

Giacomo Marramao
Öffentlichkeit und Erfahrung
in der globalen Zeit
Universalistische Differenzpolitik

Meinem Lebensfreund Oskar Negt

Die hier in Thesenform formulierten Überlegungen nehmen ihren Ausgang vom vitalsten und fruchtbarsten – das heißt konzeptionell und politisch praktikabelsten – Aspekt der Kritischen Theorie: dem Zusammenhang von Öffentlichkeit und Erfahrung, der die kritisch-emanzipatorische Dimension und die Dynamik der Konstitution der Subjektivität innerhalb konkreter Lebenswelten umreißt. Die Deutungen dieses Zusammenhangs gehen bekanntlich bei Oskar Negt und Jürgen Habermas weit auseinander und bilden zwei unterschiedliche Lesarten der gegenwärtigen Phase des Übergangs zur »postnationalen Konstellation« oder – um eine Formulierung von Philippe Schmitter zu verwenden – zu einer »Ordnung, die über Hobbes hinausweist«, nämlich die Globalisierung. Inwieweit ist es möglich, auch unter den neuen Gegebenheiten Oskar Negt zu folgen, der im Laufe der letzten dreißig Jahre mit außerordentlicher theoretischer Intensität und politischer Leidenschaft die mikrologische Analyse Adornos und die wissenschaftsskeptische Erkenntnistheorie des Nicht-Identischen, des Verdrängten und des Unerforschten aktualisiert hat, um eine Gegen-Geschichtsphilosophie des Widerstands (längst nicht mehr nur der Industriearbeiterschaft) gegen die scheinbar unaufhaltsame Welle der weltumspannenden Moderne zu entwerfen? Wie ist heute das von Negt und Kluge im Konvergenzpunkt von Kritischer Theorie und Foucaultscher Analytik erarbeitete Programm einer »Mikrophysik der Gegenmacht« zu formulieren, das sich der Mikrophysik und der bis in alle Winkel reichenden Ausbreitung einer neuen imperialen Macht entgegensetzt?

Ziel des gegenwärtigen Beitrags ist es demnach, ausgehend von den Problemstellungen Negts die Frage nach der (realen oder virtuellen) Existenz einer »globalen Öffentlichkeit« als einem tragfähigen Terrain für die Konfrontation der unterschiedlichen Erfahrungsebenen und Lernprozesse derjenigen Subjekte zu stellen, die von den Theoretikerinnen und Theoretikern der Postcolonial Studies (seit Gayatri Chakravorty Spivak) mit dem von Antonio Gramsci entlehnten berühmten Begriff als »subalterne Klassen« bezeichnet werden. Zunächst die Frage nach der Existenz einer Welt-Öffentlichkeit zu stellen, ist meiner Ansicht nach für die

theoretische Auseinandersetzung plausibler (und analytisch praktikabler), als von vornherein anzunehmen, es gebe zumindest *in nuce* eine »globale Zivilgesellschaft« (ein Begriff, der bei Ulrich Beck an die Stelle der klassischen *bürgerlichen Gesellschaft* hegelianisch-marxistischer Provenienz tritt).

Sich diese Frage zu stellen, impliziert jedoch zweierlei: erstens eine Kritik der Kommunikation zu formulieren und zweitens als Ausgangspunkt die Existenz einer Pluralität von »Diaspora-Öffentlichkeiten« (A. Appadurai) in der globalisierten Welt anzunehmen, die weder von der territorialen Logik nationalstaatlicher Souveränität erfasst wird, noch von dem, was die Soziologie seit Roland Robertson bis heute als *glokal* oder *Glokalisierung* verstanden hat.

Die erste Aufgabe ist dadurch weitgehend erleichtert, dass die optimistischen Prognosen über die Entstehung des *global village* von den Theoretikern der elektronischen Multimedia selbst in jüngster Zeit zurückgenommen worden sind: Man geht jetzt vielmehr davon aus, dass das Internet keineswegs einen einheitlichen Kommunikationsraum, sondern eine Vielzahl zentrifugaler Räume geschaffen hat. Die zweite Aufgabe wirft das schwierige Problem der Beziehung zwischen den zwei Dimensionen des Interessenkonflikts (angesichts der Komplexität des Begriffs »Interesse« seit dem 17./18. Jahrhundert, der nicht auf den ökonomisch-utilitaristischen Aspekt reduzierbar ist, spricht man besser von Präferenzkonflikt) und des Identitätskonflikts auf.

Diese Beziehung, die in der Gegenüberstellung *Umverteilung – Anerkennung* (in den letzten Jahren Mittelpunkt einer interessanten Debatte zwischen Nancy Fraser und Axel Honneth) zum Ausdruck kommt, lässt sich nur im Licht einer radikalen Neudefinition des Begriffs Öffentlichkeit verstehen, der sich sowohl von dem prozeduralen Ansatz von Rawls als auch von dem kritisch-kommunikativen von Habermas klar unterscheidet. Politische Öffentlichkeit kann einerseits nicht mehr einfach als Raum eines *overlapping consensus* verstanden werden, der dem Aushandeln der Regeln prozeduraler Gerechtigkeit dient und den Konflikt der »komplexen Auffassungen« über das Gute ausklammert. Andererseits genügt auch die Definition als kommunikativer Austausch rationaler Argumente über Werte nicht mehr, der einer umfassenden und tieferen *Verständigung* dient. Die entscheidenden Arbeiten von Negt und Kluge *Öffentlichkeit und Erfahrung* (1972) und *Geschichte und Eigensinn* (1981) haben vielmehr gezeigt, dass politische Öffentlichkeit heute nur als Begegnung und Auseinandersetzung von »narrativen« Versionen der Organisation der globalen Gesellschaft aus unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen und Lebenswelten zu fassen ist.

Eine zusätzliche Komplikation ergibt sich aus dem Umstand, dass die Narrationen aufgrund ihres selbstrechtfertigenden und selbstlegitimierenden Potenzials (das nicht geringer ist als das

der Schemata rationaler Wertediskussionen) in ihrer *Kontingenz* erfasst werden müssen. Daher ist zweierlei notwendig: zum einen, den Begriff der Toleranz in den des gegenseitigen Respekts von Identitäten und Kulturen zu überführen; und zum anderen, die Kategorie der Anerkennung gegen jeden Versuch paternalistisch-suprematistischer oder relativistischer Umdeutung zu schützen.

Diese Argumentation verlangt an erster Stelle nach einer klaren Unterscheidung zwischen *kulturellem Relativismus* (einer bedeutenden Errungenschaft und *point of no return* der großen Anthropologie des 20. Jahrhunderts) und *ethischem Relativismus*; und an zweiter Stelle eine Trennung der – häufig verwechselten und fälschlicherweise gleichgesetzten – Annahme der *Nicht-Messbarkeit* und *Nicht-Vergleichbarkeit* unterschiedlicher Werteordnungen. Kurz gesagt: Die Tatsache, dass es keinen einheitlichen Maßstab für unterschiedliche symbolisch-kulturelle Kontexte gibt (wie Isaiah Berlin gezeigt hat), bedeutet nicht *eo ipso*, dass sie nicht vergleichbar sind.

Doch eine um diese Prämissen konstruierte Öffentlichkeit muss sich an das Kriterium der *universalistischen Differenzpolitik* halten und sich klar abgrenzen: einerseits gegenüber der universalistischen Identitätspolitik der Aufklärung (die in Kant ihre vornehmste Ausprägung erfahren hat) und andererseits gegenüber den antiuniversalistischen Differenzpolitiken (die in Nordamerika vom Kommunitarismus und verschiedenen Strömungen des Multikulturalismus, in Europa von den ethno-politischen Abschottungstendenzen lokaler und nationaler Bewegungen vorangetrieben werden).

Die hier skizzierten Thesen stützen sich auf zehn Denkwege, mit denen ich die Interpretation der globalen Welt aufgreifen und weiterentwickeln will, wie ich sie in meinem jüngst erschienenen Buch »*Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*« (Der Weg nach Westen, Philosophie und Globalisierung, Turin 2003) darzustellen versucht habe.

Denkwege

1. *Global Age: Chancen und Risiken*

Der Titel des Buches beinhaltet den Kern meiner These. Der heterogene Erscheinungskomplex, den wir inzwischen unter dem Passepartout »Globalisierung« subsumieren, ist meiner Ansicht nach weder als universelle Homogenisierung zu einem »Einheitsdenken« (F. Fukuyama) oder als »Verwestlichung der Welt« (S. Latouche) zu verstehen, noch als »Kampf der Kulturen« (S.

Huntington), sondern als Weg nach Westen. »Weg« ist in diesem Fall in dem doppelten Sinn als *Bewegung* und zugleich als *Veränderung*, als *Risiko* und *Chance* aufzufassen. Der Prozess, der sich seit den achtziger Jahren unter unser aller Augen vollzieht, ist letztendlich nichts anderes als ein gefährvoller *Weg aller Kulturen nach Nordwesten*: ein schwieriger Übergang der Moderne, der tiefe Veränderungen in Wirtschaft, Gesellschaft und in den Lebensstilen nicht nur der »anderen« Kulturen, sondern auch in der westlichen Kultur selbst hervorbringt. Der Titel enthält also bereits den Leitgedanken der vielfältigen »Umkreisungen« des Themas in diesem Buch. In einem gewissen Sinn beinhaltet er *in nuce* meine philosophische Thematisierung der Komplexität der oft »heterogenen« Erscheinungen, die im germanischen und angelsächsischen Sprachraum gewöhnlich als *Globalisierung*, im romanischen dagegen als *Mondialisierung* bezeichnet werden.

2. Postmoderne oder Weltmoderne?

Obwohl die beiden Stichworte gewöhnlich als Synonyme gebraucht werden, besteht doch ein gewisser Unterschied. Der Begriff *Mondialisierung* ist nicht nur semantisch, sondern vor allem symbolisch durch seine Herkunft vom lateinischen *mundus* stark aufgeladen. Denn *Mondialisierung* verweist unweigerlich auf »Verweltlichung« und damit auf »Säkularisierung«. Ausdrücke wie »mondial« und »weltlich« enthalten einen untilgbaren Bezug auf das »Säkulare« und damit auf die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz, Himmel und Erde. *Globalisierung* dagegen beinhaltet die Vorstellung einer räumlichen Vollendung dieses Prozesses, die Vorstellung einer endlich in seiner Gänze zu umkreisenden Weltkugel: eine Vorstellung, die freilich in vollkommen unterschiedlicher und auch gegensätzlicher Weise gedeutet worden ist. Viele (vor allem Martin Albrow) halten die *Globalisierung* für ein Phänomen der Postmoderne, für einen neuen Film mit einem Drehbuch *toto coelo*, der sich von allen anderen bisher gesehenen Filmen unterscheidet. Als wollte man sagen: der Film der Moderne ist zu Ende, und jetzt beginnt der Film der *Globalisierung*. Diese Position teile ich schon aus dem einfachen Grund nicht, weil in der Geschichte Phasen und Epochen nicht in der Weise aufeinander folgen, dass absolute End- und Anfangspunkte auszumachen sind. Und wie man nicht zwischen Filmen, die anfangen und solchen, die enden, unterscheiden kann, so kann man auch nicht sagen, dass die Moderne bis zu einem bestimmten Zeitpunkt (bis zum Ersten oder Zweiten Weltkrieg, bis zum Fall der Mauer?) dauerte und dass dann die *Globalisierung* begann. Ich will damit sagen, dass die zwei Epochen oder, wenn man so will, die zwei räumlichen Ordnungssysteme nicht durch eine eindeutige Schwelle oder den Bruch entlang

eines bestimmten Längengrades getrennt sind. Einfacher gesagt, ist der globale Raum in seiner Genese und Struktur nur als eine *Konsequenz der Moderne* (A. Giddens) zu begreifen: besser noch als ein von Beginn an bestehendes Merkmal der Moderne, die ohne die Tendenz zur »Globalisierung«, zur Erkundung der Meere und der Eroberung der Neuen Welt nicht denkbar ist. Diese Feststellung bedeutet jedoch keineswegs, dass sich keine Bruchstellen ergäben oder ergeben können, sondern lediglich, dass die tatsächlichen Aspekte des neuen globalen Raumes in engem Zusammenhang mit dem modernen Prozess der Säkularisierung gesehen werden müssen: Seine zunächst endogene, innerhalb der entwickelten Länder des jüdisch-christlichen Westens entstandene Dynamik wandelt sich zur exogenen und erfasst die entlegensten soziokulturellen Gegebenheiten und religiösen Vorstellungen.

In diesem Sinn scheint die Globalisierung nicht eine »*condition postmoderne*« (die Jean-François Lyotard 1979 in dem gleichnamigen berühmten Pamphlet angekündigt hat), sondern den problematischen und unsicheren Übergang von der nationalstaatlichen zur weltumspannenden Moderne zu bezeichnen.

3. *Vereinheitlichung und Differenzierung*

Man muss sich daher von der paradigmatischen Alternative lösen, nach der die Globalisierung entweder totale Homogenisierung oder Kampf der Kulturen bedeutet. Meiner Überzeugung nach sind vielmehr Vereinheitlichung und Differenzierung zwei Seiten desselben Prozesses: Zwei Tendenzlinien, die sich verbinden und zugleich abstoßen. Unter diesem Blickwinkel stellen die einander widersprechenden Thesen von Francis Fukuyama (universelle Homogenisierung im Zeichen kompetitiven Individualismus) und Samuel Huntington (die Welt nach dem Kalten Krieg als Bühne eines weltumspannenden interkulturellen Konflikts) nicht so sehr eine drastische Alternative, sondern eher zwei Halbwahrheiten dar. Die Globalisierung ist einerseits technisch-wirtschaftliche und finanziell-kommerzielle Vereinheitlichung mit den Folgeerscheinungen der Entterritorialisierung und wachsenden Interdependenz der verschiedenen Weltgegenden, andererseits ein ebenso beschleunigter Trend zur Differenzierung und Reterritorialisierung von Identitäten: die Wiederverortung von Prozessen symbolischer Identifikation. Diese beiden Aspekte, die in der Soziologie in dem Oxymoron des *glokal* zusammengefasst werden, sind meines Erachtens wie durch einen Stromkreis verbunden. Das heißt aber auch, dass ein gefährlicher Kurzschluss alles lahmlegen kann.

4. Der Kurzschluss des *glo-kal*: eine philosophisch-politische Deutung

Zu einem Kurzschluß kann es dann kommen, wenn das Bindeglied der internationalen Ordnung der Moderne ausfällt, wie sie aus der langen blutigen Auseinandersetzung der Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten hervorgegangen ist und im Westfälischen Frieden sanktioniert wurde. Dieses Bindeglied ist der Nationalstaat und die dadurch aufrecht erhaltene Ordnung der Gleichsetzung von Volk, Territorium und Souveränität. An dieser Stelle muss ein für alle Mal die immer wieder gestellte Frage der »Krise des Staates« geklärt werden, die als Dauerbrenner alle großen philosophischen und juristisch-politischen Debatten des 20. Jahrhunderts beschäftigt. Der Kern der Auseinandersetzung um Themen wie die Überholtheit des Nationalstaates, die Erosion der Souveränität, kann nicht allein soziologisch beantwortet werden. Die rein quantitativen Methoden der Soziologie würden nämlich einfach das Gegenteil einer Krise des Staates beweisen: Unter rein numerischen Gesichtspunkten und mit quantifizierenden Methoden würde der Staat heute in hervorragendem Zustand erscheinen, da wir seit 1989 in der Welt geradezu einen Boom der Bildung von nationalen und subnationalen Staaten erlebt haben (heute gehören der UNO sehr viel mehr Staaten an als vor dem Fall der Berliner Mauer), und die Aufgaben und Funktionen des Staates haben sich nicht verringert, sondern ausgedehnt. Der Niedergang des Staates ist daher nicht in rein soziologisch-quantitativen, sondern nur in politisch-qualitativen Begriffen zu fassen: Es geht um die Effizienz der Souveränität der einzelnen Staaten. Die Situation des Staates in der globalisierten Welt stellt sich unter diesem Gesichtspunkt als das Paradox »tödlicher Gesundheit« und »abnehmender Zunahme« dar: Der Grad der Effizienz ist umgekehrt proportional zur quantitativen Ausweitung staatlichen Eingreifens. Doch gerade die abnehmende Effizienz der Prärogativen territorialer Souveränität bewirkt, dass der Staat seine im Laufe der Moderne so wichtige Rolle als Vermittler zwischen Globalem und Lokalem nicht mehr erfüllen kann. Der »Kurzschluss« kommt zu Stande, weil die einzelnen souveränen Staaten zu klein sind, um den Herausforderungen des globalen Marktes zu begegnen, und zu groß, um die Vermehrung der Themen, der Forderungen und der Konflikte aus den verschiedenen lokalen Identitäten und Kulturen zu kontrollieren. Es kommt das zu Stande, was ich in meinem Buch als die »Zange« der Glokalisierung bezeichne. Denn auch in diesem Punkt müssen einige Missverständnisse ausgeräumt werden. Es wäre zu einfach (nach dem Vorbild der ansonsten verdienstvollen Untersuchungen von Zygmunt Baumann) den Bindestrich in dem Begriff *glo-kal* nur als Element der Trennung und nicht auch als Element der Verbindung zu sehen: als eine einfache Grenze zwischen dem Kosmopolitismus der Reichen als einer alle Grenzen

überschreitenden Jetset-Gesellschaft und dem Lokalismus der Armen, die räumlich und politisch immer mehr zu einer Randexistenz gezwungen und in diese eingezwängt sind. Wenn die Dinge wirklich so lägen, wäre die globale Lage wenig paradox und im großen und ganzen nicht weiter beunruhigend. Doch es geschieht gerade das Gegenteil: Das Paradox, mit dem wir es heute zu tun haben, ist ein Kosmopolitismus der Armen gegenüber einem Lokalismus der Reichen, und zwar so sehr, dass als geeignetstes Instrument zur Bestimmung der Intensität lokalistischer und autonomistischer Forderungen die Bemessung des Reichtums erscheint. Anders ließe sich nicht erklären, warum das Streben nach regionaler Autonomie gerade in den reichen Gegenden der Erde am stärksten ist (vom Nordosten Italiens und anderen wohlhabenden Gebieten Europas über die Länder des Mercosur bis hin zu denen Südostasiens), während universalistische Forderungen in den ärmsten Weltgegenden erhoben werden. Das bedeutet natürlich keineswegs, dass die Armen gegen den globalen Virus dieser regelrechten »Pandemie«, die ich als Identifikationsobsession bezeichne, immun wären. Ich will damit lediglich sagen, dass der Drang zur Erfindung einer kollektiven, erkennbaren Identität, die sich *per differentiam* gegenüber allen anderen unterscheidet und damit die globale Gesellschaft in eine Vielzahl von »Diaspora-Öffentlichkeiten« zersplittert, ein reaktives Phänomen darstellt: einen Mechanismus der Abwehr und Antwort auf *diese* Globalisierung. Eine Globalisierung, die homogenisiert aber nicht universalisiert, die komprimiert aber nicht vereint. Deshalb bringt sie unter dem Schein der »Differenzpolitik« eine ständige Vermehrung von Identifikationsmustern hervor. Allen wichtigen Veränderungen der menschlichen Geschichte sind im übrigen große Migrationsbewegungen und die Vermischung von Kulturen (und natürlich auch von Abwehrreaktionen gegen die wachsenden Synergien) vorausgegangen. Genau das erleben wir heute sowohl in der westlichen Kultur, die von Migrationsprozessen betroffen ist, als auch in anderen Kulturen, die sich, auch wenn sie vom Typus des Nomaden und Migranten geprägt sind, deshalb keineswegs mit der unseren vermischen wollen.

5. Umverteilung/Anerkennung: Interessen- und Identitätskonflikt

An dieser Stelle erhebt sich unvermeidlich die Frage nach dem Charakter der neuen Dimension des die Welt beherrschenden Konflikts. Die Natur des globalen Konflikts ist ohne Zweifel eines der entscheidenden Probleme unserer Gegenwart. Wir steuern auf Konfliktformen zu, die sich von denen, an die wir in der Moderne gewöhnt waren, grundsätzlich unterscheiden. In der globalisierten Welt haben wir es mit postnationalen und zugleich transkulturellen Konflikten zu tun: Sie überschreiten die Grenzen der Nationalstaaten und die kulturellen und sprachlichen

Identitäten. Damit will ich sagen, dass nicht nur die Kulturen, sondern auch die Religionen Subjekte und Bezugspunkte für Konflikte in der globalen Welt bilden. Die Religionen komplizieren und destabilisieren jedoch die lineare Geometrie des von Huntington entworfenen »*clash of civilizations*«. Bei näherem Hinsehen ähneln die Konflikte in der globalen Welt sogar mehr den Religionskriegen, die der Geburt der modernen säkularisierten Staaten vorausgingen, als dem Kampf zwischen angeblich monolithischen Kulturen. Die Tatsache, dass die Religionen ein wesentliches Element der Globalisierungskonflikte sind, ist meines Erachtens eine Art Gegenprobe für die These meines Buches, für die ich in den Diskussionen der letzten Monate bedeutsame Übereinstimmungen mit dem großen Anthropologen und außerordentlichen Analytischen »kultureller Dynamiken« Marc Augé festgestellt habe: Religionen sind per Definition identitätsstiftende Aggregatformen transkultureller Natur. Die großen Religionen lassen sich nie mit einer einzigen Kultur identifizieren. Keine der »Weltreligionen« kann auf eine monokulturelle Dimension oder Sphäre reduziert werden. Am wenigsten der Islam, der im Westen allzu häufig mit der arabischen Welt gleichgesetzt wird, in Wirklichkeit aber völlig unterschiedliche historische Traditionen und kulturelle Gegebenheiten von Marokko bis Indonesien umfasst.

Wir müssen jedoch in Betracht ziehen, dass dieses allzu häufig auf das formale Stereotyp der »Rückkehr des Heiligen« reduzierte Phänomen einen zwar lautlosen, aber umso radikaleren Wandel der Funktion der Religion in der globalen Welt mit sich bringt: Wir haben es nicht mehr mit der »unsichtbaren Religion« zu tun, die falsche Zukunftsprognosen voreilig in die Privatheit des individuellen Gewissens verbannt hatten und ebenso wenig mit einer Wiedergeburt des »Religiösen« nach dem Tod der Ideologien, sondern eher mit Religionen (im Plural) als Elementen symbolischer Identifikation und Zugehörigkeit. Identifikationsfaktoren, aber deshalb auch Konfliktursachen. Ein Konflikt, der zwar nicht auf das utilitaristische Rationalitätsmodell des modernen Individualismus zurückzuführen ist, aber auch nicht mit dem Rekurs auf die bloße Logik des Interesses oder der Macht zu begreifen ist. Damit soll nicht gesagt sein, dass in diesen neuen Konflikten die materielle und strategische Komponente fehle. In jeder historischen Phase stoßen wir auf eine enge Verknüpfung der beiden Dimensionen des »Vertrages« und der »Bekehrung« (A. Pizzorno), des »Umverteilungskonflikts« und des »Kampfes um Anerkennung« (N. Fraser/A. Honneth), der Interessen und der Identität, des Strebens nach Macht und nach Werten. Die Dimension der Ethik und der Identifikation spielte auch in den Kämpfen eine Rolle, in denen es vor allem um die industrielle Arbeit und Gewerkschaftsfragen ging, wie die historischen Pionierleistungen eines E.P. Thomson und nicht minder die Arbeiten Oskar Negts gezeigt haben. Umgekehrt fehlte die Dimension des

ökonomischen Interesses beispielsweise in den Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Hugenotten in Frankreich keineswegs. Doch es geht darum, innerhalb dieser ständigen Verquickung das jeweils beherrschende Element herauszuarbeiten, das dem Konflikt seine charakteristische Form gibt. In diesem Sinn habe ich in meinem Buch das Moment der Identifikation als das beherrschende Element zur Charakterisierung der Konflikte in der globalisierten Welt herausgestellt. Damit wollte ich nicht die Hypothese eines »Paradigmenwechsels« vom Interessenkonflikt des Industriezeitalters zum Identitätskonflikt der Postmoderne aufstellen, sondern unterstreichen, dass in der aktuellen Phase das Element der Identifikation dazu tendiert, auch das Moment des Nutzens zu umfassen. In unserer Welt erscheint es immer schwieriger, sich die klassische Frage des modernen Individualismus zu stellen: »Was will ich?«, ohne zuvor gefragt zu haben: »Wer bin ich?«. Die symbolische Frage nach der Identität wird so offensichtlich zur *conditio sine qua non*, um die eigenen Interessen und die eigenen Präferenzen festzustellen.

6. Differenz – nicht Differenzen

Welche Auswirkungen kann dies alles auf der konkreten politischen Ebene haben? Meiner Ansicht nach ergeben sich weitreichende Konsequenzen sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht, sowohl für die Konzeption als auch für die Realität des »Politischen«. Die neue Form des Konflikts trifft das Paradigma der modernen Politik als Vertrag, das seine klassische symbolische Ausprägung im Bild des Leviathan als riesigem Kunstgebilde oder Maschine gefunden hat. Die prozedurale Technik des Leviathan (nicht nur des absoluten Leviathan im Sinne von Hobbes, sondern auch des demokratischen Leviathan, wie er auf der Seite des Liberalismus von John Rawls entworfen wurde) kann wegen der darin vorausgesetzten »Isometrie« des Verhandlungsprozesses nur im Interessenkonflikt als Methode der Kompensation durch Verteilungsgerechtigkeit Anwendung finden, aber *nicht* – und das ist der springende Punkt – bei Identitätskonflikten.

Um die absehbar katastrophalen Auswirkungen des Antagonismus zwischen neutralisierendem Universalismus des modernen Staates und dem Identifikationsfetischismus des Kommunitarismus und bestimmter Formen des Multikulturalismus abzuwenden, habe ich eine globale Öffentlichkeit propagiert, die sich einer universalistischen Differenzpolitik verschreibt. *Differenz* im Singular, nicht im Plural (nicht die berühmten *kulturellen Differenzen*, von denen heute alle reden). Unter Differenz verstehe ich nicht einen Ort, ein Subjekt oder bestimmte Bedingungen, sondern einen »optischen Standpunkt«, von dem aus theoretisch das distributive

und »staatszentrierte« Paradigma der Politik, und praktisch die Isometrie der demokratischen Institutionen, die strukturell mit den neuen Konfliktformen nicht zurechtkommen, aufgebrochen werden können. Weit davon entfernt, ein Dritter Weg zwischen Universalismus und Differenzen, Liberalismus und Kommunitarismus sein zu wollen, – bekanntlich sind die Friedhöfe des 20. Jahrhunderts mit Dritten Wegen gepflastert – versucht mein Vorschlag das Universelle nicht von der Idee eines gemeinsamen Nenners her zu rekonstruieren, sondern vom *Kriterium* der Differenz. Das Rekonstruktionsprinzip für das Universelle lässt sich demnach nur als *disjunktive Synthese* fassen: ausgehend von der Voraussetzung einer unveräußerbaren und unerwerblichen einzigartigen Differenz jedes einzelnen Menschen. Beziehung ist in diesem Konzept nur als Beziehung zwischen *irreduziblen und gegenseitig nicht assimilierbaren Singularitäten* fassbar: genau das Gegenteil der Vorstellung von sozialer Bindung als Zugehörigkeit zu einer substantiellen gemeinsamen Identität (Gemeinde, Staat, aber auch Vernunft, Menschheit, Sprache). Mit diesem Kriterium der Differenz kann auch eine andere falsche Gleichsetzung aufgelöst werden: die zwischen Nicht-Messbarkeit und Nicht-Vergleichbarkeit von Kulturen.

7. Nicht-Messbarkeit und Nicht-Vergleichbarkeit

»Nicht-Messbarkeit« und »Nicht-Vergleichbarkeit« der Kulturen: auch dieses Begriffspaar verlangt nach Klärung. Doch gehen wir der Reihe nach vor. Eine der wichtigsten Errungenschaften der Ethnologie des 20. Jahrhunderts ist der kulturelle Relativismus und die daraus resultierende Distanzierung von der hegemonialen und unterdrückerischen Rolle des westlichen Universalismus. Diese »kopernikanische Revolution« der großen Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts ernst zu nehmen, bedeutet schlicht und einfach, bei jeder politischen Analyse und jedem politischen Projekt grundsätzlich vom kontextuellen (und damit relativen) Charakter der Kulturen auszugehen und jeden vorgängigen Allgemeingültigkeitsanspruch unserer Werte und Lebensstile zu vermeiden. Noch während der Religionskriege und der Eroberung der Neuen Welt wurde diese illusionslose Einstellung in den *Essays* von Montaigne auf bewundernswerte Weise vorweggenommen: Es ist allzu einfach, von »Kannibalen« zu sprechen. Jede Kultur ist eine Welt, eine Konstellation von Symbolen und Werten, die in erster Linie *iuxta propria principia* zu analysieren ist, ohne unsere kulturellen Parameter auf dieses symbolische Universum zu projizieren. Dies alles bleibt natürlich unwidersprochen als Teil der großen Errungenschaften des Jahrhunderts, das hinter uns liegt. Dennoch müssen zwei Aspekte berücksichtigt werden, die ich in Frageform ausdrücken will. Erstens: Sind wir sicher, auch –

oder vielleicht gerade dann – wenn wir die traditionelle suprematistische und kolonialistische Optik mit der relativistischen vertauschen – selbst in der extremsten Form der »Dritte-Welt-Ideologien« –, die anderen nicht doch »mit den Augen des Westens« zu sehen? Zweitens: Wie rechtfertigt sich die Behauptung, dass die Nicht-Messbarkeit – das heißt das Fehlen eines einheitlichen Bewertungsmaßstabes – der Kulturen notwendig gleichzusetzen sei mit ihrer Nicht-Vergleichbarkeit oder Nicht-Verbindbarkeit? Im Gegenteil: Gerade kulturelle Realitäten und Welten, für die unterschiedliche »Maßstäbe« gelten, sind manchmal zu kreativen Verbindungen fähig, die dauerhafter sind als viele angeblich homogene symbolische Formen. An diesem Punkt müsste man eine weitere Frage aufwerfen, die ich hier nur andeuten will: zu den Themen, deren Diskussion ganz oben auf der Tagesordnung steht, gehören die notwendige Kritik des Begriffs der Kultur als geschlossenes System, als insulare Selbstbezogenheit und die Annahme der Vorstellung multipler Identitäten als einzig möglicher Schlüssel zum Kulturvergleich.

8. *Öffentlichkeit und Rhetorik: Zwischen Argumentation und Narration*

Das bisher Gesagte kann vielleicht theoretisch Gültigkeit beanspruchen. Wie aber gelangt man zu unterschiedlichen Zusammensetzungen zwischen nicht-vergleichbaren Kulturen?

Wie ich bereits anfangs festgestellt habe, glaube ich nicht an die Herausbildung einer globalen Zivilgesellschaft: Zum gegenwärtigen Zeitpunkt lässt sich als global nur die Mischung von Markt und Information feststellen, die uns dank der Technologie der Echtzeit unablässig mit ihren Logos bombardiert. Ebenso wenig glaube ich an die Heraufkunft einer Weltrepublik, wie sie Immanuel Kant vor mehr als zweihundert Jahren prognostiziert hat. Doch bin ich davon überzeugt, dass in einer mittelfristigen Perspektive die »Diaspora-Öffentlichkeiten« (von denen Arjun Appadurai spricht) in eine globale Öffentlichkeit auf der Basis des Universalismus der Differenz überführt werden können. Eine solche Öffentlichkeit (die sich zunächst in Makroregionen entwickeln muss und – das ist bisher nicht mehr als ein Wunsch – von unserem Europa ausgehen könnte) darf die Auseinandersetzung zwischen den Weltanschauungen der verschiedenen Gruppen nicht auf das Aushandeln von prozeduralen Regeln nach dem Verfahren des *overlapping consensus* des politischen Liberalismus beschränken. Sie darf aber ebenso wenig nur als Terrain für die – auf Verständigung abzielende – Auseinandersetzung zwischen argumentativen Modellen und Schemata zur Rechtfertigung unterschiedlicher Wertentscheidungen dienen (wie dies Jürgen Habermas postuliert hat). Auch wenn diese letztere Lösung gegenüber den rein prozeduralen Versionen von Demokratie

unzweifelhaft ein Fortschritt wäre, hätte sie doch den Nachteil einer impliziten Bevorteilung derjenigen Subjekte, die über kommunikativ-argumentative Kompetenzen verfügen. Doch auch Menschen, die nicht in der Lage sind, sich rational-diskursiv zu formulieren, können ihre ethischen Entscheidungen begründen oder die Konsequenzen ihrer autonom oder heteronom bestimmten Lebensstile für ihre eigene Existenz darstellen.

Die kommunikativ-darstellende Dimension der Öffentlichkeit darf daher nicht allein argumentativ bleiben, sondern muss auch die narrative Darstellung einbeziehen. Auch wenn Menschen nicht in der Lage sind, ihre Wertentscheidungen, ihre Kultur, ihre Weltsicht argumentativ zu rechtfertigen, so können sie doch in der Lage sein, über die Erfahrungen, die sie mit diesen Wertentscheidungen im täglichen Leben machen, zu berichten: eine Erfahrung, die nicht nur rational, sondern auch emotional deutlich wird. Ein muslimisches Mädchen aus den Pariser Banlieus wird – um ein einleuchtendes Beispiel zu nehmen – vielleicht nicht fähig sein, ihre eigene (mehr oder weniger freie) Entscheidung zum Tragen eines Kopftuchs zu begründen, sehr wohl aber, über die emotional-rationale Erfahrung und die existenziellen Folgen dieser Wertentscheidung zu sprechen. In der Öffentlichkeit haben nicht nur formalrechtliche Verfahren (die gewiss unverzichtbar notwendig bleiben, denn ohne sie gäbe es für uns keine Freiheit) und argumentative Logik ihren Platz. Der Raum der Cosmopolis muss – entgegen dem Verbot Platons – auch der Rhetorik, der Selbstdarstellung und der erzählenden Stimme offenstehen. Das darf natürlich auf keinen Fall heißen, umstandslos jede Form der Narration zu akzeptieren. Denn es gibt keine Gewähr dafür, dass eine narrative Strategie nicht im gleichen Maße wie eine argumentative ideologische Strategie nur der Selbstrechtfertigung und Autoapologie dient. In der unvermeidlichen Mischung aus Vernunft und Erfahrung, Argumentation und Narration, die die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen einer »globalisierten« Welt kennzeichnet, muss eine demokratische Öffentlichkeit also Rhetorik zulassen, aber – wie der italienische Sozialhistoriker Carlo Ginzburg richtigerweise betont hat – nur unter der Bedingung, dass es sich um *tatsachengestützte Rhetorik* handelt und nicht um Rhetorik als solche. Diesen Schritt müssen wir tun, wenn wir einerseits die ethnozentrischen Versionen des Universalismus hinter uns lassen wollen und andererseits die nihilistischen Entartungen eines historischen Relativismus, der das Selbstverständnis jeder Kultur akzeptiert und damit jeden Maßstab, jede Vergleichbarkeit und auch jede Verbindung zwischen Kulturen ausschließt.

Um den »globalen Risiken« der gegenwärtigen Übergangsphase zwischen dem Nicht-mehr der alten zwischenstaatlichen Ordnung und dem Noch-nicht einer neuen überstaatlichen Ordnung, deren Umrisse sich noch nicht abzeichnen, entgegenzutreten, bleibt nur ein Weg: wie

angedeutet, das *pattern* des aufgeklärten Universalismus wiederzubeleben, dabei aber auszugehen von dem *Kriterium*, von der Unterscheidung und dem optischen Standpunkt der Differenz. Mit anderen Worten, geht es darum, eine universalistische Differenzpolitik ins Werk zu setzen entlang einer doppelten Grenzlinie: auf der einen Seite gegenüber der universalistischen Identitätspolitik, die ihren vornehmsten Ausdruck in dem ethisch-transzendentalen Programm Kants findet; auf der anderen Seite gegenüber einer antiuniversalistischen Politik der Differenzen, die von den nordamerikanischen *communitarians* und den europäischen ethnischen und lokalistischen Autonomiebewegungen formuliert wird. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine Lösung, sondern nur um eine vorläufige Moral. Doch wie ich in meinem Buch zu erklären versucht habe, müssen wir auf diesem »Weg nach Westen«, der noch lange dauern wird, mit der einen Hand das Wort »Universalität« und mit der anderen »Differenz« schreiben und dürfen nicht versuchen, beide Worte mit derselben Hand zu schreiben: es wäre in jedem Fall die falsche.

9. Osten/Westen: ein spiegelbildliches Mythologem

Osten und Westen werden immer häufiger als die beiden Extreme genannt, die sich in dem, was längst als »Kampf der Kulturen« geläufig ist, gegenüberstehen. Umso notwendiger ist es, die spiegelbildlichen Mythen von Osten und Westen zu hinterfragen. Meiner Ansicht nach ist der Grundwiderspruch der globalen Ära keineswegs, wie Huntington unterstellt, durch die Auseinandersetzung zwischen dem Westen und dem Islam gegeben, sondern eher als Konfrontation mit dem asiatischen Riesen zu sehen. Damit will ich die Tragweite des islamischen Terrorismus auf mittelfristige Sicht keineswegs negieren oder herunterspielen: vor allem solange die Palästinenserfrage als Brandherd des globalen Konflikts ungelöst bleibt. Allerdings glaube ich, dass der terroristische Extremismus wie alle fundamentalistischen Tendenzen Ausdruck einer Identitätsfrustration und damit ein Symptom der Ohnmacht und nicht der Stärke der islamischen Welt ist. Trotz seiner Grausamkeit ist der globale Terror des 11. September 2001 (und des 11. März 2004) eine Verzweiflungstat gegen den Prozess der Modernisierung und Säkularisierung: eine Reaktion, deren Intensität sich umgekehrt proportional zur Fähigkeit der islamischen Welt verhält, eine wirkliche und wirksame globale Alternative zum Westen zu entwerfen. China dagegen besitzt innerhalb seiner eigenen Kultur eine eigenständige technische Tradition, erweist sich als fähig nicht nur zur Aneignung, sondern auch zur tiefgreifenden Erneuerung der westlichen Technologien und entwickelt eine kapitalistische Wirtschaft nicht auf der Basis individuellen Wettbewerbs, sondern der

Gemeinwirtschaft und des Paternalismus, so dass es in der Lage ist, Grundlinien *einer anderen Globalisierung* vorzuzeichnen.

Die Tatsache, dass das 21. Jahrhundert mit großer Wahrscheinlichkeit vom Wettbewerb zwischen zwei konkurrierenden Versionen des Globalen – der individualistischen amerikanischen Version und der gemeinwirtschaftlichen asiatischen – auf der gemeinsamen Basis beschleunigter Produktivität und technologischer Innovation geprägt sein wird, verlangt eine radikale Revision einiger berühmter Thesen und Prognosen der westlichen Wissenschaft der letzten zwei Jahrhunderte. Ich beziehe mich vor allem auf das insgesamt negative Urteil über den Konfuzianismus, das Max Weber in seiner Religionssoziologie – dem bis heute wichtigsten und umfassendsten verfügbaren Kulturvergleich – formulierte. Für Weber war der Konfuzianismus eine Moral des Gehorsams und der Anpassung an die Welt, die der Schaffung eines praktischen, aktiven Lebens und damit eines produktiven, dynamischen Systems im Wege stand. Wie ich in meinem Buch zu zeigen versuche, hing die verzerrte Sichtweise Webers mit seiner Annahme zusammen, dass der Prototyp der kapitalistischen Ethik und zugleich der Vergleichsmaßstab für die verschiedenen »Weltreligionen« der puritanische Protestantismus mit seiner asketischen und säkular erfolgsorientierten Ethik sei. Webers Urteil fußte auf der Annahme der »innerweltlichen Askese« als Königsweg zur Realisierung einer produktiven Gesellschaft. Nicht zufällig bringen gerade die Züge, die Weber am Konfuzianismus als passiv, nachgiebig und unproduktiv charakterisiert hatte, heute ein Alternativmodell der Globalisierung hervor, das ich keineswegs verteidigen will. Man darf nicht vergessen, dass die »asiatischen Werte«, die von der Elite der Volksrepublik China und der Makroregion Südostasien propagiert werden, die bedingungslose Unterordnung des Individuums unter die staatliche Autorität und die Hintanstellung der Rechte des Individuums gegenüber denen des Kollektivs verlangen. Dennoch wäre es verfehlt, die Wirksamkeit einiger Aspekte dieser Botschaft unterzubewerten, beispielsweise das Verlangen, die Beziehung zwischen den Generationen harmonisch zu gestalten, wenn man dem die Marginalisierung der alten Menschen und die Isolation der Individuen gegenüberstellt, die die »große Kälte« unserer westlichen Gesellschaften ausmacht.

In jedem Fall handelt es sich um eine Herausforderung, der wir uns nur stellen können, wenn wir die traditionellen Stereotypen unserer Kultur über den Osten kritisch hinterfragen (der Dualismus Orient/Okzident ist, wie Karl Jaspers einmal bemerkt hat, ein typisches Produkt unseres westlichen Denkens und in dieser Form den asiatischen Kulturen fremd). Vor allem aber muss Europa endlich die Rolle eines aktiven *global players* übernehmen und eine eigene Alternative sowohl zum amerikanischen Individualismus als auch zum asiatischen

Kollektivismus formulieren. Das verlangt jedoch die Lösung der schwierigen Aufgabe, beide Termini des Begriffspaars neu zu definieren, die allzu häufig unkritisch gebraucht werden: Individuum und Gemeinschaft.

10. Cosmopolis und Philosophie: auf dem Weg zu einem globalen dialégein?

Damit komme ich zur letzten Etappe meines Gedankengangs. Welche Rolle kann die Philosophie in diesem heutigen Schwebestand zwischen dem Nicht-mehr der alten zwischenstaatlichen Ordnung und dem Noch-nicht der neuen überstaatlichen Ordnung spielen? Philosophie soll hier nicht im weitesten Sinn als Weg der Weisheit oder Weltsicht, sondern im engeren Sinn als ein fragendes, sokratisches Wissen, als Dialektik und Dialog verstanden werden. Im globalen Rahmen kann diese Form der Philosophie die »Visitenkarte« sein, mit der sich der Westen nüchtern den anderen großen Kulturen des Planeten vorstellt, um sich mit ihren spezifischen Formen des Wissen, die sich vom philosophischen Wissen unterscheiden, auseinanderzusetzen: Denn nur ganz allgemein und nur im übertragenen Sinn haben Ausdrücke wie »indische Philosophie«, »chinesische Philosophie«, »afrikanische Philosophie« usw. ihre Berechtigung. Innerhalb der globalen, oder besser glo-kalen interkulturellen Vielfalt muss die Philosophie auf ihren traditionellen Universalitätsanspruch verzichten und sich notwendig selbst relativieren. Doch trotz des unermesslich größeren Raumes, in dem sie zu wirken hat, befindet sich die Philosophie heute in der globalisierten Welt meiner Ansicht nach in einer geistig vergleichbaren Situation wie in ihren Anfängen bei Sokrates in der Athenischen Polis des 5. Jahrhunderts: Es geht darum, einen Weg, eine Methode, eine Frageweise zu entwickeln, um der lähmenden Alternative zwischen dem visionären Weltwissen der ersten sogenannten vorsokratischen Denker (der *sophoi*, nicht *philosophoi*: der Weisen, nicht der Weisheitsliebhaber) und dem absoluten Relativismus der großen Sophistik zu entkommen. Heute, in diesem globalen Kakanien oder Babel das »sokratische Element« wiederzubeleben, bedeutet, aus der Umklammerung der normativen Ansprüche der großen Kosmologie und Naturwissenschaften auf der einen und der falschen, aus der Entthronung absoluter und universeller Wahrheiten erwachsenen hyperrelativistischen *Bricolage* der Postmoderne auf der andern Seite auszubrechen.

Im sokratischen Spiel des *dialégein* verschiedene Gesichtspunkte dialektisch miteinander zu konfrontieren, ist heute noch viel schwerer, da die Gesprächspartner und Adressaten dieses Spiels nicht mehr die Bürger Athens sind, sondern die Nomaden und Migranten der Cosmopolis, die aus den unterschiedlichsten Weltgegenden, Sprachen und Traditionen

stammen. Vielleicht aber lohnt es sich heute mehr denn je, auf die Philosophie zu setzen, denn sie stellt mit dem Medium der Sprache eine Beziehung her, um unsere Alltagswirklichkeit aus einem ungewohnten neuen Blickwinkel zu betrachten. Die dialogische Praxis der Konfrontation und des Streitgesprächs, die in einem Raum von variabler Geometrie und in einer dissonanten Vielfalt zu sehen hilft, was wir alle vor Augen haben, aber nur auf diese Weise aus einer anderen Perspektive wahrnehmen können. Diese andere Perspektive kann uns neue Horizonte eröffnen und uns von dem unerträglichen Eindruck befreien, in eine Sackgasse geraten zu sein oder einem unausweichlichen Schicksal entgegenzugehen.

Das neue Universelle der globalen Öffentlichkeit, das wir zu konstruieren aufgerufen sind, wird entweder Frucht einer solchen maieutischen Beziehung werden, eines regelrechten *experimentum* der gegenseitigen »Übersetzung« von unterschiedlichen Kulturen und konkreten Erfahrungen von Frauen und Männern aus unterschiedlichen Lebenswelten, oder es wird einfach nicht existieren.

Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann

Aus:

Tatjana Freytag und Marcus Hawel (Hg.), *Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70 Geburtstag*. Der Band erscheint als Buch und als digitale Ausgabe (PDF) im Verlag Humanities Online (www.humanities-online.de).