09 2002

Gibt es eine Welt des Antiglobalismus?

Stefan Nowotny

"... la *mondialisation du monde* (so nenne ich auf Französisch *the worldisation, the worldwidisation of the world*) ..."

Jacques Derrida[1]

"Eine Welt ist präzise das, wo es Platz für alle Welt gibt: aber wirklichen Platz, Platz, der wirklich einen Ort, da zu sein *(in dieser Welt), sein lässt. Andernfalls ist es nicht 'Welt': Es ist 'Globus' oder 'Glomus', es ist 'Ort der Verbannung' und 'Jammertal'".*

Jean-Luc Nancy[2]

"Der Sans-Papiers ist ein Paria, er ist nirgendwo zu Hause. Er zeigt sehr klar, wie unzureichend unsere Konzeption von Bürgerschaft ist, in der die Wege der Inklusion jene der Exklusion kreuzen. Jene, die diesen Übergang beschreiten, begründen eine gemeinsame Welt."

Aus der Deklaration der Universal Embassy[3]

1. "Un autre monde est possible" ("Eine andere Welt ist möglich") - so lautete im Mai 1998 der Titel eines Editorials von Ignaçio

Ramonet[4], dem Chefredakteur der politischen Monatszeitschrift *Le monde diplomtique*. Der Satz ist seither zum oft gebrauchten Kampf- und Mobilisierungsruf geworden, vor allem in den Deklarationen des globalisierungskritischen Netzwerks ATTAC (das sich im Mai 1998, angeregt durch einen früheren Artikel Ramonets, gerade in seiner Formierungsphase befand) sowie des 2001 ins Leben gerufenen World Social Forum im brasilianischen Porto Alegre.

Der folgende Text versucht im Grunde nichts anderes, als diesen Satz beim Wort zu nehmen und auf seinen möglichen Sinn hin zu entziffern. Dabei geht es weniger um die Diskussion konkreter Maßnahmenkataloge (Einführung der Tobin Tax, Entschuldung der meistverschuldeten Länder etc.), die zur Gestaltung "einer anderen Welt" vorgeschlagen werden, als um die Frage, wie sich die Rede von einer *Welt*, einer *möglichen anderen Welt* zur Kritik an dem, was *Globalisierung* genannt wird, verhält. Dieser Frage liegt zugleich die Annahme zu Grunde, dass der Satz "Eine andere Welt ist möglich" für die globalisierungskritische Bewegung insgesamt von hoher Signifikanz ist - und zwar schon deshalb, weil sowohl Themen wie auch Organisationsformen dieser Bewegung doch offensichtlich eine Dimension von Welt, oder besser: eine Dimension der *Weltweitheit* in Anspruch nehmen, die sich nicht ohne weiteres mit der Dimension des *Globalen*, der so genannten *globalisierten Welt* oder der *Welt in der Globalisierung* deckt.

Bleibt zu fragen, auf welchen Begriff, welchen Sinn, welche Symbolisierung von Welt sich diese Bewegung bezieht.

2. Im Französischen gibt es zwei Wörter für den Begriff der "Globalisierung": *globalisation* (von lat. *globus* = Kugel) und

mondialisation (von lat. *mundus* = Welt). Beide werden üblicherweise synonym verwendet (wobei *mondialisation* bei weitem gebräuchlicher ist). Es wäre allerdings möglich, dass die Differenz zwischen den beiden Wörtern, dem Sprachgebrauch zum Trotz, auf eine *begriffliche* Differenz hinweist oder jedenfalls als solche fruchtbar gemacht werden kann. Diese begriffliche Differenz ist freilich - von wenigen Ausnahmen abgesehen - noch kaum bedacht worden. Sie verweist jedoch ihrerseits, so meine These, auf eine komplexe Geschichte, in der die Ideen und Realitäten der "Welt" und des "Globalen" zwar aufs Engste verflochten, aber doch niemals identisch waren. Es ist dies vor allem die noch immer gegenwärtige Geschichte der Moderne, einer Moderne, die als Problemtitel verstanden werden muss. Einige Elemente dieser Geschichte sollen hier skizziert werden.

Ein Einwand liegt auf der Hand: Sich auf eine Reflexion des Weltbegriffs einzulassen, bedeutet das nicht, sich einem allzu großen, allzu allgemeinen Begriff, einer müden Abstraktion von den konkreten politischen Problemen und Kämpfen anzuvertrauen? Ich möchte dem direkt nur so viel entgegnen: Die klassischen philosophischen Bestimmungen (als "Inbegriff aller Erscheinungen" etc.), die ein solches Misstrauen nähren mögen, geben den Begriff der Welt nicht nur als eine Art letztinstanzliche Allgemeinheit zu verstehen, sie beziehen ihn zumeist auch auf eine Ordnung der Objekte. Sie verdecken damit zugleich eine "andere" Geschichte des modernen Weltgedankens, die sich auf Fragen der Intersubjektivität und der Sozietät bezieht, die also auch und zentral, wenngleich selten thematisiert, eine *politische* Geschichte ist und als solche reflektiert zu werden verdient. Das meist oberflächliche Dahinreden von "Weltgesellschaft" und "Weltöffentlichkeit", von "Weltfrieden" und "Weltordnung" legt von dieser Geschichte ein ebenso beredtes Zeugnis ab, wie die

offensichtliche Krise von Begriffen wie "WeltbürgerInnentum" oder schlicht "Weltoffenheit" als Hinweis darauf verstanden werden kann, dass den in ihr formulierten politischen Perspektiven, vielleicht auch aufgrund der genannten Verdeckung, wenig Zukunft eingeräumt wird.

Es wäre immerhin möglich, dass das Problem einer "schlechten Allgemeinheit" weniger die Idee der Welt als vielmehr die uns heute so selbstverständlich gewordene Idee des "Globalen" betrifft - und vielleicht sogar bestimmte Ideen und Praktiken von "Globalisierungskritik". Eine (auch und gerade dem Selbstverständnis nach) *weltweit* agierende Protest- und Initiativbewegung, die sich gegen die gegenwärtige Globalisierung wendet, wird jedenfalls kaum daran vorbeikommen, sich über die ausdrückliche *Dimension* ihres Engagements zu verständigen. Eine der Pointen des Satzes "Un autre monde est possible", so banal das scheinen mag und so sehr die Formulierung das verschleiert, ist nämlich, dass er sich im modernen Verständnis nicht mehr - wie im christlichen Weltbegriff - auf irgendeinen Ausweg aus *dieser* Welt in eine *andere* Welt beziehen lässt, weder im religiösen noch im "weltlichen" Sinn - und auch nicht im Sinne der gedanklichen Konstruktion einer "alternativen Weltordnung". Der moderne Weltbegriff bezeichnet, jedenfalls als politischer Begriff verstanden, eine *radikale Immanenz*: Es gibt kein "Entkommen" aus dieser Welt, es gibt nur - Marx hat in seiner berühmten 11. Feuerbachthese[5] die revolutionäre Konsequenz daraus gezogen - die *Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Veränderung*.

3. Einstweilen scheint noch nicht einmal ausreichende Klarheit über die viel beschworene Globalisierung zu bestehen, darüber, wie sich der Protest nun eigentlich zu ihr verhält. Gewiss, der Protest

richtet sich gegen eine neoliberale Globalisierungspolitik - aber sind nicht auch die "weltumspannenden" Informations- und Kommunikationsnetze, in denen er sich organisiert, Teil der Globalisierung? Also: Sind die DemonstrantInnen nun eigentlich *gegen* die Globalisierung oder doch *für* sie? Wenn sie *für* die Globalisierung sind - für eine Globalisierung jedenfalls, die bestimmten sozialen Forderungen genügen würde -, *welche* Globalisierung ist es dann, für die sie einstehen? *Welche* Globalisierung ist es andererseits, *gegen* die sich die DemonstrantInnen und AktivistInnen wenden? Würde es etwa genügen, bestimmte soziale, politische, ökologische (Mindest-) Standards durchzusetzen, die die "negativen Effekte" einer an sich wünschenswerten Globalisierung eindämmen; oder liegt dem, was Globalisierung genannt wird, ein Prinzip zu Grunde, das solche Effekte regelhaft erzeugt - und zwar auch, indem es bestehende Standards unaufhörlich umgeht, ihre Lücken aufsucht, ihre Zwecke verschiebt? Schließlich: Ist das, was der Name "Globalisierung" bezeichnet, überhaupt etwas, *für* oder *gegen* das sich *Position* beziehen lässt, oder bezeichnet dieser Name eher eine Art historische Gesetzmäßigkeit, der wir unterliegen, sozusagen die unausweichliche historische Wahrheit der Welt, in der wir *situiert* sind?

Die Unsicherheit angesichts dieser Fragen ist eine gemeinsame: Sie betrifft nicht nur die AkteurInnen des Protests selbst, sondern auch jene RepräsentantInnen aus Politik und Wirtschaft, die auf ihren Gipfeln die Globalisierung vorantreiben, sowie die Öffentlichkeiten, die diese Konfrontation verfolgen. Sie drückt sich nicht zuletzt in einer Reihe von begrifflichen Abschwächungen aus, die die Selbst- und Fremdbezeichnungen des Protests durchlaufen haben: Wurde vor zwei, drei Jahren noch zumeist von einer "Antiglobalisierungsbewegung" und "GlobalisierungsgegnerInnen"

gesprochen, so wandelten sich Letztere nach und nach in "GlobalisierungskritikerInnen"; folgerichtig erklang schließlich der Ruf nach einer "anderen Globalisierung", und Initiativen wie etwa ATTAC werden in der französischsprachigen Presse längst mit dem Etikett "*alter-mondialistes*" ("Alternativglobalisten") versehen.

Schwerer wiegt, dass in dieser Unsicherheit die Globalisierung leicht zur Chimäre wird, die eine entsprechend trügerische Einigkeit in der Heterogenität des Protests stiftet. Entwicklungen wie die Separierung unterschiedlicher Demonstrationszüge (je nach politischem Anliegen) und vor allem das Scheitern gemeinsamer Diskussionsplattformen[6] zeigen, dass "Heterogenität" auch ein Euphemismus für lang gehegte Ressentiments und unüberbrückbare politische Differenzen sein kann, mehr noch: für die Wiederholung vorherrschender *Ausschlüsse* bestimmter politischer Standpunkte und Interessen (die vermeintlich für dasselbe Anliegen auftreten). Dies ist etwa regelmäßig dann der Fall, wenn vor allem von gewerkschaftlicher Seite die Rettung vor den negativen sozialen Effekten der Globalisierung in den Schutz- und Kontrollfunktionen des historischen Nationalstaatsmodells gesucht wird, ohne dessen konstitutiven politisch-juridischen Ausschluss von MigrantInnen wahrzunehmen, und ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen, dass jene Formen der Ausbeutung von Arbeitskraft (sei es in Ländern der so genannten Dritten Welt, sei es in europäischen Ländern), die die gegenwärtigen Migrationsbewegungen mit hervorrufen, noch unter den Bedingungen der Globalisierung oft genug einer Politik der "nationalen Interessen" korrespondieren.

4. Der französische Philosoph Etienne Tassin hat in einem "Globalisation ou mondialisation?" überschriebenen Artikel[7] die

klassische Herkunftsfigur des Ökonomischen, den Hausstand (gr. *oîkos*), der Dimension einer Welt krass gegenübergestellt:

"[...] die Welt ist nicht eine Welt noch auch eine gemeinsame Welt allein schon aufgrund einer gemeinsamen Verwaltung des Systems der Bedürfnisse (Produktionen, Austausch, Konsumtionen), und noch weniger allein schon aufgrund eines identischen Konsumverhaltens. Ein öffentlicher Raum ist darin politisch, dass er nicht ökonomisch ist. Die Politik beginnt mit der Errichtung eines Verhältnisses zu dem, der außerhalb des Hausstands ist, zu dem Fremden, der in keine Verrechnung eintritt. Nur mit ihm nämlich beginnt sich eine Welt zu entfalten - anstelle eines Hauses, sei es auch ein gemeinsames Haus."

Die neoliberale Privatisierungsdynamik betreibe hingegen "die systematische Eliminierung öffentlicher Ämter [...], die andere Aktivitäten als die Produktion/Konsumtion garantieren", und damit "das Verschwinden der gemeinsamen Welt". (Hinzuzufügen wäre, dass diese Eliminierung öffentlicher Ämter, die der "Einrichtung eines menschlichen Bandes" dienen, zugleich von einem Ausbau der Sicherheitsapparate begleitet wird, samt deren eigener Interpretation von "Öffentlichkeit".)

Eine historische Verortung des spezifisch "Globalen" weist jedoch nicht auf den griechischen *oîkos*, sondern vor allem in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und somit in die Formierungsphase der politischen Moderne: Vor dem Hintergrund der zunehmenden Ausgestaltung von Presseöffentlichkeiten, vor dem Hintergrund einer politischen Theorie, die spätestens mit Kant explizit eine Weltperspektive entwickelt, aber auch vor dem Hintergrund der Erkundungen Cooks und Bougainvilles an der Ostküste Australiens und in Ozeanien, mit denen um 1770 der Globus endgültig auserforscht war, nehmen zu dieser Zeit sowohl der Begriff der

Welt wie auch der Begriff des Globalen ihre konkrete moderne Gestalt an. Und dies durchaus so, dass sich beide Begriffe kategorial vermischen: So kann etwa Kant das "Weltbürgerrecht" der "allgemeinen Hospitabilität" mit dem Recht "des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde" begründen, "auf der, als Kugelfläche, sie [die Menschen] sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen"[8]. Hegel wird in ähnlicher Argumentation noch in den 1820er-Jahren schreiben können, dass Nordamerika für seine Philosophie der Weltgeschichte deswegen ohne Relevanz ist, weil es "den Ausweg der Kolonisation in hohem Grade offen" habe und daher (noch) kein "Bedürfnis eines festen Zusammenhaltens" und somit auch kein "wirklicher Staat" vorhanden sei.[9]

In beiden Fällen ist es die *Endlichkeit* der Erdoberfläche (als möglichen Territoriums), die - indem sie eine in sich zurückgedrängte staats- oder weltbürgerliche Gesellschaft erzwingt - die rechtliche oder geschichtliche *Dimension einer Welt* eröffnet und zugleich bedingt; der Globus stellt letztlich den Inbegriff einer Endlichkeit dar, innerhalb deren sich das Problem der (gemeinsamen) Welt überhaupt erst mit letzter Schärfe stellt. Umgekehrt wäre die Wirklichkeit des Globalen, in Hegelschen Begriffen gesprochen, in einer gemeinsamen Welt "aufzuheben".

5. Jean-Luc Nancy hat in seinem Buch "La création du monde ou la mondialisation" auf die dem Begriff des "Globalen" anhaftenden Konnotationen der "Anhäufung" hingewiesen, die in den modernen Sprachen weitgehend zurückgedrängt sind, jedoch in dem begrifflichen Double von "Globus" (= Kugel, Klumpen, Haufen), nämlich "Glomus" (= Knäuel, Knoten, Anschwellung,

Geschwulst), sowie vor allem in dem Wort "Agglomeration" (= Zusammenballung) weiterleben. Tatsächlich fällt es angesichts dieser Bedeutungen schwer, nicht an die Globalisierungsproblematik zu denken:

Schon das neuzeitliche Projekt der globalen Kolonisation war, als *politisches* Projekt verstanden, nicht nur und nicht vorrangig ein "Ausweg" (Hegel) für jene, die einander nicht "dulden" (Kant) wollten, sondern vor allem Herrschafts- und Eroberungsprojekt, dessen tragende Motivation die Anhäufung von Reichtümern und dessen Wirklichkeit die Ausbeutung natürlicher Ressourcen und menschlicher Arbeitskraft bildete. Die historisch-konkrete Erfahrung von Globalität wird daher nicht allein auf die Endlichkeit der Erdoberfläche bezogen werden können, sondern zugleich als Ausdruck und Sinnform eines Machtprojekts aufgefasst werden müssen, das sich *trotz* und *in* der Erfahrung der *Endlichkeit* des Globus fortsetzt. Es setzt sich in dem Maße fort, wie diese Erfahrung der Endlichkeit ihm äußerlich bleibt, weil es selbst, einer Logik der Anhäufung, der "Kapitalisierung" entsprechend, wesenhaft *ohne Ende* und in diesem Sinne *unendlich* ist. Zweifellos handelt es sich dabei jedoch, noch einmal mit Hegel gesprochen, um eine *schlechte* oder *negative* Unendlichkeit, das heißt: um die ins Endlose fortgesetzte Negation des Endlichen, "welches aber ebenso wieder entsteht"[10], das heißt: um die unaufhörliche Verstrickung in einen Widerspruch.

So verstanden, stellt die Globalität ein für die politische Moderne zentrales Problem dar; ein Problem allerdings, an dem sie mehr *laboriert*, als dass sie es zu lösen verstünde. Das heutige Wort "Globalisierung" gibt diesem Problem vielleicht den treffendsten Ausdruck: Die Gebärde des Versprechens ("wir alle werden davon profitieren"), mit der es auftritt, ist umso hohler, je mehr sie verschleiert, dass eben jene Globalisierung, die Wachstum,

Entwicklung und Wohlstand angeblich "weltweit" vorantreibt, soziale Ungleichheiten, neue Ausbeutungsverhältnisse und die Abhängigkeiten so genannter Entwicklungsländer gerade verstärkt, ja hervorbringt. Und die stolzen Insignien ihrer Existenz und Effizienz, die dieselbe Globalisierung vor sich herträgt: die Fortschritte der Technowissenschaft, der Ausbau der Kommunikationstechnologien, die weltumspannenden Informationsnetze - sie geben, für sich gesehen, nur ihrerseits einer unbestimmten Logik der Kapitalisierung (der Güter, der Instrumente, der Bilder, der Information) Ausdruck, deren gesellschaftlicher Wert umso zweifelhafter ist, je mehr sich genau diese Bereiche heute mehr und mehr von beispiellosen *Agglomerationen* und Machtballungen bestimmt sehen, die sowohl die Verteilungsgerechtigkeit wie auch die "Ausgewogenheit" der Information untergraben.

Es sind diese Widersprüche, die die gegenwärtige Globalisierung als "schlechte Unendlichkeit" entlarven. Und genau im Sinne dieser schlechten Unendlichkeit gilt, um eine berühmte Formulierung Kants zu variieren: Wir leben nicht in einem *globalisierten* Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der *Globalisierung*.

6. "Was man 'mondialisation' nennt, kann es zur Entstehung einer Welt führen, oder aber führt es zu deren Gegenteil?"[11], fragt Jean-Luc Nancy am Beginn seines Buches. Sind nicht die Artikulationen des globalisierungskritischen Protests der manifeste politische Ausdruck dieser Frage, der manifeste politische Ausdruck einer Beunruhigung, die vielleicht darin ihren Grund hat, dass die Dynamik der Globalisierung und das politische Handeln ihrer EntscheidungsträgerInnen sich *gerade nicht* im Horizont dieser Frage vollzieht? Was wären aber demgegenüber die

Perspektiven einer "Mundialisierung", die tatsächlich vom Interesse an einer gemeinsamen Welt geleitet wäre? Oder anders, auf den Protest bezogen: Gibt es eine Welt des Antiglobalismus?

Zunächst ist es notwendig, die Rede von einer "Welt" genauer zu bestimmen. Ich folge drei allgemeinen Charakterisierungen Jean-Luc Nancys:

a) Was wir "Welt" nennen, gehört nicht einer Ordnung der Objektivität an: "Eine Welt ist niemals vor mir, oder aber sie ist eine andere Welt als die meine. Aber wenn sie absolut anders ist, dann weiß ich nicht einmal, oder kaum, dass es eine Welt ist. (...) Sobald mir eine Welt als Welt erscheint, teile ich schon etwas davon."[12] Nancy bestimmt die Welt daher als *Resonanzraum*, als Erscheinungsraum, der sich nicht *vor mir* aufspannt, sondern *in dem* ich vielmehr selbst erscheine, *an dem* ich teilnehme und dessen Elemente in einer bestimmten Tonalität aufeinander verweisen und sich modalisieren.

b) In eben diesem Sinne ist eine Welt dadurch gekennzeichnet, dass sie *bewohnt* wird: "Wohnen, das bedeutet notwendigerweise: eine Welt bewohnen, das heißt, dort viel mehr zu haben als seinen Aufenthalt: nämlich seinen Ort (*lieu*) im starken Sinne des Begriffs, der es ermöglicht, dass irgendetwas im eigentlichen Sinn stattfindet (*ait lieu*)."[13] Eine Welt ist daher, so Nancy, "*der gemeinsame Ort eines Ensembles von Orten*"[14].

c) Die Welt - jedenfalls im post-christlichen Weltverständnis - ist ein Sinnzusammenhang, der auf nichts, das heißt auch: auf keinen Sinn außerhalb der Welt verweist: "(...) in der Dimension einer Welt verweist der Sinn auf nichts anderes als auf die Sinnmöglichkeit dieser Welt."[15] Dass der Sinn der Welt in dieser Weise *radikal immanent* ist, bedeutet nicht nur, dass er sich

auf keinen letzten, gleichsam abschließenden Punkt beziehen lässt, der eine feststellbare Sinngestalt der Welt verbürgen würde, sondern auch, dass er sich nirgendwo und in niemandem *in* dieser Welt abschließt oder "erfüllt"; der Sinn zirkuliert vielmehr zwischen jenen, die diese Welt bewohnen und an ihr teilhaben. In diesem Zirkulieren ist die Welt aber nicht nur *Sinnmöglichkeit*, sondern auch *Erfahrung*, und zwar "die Erfahrung, die sie von sich selbst macht"[16].

Ich halte diese Bestimmungen aus mehreren Gründen für bedeutsam: *Erstens* formulieren sie - in historischer Abgrenzung von jenem christlichen Weltbegriff, der die Welt als "Hienieden" auf einen außerweltlichen Sinn bezogen hat - einen *modernen* Begriff von "Welt"; *zweitens* lassen sie diesen als *politischen* Begriff fruchtbar werden, und zwar durch eine theoretische Abgrenzung von jenem philosophisch-wissenschaftlichen Weltbegriff, der "Welt" als Inbegriff des Objekthaften ansetzt; *drittens* grenzen sie den Weltbegriff *als* politischen Begriff von den suggestiven Objektivierungsformen der Welt ab, denen im "Weltanschaulichen" sowie in all den Ideen einer "Weltordnung" zu begegnen ist, die auf der Grundlage objektiver ökonomischer oder auch sozialer Gesetzmäßigkeiten zu errichten sei; *viertens* schließlich etablieren Nancys Bestimmungen einen positiven Begriff von "Welt", der sich vor allem auf Fragen der "Intersubjektivität", der Gemeinschaft, der gesellschaftlichen Verhältnisse bezieht, und der wiederum auf die Geschichte des politischen Weltbegriffs zurückverweist.

7. Es ist vor allem die politische Philosophie Kants, in der dieser politische Weltbegriff Gestalt annimmt. In Kants politischen Schriften bedeutet Welt nicht mehr nur (wie in der "Kritik der reinen Vernunft") den "Inbegriff aller Erscheinungen" bzw. die "Totalität ihrer [objektiven] Synthesis", sondern wird zur Dimension, in der sich Kants Überlegungen, insbesondere die *Weltbürgerlichkeit* betreffend, ansiedeln, zur Sphäre des allgemeinen Interesses.[17] Dennoch scheint eine Lektüre Kants zunächst nicht sehr weit zu führen, da dieser politische Weltbegriff kaum eine ausdrückliche Bestimmung erfährt, sondern vor allem durch den Verweis auf die "Menschheit" als Gattung gekennzeichnet ist, auf die sich Kants rechts- und geschichtsphilosophischen Argumentationen beziehen. Der Gattungsbegriff der Menschheit scheint so zwar "Welt" als *Dimension des Politischen* zu behaupten, aber als eine Dimension, die immer schon - naturhaft und zugleich durch das dem Menschen als Freiheitswesen für Kant gleichsam eingeborene "moralische Gesetz" - *vorgegeben* ist, wodurch gerade die hier zentrale Frage nach dem *Werden* dieser Dimension verdunkelt wird.

Zudem scheint Kants politische Philosophie in vielem auch historisch überholt: Nicht nur, dass seine Vorstellung einer weltbürgerlichen Verfassung als völkerrechtliche Friedensordnung souveräner Staaten unzureichend wirkt, wo es darum geht, politische Fragen und Konflikte zu erörtern, die aus einem Souveränitätstransfer (etwa im Zuge der europäischen Integration) oder aus globalisierungsbedingten Souveränitätsverlusten entstehen; dieselbe Idee eines auf ein Völkerrecht abgeblendeten Kosmopolitismus scheint auch kaum geeignet, die Probleme der heutigen Flüchtlinge und MigrantInnen zu lösen, die von einer solchen Rechtsidee schlicht nicht erfasst sind und deren Schicksale das politische Ungenügen der historischen Ideen

(staats)bürgerlicher Rechtsordnung, ja selbst der historischen Idee der Menschenrechte[18] drastisch vor Augen führen.

Dieses Ungenügen könnte jedoch selbst in jener kantischen Geste begründet sein, die "Welt" auf den - im Grunde ahistorischen - Gattungsbegriff der Menschheit bezieht, sie auf diese Weise als *vorgegebene* Dimension des Politischen versteht und auf dieser Grundlage eine "ewige" Rechtsordnung entwirft. Es sollte nicht übersehen werden, dass die Geschichte universaler Rechtsideen (nicht nur jener Kants, sondern auch jener der Französischen Revolution, der Amerikanischen Revolution, oder der Rechtsideen, die nach dem Zweiten Weltkrieg formuliert oder neu aufgegriffen wurden) selbst auf eine Welt im Werden verweist, insofern diese Rechtsideen es erlaubt haben und erlauben, *gegen* den "Universalismus" bestehender Rechtsordnungen dort gewendet zu werden, wo dieser sich als Grundlage von Ausschlüssen und Diskriminierungen erweist. Zu Recht erinnert etwa Jacques Derrida daher an die unabgeschlossene Bedeutung dieser Rechtsideen und fasst sie - in sanfter, aber wesentlicher Umdeutung des Zusammenhangs zwischen "Welt" und "Mensch" und nicht ohne die Problematik der Völkerrechts zu markieren - als für die gegenwärtigen Diskussionen unverzichtbare *juridische Performative*:

"Die Erneuerung und Neufassung der Erklärung der 'Menschenrechte' (1948) und die Einführung des Rechtsbegriffs der 'Verbrechen gegen die Menschlichkeit' (1945) stecken heute den Horizont der *mondialisation* und des Völkerrechts ab, das über sie zu wachen berufen sein soll."[19]

Dennoch bleibt zu fragen, *wie* Welt als politische Dimension überhaupt *entstehen kann*, das heißt: als Dimension, die nur dadurch als Dimension *des Politischen* fassbar wird, dass sie konkret

eröffnet und durchmessen wird. In der Philosophie Kants ist eine Antwort auf diese Frage vor allem dort zu finden, wo er die Möglichkeit der "Einhelligkeit der Politik mit der Moral" untersucht[20]; sie weist in eine eindeutige Richtung: die Funktion und Beschaffenheit der *Öffentlichkeit*.

8. Die Frage einer Vereinbarkeit von Politik und Moral muss sich für Kant deswegen stellen, weil er Moral und Politik als völlig unterschiedliche Sphären ansetzt: Während aus der Moral für Kant die Prinzipien des Rechtssystems hervorgehen, ist die Politik bloß "ausübende Rechtslehre"[21] nach den Prinzipien der Staatsklugheit. Letztere ist für Kant ein Handeln nach *Zwecken*, das im besten Falle dem Wohl des Gemeinwesens dient; die Moral hingegen erfordert ein Handeln nach der *Pflicht* des moralischen Vernunftgesetzes, und zwar unabhängig von etwaigen Vorteilen bzw. von diesen oder jenen Zwecksetzungen. Daraus ergibt sich jedoch die Möglichkeit der "Misshelligkeit" zwischen Moral und Politik, nämlich dann, wenn die Politik die Moral missachtet und sie ihren jeweiligen Zwecken anzupassen beginnt; die Politik habe vielmehr die "Prinzipien der Staatsklugheit" so zu nehmen, "daß sie mit der Moral zusammen bestehen können". Vernünftigerweise kann ich mir daher, so Kant, "nun zwar einen *moralischen Politiker* (...), aber nicht einen *politischen Moralisten* denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet"[22].

Als "*bloße Idee* der Vernunft" sei es daher, um die Einhelligkeit der Politik mit der Moral herzustellen, notwendig, "jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen *können*, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als

ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmet habe"[23]. Diese Formulierung lässt allerdings offen, *wie* eine solche Verbindlichkeit für den Gesetzgeber geschaffen werden könne, das heißt: wie die Vereinbarkeit der Politik mit der Moral nicht nur als Vernunftidee formuliert werden, sondern in die *Wirklichkeit* eines Rechtssystems Eingang finden kann.

Es ist nun genau diese Rolle der *wirklichen Vermittlung* von Politik und Moral, die das *Prinzip der Öffentlichkeit* (Publizität) einnimmt, und zwar in einer negativen und einer positiven Formulierung. Erstere lautet: "Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht."[24] Dieses Prinzip - als Prinzip des *öffentlichen Rechts* - erklärt sich daraus, dass eine Maxime nicht rechtmäßig sein *kann*, "zu der ich mich nicht *öffentlich bekennen* kann, ohne daß dadurch unausbleiblich der Widerstand aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde".[25] Die positive Formulierung des Publizitätsprinzips lautet: "Alle Maximen, die der Publizität *bedürfen* (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen."[26] Maximen nämlich, die ihren Zweck nur durch Öffentlichkeit erreichen können, stimmen notwendigerweise nicht nur mit dem Recht, sondern auch "dem allgemeinen Zweck des Publikums (der Glückseligkeit)"[27] überein; sie entsprechen also gleichermaßen Moral *und* Politik.

9. Es ist gar nicht notwendig, die Kant'schen Voraussetzungen (einer allgemeinen Moralität, davon inspiriert einer möglichen Auflösung sozialer Antagonismen durch ein allgemeines Rechtssystem bzw. durch eine bei allen Zustimmung findende Politik) zu teilen[28], um die Pointe seines Begriffs der Öffentlichkeit aufzugreifen: dass nämlich mit dem Begriff der

Öffentlichkeit hier genau jenes Prinzip bezeichnet ist, durch das sich die Handlungen einer gesetzgebenden Gewalt mit der Sphäre gesellschaftlicher Interessen und Reflexion vermitteln. Nur aus diesem Grund ist es letztlich verstehbar, dass Öffentlichkeit bei Kant nicht nur als Prinzip des öffentlichen Rechts bestimmt wird, sondern auch, in seinem berühmtem Aufklärungsaufsatz, als Prinzip der *Aufklärung*, das heißt im Kontext der Philosophie Kants: als Prinzip gesellschaftlicher und politischer Veränderung durch die öffentliche Kritik der bestehenden Verhältnisse (bei Kant beschränkt auf die Kritik, die jemand "als Gelehrter", "als ob er ein Gelehrter wäre", durch "Schriften" äußert). In eben diesem Aufklärungsaufsatz fällt auch das Wort, dass von der Vernunft "öffentlichen Gebrauch" zu machen nichts anderes bedeute, als "zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt"[29] zu sprechen. Die Welt erscheint hier zwar einmal mehr als vorkonstituierte Sphäre, doch ist sie klar bezogen auf ein *soziales Konstitutionsgeschehen*: jenes nämlich der Aufklärung als "Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit" - mithin als Entstehungsprinzip einer Gesellschaft mündiger Bürger (*und Bürgerinnen* - eine Vorstellung, die Kant jedoch weitgehend unzugänglich bleibt), dessen letzte Perspektive die Moralisierung von Staat und Gesellschaft in weltbürgerlicher Absicht ist.

In dem Maße nun, in dem die moralphilosophischen Prämissen Kants zweifelhaft erscheinen, denen zufolge die Welt den vorgegebenen Horizont der Intersubjektivität bzw. einer Öffentlichkeit darstellt, deren einzige Aufgabe die Einlösung der moralischen Vernunftprinzipien ist, in dem Maße rückt das Problem der sozialen Konstitution selbst ins Zentrum der Frage nach dem Zusammenhang von Welt und Öffentlichkeit. Beide Begriffe müssen dementsprechend reformuliert werden: Der *schwache* Begriff von *Welt*, der diese als bloßen *Horizont* der

Intersubjektivität bzw. der Sozietät vorstellt, ist durch einen *starken* Begriff zu ergänzen, der Welt als tatsächliche *Dimension* der gesellschaftlichen Verhältnisse, Handlungen und Erleidungen versteht. Ein solcher starker Begriff von Welt wird auch nicht mehr auf abstrakte Vorstellungen vom "Menschen" oder der "Menschheit" als Gattung bezogen werden können; der Mensch *ist* seine Welt, er existiert nicht außerhalb einer politisch-konkreten Welt, die in ständiger Konstitution begriffen ist.[30] Nichts zeigt dies klarer, als jene Politiken der humanitären Gesten, die im Einzelfall helfen mögen, während sie im Übrigen damit beschäftigt sind, das Elend zu reproduzieren.

Der Begriff der *Öffentlichkeit* wiederum bleibt davon nicht unberührt: Er bezeichnet nun nicht mehr die Form der möglichen Einhelligkeit von Politik und Moral, sondern, um einen Begriff von Oskar Negt und Alexander Kluge aufzugreifen, die "Organisationsform gesellschaftlicher Erfahrung"[31], das heißt in unserem Zusammenhang: die ihrerseits soziale Konstitution von gesellschaftlicher Welterfahrung in der Auseinandersetzung mit bestimmten Normierungszwängen und Ausschlüssen. Damit aber ist dem *formalen* Begriff von Öffentlichkeit ein *materiales* Element hinzugefügt, aus dem sich nicht zuletzt die - auch formale - Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit in plurale Öffentlichkeiten erklärt: das der konkreten gesellschaftlichen Erfahrung(en), die sich in dieser Ausdifferenzierung artikulieren. Dennoch stehen diese pluralen Öffentlichkeiten - auch und gerade im Konflikt, im Antagonismus - nicht in einem Verhältnis der reinen Äußerlichkeit zueinander; sie sind Teil eines Konstitutionsgeschehens, dessen *gemeinsame* Dimension die Welt ist.

10. Was heute Globalisierung genannt wird, scheint mit einer *Welt* im hier ausgeführten Sinne wenig zu tun zu haben. Im Gegenteil, "Globalisierung" ist heute gerade auch der Name für eine Krise der Öffentlichkeit, und zwar sowohl des öffentlichen Rechts wie auch der Öffentlichkeit als Sphäre der Verhandlung gesellschaftlicher Interessen und Erfahrungen. Es ist daher kein Zufall, dass sich der globalisierungskritische Protest - als Symptom und Markierung der Krise - genau dort entlädt, wo er meint, die politische Vorenthaltung von Öffentlichkeit in diesem doppelten Sinne am ehesten lokalisieren zu können.

Dieser Protest aber wird, sofern es in ihm um die Entstehung einer "anderen", einer "antiglobalistischen" Welt geht, sich weder auf die Protestartikulation allein, noch auch auf schematische Vorschläge zur Etablierung einer alternativen Weltordnung beschränken dürfen. Eine *Weltöffentlichkeit*, die diesen Namen verdient, wird nicht am wetteifernden Eindringen in bestehende Öffentlichkeitsstrukturen zu messen sein, sondern daran, wie sehr sie sich aus sozialen Konstitutionsprozessen und gesellschaftlichen Erfahrungen zu bestimmen und an diesen teilzunehmen vermag - wie sehr sie in der Lage ist, Räume und Zeiten zu schaffen, in denen die Artikulationen gesellschaftlicher Erfahrungen nicht nur nebeneinander stattfinden, sondern in einen Austausch treten und in wirklichen neuen Solidarisierungen zusammenfinden.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass im Kant'schen Verständnis von Öffentlichkeit jene Ausgrenzungsmechanismen (zwischen öffentlich und privat, zwischen Männern und Frauen, zwischen Eigentümern und Lohnarbeitern) schon angelegt waren, die schließlich zu seiner historischen Widerlegung, jedenfalls seiner historischen Entlarvung als bürgerlichem (*bourgeoisem*) Begriff geführt haben, dessen Anspruch auf Allgemeinheit in Wahrheit partikularen Interessen noch dort dienstbar ist, wo er sie nicht

unmittelbar bedient. Heute geht es erneut um eine Entlarvung der spezifischen Ausgrenzungsmechanismen, die das öffentliche Recht und die öffentliche Sphäre in ihrer gegenwärtigen Krise etablieren: Diese Entlarvung kann nur auf der Grundlage der Erfahrungen der betroffenen gesellschaftliche Gruppen geschehen; sie wird dieses Mal insbesondere auch die Ausgrenzungsmechanismen des *staatsbürgerlichen* Begriffs der Öffentlichkeit zu betreffen haben, auf der Grundlage der Erfahrungen der Flüchtlinge und MigrantInnen in einer Welt, die vergessen zu haben scheint, dass das, was der Name "Globalisierung" bezeichnet, nicht das einzige mögliche Prinzip ihrer Veränderung ist.

---

[1] J. Derrida, *L'université sans condition*, Paris: Galilée 2001, 51 (dt.: *Die unbedingte Universität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 52; das Motto ist nach dem französischen Original zitiert, da die deutsche Übersetzung die Stelle nur unzureichend wiedergibt).

[2] J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris: Galilée 2002, 34.

[3] Die Universal Embassy befindet sich im Gebäude der aufgelassenen somalischen Botschaft in Brüssel. Sie wurde am 12. Dezember 2001 (einen Tag vor dem Beginn des EU-Gipfels von Laeken) von einer Gruppe von Sans-Papiers ausgerufen, die ein Jahr zuvor das Gebäude besetzt hatte. Die Deklaration, der das Zitat entnommen ist, ist ihr Gründungsdokument (vgl. *www.universal-embassy.be*).

[4] Im Internet unter: *www.monde-diplomatique.fr/1998/05/RAMONET/10527*.

[5] "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*." K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: K. Marx / F. Engels, *Werke* Band 3, Berlin: Dietz ^{9}1990, 7.

[6] Für eine Beschreibung solcher Entwicklungen sowie möglicher Reaktionen darauf im Zusammenhang der Demonstrationen rund um den EU-Ratsgipfel in Laeken (Brüssel) im Dezember 2001 vgl. S. Nowotny / B. Weber, "BruXXel, Dezember 01", in: *Kulturrisse* 01/02, 37-39.

[7] E. Tassin, "Globalisation ou mondialisation"; der Text ist in einem der Globalisierungsdiskussion gewidmeten Internetforum der *Libération* zu finden: *www.liberation.com/omc/dico/germ_mondialisation.php3*.

[8] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: Ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9), Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983, 214.

[9] Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 113.

[10] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (Werke 8), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 199. Jean-Luc Nancy, dem dieser Gedankengang verpflichtet ist, bezieht, von einer Marxdiskussion ausgehend, diese schlechte Unendlichkeit auf den kapitalistischen Begriff des Wertes: "Der Wert ist hier also zunächst selbst instrumentalisiert: Er dient der Reproduktion seiner eigenen Macht, auf unbestimmte Weise, durch eine geistige oder monetäre Kapitalisierung" (*La création du monde ou la mondialisation*, 29).

[11] Ebd., 9.

[12] Ebd., 34 f.

[13] Ebd., 35.

[14] Ebd., 36 (Kursivierung S. N.).

[15] Ebd., 37.

[16] Ebd.

[17] Jürgen Habermas hat darauf hingewiesen, dass Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* einen Begriff von "Welt" formuliert, der auf die späteren politischen Schriften vorausweist, und zwar dort, wo er dem "Schulbegriff der Philosophie" deren "Weltbegriff" gegenüberstellt; dieser sei "derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert" (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Zweiter Teil: Werke, Band 4], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, 701 [Anm.]). Für Habermas vgl. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 182 f.

[18] Vgl. dazu G. Agamben, "Jenseits der Menschenrechte", in: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin: Diaphanes 2001.

[19] J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, a. a. O., 11.

[20] Vgl. den Anhang zu Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9), a. a. O., 228-251.

[21] Vgl. ebd., 229.

[22] Ebd., 233.

[23] I. Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9), a. a. O., 125-172, hier: 153.

[24] *Zum ewigen Frieden* (Anhang), a. a. O., 245.

[25] Ebd.

[26] Ebd., 250.

[27] Ebd.

[28] Es ist hier nicht der Ort für eine Diskussion von Kants Moralphilosophie, die fast zwangsläufig in eine Auseinandersetzung mit deren kommunikationstheoretischer Wiederaufnahme durch Habermas sowie mit den vielfältigen Kritiken, die daran geäußert wurden, führen würde. Nur so viel sei dazu an dieser Stelle angemerkt, dass sowohl das Kantsche "Räsonnement" wie auch die Habermas'sche "Argumentation" letztlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit einer vollständigen theoretischen wie praktischen *Neutralisation* der sozialen Bedingungen des moralischen Bewusstseins beruhen, die den Blick für die Frage nach der *sozialen Konstitution* gerade verbaut: daher der im Letzten deduktive Gestus der rationalistischen Moralphilosophie, daher auch der abstrakte liberale Begriff des Individuums.

[29] I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9), a. a. O., 51-61, hier: 57.

[30] Die Einsicht verweist natürlich auf den frühen Marx: "(...) *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät." ("Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", in: K. Marx / F. Engels, *Studienausgabe, Band I: Philosophie*, Frankfurt/M.: Fischer 1990, 21.)

[31] Vgl. O. Negt / A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972.