

**„Ein Ganzes aller Menschen“  
Weltbürgertum und ethischer Internationalismus bei Kant**

*"A whole of all men." World Citizenship and Ethical  
Internationalism in Kant*

MICHAEL STÄDTLER\*

Bergische Universität Wuppertal, Deutschland

**Zusammenfassung**

In diesem Beitrag wird die Bedeutung von Kants Begriff des ethischen Gemeinwesens für die Frage des Kosmopolitanismus herausgearbeitet. Kosmopolitanismus ist für Kant zunächst eine Konsequenz der Rechtslehre: Der Rechtszustand kann nur als globaler peremptorisch wirklich sein. Diese Einsicht kollidiert jedoch mit der Voraussetzung souveräner bürgerlicher Staaten, so dass der politische oder juristische globale Rechtszustand die moralische Forderung des Kosmopolitanismus nicht erfüllt. Es lässt sich zeigen, dass diese Kollision in der antagonistischen Form der modernen Gesellschaft gründet, deren politische Instrumente die Staaten sind. Im Unterschied zu den rechtsphilosophischen Schriften konstruiert Kant in der *Religionsschrift* ein weltbürgerliches ethisches Gemeinwesen, das von der Idee einer moralisch organisierten Gesellschaft ausgeht. Dieses Modell wird im Rahmen der Religionsphilosophie entwickelt. Darüber hinaus weisen Überlegungen Kants zur Pädagogik: Die Überwindung gesellschaftlich bedingter Partikularität und Konkurrenz kann als Bildungsaufgabe formuliert werden.

**Schlüsselbegriffe**

Recht, Moral, Gesellschaft, ethisches Gemeinwesen, Bildung

**Abstract**

---

· Prof. Dr. Michael Städtler, Nachwuchsgruppenleiter an der School of Education, Bergische Universität Wuppertal, außerplanmäßiger Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Vorstand des Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts Hannover. Arbeitsgebiete: Philosophie der Bildung, Rechts- und Sozialphilosophie, politische Philosophie, Philosophie der Subjektivität, Philosophiegeschichte, Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Adorno. E-Mail: staedtler@uni-wuppertal.de

In this contribution the meaning of Kant's concept of ethical community for the question of cosmopolitanism is worked out. For Kant, cosmopolitanism is originally a consequence of the doctrine of law: The state of law can only be realized peremptorically as global. This insight, however, collides with the precondition of sovereign bourgeois states, so that the political or juridical global state of law does not fulfil the moral demand of cosmopolitanism. It can be shown that this collision is based on the antagonistic form of modern society, whose political instruments are the states. In contrast to the writings on law, Kant constructs a cosmopolitan ethical community in the *Religionsschrift* that proceeds from the idea of a morally organized society. This model is, however, developed within the framework of the philosophy of religion. Kant's considerations on pedagogy point beyond that: The overcoming of social particularity and competition can be formulated as an educational task.

### Keywords

Law, Morality, Society, Ethical Community, Education

### *I. Geschichtliche und systematische Elemente des Weltbürgerrechts: Einleitung*

Der Begriff des Kosmopoliten gehört zu den frühesten Naturrechtsbegriffen, denn das naturrechtliche Denken der Antike legitimiert *soziale* Ordnungen durch Analogien zur Ordnung der *natürlichen* Welt, zum *kosmos* (vgl. Städtler 2017, pp. 43f.).<sup>1</sup> Diogenes von Sinope versteht sich *deshalb* als Kosmopolit, weil die einzig wahre politische Ordnung der Kosmos sei; der Kosmos, die teleologisch geordnete Totalität der Dinge ist ihm Urbild und zugleich natürliche Bedingung jeglicher Ordnung (vgl. Diogenes Laertius 2008, pp. 309 und 314 [VI, 2, 63 und 72]). Damit steht der Begriff des Kosmopoliten von Anfang an im Gegensatz zu bloß positiven Staats- und Rechtsordnungen, denn ob deren willkürliche Satzungen der natürlichen Ordnung entsprechen, ist – im Gegensatz zur Notwendigkeit der natürlichen Ordnung selbst – zufällig.

Im christlichen Mittelalter erscheint dieser Gegensatz dann in der ganzen Bandbreite der Konflikte zwischen göttlichem *ordo naturae* und weltlichen Herrschaftsansprüchen. Die politische Konsequenz der naturrechtlichen Forderung, dass weltliche Ordnungen nur legitim sein können, insofern sie der göttlichen zumindest nicht widersprechen, ist die globale politische Einheit, denn die göttliche Ordnung ist nur als allumfassend und widerspruchsfrei zu denken. Dante spricht explizit von dem „Ziel der universalen Gemeinschaft der menschlichen Gattung“ (Dante 1989, p. 65 [I.ii.8]). Dieser Universalität widerstreiten die partikularen Herrschaftsgebilde einzelner Völker; gerecht wird ihr nur eine strikt verstandene Monarchie: das Weltreich (vgl. Dante 1989, p. 77 [I.v.9]). Es ist für Dante auch die einzige politische Form, die allgemeinen Frieden ermöglicht, denn wer schon die Welt beherrscht, erstrebt nichts mehr und kann die Totalität der menschlichen

---

<sup>1</sup> Zur Geschichte des Kosmopolitanismus vgl. Busch / Horstmann 1976, Lutz-Bachmann u.a. 2010, Nussbaum 2010 und Kleingeld / Brown 2014.

Lebensbedingungen am Maßstab des universalen *bonum commune* organisieren (Dante 1989, p. 91 [I.xi.12]). Zwar reagiert Dantes Idee des Weltreiches vor allem auf die Probleme der Restauration des römischen Reiches sowie auf den Investiturstreit und ist insofern Ausdruck seiner Zeit; aber seine Begründung der Notwendigkeit, Politik global zu denken, löst sich schon erkennbar von den traditionellen naturrechtlichen und theologischen Argumenten ab und geht – obschon noch mit Rekurs auf Aristoteles – vom Begriff der Menschheit und ihrer politischen Ordnungen aus (vgl. Imbach/Flüeler 1989, pp. 27-30). Dante antizipiert damit sowohl über seinen Zeitkontext als auch über Aristoteles hinaus als Gegenstand seiner kosmopolitischen Kritik die Herausbildung territorialer Herrschaftsgebilde, die den Übergang zu den nationalen Staats- und Rechtsordnungen der Neuzeit darstellen, denen gegenüber dann später der Kosmopolitismus der Aufklärung formuliert werden wird (vgl. Cheneval 2002).

Das aufklärerische Konzept des Weltbürgertums partizipiert weiterhin am allgemeinen Naturrechtsdenken gegenüber den bloß positiven, partikularen staatlichen Rechtsordnungen, geht aber nun dezidiert vom menschlichen Subjekt als Quelle und Träger allen Rechts aus. Der einzelne Mensch ist Exemplar einer universalen Menschheit, und die Vermittlung des einzelnen mit der Gattung, die Überwindung der historisch gegebenen Partikularismen hin zur kosmopolitischen Einheit, soll geschichtlich, durch eine Erziehung des Menschengeschlechts, erfolgen, die noch teils als göttlicher Plan, teils schon als spezifisch menschliche Geschichte verstanden wird (vgl. z.B. Lessing 1979). Im Resultat ist der moderne Begriff des Kosmopoliten ein Begriff der Aufklärung, der dazu dient, alle modernen Rechtsverhältnisse radikal von der Freiheit und Gleichheit aller menschlichen Subjekte her zu denken.

Kant hat versucht, das Weltbürgerrecht als höchsten Punkt in die Systematik des Rechts einzugliedern: Das Privatrecht hat seine Existenzbedingung im Staatsrecht, denn ohne staatliche Macht können Privatrechtsansprüche nicht durchgesetzt werden. Das Staatsrecht wiederum hat seine Bedingung im Völkerrecht, denn die Stabilität staatlicher Macht im Inneren hängt ab von der Sicherheit, dem Frieden in den Außenverhältnissen. Das Völkerrecht ist aber selbst prekär, insofern es auf dem Prinzip souveräner Staaten beruht: Als vertraglich vereinbarter Bund solcher Staaten bleibt es ein bloß positives, jederzeit einseitig kündbares Recht. Eine naturrechtliche Grundlage soll es im Weltbürgerrecht erhalten: Die von Kant theoretisch angenommene ursprüngliche Gemeinschaft aller Menschen am Erdboden soll ein kosmopolitisches Gastrecht begründen, das vom Prinzip her alle nationalen Rechte beschränkt; diese gelten nur insofern als legitim, als sie jenes zulassen. Das Völkerrecht, in dem Staaten sich selbst beschränken, wäre dann als Bedingung der Möglichkeit des in sich notwendigen Weltbürgerrechts ebenso zwingend wie dieses.

Sieht man diesen Begriff des Kosmopolitismus genauer an, so sind in ihm rechtliche und ethische, politische und soziale Momente verschränkt.<sup>2</sup> *Rechtlich* setzt er mindestens eine global vollständige internationale Völkerrechtsvereinbarung voraus, idealer Weise jedoch eine Weltrepublik, in der alle Nationen aufgehoben wären. Kant betont, dass in der Tat der globale Völkerstaat die einzige dauerhafte Lösung des Kriegsproblems darstellte, was aber die „Völker der Erde [...] nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen“ (ZeF, AA 08: 357.11-12). Es bleibe statt der „positiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes“ (ZeF, AA 08: 357.13-16)<sup>3</sup>. Das Beharren der Staaten auf ihrer isolierten Souveränität wird von Kant geradezu als barbarisch gekennzeichnet, jedoch gebe es keine rechtlich begründbare Handhabe, sie in eine Gemeinschaft zu zwingen, denn als innerlich schon bürgerlich verfasste Staaten genügten sie dem Rechtszustand, der gemäß dem Naturrecht allenfalls zu fordern sei, immer schon (vgl. ZeF, AA 08: 355f.).<sup>4</sup> Ihr Rechtsmittel untereinander bleibt der Krieg.

So erklärt Kant die objektive Realität der praktischen Idee der Weltrepublik, die ein Vernunftbegriff ist, allein deshalb für obsolet, weil die Vertreter der existierenden Staaten andere Vorstellungen vom Völkerrecht hätten,<sup>5</sup> zu retten sei allein die Ermäßigung der Idee zu einem Friedensbündnis – die wohl nur mehr ein Verstandesbegriff sein dürfte – und dies nur deshalb, weil soeben die Franzosen eine Republik gründeten.<sup>6</sup>

*Gesellschaftlich* folgt der Begriff des Weltbürgers aber zunächst ökonomischen Zwecken: Jeder Mensch soll überall auf der Welt mit jedem anderen Handel treiben können. *Ethisch* folgt die dem Weltbürgertum zentrale Bestimmung der gleichen Freiheit aller Menschen aus dem Gebot der Achtung aller Menschen als Menschen, unabhängig von ihrer Nationalität wie von jedem anderen kontingenten Merkmal auch. Ohne dieses ethische Motiv wäre die rechtliche Stellung der Weltbürger zueinander nur positivistisch zu

<sup>2</sup> Cavallar 2015, pp. 4f. und 21-48, stellt heraus, dass der Begriff des Kosmopolitismus rechtliche, politische, moralische, kulturelle, religiöse, pädagogische und auch epistemologische Dimensionen habe. Übersehen wird dabei die gesellschaftliche Dimension, die im vorliegenden Beitrag als zentral angesehen wird, sowohl in kritischer Hinsicht (kapitalistische Globalisierung) als auch in progressiver (vernünftig organisierte globale Kooperation und Arbeitsteilung).

<sup>3</sup> Vgl. Habermas 1996, p. 10. Habermas weist darauf hin, dass die ‚widersprüchliche Konstruktion‘ der Beibehaltung der Souveränität im Völkerbund eine ‚realistische‘ Ermäßigung seiner früheren Position sei: Im *Gemeinspruch* (vgl. VIII 312f.) vertrete Kant noch den *Völkerstaat*. Vgl. auch Jaber 2002, p. 56: „[E]ine Aufhebung des Völkerrechts wäre erst mit der Überwindung der völkerrechtlichen Subjektivität der Staaten in einer vollständig durchgesetzten Weltrepublik möglich.“ Alberto Burgio meint hingegen, im Widerstand Kants gegen die Idee eines Völkerstaats zeige sich dessen Modernität (vgl. Burgio 1996, p. 61).

<sup>4</sup> Höffe behauptet, Staaten dürften einander durchaus in eine Gemeinschaft zwingen, da sie bloß im Innenverhältnis, nicht aber im Außenverhältnis Rechtsordnungen seien (vgl. Höffe 2001, p. 231). Er übersieht, dass eine erzwingbare Außenverfassung, die nicht in die Innenverfassung eingreifen dürfte, ein Widerspruch ist, da die innere Souveränität Voraussetzung staatlicher Handlungsfähigkeit im Außenverhältnis ist.

<sup>5</sup> Vgl. dagegen ZeF, AA 08: 357 Anm., wo Kant es ausdrücklich als „Versündigung“ bezeichnet, nicht zur Weltrepublik bereit zu sein.

<sup>6</sup> Kleingeld versteht dies als gemäßigten Kosmopolitismus, Höffe als komplementär und subsidiär im Verhältnis zur Staatlichkeit. Vgl. Höffe 2001, p. 234 und Kleingeld 1998, p. 347.

begründen, durch den – widerruflichen – Entschluss der Staaten zu völkerrechtlichen Verträgen. Soll der Kosmopolitismus mehr sein als nationale Willkür, dann kann er nur in der moralischen Qualität menschlicher Vernunft begründet werden, die allen gemeinsam und jedem zu eigen ist. In diesem normativen Fundament des Weltbürgerrechts liegt jedoch ein Widerspruch zu seinem sozialen Zweck; denn der freie Handel beruht in der bürgerlichen Gesellschaft – mit sich entfaltender kapitalistischer Produktionsweise – auf der ungehinderten Verfolgung privater, miteinander konkurrierender und einander ausschließender ökonomischer Interessen. Die universale Gleichheit aller endlichen vernünftigen Subjekte wird deshalb zum Instrument, den eigenen ökonomischen Vorteil zum Nachteil anderer zu realisieren. Die liberalistische Vorstellung, dass die Konkurrenz zur freien Entfaltung aller beitrage, verdeckt die brutale Rücksichtslosigkeit ökonomischer Konkurrenz nur mühsam. Dass Kant der Konkurrenz, anthropologisiert unter dem Titel der ‚ungeselligen Geselligkeit‘<sup>7</sup> (vgl. IaG, AA08, 20:30), überhaupt soviel Fortschrittspotential zutrauen konnte, verdankt sich dem theoretischen Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft als den adäquaten geschichtlichen Ort der Realisierung subjektiver Freiheit. Dieses Selbstverständnis hatte sich ursprünglich gegenüber feudalen Herrschaftsformen herausgebildet. Die Bürger verstanden sich als – tendentiell universaler – Stand individuell selbstständiger Subjekte. Über den Sachverhalt, dass den meisten Menschen jedes ökonomisch relevante Eigentum und mit diesem die materiellen Bedingungen der Selbstständigkeit fehlten, so dass sie sich als freie Subjekte erneut abhängigen Arbeitsformen unterwerfen mussten, konnte jenes Selbstbewusstsein sich nur durch die Idee geschichtlichen Fortschritts hinwegtäuschen. Erst mit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert wurde diese Täuschung eklatant: Den technisch-praktischen Fortschritten korrespondierte kein moralisch-praktischer Fortschritt; im Gegenteil verschärfen sich die Unterschiede und Abhängigkeiten zwischen den Klassen, die – trotzdem sie immer schlechter sichtbar werden – bis heute ungebrochen in der Struktur der Gesellschaft wirksam sind. Im Rückblick erweist sich der dem technisch-praktischen Fortschritt zugrundeliegende Begriff der Konkurrenz als ideologisch vom Prinzip her. Er sollte und soll den Anspruch gleicher Freiheit mit der Realität von Ungleichheit und Unfreiheit vermitteln.<sup>8</sup>

## ***II. Rechtlicher Kosmopolitismus und ethische Internationale***

Ausdrücklich ist das Weltbürgerrecht für Kant kein ethisches, sondern ein rechtliches Prinzip (vgl. MSRL, AA 06: § 62). Seine Legitimation folgt einem der privatrechtlichen

---

<sup>7</sup> Vgl. Pasternack 2014, p.178: „unsocial sociability collectively corrupts [...] humanity“.

<sup>8</sup> Kant notiert den Zusammenhang von bürgerlicher Gesellschaft, deren spezifischer Freiheit und Konkurrenz als Selbstverständlichkeit: Die bürgerliche Gesellschaft sei „diejenige[, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder [...] hat“ (IaG, AA 08: 22.9-10). Brown 2010 sieht darin lediglich die Chance universaler Gerechtigkeit, der Errichtung einer kosmopolitischen bürgerlichen Gesellschaft, die nur auf Humanität gegründet sei, nicht aber auf Partikularismen wie die Nationalität. Er übersieht, dass die bürgerliche Gesellschaft als solche in sich partikularistisch und antagonistisch verfasst ist. Dieser Sachverhalt erschüttert den Kosmopolitismus im sozialen Fundament. Wünschenswert deutlich hat es van der Linden 1988, p. 197 formuliert: „[S]upport for capitalism is incompatible with his own [Kant’s] republican idea.“

Argumente, die Kant für die Möglichkeit des Privateigentums an Grund und Boden anführt. Diese Möglichkeit hatte er aus der Möglichkeit des Besitzes abgeleitet, und die Möglichkeit des Besitzes am Boden war ihrerseits aus der Kugelgestalt der Erde gefolgt worden: Weil die Erdoberfläche begrenzt sei, seien alle Menschen ursprünglich im Gemeinbesitz des verfügbaren Bodens, denn sie kämen zwangsläufig in Kontakt miteinander (im Unterschied zu einer unendlichen Ebene), so dass der Gemeinbesitz das einzige der Möglichkeit nach konfliktfreie Verhältnis der Menschen zum Erdboden sei. In diesem naturrechtlich notwendigen Gemeinbesitz sieht Kant die Grundlage für die exklusive rechtliche Aneignung, die dem Besitz, in dem jeder einzelne von Natur aus schon ist, nur eine rechtliche Form gibt (MSRL, AA 06: §§ 13ff.) Diesen Gedanken überträgt Kant nun von der ursprünglichen Besitzgemeinschaft der Individuen auf die ursprüngliche Besitzgemeinschaft der Völker, die ebenfalls keine rechtliche Besitzgemeinschaft, aber doch die systematische Voraussetzung rechtlicher Besitzansprüche sei. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, Staatsgebiete gegeneinander abzugrenzen und staatsfremde Subjekte rechtlich auszugrenzen. Anders als beim individuellen Privateigentum, das strikt alle Nichteigentümer vom Gebrauch der Sache ohne Einwilligung des Eigentümers ausschließt, ergibt sich aber gegenüber dem Staatsrecht durch das Weltbürgerrecht ein eingeschränktes Nutzungsrecht, genauer das Recht, in fremde Staatsgebiete einzureisen und dort nicht als Feind abgewiesen zu werden. Kant folgert dies aus der „physischen möglichen Wechselwirkung [...] sich zum Verkehr untereinander anzubieten“ (MSRL, AA 06: 352.18-20). Weil die Menschen es – aufgrund der Kugelgestalt der Erde – nicht vermeiden können, miteinander in weltweite ökonomische Beziehungen zu treten, muss es ein Recht geben, das diese Beziehungen ermöglicht. Auf diese Weise wird das antizipative Weltbürgerrecht noch zur Legitimationsgrundlage des Völkerrechts, denn jenes „[geht] auf die mögliche Vereinigung aller Völker, in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres Verkehrs“ (MSRL, AA 06: 352.22-24). Gerade weil das Völkerrecht der Durchsetzung des Weltbürgerrechts politisch vorausgesetzt ist, kann das Weltbürgerrecht zum rechtlichen Grund des Völkerrechts werden: Das Weltbürgerrecht ist notwendig; das Völkerrecht ist eine Bedingung der Möglichkeit des Weltbürgerrechts, und deshalb ist es, wenn das Weltbürgerrecht notwendig ist, ebenso notwendig. Diese Argumentation ist aber nicht *rein* rechtlich, sondern ihre sachliche Grundlage sind ökonomische Interessen, nämlich die Ermöglichung agrarischer oder kommerzieller Aktivitäten auf fremden Gebieten der Erde, in die der Rechtsschutz des eigenen Staates nicht reicht. Auch das im *Ewigen Frieden* formulierte Weltbürgerrecht sieht eine solche Hospitalitätsregelung als Bedingung wechselseitiger Annäherung der Völker vor. Es sichert allein das Recht aller, an keinem Platz der Welt feindlich behandelt zu werden, wenn man nicht selbst Anlass dazu bietet. Es ist allein ein Durchreiserecht, das mit keinerlei Aufenthaltsrechten oder -pflichten verbunden ist. Dadurch sollen die Bedingungen dafür geschaffen werden, dass Völker aller Erdteile „mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher

bringen können“ (ZeF, AA 08: 358.26-28). Offensichtlich sind hierunter Handelsbeziehungen zu verstehen, die früher oder später einer öffentlich-rechtlichen Absicherung bedürfen.<sup>9</sup>

Gleichwohl weist die Idee des Weltbürgerrechts über diesen Zweck hinaus:<sup>10</sup> Der Anspruch, Interessenkollisionen durch Transzendierung nationalstaatlicher Beschränkungen zu überwinden, ist systematisch innerhalb des Rahmens bürgerlichen Rechts nicht zu erfüllen, weil das bürgerliche Recht die Konkurrenz partikularer Privatzwecke reguliert und insofern anerkennt. Damit wird die Kollision zum Normalfall bürgerlichen Rechts, das ihren Verlauf zivilisiert, aber nicht überwindet. Deshalb erfüllen Weltbürgerrecht, Staatenbund oder auch die bürgerliche Weltrepublik so wenig wie irgendeine andere Schicht bürgerlicher Rechtsordnungen den *ethischen* Anspruch an kollektives menschliches Leben, ein Reich der Zwecke anzustreben:

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird [...] ein Ganzes aller Zwecke [...] in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen [d.h. moralischen; M.St.] Prinzipien möglich ist. (GMS, AA 04: 433.17-25)

Ein Reich der Zwecke ist *rechtlich* überhaupt nicht durchführbar, weil sein Verpflichtungsgrund dem Recht nicht zugänglich ist. Kant expliziert dies in der *Religionsschrift* am ethischen Gemeinwesen, das seiner Form nach ein Reich der Zwecke ist.<sup>11</sup>

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politischen Bürger als solche doch im ethischen Naturzustande und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. (RGV, AA 06: 95.25-30)

Die Sphäre von Kollektivität, in der die vom Weltbürgerrecht anvisierte globale Universalität aller Menschen verankert werden kann, ist deshalb nicht primär die politisch-juridische des Staates, sondern es ist die Gesellschaft, in der die Menschen die materiellen Bedingungen ihres Lebens mit der ethischen Form ihres Handelns in Beziehung setzen.

Die Gründung eines ethischen Gemeinwesens ist deshalb anders als das Weltbürgerrecht in substantieller Weise auf ein „Ganzes aller Menschen“ (RGV, AA 06: 96.19) ausgelegt, auf

---

<sup>9</sup> Auch Byrd/Hruschka 2010 verstehen Kants Weltbürgerrecht als ein kommerzielles. Kleingeld 2012 möchte Kants Ausdruck ‚Verkehr‘ weiter, z.B. auch kulturell, verstehen. Holz wiederum konstatiert, diese Argumentation halte sich „im Rahmen der ideologischen Selbsttäuschung der frühbürgerlichen Gesellschaft“ (Holz 1996, p. 48).

<sup>10</sup> Cavallar 2015 weist darauf hin, dass das Weltbürgerrecht nicht der systematische Mittelpunkt des Kosmopolitismus sei, sondern dieser über jenes hinausgehe. Er zeigt dies anhand einer historischen Kontextualisierung des Weltbürgerrechts (pp. 49-75).

<sup>11</sup> Vgl. Langthaler 1991, Moran 2012, p. 76 und Dicenso 2012, p. 133.

eine ethisch organisierte arbeitsteilige und kooperative Weltgesellschaft. Vom Kosmopolitismus, der politischen und rechtlichen Organisation des Weltbürgertums führt kein Weg zum ethischen Gemeinwesen, aber umgekehrt kann das globale ethische Gemeinwesen sich eine politische Verfassung geben, die seiner ethischen Konstitution angemessen wäre. Insofern ist der ethische Internationalismus Kants rigoroser als der Kosmopolitismus des Weltbürgerrechts.

### **III. Die Souveränität bürgerlicher Nationalstaaten als Völkerrechtsproblem**

Das ‚höchste politische Gut‘ (vgl. MSRL, AA 06: 355) ist Kant zufolge ein Frieden, der nicht mehr in einen Kriegszustand zurückfallen kann. Denkbar sei er als internationaler Rechtszustand, auf den souveräne Staaten sich einigen müssten. Diese Staaten bedürften ihrerseits innerer Rechtsverfassungen, in denen das Mein und Dein der Bürger rechtlich garantiert sei. Damit ist dem Frieden eine rechtsgeschichtliche Entwicklung vorausgesetzt, deren *terminus ad quem* das internationale Öffentliche Recht ist; dessen *terminus ab quo* aber ist das Privatrecht, insofern es grundsätzlich *bürgerliche* Staaten – mit privaten Eigentümern als Bürgern – sind, deren Verhältnis als internationales Rechtsverhältnis zu denken sei. Daraus ergibt sich der provisorische Charakter des gegenwärtig geltenden Rechts: Erst wenn alle Ebenen des Rechts, privat, öffentlich und völkerrechtlich, nach dem Rechtsprinzip geordnet sind, herrscht peremptorisches Recht.<sup>12</sup> Würde schließlich das Völkerrecht der Rechtsidee unterworfen, so würde seine vertragsrechtliche Gestalt durch die Form einer globalen Verfassung ersetzt. Die Idee der Weltrepublik, des „allgemeinen Menschenstaats“ (ZeF, AA 08: 349.32-33) ist die systematische Konsequenz des Weltbürgerrechts.

Gegenüber dieser systematischen Konsequenz befürchtet Kant aber, dass die Realisierung des ewigen Friedens, aufgrund empirischer Hindernisse, womöglich „immer ein frommer Wunsch bliebe“ (MSRL, AA 06: 354.34-355.1). Deutlicher noch formuliert er sogar: „[S]o ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee“ (MSRL, AA 06: 350.16-17).

Diese Unausführbarkeit, die sich in der bloß negativen Darstellbarkeit der Idee spiegelt, folgt daraus, dass ein Staatenbund notwendige Bedingung des Friedens ist, aber der Friede in einer bloßen – jederzeit auflösbaren – Föderation nur provisorisch wäre. Zudem hätte die Föderation, wie Kant sie konzipiert, keine Durchsetzungsgewalt, um die Realisierung der vor einem internationalen Gerichtshof erzielten Lösungen zwischenstaatlicher Interessenkonflikte zu garantieren. Da das Recht seinem Begriff nach mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist (vgl. MSRL, AA 06: § D), wäre der rein föderale Zustand ohne Exekutivgewalt selbst nicht einmal ein Rechtszustand, sondern internationaler

---

<sup>12</sup> „Bis dahin, so das ernüchternde – um nicht zu sagen: deprimierende – Ergebnis aller Deduktionen des Rechts aus dem Begriff, ist nicht allein alles äußere internationale oder Völkerrecht, sondern alles *innere Recht*, sei es *Privatrecht*, sei es *öffentliches Recht* bloß provisorisch“ (Tuschling 2012, p. 163).

Naturzustand (vgl. ZeF, AA 08: 354).<sup>13</sup> Für den Rechtszustand wäre ein Bündnis nötig, das einen „Staatenverein“, einen „Völkerstaat[.]“ (MSRL, AA 06: 350.10-13) darstellte. Wäre dieser aber politisch seines Zweckes, der Sicherung des staatlich garantierten Mein und Dein, mächtig, so wäre er aufgrund seiner bedrohlichen Größe für seine Nachbarn schon ein Grund für einen Präventivkrieg (vgl. MSRL, AA 06: § 56). Gäbe es, um dies zu vermeiden, mehrere unabhängige Völkerstaaten, so blieben diese untereinander im Verhältnis des Naturzustandes. Auch der universale Staat löste das Problem nicht, denn große Staatsgebilde drohten grundsätzlich innerlich zu Despotien zu missraten (vgl. TP, AA 08: 311ff.). Kant entscheidet sich, gegen die systematische Konsequenz des Weltbürgerrechts, pragmatisch für die Föderation.<sup>14</sup>

Die völkerrechtliche Frage an die praktische Vernunft ist nun, ob die bloße Föderalität ökonomisch und politisch souveräner Nationen mit der allgemeinen moralischen Idee des Rechts kompatibel sei. Diese Frage ist zu verneinen, schon weil das Nationalitätsprinzip der moralischen Universalität der Menschheit widerstreitet, indem es die moralische Handlungsfreiheit der Rechtssubjekte durch partikulare und zufällige Bestimmungen prinzipiell einschränkt. Indem bei Kant gerade die Realisierung der politischen Bedingungen der Möglichkeit des Friedens zu dessen unmittelbarer Negation zu missraten droht, scheint der ewige Friede tatsächlich ‚unausführbar‘. Pflicht hingegen – und daher ausführbar – sei die politische Annäherung an den Frieden (vgl. MSRL, AA 06: § 61). Wenn die Begründung von dessen Unausführbarkeit indes stichhaltig ist, so wäre auch jeder Versuch der Annäherung unsinnig: Eine Annäherung, die nicht ans Ziel kommen kann, ist als zielgerichtete Bewegung in sich widersprüchlich.

Das Festhalten an der Souveränität der Nationalstaaten ist nur historisch-pragmatisch zu begründen: National realisierte Rechtsordnungen sind die *historischen* Gestalten sicheren Rechts. Aber systematisch bleibt auch in ihnen das Recht auf die politische Willkür verwiesen, die es eigentlich brechen soll: Wenn nationale Souveränität mehr wäre als politische Willkür, wenn sie ein vernünftiger Begriff der politischen Philosophie sein sollte, dann wären ihr *substantielle* Unterschiede in den Volksinteressen vorausgesetzt. Nationalität unterstellt in letzter Instanz eine völkische Ontologie, ob sie nun auf Blut, auf Boden oder auf beidem beruhe. Dass nun Bevölkerungen verschiedener Staaten aufgrund ihrer geographischen Lage und anderer Umstände unterschiedliche Bedürfnisse haben, ist nicht zu bestreiten; dass sie deren Befriedigung notwendig innerhalb politischer Grenzen und gegeneinander realisieren, ist eine Unterstellung, durch deren Voraussetzung jede politische Philosophie als Philosophie sich durchstreicht, weil Nationalismen aufgrund

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch Hegel: „Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*.“ (Hegel 1955, § 333) Zu Hegels Kritik an Kants Kosmopolitanismus vgl. Fine 2003.

<sup>14</sup> Im *Gemeinspruch* reklamiert Kant zwar „ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze [...] gegründetes Völkerrecht“ (TP, AA 08: 312.26-27) gegenüber den Nationalstaaten, hatte dies aber schon eine Seite vorher auf das pragmatisch Machbare eingeschränkt. Dieses Moment überwiegt in der *Metaphysik der Sitten* ganz. Vgl. auch Kersting 1993, p. 74.

ihrer Irrationalität durch keine vernünftig begründbare Regel bestimmbar sind; Philosophie, die das pragmatisch versucht, wird selbst zum Moment des irrationalen Geflechts, das sie zu entwirren vorgibt. Das philosophische Zugeständnis nationaler Partikularinteressen verlängert nicht allein den Naturzustand in das Völkerrecht, sondern stellt die Subjekte vor die Aufgabe der moralischen Bestimmung von Politik im Bewusstsein der Unmöglichkeit, dieses Vorhaben einzulösen, ja im Bewusstsein der Kontraproduktivität schon des Versuchs:

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit oder seines Eigenthums einen Augenblick gesichert. Der Wille einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern ist jederzeit da (TP, AA 08: 312.19-23).

Dies ist keine bloße Bestandsaufnahme empirischer Staatenverhältnisse, sondern die Behauptung einer natürlichen Regel, der nur durch geschickte Manipulation der menschlichen Natur zu steuern sei. Diese Überzeugung zeichnet Kants Völkerrecht. Es sieht eine Reihe von Regeln vor, deren sich die praktische Vernunft bedienen sollte, um der Hoffnung willen, dass in der politisch instabilen Föderation das Recht hinreichend beruhigte Zustände produziere, um eine moralische Entwicklung der Bevölkerungen zu gewähren.

Der Gegenstand des Völkerrechts ist daher das Verhältnis verschiedener politischer Gemeinschaften, die im Innern schon Rechtsverhältnisse realisiert haben mögen, aber zueinander noch im Verhältnis des Naturzustandes stehen, insofern sie selbst als Subjekte, juristische Personen, zu betrachten sind, als Einheiten, die Interessen haben und Ansprüche behaupten, ohne in einem ihnen übergeordneten, sie vereinigenden Rechtsverhältnis zu stehen. Hier herrscht die Willkür des Stärkeren, mithin – *potentialiter* oder *actualiter* – dauernder Kriegszustand. So wie die Idee des Rechts überhaupt polemisch ist gegen sein ihm vorgängiges Negatives,<sup>15</sup> Willkür und Privileg, ist die des Völkerrechts polemisch gegen diesen Kriegszustand. Im Unterschied zur Überwindung des Naturzustandes der empirischen Subjekte durch die Herstellung einer allen gemeinsamen allgemein gewalthabenden Ordnung, in der die partikuläre Gewalt entmachtet sein soll, bleibt Kants Völkerrecht aber ausdrücklich auf eine föderale Genossenschaft beschränkt, deren Mitglieder ihre Souveränität behalten. Das Recht der Individuen in demjenigen Naturzustand, der dem Rechtszustand überhaupt vorausgeht, einander wechselseitig zum Eintritt in eine bürgerliche Gemeinschaft zu zwingen, kann auf das Völkerrecht nicht unmittelbar übertragen werden, weil die naturrechtliche Zwangsgewalt sich nur auf die aus der Rechtsidee folgende Pflicht, unrechtliche Zustände zu überwinden, stützen kann.<sup>16</sup> Die

---

<sup>15</sup> Vgl. schon Hugo Grotius: „Mit ‚Recht‘ wird hier nur das Gerechte bezeichnet, und zwar mehr im verneinenden als im bejahenden Sinne; so daß Recht ist, was nicht Unrecht ist. Unrecht ist aber das, was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerspricht.“ (Grotius 1950, p. 47).

<sup>16</sup> Vgl. zu dem Problem Merkel 1996. Der hier ventilerte Begriff eines völkerrechtlichen *ius cogens* ist daher rechtsphilosophisch gegenstandslos, solange es souveräne bürgerliche Staaten gibt. Seine Diskussion

zu vereinenden Staaten sind aber, je für sich, bereits bürgerliche Rechtsgemeinschaften und können daher nur freiwillig, durch von ihren Repräsentanten zu schließende Verträge, in Gemeinschaften eingehen (vgl. Deggau 1983, p. 287). Weil die souveränen Staaten als Völkerrechtssubjekte diesen Verträgen systematisch vorausgesetzt sind, können sie ihre Souveränität nicht durch Vertrag oder jedenfalls nicht unwiderruflich abgeben oder auch nur einschränken.<sup>17</sup> Deshalb kann dem Staatenbund keine Zentralgewalt zukommen, die einen Gerichtszwang oder gar die Entscheidungen eines internationalen Gerichtshofes durchzusetzen befugt und kräftig wäre, denn jeder Staat kann sich jederzeit durch Austritt aus dem Bund einer gegen ihn gerichteten Rechtsdurchsetzung entziehen.

Nicht nur bietet der Völkerbund als Bund souveräner Staaten keine Friedensgarantie, sondern die Antizipation völkerrechtlich gesicherten Friedens wird selbst zum Kriegsgrund: Gerade aus dem Naturzustand der schon bürgerlichen Staaten untereinander ergebe sich ein ursprüngliches Kriebsrecht, das der Erhaltung des in verschiedenen Staaten empirisch organisierten bürgerlichen Rechts gilt. Da allein diese Staaten das Recht garantieren können, ist ihre Erhaltung eine notwendige Bedingung der Erhaltung des Rechts. Jeder Staat darf dann, legitimiert durch die Notwendigkeit des bürgerlichen Rechts, gegen jeden anderen Staat Gewalt anwenden, wenn einer der politisch Verantwortlichen eine Bedrohungssituation diagnostiziert. Diese Gewalt im völkerrechtlichen Naturzustand fungiert bei Kant als Antizipation des internationalen Rechtszustands.

Der Sieger müsse den überwundenen ungerechten Feind „eine neue Verfassung annehmen [...] lassen, die [...] der Neigung zum Kriege ungünstig ist“ (MSRL, AA 06: 349.33-34). Postuliert werden muss dieses Recht, die Annahme der bürgerlichen Verfassung zu erzwingen, um des systematischen Zusammenhangs von Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht willen.<sup>18</sup> Zwar ist die volle Geltung von Privat-, Staats- und Völkerrecht vom Weltbürgerrecht als dem *terminus ad quem* des Rechts bestimmt, aber umgekehrt ist das Weltbürgerrecht als legitimatorische Funktion des Zivilrechts auch von diesem als

---

oszilliert um die systematische Grenze zwischen Recht und Politik. Politisch kann z.B. ein internationaler Strafgerichtshof wünschenswert sein, ohne dass er doch deshalb schon rechtlich möglich wäre. Merkel räumt Kant zwar ein, dass es zwischen Staaten nicht das für eine Strafgerichtsbarkeit vorausgesetzte Unterordnungsverhältnis gebe, aber es gebe ein solches zwischen staatlichem und internationalem Recht. Das rechtsphilosophische Problem ist aber, dass das internationale Recht kein anderes Subjekt hat als die Einzelstaaten, weshalb das Verhältnis aporetisch ist. Auch der von Merkel postulierte Strafzweck, die „Verteidigung eines normativen Fundaments der Menschheit“ (p. 350) ist ein politischer Zweck, kein juridischer. – Kersting 1996 bringt dieses Problem mit dem Begriff der „Menschenrechtspolitik“ (p. 212) auf den Punkt: Die Durchsetzung der Menschenrechte ist kein juridischer, sondern ein politischer Prozess.

<sup>17</sup> Gerhardt 2005 plädiert dafür, staatliche Souveränität unter den internationalen Vorbehalt ihrer rechtmäßigen Ausübung zu stellen. Das dürfte aber innerhalb des bürgerlichen Völkerrechts nicht widerspruchsfrei möglich sein. Ähnlich argumentiert schon Höffe 2001, p. 225: Eine Rechtsgemeinschaft von Einzelstaaten sei nur durch Souveränitätsverzicht möglich. Im Gegenteil ist die volle Souveränität Voraussetzung dafür, einen völkerrechtlichen Vertrag zur Gründung einer solchen Gemeinschaft eingehen zu können. Souveränitätsrechte können bei Wahrung der Souveränität nur vorübergehend und unter Vorbehalt abgegeben werden; hier steht Kant in der Tradition Bodins. Vgl. Bodin 1981, p. 205.

<sup>18</sup> Kants negative Formulierung sehen Eberl/Niesen 2011, p. 170 nicht auf die bürgerliche Verfassung festgelegt. Aber für Kant sind alle nicht-bürgerlichen Staaten eine potentielle Bedrohung der bürgerlichen. Vgl. ZeF, AA 08: 349.

seinem *terminus ab quo* bestimmt. Soll aus dem Begriff des Staatsrechts der des Völkerrechts folgen und aus diesen beiden der des Weltbürgerrechts, so wird die bürgerliche Staatsverfassung zum Prinzip des Öffentlichen Rechts überhaupt.

Kant thematisiert damit zwar die rechtliche und politische Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, aber nicht deren spezifisch *gesellschaftliche* Verfasstheit, er formuliert keine von der Politik unterschiedene moderne Sozialphilosophie. Damit unterschätzt er die Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft, die er noch für die adäquate Verwirklichungsform freier Subjektivität hält. Zwar gilt die Gesellschaft deshalb noch nicht automatisch als moralisch, aber doch als vom Prinzip her mit moralischen Zwecken vereinbar. Hegel hat hiergegen den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft als äußerliche Allgemeinheit, als bloßen Not- und Verstandesstaat gefasst, in dem die Individuen jeweils ihre Privatzwecke realisieren, indem sie alle Anderen und auch das spezifisch gesellschaftlich Allgemeine als bloße Mittel hierfür gebrauchen (vgl. Hegel 1955, 1955, §§ 182-187). Wenn dies die Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft ist, wie Marx später im Einzelnen nachgewiesen hat, dann ist diese Gesellschaftsform mit moralischen Zwecken nicht vereinbar, und auch die rechtliche Moderation der Konflikte dieser Gesellschaft gelingt nicht ohne Gegensatz zu moralischen Ansprüchen. Die Sittlichkeit – Wirklichkeit praktischer Vernunft –, deren formale Bedingung die bürgerliche Gesellschaft theoretisch entwickelt, wird in ihrer Praxis ebenso korrumpiert.

#### ***IV. Ethischer Internationalismus: Das ethische Gemeinwesen***

Gegen die Korruption der Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, der gegenüber deren rechtliche Organisation machtlos ist, entwirft Kant die Idee eines ethischen Gemeinwesens. Der Ausgangspunkt ist ein, wenngleich in anthropologischer Manier formulierter, gesellschaftlicher Befund:

Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen. (RGV, AA 06: 93.27-94.6)

Für Kant folgt daraus, dass das moralische Bemühen der Einzelnen in seinem Erfolg systematisch gefährdet ist. Diese Gefährdung sei nur zu überwinden in einer Gesellschaft, deren Ziel die Verwirklichung der Moral sei und die selbst durch ethische Gesetze konstituiert sei. Die nähere Bestimmung eines solchen ethischen Gemeinwesens wird in Analogie zum juristischen Gemeinwesen, dem Staat, als Vereinigung von Menschen unter Gesetzen gefasst, mit dem Unterschied, dass es sich um Tugendgesetze handelt, deren Einhaltung nicht erzwungen werden kann. Ein ethisches Gemeinwesen kann nur aus Freiheit aller Beteiligten begründet werden. Darin liegt zugleich noch ein weiterer

Unterschied zum politischen Gemeinwesen: „[W]eil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen“ (RGV, AA 06: 96.17-19). Das ethische Gemeinwesen ist im Unterschied zum politischen oder juridischen überhaupt nur als Weltgemeinschaft *aller* Menschen denkbar. *Partikulare* ethische Gemeinwesen sind in sich widersprüchliche Gebilde, deren relative Legitimität darin liegt, dass sie „zur Einhelligkeit mit allen Menschen [...] hinstreb[en]“ (RGV, AA 06: 96.22-23). Da die ethische Konstitution sich nur auf das Innenverhältnis des ethischen Gemeinwesens beziehen kann, also auf alle Menschen, die schon seine Mitglieder sind, besteht durch diejenigen, die noch nicht Mitglieder sind, dieselbe Gefahr für die Moral wie sie für vereinzelte Menschen überhaupt besteht. Es ist deshalb eine ethische Pflicht, diesen Zustand zu verlassen. Diese Pflicht, Glied eines ethischen Gemeinwesens zu werden, ist Kant zufolge keine Pflicht des einzelnen Menschen gegen sich oder andere, sondern eine Pflicht „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ (RGV, AA 06: 97.18-19). Diese pflichtentheoretisch kaum auflösbare Formulierung – wer ist das empirische Subjekt dieser Pflicht, wer der Handelnde, wer der Adressat, wenn das menschliche Geschlecht doch eine transgenerationale Einheit wirklich aller möglichen menschlichen Subjekte ist – hat ihren sachlichen Grund darin, dass diese Pflicht sich auf einen kollektiven und nur durch arbeitsteilige Kooperation zu bewirkenden Inhalt bezieht:

Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert (RGV, AA 06: 97.19-98.1).

Das höchste Gut ist die Verbindung von Moralität und Glückseligkeit unter der Bestimmung der Moralität (vgl. KpV, AA 05: 107-113). Dieser oberste Gegenstand der praktischen Vernunft wird aber hier, im Unterschied zur *Kritik der praktischen Vernunft*, explizit als ein ‚gemeinschaftlicher Zweck‘, als ein ‚gemeinschaftliches Gut‘ bestimmt. Die Zwecke der Glückseligkeit, die das Wohlergehen der Menschen betreffen, werden als gemeinschaftlich zu erreichende verstanden, die als ‚höchstes Gut‘ unter moralischen Zwecken geordnet sind. Der Sache nach ist das die Idee einer durch die praktische Vernunft geregelten materiellen gesellschaftlichen Reproduktion.<sup>19</sup> Das setzt eben das geordnete, planmäßige Zusammenwirken aller Menschen voraus, das durch eine an ein Individuum sich richtende Pflicht schon deshalb nicht bewirkt werden kann, weil die Willensbestimmung jedes Einzelnen inhaltlich und formal mit der jedes anderen interagieren muss: Rationale arbeitsteilige Kooperation gelingt nur, wenn die Handelnden sich als kollektives Handlungssubjekt verstehen, an dem jeder Einzelne sowohl als für sich

---

<sup>19</sup> Auch Moran 2011 sowie 2012, pp. 2 und 70ff. betont den säkularen, kollektiven Charakter dieser Bestimmung des höchsten Gutes. Zur Veränderung dieses Begriffs in Kants Werk vgl. Cheneval 2002, p. 440-447.

vollständiges autonomes Subjekt, als auch in einer von ihm vernünftig eingesehenen vorab begründeten organischen Funktion agiert. Die Einzelnen müssen sich den Zweck des Kollektivs zu eigen machen, und im Zweck des Kollektivs müssen die Zwecke jedes Einzelnen aufgehoben sein. Dieser Begriff vernünftiger materieller gesellschaftlicher Reproduktion kann nicht widerspruchsfrei auf partikulare Gesellschaften bezogen werden, weil er nur aus der praktischen Vernunft begründet werden kann, die sich auf alle Menschen gleichermaßen bezieht: Mit welchem vernünftigen Grund sollten aus dem moralisch geregelten Zusammenwirken von Menschen zur Realisierung kollektiver Glückseligkeit einige ausgeschlossen werden? Deshalb ist das erste Kennzeichen des ethischen Gemeinwesens die „Allgemeinheit, folglich numerische Einheit“ (RGV, AA 06: 101.27). Des weiteren dürfen nur „moralische[] Triebfedern“ (RGV, A 06: 101.34) gelten, die Vereinigung muss unter dem „Princip der Freiheit“ (RGV, AA 06: 102.1) stehen und ihre Konstitution muss *unveränderlich* sein; als Ausdruck praktischer Vernunft kann sie nicht verändert, sondern allenfalls in Bezug auf die Ausführung historisch modifiziert werden (vgl. RGV, AA 06: 102).

Die Realisierung dieses ‚ethischen Internationalismus‘, also die Selbstunterwerfung *aller* Menschen unter die Vernunftideen der Sittlichkeit durch Einsicht, kann weder von einem einzelnen Menschen noch von einem partikularen Kollektiv zuverlässig bewirkt werden, weil der *Erfolg* fortschreitender Vervollständigung hin zu einem alle Menschen umfassenden ethischen Kollektiv durch Aufklärung allein nicht *garantiert* ist. Diese Schranke stellt Aufklärung aber nicht dem bloßen Zufall anheim, sondern sie entspricht dem Moment von Geschichte, das in der Realisierung von Vernunft durch endliche Wesen liegt, weil sie nur in der Zeit geschehen kann. Dieses historische Moment bestimmt aber weder hinreichend die Realisierung von Vernunft, noch wäre es selbst durch die Vernunft hinreichend zu bestimmen. Auf die Pflicht, ein universelles ethisches Kollektiv zu gründen, kann ein Mensch daher nur dadurch reagieren, dass er so verfährt, „als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen“ (RGV, AA 06: 101.1-3). Beruhte aber dergestalt die Verbindung des Handelns mit seinem Ziel auf der Gnade Gottes oder auf Zufall, könnte jede Handlung genauso gut unterlassen wie ausgeführt werden. Die Pflicht zur Realisierung ethischer Universalität unter Zeitbedingungen erscheint als widersprüchlich.

Das ethische Ganze ist zur Gänze unreal; schon die Gesinnung als Vereinigungsprinzip hat in der juristischen und politischen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, um deren Moralisierung es Kant zu tun ist, kein Modell. Allerdings sieht Kant in der innerhalb dieser Gesellschaft konstituierten Kirche das Modell eines durch Gesinnung konstituierten Kollektivs. Anhand dessen entfaltet er den sonst leeren Begriff vernünftiger, wenigstens nicht äußerlicher, Kollektivität, in der am Ende alle irrationalen Beschränkungen des Modells aufgehoben wären. Die Kirche ist damit ein historisches Modell, das, als Modell

verstanden, über seine historische Beschränkung, damit aber auch über sich selbst, hinausweist.<sup>20</sup>

Allerdings sei das oberste Ziel, von dem die Menschen einen klaren Begriff haben, durch menschliches Bemühen nicht erreichbar, weil sie es durch ihre Vernunft zwar vorstellen, aufgrund ihrer Sinnlichkeit aber nur eingeschränkt ausführen könnten: Erhabene Ideen ‚verkleinern‘ sich unter den Händen der Menschen (vgl. RGV, AA 06: 101). Deshalb könne auch auf den reinen Vernunftglauben, das moralische Moment der Religion, auf das allein ein ethisches Gemeinwesen zu gründen sein könnte, dieses eben gerade nicht gegründet werden. Die Menschen neigten nämlich aufgrund „eine[r] besondere[n] Schwäche der menschlichen Natur“ (RGV, AA 06: 103.5-6) dazu, nicht schon ihre moralische Einsicht, sondern erst technische Observanzen für Religionsdienst zu halten, weil sie sich den Dienst an Gott notwendig nach Analogie einer despotischen Herrschaft vorstellten, der man ein tätiges Opfer bringen müsse, um ihr zu gefallen. Deshalb bedürfe es des Kirchenglaubens als Veranschaulichung von Religion: Die Menschen würden „niemals“ (RGV, AA 06: 106.16) ohne äußerliche Frömmigkeit moralisch, so dass statutarische Regeln, historische Glaubenskonventionen schlechthin notwendig seien (vgl. RGV, AA 06: 104f. und 110).<sup>21</sup>

Dass die Geschichte globaler Moralisierung überhaupt in der Form einer Religion vorgestellt werden soll, liegt daran, dass Kant die höhere Weisheit eines Herzenskündigers (vgl. RGV, AA 06: 99.14) für nötig hält, um kollektive Moral konsequent denken zu können: Wie schon das Postulat der Existenz Gottes vorausgesetzt wurde, um die Vereinbarkeit von Freiheit und Natur denken zu können (vgl. KpV, AA 05: 124-132), so ist dieser spezifizierte Gottesbegriff vorausgesetzt, um die erfolgreiche Verbindung moralischer Individuen zu denken, denn die Individuen könnten sich zwar verabreden, aber nicht wechselseitig in die moralischen Überzeugungen Einsicht nehmen. Letztlich kann sogar niemand seine eigenen Handlungsgründe zuverlässig erkennen. Dass die Moralisierungsgeschichte von einer statutarischen Religion ausgeht, schreibt Kant einer „Schwäche der menschlichen Natur“ (RGV, AA 06: 103.5-6) zu, ihre moralische Pflicht sich nur als Dienst einer göttlichen Autorität gegenüber denken zu können, die als Gegenleistung die dem moralischen Dienst korrespondierende Glückseligkeit zuverlässig bewirkt. Dies sei sogar der einzige Ursprung der Idee Gottes. Die statutarischen, kultzentrierten Religionen sollen nun als Mittel der Beförderung der wahren, moralischen Religion benutzt werden. Das wichtigste inhaltliche Instrument dafür sei eine heilige Schrift. Dass in der Bibel der Charakter des Offenbarungsdokuments und wahre moralische Gehalte koinzidierten, bezeichnet Kant im Haupttext als historischen

---

<sup>20</sup> Vgl. zu dieser Deutung der Religionsschrift insgesamt: Städtler 2005. Vgl. auch Sweet 2013, pp. 185ff. Gegen eine säkulare Deutung der Religionsschrift argumentiert hingegen neuerlich Cavallar 2015, pp. 47f.

<sup>21</sup> Vgl. ebenso Anth, AA 07: 332.36-333.12: „Zum Charakter unserer Gattung gehört auch: daß sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äußeren Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern (des Gewissens) bewirkt werde“.

Glücksfall, in der Fußnote sicherheitshalber als „gütige Vorsehung“ (RGV, AA 06: 107.34).

Die Geschichte der Moralisierung stellt sich dann im Einzelnen dar als kirchengeschichtliche Entwicklung von einer statutarischen Glaubensgemeinschaft, in der vernunftreligiöse Normen an sich gegeben sind, hin zum globalen ethischen Gemeinwesen, dessen Normen ihrer statutarischen Gestalt entkleidet und als an und für sich vernünftige verinnerlicht worden sein werden.<sup>22</sup> Aber auch dieser Prozess ist gewissermaßen einer der Aufklärung: Die Statuten des Kirchenglaubens werden ausgelegt nach dem Maßstab des reinen Religionsglaubens (vgl. RGV, AA06: 109ff.). Der *terminus ad quem*, die Vernunftreligion, wird zum Maßstab des *terminus ab quo*. Der historisch gegebene Glaube wird beurteilt nach Prinzipien der praktischen Vernunft. Am Ende werden die statutarischen Elemente „entbehrlich, ja endlich zur Fessel“ (RGV, AA 06: 121.22). Dann wird das „Wahre und Gute [...], wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mit[ ]theilen“ (RGV, AA 06: 122.34-123.2). Der Weg dahin wird von Kant in Termini der Rechtsfertigungslehre formuliert: Der böse Mensch müsse durch eigenes Zutun und Hoffnung auf Gnade sein Handeln sukzessive bessern und so eine Annäherung an das Reich Gottes in Gang setzen.

Den Hörern seiner Vorlesungen hatte Kant schon Mitte der achtziger Jahre vermittelt, dass die letzte Bestimmung des menschlichen Geschlechts „das Reich Gottes auf Erden“ sei, wo „die menschliche Natur ihre völlige Bestimmung und ihre höchstmögliche Vollkommenheit wird erreicht haben“, denn „alsdenn wird das innere Gewissen Recht und Billigkeit regieren, und keine obrigkeitliche Gewalt“ (V-Mo/Collins, AA 27.1: 471.31-34). In der von Powalski angefertigten Nachschrift der Vorlesung über *Praktische Philosophie* wird das „Reich Gottes auf Erden“ analog dadurch bestimmt, daß „alles nicht nur Bürgerlich, sondern auch moralisch gut seyn wird“ (V-PP/Powalski, AA 27.1: 235.10-12). Wenige Jahre früher, in der Nachschrift Mrongovius, hatte es noch ganz allgemein geheißen, der „allgemeine Zweck der Menschheit ist die höchste moralische Vollkommenheit“ (V-Mo/Mrongovius, AA 27.2,2: 1581.30-31). Hier wird von einer ebenfalls allgemein gehaltenen Spannung zwischen dem allgemeinen Zweck und dem Verhalten des Einzelnen ausgegangen, der dies mit dem allgemeinen Zweck in Übereinstimmung bringen soll, was zur „größte[n] Vollkommenheit“ (V-Mo/Mrongovius, AA 27.2: 1581.35) führe. Das Motiv dieser Moralisierungsgeschichte liege darin, dass Gott die Freiheit zum inneren Prinzip der Welt gemacht habe. Die Vollkommenheit der Welt

---

<sup>22</sup> In einem Abschnitt über die *Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden* (vgl. RGV, AA 06: 124-136) bezieht Kant die Annäherung der historischen Religion an den reinen Religionsglauben explizit auf das Christentum. Das Judentum schließt er als statutarische Religion strikt aus und unterschätzt damit sicher das geschichtsphilosophische Potential des Judentums. Vgl. Städtler 2011, p. 64f. Nur in der Geschichte des Christentums sei von Anfang an die Einheit des moralischen Prinzips gegeben, und wenn Kant behauptet, seine Gegenwart sei die beste Zeit dieser Geschichte (vgl. RGV AA 06: 131f.), kann das so verstanden werden, dass er dem aufgeklärten und insofern der gebildeten Öffentlichkeit geöffneten Protestantismus das größte geschichtliche Moralisierungspotential zugesteht.

müsse aus diesem Prinzip hervorgebracht werden. Bereits in der Powalski-Nachschrift wird der ethische Fortschritt aber genauer als säkulare Bildungsaufgabe bestimmt: „die Philosophen müssen instruieren. Die Geistlichkeit muß in Ansehung der Moralität die Menschen zu bilden suchen, und die Moral muß noch häufig Maschinen herbeyschaffen“ (V-PP/Powalski, AA 27.1: 235.12-15). Mit diesen Maschinen dürfte die mechanische Durchsetzung ethischer Normen in der Gestalt von juristischen durch die obrigkeitliche Gewalt gemeint sein, die durch die Moralisierung auf lange Sicht, nämlich in „viele[n] tausend Jahre[n]“ (V-PP/Powalski, AA 27.1: 235.11) einmal überflüssig gemacht werden soll. In der *Moralphilosophie* Collins (1784/85) verweist Kant auf eine ganz konkrete und säkulare Bildungseinrichtung, nämlich die Basedowschen Anstalten, also das Dessauer Philanthropinum, das zur Vervollkommnung der Menschen „eine kleine warme Hoffnung“ (V-Mo/Collins, AA 27.1: 471.30-31) mache, für deren Erfüllung Kant nunmehr bloß noch „viele[] Jahrhunderte“ (V-Mo/Collins, AA 27.1: 471.37)<sup>23</sup> ansetzt.

Als geschichtliches *Mittel* – nicht als Ziel – benennt Kant die politische Gewährung von Religionsfreiheit, so dass die moralische Aufklärung die Kontingenz der Konfessionen zu demonstrieren vermöchte (vgl. RGV, AA 06: 133f.).<sup>24</sup> Die Öffentlichkeit der Religionsidee sei der Keim des Reichs Gottes, das sich unwiderstehlich ausbreite. Die Einrichtung einer Staatsreligion sei dagegen ein Eingriff in die göttliche Vorsehung, deren Ziel die Moralisierung der Menschen sei. Allerdings vermöchten politische Schranken den Fortschritt doch auch nicht aufzuhalten, sondern beförderten ihn geradezu:

Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugnis des letztern betrifft, völlig frei: ob er mit andern Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen, und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muß, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten, oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung ächter Art ist, das letztere ohnedem nicht zu besorgen ist. (RGV, AA 06: 96.4-16)

Es komme nicht zur Kollision beider Gemeinschaftsformen, weil ihre Prinzipien miteinander wenigstens konkordant seien. Wäre dem so, dann wäre der bürgerliche Rechtszustand kein ethischer Naturzustand. Zudem ist die Reihenfolge der Identifizierung

---

<sup>23</sup> Diese politische und geschichtliche Dimension ignoriert Höffe 2014 vollkommen. In der Einleitung wird eine politische Deutung der *Religionsschrift* explizit zurückgewiesen (p. 14), bzw. nur indirekt und accidentaliter zugelassen, indem die *Religionsschrift* als Streitschrift für Religionsfreiheit gedeutet wird (p. 23). Auch der einzige von 14 Beiträgen, der sich in dem Band überhaupt mit dem *Dritten Stück* befasst (Wood 2014), missversteht die geschichtliche Dimension des ethischen Gemeinwesens als Religionsgeschichte. – Zur Bedeutung Basedows für Kant vgl. Cavallar 2015, pp. 92-102.

<sup>24</sup> Wie sehr die Gewährung von Religionsfreiheit selbst blockiertem Denken und Wollen unterliegen kann, hat Kant im Zusammenhang der Publikation der *Religionsschrift* ausführlich erfahren müssen. Vgl. Stangneth 2003.

der Prinzipien bedenklich: Wenn die Moralprinzipien ‚echt‘ sind, widerstreiten sie den staatlichen nicht, das heißt, diese werden zum Prüfstein jener. Nicht die Politik folgt dann der Moral, sondern umgekehrt, und dies aus ganz pragmatischen Gründen: Das politische Gemeinwesen soll dem ethischen vorhergehen, es kann deshalb noch nicht dessen Regeln unterliegen. Dieses könnte „ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden“ (RGV, AA 06: 94.31-33)<sup>25</sup>. Allerdings ignoriert Kant nicht die Möglichkeit, dass Politik zum Hindernis der Moral werde: „Die Hemmung durch politisch bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüter zum Guten [...] noch desto inniglicher zu machen.“ (RGV, AA 06: 123.2-6) Auch hier verdankt sich das ambivalente Verhältnis von Staat und ethischem Gemeinwesen der Leerstelle ‚Gesellschaft‘ in Kants Philosophie. Erst die Klärung der Dynamik, durch die sowohl kollektives Handeln systematisch ermöglicht als auch durch Konkurrenz strukturiert wird, kann zeigen, warum bürgerliche Politik und Ethik nicht widerspruchsfrei aufeinander zu beziehen sind. Dieser konkret entwickelte Begriff der bürgerlichen Gesellschaft entsteht erst bei Hegel; Marx führt ihn noch etwas später angemessen, das heißt kritisch, aus. In der Aporetik von Kants sozialphilosophischen Überlegungen war das Desiderat eines solchen Begriffs immerhin schon deutlich geworden.

#### ***V. Bildung als kosmopolitisches Prinzip: Ausblick***

Die Idee des ethischen Gemeinwesens, die Kant entwirft, entstammt nicht dem religionsphilosophischen Rahmen, in dem sie dann ausgeführt wird. Ihr Ursprung ist eine Analogie des Verhältnisses von ethischem Naturzustand und ethischem Gemeinwesen zum Verhältnis von Naturzustand und bürgerlichem Zustand aus der politischen Philosophie. Die kollektive Aufgabe, das gesellschaftliche Zusammenleben und seine materiellen Bedingungen vollständig nach ethischen Maßstäben zu organisieren, kann Kant nicht ohne die Idee der Unterstützung durch eine göttliche Instanz vorstellen. Das gründet erstens in dem Problem der Rechtfertigung: der systematischen Opazität des Übergangs vom Bösen zum Guten bei jedem einzelnen Subjekt (vgl. RGV, AA 06: 46f.). Zweitens hinaus kann das moralische Zusammenwirken mehrerer nicht allein aus der praktischen Vernunft erklärt werden, weil diese immer an individuelle Subjekte als ihre Träger gebunden bleibt: Die Individuen können nicht wechselseitig auf ihre Moralität einwirken, nur jedes einzelne kann in Bezug auf sich moralisch wirksam sein. Weil nun die Idee Gottes als allgemeinen Gesetzgebers und Herzenskündigers, auf die demnach die kollektive Moralisierung angewiesen sei, für die menschliche Vorstellung vermittelt werden müsse, greift Kant auf historische Gestalten dieser Idee zurück. Das Verhältnis der Menschen zu historischen Gottesvorstellungen ist aber als religiöses auf ein Moment heteronomer Autorität angewiesen, das eine aus Vernunft frei konstruierte Gottesidee nicht zwingend mit sich bringt. Kant will die historisch gewachsene Autorität gegebener Gottesvorstellungen für

<sup>25</sup> Vgl. auch ZeF, AA 08: 366.34-35: Nicht von der Moral „ist die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten“.

eine Annäherung an die Idee nutzen, und er entscheidet sich für die christliche Vorstellung, weil diese den engsten inhaltlichen und formalen Bezug zum Moralbegriff der reinen praktischen Vernunft aufweise. Aber auch dieser historische Weg bleibt an die Voraussetzung eines religiösen Geheimnisses gebunden, das nicht rational aufgeklärt werden kann: die Idee der Rechtfertigung durch einen moralischen Weltherrscher (vgl. RGV, AA 06: 137-147, bes. 139, 142ff.).

Die Konstruktion der globalen kollektiven Moralisierung als fortschreitende Rationalisierung der christlichen Gottesvorstellung folgt dann zwangsläufig dem Modell der Kirchengeschichte, das sie freilich darin transzendieren soll, dass die kirchenförmige Vereinigung am Ende in ein freies ethisches Kollektiv aufgehoben wird. Dabei muss jedoch die praktische Vernunft um der Perspektive ihrer vollkommenen globalen Realisierung willen Vorstellungen in Kauf nehmen, die ihr zumindest widersprechen, insofern sie ein Moment heteronomer Autorität des Religiösen enthalten. Wenn die moralische Aufklärung der Menschen solche Vorstellungen zur Grundlage hat, ist die Überwindung dieser Autorität – die Einsicht, dass das vorgestellte göttliche Prinzip auf die eigene praktische Vernunft zu reduzieren ist – nicht im notwendigen Prinzip der Aufklärung begründet, sondern sie wäre ein Resultat, auf dessen zufälliges Eintreten nur zu hoffen wäre.

Entsprechend der eingangs erwähnten Ambivalenz des aufklärerischen Motivs einer Erziehung des Menschengeschlechts, einerseits noch theologisch, andererseits schon bildungstheoretisch bestimmt zu sein, hat Kant in seinen pädagogischen Überlegungen, im Unterschied zum religionsgeschichtlichen Modell der Moralisierung, die Bildung als einen säkularen Weg angedeutet, in dem das Ziel einer kosmopolitischen Menschheit selbst zum Maßstab gemacht wird.<sup>26</sup>

In ausdrücklicher Analogie zur Möglichkeit und Notwendigkeit der Idee eines vollkommenen Staates (vgl. Päd, AA 09: 444) fordert Kant ein Ideal der Erziehung, nach dem der bloße Mechanismus der Erziehung in Wissenschaft zu verwandeln sei:

Ein Princip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht nur dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden. Dieses Princip ist von großer Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, daß sie in die gegenwärtige Welt, sei sie auch verderbt, passen. Sie sollten sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde. Es finden sich hier aber zwei Hindernisse: 1) Die Eltern nämlich sorgen gemeiniglich nur dafür, daß ihre Kinder gut in der Welt fortkommen, und 2) die Fürsten betrachten ihre Unterthanen nur

---

<sup>26</sup> Diese pädagogische Dimension des Kosmopolitanismus hat Cavallar angemessen betont. Er bestimmt Kants Kosmopolitanismus als eingebettet (in regionale und lokale politische Praxis), dynamisch (als Entwicklung auf einen Zweck hin) und pädagogisch (vgl. Cavallar 2015, pp. 13f.). Cavallar schließt an die Überlegungen von Munzel 2012 an.

wie Instrumente zu ihren Absichten. Eltern sorgen für das Haus, Fürsten für den Staat. Beide haben nicht das Weltbeste und die Vollkommenheit, dazu die Menschheit bestimmt ist, und wozu sie auch die Anlage hat, zum Endzwecke. Die Anlage zu einem Erziehungsplane muß aber kosmopolitisch gemacht werden. (Päd, AA09: 447.29-448.7)

Wie in der Bestimmung des ethischen Gemeinwesens nimmt Kant hier kritisch Bezug sowohl auf den politischen Partikularismus einzelner Gemeinwesen als auch auf die sozialen Konkurrenzmechanismen, denen die Subjekte ihr Handeln unterstellen. Die Überwindung dieser Schranken der Moralität wird aber hier in der säkularen Erziehung und Bildung gesehen, deren Plan vom *terminus ad quem* einer moralisierten Weltgesellschaft her konzipiert werden soll. In einer theoretisch wie praktisch vernünftigen Bildung liegt durchaus die Möglichkeit, auf das moralische Vermögen anderer zu wirken, nicht naturkausal, aber entsprechend den Formen der Kausalität der Freiheit. So bliebe freilich auch der Erfolg einer kosmopolitisch-moralisch konzipierten Bildung letztlich an die Spontaneität jedes einzelnen Subjekts gebunden.

Im *Streit der Fakultäten* hat Kant auch dieses Modell noch einmal pragmatisch vermittelt. Zunächst sei von der „häusliche[n] Unterweisung“ (SF, AA 07: 92.16), also der Erziehung durch Hofmeister, aber auch vom gegenwärtigen Schulsystem, das der Staat nicht angemessen finanziere, kein echter moralischer Fortschritt zu erwarten. Dieser setzte im Gegenteil eine planmäßige staatliche Organisation des Erziehungssystems voraus sowie die Bereitschaft des Staates, sich fortlaufend selbst zu reformieren. Schließlich heißt es:

Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen: so ist bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt) als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich da sie das größte Hinderniß des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf echte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Bessern fortschreiten kann. (SF, AA 07: 93.9-23)

Bildung führt nicht zwingend zu einer moralischen Weltgesellschaft; dem ist kaum zu widersprechen. Aber trotz alledem: Im Unterschied zu der mit heteronomen Autoritäten operierenden Religionsgeschichte wäre die Bildungsgeschichte prinzipiell mit der Freiheit der Subjekte vereinbar. Zwar hat auch Bildung ein Moment des Zwangs: Lernenden kann nicht alles durch Gründe vermittelt werden; sie müssen manches einfach lernen, zunächst vor allem Disziplin. Aber dieser Zwang ist aus der vernünftigen Form der Lerngegenstände, der Systematik der Wissenschaften selbst begründbar; die Funktion

religiöser Autorität bleibt dagegen stets pragmatischer und das heißt historisch-zufälliger Natur.

Kosmopolitisch würde die Bildung schon dann, wenn sie aus dem Prinzip der Freiheit, der moralischen Autonomie, konzipiert würde. Sowenig dies zu Kants Zeit der Fall war, sowenig ist es seither gelungen. Alle aus der menschlichen Freiheit entwickelten Bildungsideale sind politisch auf die gesellschaftlichen, vor allem die ökonomischen Funktionen von Bildung reduziert worden.<sup>27</sup> Paradigmatisch dafür steht das Verhältnis der Entwicklung der höheren Bildungsinstitutionen in Deutschland zu den Plänen Humboldts, Fichtes oder Schleiermachers.

In der gesellschaftlichen Funktionalisierung von Bildung setzt sich eine paradoxe Situation durch: Die bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft konkurrierender Einzelner, die durch Sachzwänge kapitalistischer Ökonomie strukturiert wird, ist längst eine Globalgesellschaft geworden.<sup>28</sup> Sie kennt kaum Grenzen. Alle protektionistischen Ambitionen einzelner Nationen sind heute nur noch Reaktionen darauf, dass die Kapitalverwertung längst über alle Grenzen hinweg operiert; die Nationalstaaten versuchen nur noch, diese globale Situation für ihre jeweiligen nationalen Kapitale besonders effektiv zu nutzen. Mit wenigen Ausnahmen ist das von Kant visierte Weltbürgerrecht – das Recht eines jeden, überall mit jedem Geschäfte zu machen und zu diesem Zweck sich überall aufhalten zu dürfen – längst Wirklichkeit geworden; mit Moral, mit einem Reich der Zwecke, mit einem ethischen Gemeinwesen hat all das indes nichts zu tun. Der Kosmopolitismus des globalen Kapitalverkehrs bleibt am Prinzip der Konkurrenz, der Benachteiligung tendentiell aller anderen zum je eigenen Vorteil, orientiert. Bildung, die hierauf vorbereitet, ist instrumentell und genügt ihrem eigenen sittlichen Begriff nicht.<sup>29</sup> So ist es gerade die Orientierung der Bildung an der kosmopolitischen Gestalt *dieser* bürgerlichen Gesellschaft, die die Idee einer allgemeinen Bildung nach kosmopolitischer Anlage sabotiert.

Um die Idee des Kosmopolitismus überhaupt zu retten, muss zuerst die ethische Korruption des realen Kosmopolitismus durch die moderne Gesellschaft selbst erkannt werden. Dafür ist eine gesellschaftstheoretische Kritik politischer Herrschaftsformen und ihres Verhältnisses zu Bildung und Moral vorausgesetzt. Die Bildung, die auf zukünftige bessere Zustände gerichtet sein kann, darf deshalb keinen rein politischen, affirmativen Begriff von Kosmopolitismus zum Prinzip haben, wenn sie nicht,  *nolens volens*, Funktion der bestehenden schlechteren Zustände bleiben will. Der Begriff des Kosmopolitismus muss im Gegenteil zur Idee einer nach Gesetzen der praktischen Vernunft organisierten arbeitsteilig kooperativen Weltgesellschaft weiterentwickelt werden; diese Entwicklung

---

<sup>27</sup> Beispielsweise werden die heute so einflussreichen PISA-Studien von der OECD in Auftrag gegeben. Was sie messen wollen, ist die Effektivität der Schulbildung für gesellschaftliche, insbesondere ökonomische Anwendungen.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu Fine 2007.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. Liessmann 2006, Kapitel 8. Bezeichnender Weise taucht das Stichwort „capitalism“ im Index des *Cosmopolitan Reader* (Brown / Held 2010) überhaupt nicht auf.

setzt die gesellschaftstheoretische Kritik an den bestehenden politischen, sozialen und edukatorischen Formen sowie an deren Geschichte voraus. Der Maßstab solcher Kritik kann aber nicht durch die Absicht pragmatischer Verbesserungen empirisch erzeugt werden, sondern er kann nur aus der Einheit praktischer Vernunft genommen werden: Alle Politik, Gesellschaft und Bildungs(re)formen, die nicht mit dem Ziel allgemeiner gleicher Freiheit als moralischer Autonomie in einem sittlichen Ganzen aller Menschen vereinbar sind, verfallen dieser Kritik. Insofern schließt die Idee der moralischen Weltgesellschaft nicht, wie das Weltbürgerrecht, die bürgerliche Ordnung von Recht, Gesellschaft und Staat affirmativ ab, sondern nötigt kritisch zu deren Überwindung.

### **Bibliographie**

Jean Bodin, J. (1981), *Sechs Bücher über den Staat*, Beck, München.

Brown, G. W. / Held, D. (Hg.) (2010), *The Cosmopolitan Reader*, Polity, Cambridge.

Brown, G. W. (2010), „Kant’s Cosmopolitanism“, in G. W. Brown / D. Held (Hg.), *The Cosmopolitan Reader*, Polity, Cambridge, pp. 45-60.

Burgio, A. (1996), „Die Zeit für den Krieg, die Zeit für den Frieden. Zur Geschichtsphilosophie von Kants ‚Zum ewigen Frieden‘“, in V. Bialas/H.-J. Häbeler, *200 Jahre Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Idee einer globalen Friedensordnung*, Königshausen und Neumann, Würzburg, p. 57-65.

Busch, H.J. / Horstmann, A. (1976), „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, in J. Ritter u.a (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Schwabe, Basel, pp. 1155-1167.

Byrd, S. / Hruschka, J. (2010), *Kant’s Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge UP, Cambridge.

Cavallar, G. (2015), *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy, and Education for World Citizens*, Kant-Studien Ergänzungshefte, Bd. 183, de Gruyter, Berlin.

Cheneval, F. (2002), *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Schwabe, Basel.

Dante Alighieri (1989), *Monarchia*, Reclam, Stuttgart.

Deggau, H.-G. (1983), *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.

Dicenso, J. J. (2012), *Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary*, Cambridge UP, Cambridge.

Diogenes Laertius (2008), *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. 1, Meiner, Hamburg.

Eberl, O./Niesen, P. (2011), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Kommentar*, Suhrkamp, Berlin.

Fine, R. (2003), „Kant’s Theory of Cosmopolitanism and Hegel’s Critique“, *Philosophy and Social Criticism*, 29/6, pp. 609-630.

Fine, R. (2007), *Cosmopolitanism*, Routledge, London und New York.

Gerhardt, V. (2005), „Das Recht in weltbürgerlicher Absicht. Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden“, in ders. (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, de Gruyter, Berlin, pp. 286-306.

Grotius, H. (1950), *De jure belli ac pacis. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Habermas, J. (1996), „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren“, in M. Lutz-Bachmann/J. Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 7-24.

Hegel, G.W.F. (1955), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg.

Höffe, O. (2001), „Königliche Völker“. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Höffe, O. (Hg.) (2014), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Klassiker Auslegen 41, Akademie, Berlin.

Holz, H.H. (1996), „Gedanken zu Krieg und Frieden“, in V. Bialas / H.-J.Häßler (Hg.), *200 Jahre Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Idee einer globalen Friedensordnung*, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 42-54.

Imbach, R./ Flüeler, C. (1989), *Einleitung*, in: Dante, *Monarchia*, Reclam, Stuttgart, pp. 11-57.

Jaberg, S. (2002), *Kants Friedensschrift und die Idee kollektiver Sicherheit. Eine Rechtfertigungsgrundlage für den Kosovo-Krieg der NATO?*, Institut für Friedensforschung und Sicherheit an der Universität, Hamburg.

Kersting, W. (1993), „Kant und die politische Philosophie der Gegenwart“, in ders., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 11-87.

Kersting, W. (1996), „Weltfriedensordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit. Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische

- Philosophie der internationalen Beziehungen“, in R. Merkel / R. Wittmann (Hg.), „*Zum ewigen Frieden*“ *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 172-212.
- Kleingeld, P. (1998), „Kants politischer Kosmopolitismus“, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 5, pp. 333-348.
- Kleingeld, P. (2012), *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical deal of World Citizenship*, Cambridge UP, Cambridge.
- Kleingeld, P. / Brown, E. (2014), „Cosmopolitanism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/> (abgerufen 27. 9. 2019).
- Langthaler, R. (1991), *Kants Ethik als ‚System der Zwecke‘*, de Gruyter, Berlin.
- Lessing, G.E. (1979), *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Werke VIII, Hanser, München, pp. 489-510.
- Liessmann, K.P. (2006), *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Zsolnay, Wien.
- Lutz-Bachmann, M. / Niederberger, A. / Schink, Ph. (2010), *Kosmopolitismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Velbrück, Frankfurt am Main.
- Merkel, R. (1996), „Lauter leidige Tröster“. Kants Friedensschrift und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs“, in R. Merkel / R. Wittmann (Hg.), „*Zum ewigen Frieden*“ *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 309-350.
- Moran, K. (2011), „The Ethical Community as Ground of Moral Action: An Interpretation of the Highest Good“, in O. Thorndike (Hg.), *Rethinking Kant*, Bd. 3, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 78-99.
- Moran, K. (2012), *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington DC.
- Munzel, F. (2012), *Kant's Conception of Pedagogy. Toward Education for Freedom*, Northwest UP, Evanston.
- Nussbaum, M. (2010), „Kant and Cosmopolitanism“, in G. W. Brown / D. Held (Hg.), *The Cosmopolitan Reader*, Polity, Cambridge, pp. 27.44.
- Pasternack, L. R. (2014), *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Routledge, London.

Städtler M. (Hg.) (2005), *Kants ‚Ethisches Gemeinwesen‘. Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, Akademie, Berlin.

Städtler, M. (2011), *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie, Berlin.

Städtler, M. (2017), „Natur und Recht“ in Th. Kirchhoff / N. C. Karafyllis, *Naturphilosophie*, UTB, Tübingen, pp. 42-50.

Stangneth, Bettina (2003), „Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung“, in Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Meiner, Hamburg, pp. IX-LXXV.

Sweet, K. E. (2013), *Kant on practical life. From duty to history*, Cambridge UP, Cambridge.

Tuschling, B. (2012), „Blaße‘ Idee und ‚unbezweifelte praktische Realität‘: Recht, Staat, Gerechtigkeit und Ewiger Friede bei Kant“, in B. Dörflinger/G. Kruck (Hg.), *Worauf Vernunft hinausieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*, Olms, Hildesheim, pp.137-176.

van der Linden, H. (1988), *Kantian Ethics and Socialism*, Hackett, Indianapolis/Cambridge.

Wood, A. W. (2014), „Ethical Community, Church and Scripture“, in O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie, Berlin, pp. 131-150.

