



**Humanistische Akademie
Berlin-Brandenburg**

Heinz-Bernhard Wohlfarth
Kosmopolitischer Republikanismus

Forschungsbericht HABB 1

März 2019

Humanistische Akademie Berlin-Brandenburg

Studien- und Bildungswerk des Humanistischen Verbandes KdÖR

Bereich Humanismus-Forschung

Humanistische Akademie Berlin-Brandenburg
Wallstraße 65
10179 Berlin
Deutschland
www.humanistische-akademie-bb.de

Das Urheberrecht liegt beim Autor.

Working Papers der Humanistischen Akademie dienen der Verbreitung von Forschungsergebnissen aus laufenden Arbeiten im Vorfeld einer späteren Publikation. Sie sollen den Ideenaustausch und die akademische Debatte befördern. Die Zugänglichmachung von Forschungsergebnissen in einem Working Paper ist nicht gleichzusetzen mit deren endgültiger Veröffentlichung und steht der Publikation an anderem Ort und in anderer Form ausdrücklich nicht entgegen. Working Papers, die von der Humanistischen Akademie herausgegeben werden, geben die Ansichten des jeweiligen Autors wieder und nicht die der gesamten Institution Humanistische Akademie.

Heinz-Bernhard Wohlfarth

Kosmopolitischer Republikanismus

Dr. phil. Heinz-Bernhard Wohlfarth
ist Literaturwissenschaftler und Publizist. Er arbeitet als
freier Mitarbeiter der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg
hb.wohlfarth@humanistische-akademie-berlin.de

Inhalt

1. Darstellung und Begründung des kosmopolitischen Republikanismus	7
2. Zum Stand der Forschung	9
<i>2.1 Kosmopolitismus und Humanismus</i>	<i>12</i>
2.1.1 Der Humanismus, vom Kosmopolitismus aus betrachtet	12
2.1.2 Der Kosmopolitismus, vom Humanismus aus betrachtet	17
<i>2.2 Kosmopolitischer Republikanismus</i>	<i>32</i>
2.2.1 Republikanischer Kosmopolitismus	32
2.2.2 Komplementäre Bürgerschaften	36
3. Kosmopolitischer Republikanismus und sein möglicher Beitrag zur Erneuerung des Humanismus	38
Literaturverzeichnis	43

Abstract

This working paper is part of the preparation for a philosophical research project. The main components of a theory of cosmopolitan republicanism are formulated as a critical-practical response from humanism to the destruction of democracy by the political ideologies of neoliberalism and populism. The term 'cosmopolitan republicanism' has two meanings: an autonomous and active worldwide citizenship - 'cosmopolitan republican-ism', and a distinctive form of cosmopolitanism - 'republican cosmopolitanism'. This double concept was created by James Bohman. In the epoch of globalization emerges a new field of studies on republicanism with the issues of 'cosmopolitanism', 'human rights', 'cosmopolitan democracy', 'humanitarianism', 'European Union' or 'global civil society'. In spite of their common historical roots their connected meanings are hardly reflected in the theoretical traditions of cosmopolitanism and humanism. Therefore, the following report begins with a review of the first publications on the topic in the German discussion. Thereafter the basic idea of Bohman's approach is described, and finally shown how it could be developed in terms of a renewed humanism. This humanism argues against the destruction of the normative foundations of the postwar period through neoliberalism and populism. A renewed humanism supports the institutionalization and elaboration of the multiple, but fragmented concepts of contemporary citizenship, directing towards a legitimate and effective cosmopolitan democracy.

Keywords: *cosmopolitanism, complementary citizenship, cosmopolitan republicanism, democracy, humanism, human rights, neoliberalism, populism, renewed humanism, republicanism*

Zusammenfassung

Das vorliegende Working Paper dient der Vorbereitung eines philosophischen Forschungsprojektes. Ziel dieses Projekts ist es, die Grundzüge einer Theorie des kosmopolitischen Republikanismus zu entwickeln, die als kritisch-praktische Antwort

des Humanismus auf die Zerstörung der Demokratie durch die politischen Ideologien des Neoliberalismus und des Populismus auftreten kann. Der Terminus „kosmopolitischer Republikanismus“ hat eine doppelte Bedeutung: Er meint einen kollektiven Akteur, die selbstbestimmte und aktive Weltbürgerschaft – „kosmopolitischer Republikanismus“; und er meint gleichzeitig eine bestimmte Form des Kosmopolitismus – „republikanischen Kosmopolitismus.“ Um diesen von James Bohman geprägten Doppelbegriff beginnt sich im Zeichen der Globalisierung ein Untersuchungsfeld des neueren Republikanismus herauszubilden, in das zunehmend Elemente aus verwandten Themenkreisen integriert werden: „Kosmopolitismus“, „Menschenrechte“, „kosmopolitische Demokratie“, „Humanitarismus“, „Europäische Union“ oder „Globale Zivilgesellschaft“. Trotz der gemeinsamen historischen Wurzeln von Kosmopolitismus und Humanismus und ihres wechselseitigen konstitutiven Verhältnisses gibt es in beiden aktuellen Theorietraditionen fast keine Reflexion dieser Eigentümlichkeit. Der Bericht beginnt deshalb mit einer Bestandsaufnahme der ersten Spuren der Reflexion dieses Verhältnisses im deutschen Sprachraum, legt dann die Grundidee des Bohmanschen Ansatzes dar und zeigt, wie er weiterentwickelt werden könnte im Sinne eines erneuerten Humanismus. Dieser versucht die Zerstörung der normativen Grundlagen der Nachweltkriegsordnung durch Neoliberalismus und Populismus zu stoppen und neu zu begründen. Ein erneuerter Humanismus schlägt vor, die mehrfachen, aber fragmentarischen Rollen der zeitgenössischen Bürgerschaft demokratisch zu institutionalisieren und auszubauen in Richtung einer legitimen und effektiven kosmopolitischen Demokratie.

Schlüsselwörter: *Kosmopolitismus, komplementäre Bürgerschaft, kosmopolitischer Republikanismus, Demokratie, Humanismus, Menschenrechte, Neoliberalismus, Populismus, erneuerter Humanismus, Republikanismus*

1. Darstellung und Begründung des kosmopolitischen Republikanismus

Der Terminus „Kosmopolitischer Republikanismus“ hat eine doppelte Bedeutung: Er meint einen kollektiven Akteur, die selbstbestimmte und aktive Weltbürgerschaft; und er meint gleichzeitig eine bestimmte Form des Kosmopolitismus, den „republikanischen Kosmopolitismus.“ Er beruht auf dem historischen Faktum, dass im Zeitalter der Globalisierung, alle Individuen in der Regel gleichzeitig Mitglied mehrerer politischer Gemeinschaften sind. Wer in Europa lebt, ist meistens Mitglied einer nationalen politischen Gemeinschaft, der regionalen politischen Gemeinschaft der Europäischen Union sowie Mitglied der einen umfassenden, aber noch rudimentären politischen Gemeinschaft der Menschheit.

Diese mehrfache Bürgerrolle ist jedoch aus zwei Gründen instabil und prekär: Der historische Grund besteht in ihrer unvollständigen Institutionalisierung auf allen Ebenen der kosmopolitischen Demokratie und des Weltbürgerrechts. Diese Ansätze einer kosmopolitischen Demokratie waren der Versuch, eine humanistische Antwort auf den Zivilisationsbruch des 20. Jahrhunderts zu finden: in den Rechtsrevolutionen der UNO, der Europäischen Union, in den wohlfahrtsorientierten Verfassungsstaaten sowie den neugegründeten politischen Gemeinschaften der früheren Kolonien. Der politische Grund liegt im historischen Einschnitt, den der Aufstieg des Populismus markiert als paradoxe Reaktion auf die Herrschaft des Neoliberalismus. Beide Bewegungen zielen auf eine Zerstörung der normativen kosmopolitischen Grundlagen der Gesellschaft der zweiten Moderne, des politischen Humanismus der Menschenrechte und des Rechts auf Demokratie. Das bedeutet auch, die Zerstörung des Status der demokratischen, transnationalen und kosmopolitischen Bürgerschaft.

Dieser Vorgang könnte aber auch als ein Versagen des Humanismus beschrieben werden, politische Antworten auf das Phänomen der neoliberal instrumentierten Globalisierung zu finden und durchzusetzen. Die Ironie der Geschichte besteht darin, dass es dem Nationalismus als der in jeder Hinsicht gescheiterten antihumanistischen Ideologie der Moderne gelingt, den Widerstand gegen den Neoliberalismus zu

organisieren, der antihumanistischen Ideologie der Zweiten Moderne.¹ Die neoliberale Globalisierung tritt in der Form eines unechten und zynischen Kosmopolitismus auf. Ihr Träger sind globale und nationale Eliten, die in der umfassenden Ökonomisierung der Gesellschaft und der Verschärfung von Ungleichheit die Lösung der Globalisierungsprobleme sehen. Die erste Aufgabe des republikanischen Kosmopolitismus bestünde darin, sich als ein Gegensatz zum unechten, zynischen Kosmopolitismus des Neoliberalismus in Stellung zu bringen. Eingedenk seiner stoisch-humanistischen Wurzeln, sieht der kosmopolitische Republikanismus sein Ziel darin, die gleiche menschliche Würde für jeden zu sichern. Indem er es als die Pflicht jedes Einzelnen betrachtet, an der weiteren Institutionalisierung der Menschenrechte und des Rechts auf Demokratie mitzuwirken, versucht er die Rahmenbedingungen des politischen Handelns durch die Reform bestehender und Erfindung neuer Institutionen durch die Weltbürger zu verändern. Die Gegenmacht zu organisieren, vermag er aber nur mit Hilfe der kosmopolitisch transformierten Nationalstaaten.

Die zweite Aufgabe eines erneuerten Humanismus in der Gestalt eines kosmopolitischen Republikanismus bestünde darin, die Ideologie des Populismus als politische Hochstapelei, historischen Eskapismus und Regression zu bekämpfen. Seine Rückkehr zum Nationalismus als Basis-Ideologie der totalitären Ideologien der Moderne vollzieht sich in der attraktiven Form eines Pseudo-Republikanismus. Diese Form des Republikanismus bildet den Gegensatz zum echten Republikanismus, mit seiner normativen Verfassung der gleichen menschlichen Würde und der Menschenrechte als des inneren Kosmopolitismus des demokratischen Nationalstaates.

Der homo politicus im Zeitalter der Globalisierung ist vom Standpunkt des kosmopolitischen Republikanismus aus betrachtet Inhaber mehrfacher Bürgerrollen.

¹ „Nationalismus“ wird hier verstanden als eine undemokratische, antiuniversalistische Bezugnahme der Bürger auf das eigene Land, die von „Patriotismus“, „Republikanismus“ und „kosmopolitischen Republikanismus“ unterschieden werden kann, s. Wohlfarth 2018.

Besonders deutlich ist das in Europa. Als demokratischer Staatsbürger eines bestimmten europäischen Landes – als Grieche, Ungar oder Deutscher – ist er zugleich Unionsbürger und Weltbürger. Diesem Status der sachlichen Gleichzeitigkeit (Überlappung) von Bürger-rollen steht der Status der räumlichen Trennung (Stufung) gegenüber. Die Bürgerrollen befinden sich auf verschiedenen eigenständigen Ebenen. Der Republikanismus im Zeitalter der Globalisierung - der kosmopolitische Republikanismus - muss permanent theoretisch und praktisch diesen Wechsel von komplementären und widersprüchlichen Perspektiven in der Auseinandersetzung mit neoliberalen und populistischen Vereinfachungen vollziehen. Gleichzeitig geht es darum, diese Bürgerrollen institutionell auszubauen in Richtung einer funktionsfähigen kosmopolitischen Demokratie.

2. Zum Stand der Forschung

In der deutschen Debatte über Kosmopolitismus und Humanismus verwenden die Autoren zwar nicht den Begriff des kosmopolitischen Republikanismus, aber es verfertigt sich stetig seine Konzeption.² Das geschieht immer im Kontext von Bemühungen um einen neuen oder erneuerten Humanismus.

Der neue Humanismus taucht bei Ulrich Beck in der republikanischen Gestalt eines „neuen zivilgesellschaftlichen Humanismus“ auf. Damit meint der Soziologe die Politik der Advokaten und Akteure der globalen Zivilgesellschaft im Meta-Spiel um Macht und Gegenmacht mit den kollektiven Akteuren der neoliberalen Wirtschaft und der Nationalstaaten zur Durchsetzung globaler Normen und Werte. Für Jörn Rüsen ist der Humanismus als eine Leitkultur der Ort, an dem ein neuer Humanismus entstehen könnte. Der Konflikt der Kulturen bewegt sich zwischen Identität und Abgrenzung. Den Dialog der Kulturen versteht Rüsen als dreistufigen Prozess der Einigung auf gemeinsame Normen zwischen den Kulturen, der Klärung ihrer Differenzen zwischen

² So dass im Jahre 2017 schließlich der Parallelbegriff „republikanischer Kosmopolitismus“ fällt (vgl. Nida-Rümelin 2017: 712 und 714)

den Humanismusvorstellungen und der gemeinsamen Ausarbeitung eines neu zu schaffenden Humanismus der gesamten Menschheit. In den Augen Christoph Antweilers ist der empirische Nachweis von Kulturuniversalien die Grundlage für einen realistischen Kosmopolitismus und somit die Grundlage eines neuen Humanismus, im Gegensatz zu den Illusionen und dem Paternalismus des herkömmlichen Kosmopolitismus. Für Marcus Llanque ist der Kosmopolitismus als neue Konzeption des politischen Humanismus im aufklärerisch-republikanischen Humanismus fundiert. In Frieder Otto Wolfs praktischem Humanismus ist der radikal zeitgenössische Humanismus zentrales Moment eines neuen Humanismus. Der Sache, nicht dem Wort nach handelt es sich beim radikal zeitgenössischen Humanismus auch um eine Konzeption des Kosmopolitismus, der republikanisch orientiert ist. In Julian Nida-Rümelins Plädoyer für einen erneuerten Humanismus spielt das Modell der humanistischen Demokratie eine zentrale Rolle. Sie ist republikanisch und kosmopolitisch ausgerichtet.

Auffällig ist, dass die genannten Versuche um eine Erneuerung des Humanismus fast ohne Bezugnahme auf verwandte Bemühungen auskommen. Daher ist es notwendig, zwischen den Autoren einen diskursiven Zusammenhang herzustellen. Dann erst wird Bohmans Idee eines kosmopolitischen Republikanismus sichtbar. Deren Wurzeln liegen im antikolonialen Aufklärungsdenken von Diderot, Turgot, Madison, Price, Fletcher und Kant (Bohman 2007, 2010). Ihre fundamentale Einsicht sei, dass Beherrschung nach außen Demokratie und Nichtbeherrschung innerhalb der Republik unterminiere, und dass die Sicherung der Nichtbeherrschung auf der gemeinsamen Freiheit aller beruht und nicht auf der Ausübung militärischer oder exekutiver Gewalt. Sankar Muthu (2003) nennt in seiner Studie *Enlightenment against Empire* (2003) auch Herder; und Francis Cheneval benutzt den Begriff kosmopolitischer Republikanismus zur Charakterisierung des Ansatzes von Anarcharsis Cloots (1755-1794), einem fast vergessenen deutschen Mitstreiter der Französischen Revolution, Mitglied des Nationalkonvents, guillotiniert am 24. März 1794. Er ist aus zwei Gründen bemerkenswert. Erstens markiert Cloots eine zweite Spielart des

kosmopolitischen Republikanismus: Anstatt wie die erstgenannten antikolonialen Aufklärungsdenker für einen Föderalismus einzutreten, glaubt er, dass die Menschenrechte nur durch eine Weltrepublik realisiert werden können, und zwar nicht nur durch eine juristische Kodifizierung, sondern durch eine aktive Weltbürgerschaft. Zweitens wurde mit Cloots buchstäblich die kosmopolitische Dimension der Französischen Revolution exekutiert und man begann zunehmend Republikanismus mit „Nation“ und „Patriotismus“ im Sinne von Nationalismus zu identifizieren. Cheneval argumentiert weiter, dass Bellamys/Castigliones (2009) Forderungen für einen „cosmopolitan communitarianism“ für Europa wegen ihrer ausdrücklichen, unter republikanischen Vorzeichen stattfindenden Distanzierung vom Kommunitarismus angemessener als kosmopolitischer Republikanismus verstanden werden sollte.

„Kosmopolitischer Republikanismus“ bezeichnet (noch) kein einheitliches Forschungsgebiet oder einheitliches Diskursfeld. Dennoch können viele aktuellen Theorien als Theorien des kosmopolitischen Republikanismus aufgefasst werden oder enthalten Elemente, die für eine solche Theorie wichtig wären, etwa Habermas' Theorie des „Verfassungspatriotismus“ (Müller 2010), Seyla Benhabibs Ideen der „demokratischen Iterationen“ und der „Jurisgenerativität“ (Benhabib 2008, 2008/1, 2008/2, 2016) oder Thomas Pogges Vorstellung negativer kosmopolitischer Pflichten (Pogge 2010, 2011). Andreas Niederberger beschäftigt sich mit einer republikanischen Theorie legitimer Herrschaft auf der Weltebene (Niederberger 2008, 2009, 2013). Rainer Forsts republikanische Konzeption der Gerechtigkeit als Nichtbeherrschung (Forst 2013) ist ebenso als eine Theorie des kosmopolitischen Republikanismus anzusehen wie Andrea Gädekes „kritischer Republikanismus“ als Theorie externer Demokratieförderung (Gädeke 2017).

2.1 Kosmopolitismus und Humanismus

Es kann angenommen werden, dass kein überzeugender Humanismus ohne echten Kosmopolitismus existieren kann, und umgekehrt. Wie ließe sich die wechselseitige Bedingtheit näher bestimmen? Wenn dies plausibel ist, ergibt sich, dass die neue Aufgabenstellung auf eine konzeptionelle Lücke sowohl des aktuellen Humanismus als auch des aktuellen Kosmopolitismus hinweist. Über weite Strecken könnte man vermuten, es handelte sich um zwei getrennte Diskurse, die durch die historische Krise gezwungen werden sich zu verbinden, wenn sie ihren Zielen treu bleiben möchten. In zeitgenössischen kosmopolitischen Theorien finden sich keine Selbstreflexionen als humanistische Theorien, obwohl sie dieser Theorietradition der Aufklärung und der Moderne entstammen.³ Ebenso berufen sich Autoren, die sich explizit in die humanistische Tradition stellen angesichts der zeitgenössischen Wiederkehr des Kosmopolitismus erstaunlich selten auf den Kosmopolitismus.

2.1.1 Der Humanismus, vom Kosmopolitismus aus betrachtet

Eine Ausnahme eines kosmopolitischen Ansatzes, der sich grundsätzlich auf den Humanismus bezieht, ist der des Soziologen Beck. Er analysiert die normative Macht der globalen Zivilgesellschaft als Akteur im Meta-Machtspiel der Globalisierung zwischen neoliberaler Wirtschaft und Nationalstaat. Außerdem nahm er bereits vor sechzehn Jahren hellichtig den Aufstieg des Populismus wahr.

Das Meta-Spiel um Macht und Gegenmacht (Ulrich Beck)

In *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter* (2002) benennt er die Ursache. Die Motive und Themen der in der europäischen Moderne angelegten Gegenaufklärung werden reaktualisiert. Das Irritierende und Innovative liege darin, dass der

³ Beispiele: Daniele Archibugi 1995, 1998; Richard Falk 1995, 1998, 2002; David Held 2007, 2010; sowie die repräsentativen, von Pogge 2001, 2007 und Føllesdal/Pogge 2005 herausgegebenen Aufsatzbände.

Populismus sowohl Rechts- als auch Linkspopulismus ist. „Die Macht der Populisten ist demnach genauso groß wie die Antwortlosigkeit der etablierten Politik auf die Fragen einer radikal veränderten Welt.“ (Beck 2002: 8f). Wie aber steht es um die Antwortfähigkeit des Humanismus?⁴

Vor dem Hintergrund dieser Interpretation aus dem Jahre 2002 müssen die Wahl Trumps, der Brexit und die europäischen Wahlsiege der Populisten als „Wahrheitsereignisse“ (Frieder Otto Wolf) dafür erscheinen, dass das Ende der Nachweltkriegsordnung eingeläutet wurde. So hängt es nun an den humanistischen Kräften, ob sie diese gefährliche historische Situation nutzen können für eine Neubegründung der Politik – durch den Kosmopolitismus. Die Chancen einer Veränderung haben sich jedoch seit Becks Worten dramatisch verschlechtert.

Der Zusammenhang zwischen Kosmopolitismus und Humanismus erscheint bei Beck in drei Formen.

1. Der Humanismus als normative Grundlage eines „kosmopolitischen Europa.“ Das „kosmopolitische Europa“ (Beck 2007) wurde nach dem 2. Weltkrieg als Projekt des Widerstandes gegen das nationalistische Europa und seine moralische und physische Verwüstung geschaffen (vgl. Beck 2004: 252f) Zwei Momente sieht Beck hier zusammentreffen: Erstens entzündete sich der Widerstand an der erfahrenen Pervertbarkeit der europäischen Werte. Ausgangspunkt sei nicht der Humanismus, sondern der Anti-Humanismus gewesen (s.a. De Baets 2012, Zimmermann 2008). Die Tatsache, dass die totalitären Regime sich immer auf die Idee des wahren Menschen gestützt haben, besagt, dass sie sich selbst in ihrem selektiven Furor immer auch als „Humanismus“ begreifen. Zweitens werden an dieser Stelle, die Quellen des öffentlichen Protestes und Widerstandes wichtig: „Denn in ihnen spiegeln sich die Prinzipien der im erfahrenen Mitleiden verteidigten menschlichen Würde. Das politische Handeln stiftende Bewusstsein globaler Normen entsteht gleichsam post

⁴ Vgl. auch Schöppner 2018

hoc als Nebenfolge der Verletzung dieser Normen.“ (Beck 2004: 252f) Eine Schlüsselrolle innerhalb der Konstitutionsprinzipien des kosmopolitischen Blicks in der Entstehung des westlichen Humanismus schreibt Beck der „postnationalen Empathie“ (Beck 2004: 16) zu.

2. Das wirkliche Dilemma und die Gefahr hinter dem „militärischen Humanismus“ (vgl. im Folgenden Beck 2002: 42, 116, 119, 121, 124, 245.) Ulrich Beck reklamiert für sich, den Ausdruck „militärischer Humanismus“ geprägt zu haben (vgl. dazu auch Schöppner 2017). Hinter ihm steckt das Problem des Legitimitätswechsels, die Aufhebung der völkerrechtlich sanktionierten nationalstaatlichen Souveränität und die Öffnung für legitime Interventionen. Durch die „kosmopolitische Legitimität“ werde der Ruf nach Gerechtigkeit und Menschenrechten zum Schwert. Noam Chomskys Polemik gegen den „militärischen Humanismus“ [...] verkenne aufgrund ihres „methodologischen Nationalismus“ die eigentliche Gefahr des Begriffs, nämlich jenseits des nationalen Blicks die Aufhebung der Grenzen zwischen Krieg und Frieden durch das Engagement für globale Menschenrechtsfürsorge. Es sei deshalb wichtig, zwischen echtem und unechtem Kosmopolitismus zu unterscheiden. Der unechte Kosmopolitismus instrumentalisieren (wie die USA) die globale Durchsetzung der Menschenrechte für die nationale Mission; den echten Kosmopolitismus glaubt Beck hinter den meisten Regierungen der EU am Werke. Sie betrieben eine Politik der Menschenrechte mit dem Ziel einer allgemein verbindlichen Verrechtlichung internationaler Beziehungen, die die Parameter der nationalen Machtpolitik sukzessive in Richtung eines kosmopolitischen Regimes der weltbürgerlichen Innenpolitik verändert. Nichtsdestotrotz hält Beck dieses Thema, das aus der globalen Zivilgesellschaft stammt, für ambivalent, weil es die global agierende westliche Staatengemeinschaft mit dem ideologischen Rüstzeug für militärische Kreuzzüge versorge. Der Grundsatz der zweiten Moderne, dass Menschenrecht Völkerrecht breche, sei nicht durchdacht. Im Konfliktfall könne das Weltbürgerrecht einer Person gegen den völkerrechtlich verankerten Schutz der nationalstaatlichen Souveränität durchgesetzt werden. Die Widersprüche des „militärischen Humanismus“ träten auch

durch die damit verbundene Renaissance der mittelalterlichen Doktrin des gerechten Krieges zutage, die seiner Unglaubwürdigkeit Auftrieb gäben. Damit verbunden sei der Umbau der konventionellen Streitkräfte zu „säkularisierten Heilsarmeen“. Die neuartige Verbindung von Zivilgesellschaft und Militärwesen sei geprägt durch „Orwellsche Plastiksprachformen“. Diese Entwicklung sei Teil einer Durchsetzung einer Weltprestigehierarchie.

3. „Neuer zivilgesellschaftlicher Humanismus“ (vgl. Beck 2002, 29f). Beck warnt vor folgender Erwartung gegenüber dem „neuen zivilgesellschaftlichen Humanismus“: „Die neuen Widersprüche, Krisen und Nebenfolgen der laufenden Zweiten Großen Transformation könnten durch den neuen Hoffnungsträger des zivilgesellschaftlichen Engagements im globalen Maßstab zivilisiert werden.“ (Beck 2002: 29). Die globale Zivilgesellschaft, oder in unserer Terminologie, der kosmopolitische Republikanismus benötigt für Beck eine Transformation des Nationalstaates zum „kosmopolitischen Staat“: „Die gesuchten demokratischen Fürsten des globalen Zeitalters wären also die kosmopolitischen Erneuerer des Staates. Die Schlüsselfrage für die Stabilisierung der globalen Zivilgesellschaft, für das weltweite mobile Kapital als auch für die Erneuerung der Demokratie – also die Frage nach den Gewinn-Gewinn-Regeln der Weltpolitik – lautet, wie die Ideen, Theorien und Institutionen des Staates aus den nationalen Bornierungen befreit und für die kosmopolitische Epoche geöffnet werden können“ (Beck 2002: 30). Der „kosmopolitische Machiavellismus“ (Beck 2002: 30) oder „kosmopolitische Realismus“ (Beck 2004: 29-150; 2007: 38f) meine hier aber nicht die Geheimrezeptur eines menschenverachtenden Absolutismus, sondern beziehe sich auf die Tradition des „republikanischen Machiavellismus“, der Einfluss auf die Väter der amerikanischen Verfassung gehabt habe. Diese Fragestellungen der Genese von Macht, die im Innern republikanisch verfasst sei, seien heute durch die gegensätzlichen Denkkoalitionen des Unpolitischen verstellt: die Systemtheorie Luhmanns, die Anti-Politik der Postmoderne, die neo-liberale Selbstaufhebung des Staates sowie die Anti-Staatstheoretiker der Zivilgesellschaft.

Laut Beck (2002: 347-363) beruht die Macht der Akteure der Zivilgesellschaft auf zwei Säulen: Auf ihrer Eigenschaft als „politische Konsumenten“ und auf ihrer Rolle als „moralische und kategoriale Unternehmer.“ Beide Ausdrucksformen einer Nichtmacht beginnen demnach erst zu wirken in einer durch Kapitalstrategien und Staatsstrategien geprägten Situation translegaler Herrschaft. Für diese Situation sei bezeichnend, dass sie weder illegal noch legitim sei. Diese Zwitterform sei geprägt durch Asymmetrie von Legitimation und Herrschaft. Viel Macht, aber gefährdete Legitimation hier (Kapital und Staat) entspreche gefährdeter Macht, aber hoher Legitimation dort (globale Zivilgesellschaft). Diese Lage des empirisch-normativen Kontextes macht erst die Öffentlichkeitsstrategien als Domäne advokatorischer Bewegungen chancenreich und machtvoll. Sie betätigen sich als Anwälte, Schöpfer und Richter globaler Normen und Werte in Vorgängen der „Inszenierung von Legitimationsressourcen“, der Schöpfung von „Legitimationskapital“ oder von „Legitimationsmacht“. Beck glaubt, dass „ökonomisches Kapital“ nicht in „Legitimationskapital“ verwandelt werden kann. Zur Erzeugung stehen den advokatorischen Bewegungen der globalen Zivilgesellschaft drei Strategien zur Verfügung: Strategien der Risikodramaturgie, hier geht es um die Aufdeckung der Diskrepanz zwischen den Sicherheitsverkündungen der Konzerne und Regierungen und den wahrgenommenen Gefahren; Demokratisierungsstrategien, die den Widerspruch zwischen universellem Demokratiebekenntnis und akutem Demokratieverfall bearbeiten; sowie um Kosmopolitisierungsstrategien, die Anerkennung universeller Normen und Werte.

Als erste Zwischenbilanz können wir festhalten: Ulrich Beck behandelt drei Aspekte der wechselseitigen Bedingtheit von Kosmopolitismus und Humanismus - die Entstehung der humanistischen Ordnung des kosmopolitischen Europa als Reaktion auf den Anti-Humanismus; die Ambivalenz eines „militärischen Humanismus“ als Ausdruck der kosmopolitischen Legitimität sowie die Rolle des kosmopolitischen Republikanismus im globalen Meta-Spiel von Macht und Gegenmacht. Jeder der drei Aspekte zeigt den Humanismus in kosmopolitischer Perspektive so mit

dilemmatischen, ambivalenten und riskanten Momenten verwoben, dass seine Theorie nur als „Neue Kritische Theorie in kosmopolitischer Absicht“ konzipiert werden kann. Für die Theorie des kosmopolitischen Republikanismus bietet Becks Untersuchung des kosmopolitischen Meta-Spiels der Macht und Gegenmacht mit den drei kollektiven Akteuren des Kapitals, der Nationalstaaten und der globalen Zivilgesellschaft einen analytischen Rahmen. Hier stellt sich die humanistische Frage, ob statt mit einer Logik des „kosmopolitischen Machiavellismus“ (Beck) mit dem Begriff der kommunikativen Macht der Gewaltförmigkeit der Machtkämpfe auf realistische Weise beizukommen ist. Es geht nicht nur darum das Meta-Spiel der Macht von einem Verlust-Verlust-Spiel zu einem Gewinn-Gewinn-Spiel zu machen; es geht auch darum, das neoliberale Modell aufgrund seiner anti-humanistischen Züge abzuschaffen. Der „kosmopolitische Staat“ als „Symbiose von Zivilgesellschaft und Staat“ benötigt außerdem ein Äquivalent in einer regionalen und kosmopolitischen Ordnung. Sie zu schaffen, wäre eine weitere Aufgabe des kosmopolitischen Republikanismus.

2.1.2 Der Kosmopolitismus, vom Humanismus aus betrachtet

Von der Seite des Humanismus fällt zunächst auf, dass bestimmte Autoren den naheliegenden und mit dem Humanismus über die stoischen Ursprünge eng verwobenen Begriff des Kosmopolitismus meiden. Stattdessen gibt Jörn Rüsen (2009) seinem Forschungsprojekt den programmatischen Titel des „interkulturellen Humanismus“ und Frieder Otto Wolf spricht in seinem Buch vom Humanismus für das 21. Jahrhundert vom „Palaver der Menschheit.“ Das könnte auf konzeptionelle Überlegungen schließen lassen, die für unser Thema von Belang sind.

Humanismus als globale Leitkultur (Jörn Rüsen)

Ziel des Humanismus angesichts der Prozesse und Konflikte der Globalisierung ist die Schaffung einer „Leitkultur“, verstanden „als eine Art ‚höhere Ordnung‘, in die die

kulturellen Unterschiede eingebracht und in der ihr Verhältnis einvernehmlich geregelt werden kann [so im Original, H.B.W]“, denn „in immer stärkerem Maß wird das politische Leben – vor allem in Europa – davon bestimmt, dass unterschiedliche Wertauffassungen, Weltdeutungen und praxisnahe Einstellungen zu allen Grundfragen des menschlichen Lebens aufeinander stoßen“ (Rüsen 2009: 8) Der Weg zu dieser höheren Ordnung sollte drei Bedingungen erfüllen. Erstens muss eine „wertträchtige Orientierungsgröße“ gefunden werden, die alle Kulturen gemeinsam haben; diese Größe sollte zweitens die „gemeinschaftsbildende Differenz“ der verschiedenen kulturellen Gemeinschaften plausibel machen und drittens in der Lage sein, ihnen dann den Stachel aggressiver Selbstbehauptung zu ziehen. Als Lösung für diese besondere „wertträchtige Orientierungsgröße“ schlägt Rüsen, „das Menschsein des Menschen“ vor, denn es gebe keine Kultur, in der dieses Menschsein nicht mit besonderen Qualitäten hervorgehoben würde, die den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichneten. Das bedeutet, jeder Kultur wird eine humanistische Tradition zugesprochen. Humanismus ist gleichsam anthropologisch verankert; er ist für Rüsen kein Produkt von Aufklärung und Modernität in einer gesellschaftlichen Krise staatlich verfasster komplexer Gesellschaften. Die Anknüpfung an die jeder Kultur eigene humanistische Tradition schaffe eine tragfähige Wertbasis für interkulturelle Beziehungen im Globalisierungsprozess.

Rüsen erhofft sich durch die interkulturelle Öffnung, in der das Anderssein der Anderen als Manifestation meines eigenen Menschseins erscheint, eine Bewegung, die aus dem Nebeneinander und Gegeneinander der Kulturen ein Ineinander macht, einen „neuen Humanismus“, der in der Lage sein werde, Antworten auf die Orientierungsprobleme der Globalisierung zu geben: nicht als fixierte Weltanschauung, sondern als umgreifender Lernprozess. Damit wird die Bildung einer Vorstellung übergreifender Ordnung der interkulturellen Kommunikation vom Gesichtspunkt wechselseitiger kritischer Anerkennung bestimmt. Dass dies eine realistische Vorstellung sei, zeige ein Blick auf die Ebene des politischen Humanismus. Hier könne man eine wachsende interkulturelle Anerkennung von

Menschen- und Bürgerrechten und allmählich dichter werden der internationaler Rechtsbeziehungen erkennen. Ziel sei der Schutz jener werthafte Qualität des Menschseins des Menschen, die in der westlichen Tradition „Menschenwürde“ heiße. „Menschlichkeit“ sei ein Rechtsbegriff der internationalen Politik geworden.

Rüsens Ausdruck „interkultureller Humanismus“ trifft nicht genau das von ihm selbst Gemeinte. Es geht ja nicht bloß um den Dialog zwischen zwei (Welt-)Kulturen, sondern um das Gespräch zwischen allen Weltkulturen mit dem Ziel eines „neuen“ Humanismus. Helwig Schmidt-Glinzers Terminus „transkultureller Humanismus“ (Schmidt-Glinzer 2006: 12), eignet sich besser, noch besser ist „globaler Humanismus“ (vgl. Schmidt-Glinzer 2006: 2, 4, 10f; Roetz. 2009: 90, 92f, 111, 114; Antweiler 2011). Der angemessene und tradierte Begriff für diese Zusammenhänge des politischen Humanismus lautet aber Kosmopolitismus. Diesen naheliegenden Terminus benutzt Rüsen jedoch nicht.

Rüsens knappe Ausführungen zu „Identität“, „Gemeinschaft und „Werte“ weisen Elemente des methodologischen Nationalismus auf und sind nur bedingt geeignet für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Populismus, für den die Kulturalisierung und Ethnisierung von politischen Konflikten kennzeichnend ist. Gerade in modernen, komplexen Gesellschaften ist die „Identität“ jedes Individuums nicht festgelegt durch die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft. Mit der Propagierung der Menschenrechte ist überdies ein starker Zug zur Individualisierung verbunden. Jedes Individuum zählt. Es hat die gleiche menschliche Würde, unabhängig von seiner jeweiligen Zugehörigkeit.

Im deutschen politischen Alltag fungiert der Begriff der deutschen Leit-kultur als Kampfbegriff der kulturellen Beherrschung. Indem er vermeintlich im Namen der Mehrheitsgesellschaft von den Migranten Integration einfordert, verhindert er sie gerade im Sinne demokratischer Toleranz. Zweifellos verwendet Rüsen (und auch Julian Nida-Rümelin 2006 und 2016) den Begriff „Leitkultur“ anders im Sinne von Humanismus als „globaler Leitkultur“, in dem alle (Welt-)Kulturen gleiche Wertschätzung genießen und die Suche nach einem Konsens als offener Lernprozess

gestaltet werden soll. Die Hierarchisierung von Kulturen bleibt jedoch erhalten und verstellt so das kritisch-praktische Moment des Humanismus. Zwar lässt sich die moralische, politische und rechtliche Praxis der Menschenrechte als „Kultur“ beschreiben, die sich historisch entwickelt oder blockiert wird. Charakteristisch für sie ist aber, dass sie nicht unter Berufung auf Werte und kulturelle Traditionen gerechtfertigt, begründet und interpretiert werden, sondern nur durch Universalisierung und Wechselseitigkeit in Bezug auf alle und auf jedes Individuum. Der Monismus der Normen, die für alle gleichermaßen und wechselseitig gelten, ermöglicht einen humanen Pluralismus der Werte. Der Sinn dieser Konstruktion besteht darin, einen moralischen, politischen und rechtlichen Handlungs-rahmen zu setzen, durch den das Streben nach Werten des guten Lebens ermöglicht und geschützt wird. Humanistischer Pluralismus ist ohne Relativismus. Alle Praktiken, die universalistische Normen verletzen, und seien sie durch wirkliche oder vorgebliche kulturelle, religiöse oder weltanschauliche Traditionen geheiligt, unterliegen der Kritik. Das schließt nicht aus, dass die universalistischen Normen kontext- und kultursensibel institutionalisiert und interpretiert werden können, im Gegenteil, es unterstützt ihre Geltung. In letzter Instanz ist das nicht die Aufgabe bestimmter humanistischer Experten, sondern die Leistung einer kosmopolitischen Demokratie, deren Bürger auf allen Ebenen – global, regional, national – als Autoren des Rechts die Verfassung der politischen Gemeinschaft der Menschheit mitentwickeln.

Aber ist diese Kosmopolitisierung realistisch? Dies ist die Frage, die Christoph Antweiler in *Mensch und Weltkultur* (2011) verfolgt.

Kulturuniversalien als Voraussetzung eines „realistischen Kosmopolitismus“
(Christoph Antweiler)

„Ein realistischer Humanismus muss sich mit der Natur des Menschen befassen.“
(Antweiler 2011: 232) Dieser Natur möchte sich der Autor empirisch über die Erforschung von sogenannten Universalien (vgl. auch Antweiler 2007) vergewissern,

verstanden als pankulturelle Phänomene, die im methodisch bewussten Kulturvergleich gewonnen werden. Sie böten zwar keine Wertebasis, könnten uns aber vor überzogenen humanistischen Utopien schützen. Aufgrund seines Universalismus hält Antweiler besonders den Kosmopolitismus für anfällig für folgende Gefahren: die eurozentrische Optik; die Projektion der eigenen Ideale auf die Welt; den Paternalismus; die absolutistische Tendenz, die Orientierungen der eigenen Kultur für zentral zu halten; den Globalismus; die Tendenz, die Kulturen durch ihre Vernetzung zu vereinheitlichen.

Kulturuniversalien seien aber kein Gegenstück zur Vielfalt der menschlichen Gesellschaft, sondern Muster vor dem Hintergrund der Vielfalt. Der Kulturvergleich helfe bei der Entwicklung universaler Orientierung. Weltweit gelebte Werte und Normen könnten in je lokaler Weise gelebt werden, ohne Uniformität und Gleichmacherei. Bedingung dafür sei, dass der Kosmopolitismus empirisch erhärtet sei. Die Ethnologie müsse eine erfahrungsnahe Sicht auf konkrete Lebenssituationen werfen können. Außerdem müsse die Universalien Forschung empirisch orientiert auftreten. Schließlich solle die theoriegeleitete Anthropologie als Wissenschaft vom ganzen Menschen konzipiert werden, die die Frage nach den Möglichkeiten des Menschen und den Grenzen des Menschenmöglichen darlege. So belehrt werde der Kosmopolitismus weder ein besonderer Konsumstil für globale Flaneure noch ein rhetorisches Vehikel für ethisch motivierte Eliten.

Die Anthropologisierung und Kulturalisierung des Humanismus, die Antweiler für einen „erneuerten Humanismus“ für erforderlich hält, geht jedoch, ähnlich wie bei Rügen, auf Kosten seiner kritisch-praktischen Momente. Ein Realismus sollte sich nicht allein auf die angemessene Beschreibung der Wirklichkeit – hier: die Natur des Menschen – oder die Festlegung erreichbarer Ziele beziehen, sondern auch auf die Umstände der Macht und Gegenmacht in Verhältnissen von Gewalt, Herrschaft und Ausbeutung. Trotz ausführlicher Diskussion der Menschenrechte gelingt es Antweiler nicht, zu zeigen, wie ihre demokratische globale Institutionalisierung und ihre Anerkennung durch die Akteure der Zivilgesellschaft jene gesuchte Verbindung von

universalistischen Normen und dem humanen Reichtum partikularer Lebensformen erreichen könnte. Die Möglichkeit des Universalismus beruht nicht auf dem Nachweis des Vorhandenseins von Kulturuniversalien. Welche universalistischen Forderungen realisierbar sind, ist eine politische Frage. Es ist damit auch eine Frage der Macht und ihrer Legitimität und keine Frage der angemessenen Beschreibung der menschlichen Natur als Träger universeller Rechte. Die universellen Normen geben die Spielregeln für legitime Handlungen an. Sie haben einen anderen ontologischen Status als Werte.

Kosmopolitismus als Grundkonzeption des politischen Humanismus (Marcus Llanque)

Marcus Llanque verortet in seinem Aufsatz Humanismus und Politik (2009) den Kosmopolitismus innerhalb einer Systematik des Humanismus: Kosmopolitismus wird eingeführt vor dem Hintergrund eines Schemas von zunächst drei miteinander konkurrierenden Varianten der Bestimmung des Verhältnisses von Humanismus und Politik: Bildungshumanismus, naturalistischer Humanismus und aufklärerischer Humanismus. Diese Konzeptualisierung ist eingebunden in eine Skizze der historischen Entwicklung des Humanismus zunächst bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Die nicht aufzulösende Widersprüchlichkeit zwischen diesen drei Varianten bringt den Kosmopolitismus ins Spiel und zwar über die Reflexion einer vierten Variante des Humanismus. Sie wird von Llanque aber nicht als eigenständige Konzeption identifiziert, sondern als die Grundfrage des spannungsreichen Verhältnisses von Humanismus und Politik: Die Frage der Gewalt zur Durchsetzung humanitärer Ziele wie den Schutz der einheimischen Bevölkerung vor einem Genozid. Wir erkennen hier Ulrich Becks Dilemma des „militärischen Humanismus“. Es bildet eine entscheidende Dimension des Humanitarismus.

Llanque sieht aus humanistischer Sicht das Verhältnis zwischen Humanismus und Politik in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis. Politik ist hier gezwungen, die Menschen als Mittel zu behandeln. Der Humanismus lehrt, den Menschen auch als

Ziel und Endzweck zu behandeln. Llanque treibt offensichtlich die Einsicht, dass es unmöglich ist, nur von dem „einen“ Humanismus zu sprechen. Der Konflikt zwischen den ursprünglich drei Varianten ist nicht auf einfache Weise zu schlichten. Die Vertreter der Varianten nehmen im Hinblick auf die Politik sehr unterschiedliche Verknüpfungen vor.

Auch Llanque verfolgt einen interkulturellen Ansatz. Humanismus versteht er als Reflexionsform politischen Denkens, die er der abendländischen Kultur zuordnet. Für sie sei die Konkurrenz unterschiedlicher Diskurse bezeichnend, eine Form der interkulturellen Kommunikation innerhalb der europäischen Kulturfamilie humanistischen Denkens. Für sie sei eine permanente, ineinander verflochtene Debatte zwischen unterschiedlichen Varianten des Humanismus bezeichnend. Die Unterschiede zwischen den Varianten haben damit zu tun, wie der Kern des Humanum gesehen wird, daraus folgen sehr unterschiedliche Bestimmungen für das Politikverständnis: Der „naturalistische Humanismus“ verstehe die Natur des Menschen als diejenige eines Gattungswesens, welches durch Absehen von allen sozialen und politischen Besonderungen erkannt werden könne. Politik werde hier als die Sicherung dieser Lebensgrundlagen verstanden. Der aufklärerische Humanismus oder Bürgerhumanismus betrachte die politischen und sozialen Fähigkeiten des Menschen als das Humanum. Politik soll diese Fähigkeiten in der Politik (nicht gegen die Politik) zur Geltung zu bringen. Hier geht es um den Staat der Bürger und die Menschenrechte. Schließlich spricht Llanque vom Bildungshumanismus des antiken bzw. klassischen Humanismus. Als das Humanum erscheint hier die Betonung eines normativ anspruchsvollen Persönlichkeitsbildes jedes Menschen, das aber erst im Bildungsprozess vollständig errungen werden kann. Der Staat wird als Kulturstaat betrachtet, der diese Entwicklungsprozesse ermöglicht und unterstützt.

Wir sehen, die Konzeptionen unterscheiden sich, aber die eine Perspektive lässt sich nicht einfach durch die andere ersetzen. Wenn man den Humanismus auf den ganzen Menschen bezieht, erkennt man: Das Konzept des Humanismus kann nicht in einer einzigen und ausschließlichen Konzeption realisiert werden, sondern braucht viele

Konzeptionen. Die Folge ist: Viele Konzeptionen werden sich notwendig widersprechen. Trotzdem müssen die verschiedenen Konzeptionen aufeinander bezogen werden, denn erst alle gehaltvollen Konzeptionen des Humanum zusammen ergeben ein Bild des ganzen Menschen. Sie werfen aus unterschiedlichen Perspektiven einen Blick auf den Menschen und ergänzen sich in ihrer jeweiligen Einseitigkeit. Zwischen den Konzeptionen bestehen interne Beziehungen, die den Charakter von Familienbeziehungen haben – ähnlich, aber nicht gleich. Die humanitäre Frage bildet die grundlegende, elementare Dimension des Humanismus: Es geht um das Recht auf Leben und die Unversehrtheit des Körpers. Das Gewaltdilemma der humanitären Situation tritt als Dilemma nur auf, wenn man universalistische Normen wie das Recht auf Leben anerkennt. In utilitaristischen Moralkonzeptionen stellt sich dieses Problem nicht. Im Kontext einer Veränderungsethik (vgl. Wohlfarth 2017) wird eine historische Auflösung des Dilemmas angestrebt durch die Einrichtung guter und gerechter Institutionen auf der Ebene einer kosmopolitischen Demokratie: Humanitarismus. Marcus Llanque bringt seine Überlegungen zur humanitären Frage aber nicht auf den Begriff des Humanitarismus. Sachlich setzt er mit diesem Problem humanitärer Ziele und ihrer Systematik im 18. Jahrhundert ein: mit seiner Auseinandersetzung mit der Sklaverei und seinen Überlegungen zur Humanisierung der Politik.

Llanque versteht die humanitäre Intervention als die Konstellation einer gezielten Verletzung der Menschenwürde bestimmter Personen zum Schutze anderer. Diese letzte Variante des humanitären Völkerrechts werfe Dilemmata auf, die in der bildungshumanistischen Tradition nicht lösbar seien (vgl. dazu Schöppner 2017). Der Grund ist: Das humanistische Denken leite hier aus dem Humanum Normen ab, die der Politik als Maßstab entgegengestellt werden. Eine angemessene Berücksichtigung des Kontexts sei hier nicht möglich. Die Konsequenzen seien entweder unauflösbare Probleme ethischer Argumentation oder die Desavouierung jeglicher humanitären Legitimation. Trotzdem habe sich der Gedanke durchgesetzt, die humanitäre Intervention sei als ein „Recht“ auszuformulieren und in den Bereich der

Menschenrechte aufzunehmen: „Die Lösung kann dann nur darin bestehen, die politische Verantwortung für solche Rechte, deren Umsetzungen nicht beabsichtigte Konsequenzen mit sich bringen können, institutionell zu organisieren. Daher wird hier nur der aufklärerisch-republikanische Humanismus eine Lösung parat halten können. Solche Lösungen wurden im Rahmen des Kosmopolitismus gesucht.“ (Llanque 2009: 201; Hervorhebung H.B.W)

Hier folgt eine historische Skizze des Kosmopolitismus vom kynischen und stoischen Kosmopolitismus bis zur UNO. Die versprochene perspektivische Auflösung der scharfen Dilemma-Struktur des „militärischen Humanismus“ durch gute Institutionen fällt ausweichend, ja skeptisch aus mit den eher konventionellen Vorbehalten gegen einen künftigen Weltstaat.

Das Palaver der Menschheit (Frieder Otto Wolf)

Der Humanismus für das 21. Jahrhundert (Wolf 2014, auch: Wolf 2019) ist ein Humanismus, der sich dem historischen Vorgang der Globalisierung stellen möchte. Es müsste aber ein Humanismus sein, der seine kosmopolitische Tradition erneuert. Überraschenderweise benutzt Wolf diesen Begriff überhaupt nicht. Er spricht von seinem Ansatz als einem praktischen Humanismus. Über weite Strecken folgt dieser einer Konzeption des Kosmopolitismus. Wolfs praktischer Humanismus lässt sich mit dem erweiterten Llanqueschen Schema, der sich ergänzenden und (widersprechenden) Konzeptionen des Humanismus folgendermaßen charakterisieren: Es ist in Absetzung zum konservativen Bildungshumanismus ein nichtelitärer, inklusiver, universalistischer und demokratischer Bildungshumanismus. Als naturalistischer Humanismus wendet er sich gegen positivistische Ansätze, die nicht in der Lage sind, die Normativität der menschlichen Daseinsweise anzuerkennen. Der Anspruch eines praktischen Humanismus exponiert die Theorie als einen Aufklärungshumanismus. Dazu gehört das Bemühen um einen „radikal zeitgenössischen Humanismus“ (S. 144f). Wolf versteht darunter die

Fähigkeit, mit der Zeit zu gehen, aber die Souveränität zu wahren, indem man über die Situation eine Wahrheit ausspricht, die „zeitlos“ ist. Die Wahrheit hier und heute sei die „Wahrheit eines praktischen Humanismus, der tatsächlich die Aufgabe ernst nimmt, alle Menschen, sich selber eingeschlossen, als Mithandelnde und Mitlebende ernst zu nehmen und ihnen ihre Freiheit als gemeinsame Freiheit nicht nur zu lassen, sondern geradezu zu geben – indem sie auf ihre historische Verantwortung aufmerksam gemacht werden.“

Die historische Situation, die mit dem Stichwort „Globalisierung“ umrissen wird, so lautet die Grundthese Wolfs, zwingt zum Handeln, und das bedeutet, zum Aufbau globaler Handlungsfähigkeit. Die historische Situation bedeutet einerseits eine globale Strukturkrise, die sich aus einem Komplex globaler Einzelkrisen zusammensetzt, und andererseits einen Epochenbruch. Die globale Strukturkrise verdichte sich zu einer Gesamtkrise der menschlichen Zivilisation, in der sich erneut Barbarei ausbreite.

Die Rede von der „gemeinsamen Freiheit“ ist „republikanisch“; die Rede vom Prinzip Verantwortung, dem „Palaver der Menschheit“, von den Menschenrechten und der „Bildung der Menschheit“ weisen den Wolfschen Humanismus auch als Kosmopolitismus aus, obwohl er diesen Begriff nicht verwendet. Die Übernahme der Verantwortung durch alle Menschen ist die Grundlage eines globalen Ethos. Darunter versteht Wolf das schlichte Prinzip der Sicherung der Voraussetzungen menschlichen Lebens, von menschlicher Selbstbestimmung und menschlicher Würde unter den gegebenen Verhältnissen als Gegensatz zur sich als alternativlos gebenden herrschenden Barbarei. Den „kundigen Initiativen der Vielen“, der transnationalen Zivilgesellschaft und den transnationalen sozialen Bewegungen traut Wolf als Kontrapunkt zur Ratlosigkeit der Politik zu, eine alternative Agenda für ein gemeinsames Handeln zu erstellen. Ein Prozess, der mit einer Neuverteilung der Macht einhergehen muss. Der Umbau erstreckt sich über das UN-System hinaus auf alle Verhältnisse der Hierarchie in der Staatenwelt. Wobei es wichtig ist, mit dem Handeln nicht zu warten auf günstige Bedingungen, auf die künftige Reform der UNO

oder bis zur Schaffung des transparenten organisatorischen Aufbaus der globalen Zivilgesellschaft. Hinter dem Prinzip der Verantwortung steckt der Standpunkt der gemeinsamen Reproduktion der Menschen als Menschen. Da es sich um eine normative Reproduktion der gesamten Menschheit handelt, spricht Wolf auch von der Bildung der Menschheit. Dieser Standpunkt kann nicht der eines gänzlich unbeteiligten Zuschauers sein, sondern der von in unterschiedlichen globalen Zusammenhängen aktiv Handelnden, die dabei ihre kommunikativen Fähigkeiten entwickeln. Aus der Anerkennung des Prinzips der Verantwortung folgt eine Verpflichtung zur Kommunikation als Kern einer humanistischen Lebenspraxis. Lernen, sich gegenüber anderen zu verantworten, die sich ihrerseits uns gegenüber verantworten.

Die Herausbildung eines globalen Ethos einer Bildung der Menschheit vollzieht sich in der Form eines „Palavers der Menschheit“. Seine Eigentümlichkeit ist der öffentliche Gebrauch der Vernunft, die Vielstimmigkeit und die prinzipiell gleichberechtigte Möglichkeit aller zur Teilnahme. Das Palaver ist immer schon im Gang und jeder könnte an etwas anknüpfen, das bereits stattfindet. Als Prinzipien, die von allen Teilnehmenden beachtet werden sollten, nennt Wolf: die Anerkennung des „Je-der-Mensch-Prinzips“, den Grundsatz der gleichen Freiheit der Beratung, das Mitdenken des Aufeinander-angewiesen-Seins, die Übernahme der Verantwortung für das eigene Tun, die Prinzipien der Achtsamkeit und der Tatkräftigkeit sowie die Fähigkeit zur Kritik und Selbstkritik. Diese Kommunikationsprinzipien betonen die normative Dimension des „Palavers der Menschheit“, Regeln, die von allen akzeptiert und beachtet werden müssen, wenn das Palaver überhaupt in Gang kommen soll. Es gibt aber auch eine naturwüchsige Dimension, von der Wolf spricht als dem „Grund der Menschenrechte“ (S. 49). Es gibt immer schon Verständigung zwischen den Menschen, Ausdruck ihrer Wünsche und Vorstellungen des gemeinsamen Handelns. Das „Palaver der Menschheit“ setzt sich demnach vor allen Regulierungsversuchen durch, als der Raum, in dem sich letztlich jeder Vorschlag rechtfertigen und zur Geltung bringen lassen muss.

Wolf wendet sich gegen die geläufige Vorstellung durch höhere Instanzen autoritär verordneter Menschenrechte, wahlweise Natur, Gott oder der Westen: Die Menschenrechte „sind eher als Zwischenergebnisse des Prozesses zu begreifen, in dem sich Menschen und Völker darüber verständigt haben, was denn gemeinsame Grundlagen eines friedlichen Zusammenlebens sein könnten, was denn eine wirklich allseitig zu akzeptierende Grundlage einer gerechten und von daher von allen hinzunehmenden und allen zumutbaren Weltordnung sein könnte“ (S. 49). In der Bildung der Menschheit geht es um transkulturelle Verständigung, die menschliche Vielfalt dauerhaft und friedlich möglich macht. Kein vorgefertigtes Menschenbild soll massenerzieherisch in den wirklichen, lebendigen Menschen verwirklicht werden, sondern die gemeinsame Aufgabe besteht darin, von Vielheit auszugehen und Gemeinschaft erst herauszubilden. Der gelingende Prozess der produktiven Begegnung hat zwei Dimensionen: Erstens die Bildung gemeinsamer Handlungsfähigkeit der gesamten Menschheit. Hier sieht Wolf einen Primat der Ökologie gegenüber allen anderen politischen Themenfeldern. Und zweitens die Schaffung einer Weltkultur, die Ausdruck dieses gemeinsamen Selbstverständnisses der Menschheit ist. Herder ist hier der Gewährsmann.

Wolf stellt einige zentrale Elemente des kosmopolitischen Republikanismus dar, ohne sich der politischen Sprache des Republikanismus zu bedienen. Das moralische Prinzip der Verantwortung wird aber erst durch den Politikmodus des kosmopolitischen Republikanismus in reales politisches Handeln übersetzt. Dabei lässt sich das politische Gemeinwesen als eine komplexe, dynamische, rechtlich geregelte, arbeitsteilige Einrichtung zur Verarbeitung von Verantwortungsflüssen, der Zuschreibung von Verantwortung, Rechenschaftspflicht, Verantwortlichkeit und ihrer Zurückweisung verstehen. Im republikanischen Politikmodus lassen sich individuelle und kollektive Verantwortung zusammenschließen und – bei Anerkennung und Interpretation der normativen Grundlagen (Menschenrechte und Demokratie) – prinzipiell zwei Grundprobleme angehen, die sich besonders in komplexen Gesellschaften aus der Perspektive des Einzelnen stellen: das der

Unbestimmtheit und das der Überforderung. Wolf betont die Naturwüchsigkeit, Stabilität und lebensweltliche Verankerung der Einrichtung des „Palavers der Menschheit.“ Es ist einerseits auch ein verletzbares, äußerst voraussetzungsvolles, von Machtprozessen durchzogenes Gebilde. Andererseits ist es der Ort, an dem der kosmopolitische Republikanismus jene eigentümliche Form der Macht generieren kann, die Habermas „kommunikative Macht“ (Habermas: 1992, 182-207) und Ulrich Beck „Legitimationsmacht“/ „Legitimationskapital“ (Beck 2002: 352f) nennt.

Kosmopolitischer Republikanismus als humanistische Konzeption der Demokratie
(Julian Nida-Rümelin)

Julian Nida-Rümelin sieht in Humanistische Reflexionen (2016) bereits von den Anfängen her eine Verbindung zwischen Humanismus und Kosmopolitismus. Sie wird durch die Idee des selbstverantwortlichen Individuums hergestellt, das Rücksichten auf andere nimmt. Die Einschränkung der Zugehörigkeit zur lokalen Gemeinschaft erfolgt durch eine Aufwertung anderer politischer und kultureller Gemeinschaften, und mit ihr die Überschreitung des Raumes der Polis. Die komplexere Struktur ist mit einer neuen zu bewältigenden Aufgabe verbunden: Wie werden die individuellen moralischen Verpflichtungen mit der gleichen Würde jeder Person verbunden?

Über den humanistischen Demokratiebegriff, gekennzeichnet durch Menschenrechte und Republikanismus, wird bei Nida-Rümelin ein weiterer Zusammenhang zwischen Humanismus und Kosmopolitismus geknüpft, erklärbar durch die Grundbegriffe, die beiden Gebilden gemeinsam sind: Universalismus, Gleichheit, Individualismus und Wechselseitigkeit. Nida-Rümelins Ansatz richtet sich ausdrücklich gegen die Auffassungen des Neoliberalismus sowohl als ökonomischer und demokratischer Theorie sowie gegen „neue Fanatismen und Kollektivismen“, worunter wir den Populismus rechnen dürfen. Das kosmopolitische Moment liegt schon auf der grundlegenden Ebene der Legitimität von Herrschaftsordnungen. Eine legitime Herrschaftsordnung beruht auf der Zustimmung aller. Da jedoch kein Individuum

gezwungen werden darf, einer politischen Ordnung anzugehören, gibt es ein Recht auf Auswanderung und Freizügigkeit. Die kollektiven Entscheidungen auch und gerade der demokratischen, dem Humanismus verpflichteten politischen Gemeinschaft finden an den individuellen Rechten des Einzelnen ihre Grenze.

Die humanistische Demokratie ist eine kosmopolitische Demokratie, in der zwei Grundprinzipien walten: Das Prinzip der gleichen Würde und das Prinzip der universellen Solidarität. Die politische Gemeinschaft ist republikanisch, mit ausdrücklicher Absetzung gegen ethnische, völkische, geographisch-kulturelle oder sprachliche Deutungen, der Domäne der nationalistisch-populistischen Demokratieauffassung. Die Stiftung einer politischen Gemeinschaft erfolgt durch die Einrichtung einer Praxis kollektiver Entscheidungen. Sie darf nach dem humanistisch-republikanischen Verständnis nicht zur Marginalisierung anderer Gemeinschaften führen. Politischer Humanismus ist für Nida-Rümelin Republikanismus in den Grenzen der Humanität.

Nida-Rümelin benennt zwei Gründe für seine kosmopolitische Ausrichtung: Erstens den Individualismus. Wie die kollektiven demokratischen Entscheidungen an den Rechten des Individuums ihre Grenzen finden, so muss das Selbstbestimmungsrecht der Völker auf dem individuellen Recht zur politischen Partizipation beruhen, der Institution der demokratischen Staatsbürgerschaft. Antworten auf das Problem der Ausgrenzung von Minderheiten sind aufgrund des Prinzips der Komplementarität (s. Abschnitt 2.2.2) die Einrichtung einer Mehr-Ebenen-Demokratie oder föderale demokratische Ordnungen wie die Europäische Union. Zweitens können globale Probleme im nationalstaatlichen Rahmen nicht mehr bewältigt werden. Mit dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung Ende der 1980er Jahre haben sich die Rahmenbedingungen verändert, die die Beschränkung der Partizipation auf die Nationalstaaten erlaubten. Die wirtschaftliche Standortkonkurrenz, Ergebnis des neoliberalen Umbaus der Wirtschaft, macht die nationalstaatlich begrenzte Politik zum Spielball ökonomischer Interessen. Die Aufgabenstellung des Kosmopolitismus

als Gestaltung des Mehrebenensystems ist die Verbindung eines Höchstmaßes an Partizipation mit einem Höchstmaß an Kohärenz und Handlungsfähigkeit.

Die Menschenrechte sind auch für Nida-Rümelin die normative Grundlage des Kosmopolitismus. Selbst wenn eine Nation keine Kooperationsbeziehungen zu fernen Menschengruppen unterhalten sollte, geht er von einer sowohl individuellen als auch politischen Verpflichtung ihrer Angehörigen aus, diese Menschen auf der Grundlage gleichen Respekts zu unterstützen, wenn Menschenrechte verletzt werden. Dabei werden die individuellen moralischen Verpflichtungen durch einen institutionellen Rahmen kollektiver Entscheidungsfindung in gemeinsame politische Verpflichtungen überführt. Dazu seien globale politische Institutionen erforderlich. Diese Voraussetzung ist zwar schon erfüllt. Doch Nida-Rümelin fordert von diesen Institutionen eine demokratische Legitimation, die dem Legitimationsniveau demokratischer Verfassungsordnungen vergleichbar ist. Gerechtigkeit als oberste politische Tugend sei global nur im Rahmen einer institutionellen Ordnung kollektiver Entscheidungen realisierbar, die den humanistischen Grundprinzipien gerecht wird. In Form der Menschenrechte sind sie in den unterschiedlichsten politischen Kontexten bereits als globales Recht anerkannt. Den Nationalstaaten obliege es deshalb, eine institutionelle Ordnung, die den humanistischen Prinzipien entspreche, zu etablieren. Sie soll den Primat der demokratischen Politik jenseits der Nationalstaaten sichern und legitime kollektive Entscheidungen für die Weltgesellschaft ermöglichen.

Nun stecken aber die aufgerufenen Akteure, die Nationalstaaten, in einer andauernden Politikblockade fest. Die Ratlosigkeit und Desorientierung beruht auf der Neoliberalisierung fast aller Parteien, die nach innen und nach außen dem TINA-Prinzip huldigen: There is no alternative. Die Alternative, die der Populismus als neuer Akteur anbietet, ist die schiefe Bahn des völkischen Nationalismus. In dieser historischen Situation, in der ein zweifacher Angriff auf die normativen Grundlagen der Gesellschaft der zweiten Moderne im Gange ist, entsteht eine politische Pflicht zur Veränderung. Wer könnte das neue politische Subjekt sein: Becks und Wolfs

Antwort lautete: der „neue zivilgesellschaftliche Humanismus“ oder die Weltbürger, die beim Versagen des Nationalstaates die Transformation des Nationalstaates angehen und dadurch eine Demokratisierung der globalen Grundordnung und ihrer Institutionen in die Wege leiten müssen. Was ist kosmopolitischer Republikanismus und wie ist er möglich?

2.2 *Kosmopolitischer Republikanismus*

2.2.1 Republikanischer Kosmopolitismus

Bohman geht in seinen beiden programmatischen Schriften *Cosmopolitan Republicanism* (2001) und *Republican Cosmopolitanism* (2004) davon aus, dass Kosmopolitismus und Republikanismus zwei eigenständige politische Ideale sind, doch hält er die gängige Annahme, sie hätten prinzipiell gegensätzliche normative Absichten, für falsch. Eine solche konzeptionelle und politische Aufteilung zwischen „dünnem“, abstrakt universalistischen Kosmopolitismus und „dicker“ Bürgerschaft in einer politischen Gemeinschaft sei im Zeitalter der Transformation der politischen Autorität irreführend. Zwar sei der Republikanismus um die politische Gemeinschaft zentriert, aber in erster Instanz ein Ideal der politischen Freiheit. Man sei in dem Maße frei, in dem man keinem anderen untergeordnet ist. Es gehe um das Leben als ein Gleicher in einem freien Staat. Aufgabe der politischen Gemeinschaft sei es, die gleiche Freiheit seiner Bürger zu erhalten und zu fördern.

Der Kosmopolitismus sei ein Ideal einer eigenen politischen Ordnung. Als moralischer Kosmopolitismus ziele dieses Ideal auf den Schutz der Rechte von Individuen; als liberaler Kosmopolitismus versuche es, die Freiheit von souveränen Staaten zu maximieren, so zu handeln, wie ihre Bürger wählen würden. Für Bohman selbst ist es ein Ideal der Bürgerschaft, besonders dann, wenn es als ein republikanisches Ideal der Selbstregierung und Freiheit von Tyrannei verstanden wird. „Was heißt es, ein Weltbürger zu sein?“ Darauf antwortet Bohman, es heißt, offen zu sein, für die Vielfalt verschiedener Interpretationen des demokratischen Ideals, einschließlich des

republikanischen. „Republikanisch“ bedeute auf dieser Ebene: Jede Person ist in jenem Maße frei, in dem sie als eine Gleiche in einer weltpolitischen Gemeinschaft, nicht von Staaten, sondern einer weltpolitischen Gemeinschaft von selbstregierenden Bürgern partizipiert. Bohman nennt ein solches Selbstverständnis freier Selbstregierung und aktiver Weltbürgerschaft „kosmopolitischen Republikanismus.“ Kosmopolitische Republikaner argumentierten, dass ein liberaler Kosmopolitismus, der allein auf dem moralischen Status von Individuen beruhe, ohne sich auch auf politische Institutionen zu beziehen, nicht ausreicht.

In Bohmans Augen kombiniert der kosmopolitische Republikanismus Idealismus und Realismus. Das republikanische Verständnis der Weltbürgerschaft sei unter den gegebenen Bedingungen das beste und machbarste kosmopolitische Ideal der Freiheit. Freiheit wird hier verstanden als Freiheit von Beherrschung und Unterwerfung. Der Republikanismus fordere, dass Bürger in dem Maße souverän sind, wie sie in der Lage seien, kollektiv den Gebrauch der öffentlichen Macht durch ihre öffentliche Beratung zu autorisieren und nicht nur zu beeinflussen. Diese „Selbstregierung“ der Bürger gegenüber einer politischen Autorität, die ihnen willkürliche Verpflichtungen auferlege, könne aber nicht mehr länger jene klassischen Formen des Republikanismus annehmen, den territorial und kulturell gebundenen Stadtstaat oder Nationalstaat.

Der kosmopolitische Republikanismus beantworte dann folgende Fragen: Wie kann Freiheit von Tyrannei und Unterordnung ein brauchbares Ideal bleiben, wenn der Staat als homogene und territorial gebundene politische Gemeinschaft nicht mehr länger solche Freiheit effektiv erhalten und realisieren kann? Was ist der notwendige kosmopolitische Ersatz, wenn Leben in einem freien Staat unter den Bedingungen der Globalisierung nicht mehr länger eine ausreichende Garantie der Abwesenheit von Tyrannei und Unterordnung ist?

Der Kosmopolitismus sei der Gegner jener Formen des Republikanismus, die mit einem anderen politischen Ideal verbunden seien, dem Nationalismus. Und zwar sowohl dem liberalen Nationalismus als auch dem illiberalen Nationalismus.

Republikanismus sei dort ein komunitäres Ideal. Wer Bürger eines freien Staates sei, werde demnach in ein partikulares Setting von Verpflichtungen und spezifischen Bindungen der Solidarität platziert. Im Lichte einer solchen Beziehung kann der Kosmopolitismus nur dünn und abstrakt erscheinen. Bohman bezieht sich auf die früheste bekannte Notierung eines solchen „dünnen“ Kosmopolitismus. Der Kyniker Diogenes von Laertes soll auf die Frage, woher er komme, geantwortet haben: „Ich bin ein Bürger der Welt“. Damit werde in einer Fehlverknüpfung der Wert irgendeiner lokalen Verpflichtung (Beispiel: Steuerpflicht) geleugnet, weil die Verpflichtungen eines Weltbürgers universelle sein müssten.

Der „republikanische Kosmopolitismus“ ist – im Unterschied zum „kynischen Kosmopolitismus“ – in der Lage, die Elemente jeder gegnerischen Seite zu versöhnen: Gegenüber dem Nationalismus besteht er auf einem universalistischen Verfassungsrahmen, innerhalb dessen Bürger ihre partikularen Interessen, Identitäten und Perspektiven auf die gemeinsame Regelung und Problemlösung hin orientieren können. Gegenüber dem Liberalismus fragt er nach neuen Formen der kosmopolitischen Governance. Hier geht es nicht darum, wie man verschiedene Interessen zusammenfasst oder repräsentiert. Vielmehr ist der kosmopolitische Republikanismus verbunden mit dem Wert der politischen Freiheit für all jene, die er regiert, sobald sie sich als Weltbürger betrachten.

Das Argument Bohmans für die Machbarkeit des kosmopolitischen Republikanismus beinhaltet drei Schritte. Erstens erwidert er auf die Zweifel der liberalen Nationalisten an der Machbarkeit der kosmopolitischen Demokratie: Der einzelne Nationalstaat sei angesichts der nicht legitimierten „globalen politischen Autorität“ nicht mehr in der Lage, die gleiche Freiheit seiner Bürger zu sichern. Zweitens dränge die wachsende wechselseitige Abhängigkeit sowie das neue Potential der Unterordnung auch zwischen räumlich verstreuten Personen nach einer weiteren politischen Gemeinschaft. Nur so können die Verpflichtungen gegenüber der Freiheit anderer erfüllt werden. Und drittens: In der Abwesenheit freier Staaten können Weltbürger Tyrannei nur vermeiden, wenn sie gemeinsam beraten und jene Phänomene der

„globalen Autorität“ autorisieren, der sie als Weltbürger in ihren lokalen Gemeinschaften unterworfen sind.

Das Hauptanliegen des kosmopolitischen Republikanismus besteht mithin darin, für eine bestimmte Konzeption der Demokratie über Grenzen hinweg zu plädieren (Bohman 2007 und 2010). Diese stellt sich Bohman nicht in einer globalistischen Gestalt, sondern in der Gestalt einer föderalen, transnationalen Demokratie vor. Zwar sei sie als Realisation eines transnationalen Ideals etwas Neues, die Ideale und Praktiken aber, die sie trügen, seien in vielen demokratischen Ordnungen schon vorhanden (Bohman 2010/1:1f). Sie sei kein utopisches Ideal, sondern den aktuellen Umständen der Politik angemessen. Diese transnationale Demokratie hat, so Bohman, ihre eigene bestimmte Form: Sie muss das demokratische Minimum erfüllen und nicht die anspruchsvollen Formen der Volkssouveränität. Hier sollten dem Anspruch nach die Bürger in Personalunion die Autoren und Gesetzesunterworfenen gleichzeitig sein. Bohman genügt es, wenn sie überhaupt den bestimmten normativen Status des Bürgers erhalten, der es ihnen erlaubt, ihre kreativen Kräfte zu benutzen, um die Demokratie nach den Forderungen der Gerechtigkeit umzuformen. Er spricht von einem deliberativen Ansatz, einer Beziehung zwischen Deliberation, Zurechenbarkeit und der Fähigkeit von Bürgerinnen und Bürgern, neue Ansprüche und Forderungen einzuführen. Die Einführung einer transnationalen Demokratie ist ein robuster Weg zur Realisierung der Menschenrechte und der Kontrolle jener Mächte, jener globalen Institutionen, die aktuell Formen politischer Autorität ausüben, durch das Volk. Und zwar ohne die Notwendigkeit eines einzigen demos oder den vereinigten Willen des Volkes, ausgedrückt in Selbstgesetzgebung. Kurzum: Die transnationale Demokratie hält Bohman, weil minimalistisch, für machbar: in der Gestalt einer Selbstherrschaft.

Damit erhält Bohmans Theorie des kosmopolitischen Republikanismus eine ironische Pointe. Einerseits möchte sie eine entschiedene Demokratisierung auf globalem Niveau, eine kosmopolitische Demokratie; andererseits begnügt sie sich jenseits der nationalen Grenzen mit einem demokratischen Minimum. An dieser Stelle stellt sich die Frage, wie sich die Gewinne einer Ansicht der Freiheit der Bürger als Nicht-

Beherrschung mit der Grundlegung demokratischer Legitimität durch die Bürger als Autoren und Rechtsunterworfenen auf globalem Niveau kombinieren lässt. Einen ersten Schritt zu einer Lösung bietet eine konsequente Theorie komplementärer Bürgerschaften.

2.2.2 Komplementäre Bürgerschaften

Anna Meines Schrift *Komplementäre Bürgerschaften* (2017) darf als ein wichtiger theoretisch-systematischer Beitrag zu einer Theorie des kosmopolitischen Republikanismus gelesen werden. Sie fragt nach den Möglichkeiten und Grenzen mehrfacher demokratischer Mitgliedschaften. Ihr Ziel ist es, einen demokratiethoretischen Blick auf eine mögliche inter- bzw. transnationale demokratische Ordnung zu werfen. Er soll in besonderer Weise die Rolle der Individuen berücksichtigen, die die Grundlage jeder politischen Ordnung bilden. Es geht also um die Frage der Legitimität. Meines Fazit aus aktuellen theoretischen Bürgerschaftsdebatten lautet: Mehrfache demokratische Mitgliedschaften in einer Mehrebenen-Ordnung seien möglich. Wegen der Komplementarität sei die Vervielfältigung aber an einige anspruchsvolle Bedingungen gebunden.

Die Konzeption mehrfacher demokratischer Mitgliedschaft müsse vier Elemente aufweisen, wenn sie auf ein demokratisches Verständnis von Bürgerschaft verpflichtet sei: Individuelle Rechte, Zugehörigkeit, Partizipation und Status. Gleichzeitig müsse sie sich auf neue Formen demokratischer Ordnung einlassen. Diese vier Elemente werden auf zwei unterschiedliche Dimensionen bezogen: die interpersonalen Beziehungen zwischen den Personen und die Beziehungen zwischen den Individuen und den Institutionen. Dabei hat die Einrichtung der demokratischen Bürgerschaft die Funktion eines Scharniers.

Von diesem begrifflichen Instrumentarium erhofft sich die Autorin ein tieferes Verständnis demokratischer Mitgliedschaft und ihrer Grenzen sowie eine Auslotung der Spielräume und Hindernisse für die Pluralisierung abseits nationalstaatlicher und

exklusiver Bürgerschaft. Die Grundlage bildet das Element der Rechte und damit die institutionell-individuelle Dimension demokratischer Mitgliedschaft. Eine starke Beharrungskraft weist das Element einer bestehenden Zugehörigkeit auf. Es ist aber nicht natürlich, unveränderlich oder exklusiv. Die begrifflichen Herausforderungen für die Vervielfachung demokratischer Mitgliedschaften liegen in den Elementen der Partizipation und des Status.

Als Ertrag der Analysen kann die Frage beantwortet werden, unter welchen Bedingungen ist eine Pluralisierung demokratischer Mitgliedschaften möglich? Sie sollten unter dem Gesichtspunkt der Komplementarität stehen. Zwar widersprechen sich die Beziehungen zwischen den Teilen. Da aber alle Teile notwendig sind, um ein Phänomen umfassend zu verstehen oder ein Ziel zu erreichen, bilden sie nur gemeinsam ein Ganzes. Oder in der Sprache der Politik: Mehrfache partikuläre und komplementäre Mitgliedschaften stehen gleichzeitig im Verhältnis der Ergänzung und des Widerspruchs. Komplementarität heißt: Mitgliedschaft nicht länger als exklusiv zu betrachten. Zugleich bedeutet es neue Herausforderungen für Individuen und Institutionen einer demokratischen Ordnung komplementärer Mitgliedschaften. Die Prüfung der Konzeption komplementärer Mitgliedschaften als institutioneller Leitidee ergibt die drei Momente der Ergänzung, der Partikularität und der Kontexttrennung.

Meine ist in der Lage zu zeigen, dass die mehrfache Mitgliedschaft eine grundlegende Kategorie einer kosmopolitischen demokratischen Ordnung ist. Diese Erweiterung der Demokratietheorie ist auf eine Bewährungsprobe in einem politischen Projekt angelegt.

3. Kosmopolitischer Republikanismus und sein möglicher Beitrag zur Erneuerung des Humanismus

Was leistet der einzelne Autor für eine Theorie des kosmopolitischen Republikanismus und damit für die Erneuerung des Humanismus? Wo tun sich in dieser Leistung dann neue Lücken auf?

Ad Bohman: Aufgrund seines Doppelcharakters als Republikanismus und als Kosmopolitismus wäre Bohmans theoretischer Ansatz in der Lage, sowohl dem Neoliberalismus als auch dem Populismus als antihumanistischen politischen Ideologien die Stirn zu bieten und so einen Beitrag für die Erneuerung des Humanismus zu leisten. Seine Fassung eines demokratischen Minimums reicht dazu aber nicht aus.

Ad Meine: Meines Theorie komplementärer Bürgerschaften stellt dafür zwar ein weiteres grundbegriffliches Instrumentarium zur Verfügung, mit dem der kosmopolitische Republikanismus die beschädigten und unvollständig institutionalisierten Bürgerrollen auf nationaler, regionaler und globaler Ebene rekonstruieren könnte, es fehlen aber für die Reflexion des Übergangs zum politischen Handeln die Analyse der jeweiligen rechtlichen Voraussetzungen sowie der jeweiligen konkreten Macht- und Problemkonstellationen.

Ad Beck: Beck bietet ein analytisches Modell für diese Machtanalyse an. Die Globalisierung begreift er als ein Meta-Spiel um Macht und Gegenmacht zwischen den kollektiven Akteuren der Wirtschaft, des Nationalstaats und der globalen Zivilgesellschaft. Das macht deutlich, dass der kosmopolitische Republikanismus sich als kritisch-selbstkritische Theorie und Praxis verstehen muss, also als Humanismus. In dieser Hinsicht geht Beck aber nicht weit genug.

Ad Wolf: Bei Wolf werden unter dem Begriff des „Palavers der Menschheit“ einige Bedingungen der Entwicklung globaler Handlungsfähigkeit diskutiert, jedoch nicht im naheliegenden kritisch-selbstkritischen Rahmen eines kosmopolitischen Republikanismus zusammengeführt, so dass sowohl die Möglichkeiten als auch die

Schwierigkeiten kosmopolitisch-republikanischen Handelns noch nicht in den Blick geraten.

Ad Nida-Rümelin: Nida-Rümelin vollzieht einen ersten Schritt zur kritisch-selbstkritischen Erneuerung des Humanismus durch den kosmopolitischen Republikanismus, indem er sich auf die humanistische Konzeption der Demokratie bezieht, die sowohl republikanisch als auch kosmopolitisch ist. Zwar werden jetzt die Herausforderungen durch Neoliberalismus und Populismus deutlich, aber die Frage, inwiefern der Aufstieg beider Ideologien auch als Versagen des Humanismus zu deuten ist, wird nicht gestellt.

Ad Rösen: Ein zweiter Schritt der Selbstkritik des Humanismus durch den kosmopolitischen Republikanismus betrifft den Begriff einer globalen Leitkultur, den der interkulturelle Humanismus vorschlägt. Zwar ist damit die Theorie und Praxis des kosmopolitischen Republikanismus bezeichnet, doch deutet Rösen die Leitkultur im Rahmen eines methodologischen Nationalismus, mit der Tendenz zum klassischen Bildungshumanismus.

Ad Antweiler: Ein dritter Schritt der Selbstkritik des Humanismus bezieht sich auf Antweilers Erforschung von Kulturuniversalien. Sie wäre durchaus ein Beitrag zu einem realistischen Kosmopolitismus und zur Entwicklung einer humanistischen Weltkultur, sie leidet aber unter einer kategorialen Fehleinschätzung des Realismus und neigt wie das Theorem der Leitkultur zu einem klassischen Bildungshumanismus.

Ad Llanque: Llanque erhöht durch die Integration des kosmopolitischen Republikanismus in eine Systematik der Grundkonzeptionen des (politischen) Humanismus die Selbstreflexivität und Komplexität des Humanismus. Er erkennt aber den Humanitarismus nicht als eigenständige Konzeption des politischen Humanismus und weicht den Herausforderungen einer Institutionenlehre der kosmopolitischen Demokratie aus.

Aus dieser Skizze der Leistung und der neuen Lücken ergeben sich eine Reihe von Folgerungen für die Entwicklung des kosmopolitischen Republikanismus als Antwort auf Neoliberalismus und Populismus:

1. Die Bestimmung des demokratischen Minimums der kosmopolitischen Demokratie kann weder auf die entwickelten Kriterien aus der nationalstaatlichen Demokratie verzichten noch sie einfach fortschreiben.
2. Der Schlüssel für den metapolitischen Vorgang der Rekonstruktion der Bürgerrollen auf den verschiedenen Ebenen der kosmopolitischen Demokratie liegt (von Europa aus gesehen) in der Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft, die im Kontext einer Neubegründung der Europäischen Union durchgeführt werden könnte. Sie zielt auf eine kosmopolitische Transformation der (europäischen) Nationalstaaten und der Kosmopolitisierung der demokratischen Staatsbürgerschaft als Voraussetzung für die demokratische Rekonstruktion der besonders schwach institutionalisierten Weltbürgerrolle und der ihr zugeordneten globalen Institutionen.
3. Die beiden Grundfragen für einen kritisch-selbstkritischen kosmopolitischen Republikanismus lauten: Erstens, wie kann man statt eines „kosmopolitischen Machiavellismus“ mit einem Begriff der kommunikativen Macht der Gewaltförmigkeit von Machtkämpfen realistisch beikommen? Zweitens, wie können die Dilemmata, die der moralische Universalismus in Situationen der Gewalt aufwirft, strukturell durch Einrichtung von globalen demokratischen Institutionen aufgelöst werden? Wohl wissend, dass jede Institutionalisierung neue Formen von Zwang und Gewalt hervorrufen kann.
4. Die Übernahme von Verantwortung und die Entwicklung von globaler Handlungsfähigkeit im „Palaver der Menschheit“ könnten durch eine Theorie des kosmopolitischen Republikanismus begrifflich entfaltet werden und auf ihre Möglichkeiten und zu erwartenden Schwierigkeiten hin überprüft werden. So wird das Momentum von der moralischen Ebene auf die Ebene effektiven politischen Handelns

übersetzt und möglicherweise ein Schritt zur Entschlüsselung des Rätsels des Anfangens getan.

5. Zu untersuchen ist, ob ein zentraler Grund des Versagens des Humanismus auch darin liegt, dass der Mainstream der humanistischen Kräfte den Aufstieg und die Herrschaft des Neoliberalismus zu lange (und vielleicht immer noch) als die Dominanz irgendeiner ökonomischen Theorie wahrgenommen hat. Dabei geht es dem Neoliberalismus aber darum, den demokratischen homo politicus durch einen extrem vereinseitigten homo oeconomicus zu ersetzen, der sich in Anzeichen eines neuartigen, digitalisierten, globalen Totalitarismus manifestiert.

6. Die Entfaltung der ontologischen Differenz zwischen universalistischen Normen und partikularen Werten und ihr Sinn als normativer Hebel des Handelns ist für die Entwicklung der politischen Kultur des kosmopolitischen Republikanismus wesentlich. Die universalistischen Normen (Menschenrechte und Demokratie) sind für alle Weltbürgerinnen und Weltbürger gleichermaßen verbindlich und können von allen durch das Grundrecht auf Rechtfertigung geprüft, interpretiert und eingefordert werden. Sie ermöglichen im Idealfall die Errichtung einer kosmopolitischen Verfassung von Gerechtigkeit und Toleranz, die in einem fortlaufenden Prozess der Kritik geprüft und verändert werden kann.

7. Den Realismus (s.o. Punkt 3) sucht der kosmopolitische Republikanismus in der Entwicklung eines kritisch-selbstkritischen Bewusstseins, vor allem eines Bewusstseins der Macht, indem er nach den Bedingungen der Möglichkeit für die Wirksamkeit kommunikativer Macht fragt und die Rolle von demokratischen kosmopolitischen Institutionen untersucht.

8. Die verschiedenen Grundkonzeptionen (Bildungshumanismus, Naturalismus, Aufklärungshumanismus, Humanitarismus und Kosmopolitismus) stehen gleichzeitig im Verhältnis der Verwandtschaft, der Ergänzung und des Widerspruchs. Humanismus ist somit ein elastisches, veränderliches und stets neu zu ordnendes Netzwerk von reflektierten Konzeptionen des Humanismus. So besteht für den

Humanismus in den Überlegungen, Diskursen und Handlungen der Weltbürgerinnen und Weltbürger selbst die realistische Aussicht, den Anspruch einzulösen, jedem Menschen in seiner Einmaligkeit sowie dem ganzen Menschen und dem Ganzen der Menschheit gerecht zu werden.

Literaturverzeichnis

Antweiler, Christoph (2007): Kulturuniversalien für einen Humanismus. Ein Arbeitspapier zu einer Arbeitsaufgabe der Menschheit. Essen. Kulturwissenschaftliches Institut Essen. Working Papers, No.7. (Humanism in the Era of Globalization – An Intercultural Dialogue on Culture, Humanity, and Values) [kwi-essen.de](http://www.kwi-essen.de) (Nicht mehr zugänglich)

Antweiler, Christoph (2011): Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung. Bielefeld: transcript.

Archibugi, Daniele (1995): From the United Nations to Cosmopolitan Democracy. In: Archibugi, Daniele/ Held, David (1995): Cosmopolitan Democracy. Cambridge: Polity Press, 121-162.

Archibugi, Daniele (1998): Principles of Cosmopolitan Democracy. In: Archibugi, Daniele/ Held, David/ Köhler, Martin (Hrsg.) (1998): Re-Imagining Political Community. Stanford: Stanford University Press, 198-228.

Bellamy, Richard/ Castiglione, Dario (1998): Between Cosmopolis and Community: Three Models of Rights and Democracy within the European Union. In: Archibugi, Daniele/ Held, David/ Köhler, Martin (Eds.) (1998): Re-Imagining Political Community. Stanford: Stanford University Press, 152-178.

Benhabib, Seyla (2008): Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte. Mit Jeremy Waldron, Bonnie Honig und Will Kymlicka. Frankfurt am Main/ New York: campus.

Benhabib, Seyla (2008/1): Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benhabib, Seyla (2008/2): Die Dämmerung der Souveränität oder das Aufstreben kosmopolitischer Normen? Eine Neubewertung der Staatsbürgerschaft in Zeiten des Umbruchs. In: Kreide, Regina / Niederberger, Andreas (Hrsg.) (2008): Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik. Frankfurt am Main/ New York: Campus, 209-239.

Benhabib, Seyla (2016): Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten. Berlin: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (2002): Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (2004): Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beck, Ulrich/ Grande, Edgar (2007): Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bohman, James (2001): Cosmopolitan Republicanism. Citizenship, Freedom and Global Authority. In: *The Monist*, (84), 1-2001, 3-21. (Special Issue Civic Republicanism and Political Philosophy)

Bohman, James (2004): Republican Cosmopolitanism. In: *The Journal of Political Philosophy*, (12), 3/2004, 336-352.

Bohman, James (2007): Democracy across Borders. From Dêmos to Dêmoi. Cambridge, Mass./ London: The MIT Press.

Bohman, James (2010): Die Republik der Menschheit. Nicht-Beherrschung und transnationale Demokratie. In: Lutz-Bachmann, Matthias / Niederberger, Andreas / Schink, Philipp (Hrsg.) (2010): Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals. Weilers-wist: Velbrück, 306-336.

Bohman, James (2010/1): Introducing Democracy across Borders. From Dêmos to Dêmoi. In: *Ethics & Global Politics*, (3), 1/2010, 71-84.

Cheneval, Francis (2004): Der kosmopolitische Republikanismus – erläutert am Beispiel Anacharsis Cloots'. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, (58), 3/2004, 371-396.

De Baets, Antoon (2012): Ruft Unmenschlichkeit Menschlichkeit hervor? Untersuchung zu einem Paradoxon. In: Groschopp, Horst (Hrsg.) (2012): Humanistik.

Falk, Richard (1995): *The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity: the Role of Civil Society Institutions*. Archibugi, Daniele/ Held, David (1995): *Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press, 163-179.

Falk, Richard (1998). *The United Nations and Cosmopolitan Democracy: Bad Dream, Utopian Fantasy, Political Project*. In: Archibugi, Daniele/ Held, David/ Köhler, Martin (Hrsg.) (1998): *Re-Imagining Political Community*. Stanford: Stanford University Press, 309-331.

Falk, Richard (2002). *An Emergent Matrix of Citizenship: Complex, Uneven, and Fluid*. In: Dower, Nigel / Williams, John (2002): *Global Citizenship*. New York: Routledge. 15-29.

Føllesdal, Andreas/ Pogge, Thomas (Hrsg.) (2005): *Real World Justice*. Dordrecht: Springer

Forst, Rainer (2013): *A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination*. In: Andreas Niederberger/ Philipp Schink (Hrsg.): *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, (2013), 154-168.

Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Held, David (2007): *Soziale Demokratie im globalen Zeitalter*. Aus dem Englischen von Michael Adrian. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Held, David (2010). *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*. Cambridge, UK/ Malden: Polity.

Llanque, Marcus (2009): *Humanismus und Politik*. In: Jörn Rüsen/ Henner Laass (Hrsg.): *Interkultureller Humanismus. Menschlichkeit in der Vielfalt der Kulturen*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag, 178-207.

Meine, Anna (2017): *Komplementäre Bürgerschaften. Demokratische Selbstbestimmung in transnationalen Ordnungen*. Baden-Baden: Nomos. (Internationale Politische Theorie, Bd. 6).

Muthu, Sankar (2003): Enlightenment against Empire. Princeton/ Oxford: Princeton University Press.

Nida-Rümelin, Julian (2006): Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel. Hrsg. von Elif Özmen. München: C.H.Beck.

Nida-Rümelin, Julian (2016). Humanistische Reflexionen. Berlin: Suhrkamp.

Nida-Rümelin, Julian (2017). Zur Legitimität von Staatlichkeit: Eine kosmopolitische Kritik offener Grenzen. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, (65), 4/ 2017, 709-726.

Niederberger, Andreas (2008): Konstitutionalismus und Globale Gerechtigkeit in der Theorie Transnationaler Demokratie. In: Regina Kreide/ Andreas Niederberger (Hrsg.): Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik. Frankfurt/ New York: Campus, 183-208.

Niederberger, Andreas (2009): Demokratie unter Bedingungen der Weltgesellschaft? Normative Grundlagen legitimer Herrschaft in einer globalen politischen Ordnung. Berlin/ New York: de Gruyter.

Niederberger, Andreas (2013): Republicanism and Transnational Democracy. In: Andreas Niederberger/ Philipp Schink (Hrsg.) (2013): Republican Democracy. Liberty, Law and Politics. Edinburgh: Edinburgh University Press, 302-327.

Pogge, Thomas (2010): Politics as usual. What lies behind the pro-poor rhetoric. Cambridge, UK/ Malden, Ma: Polity.

Pogge, Thomas (2011): Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen. Übersetzt von Anna Wehofsits. Berlin/ New York: de Gruyter. (World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Second Edition 2008. Cambridge, U.K.: Polity Press).

Pogge, Thomas (Hrsg.) (2001): Global Justice. Malden, Mass: Blackwell. (Sonderband Metaphilosophy)

Pogge, Thomas (Hrsg.) (2007): Freedom from Poverty as a Human Right. Who Owes What to the Very Poor? Oxford/ Paris: Oxford University Press/Unesco.

Rüsen, Jörn (2009): Einleitung: Einheitszwang und Unterscheidungswille – die kulturelle Herausforderung der Globalisierung und die Antwort des Humanismus. In: Rüsen, Jörn / Laass, Henner (Hrsg.) (2009): Interkultureller Humanismus. Menschlichkeit in der Vielfalt der Kulturen. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.

Roetz, Heiner (2009): Konfuzianischer Humanismus. In: Rüsen, Jörn / Laass, Henner (Hrsg.) (2009): Interkultureller Humanismus. Menschlichkeit in der Vielfalt der Kulturen. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag, 89-114.

Schmidt-Glitzer, Helwig (2006): Chancen für einen globalen Humanismus im Kampf der Kulturen. Working Papers, No.1. Essen: Kulturwissenschaftliches Institut Essen: Working Papers, No. 1 (Humanism in the Era of Globalization – An Intercultural Dialogue on Culture, Humanity, and Values). kwi-humanismus.de. - Nicht mehr zugänglich, 03.10.2018

Schöppner, Ralf (Hrsg.) (2017): Wie geht Frieden? Humanistische Friedensethik und humanitäre Praxis. Aschaffenburg: Alibri-Verlag.

Schöppner, Ralf (Hrsg.) (2018): Menschen stärken ohne Populismus. Humanistische Weltanschauung zwischen Alltagshumanismus, Werturteilen und Wissenschaft. Aschaffenburg: Alibri-Verlag.

Wohlfarth, Heinz-Bernhard (2017): Helfen oder Verändern – Das Grunddilemma des Humanitarismus. In: Ralf Schöppner (2017): Wie geht Frieden? Humanistische Friedensethik und humanitäre Praxis. Aschaffenburg: Alibri-Verlag, 94-114.

Wohlfarth, Heinz-Bernhard (2018): Der Weltbürger als Leitfigur des politischen Humanismus. In: Ralf Schöppner (2018): Menschen stärken ohne Populismus. Aschaffenburg: Alibri Verlag, 173-189.

Wolf, Frieder Otto (2014): Humanismus für das 21. Jahrhundert. Zweite, durchgesehene Auflage. Berlin: Humanistischer Verband Deutschland.

Wolf, Frieder Otto (2019): Humanistische Interventionen. Praktische Menschlichkeit in der Gegenwart. Aschaffenburg: Alibri-Verlag.

Zimmermann, Rolf (2008): Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.