

Zeitschrift:	Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia
Herausgeber:	Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Band:	8 (2003)
Artikel:	Kosmopolis : vom philosophischen Ideal zur politischen Herausforderung
Autor:	Marti, Urs
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1007397

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

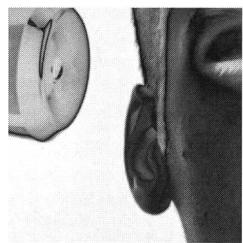
Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kosmopolis – vom philosophischen Ideal zur politischen Herausforderung



Urs Marti

Die ökonomischen Globalisierungsprozesse der Gegenwart gefährden im Urteil ihrer Kritiker die politische Handlungsfreiheit und alternative Entwicklungschancen. Wer den Versprechen eines sich globalisierenden Kapitalismus nicht glaubt, hat gute Gründe, die Hoffnung in die Globalisierung von Recht und Politik zu setzen. Solche Hoffnungen nehmen teils in kosmopolitischen Visionen Gestalt an; sie scheinen eine Antwort auf die Frage zu enthalten, wie eine unkontrollierte, unverfasste und gerechtigkeitsblinde Globalisierung zu zivilisieren sei. Der Begriff des Kosmopolitismus steht bis heute allerdings eher für eine Haltung der Weltoffenheit, der Verbundenheit mit der ganzen Menschheit und ihren Anliegen als für ein institutionelles Projekt. Die Mehrdeutigkeit, die den Begriff seit der ältesten bezeugten Verwendung prägt, erweist sich in einer Zeit wachsender Bedürfnisse nach globaler Politik zunehmend als Hypothek.

I

Als der Kyniker Diogenes von Sinope (4. Jh. v.Chr.) nach seinem Heimatort gefragt wurde, gab er zur Antwort, er sei ein *kosmopolites*, ein Weltbürger. Damit hat er zwar nach heutigem Kenntnisstand einen neuen Begriff geprägt, doch sollte die Antwort nicht überinterpretiert werden. Diogenes weist die Frage nach seiner Herkunft als irrelevant zurück. Wie er lebt und was er lehrt, erklärt sich nicht aus seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten *polis*. Was er positiv unter einem *kosmou polites*, einem Bürger der Welt versteht, ist aus der überlieferten Aussage nicht zu erfahren. Eine positive Definition würde voraussetzen, dass der *kosmos*, das heisst die Welt oder die gesamte Menschheit, als politische Gemeinschaft verstanden wird, die ihren Mitgliedern Rechte und Handlungsmöglichkeiten gewährt sowie Pflichten hinsichtlich der Erhaltung und Förderung dieser Gemeinschaft auferlegt. So zumindest wäre der Begriff

des *kosmopolites* im Anschluss an den aristotelischen Begriff des *polites* (Staatsbürgers) zu interpretieren.

Aristoteles definiert den Staat als jene Gemeinschaftsform, deren Zweck nicht nur ökonomischer oder sekuritärer, sondern primär ethischer Art ist. Er ist eine Gemeinschaft von Bürgern, wobei der Bürgerstatus, der selbstredend Männern vorbehalten bleibt, zur Teilnahme an Gericht und Regierung berechtigt. Weil der Zweck der Staatstätigkeit ein ethischer ist, werden an die Bürger Anforderungen hinsichtlich ihrer ethischen Qualifikation gestellt. Im idealen Staat kann nicht jeder Teilnehmer gleichberechtigt sein; die Tugendhaftigkeit der Bürger muss bei der Verteilung politischer Macht angemessen berücksichtigt werden. Trotz pragmatischer wie prinzipieller Gründe, die Aristoteles für eine gemässigte Form der Demokratie plädieren lassen, bleibt er notwendig ein Aristokrat im genauen Wortsinn, ein Anhänger der Herrschaft der ethisch Besten. Die Fähigkeit, ein tugendhaftes und glückliches Leben zu führen, ist indes nicht einfach das Ergebnis von Veranlagung oder Willensanstrengung, sondern erfordert die Verfügung über eine Reihe von Gütern: Der Bürgerstatus setzt ökonomische Unabhängigkeit voraus. Tugend ist denn auch eher in den oberen als in den unteren Schichten der Gesellschaft zu finden. Der aristotelische Staat kann daher selbst in seiner demokratischen Variante stets nur ein hierarchischer Staat sein. Die Ungleichheit der Menschen ist Bedingung seiner Möglichkeit; erst der Gegensatz von Herren und Sklaven ermöglicht es den Herren, nach ethischer Vollendung zu streben; erst der Gegensatz von Griechen und Barbaren ermöglicht es den Griechen, den Sklavenstatus zu rechtfertigen. Kosmopolitismus muss einem solchen Denken notwendig fremd bleiben.

Nicht bei Aristoteles, wohl aber in der Sophistik und später in der Stoa finden sich Auffassungen, die das moderne, universalistisch-egalitäre Denken antizipieren, so insbesondere die Überzeugung, die Menschen seien von Natur gleich, Unterschiede der Herkunft und des sozia-

len Status seien also willkürlich. Stoische Denker haben seit der Gründung der Schule durch Zenon (um 300 v.Chr.) bis zu Marcus Aurelius (2. Jh. n.Chr.) Ideen eines Weltbürgertums entworfen, die auf der Annahme einer ewigen Naturordnung, eines universell gültigen, von Staaten und Kulturen unabhängigen Sittengesetzes beruhen. Diese Gesetzesordnung schafft keinen Weltstaat, sie hebt die bestehenden politischen Gemeinschaften nicht auf, sie begründet vielmehr einen ethischen Imperativ: alle Menschen sollen sich als Teilhaber einer gemeinsamen Vernunft gegenseitig so betrachten und behandeln, als seien sie Bürger eines einzigen Gemeinwesens. Der «unpolitische», rein moralische Charakter des antiken Kosmopolitismus lässt sich vor dem Hintergrund einer im 4. Jahrhundert sich ankündigenden politischen und kulturellen «Globalisierung» deuten. Der Bürgerstatus hat im Zuge des Autonomieverlustes der griechischen Stadtstaaten nach der Niederlage gegen Makedonien seine ethische Bedeutung verloren. Der Wert des Engagements für die *polis* wird in intellektuellen Kreisen zunehmend in Frage gestellt. Kosmopolitismus bezeichnet in der stoischen Tradition denn auch nicht den Einsatz für die Errichtung einer Weltverfassung bzw. das Handeln im Rahmen einer solchen Verfassung, sondern eine moralische Norm für den Umgang mit Menschen fremder Zugehörigkeit.

II

Die Philosophie des Kosmopolitismus beginnt mit der Stoa und hat sich bis heute von diesem Erbe nicht wirklich gelöst. Kosmopolitismus wird vorwiegend als Ethik begriffen, was zwei problematische Konsequenzen hat: Einerseits haftet der kosmopolitischen Ethik fast unweigerlich etwas Elitäres an. Der Weise ist Weltbürger, weil er sich um die politischen Streitigkeiten der gewöhnlichen Menschen nicht kümmert. In der französischen Aufklärung sind, um ein Beispiel

zu nennen, die Begriffe des *philosophe* und des *cosmopolite* eng verwandt. Obgleich zahlreiche Aufklärer in ihrem politischen Engagement durchaus Mut bewiesen haben, stellten sie die institutionelle und soziale Ordnung meist nicht explizit in Frage, während umgekehrt gerade republikanische Vordenker gerne patriotische Bekenntnisse ablegten, wie das Beispiel Rousseau zeigt. Dies führt zur zweiten Konsequenz: Bis heute stellt das Verhältnis von moralischem und institutionellem Kosmopolitismus ein ungeöstes Problem dar. Der moralische Kosmopolitismus mag zwar durchaus im Recht sein, wenn er behauptet, Menschen reicher Weltgegenden hätten gegenüber armen Menschen ungeachtet nationaler Zugehörigkeiten Pflichten. Seine fehlende Überzeugungskraft erklärt sich aber daraus, dass er der Frage, welche institutionellen Voraussetzungen nötig sind, damit diese Verantwortung wahrgenommen werden kann, nicht genügend Gewicht gibt.

Die Frage, die im Zentrum der Kontroversen zwischen der kosmopolitischen Position und den nationalistischen, kommunitaristischen oder kulturalistischen Gegenpositionen steht, lautet, ob Menschen in grösseren als nationalen Einheiten «Wir-Gefühle» entwickeln und Solidaritätsverpflichtungen eingehen können. Die Frage ist Ausdruck eines merkwürdigen Perspektivenwechsels in der politischen Wahrnehmung. Dass den Menschen Identifikations- und Abgrenzungsbedürfnisse wichtiger sind als der Kampf um die Verteilung von Macht, Rechten und materiellen Ressourcen, ist eine derzeit zwar populäre, wissenschaftlich aber fragwürdige Hypothese. Selbstverständlich kann solchen Bedürfnissen im Hinblick auf die Rechtfertigung von Ansprüchen im Verteilungskampf eine Bedeutung zukommen, doch sollten Rechtfertigungsgründe nicht mit Handlungsmotiven verwechselt werden. Weit plausibler als die unterschiedlichen kommunitaristisch-kulturalistischen Erklärungsmodelle ist die Annahme, das Bedürfnis nach rechtlich-politischen Institutionen sei nicht durch Freund-

Feind-Dissoziationen motiviert, sondern umgekehrt durch die Erfahrung, dass Menschen in einem begrenzten Raum unweigerlich aufeinander treffen, sich darin aber auch gegenseitig bedrohen können und um knappe Güter streiten. Vereinfacht gesagt: Vordringlich ist die Suche nach politischer Übereinkunft nicht so sehr zwischen Freunden oder Verwandten, als vielmehr zwischen Feinden und Konkurrenten.

Nun ist selbst der Planet ein begrenzter Raum, in dem Menschen sich gegenseitig dulden müssen, wie Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) dargelegt hat. Das von ihm postulierte Weltbürgerrecht beschränkt sich auf die Hospitalität: Menschen haben das Recht, in fremde Länder zu reisen und dort nicht feindselig behandelt zu werden. Da die Völker zu einer Gemeinschaft zusammenwachsen, die ein Sensorium für jede irgendwo auf der Erde begangene Rechtsverletzung besitzt, ist, so Kants Gedanke, die Idee eines kosmopolitischen Rechts längst keine utopische Phantasie mehr. Zwar bezeichnet auch er noch mit dem Begriff des Weltbürgertums eine intellektuelle Öffentlichkeit, die politische Streitfragen vernünftig, unparteiisch zu beurteilen vermag. Bereits im Entwurf einer Geschichtsphilosophie «in weltbürgerlicher Absicht» (1784) kommt dem Begriff aber zusätzlich eine weitere Bedeutung zu: Menschen brauchen die Gesellschaft anderer Menschen, Konflikte sind darin jedoch unausweichlich. Eben deshalb sind sie auf die Institutionen von Recht und Staat angewiesen. Da sich der Konflikt aber auf zwischenstaatlicher Ebene fortsetzt, müssen diese Institutionen global wirken; anzustreben ist ein Völkerbund, begriffen als vereinigte Macht und vereinigter legislativer Wille.

In der Friedensschrift und in der Rechtsphilosophie (1797) argumentiert Kant vorsichtiger. Er fordert, jeder Staat solle republikanisch verfasst sein, also auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhen. Obgleich aber der Völkerbund prinzipiell dem gleichen Zweck dient wie die Einzelstaaten, nämlich der Friedenssicherung mittels Errichtung einer Rechts-

ordnung, darf ihm weder in legislativer noch in exekutiver Hinsicht souveräne Gewalt zukommen. Kant räumt immerhin ein, «nach der Vernunft» müssten die Staaten eine Weltrepublik bilden. Der Staatenbund ist denn auch bloss das «negative Surrogat» der Weltrepublik. Kant hat dem kosmopolitischen Gedanken eine neue Grundlage verschafft. Der Zweck des Staates ist in moderner Sicht nicht ethischer, sondern ausschliesslich rechtlicher Art. Seine Legitimität leitet sich aus seiner Macht her, allen Bürgern gleiche Rechte zu garantieren. Zwar existieren längst globale, «entstaatlichte» Rechtsnormen, doch genügen sie den Legitimitätskriterien demokratischer Staaten nicht. Häufig sind sie für grosse Teile der Weltbevölkerung nicht einklagbar und erzwingbar. Dem Bedürfnis nach Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit wird das sich globalisierende Recht somit kaum gerecht. Moderne kosmopolitische Positionen stellen Antworten dar auf neue Erfahrungen von Rechtlosigkeit, Rechtsunsicherheit und -ungleichheit. Damit ist die Aufgabe einer Kosmopolis benannt, die nun allerdings nicht als moralische Idee, sondern als institutionelles Projekt zu konzipieren ist.

III

Ein Blick auf die juristische, politikwissenschaftliche und philosophische Literatur zeigt das wachsende Interesse an Fragen rechtlicher und politischer Globalisierung. Ich möchte hier nur kurz auf einige Ansätze hinweisen.

Dass eine ganze Reihe von Regierungsaufgaben heute nur noch global zu bewältigen ist, wird kaum mehr bestritten. Mit dem Begriff *governance* wird die Gesamtheit von Ordnungssystemen bezeichnet, die in der Gesellschaft zur Anwendung kommen. Es wird angenommen, dass Regeln ihre Kontrollfunktion auch dann effizient ausüben können, wenn eine etablierte rechtlich-politische Autorität fehlt. *Governance* umfasst im

Unterschied zu *government* Aktivitäten, die keinen gesetzgeberischen Auftrag ausführen und ohne polizeiliche Sanktionsmöglichkeiten erfolgreich sein können. Als *global governance* wird heute zuweilen ein «Regieren» im Weltmassstab bezeichnet, das nicht auf einen Weltstaat angewiesen ist, wobei unter Weltstaat in diesem Kontext eine Institution zu verstehen ist, die garantiert, dass die Regierung ihre Politik allen davon Betroffenen gegenüber zu verantworten hat bzw. einen gesetzgeberischen Auftrag erfüllt, der im Rahmen demokratischer Prozeduren formuliert worden ist. Die Aktivitäten des Internationalen Währungsfonds beispielsweise sind in dem Sinne nicht weltstaatlich verfasst, diese «Regierung» ist den «Opfern» ihrer Massnahmen gegenüber nicht rechenschaftspflichtig. Nicht nur normative, auch realpolitische Gründe lassen allerdings vermuten, dass solche Formen von *global governance* aufgrund des Legitimitätsdefizits als Grundlage einer stabilen Weltordnung ungeeignet sind. Dass ungenügende Demokratisierung ein Faktor der Instabilität ist, wird weithin anerkannt; umstritten bleibt freilich, was unter globaler Demokratie zu verstehen ist.

Die Weltrepublik ist, so argumentiert Otfried Höffe (1999) im Anschluss an Kant, die von der Vernunft gebotene Rechts- und Staatsform globaler menschlicher Koexistenz. Sie darf jedoch nur die Gestalt eines föderalen Komplementär- oder Minimalstaats annehmen, das Existenzrecht sowie die Eigenverantwortung demokratischer Staaten also nicht negieren. Staatliche Aufgaben übernimmt sie mithin nur subsidiär. Zuständig ist sie für den internationalen Frieden sowie für das internationale Recht. Höffes Modell erweist sich gerade in seiner Bescheidenheit als realitätsfremd. Es ist geprägt von jener konservativen Politikauffassung, die bereits dem nationalen Staat wenig Macht und hinsichtlich ökonomischer Regulierung und Sozialpolitik geringe Kompetenz zugesteht. Gegenwärtig sind es die durch ökonomische Entwicklungen mitbedingten extremen Macht- und Wohlstandsdisparitäten,

die das Projekt globaler Demokratie als utopisch erscheinen lassen.

Grössere Realitätsnähe ist David Helds vielzitiertem Buch *Democracy and the Global Order* (1995) zuzubilligen. Menschen haben, so sein Argument, Anspruch auf spezifische Rechte in allen Bereichen, in denen Macht ungleich verteilt ist. Da Macht innerhalb nationaler Grenzen nur beschränkt kontrollierbar ist, müssen verfassungsmässige Strukturen innerhalb wie zwischen staatlichen Grenzen garantiert sein. Das öffentliche Recht muss kosmopolitisch werden und dessen Vollzug setzt die Schaffung neuer Formen transnationaler Demokratie voraus. Der Notwendigkeit einer Macht, die dieses Recht gegebenenfalls auch gegen den Widerstand mächtiger wirtschaftlicher Interessengruppen zu erzwingen vermag, ist sich Held bewusst, allerdings zeichnet sich eine solche Macht in seinem dezentralen Modell globaler Demokratie nirgends ab.

Ein Kritiker der heutigen Weltordnung ist Richard Falk, der sich seit Jahrzehnten bereits mit Fragen einer demokratischen globalen Verfassung auseinandersetzt (Falk 1995, 1998). Die globalen Integrationstendenzen der Gegenwart bezeichnet er als *geogovernance*, als eine Herrschaftsform, die den Interessen der mächtigen Industriestaaten und den Imperativen des kapitalistischen Weltmarkts entspricht. Eine Alternative dazu müsste laut Falk eine Förderung der Menschenrechte einschliesslich ökonomischer und sozialer Rechte umfassen, die Ausdehnung von Partizipationsmechanismen sowie die Stärkung der internationalen Gerichtsbarkeit, insbesondere die Schaffung von Verfahren, die es erlauben, globalpolitische und globalökonomische Entscheidungsträger zur Verantwortung zu ziehen. Die Chancen einer demokratischen Reform der UNO beurteilt Falk skeptisch. Bekanntlich ist ein Ausbau demokratischer Strukturen auf nationaler und internationaler Ebene aus der Sicht der neoliberalen Wirtschaftsdoktrin dann nicht wünschbar, wenn damit eine stärkere Marktregulierung einhergeht. Gerade die Unfähigkeit der UNO, in die

Aktivitäten von Finanzmärkten und multinationalen Unternehmen regulierend einzugreifen, könnte aber gemäss Falk zu ihrer Marginalisierung beitragen.

IV

Die Vielfalt kosmopolitischer Visionen erklärt sich nicht zuletzt aus unterschiedlichen Wahrnehmungen der heutigen Welt. Wer davon ausgeht, dass auf supranationaler Ebene etwas fehlt, was auf nationaler Ebene existiert und sich bewährt, die bestehende demokratische Ordnung also einer Ergänzung oder Vollendung bedarf, wird andere Vorstellungen von der Notwendigkeit globaler Politik haben, als wer annimmt, dass die kapitalistische Globalisierung auf nationalstaatlicher Ebene eine Krise demokratischer Politik provoziert hat und es folglich darum geht, den Verlust demokratischer Handlungsmöglichkeiten zu kompensieren. Die theoretisch antizipierte Reproduktion demokratischer Staatlichkeit auf globaler Ebene ist für das politische Denken höchst lehrreich, da die Mängel und ungelösten Probleme dieser Staatsform in der Vergrösserung, in der Übertragung auf die Weltebene deutlicher sichtbar werden. Die Diskussion kosmopolitischer Projekte ist eine Gelegenheit, nochmals zu prüfen, welche Rechte und Freiheiten die moderne, demokratische *polis* den Menschen verspricht. Zweck des modernen Staats ist die Garantie von Freiheitsrechten. Die Frage nach dem Zuständigkeitsbereich demokratischer Politik ist stets zugleich die Frage, auf welche Freiheiten sich diese Garantie erstrecken soll.

Nach dem Vorbild konservativer Demokratiekonzeptionen ist eine Kosmopolis denkbar, die sich ausschliesslich oder hauptsächlich dem Schutz negativer Freiheiten verschreibt. Die Realisierungschancen eines solchen Modells dürften freilich gering sein. Abwehrrechte gegen staatliche wie auch nicht-staatliche Gewalt und Bevormundung werden heute welt-

weit nicht nur von diktatorischen Regimes verletzt. Sie können in bestimmten Regionen der Welt nicht mehr garantiert werden, wie das Beispiel der *failed states* zeigt; sie sind erfahrungsgemäss dort bedroht, wo arme Bevölkerungen mächtigen privaten Akteuren schutzlos ausgeliefert sind. Ein globaler Minimalstaat, der «nur» einen weltweiten, nicht-diskriminierenden Schutz negativer Freiheiten bezweckt, wäre daher mit der Notwendigkeit konfrontiert, fortwährend polizeilich-militärisch zu intervenieren und private Akteure einer strengen Kontrolle zu unterwerfen. Es müsste ein starker Staat sein, der über ausreichende Sanktionsmacht verfügt. Damit ist das Minimalstaatskonzept ad absurdum geführt.

Zu den grundlegenden Legitimitätskriterien der Demokratie gehört ebenso das Prinzip der Selbstgesetzgebung; die Adressaten des Rechts müssen zugleich dessen Autoren sind. Den Menschen stehen aktive Freiheitsrechte zu. Sie haben das Recht, an der legislativen Gewalt zu partizipieren und sie müssen reelle Chancen haben, dieses Recht zu nutzen. Eine Weltrepublik setzt ein globales Recht voraus, dessen Adressaten – die Weltbevölkerung – zugleich dessen Urheber sind. Es genügt hier, auf das Problem hinzuweisen, um zu erkennen, welche tiefgreifenden Veränderungen der globalen Verteilungsordnung nötig sind, um die Bedingungen für einen kosmopolitischen Verfassungsgebungsprozess zu schaffen. Grundsätzlich geht es darum, jenen Mechanismus zu durchbrechen, der bewirkt, dass globales Recht als Ausdruck der Interessen privilegierter Akteure von der Weltbevölkerungsmehrheit mangels fehlender Wahlfreiheit akzeptiert werden muss. Die Aufgabe, demokratische Prozeduren auf Weltebene zu institutionalisieren, setzt voraus, dass transparente Verhandlungspraktiken und ein symmetrischer Austausch von Wissen gewährleistet sind, was ohne einen Abbau von Machtdisparitäten nicht möglich ist.

In diesem Kontext und zu diesem Zeitpunkt (Februar 2003) ist daran zu erinnern, dass zu den friedensfördernden Faktoren republikanischer Politik Kant

zufolge das Recht der Bürger gehört, über Kriege zu entscheiden. Kant war überzeugt davon, dass die Bürger aufgrund ökonomischer Nutzenerwägungen kriegsavers sind. Der Hinweis zeigt, wie weit die Welt der Gegenwart von Kants Vision entfernt ist. Auch in westlichen Demokratien sind grosse Bevölkerungskreise faktisch von aussenpolitischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen. Die Regierungen zahlreicher Staaten, die auf die Hilfe reicher Staaten und der internationalen Finanzinstitutionen angewiesen sind, sind hinsichtlich ihrer Entscheidung über die Unterstützung eines Krieges erpressbar.

Kapitalistische Demokratien sind geprägt von Wohlstandsdisparitäten. Diese können aber sozialstaatlich partiell korrigiert werden. Die Legitimität von Demokratien hängt auch davon ab, ob sie auf die Sicherung von sozialen Lebensbedingungen hinwirken, die allen Bürgerinnen und Bürgern die gleiche Chance verschaffen, ihre Rechte zu nutzen, anders gesagt: ob sie positive Freiheiten garantieren. Der regulierende und umverteilende Sozialstaat ist aus Legitimitätsgründen unverzichtbar und müsste im Hinblick auf eine demokratische Kosmopolis gerade nicht abgebaut, sondern auf globaler Ebene erneuert werden. Für ein solches Projekt fehlt heute der notwendige Konsens. Je mehr sich aber der Kapitalismus in seiner globalen Dimension entfaltet, desto deutlicher treten seine durch den modernen Sozialstaat gezähmten destabilisierenden Energien hervor. Kapitalistische Gesellschaften sind geprägt durch eine ungleiche Verteilung wirtschaftlicher Verfügungsmacht, die Rechtsunsicherheit bewirken kann. Die Existenzberechtigung einer demokratischen Kosmopolis hängt somit davon ab, ob es ihr gelingt, ein Problem zu lösen, das sich für nationale Demokratien letztlich als unlösbar erwiesen hat. Demokratische Kosmopolitik müsste die Logik der Standortkonkurrenz durchbrechen, der deregulierten Weltwirtschaft einen politischen Rahmen geben, marktkorrigierend und umverteilend eingreifen.

Die Umverteilung materieller Güter

ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck der Freiheit. Positive Freiheit ist ein soziales Produkt; sie ist angewiesen auf eine ganze Reihe von Voraussetzungen, die von Nahrung und Gesundheit über Ausbildung und Partizipation an der politischen Gestaltung einer Gesellschaft bis hin zum Fehlen von ökonomischem Zwang reichen. Versteht man als Zweck der modernen *polis* die Garantie gleicher Freiheit, so lässt sich ermessen, welche Aufgaben sich einer Kosmopolis stellen. Aristoteles hat den Bürgerstatus an konkrete Bedingungen gebunden: Freiheit, gutes Leben und politische Praxis setzen die Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht und ökonomische Unabhängigkeit voraus. Aber auch für Kant versteht sich noch von selbst, dass der aktive Staatsbürgerstatus eine Qualifikation voraussetzt, die ökonomisch unselbständige Männer und generell die Frauen nicht besitzen. Heute wird von einer gerechten Weltpolitik, die dem modernen, demokratischen Selbstverständnis entspricht, erwartet, dass sie allen Menschen ungeachtet von Geschlecht, sozialem Status und ökonomischer Macht gleiche Freiheiten zusichern muss.

Die Legitimität neuer Institutionen ist daran zu prüfen, ob sie alle Menschen im Versuch, Handlungsfreiheit zu gewinnen, zu Wort kommen lassen und die Willensbekundungen der Machtlosen in ihren Entscheidungen respektieren. Kosmopolitische Institutionen müssten es Menschen auch in Situationen ökonomischer Fremdbestimmung, konkret etwa armen Frauen in armen Ländern, ermöglichen, ihre Forderungen zu formulieren und die ihnen zugewiesenen Positionen zu verweigern. Einer Kosmopolis käme überdies «entwicklungspolitische» Verantwortung zu, sie müsste Menschen in den Stand versetzen, ihre Anlagen zu entwickeln, damit sie ihre selbstgewählte Auffassung vom guten Leben verwirklichen können, zugleich aber auch über jene intellektuelle und moralische Kompetenz verfügen, die sie befähigt, die gesellschaftliche Ordnung derart zu gestalten, dass die Selbstverwirklichung nicht das Privileg weniger bleibt.

Ein demokratischen Ansprüchen genügendes kosmopolitisches Recht kann nur als Resultat des gemeinsamen Wirkens von Weltbürgerinnen und Weltbürgern entstehen, die über echte Wahlfreiheit und hinreichende politische Kompetenz verfügen, also beispielsweise nicht aufgrund ökonomischer Ohnmacht erpressbar sind. Weder traditionalistisch-paternalistische Gesellschaftsordnungen noch der globale Kapitalismus scheinen ideale Bedingungen für die universelle Verwirklichung eines solchen Weltbürgerstatus zu sein. Fehlende Handlungsmöglichkeiten, der Ausschluss aus Entscheidungsstrukturen und die Erfahrung ökonomischer Fremdbestimmung schaffen Frustrationen, die für nationalistische und kommunitaristische Strategien einen fruchtbaren Boden abgeben. Eine Chance des Kosmopolitismus liegt sicher darin, solche Zusammenhänge transparent werden zu lassen. Gelingt es ihm, sein Versprechen einzulösen, Menschen in globale Entscheidungsstrukturen einzubeziehen und ihnen die Gewissheit zu geben, dass sie selbst Einfluss auf ihr Geschick haben, dann entzieht er jeder Politik von Identität und Abgrenzung den Boden und schafft jene Gemeinschaft, die Bedingung der Möglichkeit von Kosmopolitik ist. Damit wird die enorme Schwierigkeit des kosmopolitischen Projekts sichtbar: Es muss die Bedingungen der Möglichkeit seiner Existenz selbst erst schaffen. Mit dieser unlösbar scheinenden Aufgabe war bislang freilich noch jedes Projekt aufgeklärter Politik konfrontiert.

Bibliographie

- ARCHIBUGI Daniele, David HELD und Martin KÖHLER
1998. *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- ARISTOTELES
1981. *Politik*. Hamburg.
- BARRY Brian
1998. «International Society from a Cosmopolitan Perspective», in: David R. MAPEL und Terry NARDIN (eds), *International Society*, p. 144-163. Princeton: Princeton University Press.
- BEITZ Charles
1994. «Cosmopolitan Liberalism and the States System», in: Chris BROWN (ed.), *Political Restructuring in Europe*, p. 123-136. London, New York: Routledge.
- CARTER April
2001. *The Political Theory of Global Citizenship*. London, New York: Routledge.
- FALK Richard
1995. *On Humane Governance. Toward a New Global Politics*. Cambridge: Polity.
1998. *Law in an Emerging Global Village: A Post-Westphalian Perspective*. New York: Transnational.
- HELD David
1995. *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.
- HÖFFE Otfried
1999. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.
- KANT Immanuel
1968. *Werkausgabe*. Frankfurt a.M. (Wichtig vor allem: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Zum ewigen Frieden, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre).
- McGREW Anthony (ed.)
1997. *The Transformation of Democracy?* Cambridge: Polity.
- NUSSBAUM Martha
1996. «Kant und stoisches Weltbürgertum», in: Matthias LUTZ-BACHMANN und James BOHMAN (Hg.), *Frieden durch Recht*, S. 45-75. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- NUSSBAUM Martha und Amartya SEN (eds)
1993. *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- O'NEILL Onora
2000. *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ROSENAU James N. und Ernst-Otto CZEMPIEL (eds)
1992. *Governance without Government. Order and Change in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEN Amartya
1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press
- TEUBNER Gunther (ed.)
1997. *Global Law without a State*. Aldershot: Dartmouth Gower.
- WALDRON Jeremy
2000. «What is Cosmopolitan?». *The Journal of Political Philosophy* (Oxford) 8: 227-243.

Abstract

Cosmopolis – from Philosophical Ideal to Political Challenge

Cosmopolitan democracy seems to be a reasonable alternative to existing forms of global governance reflecting the interests of global capitalism and the G-8 countries. However, cosmopolitan visions in the history of philosophy are to a large extent limited to moral cosmopolitanism. From a contemporary point of view, it is important to define cosmopolitanism as an institutional project and particularly to redefine the procedures of cosmopolitan legislation as well as the conditions of a global citizenship that would be accessible to the underprivileged majority of the world's population.

Autor

Urs Marti, PD Dr. phil., lehrt politische Philosophie an der Universität Zürich. Publikationen zur politischen Philosophie, Rechtsphilosophie und Ideengeschichte. Forschungsschwerpunkte: Politik-Konzeptionen, normative Prinzipien internationaler Politik. Philosophisches Seminar der Universität Zürich, Rämistrasse 71, CH-8006 Zürich, umarti@philos.unizh.ch