

ANOTHER COSMOPOLITANISM. SEYLA BENHABIBS ANTWORT AUF KANTS PHILOSOPHISCHES KONZEPT DES KOSMOPOLITISMUS

*[ANOTHER COSMOPOLITANISM. SEYLA BENHABIB'S ANSWER TO
KANT'S PHILOSOPHICAL CONCEPT OF COSMOPOLITANISM]*

Marita RAINSBOROUGH¹

EINLEITUNG

Die Beschäftigung mit dem Thema Kosmopolitismus in der aktuellen philosophischen Diskussion führt unmittelbar zu Kant. Kants Vorstellungen bilden einerseits oft den Ausgangspunkt, zumeist in kritischer Auseinandersetzung mit seiner Position, andererseits auch ein Korrektiv für aktuelle Konzeptionen des Kosmopolitismus. Sowohl hinsichtlich der moralisch-ethischen wie in der politischen Version des Kosmopolitismus verweist Ingram insbesondere auf drei Aspekte des Bezugs zur Kantischen Philosophie: Den praktischen Universalismus, der sich auf die Freiheit und Würde jedes einzelnen Menschen auf der Welt bezieht, den Gesichtspunkt der Autonomie und Selbstgesetzgebung und die republikanische Staatsverfassung als Voraussetzung für den ‚ewigen Frieden‘.¹ Kants Kosmopolitismus, insbesondere der mit ihm verbundene Universalismus, wird bei ihm allerdings problematisch

¹ Marita Rainsborough ist seit 2008 Lehrbeauftragte für Romanische Literaturwissenschaft am Institut für Romanistik an der Universität Hamburg und seit 2014 Dozentin am Romanischen Seminar an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Nach ihrer Promotion im Jahre 2012 an der Universität Hamburg arbeitet sie derzeit an ihrem Habilitationsprojekt. Primär forscht sie in den Bereichen Subjektphilosophie, Philosophie der Emotion, Kulturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Interkulturelle Philosophie und philosophische Ästhetik. Ein weiterer Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt in der Literatur- und Medienwissenschaft. In ihrer Dissertation entwickelte sie auf der Basis von Foucault und Butler das Konzept der subjektorientierten Diskursanalyse. Die Publikation der Dissertationsschrift trägt den Titel: *Die Konstitution des Subjekts in den Romanen von Rachel de Queiroz. Eine diskursanalytische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 2014. Sie hat außerdem Aufsätze zum Thema Emotionalität in Literatur und Film veröffentlicht.

Marita Rainsborough is a lecturer at the Institute of Romance Languages and Literature at the University of Hamburg since 2008 and at the Institute of Romance Studies at the University of Kiel since 2014. After finishing her doctoral thesis in 2012 she currently works on her postdoctoral project at the University of Hamburg. The primary focuses of her research are subject philosophy, philosophy of emotion, philosophy of culture, philosophy of history, intercultural philosophy and philosophical aesthetics. A further emphasis of her work lies on literature and media studies. In her doctoral dissertation she developed the concept of subject-oriented discourse analysis, based on the work of Foucault and Butler. It was published under the title *Die Konstitution des Subjekts in den Romanen von Rachel de Queiroz. Eine diskursanalytische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 2014. In addition to this she has published essays on emotionality in literature and film.

gesehen: „[...] Kant was a very imperfect universalist.“² Sein philosophisches Denken, sein ‚style of thinking‘ und die ‚form of his thought‘,³ das sich bei den aktuellen Philosophen des Kosmopolitismus wiederfände, führe auch bei diesen zu problematischen Argumentationen und Ergebnissen. In diesem Kontext werden von Ingram insbesondere Kants metaphysische Grundlegung seiner Philosophie, sein Hang zur Systembildung und seine Vorurteile und Blindheit hinsichtlich geografischer und historischer Bedingtheiten genannt. Scheitern die aktuellen Denker des Universalismus tatsächlich an den Kantischen Vorgaben? Ist Kant wirklich ein unperfekter Universalist, wie Ingram behauptet? Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden, indem die philosophischen Theoreme Kants, deren Begründungen und Konsequenzen und beispielhaft für den aktuellen Kosmopolitismus die wichtigsten theoretischen Aussagen der Philosophin Seyla Benhabib, die Kants Schlüsselkonzepte modifiziert, im Hinblick auf Ihre Tragfähigkeit, Schlüssigkeit und aktuelle Relevanz untersucht werden.

KANTS VERMÄCHTNIS – WELTBÜRGERSCHAFT, WELTBÜRGERRECHT UND HOSPITALITÄT

Kant spricht sich gegen einen elitären Kosmopolitismus aus, wie er z.B. von Wieland vertreten wird, und vertritt eine egalitäre Position, die auf dem Menschen als Vernunftwesen und damit auf Rationalität⁴ als Grundvoraussetzung für Moralität und Politik rekurriert. „Kant designated all humans, qua rational beings, as fellow citizens of a shared moral world.“⁵ Weiter heißt es: „There are subtle differences between these various ideas, but their common core is that all rational beings are conceived (and should conceive of themselves) as fellow citizens in a moral community that transcends all other communities, and that all are united into this community by common laws.“⁶ Die Teilhabe an der moralischen Gemeinschaft aller Menschen qua Menschsein beinhaltet nach Kant auch eine rechtliche Strukturiertheit der Gesellschaft,

² Dazu heißt es bei Ingram: „[Kant] is also the most common source, though by no means the originator or sole inventor, of three key elements of nearly any contemporary cosmopolitanism (moral-ethical as well as political). The first is the idea of practical universalism as an open-ended concern for the equal freedom and dignity of each and every person. The second is an understanding of this unconditional and unlimited imperative in terms of *autonomy*, that is, as a demand for individual and collective self-legislation. And the third is a „realistic utopia“ of republican (we can read: liberal-democratic) peoples living in a condition of „perpetual peace.“ In: Ingram, James D.: *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. New York (Columbia University Press), 2013, New Directions in Critical Theory, S.15; künftig zitiert Ingram 2013.

³ Vgl. Ingram 2013: 15

⁴ Kants Kosmopolitismus wird vom Romantischen Kosmopolitismus eines Novalis und Schlegel auf Grund seiner Betonung der menschlichen Rationalität vorgeworfen, er vernachlässige die Bedeutung der Gefühle: „For example, key figures in romantic cosmopolitanism, such as Novalis and Friedrich Schlegel, criticized Kant for relying on enlightened self-interest as conducive to peace and for disregarding the importance of feelings. They developed an alternative cosmopolitan ideal that revolved around the emotional and spiritual unity of humankind.“ In: Kleingeld, Pauline: *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge, New York, Melbourne et al. (Cambridge University Press), 2012, S. 8; künftig zitiert Kleingeld 2012. Auch wenn sich nach Kleingeld der Vorwurf der Vernachlässigung des Emotionalen bei Kant nicht aufrechterhalten lasse, da er wiederholt die affektiven Voraussetzungen des Kosmopolitismus betone, wie z.B. in seiner Auffassung zum Patriotismus deutlich wird, kann doch bei Kant zurecht vom Primat der Rationalität gesprochen werden.

⁵ Kleinfeld 2012: 17; Kleinfeld macht darauf aufmerksam, dass Kant dieser egalitären Position selbst nicht immer gerecht wird: „It should be added straightaway, however, that Kant does not always follow his own egalitarian theory in practice. There is some irony in the fact that Wieland, despite his inegalitarian bent, is more critical of sexism and racism than Kant.“ (Kleingeld 2012: 18) Trotz der inneren Widersprüche hält es Kleingeld für wichtig, die grundsätzlich egalitäre Position des Kantischen Kosmopolitismus deutlich herauszustellen. Sie beruhe primär auf Kants ethischem Prinzip, dem kategorischen Imperativ. (Vgl. Kleingeld 2012: 18)

⁶ Kleingeld 2012: 17

wobei partikuläre Verbindlichkeiten zum Tragen kommen, aber auch überschritten werden sollen. Kant versteht Kosmopolitismus auch als Haltung, wie Kleingeld betont: „Instead, on Kant’s view, cosmopolitanism is an attitude taken up in acting: an attitude of recognition, respect, openness, interest, beneficence and concern toward other human individuals, cultures, and peoples as members of one global community. One need not travel at all to merit the designation of being a citizen of the world.“⁷ Das rationale Wesen des Menschen verkörpert eine weltumspannende Gemeinsamkeit, die sowohl dem moralischen als auch dem rechtlichen und politischen Handeln zugrunde liegt. Kant versteht Weltbürgerschaft also zum einen im Sinne der Stoa als Mitgliedschaft in einer moralischen Weltgemeinschaft, darüber hinaus aber auch als Qualität von Einstellungen und Handlungen im Bereich von Kultur, Ökonomie und Politik, die globale internationale Einrichtungen zu ihrer Praktizierung voraussetzen. „Kant, by contrast, does address global political institutions, extending his cosmopolitanism beyond the moral context. In *Toward Perpetual Peace* and the *Metaphysics of Morals*, he posits an analogy between individuals (who should leave the state of nature and establish a state) and states (which should leave the state of nature and form a federation).“⁸

Nach Kleingeld lässt sich bei Kant eine Entwicklung hinsichtlich der Konzeption eines Staatenbunds beobachten weg von einem weltstaatähnlichen Zusammenschluss in dem Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), hier wird der lose Staatenbund zunächst nur als erster Schritt zu einem engeren Bund angesehen, hin zu einem föderativen Staatenbund, der in der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) propagiert wird. „In the third essay in „*On the Common Saying*“ (1793), no mention is made of such a league. Here Kant criticizes the ideal of a world state under one head, with the argument that it is likely to result in dangerous despotism. [...] The idea of a loose league is mentioned for the first time in *Toward Perpetual Peace* (1795).“⁹ Nach Kleingeld wird sich Kant im Verlauf der Zeit immer stärker der mit einer Weltrepublik verbundenen Gefahr des Despotismus bewusst. Er entscheide sich deshalb eher aus pragmatischen Gründen als aus einer grundsätzlichen Ablehnung heraus für einen föderativen Verbund. Bei Kant heißt es dazu im zweiten Definitivartikel zum ewigen Frieden:

„Für Staaten im Verhältnisse untereinander kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß eben so wie einzelne Menschen ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (immer wachsenden) *Völkerstaat* (*civitas gentium*), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer weiter ausbreitenden Bundes den Sturm der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs [...].“¹⁰

⁷ Kleingeld 2012: 1

⁸ Kleingeld 2012: 43

⁹ Kleingeld 2012: 48

¹⁰ Kant, Immanuel: *Kants Werke Band VIII: Abhandlungen nach 1781*. Berlin, New York (Walter de Gruyter), 1968b, S. 357; künftig zitiert Kant 1968b.

Kosmopolitisches Ziel ist nach Kant also ein Völkerstaat als föderativer, alle Staaten der Welt umfassender freiwilliger Bund und keine ggf. mit Zwang errichtete Weltrepublik.¹¹ Nur durch die Freiwilligkeit des Vereinigungsprozesses läßt sich nach Kant die Tendenz zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Staaten auf dem Weg zum ewigen, aber stets gefährdeten Frieden zähmen und rechtlichen und institutionellen Lösungen zum Durchbruch verhelfen. In der *Metaphysik der Sitten* spricht Kant anstelle des Völkerbundes auch vom *Staatenverein* und *permanenten Staatenkongreß* (MdS 6:350), vorstellbar als föderativer Staat von Staaten, und betont deren Charakter als anzustrebendes Ideal. Kosmopolitismus ist nach Kant also deutlich mehr als ein individualistisches Nomadentum in einer global verstandenen Welt, und nicht bzw. nicht nur als ein Konzept globaler Gerechtigkeit und der Vorstellung von einer einheitlich regierten Welt zu verstehen. Es geht ihm um die Befriedung der Welt durch Selbstbestimmung und Kooperation in rechtlichen und institutionellen Zusammenhängen auf der Basis der Moralität.

Kosmopolitismus und Patriotismus sind dabei nach Kant durchaus miteinander vereinbar.¹² Kants Patriotismus als eine Form der Berücksichtigung partikulärer Interessen gelte allerdings nicht bedingungslos und beziehe sich nicht auf das Geburtsland an sich, sondern sei primär an ein gerechtes politisches System eines Staates gebunden. „In the older tradition of republicanism, patriotism is the citizens’ commitment to or love for their shared political freedom and the institutions that sustain it.“¹³ Die angestrebte Partizipation des Bürgers im Staat setzt danach ein patriotisches Empfinden voraus. Kants Versöhnung von Patriotismus und Kosmopolitismus basiert darauf, dass Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit der Bürger in Selbstgesetzgebungsprozessen ein Gemeinwesen schaffen, dass sowohl die Identifikation mit der bürgerlichen Aktivität im Einzelstaat als auch mit der im Staatenbund möglich erscheinen läßt.¹⁴ Sein Patriotismus wurzelt also in seinem Republikanismus, den er als repräsentatives System mit Gewaltenteilung begreift.¹⁵ „This duty is not based on consent or received benefits but flows from the special role citizens play in a republic. This is a role that they can play *only* for the republic in which they are *citizens*. Therefore, one could usefully distinguish this form of patriotism from other versions by calling it ‚civic patriotism‘.“¹⁶

Dieser ‚zivile Patriotismus‘ führt bei Kant nach Kleingelds Interpretation zu einer friedlicheren Welt:

¹¹ Kleingeld macht auf eine Entwicklung von Kants Haltung aufmerksam. Vergleicht man Kants Aussagen aus Mitte der 1790er mit früheren, fällt die Veränderung seiner Position hinsichtlich dieser Fragestellung auf. Sie beschreibt Kants Ringen um die angemessene Auffassung zu diesem zentralen Aspekt, bis er schließlich zur beschriebenen Position findet.

¹² „Moreover, he agrees with Wieland that world citizenship is compatible with loyalty and special duties toward particular groups, such as one’s own state or one’s own family. Kant even goes so far as to say that patriotism is a cosmopolitan duty.“ (Kleingeld 2012: 19) Kleingeld betont, dass die Kombination von Kosmopolitismus und Patriotismus bei Kant in der Sekundärliteratur zumeist übersehen werde.

¹³ Kleingeld 2012: 21

¹⁴ „Kant’s argument hinges on the fact that a just state is a system of self-government and that, conceptually, such a system entails that its citizens have special concern for their own state, at least to some degree.“ (Kleingeld 2012: 28)

¹⁵ Vgl. MdS 6:341, cf. 6:319, 322 und MdS 6:315-17; zur Notwendigkeit des Rechts im Staat siehe z.B. MdS 6:236-37, 255-57, 264-66, 311-13.

¹⁶ Kleingeld 2012: 31

„Tending toward perpetual peace, which in turn enhances the stability of the republics themselves. In short, Kant's view is that the more cosmopolitan patriots of the right sort there are in the world, the more people there are who support republican forms of government, and the more this will promote the cause of freedom, right, and world-wide-peace.“¹⁷

Auch nähere Beziehungen sind nach Kant durchaus von Bedeutung. Doch besteht die größere Gefahr nicht in deren Vernachlässigung, sondern im Gegenteil darin, den kosmopolitischen Verpflichtungen nicht gerecht zu werden. „In the eyes of moral cosmopolitans the real ‚danger‘ is that this is too easily forgotten when our various narrower affiliations make claims on us.“¹⁸ Von diesen Überlegungen ausgehend fokussiert Kant die Bedeutung universeller Ansprüche im Ethischen und Politischen.

Grundlage des Kantischen Kosmopolitismus ist insbesondere seine ethische Theorie und seine teleologische Grundkonzeption, die u.a. auch seiner Geschichtsphilosophie zugrunde liegen. Genau hier liegen auch die Hauptkritikpunkte an Kants kosmopolitischem Konzept. Immer wieder wird ihm sein formaler Universalismus vorgeworfen, der sich insbesondere im Formalismus des kategorischen Imperativs spiegelt, der der Besonderheit des konkreten Anderen nicht gerecht werden könne. Der kategorische Imperativ als formales Prinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit persönlicher Maximen betont den Gedanken der Universalität durch das apriorische Prinzip der praktischen Vernunft im moralisch-praktischen Bereich. In den unterschiedlichen Formulierungen des kategorischen Imperativs sind in der Naturgesetzformel sowohl das teleologische Prinzip, das im Begriff der Natur verankert ist, als auch die Wertschätzung des Menschseins an sich durch das Selbstzweck-Prinzip schon angelegt. Die biologische Vorstellung eines Keimes, der die Entfaltung schon in sich trägt, und des Organismus, in dem Einzelelemente kooperieren und ein Ganzes bilden, liegen seiner Naturkonzeption zugrunde, die wiederum den Fortschrittsgedanken seiner Geschichtsphilosophie begründet. Auch Benhabib versucht Kants Vorgaben in dieser Hinsicht zu überwinden, ohne seine Achtung für die Vernünftigkeit des Menschen, seinen Glauben an die Gemeinsamkeit aller Menschen und an eine gemeinsame bessere Zukunft aufzugeben.

KOSMOPOLITISMUS UND DEMOKRATIE BEI BENHABIB

Nach Benhabib widersprechen sich die Konzepte Kosmopolitismus und Demokratie bezüglich der Einschätzung der Notwendigkeit und Bedeutung von Grenzen. Während Demokratie die Grenzen eines Demos voraussetzt, ist der Kosmopolitismus bestrebt, Grenzen zwischen Nationalstaaten zu sprengen. Während der Kosmopolitismus jede einzelne Person als Weltbürger als Rechtsperson anerkennt, rekurriert Demokratie auf den Bürger eines Staates. Benhabib setzt auf die Vermittlung zwischen den zugrundeliegenden Prinzipien beider Phänomene im Prozess der demokratischen Iteration. Sie fordert in diesem Zusammenhang ein ‚Menschenrecht auf Demokratie‘, da das Recht auf Selbstbestimmung des Einzelnen die

¹⁷ Kleingeld 2012: 33

¹⁸ Kleingeld 2012: 36

Grundlage dafür darstelle, rechtmäßig vertretbare Ansprüche stellen zu können und den Spielraum im Umgang mit den Menschenrechten ausloten zu können.¹⁹ Dieser Widerspruch bildet sich nach Benhabib auch im demokratischen Legitimationsprozess ab, sie spricht deshalb von einem ‚Paradoxon der demokratischen Legitimität‘.²⁰ „The tension between universal human rights claims and particularistic cultural and national identities is constitutive of democratic legitimacy. Modern democracies act in the name of universal principles which are then circumscribed within a particular civic community.“²¹ Im Prozess der demokratischen Iteration²² kommt es im Horizont universal verfasster Menschenrechte zur permanenten Umbildung demokratischer Rechte, die Ein- und Ausschlussbedingungen regeln.

„The democratic precommitments expressed in the idealized allegiance to universal human rights – life, property, and in our days, civil, political and social rights – need to be reactualized and renegotiated within actual polities as their democratic intentions. Potentially, there is always a conflict between an interpretation of these rights claims that precedes the declared formulations of the sovereign and the enactments of the democratic people who could potentially violate such interpretations.“²³

Dieses Verfahren kann das Paradox²⁴ zwar nicht aufheben, beinhaltet aber, wie Benhabib betont, eine Orientierung hin zum Universalismus.

Benhabib wendet sich gegen minimalistische Ansätze, die z.B. in inhaltlicher wie begündungstheoretischer Hinsicht bezüglich des Verständnisses der Menschenrechte operieren²⁵

¹⁹ Vgl. Benhabib, Seyla: „Gibt es ein Menschenrecht auf Demokratie? Jenseits von Interventionspolitik und Gleichgültigkeit“. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.): *Globale Gerechtigkeit: Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 2010, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1969, S. 411; künftig zitiert Benhabib 2010.

²⁰ Vgl. Benhabib, Seyla: *Gleichheit und Differenz: Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker im Spiegel der politischen Moderne*. Tübingen (Mohr Siebeck), 2013, S. 72f.; künftig zitiert Benhabib 2013.

²¹ Benhabib 2013: 68; Benhabib verweist hier auf Habermas, der diesbezüglich von den ‚zwei Gesichtern‘ moderner Nationen spreche.

²² „By democratic iterations I mean complex processes of public argument, deliberation and exchange through which universalistic rights claims are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned throughout legal and political institutions as well as in the associations of civil society.“ (Benhabib 2013: 84) Iterationen sind niemals als reine Wiederholungen zu verstehen.

²³ Benhabib 2013: 70;

²⁴ Dahl vertritt eine ähnliche Position. Er sieht insbesondere die Möglichkeiten zur Partizipation und zur Kontrolle der Repräsentationsorgane, zwei zentrale Merkmale von Demokratie, in übergreifenden, internationalen Institutionen als gefährdet an. Siehe dazu: Dahl, Robert A.: „Can International Organizations be Democratic?“ In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, Seiten 423 - 434. Held proklamiert dagegen ein kosmopolitisches Modell von Demokratie, das diese Paradoxie zum Verschwinden bringen soll, eine ‚intensive and participatory democracy‘ (Held 1997: 249), in der Demokratie auf der Ebene der Institutionen und des Rechts im nationalen, internationalen und transnationalen Bereich angestrebt werden soll, wobei das künftige globale Parlament durch lokale, regionale und nationale Interessen in seiner Macht beschränkt werden soll. Vgl. Held, David: „Cosmopolitan Democracy and the Global Order: a New Agenda“. In: Bohmann, James; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Massachusetts et al. (The MIT Press), 1997, Studies of Contemporary German Social Thought, Seiten 235 - 251. Auch Helds Theorie muss als utopisches Konzept angesehen werden.

²⁵ So kritisiert Benhabib z.B. Michael Walzers Vorstellung von den Menschenrechten als ‚Kern einer universellen dünnen Moral‘, die durch einen Vergleich der moralischen Codes unterschiedlicher Gesellschaften gewonnen wird, und Rawls Theorem von einem ‚Mindeststandard wohlgeordneter politischer Institutionen‘ aller Völker, das das Recht auf Selbstbestimmung übersehe. (Vgl. Benhabib 2010: 405). Auch Nussbaums Versuch durch die Verlagerung von der moralischen auf die politische Ebene eine nichtpartikuläre Auffassung der Menschenrechte gewährleistet zu sehen, lehnt sie ab. (Vgl. Benhabib 2010: 406) Inhaltlicher

und macht sich im Sinne eines auf Hannah Arendt basierenden ‚Rechts, Rechte zu haben‘ stark.²⁶ Dieses Recht bezieht sich sowohl auf die Anerkennung der Identität des Einzelnen als konkreter Anderer als auch als generalisierter Anderer. Beide Standpunkte²⁷ müssen nach Benhabib zusammengedacht werden. Jedes Individuum ist zum einen ein Wesen mit denselben Rechten und zum anderen ein Wesen mit einer konkreten Geschichte und Gefühlsausstattung. *Formale Gleichheit* und *Reziprozität* bezieht sich auf ersteres, *Gleichwertigkeit* und *komplementäre Reziprozität* auf letzteres.²⁸ Sie sieht dabei ein dialogisches Verfahren zur Begründung vor und sagt: „An erster Stelle wird die Begründung von Menschenrechten als ein dialogisches Verfahren angesehen, das weder in der Metaphysik der Naturrechtslehre noch in einem von allem Besitz ergreifenden Individualismus versinkt.“²⁹ In ihrer diskursethischen Begründung werden Begründungsuniversalismus und moralischer Universalismus eng miteinander verbunden.³⁰

„Im Diskursmodell wird [...] so argumentiert, dass die Anerkennung *deines* Rechts, Rechte zu haben, überhaupt die Vorbedingung dafür ist, dass du zunächst in die Lage kommst, *meine* Rechtsansprüche zu akzeptieren oder abzulehnen. *Meine* Bedürfnisse als handelnde Akteurin können nur dann als Begründung für dich gelten, wenn du annehmen kannst, dass *deine* akteursspezifischen Bedürfnisse ebenso für mich als Begründung dienen, deine Rechte anzuerkennen. Und das bedeutet, dass du und ich das Recht, Rechte zu haben, je wechselseitig anerkennen.“³¹

Voraussetzung für diesen Prozess ist nach Benhabib ‚die hermeneutische Zirkularität‘ bzw. ‚hermeneutische Struktur‘ praktischer Vernunft, nach der das vorausgesetzte Verständnis von Gleichheit, Reziprozität und Symmetrie immer wieder diskursiv überprüft werden müsse, was nicht mit einem Zirkelschluss verwechselt werden dürfe. Daraus leitet sie in Folge ein Menschenrecht auf Demokratie ab.³² Auch dadurch dass nach Benhabib im Unterschied zu Nussbaum³³ und Sen³⁴ Menschenrechte zu Rechtsnormen werden müssen, um durchsetzbar zu sein, sind sie auf demokratische Vermitteltheit angewiesen. „Die Diskursethik ist aufs Engste mit politischen und institutionellen Begründungs- und Kommunikationspraktiken verbunden.“³⁵ Weiter heißt es bei ihr: „Aber auch wenn fundamentale Menschenrechte auf dem moralischen

Minimalismus und Begründungsminimalismus seien zumeist mit der Suche nach einem Minimalkonsens aller Gesellschaften verbunden.

²⁶ Hannah Arendt entwickelt ihr Theorem in: Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*. München (Piper Taschenbuch), 16. Aufl. 2013.

²⁷ Der Standpunkt des ‚generalisierten Anderen‘ setzt nach Benhabib Modernisierungserfahrungen voraus. (Vgl. Benhabib 2010: 415) Allerdings sind diese nach ihr nicht nur im Westen beheimatet. „Er (gemeint ist Rawls) ignoriert, dass es komplexe kulturelle Auseinandersetzungen in der gesamten Menschheitsgeschichte gegeben hat und dass säkulare und liberale Aufklärungsideen zum Bestandteil des kulturellen Diskurses vieler Völker und Traditionen auf der Welt geworden sind, und zwar bereits seit Anbeginn der westlichen Moderne.“ (Benhabib 2010: 425)

²⁸ Vgl. Benhabib 2010: 414 f.

²⁹ Benhabib 2010: 415

³⁰ Vgl. Benhabib 2010: 411

³¹ Benhabib 2010: 416

³² Vgl. Benhabib 2010: 411

³³ Bei Nussbaum vermisst Benhabib die Unterscheidung zwischen moralischen Grundsätzen und Rechten bzw. Rechtsansprüchen und Rechtsprinzipien und Rechtskodifizierungen.

³⁴ Sen vernachlässigt nach Benhabib in seiner ethischen Theorie die politischen Entstehungsbedingungen von Rechten. Nach ihr muss zwischen Rechten als moralische Ansprüche und deren Rechtsförmigkeit unterschieden werden. (Vgl. Benhabib 2010: 422)

³⁵ Benhabib 2010: 424

Grundsatz der kommunikativen Freiheit der Person basieren, sind es legale Rechte, das sind Rechte, die in einem spezifischen Rechtssystem ausgestaltet und festgesetzt werden müssen.³⁶ Menschenrechte verbinden nach Benhabib Moral und Gerechtigkeit, da von ihnen aus die Legitimität von Gesetzen beurteilt werden könne,³⁷ so dass Gesetze eines Staates sich an ihnen orientieren sollten. Wie Hannah Arendt glaubt Benhabib an die Notwendigkeit politischer Gemeinwesen im Sinne souveräner Staaten, um den Status als Rechtsperson aller Menschen gewährleisten und dem ‚Recht auf Rechte‘ jedes Einzelnen gerecht werden zu können.

WELTBÜRGERRECHT, GASTRECHT UND HOSPITALITÄT BEI BENHABIB

Auch Kants Theorie des Weltbürgerrechts,³⁸ auf das er insbesondere in seiner Schrift *Zum Ewigen Frieden* ausgehend vom Begriff des *Rechts auf Hospitalität* eingeht, ist für den aktuellen Kosmopolitismus von Bedeutung. Dieses Recht soll als Teil des allgemeinen Rechts die rechtlichen Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen aus verschiedenen Staaten und die zwischenstaatlichen Beziehungen nicht nur in kommerziellen Zusammenhängen³⁹ regeln, sondern auch in Flüchtlingsfragen, im Hinblick auf den Kolonialismus und Fragen eines weltweiten rechtlichen Standards. Kleingeld hält fest, dass Kant seine Position in der Rassenfrage⁴⁰ Mitte der 1790er Jahre geändert habe. Dies habe auch zu mehr Verständnis für die kulturelle Diversität bei Kant geführt: „Kant’s change of mind on race, in the mid 1790s, leads to a more egalitarian and more consistent form of cosmopolitanism that allows him to create more room, within the parameters of morality and right, for cultural diversity.“⁴¹

³⁶ Benhabib 2010: 429

³⁷ Benhabib sieht hier eine Gemeinsamkeit ihrer Vorstellungen mit Ronald Dworkin. (Vgl. Benhabib 2010: 429)

³⁸ Kant unterscheidet zwischen Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht.

³⁹ Kleingeld macht darauf aufmerksam, dass Kant zum einen in der *Kritik der Urteilskraft* die Effekte des Handels auf das Denken der Menschen kritisiert, zum anderen in der Schrift *Zum ewigen Frieden* die positive Funktion des Handelns für den Frieden betont.

⁴⁰ Kants Auseinandersetzung mit dem Aspekt Rasse wird von Autoren sehr unterschiedlich beurteilt. Es ist hierzu eine erbitterte Debatte entstanden. So halten Emmanuel Chukwudi Eze und Robert Bernasconi Kant für einen der Begründer des wissenschaftlichen Rassismus, wobei sie sich primär auf seine Vorlesungen und Schriften zur Anthropologie und Geographie beziehen. (Vgl. dazu: EZE, Emmanuel Chukwudi: „The color of Reason: The Idea of ‚Race‘ in Kant’s Anthropology“. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, Oxford (Blackwell Publishers), 1997, Seiten 103 - 140. Und: Bernasconi, Robert: „Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of the Race“. In: Bernasconi, Robert (Hg.): *Race*. Malden, Oxford (Blackwell Publishers), 2001, Seiten 11 - 36) Die Verteidiger Kants leugnen Kants Äußerungen über Rasse in der Regel nicht, sondern bestreiten deren Bedeutung für sein philosophisches Konzept überhaupt oder halten sie für nebensächlich. Robert Loudon z.B. unterscheidet in *Kant’s Impure Ethics* z.B. zwischen der Kantischen Theorie und Kants Vorurteilen, wobei letztere seiner Meinung nach keinen Einfluß auf die Kantische Philosophie haben. (Vgl. Loudon, Robert: *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York (Oxford University Press), 2000) Hill und Boxill vertreten eine moderate Position und leugnen den Einfluss von Kants Überlegungen zur Rassenfrage auf seine Philosophie zwar nicht, glauben aber nicht, dass Schlüsselkonzepte davon betroffen seien. (Vgl. Hill, Thomas E./Boxill, Bernard: „Kant and Race“. In: Boxill, Bernard (Hg.): *Race and Racism*. New York (Oxford University Press), Seiten 448 - 471.) Auch Kleingeld argumentiert in dieser Linie, wenn sie die Widersprüche wahrnehmend von einer Änderung von Kants Position im Verlaufe der Zeit spricht. Im Zentrum von Mills Kritik an Kant hinsichtlich der Auseinandersetzung mit dem Aspekt Rasse steht der Begriff ‚person‘. Mill versucht die Widersprüche der Kantischen Philosophie durch seine Unterscheidung von ‚person‘ und ‚subperson‘ zu eliminieren. Er hält Kants Aussagen über Rasse für philosophisch entscheidend, ohne sich Ezes und Bernasconis radikaler Position anzuschließen. (Siehe dazu: Mills, Charles W.: „Kant’s *Untermenschen*“. In: Valls, Andrew (Hg.): *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, London (Cornell University Press), 2005, Seiten 169 - 193.

⁴¹ Kleingeld 2012: 7f.

Im Zentrum von Benhabibs Rekurs auf Kant stehen die Begriffe ‚Weltbürgerrecht‘ und ‚Hospitalität‘.

„It may not come as a surprise, therefore, that the concept of ‚hospitality‘ has played such a central role in my writings in the last decade. Certainly, it was Article 3 of the ‚Definitive Articles‘ of Kant’s *Perpetual Peace* essay that alerted me to the philosophical significance of defining ‚Weltbürgerrecht‘ in terms of *hospitality*. [...] Hospitality, however is not full membership: the guest remains an outsider. Or as Kant expresses it in his clear but harsh way, *Besuchsrecht* (right of visitation) and *Gastrecht* (right of residency) are not the same. Granting the former is a universal moral obligation, insofar as the purpose of the stranger in coming upon our lands is peaceful. The latter, by contrast, requires that the sovereign provide the stranger with a ‚wohltätiger Vertrag‘ (beneficent agreement).“⁴²

Hospitalität bezieht sich nach Kant auf ein Recht einreisen zu dürfen, mit Freundlichkeit und Respekt behandelt zu werden und in Kommunikation mit der ansässigen Bevölkerung treten zu können, wobei es primär um das Kennlernen fremder Kulturen und Lebensweisen, den Austausch von Gedanken und den Handel mit Waren geht. Vom Fremden kann erwartet werden, dass er in friedvoller Absicht kommt und keine ausbeuterischen Ziele verfolgt. Kant äußert in diesem Zusammenhang eine scharfe Kritik am europäischen Projekt der Kolonisation, das gegen viele seiner Vorgaben zur Hospitalität als weltbürgerliches Recht verstößt. Das Besuchsrecht ist nicht als Bleibe- oder Niederlassungsrecht zu verstehen, der Fremde hat deshalb auch keinerlei Anrechte auf den Erhalt von Bürgerrechten. Jacques Derridas Interpretation des Kantischen Begriffs der Gastfreundschaft im Sinne einer Verflechtung von *hostis* und *hospis*, er versucht das Phänomen mit dem Begriff *hostipitalité* genauer zu fassen, macht auf die mit dem Gast-Sein verbundene Verbindung von Feindschaft und Freundschaft aufmerksam.⁴³ Kant hat meiner Auffassung nach allerdings mit seinem Begriff der *ungeselligen Geselligkeit* schon auf eine vergleichbare Ambivalenz im Bereich der menschlichen Soziabilität im Allgemeinen hingewiesen. Diese Vorstellung muss selbstverständlich auch als seinem Besuchs- und Gastrecht zugrunde liegend aufgefasst werden, so dass sich Derridas Überlegungen auch aus Kantischer Sicht als sinnvoll erweisen. Benhabib versucht, die Erkenntnisse Derridas berücksichtigend, Kants Gastrecht im Sinne eines Rechts auf Zugehörigkeit auszuweiten, indem sie einen Prozess der demokratischen Iteration unterstellt, in dem zwar das grundsätzliche Recht auf Zugehörigkeit des Besuchers nicht in Frage gestellt wird, aber dessen Umfang, Ausgestaltung und Ausführungsmodalitäten in einem demokratischen Verfahren festgelegt werden. In diesem Aushandlungsprozess sind die Aspekte Feindschaft und Freundschaft gegenüber den Besuchern gleichermaßen integriert.

Dies übersieht Honig, wenn sie ausgehend von Derridas Ausführungen eine doppelte Geste fordert, in der dem Paradox zwischen dem Bedingten und Unbedingten entsprochen werden soll, so dass die unbedingte Hospitalität neben der bedingten Hospitalität

⁴² Benhabib 2013: 12/14; bei Kant heißt es: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein.“ (Kant 1968b: 357)

⁴³ Derrida entwickelt seinen Gedanken in: Derrida, Jacques: „Hostipitality“. In: ANGELAKI, Journal of the theoretical humanities, vol. 5/3, 2000; online: <http://de.scribd.com/doc/33040183/Jacques-Derrida-Hostipitality>; Zugriff vom 02.10.2013. In seinem Aufsatz „On Cosmopolitanism“ macht Derrida sich für das Konzept der Flüchtlingsstädte stark, auf das sich Honig bezieht. Siehe dazu: Derrida, Jacques: „On Cosmopolitanism“. In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, 413 - 422 Seiten.

immer koexistent bleibe. In ihrem agonistischen Kosmopolitismus geht es Honig um die Berücksichtigung des Generierens wie des Destruierens, um Praxisformen zu entwickeln, die sowohl jurisgenerativ wie auch jurispathisch sind. In ihnen wird z.B. durch Heirat eines/einer Illegalen, durch die rechtswidrige Versorgung von illegalen Flüchtlingen mit Papieren, durch Errichtung von Flüchtlingsstädten widerständisches Handeln praktiziert. Benhabib setzt nach Honig mit ihrem neokantianischen, normativen Kosmopolitismus einseitig auf das Recht und den Staat, wobei sie eine lineare, progressive bzw. evolutionäre Zeitlichkeit im Sinne einer Fortschrittsidee zugrunde lege. Honig dagegen geht davon aus, dass die Errungenschaften im gesellschaftspolitischen Bereich immer wieder verloren gehen können, so dass nicht von einer Progression im Geschichtsprozess gesprochen werden könne.⁴⁴ In ihrer Antwort auf Honig weist Benhabib auf ihr Anliegen der Vermittlung zwischen den beschriebenen Sphären hin, die keine Subsumtion darstelle. Somit enthalte ihre Position keine universalistische Subsumtionslogik, wie Honig es unterstelle. Benhabib ihrerseits wirft Honig die Vernachlässigung institutioneller Macht vor. Honigs Beispiele politischer Praxis möchte Benhabib nicht alternativ zu institutionellen und rechtlichen Veränderungen verstanden wissen:

„Diese Beispiele werden als genuine Schauplätze des Politischen vorgestellt, die der Staat nicht besetzt hält. Warum werden derartige Formen politischer Praxis nicht einfach neben, sondern *gegen* andere Formen gestellt, ein Eintreten beispielsweise für den Schutz der Menschen- und Bürgerrechte von Fremden ohne Papiere auf verschiedenen Schauplätzen, etwa vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte?“⁴⁵

Nach Benhabib dürfe agonistische Politik „nicht auf einem Antagonismus zum Staat beharren, gerade weil es um das Wohl derer geht, die staatlichen Schutz am meisten brauchen.“⁴⁶ Sie hält das Bemühen um eine gute Gesetzgebung und Rechtsprechung für unerlässlich. Benhabib gelingt es Honigs Kritik in diesem Aspekt zu widerlegen, allerdings kann und will sie den Vorwurf eines ihrer Konzeption zugrunde liegenden Fortschrittsglaubens nicht entkräften. Er ist Teil ihres utopischen Konzepts und kann als Erbe der Kantischen Teleologie angesehen werden.

BENHABIBS KOSMOPOLITISCH ORIENTIERTE GERECHTIGKEITSTHEORIE

Benhabibs Gerechtigkeitsauffassung rekurriert nicht primär auf einer Umverteilungsstrategie, die Verteilungsgerechtigkeit schaffen soll, sondern wirft ausgehend von Hannah Arendts These des ‚Rechts auf Rechte‘ (‚Rechts, Rechte zu haben‘) Fragen der staatlichen Zugehörigkeit auf. Sie weist immer wieder auf die Notwendigkeit zur Berücksichtigung der Zugehörigkeitsgerechtigkeit hin. Gerechtigkeitsfragen sollten allerdings durch einen

⁴⁴ Vgl. Honig, Bonnie: „Kosmopolitismus und Demokratie? Recht und Politik im neuen Europa“. In: Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*. Frankfurt, New York (Campus Verlag), 2008a, Theorie und Gesellschaft Bd. 66, Seiten 91 - 110.

⁴⁵ Benhabib, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*. Frankfurt, New York (Campus Verlag), 2008a, Theorie und Gesellschaft Bd. 66, S.145, künftig zitiert Benhabib 2008a.

⁴⁶ Benhabib 2008a: 146; auch Jeremy Waldron wirft sie vor, den Staat und seine Institutionen in seiner Konzeption des Kosmopolitismus umgehen zu wollen.

demokratischen Prozess legitimiert und diesem nicht vorausgestellt werden. Sie fordert neben dem in der Menschenrechtserklärung verankerten Recht der Emigration ein universelles Recht auf Immigration und politisches Mitspracherecht der Migranten. Damit berücksichtigt sie Hannah Arendts Kritik des Umgangs mit Staatenlosen, die mit ihrer Staatsangehörigkeit auch sämtliche Bürgerrechte verlören, und die mit den aktuellen Migrationsbewegungen verbundenen Probleme insbesondere von Heimatlosigkeit und fehlender Integration. Zwar seien inzwischen für Nicht-Staatsbürger neue Handlungsmöglichkeiten entstanden, diese reichen aber nicht aus. Benhabib wirft John Rawls vor, den Aspekt der Zugehörigkeit in seiner Theorie der Gerechtigkeit vernachlässigt zu haben und gerechte Verhältnisse auf politische Gemeinschaften im Sinne eines Nationalstaates oder eines Volkes zu reduzieren. Darüberhinaus verstünde er die Gerechtigkeitskonzeption als vorrangig vor demokratischen Prozessen. Auch Michael Walzer werde, obwohl er Fragen von Zugehörigkeit in seiner Gerechtigkeitstheorie integriere, durch seinen insgesamt partikularen Ansatz, der die Loyalität des Individuums zum Heimatland besonders betont, den Anforderungen einer kosmopolitisch orientierten Gerechtigkeitsauffassung nicht gerecht.

Ausgangspunkt von Benhabibs philosophischer Konzeption sind Kants Überlegungen zum Weltbürgerrecht, sie geht aber, wie oben deutlich wurde, weit über diese hinaus, indem sie Kants Konzeption des Besuchs- und Gastrechts zu einem Recht auf Zugehörigkeit und Immigration ausweitet. Im Zentrum steht bei Benhabib das Individuum, das als Bürger der Welt mit Menschenrechten ausgestattet ist, die für alle Menschen gleichermaßen Gültigkeit haben, wobei das Recht des Individuums dem der Gemeinschaft vorgeordnet ist. Ihr Kosmopolitismus ist dabei diskursethischen und universellen Normen verpflichtet, die ihre Philosophie zu einer normativen Theorie machen. Eine Tendenz zur Verwirklichung ihrer Konzeption lässt sich nach Benhabib bereits ausmachen. So sieht sie in den modernen Demokratien die Verschränkung von Partikulärem und Universellen durch die gegenseitigen Implikationen von Bürger- und Menschenrechten schon verankert, sodass das allgemeine Menschenrecht auch als Teil des Partikularen aufgefasst werden müsse. Deutlich zeigt sich hier nach Benhabib die Verschränkung von Universellem und Partikulärem, ohne dass die grundsätzlich bestehende Paradoxie aufgelöst werden könne.

BENHABIBS ETHISCHER UND POLITISCHER UNIVERSALISMUS

In Benhabibs Universalismus geht es insbesondere um dessen ethische und politische Dimension.

„Im Gegensatz zu kommunitaristischen Ansätzen, in denen die Anforderungen an Moralität auf Ansprüche reduziert werde, die bestimmte ethische, kulturelle und politische Gemeinschaften anerkennen, und im Gegensatz auch zu realistischen und postmodernen Ansätzen, die schon der Möglichkeit, politische Normen im Lichte moralischer zu beurteilen, skeptisch gegenüber stehen, werde ich die Trennung ebenso wie die notwendige Vermittlung zwischen Moralität und Sittlichkeit, zwischen dem Sittlichen und dem Politischen hervorheben. Die Aufgabe lautet Mediation, nicht Reduktion. Wie lassen sich moralischer Universalismus und ethischer Partikularismus vermitteln?“⁴⁷

⁴⁷ Benhabib 2008a: 25f.

Benhabib schließt sich hiermit Hegels Kritik an Kants Ethik und dessen ethischem Konzept der Sittlichkeit an, in dem der moralische Formalismus Kants abgelehnt wird, und versucht unter Rekurs auf die theoretischen Ausführungen der Kritischen Theorie, insbesondere der Diskurstheorie von Habermas einen Lösungsansatz zur Vermittlung von Universalität und Sittlichkeit zu entwickeln. Sie begründet das Universalisierungsprinzip kontextualistisch: „Ich meine vielmehr, daß es keine Möglichkeit zur ‚Deduktion‘ des Universalisierungsprinzips gibt und wir uns mit einer ‚kontextualistischen Begründung von (U) zufriedengeben müssen, indem wir seine Annahme durch die Integration von handlungstheoretischen, moralpsychologischen und moralphilosophischen Argumenten vernünftig und einleuchtend machen.“⁴⁸ Sie vertritt damit eine postmetaphysische universalistische Position, die zwar auf Habermas’ Diskursethik fußt, aber dessen Vorstellung vom Konsens aller als Illusion entlarvt. Sie nennt ihre Form des Universalismus ‚dialogischen Universalismus‘, der sich durch eine ‚Mediationsstrategie‘ kennzeichnen lässt.⁴⁹ Ihr Universalismus basiert im Unterschied zu Kant nicht auf einer Wesensbestimmung der menschlichen Natur, sondern stellt ein moralisches Ziel dar, das es anzustreben gilt.⁵⁰ Ihr Rechtfertigungsuniversalismus verkörpert dabei gleichzeitig einen moralischen Universalismus:

Im Wesen der Vernunft als einem gründegebenden Unternehmen liegt dann die Anerkennung des Anderen als einer Person, die ein Anrecht hat auf das ‚Recht, Rechte zu haben‘. Wird die Vernunft in dieser Weise als Begründungsunternehmen oder als gründegebend begriffen, dann gibt es zwischen der Vernunft und der Rechtfertigung von Menschenrechten ein unzertrennliches Band. Der Rechtfertigungsuniversalismus setzt einen moralischen Universalismus voraus.“⁵¹

Benhabib versucht eine prozedurale Neubestimmung des Prinzips der Verallgemeinerung, indem sie den Argumentationsregeln ‚universale Achtung‘ und ‚egalitäre Reziprozität‘ universelle Gültigkeit zuspricht und damit Universalität neu bestimmt.⁵² Für sie ist insbesondere die Rationalität des Verfahrens entscheidend, Universalismus wird bei ihr prozedural gefasst. Es soll in diesem Prozess allerdings um die Berücksichtigung des konkreten Anderen gehen, nicht um den Anderen als allgemeine Kategorie. Sie fordert eine ‚erweiterte Denkungsart‘⁵³ ein, eine Perspektivenübernahme bzw. die Bereitschaft vom Anderen her zu denken. Es geht ihr

⁴⁸ Benhabib, Seyla: *Kritik, Norm und Utopie: die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch Verlag), 1992, S.12; künftig zitiert Benhabib 1992.

⁴⁹ Vgl. Benhabib 2008a: 25; „Kosmopolitismus ist daher ein philosophisches Projekt der Mediation, ihm geht es weder um Reduzierung noch um Totalisierung. [...] Ich folge der Kantischen Tradition, wenn ich Kosmopolitismus als das Entstehen von Normen denke, um die Beziehungen zwischen Individuen in einer globalen Zivilgesellschaft zu leiten.“ (Benhabib 2008a: 25)

⁵⁰ „Universalismus ist ein Anliegen, ein anzustrebendes moralisches Ziel, keine Tatsache oder Beschreibung der Welt, wie sie ist.“ (Benhabib 2010: 415)

⁵¹ Benhabib 2010: 418

⁵² Vgl. Benhabib 1995: 40f.

⁵³ Mit dem Terminus bezieht sich Benhabib auf Kant, wie in folgendem Zitat deutlich wird: „Demokratische Wiederholungen können uns nur zu diesem Ziel führen, falls wir in der Lage sind, eine, in Kants Worten, ‚erweiterte Denkungsart‘ zu kultivieren.“ (Benhabib 2013: 87) Der Begriff bezieht sich auf § 40 ‚Vom Geschmack als einer Art von *sensus communis*‘ aus Kants *Kritik der Urteilskraft*. Benhabib löst den Begriff aus dem ästhetischen Kontext.

in ihrer Ethik um „Anteilnahme, Fürsorge, Solidarität und [...] Beistand“.⁵⁴ Diese veränderte Einstellung Einzelner beeinflusst das Zusammenleben der Menschen entscheidend:

„Eine solche Kultur lässt uns die Welt mit den Augen des Anderen erblicken; und zwar nicht durch unmögliche Erwartungen vollständiger Empathie, die alle zwischenmenschliche Distanz hinwegzaubert, sondern durch ein *verhandelbares Dazwischen-Sein*, durch welches ich Dich als gleichwertig respektieren lerne, als Träger einer gemeinsam geteilten Menschenwürde; durch welches ich Dich aber auch als den konkreten Anderen erlebe, der Du bist; mit deiner nicht reduzierbaren Geschichte, deinem fremden Körper, fremden Bedürfnissen und Erinnerungen.“⁵⁵

Die Begegnung mit dem Anderen ist für Benhabib immer auch eine Begegnung mit dem Anderen im Selbst.⁵⁶ In der Berücksichtigung des Partikularen empfindet sie eine Verwandtschaft mit den postmodernen Denkern wie Foucault. Im Unterschied zu diesen hält sie aber an der Auffassung vom autonomen Subjekt fest.⁵⁷ Für Benhabib stellt die Berücksichtigung „der Gemeinschaft der Bedürfnisse und der Solidarität eine utopische Transfiguration des Universalismus“ dar.⁵⁸

„Dieses utopische Moment negiert den Universalismus in moralischen und politischen Angelegenheiten keineswegs; er führt ihn vielmehr einen Schritt weiter, nämlich dahin, das Ideal menschlicher Vergesellschaftung zu unserer emotional-affektiven Konstitution und zu den Bedürfnissen anderer gegründet zu denken. Wenn das Erbe der Aufklärung darin besteht, die menschliche Würde des ‚verallgemeinerten Anderen‘ zu verteidigen, dann muß die utopische Kritik dieses Erbes uns an die menschliche Besonderheit und die Bedürfnisse des ‚konkreten Anderen‘ erinnern. Eine kritische Theorie muß sowohl der Norm wie der Utopie gerecht werden, den Menschenrechten ebenso wie den Sozialutopien.“⁵⁹

Durch ihren kommunikativen, interaktionistischen Ansatz überwindet sie zwar das Solipsistische des herkömmlichen Subjektbegriffs, das Subjekt wird aber weiter als zugrunde Liegendes und außerhalb Stehendes gedacht. Zur Rettung der Widerstandsfähigkeit des Subjekts hält sie das Festhalten am Essentialismus für notwendig. Reflexion, Selbstreflexion und kritische Distanz sind wesentliche Momente ihres Subjektverständnisses. „Nicht weniger wichtig ist, daß [sic] Gesellschaftskritik der Art, wie sie für den Kampf der Frauen unerlässlich ist, die rechtlichen, moralischen und politischen Normen der Autonomie, der freien Wahl

⁵⁴ Benhabib 1995: 19f.

⁵⁵ Benhabib 2013: 93/95, auch an dieser Stelle verweist Benhabib auf Kant: „Für Kant, und in seiner Spur Arendt, [...] war genau dies die ‚erweiterte Denkungsart‘. (Benhabib 2013: 95)

⁵⁶ „Diese Kultivierung ist jedoch niemals passive Kontemplation, sondern verlangt nach der verstörenden Begegnung mit dem Anderen, dessen Anderssein uns zwingt, sich unserem Innersten zuzuwenden, einzukehren, und dem Anderen in uns selber zu begegnen.“ (Benhabib 2013: 95)

⁵⁷ Benhabib geht von einem körperhaften, in Zusammenhänge eingebetteten Selbst aus, dessen Identität sich durch Erzählung konstituiert. (Vgl. Benhabib 1995: 14) „Im Bereich der Persönlichkeitsentfaltung wird die Entwicklung individueller Identitäten immer stärker abhängig von der reflexiven und kritischen Haltung der einzelnen, die ihrer Lebensgeschichte jenseits konventioneller Rollen- und gender-Definitionen Kohärenz zu geben versuchen. Selbstdefinitionen, das >Wer-einer-ist<, wird etablierten gesellschaftlichen Praktiken gegenüber immer autonomer und >fließender<, verglichen mit festgefahrenen Rollenverständnissen.“ (Benhabib 1995: 117)

⁵⁸ Benhabib 1992: 13

⁵⁹ Benhabib 1992: 13

und der Selbstbestimmung zur Voraussetzung hat.“⁶⁰ Benhabib beharrt auf der Betonung der menschlichen Vernunft als zentrale Kategorie des Subjekts und vertritt einen eminent rationalistischen Standpunkt, was sich auch in ihrer prozeduralen Neubestimmung des Universalismus spiegelt.

RESUMÉE

Benhabib greift sowohl die egalitäre Konzeption des Kosmopolitismus und seine Ausrichtung an einer universalistisch konzipierten Moral als auch Kants Betonung der Rationalität auf. Sie rekurriert außerdem auf Kants Vorstellung von Autonomie und individueller wie kollektiver Selbstbestimmung, auf seine Vorliebe für die republikanische Verfasstheit von Staaten, Benhabib spricht hier von Demokratie, und für einen föderativen Staatenbund. Außerdem ist Benhabib wie Kant von der Notwendigkeit rechtlicher wie institutioneller Voraussetzungen als Grundbedingung für eine Friedensordnung der Welt überzeugt. Benhabib wendet in diesem Zusammenhang Kants formalen ethischen Universalismus prozedural im kommunikationstheoretischen Sinne, indem sie fordert, universelle Verfahren des Diskurses zu implementieren, und verzichtet konsequent auf jede naturrechtliche Begründung. Ihr Konzept basiert auf der Grundannahme menschlicher Rationalität als Voraussetzung für die dialogische Wendung des Universalismus. Vernunft wird bei ihr primär interaktiv gesehen. Hatte Kant die transzendenten Voraussetzungen im menschlichen Erkenntnisvermögen verortet, so verschiebt Benhabib die Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Moralität hin zur Kommunikationsfähigkeit und Handlungsfähigkeit im rationalen Sinne durch die Verständigung über Kommunikationsbedingungen und -verfahren als Bedingung für universale Aushandlungsprozesse von Normen, Rechten etc. im weltweiten Kontext. Genau hier liegt auch die Verwundbarkeit ihres Kosmopolitismus, dessen Praktikabilität insbesondere von Kooperationsbereitschaft, Prozessgestaltung, Kompetenz zur Lösungsfindung und von der Umsetzungsbereitschaft auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen sowie von einer moralisch-normativen Ausrichtung der Beteiligten in sozialen, rechtlichen und politischen Prozessen abhängt.

Benhabib versucht eine Neuinterpretation des Kantischen Kosmopolitismus, indem sie in ihrer Lösung vom formalen Universalismus Kants und ihrer Betonung von Kommunikationszusammenhängen das Universelle mit dem Partikularen verbindet und das Kantische Besuchs- und Gastrecht im Sinne eines Rechts auf Zugehörigkeit und Immigration interpretiert. Damit füllt sie Kants Weltbürgerrecht in seiner kulturellen, ökonomischen und politischen Dimension in spezifischer Weise neu aus. Benhabib verzichtet auf den Anschluss an Kants ethischem Theorem des kategorischen Imperativs als apriorischem Prinzip der praktischen Vernunft und auf seine Teleologie der Natur als Grundlage des Kosmopolitismus. Kants metaphysisches Konzept wird bei ihr zu einer Utopie einer weltumspannenden Friedensordnung nach dem Prinzip der Partizipation in demokratisch orientierten Aushandlungsprozessen und der Schaffung weltumspannender Rechtsordnungen und Institutionen. Damit steht Benhabib

⁶⁰ Benhabib 1995: 27

hinsichtlich ihrer Zielsetzung und einzelner Aspekte zum einen deutlich in der Tradition von Kant, zum anderen modifiziert sie die Kantischen Grundannahmen entscheidend. Ingrams Kritik am Kosmopolitismus Kants, an seinem Universalismus und an dessen Auswirkungen auf den aktuellen Kosmopolitismus müsste deshalb auch differenzierter ausfallen. Auf Benhabibs Kosmopolitismus treffen sie in der geäußerten generalisierenden Form nicht zu. Zwar finden sich auch bei Benhabib Vorstellungen von geschichtlichem Fortschritt und das Festhalten an der Konzeption vom Menschen als vernünftigem, autonomem, moralisch-praktischem Wesen und am Universalismus, doch diese Theoreme werden bei ihr durch den Rekurs auf Kommunikation, die Kombination mit dem Partikulären und ihre Mediationsstrategie anders begründet. Kants Universalismus in seiner kosmopolitischen Konzeption mag zwar imperfekt sein, doch Ingrams Lösungsvorschlag einer radikal demokratischen Form des Kosmopolitismus⁶¹ kann Benhabibs Neufassung des Kantischen Kosmopolitismus nicht entkräften. Ingrams Analyse des Kantischen Kosmopolitismus und der auf Kant aufbauenden kosmopolitischen Positionen wie der von Benhabib und sein Vorschlag zur Verbesserung des Kosmopolitismus entsprechend einer Politik von unten⁶² bleiben hinter Benhabibs Konzept zurück. Versucht Benhabib doch gerade die Kantischen Vorgaben neu zu bestimmen, indem sie das Prinzip des formalen Universalismus ersetzt und auf die teleologischen Grundannahmen verzichtet, wobei sie die von Ingram und Honig geforderte Politik von unten integriert. Benhabib bietet so eine bedenkenswerte, entscheidend modifizierte Neufassung des Kantischen Kosmopolitismus der Hoffnung⁶³ - als utopisches Konzept.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Aufsatz wird am Beispiel der philosophischen Konzeption von Seyla Benhabib der Frage nachgegangen, welche Aspekte der Kantischen Philosophie der aktuelle Kosmopolitismus aufgreift, in welcher Weise er sich auf Kant bezieht und ob Kants kosmopolitische Vorgaben neu gewendet werden. Es kann gezeigt werden, dass Seyla Benhabibs *Another Cosmopolitanism* deutliche Veränderungen am Kantischen Modell vornimmt, indem sie ausgehend von Kants Auffassung der Autonomie des Subjekts, der Rationalität des Menschen und seiner moralisch-praktischen Grundausstattung den formalen Universalismus durch die Einbeziehung des konkreten Anderen, das dialogische Modell der prozeduralen Erarbeitung von gemeinsamen Normen, Rechten und Institutionen und den Aushandlungsprozess der demokratischen Iteration für die Regelung von Ein- und Ausschlussbedingungen zur Gewährleistung des

⁶¹ Ingram 2013: 229

⁶² „Unlike most normative moral and political theory, the perspective I put forth here directs our attention toward the question not of what ought to be and why but of who ought to do what, where, and how in particular cases, affording a basis for making concrete judgments. This perspective has a further advantage of directly connecting the principle of equal freedom with the practice of striving for it, thereby aligning principle (theory) with politics (practice). A negative-processual view of cosmopolitics as a democratic, egalitarian politics from below is not merely the best we can do. It is the best expression of universalism as a moral-political idea.“ (Ingram 2013: 20)

⁶³ Wood spricht von als ‚principled hopefulness‘. In: Wood, Allen W.: „Kant’s Project for Perpetual Peace.“ In: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (Hg.): *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, London (University of Minnesota Press), *Cultural Politics* Vol. 14, S. 74; künftig zitiert Wood 1997. Weiter heißt es bei ihm im Sinne Kants und Benhabibs: „From a Kantian standpoint, however, the only question to be asked about such grand historical aims is whether it is the collective duty of the human race to work toward them.“ (Wood 1997: 73)

Weltbürgerrechts überwindet. Damit kann Benhabib den Kosmopolitismus ohne Rekurs auf das teleologische Prinzip der Natur und ohne die Vernachlässigung der dem Nahbereich zugewandten Sittlichkeit des Menschen neu begründen. Kosmopolitismus ist als utopisches Projekt konzipiert, das dem Menschen auf der Welt auf unterschiedliche Weise in seinem konkreten Handeln praktisch-moralische Zielvorstellungen gibt. Kritische Gegenentwürfe wie der radikal demokratische Kosmopolitismus von Ingram und der antagonistische Kosmopolitismus von Honig können Benhabibs *Another Cosmopolitanism* nicht entkräften, solange dieser im Sinne der Philosophin als utopisches Konzept verstanden wird.

SUMMARY: The essay takes Seyla Benhabib's philosophical concepts as an example upon which to base an examination of the question of which aspects of Kantian philosophy are relevant to the current theory of cosmopolitanism; the way in which this theory references Kant and whether Kant's cosmopolitan parameters have been re-interpreted. It can be demonstrated that Seyla Benhabib's *Another Cosmopolitanism* makes significant alterations to the Kantian model. Taking Kant's view of the autonomy of the subject, human rationality and the moral-practical fundamental characteristics of humans as her starting point, she overcomes formal universalism by incorporating the specific other, the dialogue-based model of procedural integration of common norms, rights and institutions and the negotiating process of democratic iteration to regulate the conditions for inclusion and exclusion to ensure world citizens' rights. By doing so Benhabib is able to provide a new substantiation of cosmopolitanism without referencing the teleological principle of nature or neglecting the human morality which focuses on its immediate environment. Cosmopolitanism is conceived of as a utopian project which provides human beings worldwide with a variety of practical-moral objectives upon which to base their specific actions. Critical alternative theories such as the radical democratic cosmopolitanism of Ingram and Honig's antagonistic cosmopolitanism are unable to refute Benhabib's *Another Cosmopolitanism* as long as the latter is, as intended by the philosopher, understood as a utopian concept.

KEYWORDS: Kant, Benhabib, Kosmopolitismus, *Another Cosmopolitanism*, world citizen rights, hospitality, right to immigration, democratic iteration, universalism, the specific other, the generalised other, discourse, mediation strategy, antagonistic cosmopolitanism, radical democratic cosmopolitanism, utopian project

STICHWORTE: Kant, Benhabib, Kosmopolitismus, *Another Cosmopolitanism*, Weltbürgerrecht, Hospitabilität, Recht auf Immigration, demokratische Iteration, Universalismus, der konkrete Andere, der generalisierte Andere, Diskurs, Mediationsstrategie, antagonistischer Kosmopolitismus, radikal demokratischer Kosmopolitismus, utopisches Projekt.

REFERENZEN

ARENDDT, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*. München (Piper Taschenbuch), 16. Aufl. 2013.

BENHABIB, Seyla: *Kritik, Norm und Utopie: die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch Verlag), 1992.

BENHABIB, Seyla: *Selbst im Kontext: Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 1995, Gender Studies in der edition suhrkamp, Neue Folge Bd. 725.

BENHABIB, Seyla: *Another Cosmopolitanism*. Oxford, New York et al. (Oxford University Press), 2006, The Berkeley Tanner Lectures.

BENHABIB, Seyla: *Kosmopolitismus und Demokratie: eine Debatte*. Frankfurt, New York (Campus Verlag), 2008a, Theorie und Gesellschaft Bd. 66.

BENHABIB, Seyla: *Die Rechte der anderen: Ausländer, Migranten, Bürger*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 2008b, Edition Zweite Moderne.

BENHABIB, Seyla: „Gibt es ein Menschenrecht auf Demokratie? Jenseits von Interventionspolitik und Gleichgültigkeit“. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.): *Globale Gerechtigkeit: Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag), 2010, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1969, Seiten 404 - 438.

BENHABIB, Seyla: *Gleichheit und Differenz: Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker im Spiegel der politischen Moderne*. Tübingen (Mohr Siebeck), 2013.

BERNASCONI, Robert: „Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of the Race“. In: Bernasconi, Robert (Hg.): *Race*. Malden, Oxford (Blackwell Publishers), 2001, Seiten 11 - 36.

DAHL, Robert A.: „Can International Organizations be Democratic?“ In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, Seiten 423 - 434.

DERRIDA, Jacques: „On Cosmopolitanism“. In: Brown, Garrett Wallace; Held, David (Hg.): *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge (Polity Press), 2010, reprinted in 2013, Seiten 413 - 422.

DERRIDA, Jacques: „Hostipitality“. In: ANGELAKI, Journal of the theoretical humanities, vol. 5/3, 2000; online: <http://de.scribd.com/doc/33040183/Jacques-Derrida-Hostipitality>; Zugriff vom 02.10.2013.

EZE, Emmanuel Chukwudi: „The color of Reason: The Idea of ‚Race‘ in Kant's Anthropology“. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, Oxford (Blackwell Publishers), 1997, Seiten 103 - 140.

HELD, David: „Cosmopolitan Democracy and the Global Order: a New Agenda“. In: BOHMANN, James; LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hg.): *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Massachusetts et al. (The MIT Press), 1997, Studies of Contemporary German Social Thought, Seiten 235 - 251.

HILL, Thomas E./BOXILL, Bernard: „Kant and Race“. In: Boxill, Bernard (Hg.): *Race and Racism*. New York (Oxford University Press), Seiten 448 - 471.

INGRAM, James D.: *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. New York (Columbia University Press), 2013, New Directions in Critical Theor.

KANT, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. Hamburg (Felix Meiner Verlag), unveränderter Abdruck 1966 der 4. Auflage 1922, Philosophische Bibliothek Band 42.

KANT, Immanuel: *Kants Werke Band VII: Der Streit der Fakultäten: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin, New York (Walter de Gruyter), 1968a.

KANT, Immanuel: *Kants Werke Band VIII: Abhandlungen nach 1781*. Berlin, New York (Walter de Gruyter), 1968b.

KLEINGELD, Pauline: *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge, New York, Melbourne et al. (Cambridge University Press), 2012.

LOUDEN, Robert: *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford, New York u.a. (Oxford University Press), 2000.

MILLS, Charles W.: „Kant’s *Untermenschen*“. In: Valls, Andrew (Hg.): *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, London (Cornell University Press), 2005, Seiten 169 - 193.

WOOD, Allen W.: „Kant’s Project for Peperual Peace.“ In: CHEAH, Pheng; ROBBINS, Bruce (Hg.): *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, London (University of Minnesota Press), 1998, Culturals Politics Vol. 14, Seiten 59 - 76.

Recebido em / Received in: 8.10.13
Aprovado em / Approved in: 1.4.14;