

Jin-Woo Lee

Universität Keimyung, Abteilung für Philosophie, 2800 Dalgubul-Daero, Dalseo-Gu, KR-704-701 Daegu
leechinu@kmu.ac.kr

Ist die weltbürgerliche Gesellschaft möglich?

Grundlegung einer politischen Ethik des Kosmopolitismus

Zusammenfassung

Die vorliegende Studie lässt sich von der These inspirieren, dass die Philosophie ihren Gegenstand durch eine bestimmte normative Perspektive erst erzeugt. Die philosophische Fragestellung des Kosmopolitismus, wie sich eine Assoziation freier und gleicher „Weltbürger“ mit Mitteln der universalistischen Moral herstellen lässt, entwirft erst den normativen Erwartungshorizont, der den Blick auf die vernunftlose Wirklichkeit lenkt.

Die vernunftlose Wirklichkeit lässt sich durch den Terminus der „Weltrisikogesellschaft“ charakterisieren, den Ulrich Beck zur Diagnose unserer von allen möglichen Katastrophen heimgesuchten Zeit einführt. Katastrophen führen vor Augen, wie unsicher die Fundamente sind, auf denen wir den nationalen Staat und damit die Demokratie errichtet haben. Je mehr sich die Risiken globalisieren, umso mehr werden wir zu „weltbürgerlichem Bewusstsein“ angehalten.

Trotz der Erkenntnis der sich globalisierenden Risiken sind wir primär „Staatsbürger“ und nicht „Weltbürger“. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass nationalstaatliche Grenzen an Bedeutung verlieren. Ausgehend von der Annahme, dass die Weltgesellschaft mehr als der Weltmarkt ist, möchte ich das „kosmopolitische Moment“ der transnationalen Entgrenzung hervorheben, um eine universalistische Moral der weltbürgerlichen Gesellschaft im Hinblick auf die Zukunft der Demokratie zu entwickeln.

Schlüsselwörter

Kosmopolitismus, „Weltrisikogesellschaft“, universalistische Moral, weltbürgerliche Gesellschaft

1. Die Zerbrechlichkeit der weltbürgerlichen Praxis

Wenn die Stimme zu laut ist, zweifelt man oft unterschwellig an ihrer Hörbarkeit. Denn in der Regel spricht man laut, was man selber es für nicht realistisch hält. Im Verlauf der Globalisierung führt jeder das Wort „Weltbürgerliche Gesellschaft“ in den Mund, aber er weiß nicht regelrecht, wie man zur Entwicklung und Etablierung einer weltbürgerlichen Gesellschaft beitragen kann. Manchmal lässt er sich mit dem bekannten Postulat zufrieden stellen, dass das Sollen doch das Können impliziert. In der Tat können wir nicht leugnen, dass wir im Zeitalter der Globalisierung zusammenleben sollen. Diese Normativität des kosmopolitischen Zusammenlebens soll aber nicht philosophisch-ethisch gesetzt, sondern aus den konkreten Bedingungen der weltbürgerlichen Gesellschaft entwickelt werden. D.h. jeder sinnvolle Kosmopolitismus soll von der kritischen Reflexion über die Möglichkeit der kosmopolitischen Praxis ausgehen, die ihrerseits erst eine konstruktive Theorie der weltbürgerlichen Gesellschaft ermöglicht.

Ich möchte meine Argumentation mit der Darstellung einer aktuellen Szene beginnen, die den Denkanstoß für diese Reflexion liefert. Die olympischen Sommerspiele in Beijing, die trotz aller anti-chinesischen Protestaktionen erfolgreich zu Ende gegangen sind, haben uns ein bizarres Bild über die gegenwärtige Lage der weltbürgerlichen Gesellschaft geliefert. Ohne Zweifel wollten die Tibeter die Wertsportspektakel benutzen, auf die Unterdrückung durch China und zugleich ihre Bemühungen um die kulturelle Autonomie in der Weltöffentlichkeit aufmerksam zu machen. Die Aufstände in Tibet wurden mit Gewalt blutig niedergeschlagen und durch Olympia haben sich die Chinesen als Weltmacht in Szene gesetzt. Nachdem das olympische Feuer, das die Flammen des Aufruhrs in Tibet in sich verschlungen hat, bereits gelöscht ist, können wir nicht umhin, ernsthaft zu fragen, wo die Weltöffentlichkeit bleibt. Wenn trotz aller lauten normativ-ethischen Stimmen gegen die Menschenrechtsverletzungen in Tibet doch die Realpolitik gesiegt hat, ist es wirklich möglich, eine globale Bürgergesellschaft, die das Zusammenleben der Weltkulturen ermöglicht, zu etablieren? Wenn ja, dann welche Praxis ist notwendig, den ethischen Kosmopolitismus zustande zu bringen?

In Bezug auf diese Fragen stellt Tibet das Paradebeispiel dar, an dem wir die Möglichkeit der globalen Bürgergesellschaft kritisch prüfen können. Erstens, wie es in den Protestwellen gegen Chinas Abschottungspolitik deutlich zum Ausdruck kommt, geht es den Menschen in Tibet nicht in erster Linie um Ihren völkerrechtlichen Status, sondern um ihre religiöse und kulturelle Autonomie. Ich glaube, sie möchten das Recht haben, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln. Wenn es im Kosmopolitismus um die Wahrung und Kultivierung der kulturellen Pluralität geht, stellt sich hier entscheidende Frage: wenn wir den Kosmopolitismus verwirklichen wollen, sollen wir nicht von den partikularen, d.h. um mit Michael Walzer zu sprechen, „dichten“ Werten ausgehen,¹ anstatt vom Universalismus zu sprechen?

Zweitens: Im Fall des Tibets geht es doch um die heikle Frage, inwieweit wir uns in die inneren Angelegenheiten eines ungerecht angesehenen Landes einmischen dürfen, wo die Menschenrechte schwerlich verletzt werden. Obwohl das Menschenrecht heutzutage als ein Allgemeingut der Menschheit anerkannt ist, ist es nicht einfach, in einem Land, das über Jahrtausende Menschenrechte nicht gekannt hat, die Demokratie zu bewerkstelligen, geschweige denn die globale Demokratie anhand der universalen Werte.² Haben wir wirklich das Recht, die Menschenrechtsverletzungen über die nationalen Grenzen hinaus zu verurteilen? Wenn ja, wie können wir dieses Recht und die kosmopolitische Praxis begründen, das große undemokratische Land zu Veränderungen zu bringen? Im Kosmopolitismus geht es auf jeden Fall um die innere Verbindlichkeit von Demokratie und gemeinsamen Werten.

Drittens: Die Tibetfrage gibt uns die Gelegenheit, darüber nachzudenken, ob für die Realisierung der globalen Gerechtigkeit die Weltrepublik wünschenswert ist. Je mehr man vom humanitären Mitgefühl für die von Ungerechtigkeit Betroffenen ergriffen ist, und je intensiver man sich auf globaler Ebene für die Achtung der Menschenrechte einsetzt, desto mehr klagt man darüber, dass es an einer mit der Sanktionsgewalt ausgerüsteten Weltregierung fehlt. In der Tat ist „der wunde Punkt des globalen Menschenrechtsschutzes“, wie J. Habermas mit Recht sagt, „das Fehlen einer exekutiven Gewalt, die der Allgemeinen Menschenrechtserklärung erforderlichenfalls durch Eingriffe in die Hoheitsgewalt nationaler Staaten Nachachtung verschaffen könnte.“³ Der politische Kosmopolitismus scheidet sich an der Frage, ob die Weltrepublik

wirklich zu wünschen ist, wenn es für die globale Ebene eine Weltrechtsordnung braucht, damit nicht die Privatjustiz der Staaten und Kulturen herrscht. Im Hinblick auf dieses Problem stellt China in seiner Tibetpolitik ein negatives Beispiel dar. Denn die Volksrepublik China als ein großer Nationalstaat, der nach offizieller Zählung 55 Ethnien umfasst, stellt uns zur Schau, wie eine Weltrepublik mit der monopolisierten Hoheitsgewalt aussehen würde. Von der Größe her gesehen, ist China mit rund 1.3 Milliarden Einwohnern schon ein Weltstaat, der äußerlich eine multikulturelle Gesellschaft anstrebt. Gegenüber der Mehrheit der Han-Ethnie, die etwa mehr als 91 Prozent der Bevölkerung trägt, stellen die Tibeter mit etwa 2.4 Millionen Einwohner im „Autonomen Gebiet Tibet“ – alle tibetischen autonomen Gebiete der Volksrepublik China eingeschlossen etwa 5.2 Millionen – eine kleine Minderheit dar. Ist es wirklich wahr, wie die Regierung der Volksrepublik China propagiert, dass sie den ethnischen Minderheiten die kulturelle Autonomie und Pluralität gewährt? An dieser Stelle erinnern wir uns nur an das Diktum des Aristoteles, dass die Polis sich von dem Haushaltsbereich durch die demokratische Pluralität unterscheidet, nicht durch ihre Größe. Der Kosmopolitismus soll sich diesem Aristotelischen Modell annähern, indem er es zur politisch-ethischen Aufgabe stellt, die kulturelle Pluralität der Menschheit zu wahren und entwickeln, während die politische Einheit nur demokratisch gewährleistet werden soll.⁴

Wie es sich schon andeutet, stellen die in der Tibetfrage implizierten drei Ebenen zugleich eine dreifache, teils ethische, teils politische Stoßrichtung dar: 1. Gegen eine philosophische Konstruktion nach apriorischen Prinzipien sollen wir uns auf eine geschichtliche Wirklichkeit berufen, die erst das Prinzip der Selbstbestimmung zustande bringt und damit die kulturelle Autonomie fordert. 2. Um den Kosmopolitismus ethisch und politisch praxisfähig zu machen, müssen wir das völkerrechtliche Interventionsverbot der Revision unterziehen, indem wir die humanitäre Intervention rechtfertigen. 3. Wenn wir den internationalen „Frieden selbst als einen Prozess“⁵ verstehen, müssen wir die Idee der Weltdemokratie einer der Weltrepublik vorziehen. Wir wollen diese Denkstoßrichtung anhand der von Kant entwickelten Ideen vom ewigen Frieden näher erläutern, indem wir sie praxisorientiert, d.h. ohne starke transzendente Voraussetzungen, reinterpretieren.

¹ Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 4. Hier behauptet M. Walzer, dass „jede Moral von Anfang an ‚dichte‘, d.h. kulturell integriert und Teil eines komplizierten Gewebes ist.“

² Vgl. David Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Stanford: Stanford University Press, 1995); Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (München: C.H. Beck, 1999) und ders., *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung* (München: C.H. Beck, 2004).

³ J. Habermas, „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), 212.

⁴ Vgl. Michael Walzer, *What it means to be an American. Essays on the American Experience* (New York: Marsilio, 1996), 29. Ausgehend von der Voraussetzung, dass die Pluralität des Amerikas kulturell und seine Einheit politisch ist, entwickelt er einen tragfähigen Ansatz des Multikulturalismus, der auch auf den Kosmopolitismus übertragbar ist.

⁵ J. Habermas, „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, a.a.O., 216.

2. Weltrisikogesellschaft und Weltdiskursgemeinschaft

Die politische Ethik des Kosmopolitismus untersucht nun die legitime Form des Zusammenlebens von den Weltbürgern und näherhin dessen Realisierbarkeit. Damit die schöne Rede vom Weltbürger nicht ein bloßes Postulat bleibt, sondern schon in sich eine politisch-ethische Praxisorientierung impliziert, sollen wir von den realen Bedingungen der politischen Wirklichkeit ausgehen, die gar nicht so eindeutig gegen einen Kosmopolitismus sprechen. Ist eine weltbürgerliche Gesellschaft wirklich möglich? Um meine Argumentation einfach zu machen, möchte ich schon an dieser Stelle diese Frage mit eindeutigem „Ja“ beantworten. Wenn wir eine realistische Vision des Kosmopolitismus entwerfen wollen, müssen wir voraussetzen, dass sich die Globalisierung trotz aller Probleme und Widersprüche als eine gute Chance aus gibt, eine politische Ethik des weltbürgerlichen Zusammenlebens zu entwickeln. Dank der grenzüberschreitenden Transporte und Kommunikationen erweist sich die Globalisierung im zunehmenden Maße als „Entgrenzung“, die den Sinn der territorialen Nationalstaaten dramatisch verändert.⁶ So bestehen wirklich die realen Bedingungen für die Möglichkeit des Kosmopolitismus, so dass wir ohne weiteres sagen können, die weltbürgerliche Gesellschaft ist wirklich da, aber in der Form des Möglichs. Obwohl es widersprüchlich klingen mag, muss der Kosmopolitismus „ein Noch-nicht entwickeln, das aber realisierbar ist.“⁷

Von den Arbeiten, die einen tragfähigen Kosmopolitismus ausarbeiten wollen, zeichnen sich, glaube ich, insbesondere zwei Ansätze aus, und zwar durch ihre entgegengesetzte Stoßrichtung: Ulrich Beck und Jürgen Habermas. Ulrich Beck will den normativen Bezugsrahmen aus der realen Dynamik der Weltrisikogesellschaft entwickeln, während der juristisch orientierte Kosmopolitismus ganz stark von der normativen Idee der Diskursgemeinschaft getragen wird.

Nach Beck ist die moderne Gesellschaft eine Risikogesellschaft geworden, da sie sich immer stärker mit den von ihr selbst erzeugten Risiken konfrontiert und ständig debattiert, sie zu bewältigen und zu verhindern. Um das kosmopolitische Moment der Weltrisikogesellschaft herauszuarbeiten, führt U. Beck die Unterscheidung zwischen Risiko und Katastrophe ein: „Risiko ist *nicht gleichbedeutend* mit Katastrophe. Risiko bedeutet die *Antizipation* der Katastrophe.“⁸ Heutzutage spricht jeder von den natürlichen wie menschlichen Katastrophen wie Klimaveränderung, Humangenetik und Terrorismus. Wenn das Klima sich unumkehrbar geändert hat, wenn die Gentechnologie irreversible Eingriffe in die menschliche Existenz erlaubt, wenn terroristische Gruppen bereits über Massenvernichtungswaffen verfügen, dann ist es zu spät, weil es reale Katastrophen oder katastrophale Realitäten sind. Da es in der Politik prinzipiell darum geht, sie zu verhindern und zu bewältigen, spielt die Antizipation der zukünftigen Katastrophen eine handlungsmotivierende Rolle. Denn „Risiken sind immer *zukünftige* Ereignisse, die uns möglicherweise bevorstehen, uns bedrohen.“⁹ Hier können wir schon vermuten, dass die Weltrisikogesellschaft gemäß ihrer Definition schon ein kosmopolitisches Moment hat. Wie die ökologischen Krisen, die ökonomischen Gefahren und die politischen Übeln keine nationalstaatlichen Grenzen kennen, kennt auch die Antizipation dieser zukünftigen Katastrophen keine raumzeitliche Konkretion. Die Globalisierung der Gefahren wird also die Welt zu einer unfreiwilligen Weltrisikogesellschaft zusammenschließen.

Worin besteht das Kosmopolitische an dieser erzwungenen Weltrisikogesellschaft? Auf diese Frage geht U. Beck, meiner Meinung nach, mit einer Art

der Zirkulationslogik ein. Die Aufklärung über die wachsende Allgegenwart globaler hergestellter Ungewissheit zwingt uns zu einer globalen Kommunikation in einer weltbürgerlichen Öffentlichkeit, die ihrerseits mit der Öffnung der neuen Handlungsräume einen ethischen Kosmopolitismus der Einbeziehung der Anderen entwickelt. Der rote Faden dieser Logik ist die Annahme der erzwungenen Globalisierung: „Globale Risiken aktivieren und verbinden über Grenzen hinweg Akteure, die sonst nichts miteinander zu tun haben möchten.“¹⁰ Was aber die so genannten unfreiwillig aufgeklärten Weltbürger zur Handlung bewegt, ist die Erfahrung eines „anthropologischen Schocks und eines allgemeinen kosmopolitischen Schicksals“.¹¹ Mag es sein, dass die emotional und existenziell bestimmte Gefahrenöffentlichkeit einen ethischen Kosmopolitismus eröffnet, aber die Globalisierung des Mitgefühls reicht nicht aus, den kosmopolitischen Zwang zur Inklusion des kulturell Anderen zu rechtfertigen.

Im Zeitalter der Globalisierung wird zwar niemand es leugnen, dass wir alle in unmittelbarer Nachbarschaft mit allen leben. Im Hinblick auf die Unausgrenzbarkeit der Anderen versteht es sich von selbst, dass sich der Kosmopolitismus auf eine besondere Form des gesellschaftlichen Umgangs mit kultureller Andersheit bezieht. U. Beck geht davon aus, dass die Einbeziehung der Anderen doch emotional und existenziell motiviert ist, und zwar durch die erzwungene globale Aufklärung. Dazu braucht man die ständige Vergegenwärtigung des Weltrisikos, durch welche die Zukunft der Katastrophe erst Gegenwart wird. Das Weltrisiko ist, wie U. Beck selber sagt, nichts anders als „die Realitätsinszenierung des Weltrisikos“.¹² An dieser Stelle tritt, glaube ich, der Wundepunkt dieser Theorie offen zutage. Ist es wirklich möglich, durch die Inszenierung des Weltrisikos die Weltbürger ständig in emotionaler Spannung zu halten? Wenn wir durch die globale Berichterstattung die schrecklichen Szenen tagtäglich zu Gesicht bekommen, werden wir wirklich in die Lage versetzt, uns für die Betroffenen einzusetzen. Oder, ist unsere Sinnlichkeit durch die Globalisierung des Mitgefühls überfordert, so dass unser Gerechtigkeitssinn letztendlich dem Fatalismus zum Opfer fallen wird? Wenn die von Weltkatastrophen ausgelöste Emotion zu stark ist, ist sie meistens nicht nachhaltig.

In der politischen Ethik des Kosmopolitismus geht es grundsätzlich um die Inklusion des kulturell Anderen, die weltweit für alle gelten soll. Das Gefühl reicht offenbar nicht aus, ein Bewusstsein kosmopolitischer Solidarisierung auszubilden und zugleich die globale Demokratie nachhaltig zu entwickeln. Als eine bekannte traditionelle Alternative kommt hier der vernunftorientierte Versuch in den Blick, den politischen Kosmopolitismus auf der Idee der Selbstgesetzgebung zu gründen. Im Gegensatz zum soziologischen Kosmopolitismus zeigt J. Habermas seine Stärke insbesondere darin, dass er den Staat, d.h. die *Souveränität* ernst nimmt und daher die kosmopolitische Hand-

6 Claus Leggewie, *Die Globalisierung und ihre Gegner* (München: C.H. Beck, 2003), 16–33.

7 O. Höffe, *Wirtschaftsbürger; Staatsbürger; Weltbürger*, a.a.O., 164.

8 Ulrich Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007), 29.

9 U. Beck, a.a.O., 29.

10 U. Beck, a.a.O., 119.

11 U. Beck, a.a.O., 120

12 U. Beck, a.a.O., 30.

lungsfähigkeit aus der Idee der demokratischen *Autonomie* entwickelt. Es ist schon lange zur Realität geworden, dass zwischen Souveränität und Autonomie ein innerer Zusammenhang besteht.

Mit U. Beck teilt Jürgen Habermas natürlich die Einsicht, dass die Globalisierung die Form der Staatlichkeit gründlich verändert. Denn keine Nation kann mit den globalen Problemen alleine zurechtkommen. Wenn wir diese Probleme demokratisch lösen wollen, müssen wir versuchen, die Idee der demokratischen Selbstbestimmung, die bisher nur im Rahmen des Nationalstaats glaubwürdig implementiert ist, auf die globale Ebene auszudehnen. Daher sagt J. Habermas mit Recht wie folgt: „Wir werden den Herausforderungen der Globalisierung nur auf vernünftige Weise begegnen können, wenn es gelingt, in der postnationalen Konstellation neue Formen einer demokratischen Selbststeuerung der Gesellschaft zu entwickeln.“¹³

Wie ist es nun möglich, die Demokratie auch über die nationalen Grenzen hinaus zu erhalten und entwickeln? Unter Demokratie verstehen wir allgemein die freiwillige Assoziation freier und gleicher Bürger, die sich selbst regieren. Die demokratische Verfassung braucht einerseits die Fähigkeit der Staatsgewalt, die Grenzen gegen äußere Feinde zu schützen und im Inneren Rechtsordnung aufrechtzuerhalten. Andererseits setzt sie eine politische Autonomie voraus, die darin besteht, dass das Volk durch freie Meinungs- und Willensbildung an der Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung teilnehmen kann. Das Volk gehorcht also der Rechtsordnung freiwillig, insofern sie ihm die politische Autonomie der Partizipation und zugleich die soziale Autonomie der privaten Lebensführung gewährt. Die private Autonomie entwickelt die Pluralität neuer Lebensweisen, während die politische Einheit durch die Gleichheit der Partizipationschancen gewährleistet wird.

Im Hinblick auf die kosmopolitische Handlungsfähigkeit taucht hier ein enormes Problem auf. Wie sich die Souveränität des Staates aus dem Recht auf die gegenseitige Anerkennung der Integrität staatlicher Grenzen begründet, ist der Rechtsträger im völkerrechtlichen Rahmen doch ein *kollektives* Subjekt. In der Weltgesellschaft spielt der einzelne Staat das, was das einzelne Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft tut. Das Rechtsmittel, das dem einzelnen Staatsbürger bei den Menschenrechtsverletzungen gegen die eigene Regierung in die Hand gegeben wird, ist noch nicht weltbürgerrechtlich institutionalisiert. D.h. dem einzelnen Individuum ist die unmittelbare *Partizipation* an der weltbürgerlichen Rechtsordnung beinahe ausgeschlossen.

Diese Schwierigkeit lenkt unseren Blick auf eine andere Handlungsmöglichkeit der weltbürgerlichen Kooperation. Unter Kooperation verstehen wir die freiwillige Zusammenarbeit und Solidarität zur Erreichung gemeinsamer Werte oder zur Lösung gemeinsamer Probleme. Hier öffnet sich die Möglichkeit einer kosmopolitischen Praxis, die über die Köpfe der kollektiven Völkerrechtssubjekte hinweg auf die Stellung der individuellen Rechtssubjekte durchgreift. J. Habermas stimmt mit Carl Schmitt darüber völlig überein, dass „jedes Individuum gleichzeitig Weltbürger und Staatsbürger“ ist.¹⁴

Wie können wir in dieser Doppelrolle von internationaler und nationaler Funktion zur Beachtung und Verwirklichung von Menschenrechten beitragen? Wie können wir uns trotz der nationalen Gebundenheit mit den Unterprivilegierten, Marginalisierten und Minoritäten der Welt solidarisieren? Was bringt uns dazu, mit T-Shirts rumzulaufen, die Freiheit für eine Ethnie fordern? Diese Fragen weisen auf ein wichtiges Moment der kosmopolitischen Praxis hin, nämlich die *Solidarität*. Ich glaube, das, was die einzelnen Individuen zur Kooperation bringt, ist die Solidarität nach ihren eigenen Entscheidungen. Im

Zeitalter der Globalisierung fällt es in die Augen, dass es gerade die *Individualisierung* ist, die die freiwillige Kooperation auf globaler Ebene ermöglicht. Globalisierung ist nur die Kehrseite der Individualisierung.

Wenn wir auch einer bestimmten Nationalität angehören, können wir uns mit den selbstgewählten Werten der anderen Kultur identifizieren. In der Tat macht die Globalisierung jedem Individuum das ganze Reservoir der kulturellen Güter der Menschheit zugänglich, die immer im Plural auftreten. Als Europäer kann man nicht nur aus der globalen Gerechtigkeit sondern auch aus existenziellen Gründen für den Zenbuddhismus interessieren, während sich ein Asiat trotz seiner Gebundenheit mit traditionellen Werten die europäische Lebensweise anzueignen versucht. Durch diesen Wertpluralismus eröffnet sich die neue Möglichkeit einer kosmopolitischen Solidarität.

Habermas erkennt durchaus die handlungsorientierende Funktion der Solidarität mit den Anderen, aber er betont zu sehr die grenzüberschreitende Rolle des moralischen Universalismus, so dass die entscheidende Frage doch ungeklärt bleibt, wie man die kosmopolitische Solidarität praktisch zustande bringt. Wenn Habermas immer wieder behauptet, dass „die deontologisch begriffene Gerechtigkeit als ihr Anderes Solidarität fordert“,¹⁵ begründet er den inneren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Solidarität nur auf der abstrakteren Grundlage eines moralischen Prozeduralismus. Darum fordert er den ständigen Prozess der Entkoppelung der politischen Kultur von der ethischen Mehrheitskultur, denn „die postkonventionell begriffene Gerechtigkeit kann mit Solidarität als ihrem Anderen erst konvergieren, wenn diese im Lichte der Idee einer allgemeinen diskursiven Willensbildung transformiert worden ist.“¹⁶

Aber um die kosmopolitische Solidarität wirklich hervorzubringen, ist diese Idee zu hoch und abstrakt. Denn wir können nicht leugnen, dass wir in eine historisch gewachsene geteilte Lebensform eingebettet sind. Ich glaube, dass der moralische Universalismus der Menschenrechte selber bereits eine dichte Lebensform der Europäer darstellt. Darum müssen wir am Moment der Solidarität ansetzen, um die Gerechtigkeit, die sich auf die gleichen Freiheiten unvertretbarer Individuen bezieht, in eine von möglich Vielen geteilte Lebensform zu verwandeln. Um dieses Problem vernünftig zu lösen, ist es sinnvoll, von Habermas auf Kant zurückzugehen, um seine Idee des ewigen Friedens im Hinblick auf die heutige Weltsituation zu reformulieren.

3. Kants Idee des Kosmopolitismus ohne transzendente Voraussetzungen

Der „ewige Friede“ ist und bleibt immer noch ein Ideal, welches der Idee der weltbürgerlichen Gesellschaft Attraktion und Motivationskraft verleihen soll. Wie bekannt, geht Kant von der Annahme aus, dass „der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, kein Naturzustand sondern

13

J. Habermas, „Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie,“ in: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), 91–169, hier 134.

14

C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938) (Berlin, 1988),

16. Zitiert nach J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., 211.

15

J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 70.

16

J. Habermas, ebd., 71.

vielmehr ein Zustand des Krieges ist”.¹⁷ Um den Frieden, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, zu sichern, braucht die Gesellschaft eine bürgerliche Rechtsverfassung, die auf den Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit beruht. Trotz aller wirklichen Probleme und Hindernisse sieht Kant doch die Realisierbarkeit dieser Idee des ewigen Friedens in der gleichen Vernünftigkeit des Menschen. Deswegen gibt er der Achtung fürs Recht der Menschen vor der Menschenliebe den methodologischen Primat. Denn die Menschenliebe ist nur bedingte Pflicht, während die Achtung vor dem Menschenrecht dagegen unbedingte, schlechthin gebietende ist.

Aber die globale Wirklichkeit spricht gegen die transzendente Annahme der Gleichheit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft. Anders als sich Kant mit der Idee des ewigen Friedens vorgestellt hat, entwickelt sich die globale Risikogesellschaft in eine ungleiche Gesellschaft. Die Welt beinhaltet Ungleichheiten, die uns moralisch alarmieren, und die Kluft zwischen Armen und Reichen weitet sich immer aus. Im Grunde genommen bestimmt die Zufälligkeit, in einem Land lieber als in einem anderen geboren zu werden, die Lebenschance und -qualität jedes Kindes, das zur Welt kommt.¹⁸ Jede durchführbare Theorie der Gerechtigkeit für die gegenwärtige Weltgesellschaft muss der ungleich situierten Lage der Weltbürger Rechenschaft ablegen, indem sie die ethische Gebundenheit ernst nimmt.

Wir wollen zuerst Kants Idee des ewigen Friedens die starken moralischen Voraussetzungen wegnehmen, um die ethische Grundlage der kosmopolitischen Praxis zu schaffen. Mit seiner Idee des Kosmopolitismus, der die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral anstrebt, führt er in die Rechtslehre eine dritte Dimension ein: Neben das Staatsbürgerrecht und das Völkerrecht tritt das Weltbürgerrecht (*ius cosmopolitanicum*). Wie das Verhältnis der Menschen in einem Nationalstaat nach Vernunftprinzipien geregelt wird, soll das Recht der Staaten im Verhältnis zueinander auch nach den selben Prinzipien bestimmt und gewährleistet werden. Zwischen Staatsbürgerrecht und Völkerrecht besteht die innere Verwandtschaft, nach der die Staaten wie einzelne Menschen beurteilt werden. Hingegen handelt es sich im Weltbürgerrecht um das Verhältnis der einzelnen Personen des einen Staates gegen einzelne des anderen.

Was bedeutet es hier, ein Weltbürger zu sein? In einer globalisierten Welt ist jedes Individuum gleichzeitig Staatsbürger und Weltbürger. D.h. die weltbürgerliche Gesellschaft beruht auf dieser Doppelrolle jedes Individuums. Um ein Weltbürger zu sein, sollen wir uns, nach Kant, „als Bürger eines allgemeinen Menschenstaates“¹⁹ ansehen. Der Menschenstaat bedeutet keineswegs einen Weltstaat, sondern wie das „Reich der Zwecke“ steht der allgemeine Menschenstaat symbolisch für die Bedingung des menschenwürdigen Lebens. Wenn wir einsehen, dass das Verhältnis der einzelnen Individuen in der weltbürgerlichen Gesellschaft nicht nach dem Modell des staatsbürgerlichen wie völkerrechtlichen Rechtsordnung geregelt werden kann, müssen wir eher von den *schwachen* Bedingungen der Menschenliebe ausgehen, um die Möglichkeit der kosmopolitischen Praxis zu erkunden.

Wie können wir uns den Anderen gegenüber menschlich verhalten? Diese Frage impliziert von vornherein eine doppelte Stoßrichtung des Kosmopolitismus: Einerseits fordert er das menschliche Verhalten gegenüber den Anderen, die als Angehörige derselben Nation eine kulturelle Identität bilden, während er andererseits im Verhältnis zu den Weltbürgern anderer Herkunft die Inklusion anstrebt, ohne diese Anderen in die Uniformität einer gleichgerteten Volksgemeinschaft einzuschließen. Ich glaube, dass das menschliche

Verhalten grundsätzlich darin besteht, sich im Anblick auf die ungerechten sozialen Bedingungen dafür zu interessieren, was ein menschliches Leben ist, d.h. was unser Leben eigentlich menschlich macht. Dieses natürliche Interesse für das Leben des Menschen, das oft Menschenliebe genannt wird, ist der realistischere Ausgangspunkt der kosmopolitischen Praxis. Hier lehne ich mich an das Konzept der „menschlichen Fähigkeiten“ (*human capabilities*), das Martha Nussbaum ohne starke metaphysische Voraussetzungen sehr schön entwickelt.²⁰ Menschliche Fähigkeit ist, was die Menschen in der Lage sind zu tun und zu sein, und zwar auf eine Weise, die von einer intuitiven Idee des menschenwürdigen Lebens geleitet ist.

Abgesehen von den Vernunftprinzipien, bringt Kants Idee des ewigen Friedens die natürlichen friedensstiftenden Fähigkeiten des Menschen ans Licht, die als Grundlinien der kosmopolitischen Praxis fungieren können. Mit drei Definitivartikeln zum ewigen Frieden nennt Kant die von der Natur gegebenen Tendenzen, die erklären sollen, warum die Pluralität selbst als Grundvoraussetzung des Kosmopolitismus ist: (1) die pluralistische Verfassung von Republiken, (2) die Notwendigkeit der Pluralität der Staaten im Völkerbund, (3) die Inklusionskraft der kulturellen Hospitalität.

(1) Das erste Argument besagt, dass „die bürgerliche Verfassung in jedem Staate republikanisch sein soll“²¹ die internationalen Beziehungen der Staaten in den Friedensstand zu bringen. Die Beziehungen der einzelnen Staaten zueinander verlieren in dem Maße ihren bellizistischen Charakter, wie sich in den Staaten die republikanische Regierungsform durchsetzt. Als Grund dafür führt Kant den natürlichen Hang jedes Volkes, selbst nie einen selbstvernichtenden Krieg beschließen zu werden: „Wenn die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg sein solle, so ist nichts natürlicher, als das, dass sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müssten, sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen.“²² Inzwischen wissen wir genügend, dass diese optimistische Annahme durch die historischen Erfahrungen widerlegt werden kann. Denn das Zusammenspiel der Souveränität mit dem Nationalismus macht uns nicht leicht, zu sagen, dass der moderne demokratische Nationalstaat viel friedlicher sei als sein Vorgänger, der dynastische Obrigkeitsstaat.

Aber Ich glaube, der Kernpunkt dieses Arguments liegt woanders. Im Hinblick auf die Regierungsform unterscheidet Kant Republikanismus und Despotismus. Der Republikanismus bezieht sich auf das Prinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt von der gesetzgebenden, während der Despotismus auf die eigenmächtige Vereinigung von Gesetzgebung und Vollziehung ausgerichtet ist. Der Republikanismus öffnet sich im Inneren für die Vielfalt fremder oder neuer kultureller Lebensweisen. Hingegen diktiert der Despotismus, was ein gutes Leben sein soll. Mit Kant kann man daher sagen: „Je kleiner das

17

I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 9 (Darmstadt, 1983), 191–252, hier 203.

18

Vgl. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006), 224.

19

I. Kant. *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., 203.

20

Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, ebd., 70. Vgl. Auch derselbe., „Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen“, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), 176–226.

21

I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, ebd., 204.

22

I. Kant, ebd., 205–206.

Personale der Staatsgewalt, je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus.²³ Wir können diesen Satz in umgekehrter Richtung lesen und sagen, je republikanischer ein Staat verfasst ist, desto mehr lässt er seinen Bürgern die Präsentation der vielfältigen Lebensweisen zu. Das ist die Grundvoraussetzung für den ewigen Frieden, denn ein demokratischer Zustand im Innern legt ein pazifistisches Verhalten des Staates nach außen nahe.

(2) Nach dem zweiten Argument soll das Völkerrecht auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet sein. Trotz des hoch stilisierten Ideals des ewigen Friedens bleibt Kant in diesem Punkt doch realistisch. Der weltbürgerliche Zustand unterscheidet sich vom innerstaatlichen Rechtszustand dadurch, dass sich die Staaten nicht wie die einzelnen Bürger den öffentlichen Zwangsgesetzen einer obersten Gewalt unterwerfen, sondern ihre Unabhängigkeit behalten. Die föderative Assoziation der freien Staaten soll die Souveränität ihrer Mitglieder unangetastet lassen, um den Frieden in der weltbürgerlichen Gesellschaft nachhaltig zu gestalten. So lehnt Kant die positive Idee einer mit staatlichen Kompetenzen ausgestatteten Weltrepublik ab, und an die Stelle „der positiven Idee einer Weltrepublik“ tritt das „negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes“.²⁴ Nach Kant kann dieser Bund wegen seines auflösbaren Charakters der „permanente Staatenkongress“²⁵ genannt werden.

Diesem Gedanken liegt meiner Meinung nach die Einsicht zugrunde, dass für den nachhaltigen Frieden die Pluralität der Staaten notwendig ist. Die demokratische Lernfähigkeit hängt grundsätzlich von der Existenz der anderen Staaten und der Möglichkeit ihrer gegenseitigen Beeinflussung ab. Was die despotische Regierung, auf die die Weltrepublik hinauslaufen droht, monopolisiert, ist nicht nur die gesetzgebende Gewalt, sondern auch die kulturelle Macht der Interpretation dessen, was ein gutes Leben für den Menschen ist. Da die kulturelle Pluralität, die der Kosmopolitismus zelebriert, von der Existenz der Pluralität der Staaten abhängt, brauchen wir auch in der weltbürgerlichen Gesellschaft den Nationalstaat ernst zu nehmen.²⁶ Für den weltbürgerlichen Frieden ist daher anstatt der übertriebenen Durchsetzung der liberalstaatlichen Institutionen die Nachhaltigkeit der allmählichen Reform nach den Grundsätzen geboten. Denn „wenn das Glück es so fügt: da ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß) bilden kann, so gibt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschließen, und so den Freiheitszustand der Staaten zu sichern, und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszuweiten.“²⁷

(3) Mit dem dritten Argument bringt Kant die Grundvoraussetzungen der kosmopolitischen Praxis ins Spiel, um der Zufälligkeit unserer Existenz und der sich daraus ergebenden Pluralität der Kulturen ethisch Rechnung zu tragen. Nach dem dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden soll „das Weltbürgerrecht auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“²⁸ Es handelt sich hier um das weltbürgerliche Recht eines Fremden, „seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“.²⁹

Kant begründet dieses Recht nicht so sehr aus den Vernunftprinzipien, sondern aus den natürlichen Bedingungen der menschlichen Existenz. Da die Erde als Lebensraum der Menschen wegen ihrer Kugelgestalt endlich ist, können sie sich auf der Oberfläche der Erde nicht ins Unendliche zerstreuen

sondern „endlich sich doch neben einander dulden zu müssen.“³⁰ Darum hat niemand ursprünglich mehr Recht als die Anderen, an einem Ort der Erde zu sein. Die Globalisierung als Entgrenzung macht dieses Problem aktuell. Da durch die Entwicklung der grenzüberschreitenden Transporte und Kommunikationen nationalstaatliche Grenzen immer mehr an Bedeutung verlieren, ist das Recht der Hospitalität derart wichtig, um in der weltbürgerlichen Beziehung des einzelnen Bürgers einer Nation gegenüber dem der anderen Nationen den Frieden zu schaffen. Kant hat schon die friedensstiftende Kompetenz der Globalisierung vorausgesehen, indem er in der wachsenden, durch den Verkehr von Waren, Nachrichten und Personen geförderten globalen Interdependenz eine Tendenz sieht, die der friedlichen Assoziation der Weltbürger entgegenkommt.

Das Recht der Hospitalität beruht auf der Zufälligkeit der Existenz der Menschen, die ihrerseits die Pluralität der verschiedenen Kulturen hervorbringt. Der Zufall des Ortes, wo man geboren ist, ist wirklich nichts anders als ein Zufall. Jeder Mensch mag in einer anderen Nation geboren werden. Darum sollen wir den Menschen achten und würdigen, wo er auch immer ist. Das ist der erste Schritt der kosmopolitischen Praxis, jeden Einzelnen als unseren Weltbürger (*kosmou polites*) zu behandeln. Für diejenigen, die die Befriedung der weltbürgerlichen Gesellschaft ein für allemal sicher stellen wollen, mag diese Praxis vielleicht zu schwach erscheinen, aber sie wird auf realistischere Weise zur Bildung einer weltweiten Öffentlichkeit beitragen, die sich erst jetzt in der Folge globaler Kommunikation abzeichnet: Da „die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird, so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechts überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“³¹

4. Der Primat der Pluralität und der sanfte Kosmopolitismus

Nun wollen wir auf die anfangs gestellten Fragen zurückgreifen, um die realistische Grundlage einer kosmopolitischen Praxis zu schaffen. Wie können wir uns mit den von der Ungerechtigkeit betroffenen Leuten anderer Herkunft solidarisieren? Woher bekommen wir das Recht der humanitären Intervention, wenn wir auch die Souveränität der Nationalstaaten brauchen? Wie soll die

23

I. Kant, ebd., 207.

24

I. Kant, ebd., 213.

25

I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, §61, hrsg. v. Bernd Ludwig (Hamburg: Felix Meiner, 1986), 172.

26

Kwame Anthony Appiah, „Cosmopolitan Patriots“, in: Martha C. Nussbaum with Respondents, *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, ed. by Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 21–29, hier 28.

27

I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., 212.

28

I. Kant, ebd., 213.

29

Ebd.

30

I. Kant, ebd., 214.

31

I. Kant, ebd., 216–217.

weltbürgerliche Öffentlichkeit aussehen, die auf die Bildung und Kultivierung des kulturellen Pluralismus zielt? Diese Fragen lassen sich wiederum in eine Kernfrage zusammenfassen: Was ist das, das uns zur kosmopolitischen Praxis bringt?

Auf diese Frage gehe ich ganz kurz ein, indem ich die von Kant vorgeschlagenen Wege in umgekehrter Richtung nehme: *Konversation*, *Kooperation* und *Partizipation*. Wir setzen voraus, dass wir in einer multikulturellen Gesellschaft leben. Der Multikulturalismus ist kein Ideal mehr, er ist längst zur unleugbaren Realität geworden. Daher schlägt er sich schon in die Ebene der dichten, ethischen Werte nieder, wenn er auch je nach der Kultur anders interpretiert und gelebt ist. Tagtäglich begegnen wir dem Fremden und Anderen, nicht nur in anderen Nationen sondern auch innerhalb derselben Nation. Darum begegnen wir dem Anderen nicht mit den objektiven Werten und Prinzipien, sondern mit den konkreten, kulturell integrierten Werten und Einstellungen, die hier oder dort, zu besonderen Zeiten und an bestimmten Orten geschaffen wurden.

An dieser Stelle tut man sich gut daran, sich an das von M. Walzer schön dargestellte Bild der Demonstration zu erinnern. Die Demonstranten, die Armen, Marginalisierten und Minoritäten wollten eine weltöffentliche Stimme leihen, gingen nicht auf die Straße, um eine Kohärenz-, Konsens- oder Korrespondenztheorie der Wahrheit zu verteidigen. Die Demonstranten wollten meistens „von ihren politischen Führern wahre Äußerungen hören; sie wollten glauben können, was sie in den Zeitungen lasen, und sie wollten nicht länger belogen werden.“³² Mit der Darstellung dieses Bildes will M. Walzer den Verdacht entkräften, dass man mit den kulturell eingebetteten dichten Werten nicht in der Lage sei, kosmopolitisch zu handeln. Wenn wir von der Moral der Menschenrechte sprechen, ist sie weder objektiv noch abstrakt, sondern sie ist vielmehr in jeder Situation partikular und lokal bedeutsam, denn wir gehen immer von dem Platz aus, wo wir jetzt sitzen. Wenn wir auch stellvertretend für Menschen, die in Bedrängnis sind, durch die Straße ziehen, halten wir zugleich unsere eigene Protestkundgebung ab. Unsere moralische Wirklichkeit ist doppelt strukturiert: „Sie ist universal, weil sie menschlich, und sie ist partikular, weil sie eine Gesellschaft ist.“³³

Darum stellt sich die Frage, was uns dazu bringt, unsere eigenen Demonstrationen zu machen. Im sanften Kosmopolitismus geht es in erster Linie um die moralische Praxis, nicht so sehr die Theorie der Moralität. In der Tat hängt unsere politische Koexistenz, als Individuum oder Bürger, von der Fähigkeit, sich über die Praxis einig zu sein, obwohl wir über deren Rechtfertigung nicht einverstanden sind. Wie können wir in einer weltbürgerlichen Gesellschaft trotz der Differenz von Werten und Religionen zusammenleben? Da sich alle entwickelten Nationen trotz des anschwellenden Nationalismus auf dem Wege zu multikulturellen Gesellschaften befinden, ist diese moralische Fähigkeit notwendig. Ich glaube, sie ist gerade deswegen möglich, weil die verschiedenen Gesellschaften keinen Konsens über die universalen Werte gebildet haben. Wir können zusammenleben, ohne dass wir uns über die Werte einstimmen, die unser Zusammenleben ermöglichen. Aber „wir können uns darüber einig sein, was in meisten Fällen zu tun ist, ohne uns darüber einzustimmen, warum es richtig ist.“³⁴ Der sanfte Kosmopolitismus beruht so auf dem Primat der Praxis vor der Theorie.

Vom praktischen Standpunkt her gesehen, geht die kosmopolitische Praxis einen relativ leichten Weg von „Konversation“ über „Kooperation“ zur „Partizipation“. Wenn wir zugeben, dass wir in einer Welt von den Fremden und Anderen leben, ist die *Konversation* normalerweise der erste Schritt der kos-

mopolitischen Handlung. Gewöhnlich tun wir einen großen Teil dessen, was wir tun, weil es gerade das ist, was wir tun, wie wir zu einer bestimmten Zeit aufstehen, ohne darüber zu denken, warum zu dieser Zeit. Überlegung tritt erst auf, wenn wir die gewohnte Weise des Handelns, aus welchen Gründen immer, verändern wollen. Und wenn es zu einer Veränderung der Gewohnheit kommt, ist „das, was uns dazu bewegt, gerade eine allmählich erworbene und angenommene Sicht und Lebensweise, nicht ein Argument nach den Prinzipien, nicht eine lange Diskussion über Werten.“³⁵ Das ist auch der Grund der Notwendigkeit einer Konversation zwischen den Fremden. In der Konversation geht es darum, dass wir uns im Angesicht der Pluralität von Werten einander angewöhnen sollen. Wir müssen über die Menschen, die in einem anderen Erdeteil leben, mehr lernen, uns für ihre Zivilisation, ihre Werte und ihre Geschichten interessieren, nicht deswegen, weil es uns zum Einverständnis über universale Werte bringt, sondern deswegen, wie es uns dazu verhilft, uns aneinander zu gewöhnen.

Die *Kooperation* als der zweite Schritt der kosmopolitischen Praxis geht von der Möglichkeit aus, trotz der kulturellen Eingebettetheit von Werten zu einer gewissen Gemeinsamkeit zu gelangen. Denn nur mit Gemeinsamkeiten, die kulturelle Besonderheiten in gewisser Hinsicht transzendieren und zugleich jede Kulturhegemonie verwerfen, können sich die Menschen verschiedener Herkunft identifizieren. Dies geschieht auch auf eine konkrete Weise. Wenn wir auch für gemeinsame Werte kämpfen, kooperieren wir selbstverständlich mit den konkreten Menschen, die sie teilen, nicht mit den abstrakten Werten. Aber jede Kultur entwickelt eine kulturell gelebte Geschichte von Interpretationen dessen, was ein menschenwürdiges Leben ist. Obgleich unsere jeweilige Geschichte anders – zuerst abstoßend, dann exotisch, und schließlich vielleicht sympathisch – aussieht, haben wir gemeinsame Erfahrungen und gemeinsame Reaktionen. Und an diesen Überschneidungen setzen wir unsere kosmopolitische Kooperation an, um das moralische Minimum zu bilden. Wie M. Walzer behauptet, soll die kosmopolitische Kooperation von den minimalen moralischen Erwartungen ausgehen. Denn der Minimalismus ist „weniger das Ergebnis einer Überzeugungsarbeit, vielmehr entsteht er dadurch, dass die Vertreter verschiedenster vollentwickelter moralischer Kulturen ihn wechselseitig anerkennen.“³⁶

Der dritte Schritt der *Partizipation* stellt uns eine schwierige Frage, wie und inwieweit wir uns in die so genannten inneren Angelegenheiten der Menschenrechtsverletzung an anderen Orten einmischen dürfen, oder anders ausgedrückt, ob und inwieweit wir die ungerechten Handlungen und Praktiken in anderen Nationen dulden sollen. Der sanfte Kosmopolitismus schließt keineswegs die Möglichkeit einer interkulturellen Moralkritik aus. Die Menschenrechtsverletzungen geschehen meistens in solchen Ländern, „wo die sozialen Spannungen so stark und die Toleranzschwellen der politischen Kultur so niedrig sind, dass indirekte Gewalten mafioser oder fundamentalistischer Art die innere Ordnung erschüttern.“³⁷ Diese Länder lassen meistens die

32
M. Walzer, *Thick and Thin*, ebd., 2.

33
M. Walzer, ebd., 22.

34
K. A. Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers* (New York: W.W. Norton & Company, 2007), 71.

35
K. A. Appiah, ebd., 73.

36
M. Walzer, *Thick and Thin*, a.a.O., 17.

37
J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., 214.

Pluralität von Werten und Kulturen nicht zu, so dass sich die Toleranz als ein Teil der gelebten maximalen Moral entwickeln konnte.

Wenn wir auch für Gerechtigkeit nicht mit Gewalt intervenieren sollten, sollten wir dies doch vielleicht für das „Leben“ und die „Freiheit“ der Betroffenen tun. Wir können ihnen helfen, so dass sie sich über die Schwelle der minimalen menschlichen Fähigkeiten hinweg schaffen und zugleich dabei die Pluralität der verschiedenen Lebensweisen entwickeln, indem wir ihnen die Stimme der weltbürgerlichen Gesellschaft verleihen. Wenn es nicht angeht, den Menschen anderer Herkunft unsere eigenen Werte vorzuschreiben, können wir doch eine gemeinsame weltbürgerliche Gesellschaft entwickeln, die doch die Toleranz der verschiedenen Werte und Kulturen und zugleich die Intoleranz gegen die Intoleranz fordern.

In der kosmopolitischen Praxis geht es darum, das Minimum der Moral gemeinsam zu entwickeln, indem wir die Pluralität auf eigene Weise kultivieren. Wenn wir auch immer an einer Demonstration gegen die Ungerechtigkeit an anderen Orten teilnehmen, machen wir doch unseren eigenen Protestmarsch, um unsere Gesellschaft noch offener zu machen. Aufgrund der globalen Vernetzungen können wir so alle Staaten von ihrer Umwelt abhängig und zugleich für die „weiche Macht indirekter Einflussnahmen“³⁸ empfindlich machen. Wenn dies uns gelingt, so können wir uns einer weltbürgerlichen Gesellschaft einen Schritt mehr annähern. Denn mit Kant hoffen wir immer noch, dass der ewige Friede „keine leere Idee, sondern eine Aufgabe ist, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt.“³⁹

Jin-Woo Lee

Je li moguće svjetsko građansko društvo?

Kozmopolitizam i budućnost demokracije

Sažetak

Moja studija nadahnutu je tezom da filozofija svoj predmet izgrađuje tek kroz određenu normativnu perspektivu. Filozofsko postavljanje pitanja kozmopolitizma, kako sredstvima univerzalističkog morala uspostaviti udruženje slobodnih i jednakih »građana svijeta«, zasniva tek normativan horizont očekivanja koji svrće pogled na bezumnu stvarnost.

Bezumna stvarnost daje se okarakterizirati pojmom »društva svjetskoga rizika«, koji Ulrich Beck uvodi kao dijagnozu vremena koje su zadesile sve moguće katastrofe. Katastrofe predočuju kako su nesigurni temelji na kojima smo izgradili nacionalnu državu a time i demokraciju. Što se više rizici globaliziraju, tim više postajemo prisiljeni na »svjetsko-građansku svijest«.

Usprkos spoznaji rizika koji se globaliziraju, mi smo prvenstveno »građani države«, a ne »građani svijeta«. Ne može se međutim poreći da granice nacionalne države gube na značenju. Polazeći od pretpostavke da je svjetsko društvo više kao tržište, htio bih istaknuti »kozmpolitski moment« transnacionalnog razgraničenja, kako bih razvio univerzalistički moral svjetskog građanskog društva s obzirom na budućnost demokracije.

Ključne riječi

kozmpolitizam, »društvo svjetskoga rizika«, univerzalistički moral, svjetsko građansko društvo

Jin-Woo Lee

Is a Global Civil Society Possible?

Cosmopolitanism and the Future of Democracy

Abstract

This study is inspired by thesis that philosophy constructs its subject all through a certain normative perspective. Philosophical setting of cosmopolitanism question, how to establish society of free and equal “citizens of the world” by means of universalistic morals, gives only the normative horizon of expectations which turns our look down on the irrational reality.

Irrational reality can be defined by the notion of “society of worldly risk” used by Ulrich Beck for identifying the time affected with every possible disaster. Disasters adduce how uncertain are the foundations on which we have built a national state and thereby democracy. The more the risks are becoming global, the more we are becoming enforced to a “worldly-civil awareness”.

Despite of acknowledging risks which are becoming more global, we are primarily the “citizens of the state” and not the “citizens of the world”. We can not, however, deny national state boundaries losing their significance. Starting with presumption how worldly society is more a joint market, the intention is to put accent on “cosmopolitan dimension” of trans-national demarcation in order to develop universalistic morals of worldly-civil society, considering the future of democracy.

Key words

cosmopolitanism, “world risk society”, universalistic moral, global civil society

Jin-Woo Lee

Une société civile mondiale est-elle possible ?

Le cosmopolitisme et l’avenir de la démocratie

Résumé

Mon étude s’inspire de la thèse suivante : que la philosophie construit son objet seulement à partir d’une certaine perspective normative. La question philosophique du cosmopolitisme – comment établir par le biais de la morale universelle l’association des « citoyens du monde » libres et égaux – ne fonde qu’un horizon normatif d’attentes qui attire le regard sur une réalité irrationnelle.

La réalité irrationnelle se caractérise par la notion de « société mondiale du risque », introduite par Ulrich Beck pour faire le diagnostic de notre temps frappé par toutes les catastrophes envisageables. Celles-ci montrent à quel point les fondations sur lesquelles nous avons bâti l’État national et la démocratie sont instables. Plus les risques sont globalisés, plus nous sommes contraints à une « conscience civile mondiale ».

Malgré la connaissance des risques globalisés, nous sommes en premier lieu « citoyens d’État » et non « citoyens du monde ». Il est néanmoins indéniable que les frontières de l’État national perdent leur importance. Partant de l’hypothèse que la société mondiale est plus qu’un marché mondial, je souhaiterais souligner le « moment cosmopolite » de la délimitation transnationale afin de développer la morale universaliste de la société civile mondiale à l’égard de l’avenir de la démocratie.

Mots-clés

cosmopolitisme, « société mondiale du risque », morale universaliste, société civile mondiale