabiliori atque utiliori sermone uti quam Latinos.“³⁴

„Wir aber, deren Vaterland die Welt ist, wie die See das Vaterland der Fische, [...] die wir Florenz so sehr lieben, daß wir darum ungerechte Verbannung erleiden müssen, wünschen unser Urteil mehr auf Vernunft als auf Natur zu gründen. Obwohl es auf der Welt zu unserer Freude oder für die Erquickung unserer Seele keine schönere Stadt gibt als Florenz, haben wir die Bücher der Dichter und anderer Autoren, in denen die Welt im allgemeinen und im besonderen beschrieben ist, wieder und wieder geprüft, und wir haben nachgedacht über die verschiedenen Orte der Welt, an beiden Polen und rund um den Äquator, und wir haben festgestellt, daß es viele Orte und Städte gibt, von denen wir überzeugt sind, daß sie edler und schöner sind als Toscanien und Florenz, wo ich herstamme und dessen Bürger ich bin; desgleichen daß viele Völker schönere und brauchbarere Sprachen haben als die Italiener.“³⁵

Für die vorneuzeitliche Begriffsverwendung, die nicht Thema dieser Arbeit ist, soll es mit diesen schlaglichtartigen Hinweisen sein Bewenden haben. Festzu-

31 Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik, S. 234ff.

32 Vgl. Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, S. 247ff.

33 Dante, De Monarchia, Buch 1. Vgl. Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, S. 253f. Vgl. zu Dantes Reichslehre auch Francis Cheneval, Die Rezeption der ‚Monarchia‘ Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes, München 1995.

34 Dante Alighieri, De vulgari eloquentia, in: Opere, hrsg. v. Fredi Chiappelli, Milano 1968, S. 293-329, Buch 1, §VI, S. 299.

35 Zit. nach Kohn, Idee des Nationalismus, S. 91.

halten bleibt, dass bereits in der Vormoderne das Bedeutungsspektrum weiter gespannt werden muss, als normierende Festschreibungen das nahelegen, und sich in den differierenden Verwendungsweisen politische, religiöse und rechtshistorische Implikationen abzeichnen, die den weiteren Verlauf der Begriffsgeschichte prägen werden.

Nach Busch und Horstmann sind es in der Neuzeit sozialgeschichtliche Entwicklungen, die den Bedeutungswandel bestimmen: Verwiesen wird auf die sich gegen die Herrschaftsansprüche von Kaiser und Papst richtenden Nationalstaatsbildungstendenzen, gegen die sich wiederum die Humanisten im Zeichen eines „intellektuelle[n] K[osmopolitismus]“ wenden – bei Erasmus mit einem expliziten Rekurs auf antike Verwendungen des Kosmopolitismusbegriffs.³⁶ Das Gemeinschaftsgefühl der grenzüberschreitenden, berufsständischen Zusammengehörigkeit der Gelehrten verdichtet sich in der Vorstellung eines imaginären „übernationalen Zusammenschlusses aller Gelehrten“,³⁷ der „Gelehrtenrepublik“. Der Kosmopolitismusdiskurs wird infolgedessen mit dem Gelehrten- und Bildungsdiskurs assoziiert. Richtet man den Fokus an dieser Stelle weniger auf die Kontinuität der Idee und des Begriffs als auf die den Begriff verwendende gesellschaftliche Trägerschicht,³⁸ so lässt sich ein vergleichender Blick auf andere gesellschaftliche Gruppen und ‚ihre‘ kosmopolitischen Begriffe, z.B. eine Abgrenzung zu Castigliones aristokratischem Ideal des *uomo universale* anschließen. Die im 16. Jahrhundert vorgenommenen diskursiven Verknüpfungen und Abgrenzungen führen zu begriffsgeschichtlichen Konsequenzen, die die Verwendungskontexte des Kosmopolitismusbegriffs und seine Bindung an bestimmte, elitäre Trägerschichten bis ins 20. Jahrhundert hinein prägen.

Aus ideengeschichtlicher Perspektive kommt es im Zeitalter der Renaissance und des Humanismus zu einer Lösung der universalen bzw. kosmopolitischen Vorstellungen von den religiösen und imperialen Konnotationen.³⁹ So spricht beispielsweise Jean Bodin nach den Erfahrungen der Religionskriege bewusst im Sinne einer überreligiösen, auch nicht-christliche Völker einschließenden Bedeutung von „res publica mundana“ und der „république universelle de ce monde“.⁴⁰

36 Busch/Horstmann, „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, 1159. Zu den kosmopolitischen Ideen des Humanismus vgl. Hans Treinen, Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus, Saarlouis 1955.

37 W. Knispel, „Gelehrtenrepublik“, in: Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, S. 226-232, S. 226.

38 Ansatzweise bei Blankenhorn zu finden, vgl. Blankenhorn, Der Kosmopolitismus bei Valery Larbaud, S. 9.

39 Vgl. Chenevals detaillierte Analyse der Leibniz'schen *Optima Respublica Universalis*- oder *Civitas Dei*-Vorstellung, die noch ganz dem christlichen Universalismus verhaftet ist (Cheneval, Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung, S. 51ff.). Cheneval spricht von Leibniz' metaphysischem Kosmopolitismus, der „nicht nur ein rein geistiges Reich Gottes, sondern auch eine innerweltliche Rechtsstruktur“ begründete, „die zwar nicht mit der *Civitas Dei* identifiziert werden darf, deren Legitimität aber aus der in der Gottesstaatslehre vollzogenen Konvergenz von Recht, Moral und christlicher Lehre abgeleitet wurde [...]“ (ebd., S. 100).

40 Vgl. Blankenhorn, Der Kosmopolitismus bei Valery Larbaud, S. 9. „Ein neuer Kosmopolitismus

An die stoische Tradition anschließend formuliert beispielsweise Montaigne in säkularisierender Absicht in den *Essais*:

„Non parce que Socrates l'a dict, mais parce qu'en verité c'est mon humeur, et à l'avanture non sans quelque excez, j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonois comme un François, postposant cette lyaison nationale à l'universelle et commune.“⁴¹

Nicht, weil Sokrates es sagte, sondern weil es in Wahrheit meinem Gemüt entspricht und ich aufs Geratewohl nicht ohne einen gewissen Überschwang alle Menschen für meine Landsleute erachte und einen Polen als einen Franzosen umarme. diese nationale Bindung hinter die universelle und gemeinsame stellend.

In der Neuzeit ist die Welt zunehmend zu einem gemeinsamen Erfahrungsraum geworden, die antike Idee der „kosmopolis“ hat durch Welthandel, Kolonialpolitik, Reisen und dergleichen einen zumindest für einen Teil der Bevölkerung erfahrbaren Inhalt gewonnen. Im 17. Jahrhundert – bei Busch und Horstmann nur marginal repräsentiert – sind es neben Reisenden auch religiöse Flüchtlinge, die in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes zu kosmopolitischen Mittlern zwischen Frankreich und anderen europäischen Ländern avancieren. Gleichzeitig öffnet der sich in Europa vollziehende Staatsbildungsprozess und die damit einhergehende Unterminierung universalistischer Herrschaftsansprüche – weltlicher wie geistlicher – den Blick für kosmopolitische Zusammenhänge im politischen und rechtlichen, aber auch im anthropologischen Sinn. Leibniz etwa beruft sich, trotz seiner christlich-universalistischen Orientierung, im Zeichen des Kosmopolitismus auf einen nationale Zugehörigkeiten unterlaufenden Menschheitsbegriff: „Pourvu qu'il se fasse quelque chose de conséquence, je suis indifférent que cela se fasse en Allemagne ou en France, car je souhaite le bien du genre humain [...]“.⁴²

Doch nicht nur die geistesaristokratische Elite verortet sich weiterhin in einem territoriale und nationale Zugehörigkeiten übergreifenden Zusammenhang. Im Rahmen der Salongeselligkeit hat sich das auf ganz Europa ausstrahlende Ideal der *honnêteté* herausgebildet, nach Auerbach ein nicht ständisches „Persönlichkeitsideal“, das jeder erwerben kann, „der auf seine innere und äußere Pflege im Geiste der Zeit Sorgfalt zu verwenden willens und fähig war, und das Resultat war eben dieses: daß der Betreffende von jeder besonderen Qualität gereinigt wurde, nicht mehr Zugehöriger eines Standes, eines Berufes, eines Bekenntnisses war, sondern eben honnête homme.“⁴³ Für Cyrano de Bergerac etwa

ist dabei zu entstehen, gegründet nicht mehr auf die Einheit der Gott gehörigen Kreaturen, wie sie Dante vor Augen hatte, sondern auf der Universalität des fragilen, ungewungenen und dennoch tugendhaften und sicheren Ichs“, heißt es bei Kristeva, Fremde sind wir uns selbst. S. 134.

41 Montaigne, *Essais*, in: *Œuvres Complètes*, hrsg. v. Albert Thibaudet und Maurice Rat, Paris 1962, S. 11-1097, S. 950.

42 Zit. nach Kohn, *Idee des Nationalismus*, S. 323. Vgl. zu Leibniz aber vor allem Cheneval, *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*, S. 51-131.

43 Erich Auerbach, *La cour et la ville*, in: *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen*

gehört zum Ideal des *honnête homme* auch das Selbstverständnis als Kosmopolit: „Un honnest homme n'est ni Français, ni Aleman, ni Espagnol, il est citoyen du monde, et sa patrie est par tout.“⁴⁴

1.1.3 Die „Idee“ des Kosmopolitismus im 18. Jahrhundert

Im Laufe der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts – und damit kurz vor dem eigentlichen Untersuchungszeitraum dieser Arbeit – macht der Begriff des Kosmopolitismus bzw. Weltbürgertums nunmehr Karriere, er wird zum politisch, rechtlich, pädagogisch, kulturell, ökonomisch oder moralisch kodierten Programmbegriff der europäischen Aufklärung.⁴⁵ Universalisierbarkeit wird zu einem allgemeinen Legitimationskriterium für theoretische Konzepte und Programme jedweder Provenienz. Im Rückgriff auf die kosmopolitischen Traditionsbestände der Antike, des mittelalterlichen Imperiumgedankens oder des Humanismus entwickelt man in den unterschiedlichsten Diskurszusammenhängen bzw. Praxisbereichen kosmopolitische Konzeptualisierungen. Steht in der rechtlichen Debatte die geschichtsphilosophische Vermittlung der Natur- und Völkerrechtslehre mit dem Weltbürgerkonzept (in der Nachfolge Grotius', Pufendorfs, Hobbes) im Zentrum des Interesses und findet zum Beispiel in Christian Wolffs Völkerstaatslehre seine enttheologisierte Ausgestaltung,⁴⁶ kann es im pädagogischen Bereich unter dem Begriff des Kosmopolitismus sowohl um die Initiierung einer breiten Volksebildungsbewegung als auch um ein philanthropisch orientiertes, individuelles Pädagogikkonzept (Basedow)⁴⁷ gehen. Immer nachdrücklicher werden kosmopolitische Forderungen nach einer Transformation des Ständestaates erhoben. Ziel des politisch-kosmopolitischen Programms kann ein gegen den zentralistischen Absolutismus gerichteter Elitarismus (Voltaire), die Etablierung weltbürgerlicher Prinzipien in der Ökonomie (Physiokraten⁴⁸) oder die Vermittlung praktischer, kosmopolitischer Lebensregeln sein, die den Einzelnen zu einem glücklichen, nützlichen und der gesellschaftlichen Ordnung positiv gegenüberstehenden Mitglied der Gesellschaft machen soll (Moralische Wochenschriften). Die größ-

Bildung, hrsg. v. Erich Auerbach. Bern 1951, S. 12-50, S. 38.

44 Brief an den Sohn von F. de la Mothe le Vayer aus dem Jahre 1648. Zit. nach van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“, S. 42.

45 Vgl. Wilhelm Feldmann, Modewörter des 18. Jahrhunderts II. in: Zeitschrift für Deutsche Wortforschung, Bd. 6, 1904/05, S. 299-353 zu „Weltbürger“, S. 346.

46 Vgl. Cheneval, Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung, S. 132-196. „Die *civitas maxima* Wolffs ist ein Vernunftkonstrukt der menschlichen Organisation, das von keinem transzendenten Gottesstaatsparadigma abhängt [...]“ (ebd., S. 197). Wolff liefere „erstmalig in der Philosophiegeschichte eine durchgehend demokratische Konzeption supranationaler Organisation.“ (Ebd., S. 199)

47 Vgl. zum pädagogischen Kosmopolitismus Rüdiger Steinlein, Vom weltbürgerlich aufgeklärten Kind zum vaterländisch begeisterten Jüngling, in: Jugend – ein romantisches Konzept?, hrsg. v. Günter Oesterle, Würzburg 1997, S. 297-332.

48 Die Physiokraten propagierten den Freihandel, und zwar als „philosophes économistes, essentiellement cosmopolites“, zit. nach van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“, S. 44.

te Wirkungsmacht entfaltet allerdings diejenige kosmopolitische Programmatik, die auf die Errichtung einer bürgerlichen, auf Freiheitsrechte und Gleichheitsvorstellungen gegründeten Gesellschaft zielt (Demokraten, Republikaner, Illuminaten) und das patriotische Engagement des Einzelnen für eine freiheitlich-bürgerliche Umgestaltung der Gemeinschaft zu aktivieren sucht. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat sich das Bedeutungsspektrum des Begriffs durch die differierenden und zunehmend auch in Praxisbereiche überführten Ausgestaltungen bereits so aufgefächert, dass eine epochengeschichtliche Strukturierung problematisch wird. Wie geht nun die begriffsgeschichtliche Forschung mit den daraus resultierenden Schwierigkeiten um?

Die ideengeschichtliche Vorlage für die Geschichte des Weltbürgerbegriffs im 18. Jahrhundert liefert Friedrich Meinecke 1907 mit seiner wirkungsmächtigen Monographie „Weltbürgertum und Nationalstaat“. Meinecke setzt sich zum Ziel, das „wahre Verhältnis universaler und nationaler Ideale in der Entstehung des modernen deutschen Nationalstaatsgedankens“ zu bestimmen. Dabei geht er von einer innerlichen „Kontinuität in jeder Ideenentwicklung“ aus, die eine schroffe Entgegensetzung der beiden Ideen, wie sie die „gemeine Meinung“ postuliere, ebenso ausschließt wie eine harmonische Gleichsetzung, die von bildungsbürgerlichen Schichten propagiert werde. Stattdessen konstatiert er eine dynamische, auf die Nationalstaatsbildung ausgerichtete Verschränkung beider Ideen. Durch die monographische Behandlung einzelner Denker⁴⁹ versucht er in der Folge einen ideengeschichtlichen „Entwicklungsgang“ nachzuzeichnen, „der von der Menschheit über die Nation zum Staate führt, in dem zunächst das Universale national und das Nationale universal wurde, in dem dann der Staat nationalisiert und die Nation politisiert wurde, jedoch so, daß auch der universale Gedanke lange noch mitschwang.“⁵⁰ Abgesehen davon, dass eine sozialgeschichtliche Rückbindung gar nicht erst angestrebt wird, zeigt Meineckes Konzept auch schon aus immanenten Gründen Schwächen: Zwar kann er Varianten der einen, reinen Weltbürgeridee zulassen – Novalis etwa wird ein „religiös-kirchliche[r] Kosmopolitismus“,⁵¹ dem frühen Friedrich Schlegel ein „naturrechtlich-demokratische[r] Kosmopolitismus“⁵² zugeordnet –, da es mehrere verschiedene „Wege[...] aus der kosmopolitischen Welt des 18. Jahrhunderts in die nationalstaatliche des 19. Jahrhunderts“ gebe.⁵³ Doch wenn universale und nationale Ideen ‚kombiniert‘ und ‚vermischt‘ auftreten, wie beispielsweise bei Fichte, erlaubt das substanzialisierende, ideengeschichtliche Konzept nicht, von Transformationen und Funktionalisierungen der Ideen zu sprechen, sondern legt nahe, eine Teilhabe des Denkers an beiden Ideen zu konstatieren.⁵⁴

49 Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 24.

50 Ebd., S. 56.

51 Ebd., S. 69.

52 Ebd., S. 71.

53 Ebd., S. 84.

54 Meinecke zu Fichte: „Dadurch wird er Patriot, bleibt aber Kosmopolit [...]“ (ebd., S. 88).

Anders als diese traditionell ideengeschichtliche Arbeit, aber auch anders als die begriffsgeschichtlichen Arbeiten, die in homogenisierender, Bedeutungsunterschiede nivellierender Absicht aus dem Spektrum der Verwendungsweisen die Bedeutung des Begriffs im 18. Jahrhundert abzuleiten suchen,⁵⁵ versucht Buschs und Horstmans ideengeschichtliche Darstellung, dem im 18. Jahrhundert aufbrechenden Beziehungsreichtum des Begriffs auf dreierlei Weise Rechnung zu tragen. Erstens wird die Darstellung für das 18. Jahrhundert nationalsprachlich aufgefächert (allerdings ohne dass dies in eine vergleichende Art der Betrachtung mündet), um anschließend die Perspektive wiederum ohne weitere Begründung auf den deutschsprachigen Bedeutungswandel zu verengen. Zweitens finden nun auch Äußerungen unbekannter Autoren Berücksichtigung, während im übrigen Teil der Darstellung vornehmlich Textbelege zitiert und paraphrasiert werden, die der so genannten „Höhenkammliteratur“ zuzurechnen sind. Drittens strukturieren nun Autorennamen und nur noch sekundär geistesgeschichtliche Epochenbegriffe (Aufklärung und Romantik werden erwähnt) die Darstellung. In additiver, teilweise völlig unvermittelter Reihung kommen so Äußerungen Shaftesburys, Voltaires, Rousseaus, Zimmermanns, Basedows, Wielands, Schillers, Goethes, Kants, Bouterweks, Herders, Humboldts, Novalis', Fichtes, Dingelstedts und Hegels u.a. hintereinander zu stehen, so dass zwar die Vielfalt möglicher Verwendungsweisen sichtbar, aber keine Tendenzen des Bedeutungswandels als solche deutlich würden.

Eine ebenfalls ideengeschichtliche, aber epochengeschichtlich unterteilte, diachrone Darstellung wählt Sigrid Thielking in ihrer Monographie „Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in der Literatur und politischen Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert“. Anders als der Titel nahelegt, ist die Arbeit schwerpunktmäßig der kosmopolitischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts gewidmet. Die Kosmopolitismusforschung zum 18. Jahrhunderts wird nur skizziert, wobei Epochengrenzen einen konzeptionellen Wandel der Kosmopolitismusidee markieren. So gliedert sich für Thielking das 18. Jahrhundert in zwei Phasen: Für die erste Phase wird Lessings Weltbürgerkonzept, Kants „Programmplan zur Weltbürgerlichkeit“,⁵⁶ Christian Daniel Voß' Monatsschrift⁵⁷ und Wielands „geistesaristokratisches Ideal“⁵⁸ neben Äußerungen Schillers und Görres' zum „revolutionären Universalismus“ unter dem Begriff des „[a]ufge-

55 So insbesondere Sarkany, „Cosmopolitisme“, der zwar drei systematisch differenzierte Kosmopolitismus-Typen, „C[osmopolitisme] connaissance (ou d'information)“, „C[osmopolitisme] universaliste“, „C[osmopolitisme] a-national“, und zwei Äußerungsformen, Cosmopolitisme de fait und Cosmopolitisme littéraire, unterscheidet, mit diesen Bestimmungen aber *den* Kosmopolitismus *der* Aufklärung und auch alle Verwendungsweisen späterer Zeiten zu erfassen meint, ohne diese Verwendungsweisen historisch rückzubinden. Ähnlich homogenisierend auch Schlereith, *The Cosmopolitan Ideal*, in seiner einleitenden Begriffsbestimmung.

56 Thielking, *Weltbürgertum*, S. 24ff.

57 Ebd., S. 27.

58 Ebd., S. 32.

klärte[n] Kosmopolitismus und weltbürgerlichen Idealismus“⁵⁹ subsumiert. Eine zweite Phase firmiert unter dem Begriff des „[ro]mantishe[n] Universalismus und deutsche[n] Weltbürgersinn[s]“⁶⁰ und verweist auf die kosmopolitischen Konzepte Fichtes, Novalis’ und der Brüder Schlegel. Anders als für die kosmopolitischen Ideen des 20. Jahrhunderts werden für die Analyse des 18. Jahrhunderts kaum publizistische Quellen herangezogen, so dass für eine tiefere, konzeptuelle Analyse die diskurssemantische Basis fehlt.

Genau an diesem Punkt unterscheidet sich Thielkings Begriffsgeschichte von Heuvels begriffsgeschichtlichem Artikel zum Bedeutungswandel des „Cosmopolitisme“-Begriffs in Frankreich für den Zeitraum von 1680 bis 1820, der hier zum einen wegen des innovativen methodischen Vorgehens ausführlicher referiert wird, zum anderen, weil sich mit seiner Hilfe der komparatistische Rahmen für die Analyse des deutschen Kosmopolitismusbegriffs aufspannen lässt. Heuvels Artikel beschränkt sich, ganz im Sinne der programmatischen Vorgaben des „Handbuchs politisch-sozialer Grundbegriffe“, auf den französischen Kontext und orientiert sich strikt am Vorkommen des Titelworts. Primär an einer sozialgeschichtlichen Periodisierung (Ancien Régime, Ende des Ancien Régime bis ca. 1792, Jakobinerherrschaft, Zeit des Direktoriums bis 1830) orientiert und in der programmatischen Absicht, Begriffe als für die Mentalitätsgeschichte relevante Faktoren zu profilieren,⁶¹ liefern jeweils die die Darstellung strukturierenden ideologischen Verwendungszusammenhänge und Diskurse die thematischen Gesichtspunkte der Interpretation der jeweiligen ‚kosmopolitischen‘ Äußerung. Heuvels Darstellung zeichnet sich dadurch aus, dass er ohne normatives Vorverständnis unterschiedlichste Verwendungsweisen des Begriffs nachgeht. So kann er zeigen, dass die aufklärerischen „philosophes“ Voltaire, Diderot, d’Alembert, aber auch die mit ihnen in enger Verbindung stehenden Aufklärungsphilosophen Hume und Franklin u.a. den Begriff affirmativ zur Selbstkennzeichnung als Mitglied der grenzüberschreitenden, von einer über Europa hinausreichenden Publizistik getragenen *res publica litteraria* verwenden. Mit der Bezeichnung ist zu diesem Zeitpunkt nach Heuvel noch kein konkretes politisches Programm verknüpft: „‚Kosmopolitismus‘ dokumentierte sich in einer Anteilnahme am Fortschritt aller Nationen, war somit international und nicht programmatisch anti-national.“⁶² Darüber hinaus kann der Begriff auch in einer ganz apolitischen Verwendung auftreten. So findet Heuvel in Fougeret de Monbrons 1753 erschienener, autobiographischer Schrift „Le Cosmopolitisme ou le Citoyen du Monde“, in der der Verfasser sein Leben als kosmopolitischer Libertin schildert, eine Wie-

59 Ebd., S. 34ff.

60 Ebd., S. 38ff.

61 Vgl. Rolf Reichardt, Einleitung, in: Reichardt, Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe, S. 39-148, S. 67.

62 van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“, S. 43ff. Vgl. in diesem Sinne auch die kosmopolitischen Äußerungen Montesquieus, zusammengestellt und auf ihren kosmopolitischen Gehalt hin analysiert bei Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, S. 139ff.

derauflage der von Busch und Horstmann bereits bei Aristophanes ausgemachten „opportunistische[n] Version“ des Kosmopolitismusbegriffs in Verbindung mit einem aristokratischen Selbstverständnis.⁶³ Die politische und moralische Entpflichtung des Einzelnen im Zeichen des Kosmopolitismus erscheint hier durchaus positiv gewendet, ein Begriffsgebrauch, der spätestens mit seiner politischen Diffamierung durch Rousseau nachhaltig in Verruf gerät.⁶⁴ Rousseau opponiert gegen Gelehrte, aber auch allgemeiner gegen Bürger, die sich im Zeichen des Kosmopolitismus patriotischen bzw. moralischen Pflichten zu entziehen suchen, und befördert so eine Politisierung der Debatte, die nachhaltige Auswirkungen auf die französische (wie auch für die deutsche) Begriffsverwendung hat.⁶⁵ In deutlich abwertender, wenn auch allgemein gehaltener Verwendung geht der Begriff 1762 in das „Dictionnaire de l'Académie française“ ein:

„COSMOPOLITE. Celui qui n'adopte point de patrie. (*Un cosmopolite n'est pas un bon citoyen*).“⁶⁶ Kosmopolit. Derjenige, der kein Vaterland anerkennt. (Ein Kosmopolit ist kein guter Bürger).

Rousseau bricht mit der noch von den Enzyklopädisten vertretenen „prinzipiell konfliktfreien Sicht auf das Verhältnis zwischen patriotischer Loyalität und universalistischer Menschheitsmoral“.⁶⁷ Während die patriotischen, kosmopolitismuskritischen Positionen zu einer immer überlegeneren Definitionsmacht werden, sehen sich die Vertreter des Kosmopolitismus, in Frankreich insbesondere die *économistes* und die *encyclopédistes*, dem Verdacht ausgesetzt, vaterlandsfeindliche Tendenzen zu befördern. In der Folge „bilden die Begriffe *patriote* und *cosmopolite* [...] ein Gegensatzpaar.“⁶⁸ Es kommt zu polemischen Ablehnungen:

63 Diese Form des apolitischen, aus Rousseaus Perspektive sogar asozialen Kosmopolitismus findet seine ins Künstler- und Salonmilieu des ausgehenden 19. Jahrhunderts versetzte Wiederaufnahme z. B. in Paul Bourgets „Cosmopolis“ (1893). Henry James nimmt seine Erfahrungen im kosmopolitisch-europäischen Salonmilieu zum Anlass einer „Korrektur“ aus amerikanischer Außenperspektive: Er stellt in „The Collaboration“ (1892) Bourget das idealisierte Bild einer kosmopolitischen Zusammenarbeit zwischen einem deutschen Komponisten und einem französischen Dichter entgegen, die mit einer die deutsch-französischen Beziehungen thematisierenden Oper nationalistische Vorurteile zu überwinden und eine Vorstellung von einem friedlichen, kulturell vermittelten Zusammenleben europäischer Nationalitäten zu entwickeln suchen. Vgl. Adeline R. Tintner, *The Cosmopolitan World of Henry James*, Louisiana 1991. Vgl. zu Fougeret de Monbrun auch Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, S. 153ff.

64 Chenevals normative Begriffsverwendung deklassiert Fougeret de Montrons Verwendung schlicht zum „Etikettenschwindel“. Cheneval, *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*, S. 395.

65 Vgl. S. 62 dieser Arbeit.

66 Académie française (Hg.), *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris 1762 (4. Auflage), Bd. 1, Eintrag „Cosmopolite“.

67 Otto Kallscheuer und Claus Leggewie, *Deutsche Kulturnation vs. französische Staatsnation? Eine ideengeschichtliche Stichprobe*, in: *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit II*, hrsg. v. Helmut Berding, Frankfurt am Main 1994, S. 112-162, S. 129f.

68 van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(t)isme“, S. 47.

„COSMOPOLITE. [...] La philosophie moderne nous rend citoyens du monde, & nous fait regarder l'amour de la patrie, comme un sentiment mesquin. Le philosophe a pour concitoyens tous les hommes; il aime avec une tendre humanité le Lapon & l'Orang-Outang qu'il ne voit jamais, afin de regarder comme étranger son compatriote qu'il voit tous les jours“.⁶⁹

Kosmopolit. [...] Die moderne Philosophie macht uns zu Weltbürgern und lässt uns unsere Vaterlandsiebe als ein kleingeistiges Gefühl ansehen. Der Philosoph hat als Mitbürger alle Menschen; er liebt mit gefühlvoller Menschlichkeit den Lappländer und den Orang-Outang, die er nie sieht, um seine Landsleute, die er jeden Tag sieht, als Fremde zu betrachten.

Daneben finden sich aber auch emphatische Affirmierungen:

„Un vrai Cosmopolite jouit de tous les biens qui surviennent à ses semblables; rien n'est indifférent à son coeur, il se dilate sur la terre entière, il croit assister à tous les triomphes de la vertu et de la vérité sa compagne [...]“.⁷⁰

Ein wahrer Kosmopolit erfreut sich an allem Guten, was seinesgleichen wiederfährt; nichts ist seinem Herzen gleichgültig, es umfasst die ganze Erde, es glaubt an allen Triumphen der Tugend und der Wahrheit, ihrer Begleiterin, beteiligt zu sein [...].

Oder, wenn auch nur vereinzelt, moderate Vermittlungsversuche:

„Cosmopolite. Citoyen de l'univers. Titre qui convient admirablement bien au Philosophe. Le Sage n'a point de patrie. Sa patrie c'est l'univers et ses concitoyens tous les hommes. Il parle pourtant toujours de *Patrie*, et il a fort à coeur la gloire de la nation“.⁷¹

Kosmopolit. Bürger des Universums. Bezeichnung, die bewundernswert gut auf den Philosophen passt. Der Weise hat kein Vaterland. Sein Vaterland ist das Universum und seine Mitbürger sind alle Menschen. Er spricht dennoch immerzu vom Vaterland und er trägt den Ruhm der Nation fest in seinem Herzen.

Hat schon Rousseau seine Kritik des Kosmopolitismusbegriffs konsequent in einen auf politische Umsetzung zielenden Zusammenhang gestellt, so radikalisieren sich im Zuge der Französischen Revolution die politischen Forderungen. Wenn sich der französische Kosmopolitismusbegriff auch nicht zu einem zentralen politischen Kampfbegriff transformiert,⁷² so kulminiert die Kosmopolitismusdebatte doch im politischen Universalitätsanspruch der Französischen Revolution:⁷³ Die französische Nation soll ein Beispiel geben für die Emanzipation aller Völker.⁷⁴ Mit freimaurerischen Ambitionen setzen sich etwa Nicolas

69 Clément, 1788, zit. nach van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“, S. 47.

70 L'Anglois à Paris. Le Cosmopolisme, publié à Londres à l'occasion du mariage de Louis Auguste, Dauphin de France. Ouvrage traduit de l'Anglois, Amsterdam 1770, S. 52, zit. nach van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“, S. 44.

71 Chaumeix, zit. nach ebd., S. 47.

72 Ebd., S. 48, Anm. 32.

73 Vgl. Fink, Kosmopolitismus – Patriotismus – Xenophobie, S. 27.

74 In diesem Sinne sahen sich etwa Condorcet und die Girondisten als Missionare für die Befreiung der geknechteten Völker der Welt, in der Hoffnung, so die Unterstützung der internationalen Eliten zu gewinnen. Vgl. ebd., S. 32; van den Heuvel, „Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme“, S.