

Das verzehrende Leben der Dinge

Versuch über die Konsumtion

Bearbeitet von
Wolfgang Schivelbusch

1. Auflage 2015. Buch. 192 S. Hardcover
ISBN 978 3 446 24781 9
Format (B x L): 13,6 x 21 cm
Gewicht: 299 g

[Weitere Fachgebiete > Geschichte > Kultur- und Ideengeschichte](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beack-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Leseprobe aus:

Wolfgang Schivelbusch
Das verzehrende Leben der Dinge



Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf
www.hanser-literaturverlage.de

© Carl Hanser Verlag München 2015

HANSER



Wolfgang Schivelbusch

Das verzehrende Leben
der Dinge

Versuch über die Konsumtion

Carl Hanser Verlag

1 2 3 4 5 19 18 17 16 15

ISBN 978-3-446-24781-9

Alle Rechte vorbehalten

© Carl Hanser Verlag München 2015

Satz: Satz für Satz, Barbara Reischmann, Leutkirch

Druck und Bindung: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

Printed in Germany



MIX
Papier aus verantwortungs-
vollen Quellen

FSC® C006701

Wir werden die Sofas, auf denen wir sitzen,
und die Sofas werden wir.

Technisches Manifest der futuristischen Malerei

Wir sind Ackerland für die Dinge.

Friedrich Nietzsche

Inhalt

Einleitung: Die Verbrauchskraft	9
Das Abfließen	28
Die Assimilation der Nahrung	41
Der belebende und der bereichernde Kreislauf:	
William Harveys Blut und	
François Quesnays Ökonomie	53
Produktivität der Natur und der Ökonomie ..	65
Die Arbeit des Feuers:	
Von der Alchimie zur Industrie	82
Das Feuer der Arbeit	104
Wandlungen der Güterliebe	117

Anhang

Dank	149
Anmerkungen	151
Nachweis	187
Personenregister	188

Einleitung: Die Verbrauchskraft

Um Missverständnissen vorzubeugen: Dieses Buch ist kein weiterer Beitrag zur sogenannten Konsumtionsgeschichte, die seit etwa 30 Jahren die Güterkonsumtion aus ökonomischer, statistischer, soziologischer, psychologischer, ästhetischer, semiotischer, gendertheoretischer, kulturwissenschaftlicher und noch manch anderer Sicht darstellt. So vielfältig und komplex die Konsumtionsgeschichte ihren Gegenstand behandelt – sie ignoriert die Tatsache, dass Konsumtion letztlich das physische Zusammentreffen des konsumierten Objekts mit dem konsumierenden Subjekt bedeutet, mehr und genauer noch der Verzehr des einen durch den anderen. Nichts anderes besagt ja das lateinische *consumere*. Es bezeichnet den Verzehr des Brennstoffs durch das Feuer und der Nahrung durch den biologischen Organismus. Dass die klassische politische Ökonomie die Konsumtion als *Vernichtung* definiert, zeigt, dass sie anders als die neuere Konsumtionsgeschichte noch eine lebendige Vorstellung vom tatsächlichen Geschehen hat.¹ Angesichts der digitalen Entwirklichung allen tatsächlichen Geschehens erscheint die Frage der konsumierenden Vernichtung gleichermaßen antiquiert wie aktuell. Antiquiert, weil in der virtuellen Welt die wirklichen Dinge eine immer geringere Rolle spielen. Aktuell, weil damit auch der Begriff und die Erfahrung der Konsumtionsvernichtung eine fundamental andere Bedeutung erhalten.

Dabei ist die ökonomische Bedeutung von Vernichtung naturgemäß enger und flacher als die existentielle, religiöse, philosophische und mythologische, obwohl alle diese in ihr mitschwingen. Am nächsten kommt der tief im kollektiven Unbe-

wussten wurzelnden Vorstellung des Verbrauchs als Vernichtung noch der ökonomische Begriff des *Gutes*. Das Gut (*the good, le bien, il bene*) enthält die reine – geistige – Essenz der Dinge, die im Normalzustand hoffnungslos mit der unreinen niederen Materie vermischt ist. Sie aus dieser Mischung zu befreien ist die Aufgabe aller Vernichtung, die deshalb stets nur Vernichtung des Unrein-Niederen, nie des Rein-Geistigen ist. Im Gegenteil, ihr Ziel ist die Erlösung des Rein-Geistigen von seiner Verstrickung ins Unrein-Materielle, wie in der alttestamentarischen Apokalypse und den zahlreichen Versionen der Weltvernichtung im Weltbrand. In den Mythen der Kulturbildung und im Märchen vom Prinzen, der in eine Kröte verwandelt wird, bedeutet die Tötung des Ungeheuers das Ende der niederen Materie und den Aufbau der höheren geistigen Kultur aus dem zerstückelten oder zerschmetterten Urkörper. Der viehzüchtende Nomade Abel wird vom agrikulturellen Kain getötet. Die vom Pflug aufgerissene Erde, das vom Mühlstein zermalmte Korn, die in der Presse zerquetschte Traube und Olive sind Kulturleistungen ersten Ranges. Für die Klassiker der frühkindlichen Psychoanalyse (Melanie Klein, Winnicott) sind die Akte infantiler Objektzerstörung nichts anderes als erste Schritte der Ichwerdung gegen die fremde, feindliche Umwelt. Miltons Satan und Goethes Mephisto sind Vernichtungskräfte, die das Gute hervorbringen, indem sie das Böse anstreben.

Auf nichts anderes zielt die Vernichtung in der Konsumtion. Das Reine, das sie aus der Vermischung mit dem Unreinen zu befreien sucht, ist der Nutzen des Gutes. Dass das Gut als materieller Träger des Nutzens dabei verlorenggeht, erinnert an bestimmte militärische Operationen, bei denen die Rettung einer strategisch wichtigen Position deren Vernichtung bedeutet. Aber was ist und, vor allem, wie vollzieht sich eigentlich der Verbrauch von Dingen durch den Menschen?

Bei der Konsumtion von Nahrung ist der Fall klar. Nahrung wird einverleibt, verdaut, assimiliert, in ihrer ursprünglichen Form vernichtet und umgewandelt in die Körpersubstanz des Konsumenten. Wie aber soll man sich die Konsumtion der nicht essbaren Dinge vorstellen? Ein Tisch, ein Stuhl, ein Rock, ein Schuh wird nicht wie ein Butterbrot verzehrt, sondern benutzt und gebraucht. Der Gebrauch tut diesen Dingen augenscheinlich nicht dasselbe an wie der Verbrauch der Nahrung. Die komische Ausnahme ist der von Charlie Chaplin in *Goldrausch* zum Verzehr gekochte Schuh. Warum lässt die Ökonomie, die so entschieden vom Gebrauch spricht (etwa in der Gegenüberstellung von Gebrauchswert und Tauschwert), diesen ihr offenbar zentralen Terminus im Begriff des *Verbrauchs* verschwinden?

Der Augenschein täuscht. Nur im Moment des Gebrauchs erscheint das Objekt physisch unverändert. Über einen längeren Zeitraum hin zeigen sich an ihm Spuren des Gebrauchs und der Abnutzung. Vielbenutzte Treppenstufen werden ausgetreten, Kleidungsstücke (wie der Mantel in Gogols Erzählung) abgetragen. Die Lippen der Gläubigen tragen im Lauf der Jahrhunderte einen sichtbaren Teil der Ikonen ab. Wo bleibt in allen diesen Fällen die verschwundene Materie?

Findet nach den Gesetzen der Aktion, der Reaktion und der mechanischen Friktion ein mikroskopischer Transfer vom benutzten Objekt auf den Benutzer statt, vergleichbar dem Sand im Stundenglas, der von der oberen in die untere Hälfte fließt, oder dem Gummi des Autoreifens, der sich als Bremsspur auf die Straßendecke überträgt? Küsst der Gläubige den Fuß des Michelangelo-Moses im Petersdom nicht in derselben Erwartung, mit der er im Brot und im Wein des Abendmahls das Blut und das Fleisch Christi in sich aufnimmt?

Es bedurfte nicht der Psychoanalyse, um den Anfang des

menschlichen Verhältnisses zur Außenwelt mit der oralen Phase gleichzusetzen. Und seit es die Ökonomie als System der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse des Menschen gibt, also seit Aristoteles, wird die Nahrung als Basis alles Ökonomischen angenommen. Auf ihr baut sich alles Weitere auf: Bekleidung, Behausung, Luxus. Dass der Gebrauch *aller*, auch der nicht essbaren Dinge, ökonomisch als ihr *Verbrauch* bezeichnet wird, erklärt sich also damit, dass die Ökonomie mit der Nahrungsbeschaffung begann und sich von diesem Ursprung so wenig lösen kann wie der Erwachsene von seiner Kindheit. Bevor wir sehen, wie auch die politische Ökonomie im 18. Jahrhundert bei der Neuerfindung des Ökonomischen zu den Quellen des Nahrungskomplexes zurückkehrte, wollen wir noch einmal einen Blick auf die Vorstellung vom Verbrauch als einer Art Transfer des Verbrauchten auf den Verbraucher werfen.

*

Jeder kennt das Gefühl, dass Gegenstände durch ihren täglichen Gebrauch vertraut werden, dass sie scheinbar etwas von der eigenen Person annehmen. Das ist ein aus der Literatur bekanntes Motiv. Von einer der Figuren in Balzacs *Comédie humaine* heißt es: »Und welche Kommentare über sein Leben und seine Sitten standen nicht für jeden, der die Kleidung eines Menschen zu entziffern versteht, in dem geschrieben, was er anhatte ...«²

Knut Hamsun lässt in seinem Roman *Hunger* den Ich-Erzähler eine Art *unio mystica* mit seinen Schuhen erleben. In einem Moment Bergson'scher Unwillkürlichkeit versetzt ihr Anblick ihn in eine »phantastische, fremdartige Stimmung«. Ihm ist, »als hätte ich einen guten Freund getroffen und einen losgerissenen Teil meines Selbst wiederbekommen; ein Wiedererkennungsgefühl durchzittert meine Sinne, Tränen treten mir

in die Augen, und mir ist, als seien meine Schuhe ein leise rauschender Ton, der mit entgegenschlägt. ...Wie wenn ich meine Schuhe nie zuvor gesehen hätte, fange ich an, ihr Aussehen zu studieren; ihre Mimik, wenn ich den Fuß bewege; ihre Form, das abgenutzte Oberleder, und dabei entdecke ich, dass ihre Falten und weißen Nähte ihnen Ausdruck verleihen, ihnen Physiognomie geben. Etwas von meinem eigenen Wesen war in diese Schuhe übergegangen, sie wirkten auf mich wie ein Hauch gegen mein eigenes Ich, ein atmender Teil von mir selbst.«³

Schließlich ein nichtliterarischer Text Flauberts. In einem Brief an Louise Colet beschreibt er, wie »allein der Anblick eines alten Paar Stiefels etwas zutiefst Trauriges und bitterlich Melancholisches« (*melancolie amère*) habe. »Wenn man an all die Schritte denkt, die man darin gemacht hat, um wer weiß wohin zu laufen, an all das Gras, durch das man gestreift ist. An all den Dreck, den man sich aufgesammelt hat ... das geplatze Leder, das da auseinanderklafft, sieht aus, als wolle es einem sagen: ›... und nun, du Esel, kauf dir neue, gelackt, glänzend, krachend, die werden auch wie ich, wie du eines Tages, wenn du viele Stiefelschäfte verfleckt und viele Oberleder durchgeschwitzt haben wirst.«⁴

Van Goghs Gemälde *Schuhe* hat seit Heideggers *Kunstwerk*-Aufsatz vielleicht deshalb immer wieder die existentialphilosophische Aufmerksamkeit auf sich gezogen⁵, weil es den merkwürdigen Übergangszustand von Gebrauch in Verbrauch darstellt. Die unausgesprochene Botschaft lautet: Der Preis für den Gebrauch der Dinge ist ihr Verzehr. Da es sich offenkundig nicht um einen Verzehr im Sinne einer Einverleibung handelt, spricht der Volksmund instinktsicher vom Zahn der Zeit, der an den Dingen nagt – ohne sie zu verschlingen.

Georg Simmels Denkbild der Ruine weist in ebendiese Richtung. Seine Ruine ist nicht das durch künstliche menschliche

Einwirkung (Bomben, Dynamit), sondern durch natürlichen Verfall (Witterung, Zahn der Zeit) teilzerstörte Bauwerk. Der natürliche Verfall menschengemachter Dinge ist nichts anderes als die von der Natur praktizierte Form des Verbrauchs. Für Simmel besteht die Faszination der Ruine darin, dass die vom Menschen vorübergehend in die Form eines künstlichen Produkts gezwungene Natur sich hier erneut und mit Macht regt. »Der Verfall (ist) die Rache der Natur für die Vergewaltigung, die der Geist ihr durch die Formung nach seinem Bilde angetan hat.«⁶

Van Goghs Schuhe sind Ruinen im Sinne Simmels, weil ihr Verbrauch durch menschliche Benutzung reiner Naturverbrauch ist. Die von der Natur des Fußes, seiner Physiologie, dem Schuh verpasste Modellierung ist die Zerstörung von dessen ursprünglich »künstlicher« – ihm in der Produktion verliehenen – Form. Mehr noch, mit seiner Ausdünstung durchdringt der Fuß das Oberleder und die Innensohle, assimiliert es auf eine der organischen Assimilation ähnliche Weise. Das Gefühl der Zugehörigkeit der Dinge des täglichen Gebrauchs zum eigenen Körper hat hier seinen physiologischen Grund.

Eine Allegorie des Verhältnisses von Assimilation, Verbrauch und Ruinierung kann man das Krawattenritual nennen, dem um 1800 der englische Dandy Beau Brummell einen Teil seiner Berühmtheit verdankte. Es begann damit, dass sein Diener ihm auf einem Tablett mehrere frisch gestärkte linnene Halstücher (die damalige Form der Krawatte) vorlegte. Brummell wählte eines davon aus. Durch Anheben des Kinns machte er den Hals frei für das Anlegen des Tuchs – eine scheinbar einfache, tatsächlich aber raffiniert luftige Bindung. Der letzte und entscheidende Schritt bestand im langsamen Absenken des Kinns, dergestalt, dass es mit seiner Unterseite das Tuch in Falten presste. Die Faltung war ein Produkt des Zufalls und der Will-

kür, oder mit dem damals herrschenden philosophisch-literarischen Modebegriff zu sprechen: des Genies. Zum Brummellschen Ritual gehörte, dass es bei unbefriedigendem Ergebnis so lange wiederholt wurde, bis die Faltung ästhetisch perfekt war. Eine misslungene Krawatte erhielt keine zweite Chance. Es galt Balzacs unerbittlicher Satz: »La cravate c'est l'homme.«

Brummells Krawattenverbrauch war *conspicuous consumption* in reinster, dem Zerstörungsritual des *Potlatsch* nahekommender Form. Zugleich aber war er ein Akt der Produktion. Denn aus der Zerstörung (Konsumtion, Ruinierung) des frischen Tuchs ging die Krawatte hervor. Seine Krawattenproduktion folgt demselben Gesetz wie die Produktion von Omeletts aus zerschlagenen Eiern und von Tischen aus gefällten Bäumen. Die Ökonomie hat dafür die Zwillingsbegriffe der »produktiven Konsumtion« und »konsumtiven Produktion« geprägt.

*

Niemand war im 19. Jahrhundert von der Identität von Konsumtion und Produktion so besessen wie Karl Marx. Sätze wie »Die Produktion ist unmittelbar Konsumtion, die Konsumtion ist unmittelbar Produktion« (*Grundrisse*) durchziehen wie das Thema einer Fuge sein gesamtes Werk. Dass die Nahrungsaufnahme und Verdauung in allen ökonomischen Theorien als die Urkonsumtion verstanden wird, haben wir bereits gesehen. Doch während dies gewöhnlich nur nebenbei erwähnt wird, macht Marx daraus einen Kult. Von der Physiologie seiner Zeit übernahm er den Begriff des Stoffwechsels und inthronisierte ihn als die Zentralmetapher seiner Produktions-Konsumtions-Theorie. Die produktive Arbeit, heißt es in der berühmten Stelle im *Kapital*, »verbraucht ihre stofflichen Elemente, ihren Gegenstand und ihr Mittel, verspeist dieselben und ist also ihr Konsumtionsprozeß«. ⁷

Ohne Marx' sprachmächtige Metaphorik hätte das Begriffs-paar der produktiven Konsumtion und der konsumtiven Produktion wohl kaum die Karriere gemacht, die bis zu Joseph Schumpeters *schöpferischer Zerstörung* und schließlich zum ökologischen Problembewusstsein der zerstörerischen Konsumtion der Natur durch die Produktion führte.⁸ Dabei erkannte Marx nicht als Erster das Janusgesicht der Konsumtion. 50 Jahre vor ihm nahm Jean-Baptiste Say in seinem *Traité d'économie politique* (1803) das alles vorweg. Sein Beispiel der Suppe, die vom Arbeiter konsumiert und, in Arbeitskraft umgewandelt, sich auf das Produkt übertrage (»On change de la soupe en mousseline«), könnte bis in den Sprachwitz hinein von Marx stammen.⁹

Aber auch Say war der Erste nur darin, dass er der Sache einen neuen Namen gab. Was die Sache selber betraf, stand er auf den Schultern anderer, und zwar nicht auf denen seines Lehrmeisters und Vorbilds Adam Smith, für den die Konsumtion so selbstverständlich das Ziel aller Produktion war, »that it would be absurd to attempt to prove it«. Zu den Ironien der Geistesgeschichte der Ökonomie gehört, dass der Begründer der Theorie der industriellen Produktion einem traditionellen Begriff der Produktion anhing, während die scheinbar anachronistische Theorie, gegen die er sich durchsetzte, einen ungleich moderneren Produktionsbegriff vertrat.

Die scheinbar anachronistische Theorie war die der Physiokratie, nach der allein die Landwirtschaft in ihrer Produktion neue Werte schuf, während die Industrie, die vorhandene Rohstoffe zu fertigen Produkten verarbeitete, *steril* blieb. Diese Fixierung auf die »alte« und Missachtung der »neuen« Industrie rückte die Physiokratie in dem Maße an den Rand der ökonomischen Diskussion, in dem die industrielle Revolution sich als die Siegerin der Geschichte und die Landwirtschaft als ein zwar

notwendiger, aber allem Fortschritt entgegenstehender Zweig der Ökonomie erschien. Die Situation ähnelte dem heutigen Verhältnis der »modernen« Dienstleistungs- und Informationsökonomie zur Realwerte produzierenden Industrie.

Was aber war am Produktionsbegriff Adam Smiths traditionell? Was machte trotz der entschiedenen Unmodernität der Landwirtschaft den Produktionsbegriff der Physiokratie »modern«? Und wie konnte es dazu kommen, dass die industrielle Ökonomie unter der Fahne von Adam Smiths Produktionsbegriff schließlich den Sieg über jene davontrug?

*

Adam Smiths Produktionsbegriff ist anthropozentrisch. Schon der für seine Theorie zentrale Terminus »division of labour« verweist darauf. Was geteilt wird, ist die ursprünglich *ganze* Arbeit des Menschen, die man mit dem aristotelischen Begriff der *Poiesis* bezeichnen kann. Sie besteht aus dem Zusammenspiel des menschlichen Geistes und der menschlichen Hand bei der Bearbeitung eines Stücks roher Natur und seiner Umformung in ein Kulturprodukt, egal, ob es sich um die Herstellung eines Armreifs oder den Bau eines Hauses handelt. Ohne den Einsatz der menschlichen Hand ist keine *Poiesis* vorstellbar. Dass die Hand mittels Werkzeugen und Maschinen ihren Wirkungskreis extrem erweitern kann, ändert nichts daran, dass sie die Quelle aller *Poiesis* bleibt. Keine noch so fortgeschrittene manufaktuelle Arbeitsteilung macht ihr dieses Privileg streitig.

Ganz anders der physiokratische Produktionsbegriff. Er ist nicht anthropozentrisch, sondern physiozentrisch konzipiert. Nichts anderes besagt der Kernsatz der Physiokratie über die Natur als den einzig realen Produzenten. Real ist für das physiokratische Denken das Produkt der Natur darin, dass es zuvor keine Existenz hatte. Daher auch die andere physiokratische

Definition: Das Produkt der Natur sei ihr Geschenk an den Menschen. Das ausgesäte Weizenkorn vervielfältigt sich in der Erde ohne Zutun des Menschen allein durch die »Arbeit« der Natur, die aus diesem Grunde physiokratisch verstanden nicht Arbeit, sondern Schöpfungskraft ist.

Nicht ex nihilo entsteht das physiokratische Produkt, wohl aber aus den Naturbestandteilen Samen, Erde, Wasser, Luft, Licht. Deren Zusammenwirken ist das Urmodell der produktiven Konsumtion. Das Weizenkorn entnimmt, wie jeder Organismus, seine Nahrung, die zu seinem Wachstum und seiner Reifung erforderlichen Stoffe und Kräfte aus der Umwelt, konsumiert und assimiliert sie sich und wird zur Pflanze, deren vervielfachte Frucht im physiokratischen Sinne reales Produkt ist. Grundsätzlich nicht anders verstehen die Physiokraten die industrielle Produktion als »die Formung eines Stücks Rohstoff durch die Konsumtion anderer Naturprodukte mit dem Ziel, daraus ein nützliches Produkt hervorgehen zu lassen«. ¹⁰ »Steril« ist das Industrieprodukt, weil die Arbeit, die es enthält, selber Naturprodukt ist: Nahrung (Says Suppel!), die sich, in Arbeit umgewandelt, also konsumiert, vernichtet, auf das Industrieprodukt überträgt. Das aber ist für den Physiokraten keine produktive Wertschöpfung, sondern ein steriler Nullsummen-Vorgang. Für den älteren Mirabeau sind nur Lebewesen zur produktiven Konsumtion fähig, weil sie ihre Nahrung ständig, auch im Schlaf, assimilieren, »was man von einem Ballen Seide oder Wolle nicht sagen kann«. ¹¹

Wie sehr die Ontologie des Produkts als Synthese von Material und Arbeit die Physiokratie beschäftigte, zeigt schließlich die Überlegung ihres Begründers François Quesnay, ob ein Schuster, der ein Paar Schuhe verkauft, »damit sowohl das Leder, aus dem er es gefertigt hat, als auch seine Arbeit verkauft«. ¹² Man fühlt sich an Alice im Wunderland erinnert, die

sich angesichts der Grinsekatze (Cheshire Cat) verwundert, oft habe sie »a cat without a grin« erlebt, nie aber »a grin without a cat«.

*

Man versteht die Physiokratie, ihr Produktionsideal der Landwirtschaft und ihren Anspruch auf ökonomische Allgemeingültigkeit erst, wenn man sie im Zusammenhang mit dem Paradigmenwechsel des 18. Jahrhunderts vom mechanistischen zum vitalistischen Weltbild sieht. Die Natur, das von Gott aufgezo- gene Uhrwerk der Welt, wurde zum lebendigen, sich aus eigener Kraft bewegenden und reproduzierenden Organismus. Analog die Ökonomie: Als Handelsökonomie weniger an der Produktion als an der Distribution der Güter interessiert, war sie eine Art Uhrwerk der Verteilung. Im Zeitalter der Mechanik und des Merkantilismus wurden die Dinge nicht *hervor-*, sondern *an sich* gebracht.¹³ Kein Zufall, dass die Biologie und die Politische Ökonomie als neue Wissenschaften etwa gleichzeitig entstanden und eine zum Verwechseln ähnliche Vorstellung von der Entstehung des Lebens und des Reichtums hatten. Wie die *Lebenskraft* der Biologie die Selbstgeneration und die potentiell unendliche Vermehrung der Lebewesen, so ermöglichte die *Produktivkraft* der Ökonomie die potentiell grenzenlose Steigerung der Güterproduktion.

Einen Begriff von der Grenzenlosigkeit der biologischen Vermehrung gibt Buffon mit seinem Beispiel des Ulmensamens, der ohne die Nahrungskonkurrenz anderer Lebewesen in 150 Jahren zu einem die gesamte Erdoberfläche bedeckenden Ulmenwald, ja eigentlich sogar zu einer soliden Nutzholzmasse von 1 000 000 000 000 Kubikmeilen würde.