



Seyla Benhabib

Kosmopolitismus und Demokratie

Von Kant zu Habermas

Der 80. Geburtstag von Jürgen Habermas bedeutet auch für mich¹ persönlich ein kleines Habermas-Jubiläum. Es ist nämlich genau 30 Jahre her, dass ich als Stipendiatin der Alexander-von-Humboldt-Stiftung im Herbst 1979 nach Deutschland kam, um bei ihm am Max-Planck-Institut in Sarnberg zu studieren.

Von Anfang an nahm ich Jürgen Habermas wahr als *die* relevante zeitgenössische Figur in der Tradition des Kosmopolitismus. "Kosmopolitismus" bedeutet für mich anzuerkennen, dass Menschen moralische Personen sind, die ein Recht auf den Schutz durch das Gesetz haben, und zwar aufgrund der Rechte, die ihnen *nicht* als Staatsbürger oder als Mitglieder einer ethnischen Gruppe zukommen, sondern die sie einfach als Menschen beanspruchen können. Des Weiteren bedeutet Kosmopolitismus, dass Ländergrenzen im 21. Jahrhundert zunehmend durchlässig und dass Gerechtigkeit innerhalb der Grenzen und Gerechtigkeit jenseits der Grenzen miteinander verbunden sind, selbst wenn es zwischen ihnen zu Spannungen kommen kann und kommt. Aus dieser menschenrechtlich-kosmopolitischen Position resultiert bei Jürgen Habermas von Anfang an der Wille zur "Einbeziehung des Anderen", unabhängig von seiner nationalen Herkunft.

So verstanden, scheint sich der Kosmopolitismus aber nur schwer mit der Demokratie vereinbaren zu lassen. Demokratie bedeutet, sich als *demos* zu konstituieren, als eine politische Gemeinschaft mit klaren Regeln, durch die die Beziehungen zwischen dem Innen und dem Außen bestimmt werden. In einer Demokratie gewinnt die Verfassung ihre Legitimität aus dem vereinten und kollektiven Willen des Volkes. Wie Artikel 20 des Grundgesetzes sagt: "Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus." Ein demokratisches Volk akzeptiert die Herrschaft des Gesetzes, weil es sich zugleich als Urheber und Adressat des Gesetzes sieht. Der Bürger einer Demokratie ist somit gerade kein Weltbürger, sondern Bürger dieser klar abgegrenzten politischen Gemeinwesen — unabhängig davon, ob es sich um einen Einheits- oder um einen föderalistischen Staat handelt, um die "Europäische Union" oder einen "Staatenbund".

Wie ist das mit der kosmopolitischen Vision einer Gerechtigkeit, die nicht an der Staatsgrenze endet, zu vereinbaren? Oder mit der Vision durchlässiger Grenzen, über die die Repräsentanten des Volkes wenig Kontrolle haben? Ist nicht das "Recht, Rechte zu haben", in Hannah Arendts Formulierung, stets das Recht der Menschen, Mitglied eines organisierten politischen Gemeinwesens zu sein? Müsste es richtigerweise also nicht "Kosmopolitismus *und* Demokratie", sondern "Kosmopolitismus *oder* Demokratie" heißen? Wie also sieht er aus, der Zusammenhang zwischen kosmopolitischen Normen und

Hoffnungen und dem demokratischen Konstitutionalismus?

Beginnen möchte ich mit einem kurzen historischen Überblick über den Kosmopolitismus in der Geschichte des politischen Denkens, um anschließend auf das Problem der Grenzen des *demos* zurückzukommen, in dem die Spannungen zwischen Kosmopolitismus und Demokratie am deutlichsten spürbar werden.

Kosmopolitismus -- ein kurzer historischer Überblick

Das Wort "Kosmopolitismus" setzt sich aus *kosmos* (das Universum) und *polites* (der Bürger) zusammen. Zwischen diesen beiden Begriffen gibt es deutliche Spannungen.² Montaigne schreibt: "Sokrates wurde gefragt, was seine Heimat sei. Er antwortete nicht 'Athen', sondern: 'die Welt'. Er, dessen Geist reicher und ausgreifender war, als der aller anderen, umfing das Universum wie seine Vaterstadt, und seine Erkenntnisse, sein Wohlwollen und sein Gemeinsinn galten dem ganzen Menschengeschlecht -- im Unterschied zu uns, die wir nur auf unsere Füße blicken."³ Ob Sokrates tatsächlich so geantwortet hat oder nicht, ist umstritten, aber die Geschichte wird von Cicero in seinen *Gesprächen in Tusculum*, von Epiktet in seinen *Unterredungen* und von Plutarch in *De Exilio* wiederholt, wo er Sokrates dafür lobt, dass dieser "kein Athener oder Grieche, sondern ein 'Kosmianer'" sei.⁴

Was heißt es, ein "Kosmianer" zu sein, und wie kann ein "Kosmianer" ein Demokrat sein, wenn Demokratie für die Griechen nur im Stadtstaat verwirklicht werden konnte? Aristoteles sagt, man müsse, um außerhalb der Grenzen des Stadtstaates leben zu können, entweder ein Tier oder ein Gott sein. Da aber Menschen weder das eine noch das andere seien, und da der Kosmos nicht die *polis* sei, sei der *kosmopolites* nicht wirklich ein Bürger, sondern eine andere Art von Wesen. Zyniker wie Diogenes Laertius stimmten dieser Schlussfolgerung zu und behaupteten, sie seien nicht in jeder Stadt zu Hause, sondern *allen* gegenüber *gleichgültig*. Der *kosmopolites* ist ein Nomade ohne Heimat, er lebt in Harmonie mit der Natur und dem Universum, aber nicht mit dem Stadtstaat der Menschen, von deren Torheiten er sich distanziert. Einigen der negativen Konnotationen des Begriffs, mit denen wir aus der späteren Geschichte vertraut sind, wie etwa der Kritik des "wurzellosen Kosmopolitismus", begegnen wir schon in dieser frühen Zeit.

Dieser negativen Version des Kosmopolitismus als Nomadismus ohne Stadtstaat steht die erhabeneren stoische Lehre gegenüber, der zufolge die Menschen nicht nur die *nomoi* teilen -- also die Gesetze ihrer jeweiligen Stadtstaaten --, sondern auch den *logos*, aufgrund dessen sie zur Vernunft befähigt seien. In seinen *Selbstbetrachtungen* schreibt Marc Aurel: "Haben wir das Denkvermögen miteinander gemein, so ist uns auch die Vernunft (logos) gemein. [...] Ist dies so, so haben wir auch das Gesetz gemein; ist dies so, so sind wir alle Bürger und nehmen an einem gemeinschaftlichen Staate teil; ist dies so, so ist die Welt gleichsam ein Staat."⁵ Die Idee einer Ordnung, die die Unterschiede zwischen dem Recht der Menschen in den verschiedenen Stadtstaaten transzendiert und stattdessen in der rational verstehbaren Ordnung der Natur verwurzelt ist, verbindet sich in den darauf folgenden Jahrhunderten mit der christlichen Lehre der allgemeinen Gleichheit. Die stoische Lehre des Naturrechts inspirierte das christliche Ideal der *Stadt Gottes im Unterschied zur irdischen Stadt der Menschen* und findet schließlich Eingang in die Naturrechtstheorien des modernen politischen Denkens bei Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant.

Diese negativen und positiven Bewertungen, die mit dem Wort *kosmopolites* verbunden sind, und denen wir zunächst im griechischen und römischen Denken begegnen, halten sich durch die Jahrhunderte: ein *kosmopolites* ist eine Person, die sich selbst entweder in ihrem Denken oder in der Praxis von den Sitten oder Gesetzen distanziert und sie vom Standpunkt einer höheren Ordnung betrachtet, die als mit der Vernunft identisch gesehen wird.⁶ Der Theoretiker, der dieses stoische Verständnis von Kosmopolitismus schließlich wieder aufleben ließ und dem Begriff eine neue Wendung gab, um ihn mit den Erfordernissen eines modernen Rechtsstaats vereinbar zu machen, ist Immanuel Kant. Bei Kant sehen wir auch, dass Kosmopolitismus und Demokratie, eingebettet in eine republikanische Verfassung, nicht unvereinbar sind, sondern sich vielleicht tatsächlich wechselseitig erfordern.

Vom "kosmopolites" zur Weltbürgerschaft -- Immanuel Kant

Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*, die er 1795 anlässlich des zwischen Preußen und dem revolutionären Frankreich geschlossenen Vertrags von Basel verfasste, erfreut sich seit einigen Jahren wachsenden Interesses. Angesichts der Globalisierung der Politik ist vor allem die Vision eines "ewigen Friedens zwischen den Staaten" in den Blickpunkt gerückt, die Kant in drei "Definitivartikeln" formuliert. Sie lautet: "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch seyn", "Das Völkerrecht soll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet seyn" und "Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt seyn".⁷ Kant selbst verwendet im "dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden" explizit die Formulierung "Weltbürgerrecht". Da ihm die Merkwürdigkeit des Begriffs "Hospitalität" in diesem Kontext bewusst ist, merkt er vorsichtshalber an, dass auch "hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede ist". Mit anderen Worten: Hospitalität ist nicht als eine soziale Tugend zu verstehen, als Menschenfreundlichkeit und Generosität gegenüber Fremden, die in mein Heimatland kommen oder aufgrund natürlicher oder historischer Umstände auf meine Unterstützung angewiesen sind; Hospitalität ist vielmehr ein "Recht", das allen Menschen zusteht, insofern sie als potentielle "Bürger eines allgemeinen Menschenstaats", einer Weltrepublik, anzusehen sind. Dennoch ist das "Recht" auf "Hospitalität" eine merkwürdige Sache, weil es sich nicht auf Menschen bezieht, die als Angehörige desselben Staats derselben Jurisdiktion unterliegen, sondern die Interaktionen von Menschen regelt, die zu unterschiedlichen Staatsgebilden gehören und an deren Grenzen aufeinandertreffen.

Laut Kant bedeutet "*Hospitalität* (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen."⁸ Kant unterscheidet hier zwischen einem dauerhaften Aufenthaltsrecht, dem "Gastrecht", und einem temporären Aufenthaltsrecht, dem "Besuchsrecht". Das Gastrecht kann durch eine freiwillige Vereinbarung gewährt werden, durch einen eigens abzuschließenden "wohlthätigen Vertrag", da es über das hinausgeht, was man dem Anderen moralisch schuldet bzw. worauf er einen

Rechtsanspruch hat.

Kants Behauptung, dass Hilfsbedürftigen die Einreise nicht verwehrt werden kann, wenn dies zu ihrem "Untergang" führen würde, hat 1951 als Grundsatz der "Nichtrückschiebung", des *non-refoulement*, Eingang in die Genfer Flüchtlingskonvention gefunden. Er verpflichtet die Unterzeichnerstaaten, Flüchtlinge und Asylsuchende nicht zur Rückkehr in ihre Herkunftsländer zu zwingen, wenn ihnen daraus eine Gefahr für Leben und Freiheit erwächst. Natürlich können souveräne Staaten diesen Grundsatz aufweichen, indem sie die Begriffe Leben und Freiheit nach eigenem Gutdünken definieren, oder ihn umgehen, indem sie Flüchtlinge und Asylsuchende an sogenannte sichere Drittländer übergeben. Kant hat solche Versuche, zwischen den moralischen Verpflichtungen gegenüber Zufluchtsuchenden und den eigenen Interessen zu vermitteln, vorhergesehen und legitimiert. Die normative Rangfolge beider Ansprüche — der moralischen Verpflichtung gegenüber Dritten und dem legitimen Eigeninteresse — ist, abgesehen von den offensichtlichen Gefahren für Leib und Leben abgewiesener Flüchtlinge, ziemlich vage; in allen anderen Fällen erlaubt die Verpflichtung, für Freiheit und Wohlbefinden des Gasts zu sorgen, eine enge Interpretation durch den Souverän, so dass sie nicht als uneingeschränkte Pflicht angesehen werden muss.

Vom Staats- über das Völker- zum Weltbürgerrecht

Kant hat uns ein ambivalentes Vermächtnis hinterlassen: Er wollte die kommerzielle und maritime Ausbreitung des Kapitalismus rechtfertigen, weil sie die Angehörigen der menschlichen Rasse in näheren Kontakt zueinander bringe, ohne aber dabei den europäischen Imperialismus zu legitimieren. Das weltbürgerliche Besuchsrecht erlaubt den friedlichen vorübergehenden Aufenthalt, doch es berechtigt nicht zur Plünderung und Ausbeutung, Eroberung und gewaltsamen Niederwerfung jener, bei denen man Aufenthalt nimmt, wie Kants Bemerkungen zu den europäischen Invasionsversuchen in Japan und China deutlich machen.⁹ Im 18. Jahrhundert war die Unterscheidung zwischen "Gastrecht" und "Besuchsrecht" im Zusammenhang mit den Entwicklungen im europäischen maritimen Imperialismus progressiv, heute ist sie das nicht mehr. Der Anspruch von Ausländern auf Bürgerrechte muss von der Verfassung selbst verbürgt werden und kann nicht länger als "wohltätiger Vertrag" gelten. Das Recht auf Staatsbürgerschaft selbst hängt natürlich von der Erfüllung bestimmter Bedingungen ab, die von dem jeweiligen demokratischen Souverän mehr oder weniger eng definiert werden. Dass es aber ein "Recht auf Einbürgerung" geben sollte und ein "Einbürgerungsgesetz", ist ein Menschenrecht, das in Artikel 15 Absatz 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verbürgt wird, dem zufolge jedermann "das Recht auf eine Staatsangehörigkeit" hat und "niemandem [...] seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch das Recht versagt werden [darf], seine Staatsangehörigkeit zu wechseln".

Wir verdanken Kant die Unterscheidung zwischen dem *Staatsrecht*, das die Rechtsbeziehungen zwischen Personen innerhalb eines Staates regelt, dem *Völkerrecht* oder *ius gentium*, bei dem es um die Rechtsbeziehungen zwischen Staaten geht, und dem Weltbürgerrecht — dem *ius cosmopolitanum* —, das die Rechtsbeziehungen zwischen Personen kodifiziert, die nicht als Bürger bestimmter menschlicher Gemeinschaften gesehen werden, sondern als Mitglieder einer globalen Zivilgesellschaft. Indem Kant erklärt, dass auf der internationalen Ebene nicht nur Staaten und Staatsoberhäupter relevante Akteure sind, sondern auch Bürger und ihre ganz unterschiedlichen Zusammenschlüsse, verleiht er dem Begriff *kosmopolites* eine neue

Bedeutung, nämlich die des *Weltbürgers*. Die Idee der *Weltbürgerschaft* beinhaltet eine utopische Erwartung des Weltfriedens, der durch die zunehmende Kommunikation zwischen den Menschen erreicht werden soll, wozu auch "le doux commerce" gehört. Die Intensivierung des Kontakts zwischen den Menschen führe dazu, "dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird".¹⁰ Weltbürgerschaft bedeutet zunächst einmal eine neue globale Rechtsordnung, in der Menschen einfach aufgrund ihres Menschseins bestimmte Rechte haben. (Bei aller grundsätzlichen Zustimmung sollten wir aber nicht vergessen, dass Kants Liberalismus trotz dieser außergewöhnlichen Leistung viel weniger robust ist, als uns das recht sein kann: In Kants Republik werden Frauen, Hausangestellte und Lehrlinge ohne Besitz als "Handlanger des Gemeinwesens" bezeichnet, und ihr rechtlicher Status hängt von dem des männlichen Haushaltsvorstands ab.)¹¹

Von der Weltbürgerschaft zum Weltbürgerrecht -- Jürgen Habermas

Die These, dass wir seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 in eine Entwicklungsphase der globalen Zivilgesellschaft eingetreten sind, die durch den Übergang von *internationalen* zu *kosmopolitischen* Gerechtigkeitsnormen charakterisiert ist, ist heute weit verbreitet. Während Normen des Völkerrechts aus vertraglichen Pflichten entstehen, die von Staaten und ihren Vertretern eingegangen werden, beziehen sich kosmopolitische Normen auf Individuen, die als moralische und rechtliche Personen in einer weltweiten Zivilgesellschaft gesehen werden. Selbst wenn kosmopolitische Normen ihren Ursprung also in Verpflichtungen haben, die wie Übereinkommen funktionieren, wie etwa die Charta der Vereinten Nationen und die verschiedenen Menschenrechtskonventionen, ist das Bemerkenswerte an ihnen, dass sie Staaten und ihre Repräsentanten binden, manchmal sogar gegen den Willen der Unterzeichnenden. Das zeichnet viele der Menschenrechtsabkommen aus, die seit dem Zweiten Weltkrieg verabschiedet worden sind.

Mit diesen öffentlichen Rechtsakten ist das Völkerrecht auf entscheidende Weise transformiert worden. Es ist vielleicht zu utopisch, sie als erste Schritte hin zu einer "Weltverfassung" zu bezeichnen, aber sicher handelt es sich um mehr als nur um Verträge zwischen Staaten, nämlich um Bestandteile einer globalen Zivilgesellschaft. In dieser sind Individuen nicht nur aufgrund ihrer Identität als Staatsbürger im Rahmen von Staaten Träger von Rechten, sondern in erster Linie, weil sie Menschen sind. Obwohl Staaten die mächtigsten Akteure bleiben, wird die Reichweite ihrer legitimen und rechtmäßigen Entscheidungen zunehmend eingeschränkt. Wir müssen das Völkerrecht vor dem Hintergrund dieser im Entstehen begriffenen und noch zerbrechlichen globalen Zivilgesellschaft, die stets von Krieg, Gewalt und militärischer Intervention bedroht wird, neu überdenken. Diese Transformationen des Rechts haben Auswirkungen darauf, wie wir das Verhältnis von Kosmopolitismus und Demokratie in unserer Zeit begreifen. Unsere Frage bezieht sich nicht länger auf Kosmopolitismus *und* Demokratie und ebenso wenig auf Kosmopolitismus oder Demokratie, sondern vielmehr auf die *Demokratie im Zeitalter des rechtlichen Kosmopolitismus*.

An diesem Punkt schließt die kosmopolitische Argumentation von Jürgen Habermas an. In seinem Aufsatz "The Constitutionalization of International Law and the Legitimacy Problems of a Constitution for a World Society" argumentiert er, dass heute "jede Konzeptionalisierung einer Verrechtlichung der Weltpolitik Individuen *und* Staaten als die beiden Kategorien der

Gründungssubjekte einer Weltverfassung zum Ausgangspunkt nehmen muss." Habermas insistiert im Besonderen darauf, dass eine derartig vielschichtige juristische Ordnung "nicht zu einer Mediatisierung der Welt der Staaten durch die Autorität einer Weltrepublik führen darf, die den Fundus des in der innerstaatlichen Sphäre akkumulierten Vertrauens und die hiermit verbundene Loyalität der Bürger gegenüber ihren jeweiligen Nationen ignorieren würde."¹² Stattdessen benötigten wir vermittelnde Institutionen und regionale ökonomische, sicherheitspolitische und andere transnationale Organisationen, die einerseits die kosmopolitischen Rechte der Individuen fördern und andererseits zugleich die Demokratie innerhalb der Staaten selbst stärken.

Der ökonomische Kosmopolitismus

Diese Vorstellung eines demokratischen Kosmopolitismus in der Tradition von Kant bis Habermas hat natürlich zahlreiche Kritiker auf den Plan gerufen. Verteidiger einer ökonomischen Globalisierung wie Thomas L. Friedman (zumindest mit seinem früheren Buch "Die Welt ist flach") reduzieren kosmopolitische Normen auf eine flache Version der Menschenrechte, auf Freiheit, Gleichheit und Eigentum, und erklären, dass diese mit der Ausbreitung des freien Marktes und des Handels einhergingen.

In dieser Frage gibt es einen bemerkenswerten Schlußschluss zwischen neoliberalen Globalisierungstheoretikern und neomarxistischen Theoretikern des "Empire". Besonders herauszuheben sind hier Antonio Negri und Michael Hardt. Hardt und Negri unterscheiden bekanntermaßen zwischen *Imperialismus* und *Empire*, um die neue Logik des internationalen Systems einzufangen. Während sich das Wort "Imperialismus" auf ein gewaltsames, plünderndes und ausbeuterisches System bezieht, durch das eine imperiale Macht anderen ihren Willen aufzwingt, verweist Empire auf ein anonymes Netzwerk aus Regeln, Bestimmungen und Strukturen, die Menschen im System des globalen Kapitalismus festsetzen. Für den globalen Kapitalismus ist es nötig, dass das individuelle Recht, Waren und Dienstleistungen frei auf dem Markt auszutauschen, geschützt wird, und vor allem, dass Verträge zuverlässig eingehalten werden (*pacta sunt servanda*) und ausgeführt werden können. Das Empire ist die stetig wachsende Macht des Kapitals, immer mehr Bereiche der Erde unter seine Gewalt zu bringen.¹³

In dieser Zeit der umfassendsten Wirtschaftskrise seit den 1930er Jahren wird die neomarxistische Kritik des globalen Kapitalismus neue Anhänger finden. Ironischerweise hat aber gerade heute das Empire (bzw. die Vereinigten Staaten) seinen Halt verloren und wurde vom Markt überwältigt. Wir müssen die Regeln und Bestimmungen des Weltmarktes von Grund auf neu überdenken und auch im Bereich der Wirtschaft kosmopolitische Rechtsnormen durchsetzen. Der Kosmopolitismus muss heute viele neue und einander überlappende Projekte der "Global Governance" vorantreiben. Die Weltwirtschaft hat sich rasch destabilisiert, wofür zum Teil die "Deregulierungsideologien" der Bush-Regierung sowie der Egoismus und die Gier der Finanzbranche verantwortlich sind, aber auch der Zusammenbruch des gesellschaftlichen Vertrauens und der öffentlichen Versorgungssysteme, der in den USA bereits durch die katastrophale Reaktion auf den Wirbelsturm Katrina offenbar wurde.

Diese Ära des Egoismus innerhalb der kapitalistischen Staaten spiegelt eine globale Entwicklung wider. Die Entwicklungshilfe der großen Industrienationen für ärmere Länder ist zurückgegangen, und in großen Teilen Afrikas, Afghanistans, Mittelamerikas und Birmas/Myanmars bietet die

Regierung ihren Bürgern immer weniger Schutz. "Gescheiterte Staaten" überlassen das Feld entweder ethnisch-religiösen Stämmen, die miteinander Kriege führen, *Maquiladoras* oder Freihandelszonen, in denen die Menschen-, Bürger- und sozialen sowie wirtschaftlichen Rechte der Arbeiter und Bauern aufgehoben sind. Vor dem Hintergrund der ausweglosen Notlagen, die die aktuelle Weltwirtschaftskrise in vielen Entwicklungsländern hervorrufen wird, werden diese Rechte in einem Teufelspekt wahrscheinlich noch weiter eingeschränkt werden, um ausländische Investitionen und das Wirtschaftswachstum anzuregen.

Es bedarf somit nicht nur einer stärkeren Regulierung der Finanzmärkte und strengerer Kontrollen, so dass Wachstums- und Freihandelszonen sich an das internationale Arbeitsrecht und an Menschenrechts- sowie Umweltschutzstandards halten, sondern eines grundlegenden Umdenkens bei der Frage, was globale Verteilungsgerechtigkeit bedeutet. Und für diese Aufgabe müssen wir die Weltkarte in unseren Köpfen so umgestalten, dass wechselseitige Abhängigkeit in Fragen der Wirtschaft und des Umweltschutzes nicht mehr als vorübergehende Episoden in der Geschichte der Nationen betrachtet werden, sondern als entscheidender Baustein der Moderne als globaler Menschheitsgeschichte verstanden wird. Mit anderen Worten, wir müssen uns das Phänomen von globaler Interdependenz bewusst machen, das bereits Kant mit seinem eingeschränkten Wissen des 18. Jahrhunderts als das zweischneidige Schwert des westlichen Imperialismus erkennen konnte.

Die Grenzen des "demos"

Das Vermächtnis des Kosmopolitismus verlangt auch von uns, das viel diskutierte Problem der Grenzen in der Demokratietheorie, das manchmal auch als "das Problem der Konstitution des *demos*" bezeichnet wird, neu zu überdenken.¹⁴ Während im 18. Jahrhundert der Westen die übrige Welt kolonialisierte, ist heute "der Rest" der Welt wiederum ins Zentrum gerückt: Die Migration folgt Mustern vorhersehbarer Verschiebungen zwischen dem Zentrum und der Peripherie. Das bedeutet, dass die Grenzen des *demos*, wie sie von alters her geschichtlich vorgegeben waren, nicht länger vorausgesetzt werden können. Die globalen Migrationsmuster, die stetigen Veränderungen unterliegen, zeigen eindeutig, dass Völker im Laufe der Geschichte konstituiert und neu konstituiert werden.

Ich möchte hier meinen Kollegen Robert Dahl aus Yale zitieren, der schreibt: "So seltsam es einem vorkommen mag, die Entscheidung, welche Personen sich legitimerweise zu 'dem Volk' zusammenfügen [...] und demnach berechtigt sind, sich in ihrem *eigenen* Verband selbst zu regieren, ist ein von allen großen Philosophen, die über die Demokratie schrieben, fast völlig vernachlässigtes Problem. Ich führe das darauf zurück, dass sie es für erwiesen hielten, dass ein Volk sich schon konstituiert hat. [...] Die Polis ist das, was sie ist; der Nationalstaat ist das, was die Geschichte aus ihm gemacht hat. Athener sind Athener, Korinther Korinther und Griechen sind Griechen."¹⁵

Wir können das zwar nicht länger glauben, aber es gibt kein demokratisches Verfahren, um demokratisch zu entscheiden, *wer* Teil des *demos* sein soll und wer nicht, weil eine solche Entscheidung bereits die Unterscheidung zwischen denen, die entscheiden dürfen, und den anderen, die nicht zu dem *Demos* gehören, impliziert. Wir stehen vor einem unvermeidlichen Zirkel. Obwohl dieses logische Problem des Zirkelschlusses nicht vermieden werden kann, gibt es jedoch Lösungen für dieses Problem der Konstituierung des *demos*, die gerechter oder intelligenter sind als andere. Deshalb gehört in unserer Zeit

unbedingt zum Vermächtnis des Kosmopolitismus, den Gast nicht als Gast, sondern als potentiellen Bürger und Gesellschaftsmitglied zu behandeln.¹⁶ Oder, in den Worten von Jürgen Habermas, in Zeiten der Globalisierung wird die "Einbeziehung des Anderen" zur weltbürgerlichen Pflicht, die nicht an den nationalen Grenzen Halt macht.

-
- ¹ Dieser Aufsatz basiert auf der Rede, die Seyla Benhabib am 13. März 2009 auf dem Kongress von Bündnis 90/Die Grünen im Bundestag über "60 Jahre Grundgesetz — Fundamente der Freiheit stärken" gehalten hat.
- ² Darrin M. McMahon, Fear and Trembling, strangers and strange lands, in: "Daedalus", Sommer 2008, S. 5–17, hier S. 6; A. A. Long, The concept of the cosmopolitan in Greek and Roman Thought, in: ebd., S. 50–58.
- ³ Michel de Montaigne, Essais, I.26, "Über die Knabenerziehung", Frankfurt a. M. 1998, S. 86.
- ⁴ Plutarch, *De Exilio*, 600 f–601 a.
- ⁵ Marc Aurel, Selbstbetrachtungen, IV.4, S. 52.
- ⁶ In der Stadt der Menschen können wir Sklaven sein oder frei, Christen oder Juden oder Heiden, wohlhabend oder arm, aber als *kosmopolitei* sind wir alle gleich, und zwar aufgrund unserer Fähigkeit, die Naturgesetze mit unserer Vernunft zu erfassen. Der *kosmopolites* beurteilt die Demokratie mit Hilfe eines Maßstabs, der über die Grenzen des Stadtstaats hinausgeht, und das kann zur Entfremdung führen, zu einem Auseinanderfallen des Bewusstseins, das Hegel in seinen unnachahmlichen Worten als "das unglückliche, in sich entzweite Bewusstsein" beschreibt. (G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes [1807], in: Hauptwerke in sechs Bänden, Hamburg 1999, S. 122.) Natürlich bleibt diese negative Einschätzung des "unglücklichen Bewusstseins" der Stoiker und der frühen Christen unverstänlich, wenn man nicht Hegels eigene "Begeisterung" und Nostalgie für die griechische *polis* im Hinterkopf behält, mit der er in dieser Zeit noch zu kämpfen hatte.
- ⁷ Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795], in: Immanuel Kants Werke, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1977, S. 204–213. — Ich habe Kants Beitrag zur Theorie des Kosmopolitismus ausführlicher erörtert in Seyla Benhabib, Die Rechte der Anderen, Frankfurt a. M. 2008, S. 36–56.
- ⁸ Kant, Zum Ewigen Frieden, a.a.O., Bd. 11, S. 213 f.
- ⁹ Vgl. ausführlich Benhabib, Die Rechte der Anderen, a.a.O., S. 39–42.
- ¹⁰ Kant, Zum Ewigen Frieden, a.a.O., S. 216.
- ¹¹ Auch die anhaltende Kontroverse zu Kants Verhältnis zu den Juden und zum Judentum in seinen Schriften zur Anthropologie und Religion möchte ich hier nicht erörtern: Es ist umstritten, ob Kant der Meinung war, dass Juden nur Bürger einer Republik sein können, insofern sie ihre eigenen Gesetze und Traditionen aufgeben, oder ob er auch mit Blick auf die Juden Deutschlands für eine "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" mit Variationen in den alltäglichen Gebetsbräuchen, Essensvorschriften etc. plädierte. Vgl. auch Hermann Cohen, Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, in: Jüdische Schriften, hg. von Bruno Strauss, Berlin 1924; Julius Guttmann, Kant und das Judentum. Ein philosophiegeschichtlicher Exkurs, in: Nathan Porges, Joseph Becher Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts, Leipzig 1908, S. 41–61; Joshua Halberstam, From Kant to Auschwitz, in: "Social Theory and Practice", 1/1988, S. 41–54.
- ¹² Jürgen Habermas, The Constitutionalization of International Law and the Legitimacy Problems of a Constitution for a World Society, in: "Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory", 4/2008, S. 444–455, hier S. 449. Vgl. ders., Konstitutionalisierung des Völkerrechts und die Legitimationsprobleme einer verfassten Weltgesellschaft, in: ders., Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Frankfurt a. M. 2009, S. 402–425 [i.E.].
- ¹³ Obwohl das Buch erstmals 2001 (Harvard University Press) ins Englische übersetzt wurde, ist die italienische Version von "Empire" in der Zeit zwischen dem zweiten Golfkrieg und dem Bosnienkrieg geschrieben worden. Die Macht der Vereinigten Staaten wird hier wohlwollender behandelt als in dem darauf folgenden Buch von Hardt and Negri, Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt a. M. u.a. 2004.
- ¹⁴ Vgl. Frederick G. Whelan, Democratic Theory and the Boundary Problem, in: J. R. Pennock and J. W. Chapman (Hg.), Nomos XXV: Liberal Democracy, New York 1983, S. 13–47; Robert Goodin, Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives, in: "Philosophy and Public Affairs", 1/2007, S. 40–68.

Robert Dahl, Und nach der Revolution? Herrschaft in einer Gesellschaft freier Menschen?
Frankfurt a. M. u.a. 1970, S. 53.

¹⁶ Vgl. die ausführliche Diskussion in Benhabib, Die Rechte der Anderen, a.a.O, S. 196–205.

Published 2009-06-09

Original in German

Contribution by Blätter für deutsche und internationale Politik

First published in Blätter für deutsche und internationale Politik 6/2009

© Seyla Benhabib / Blätter für deutsche und internationale Politik

© Eurozine