

©ERNST-BLOCH-ZENTRUM
ALLE RECHTE VORBEHALTEN:
VERVIELFÄLTIGUNG UND VERBREITUNG
NUR NACH VORHERIGER GENEHMIGUNG
DURCH DAS ERNST-BLOCH-ZENTRUM

**ZUR UTOPIE UND ANTI-UTOPIE
IN UNSEREN ZEITEN**

Rede anlässlich der Verleihung des Ernst-Bloch Preises

Ludwigshafen, 25. September 2009

Von Seyla Benhabib

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

die Verleihung eines Preises, der im Namen eines großen Denkers gestiftet wird, bringt den Preisträger unmittelbar in die Position, über mögliche Affinitäten, gar Einflüsse nachzudenken, die das Werk dieses Denkers auf die eigene Arbeiten ausgeübt hat. Im meinem Fall war das nicht sonderlich schwer: Mein erstes Buch, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, das 1986 in englischer Sprache erschienen und 1992 ins Deutsche übersetzt worden ist (Fischer Verlag), endet mit folgenden Worten Ernst Blochs:

„Das Problem eines Erbes am klassischen Naturrecht ist suo modo ebenso dringend, wie es dasjenige an sozialen Utopien war. Soziale Utopien and Naturrecht hatten ein sich ergänzendes Anliegen im gleichen humanen Raum; getrennt marschierend, leider nicht vereint schlagend [...]. Die Sozialutopie ging auf menschliches Glück, das Naturrecht auf menschliche Würde. Die Sozialutopie malte Verhältnisse voraus, in denen die *Mühseligen* und *Beladenen* aufhören, das Naturrecht konstruierte Verhältnisse, in denen die *Erniedrigten* und *Beleidigten* aufhören.“¹

¹ Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, GA 6 (Frankfurt, 1961), S. 13.

Was an der zitierten Stelle von so zentraler Bedeutung ist, ist das Insistieren auf dem Begriff der Utopie – und das gerade trotz des Niedergangs der „Philosophie des singulären Kollektivsubjekts“. Lassen Sie mich meine Perspektive hierzu im Folgenden erläutern:

Die „Philosophie des singulären Kollektivsubjekts“ hat seine Wurzeln in Hegels Vorstellung von der Phänomenologie des Geistes, genauer dem des kollektiven Einzelsubjekts, das er als Geist bezeichnet und das sich in der Geschichte selbst entäußert und durch die Wiederaneignung der ihm gegenüberstehenden zweiten Natur zu sich selbst zurückkehrt. Wo Hegel nun einen Begriff von Versöhnung vertritt, die aus der Reflexion des Geistes auf seine eigenen Entstehungsbedingungen resultieren wird, läuft diese Wiederaneignung nach Marx und ihm folgend auch bei Georg Lukács, dem jungen Ernst Bloch sowie einigen Vertretern der Frankfurter Schule auf zwei Dimensionen ab: Erstens wurde weltbildende Aktivität als materielle Praxis gesellschaftlicher Produktion verstanden. Sich diese entfremdete Objektivität wieder anzueignen, geht zweitens Hand in Hand mit einer umgestaltenden, revolutionären Praxis. Die weltbildende Praxis bezieht sich demnach auf zwei Prozesse: materielle Produktion auf der einen und revolutionäre Aktion auf der anderen Seite. Aufgrund der Verwerfung der Aristotelischen Trennung zwischen *poiesis* and *praxis*, zwischen Herstellen und Handeln, war die marxistisch-hegelianische Tradition, zu der auch der junge Bloch zu zählen ist, unfähig, die unterschiedlichen Logiken, Strukturen und Abläufe dieser beiden Aktivitäten herauszuarbeiten. Dieses Defizit geht mit negativen Folgen für Theorie und Praxis einher.

Seit Jürgen Habermas' früher und berühmter Abhandlung über „Arbeit und Interaktion“² hat die zeitgenössische Kritische Theorie

² Jürgen Habermas, „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes“, in: *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt, 1978), S. 9-47. Auf der Ebene der „Erfahrung des Bewusstseins“ in Hegels Phänomenologie des Geistes wird diese Unterscheidung der Tätigkeitsformen Arbeit, Produktion und künstlerisches Schaffen auf der einen und die Erfahrungen moralischen Lernens, dem Kampf um Anerkennung auf der anderen Seite sehr wohl gemacht und festgehalten; lediglich auf der Ebene der „Wir“-Erfahrung, auf der des philosophischen Beobachters, gehen all diese Erfahrungen in einem einzigen, vereinheitlichten Narrativ auf und sorgen so dafür, dass die Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion verloren geht. Vergleiche hierzu auch Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung* (Frankfurt, 1992). Honneths Kritik an dem Durcheinander dieser beiden

zwischen den inkompatiblen Logiken dieser menschlichen Tätigkeiten unterschieden, die irrtümlicherweise in der Vorstellung von der „weltbildenden Praxis“ in eins vermengt wurden. Das Begriffspaar, „Umverteilung“ und „Anerkennung“, das heutzutage auch von Axel Honneth und Nancy Fraser verwendet wird, verdankt seinen Ursprung gerade dieser Differenzierung von Arbeit und Interaktion.³

Der junge Bloch reiht sich einerseits in diese Tradition ein, grenzt sich aber auch von ihr ab. Im *Geist der Utopie* lesen wir: „Und gerade dieser Klasse, ihrem a priori wirtschaftsrevolutionärem Klassenkampf, übergibt Marx, in großartiger paradoxer Verbindung, das Erbe aller Freiheit, den Beginn der Weltgeschichte nach der Vorgeschichte, die allererst echte Gesamrevolution, das Ende aller Klassenkämpfe, die Befreiung vom Materialismus der Klasseninteressen überhaupt.“⁴

Allerdings kritisierte bereits der junge Bloch die „von Hegel übernommene Listlehre der Vernunft.“ (*Geist der Utopie*, 300) Obwohl Marx, wie Bloch behauptet, den Fetischcharakter des Produktionsprozesses herausstellte, „exorziert“ er alle Träume, alle anregenden Utopien und religiös inspirierten Endziele aus der Geschichte und gibt sich mit seiner Rede von „den Produktivkräften, mit de[r] [vom] Kalkül des Produktionsprozesses [...]“ genau demselben „allzu konstitutiven Wesen“, demselben „Pantheismus, Mystizismus“ hin, „vindiziert ihm dieselbe leitende Macht, die Hegel der ‚Idee‘ [...] vindiziert hatte.“ (*Geist der Utopie*, 301) Das ist von Bloch eine klare Absage an eine „Philosophie des singulären Kollektivsubjekts“. An anderen Stellen aber, und das trotz seiner ziemlich naiven Übernahme der marxistisch-leninistische Doktrin vom „Absterben des Staates“ im Anschluss an die notwendige Epoche einer Diktatur des Proletariats⁵ (*Geist der Utopie*, 299), beschwört

Dimension im Werk der Kritischen Theorie wird herausgearbeitet in: Axel Honneth, „Horkheimers ursprüngliche Idee: Das soziologische Defizit der kritischen Theorie“, in: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Frankfurt, 1985), S. 12-43.

³ Vgl. Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the „Postsocialist“ Condition* (New York, 1997); Nancy Fraser und Axel Honneth, *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Exchange* (London, 2003); auf deutsch: *Umverteilung oder Anerkennung?: Eine politisch-philosophische Kontroverse* (Frankfurt, 2003).

⁴ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, GA 3 (Frankfurt, 1964), S. 299-300.

⁵ Auch Ernst Bloch wurde vorgeworfen, sich nicht entschieden genug vom Stalinismus distanziert zu haben. Vgl. Mark Lillas polemischen und herablassenden Ausführungen zu Blochs „godless theology“, in: *The*

jener Bloch aus dem *Geist der Utopie* eine „genossenschaftliche Sozietät“ (Ebenda, 306); lobt Marx dafür, „das bloße Jakobinertum aus dem sozialistischen Plandenken“ (Ebenda, 295) entfernt und den Geist von Kant und Baader wiederhergestellt zu haben.

In diesen Passagen hat Bloch mehr mit der anarchistischen und genossenschaftlichen Tradition der frühen sozialistischen Utopisten gemein, als mit dem marxistisch-leninistischen Bestreben, die Kontrolle über den Staat zu übernehmen. Der bekannte Abschnitt aus „Der sozialistische Gedanke“ endet mit der apokalyptischen Vision:

„Es ist so, wie der Baalschem sagt, dass erst dann der Messias kommen kann, wenn sich alle Gäste an den Tisch gesetzt haben; dieser ist zunächst der Tisch der Arbeit, jenseits der Arbeit, dann aber sogleich der Tisch des Herrn“ und er schließt diese Passage mit einem in seiner Bedeutung gänzlich ambivalenten Satz: „[...] die Organisation der Erde besitzt im philadelphischen Reich ihre letzthin ausrichtende Metaphysik.“ (*Geist der Utopie*, 307)

Auf was mag sich Bloch dabei beziehen? Auf die „Stadt der brüderlichen Liebe“ der Quäker oder das Unterzeichnen der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776? Wir wissen es nicht. Aller Wahrscheinlichkeit nach auf beides. Aber soll man das nun begrüßen oder zurückweisen?

Im Gegensatz zum apokalyptischen Messianismus aus dem *Geist der Utopie*, setzt sich Blochs späteres Werk „Naturrecht und menschliche Würde“ weitaus mehr mit dem Recht und der Rechtslehre auseinander – oder mit dem, was wir heute als die Tradition des „politischen Liberalismus“ bezeichnen würden. In einem Rundfunkvortrag aus dem Jahre 1961 mit dem Titel „Naturrecht und menschliche Würde“, der dazu gedacht war, sein Buch einem größeren Publikum näher zu bringen, schreibt Bloch:

„Dergestalt also, daß menschliche Würde (die im Naturrecht wesentlich intendiert ist [...]) ohne ökonomische Befreiung überhaupt nicht möglich ist, daß auch nicht ökonomische Befreiung geschehen kann, ohne die Sache Menschenrechte in ihr [...]. Keine wirkliche Installierung der Menschenrechte also ohne Ende der Ausbeutung, aber auch kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der Menschenrechte.“⁶

Wie aber lässt sich eine Utopie begründen, nachdem sich die vermeintlich sicheren Grundfesten einer „Philosophie des singulären

Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West (New York, 2007), S. 285-292; hier S. 288.

⁶ Ernst Bloch, „Naturrecht und menschliche Würde. Rundfunkvortrag 1961“, in: *Bloch-Almanach*. 5. Folge, (Ludwigshafen, 1985), S. 165-179; hier S. 173.

Kollektivsubjekts“ aufgelöst haben? Wie können wir über das Ende der Ausbeutung und die Verwirklichung der Menschenrechte nachdenken? Stehen wir nicht permanent in der Gefahr auf jenes „abstrakte Sollen“ zurück zu fallen, das Hegel in seiner Auseinandersetzung mit Kant so energisch kritisierte?⁷ Bloch selbst sprach von der „konkreten Utopie“ oder der „reflexiven Utopie“.⁸ Sozialutopien erschöpfen sich nicht in den Träumen vom *social engineering* früher bourgeoiser Denker, sondern zielen auf das „Noch-Nicht“. Wie und auf welche Weise aber drückt sich dieses „Noch-Nicht“ aus?

II

Das Ende der Philosophie des singulären Kollektivsubjekts und der Wechsel von der Kritik der instrumentellen Vernunft hin zur kommunikativen Vernunft verändert auch die Bedeutung des Begriffs der Utopie in unseren Gesellschaften. Die neuen sozialen Bewegungen unserer Zeit – von der neuen Frauenbewegung der letzten vier Jahrzehnte zur Umweltbewegung, von der Bewegung „les sans-papier“, den sogenannten Papierlosen, den ohne Ausweispapiere ausgestatteten Einwanderern und Flüchtlingen, hin zu den Aktivisten des Weltsozialforums, die den Bedürfnissen und Interessen der Entwicklungsländer eine Stimme geben –, all diese Bewegungen teilen gerade nicht jene Allmachtsvorstellungen aus dem 19. Jahrhundert und lehnen es entsprechend ab, dass eine Gruppe oder eine Perspektive universalen Geltungsanspruch erheben kann. Sie sind sich der Differenzen, der Andersheit und der unterschiedlichen Denkweisen und *Heterologien*, die mit dem speziellen Erfahrungshorizont stets eng verbunden sind, sehr wohl bewusst; sie setzen sich dafür ein, diese unterschiedlichen Denkweisen als einen Ausdruck von Stärke anzusehen und eben nicht als Schwächung. Diese Bewegungen stehen insofern im Einklang mit dem Geist des Naturrechts und der Sozialutopien, als dass sie darauf zielen, *sowohl* einen sozialen Verbund von Rechten und Ansprüchen zu etablieren *als auch* ein Gemeinwesen zu gründen, in dem soziale Bedürfnisse aufgegriffen

⁷ Vergleiche hierzu die hoch instruktive Abhandlung von Hans-Ernst Schiller, „Kant in der Philosophie Ernst Blochs“, in: *Bloch-Almanach*. 5. Folge, (Ludwigshafen, 1985), S. 45-93.

⁸ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32, GA 5* (Frankfurt, 1959), S. 224; S. 235 ff.

werden und Solidarität herrscht.⁹ Unter einem Gemeinwesen verstehe ich eine demokratische, pluralistische Einheit, die sich aus mehreren Gemeinschaften zusammensetzt und die durch einen gemeinsamen demokratischen, rechtlichen, politischen und administrativen Apparat zusammengehalten wird. Im Unterschied dazu verstehe ich unter einem *Verbund der Bedürfnisse und der Solidarität* eine konkrete Gemeinschaft, die durch eine Reihe gemeinsam geteilter Werte und Ideale geformt ist und die die Konkretheit des Anderen auf der Grundlage der Anerkennung seiner Würde als verallgemeinertem Anderen bewahrt. Solcherart Gemeinschaften sind nicht bereits vorab gegeben; sie entstehen erst aus den unmittelbaren Handlungen der Unterdrückten, der Ausgebeuteten und Erniedrigten. Eine Gemeinschaft der Bedürfnisse und der Solidarität entsteht in und aus den Nischen der Gesellschaft durch jene sozialen Bewegungen, die zum einen dafür kämpfen, das umfassende Versprechen des objektiven Geistes – Gerechtigkeit, soziale und politische Rechte – weiter auszuweiten. Zum anderen versuchen diese Bewegungen die Logik der Gerechtigkeit gleichzeitig mit der von Freundschaft und Solidarität zu vereinbaren. Während der Standpunkt des allgemein Anderen das Vermächtnis des Naturrechts ist, setzt die Rede vom „konkret Anderen“ das Bestreben der Sozialutopien fort.

Die Perspektive des „allgemein Anderen“ verlangt von uns, dass wir jedes Individuum als ein Wesen begreifen, das Anspruch auf die gleichen Rechte und Pflichten hat, die wir uns selbst gerne zusprechen würden. Auf diese Weise abstrahieren wir von der Individualität und der konkreten Identität des Anderen. Wir gehen davon aus, dass der Andere, wie wir selbst, jemand ist, der konkrete Bedürfnisse, Sehnsüchte und Affekte hat; was ihm oder ihr seine oder ihre moralische Würde verleiht, ergibt sich nicht aus dem, was ihn oder sie von uns unterscheidet, sondern daraus, was wir als sprechende, handelnde und verkörperte Wesen gemeinsam haben. Unsere Beziehung zum Anderen wird durch Normen formaler Gleichheit und Reziprozität geleitet: jeder hat Anspruch, genau das von uns zu erwarten, was wir von ihm oder ihr erwarten können. Indem ich dich entsprechend dieser Normen behandle, bestätige ich an deiner Person die Rechte der Menschlichkeit und habe damit den legitimen

⁹ Vgl. Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* (New York, 1986), S.

Anspruch darauf, dass du es mir im Bezug auf meine Person gleichtust.

Im Gegensatz dazu verlangt der Standpunkt des „konkret Anderen“ von uns, dass wir jedes Individuum als ein Wesen mit einer affektiv-emotionalen Verfassung, einer konkreten Geschichte, mit einer individuellen und kollektiven Identität – und in vielen Fällen als eines, das mehr als nur eine solche kollektive Identität trägt, wahrnehmen. Vor diesem Hintergrund sehen wir von unseren Gemeinsamkeiten ab und blicken gerade auf das Individuelle. Unsere Beziehung zum Anderen wird von Normen der Chancengleichheit und abgestimmten Reziprozität geleitet. In diesem Fall ergänzen sich die Unterschiede zwischen uns statt sich gegenseitig auszuschließen. Indem ich dich entsprechend dieser Normen behandle, bestätige ich nicht nur deine Menschlichkeit, sondern auch deine menschliche Individualität. Wenn die Position des allgemein Anderen Normen des Respekts und der Menschenwürde zum Ausdruck bringt, antizipiert die des konkret Anderen Erfahrungen von Altruismus und Solidarität.

Dieses Unterschieds- und Ergänzungsverhältnis zwischen der Position des allgemeinen Anderen und des konkret Anderen entwickelte ich in den frühen 90er Jahren im Kontext der Auseinandersetzungen mit feministischer Ethik.¹⁰ Und dieses Unterschieds- und Ergänzungsverhältnis der beiden Positionen ist vollkommen vereinbar mit Blochs Insistieren, dass „[s]oziale Utopien und Naturrecht [...] ein sich ergänzendes Anliegen im gleichen humanen Raum (hatten); getrennt marschierend, leider nicht vereint schlagend.“

III

Was bedeutet es, das Sich-gegenseitig-Ergänzen von natürlichen Rechten und Sozialutopien oder, ethisch gefasst, die Interdependenz zwischen dem allgemeinen und dem konkret Anderen gründlich zu durchdenken? Heutzutage werden wir mit einer Herausforderung konfrontiert, die nicht nur das Gerüst kritischer marxistischer Gesellschaftstheorie drastisch verändert hat, sondern das der

351.

¹⁰ Seyla Benhabib, „The Generalized and Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory“, in: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York und London, 1992), S. 148-178; auf deutsch: *Selbst im Kontext*, (Frankfurt, 1995).

klassischen Soziologie im Allgemeinen. Die Klassiker der Gesellschaftstheorie – Tönnies, Marx, Weber, Durkheim, Simmel sowie die Frankfurter Schule – gingen davon aus, dass die nationalstaatlich organisierte, bürgerliche Gesellschaft der Untersuchungsgegenstand der Sozialforschung ist. Viele bekannte Dualismen haben sich an dieser Annahme ausgerichtet – Gesellschaft und Gemeinschaft, mechanische vs. organische Solidarität, Zweckrationalität vs. Wertrationalität, Geld vs. Liebe, der Fremde vs. der Nachbar; instrumentelle vs. substantielle Vernunft – all diese Gegensätze reflektieren die Widersprüche einer modernen kapitalistischen Gesellschaft im Prozess ihrer Vergesellschaftung. Die Frage war immer, ob diese Gesellschaften auch in der Lage sind, die Integration ihrer Mitglieder in ein zusammenhängendes Ganzes zu gewährleisten oder ob sie an ihren eigenen Widersprüchen auseinander brechen. Im frühen 19. Jahrhundert betrachtete man den Staat lediglich als Epiphänomen jener gewichtigeren Faktoren; aber zunehmend und definitiv ab der Zwischenkriegszeit wurde der Staat als unabhängige Macht verstanden, die gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft die Oberhand behält und mit Bildungsaufgaben, militärischer Verteidigung und der Regulierung der Wirtschaft genauso beauftragt ist, wie damit, die Gesellschaft vom inneren Zerfall zu bewahren.

Heutzutage werden wir jedoch mit der „Entgesellschaftung der Gesellschaft“ konfrontiert. Dadurch, dass aus der Gesellschaft eine Weltgesellschaft wird, werden viele politisch-ökonomischen Steuerungsfunktionen sowie sozial-symbolische Integrationsaufgaben an andere Akteure übertragen: Insbesondere in den USA lässt sich eine zunehmende Privatisierung des Bildungssystems durch sogenannte „Charter Schools“, „school vouchers“ oder „education vouchers“ beobachten. Diese Vouchers sind nichts anderes als Gutscheine, die an Eltern verteilt werden, damit sie ihre Kinder auf Privatschulen schicken dürfen anstatt in die ihnen zugewiesene staatliche Schule. Hinzu kommen Phänomene wie die Privatisierung von Gefängnissen oder gar militärischer Aufgabenbereiche durch das Aufkommen von Organisationen wie „Blackwater“, die im Irak-Krieg aktiv waren, und nun mit dem Science-Fiction Namen „Xe“ bezeichnet werden. Stück für Stück werden die öffentlichen

Aufgabenbereiche von Nationalstaaten an private Organisationen übertragen, die dabei den Rechtsstaatlichkeitsgedanken insofern unterwandern, als dass sie sich der parlamentarischen und judikativen Aufsicht entziehen. Diese Organisationen mit klassischen Staatsaufgaben wie Überwachung, Inhaftierung und militärischer Verteidigung zu betrauen, bedeutet faktisch, sie der parlamentarischen und demokratischen Kontrolle zu entziehen. Zugestanden, derartige Trends sind gerade in den USA am deutlichsten wahrnehmbar.

Die Staaten Europas haben sich den Angriffen dieser globalen Kräfte gegenüber nur dadurch als widerstandsfähig erweisen können, indem sie auf den klassisch westfälischen Souveränitätsanspruch verzichten. Tatsächlich haben sie so die staatlichen Steuerungsfähigkeiten in einigen Bereichen, wie Grenzkontrollen, gar erhöht, während sie sie in anderen Bereichen, wie der Fiskal- und Wirtschaftspolitik verloren haben. Mehr und mehr werden dennoch die Steuerungs- und Integrationsfunktionen auf andere Ebenen verlagert: entweder auf die substaatliche, private Ebene, wie im Fall des Amerikanischen „Outsourcings“, oder auf die supranationale Ebene in Form der wirtschaftlichen, sicherheitspolitischen oder sozioökonomischen Integration wie im Fall der Europäischen Union.

Trotz der größten ökonomischen Krise seit der „Großen Depression“ der frühen 1930er Jahre, sind unsere politischen Systeme immer noch im alten Regelungssystem der Weltwirtschaft verfangen. Auf der einen Seite werden wir mit Gesellschaften konfrontiert, die jene soziokulturellen und symbolischen Kapazitäten verlieren, die für die Integration steigender Zahlen von Menschen notwendig wären. Auf der anderen Seite blicken wir auf eine Weltwirtschaft, die nahezu alle Staaten, auf allen Kontinenten, in ihren Grundfesten erschüttert hat; wir sind zugleich aber nicht mehr in der Lage, die alten und mittlerweile abgenutzten Schlagworte vom Regulieren sogenannter Off-Shore-Gewinne und einer besseren Zusammenarbeit zu bemühen – und das angesichts des zunehmend nur schwer zu vernachlässigenden Zuwachses der transnationalen Institutionen, wie der Weltbank, der Internationalen Währungsfonds usw. Lassen Sie uns noch einmal Blochs Worte ins Gedächtnis rufen: „Keine wirkliche Installierung der Menschenrechte also ohne Ende der Ausbeutung, aber auch kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der Menschen-

rechte.“ Heutzutage hat sich der Rahmen geändert, innerhalb dessen man Gerechtigkeitspostulate aufstellt und sozioökonomische Rechte einklagt. Die globalen, sozioökonomischen Abhängigkeitsverhältnisse zeigen, dass die Nationalstaaten allein nicht die ausschließlichen Adressaten von Umverteilungsforderungen sein können, obschon sie die hauptsächliche Verantwortung tragen, den Ansprüchen ihrer Bürger und Einwohner mit allen in ihrer Macht stehenden Mittel gerecht zu werden.

Diese sozioökonomischen Abhängigkeitsverhältnisse werden weniger als eine „Weltrepublik“ im Kant’schen Sinne erfahren, sondern weit eher als zunehmende Grausamkeit der Wohlhabenden gegenüber den Mittellosen. Die Migrations- und Asylpolitik der Europäischen Union, mit der ich mich in meinem jüngsten Buch¹¹ auseinandergesetzt habe, exemplifiziert diesen Punkt: Die Mittelmeerküste wird zum Friedhof, übersät mit Leichen von Afrikanerinnen und Afrikanern, Chinesen und Chinesinnen oder Menschen aus dem mittleren Osten, die von Armut getrieben ihr Land verlassen und in der Hand von betrügerischen Kapitänen oder Lotsen den Tod finden. Jene, die Glück haben und nicht auf dem Weg umkommen, finden sich für eine unbestimmt lange Zukunft in sogenannten „Sammellagern“ oder „Übergangslagern“ wieder, bevor sie in jene Staaten zurück deportiert werden, aus denen sie aus Angst vor Verfolgung ursprünglich geflohen waren. Die Unterscheidung zwischen Arbeitsmigrant und politischem Flüchtling, die dem weltstaatlichen System als Leitlinie nach dem Zweiten Weltkrieg und während des Kalten Kriegs gedient hat, ist nicht länger brauchbar. Die Phänomene, politische Verfolgung, ökonomische Marginalisierung und Diskriminierung, sind in hohem Maße miteinander verflochten. Noch immer werden Migrationsbewegungen weltweit kriminalisiert ohne eine klare Vorstellung von globalen ökonomischen Kräften, die diese Migrationströme mit verursacht haben.

Der Migrant sagt: „Wir sind hier, weil ihr dort seid.“ „Wir haben nicht die Grenze überschritten; die Grenze hat uns überschritten.“ Wie ist das zu verstehen? Durch das NAFTA-Abkommen in den 1990er Jahren beispielsweise begann die USA Mais in den mexikanischen Markt zu exportieren. Diese Maisstämme waren widerstandsfähiger

¹¹ Seyla Benhabib, *Die Rechte der Anderen*. (Frankfurt, 2008)

gegenüber Krankheiten und Seuchen als die lokalen. Sehr bald hat der amerikanische Maisexport die mexikanischen Bauern aus dem Markt gedrängt. Im Gegenzug sind diese zu verarmten und arbeitslosen Migranten geworden, die versuchten, die Wüste zu durchqueren, um so die USA zu erreichen, wo sie ironischerweise – falls sie Glück hatten – nicht erfasste Wanderarbeiter auf den Feldern Kaliforniens oder Tagelöhner in Arizona oder New Mexiko wurden.

Wie sieht die Antwort angesichts dieser menschlichen Tragödie aus? Kriminalisierung von Migranten; Militarisierung der Grenzen sowie Scheinheiligkeit von Seiten der Regierungsvertreter und politischen Führungspersonen, die für den Fall, dass sie versuchen würden, die zerstörerischen Effekte für die mexikanische Wirtschaft zu zügeln, die Macht der Landwirtschaftsbranche fürchten. Ähnliche Szenarien spielen sich innerhalb der Europäischen Union ebenso ab, die ihre eigenen Bauern schützt, während sie die Afrikanischen verwüstet, indem sie sich weigert, den europäischen Markt für deren Produkte zu öffnen.

Welche Form kann eine konkrete und reflexive Utopie unter diesen Umständen annehmen? Zunächst müssen wir das Vermächtnis des Naturrechts weiter vorantreiben, wie es durch den Kampf der Frauenbewegung, der Bewegung der Papierlosen und der der unregistrierten Migranten geschieht. Wir müssen uns gegen die Kriminalisierung der Migranten und Ausländer auflehnen; wir müssen für die Anerkennung der Bürgerrechte, der sozialen und ökonomischen Rechte der Anderen kämpfen; genauso wie gegen die ganzen Hindernisse, die jenen Menschen in den Weg gelegt werden, die seit geraumer Zeit in einem Staat leben und dort die Staatsbürgerschaft erstreben. Diese Rechte verkörpern eindeutige Forderungen, die die natürlichen Rechte weit über die staatlichen Grenzen hinaus erweitern. Ironischerweise erkennen wir vielleicht so zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit den kosmopolitischen Wesenskern allen naturrechtlichen Denkens, der bereits seit der Stoa vorliegt. Damit meine ich die Behandlung des Migranten, des Flüchtlings und des Ausländers als dem allgemein Anderen, mit dem wir willens sind gleiche Rechte zu teilen, Rechte, die seit der Allgemeinen Erklärung

der Menschenrechte von 1948 und die Genfer Konventionen zunehmend positives internationales Recht geworden sind.¹²

Aber über und jenseits der Ausweitung der Position des allgemeinen Anderen müssen wir im Kantschen Sinne unsere Fähigkeit der „erweiterten Denkungsart“ üben, damit wir die Perspektive des konkret Anderen ebenfalls verstehen. Sind wir überhaupt dazu fähig, die Welt aus den Augen einer ecuadorianischen oder ghanaischen Mutter mit vier Kindern zu sehen, deren Ehemann bei Bandenkriegen ermodert wurde oder seitdem vermisst ist und die ihre Kindern bei ihrer eigenen alternden Mutter oder Tante zurücklässt und es riskiert, die Grenze nach Arizona zu überqueren oder von Tanger aus versucht nach Italien zu kommen? Können wir verstehen, dass es sich bei ihr um keine Kriminelle handelt, sondern um eine Frau – wie Du und ich – mit einer konkreten Geschichte, konkreten Bedürfnissen, Sehnsüchten und Wünschen? Die Sozialutopie vom konkret Anderen verlangt, dass wir den Fremden nicht nur mit Respekt, sondern auch mit Mitgefühl begegnen: und vor dem Hintergrund der Abhängigkeiten unserer Bedürfnisse sollten wir uns in Richtung interdependenter Lösungsansätze bewegen, indem wir soziale Einbildungskraft üben. Kosmopolitismus bedeutet weder, lokal Differenzen zu eliminieren; noch die engen Bindungen zu jenen abzulehnen, die uns am nächsten sind; Kosmopolitismus bedeutet, den Radius unserer moralischen Teilnahme permanent zu erweitern, so dass mehr und mehr Menschen uns als konkret Andere erscheinen, für deren Rechte als allgemein Andere wir willens sind einzutreten und fürzusprechen.

IV

Die Utopie des Kosmopolitismus ist in unserer Zeit viel konkreter geworden, als sie in den Schriften von Denkern wie Kant im 18. Jahrhundert formuliert war. Kant schätzte die Ausbreitung des westlich-maritimen und kommerziellen Kapitalismus, insbesondere in Richtung Indien und China, ambivalent ein: insofern dieser kapitalistische Geist durch den Handel die Menschheit einander näher

¹² Vgl. Ernst Bloch: „Die Inhalte dieses *nomos anthropos*, wie er im stoischen Naturrecht wieder aufzutauchen schien, waren: *Gleichheit* aller Menschen von Geburt (Aufhebung des Wertunterschieds zwischen Sklaven und Herren; Barbaren und Griechen); *Einheit* aller Menschen, um Glieder einer internationalen Gemeinschaft, eines Vernunftreiches der

brachte, begrüßte er ihn; auf der anderen Seite war ihm wohl bewusst, dass Handel häufig ein ungleicher Tausch ist, der Elend in die nicht-europäischen Völker bringen kann. Er machte sich da keine Illusionen.¹³ Heute leben wir in einer globalen Weltgesellschaft. Nachrichten und Bakterien, Waren und Aktien, Mode und Unterhaltung zirkulieren in der Weltöffentlichkeit; aber diese Weltöffentlichkeit ist dennoch kein öffentlicher Raum, im Sinne von Hannah Arendts, in dem gehandelt und entschieden wird. Uns wird bewusst, dass alle Teile der Welt von den Folgen unserer Handlungen betroffen sind, allerdings weniger von unseren koordinierten globalen Handlungen sondern vielmehr von globalen Katastrophen wie Klimawandel, Dürren, Taifune, Finanzkrisen oder der Ausbreitung von Krankheiten. Wir müssen sowohl eine planetarische Ethik entwickeln, die uns angesichts der von uns auf der Erde verursachten Verwüstungen anleitet und wir müssen einen globalen öffentlichen Raum im Sinne einer Sphäre gemeinsamen Handelns und der gemeinsamen Deliberation institutionalisieren. Das wäre die konkrete Utopie unserer Zeit.

Gleichzeitig aber gilt es die drohenden Anti-Utopien unserer Zeit zu beachten: eine Möglichkeit einer solchen Anti-Utopie ist die eines immer leistungsfähigeren militarisierten Imperiums – eines Welt-Hegemons, der nicht nur die Welt unterwirft, sondern auch seine eigene Bevölkerung zunehmend kriminalisiert und überwacht; die Armen einkaserniert und die Bedürftigen und Mittellosen durch das soziale Netz in die Kriminalität, den Wahnsinn und den Drogenmissbrauch fallen lässt. Die USA kamen dieser Anti-Utopie in den letzten 8 Jahren der Bush-Administration sehr nahe und ich bin immer noch nicht davon überzeugt, dass die sozioökonomischen Kräfte, die diesen Wandel mit angetrieben haben, unter Kontrolle sind und sich die Gefahr dieser Anti-Utopie entsprechend aufgelöst hat.

Wenn die Anti-Utopie für die USA die eines militarisierten, post-demokratischen Gemeinwesens ist, dann ist es für Europa die regionale Selbstüberhebung, die sich mehr und mehr in einer Feindseligkeit gegenüber Fremden und Ausländern ausdrückt,

Liebe zu sein" (Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, S. 26. Hervorhebung im Text).

insbesondere gegenüber dem Islam. Sie schlägt sich nieder in der zunehmenden Marginalisierung jener, die keinen Zugang mehr zum Arbeitsmarkt bekommen. Nach innen gerichtet zeigt sie sich in Form des Chauvinismus, der großen Zivilisationen oft anhaftet und der bereits in zahlreichen Äußerungen von Präsident Sarkozy zum Ausdruck kam. Sie zeigt sich im Austrocknen der politischen Kultur, mit verursacht durch die Schwäche einer immer langweiliger werdenden Sozialdemokratie, die zu zimmerlich ist, sich sowohl den Internationalismus auf die Fahne zu schreiben als auch robuste und innovative Lösungen voranzutreiben, um den globalen Kapitalismus zu zügeln.

Es gibt aber auch die Anti-Utopien bei Staaten wie China, Brasilien und Indien, die sich gerade heute den Turbulenzen der Integration in einen globalen Weltmarkt gegenüberstehen. In diesen Ländern und unzähligen weiteren grenzt sich eine globale Netzwerkelite von den elenden Bevölkerungsmassen ab und schützt sich vor ihnen durch Bodyguards und spezielle Sicherheitseinheiten, die die sogenannten „gated communities“ sichern. Brasiliens Elite fliegt mit Hubschraubern von Hausdach zu Hausdach, um dem Elend und der Gefahr zu entgehen, die beim Durchfahren der Favelas droht. In der Zwischenzeit erleben die arbeitenden Massen das Schließen der Fabriken; werden mit Baby-Nahrung ausgestattet, die chemisch verseucht ist; kleine Jungen und Mädchen bieten sich als Prostituierte lusternen westlichen Touristen an, verarmte Kleinbauern haben mit immer ernsthafteren Dürreperioden zu kämpfen.

Es ist die Verpflichtung konkret utopischen Denkens oder reflexivem utopischen Denkens, diese Anti-Utopien ebenfalls zu berücksichtigen. Um natürliche Rechte und soziale Utopien verwirklichen zu können, ist heutzutage eine kosmopolitische Alternative als Rahmung notwendig. Nur dann, und vielleicht überhaupt nur dann können wir uns der Zukunft im Geiste eines „experimentum mundi“, wie es Bloch sagen würde, nähern – eines Experiments mit und in der Welt, in dem wir uns um eine planetarische Ethik und um einen globalen öffentlichen Raum bemühen.

¹³ Immanuel Kant, „Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795]“, in: *Immanuel Kants Werke*, hrsg. v. A. Buchenau, E. Cassirer und B. Kellermann (Berlin, 1923).

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christian Volk.)