



Detlef von Daniels

Vorüberlegungen zu einer Genealogie kosmopolitischen Denkens

In: Nida-Rümelin, Julian / Daniels, Detlef von / Wloka, Nicole (Hrsg.): Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung. – ISBN: 978-3-11-061586-9. - Berlin: De Gruyter, 2019. S. 153-175

(Forschungsberichte / Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften ; 41)

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31557](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31557)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Detlef von Daniels

Vorüberlegungen zu einer Genealogie kosmopolitischen Denkens

1 Einführung

Jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*. Ihr seht von selbst, dass hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden u.s.w. nur *untergeordnete* Ideen einer höheren Idee sind: Zugleich will ich hier die Prinzipien für eine *Geschichte der Menschheit* niederlegen und das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung bis auf die Haut entblößen (Hegel 1968, S. 615–619).

Diese programmatischen Sätze entstammen dem sogenannten „Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus“, einer kurzen Skizze, niedergeschrieben im Jahr 1797 vom jungen Georg Wilhelm Friedrich Hegel, vermutlich unter Beteiligung seiner Tübinger Stiftsfreunde Friedrich Hölderlin und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.¹ Die gegen Immanuel Kant gerichteten Sätze stehen somit am Anfang der sittlichen Neubegründung des Staates durch Hegel, aber auch – vielfältig vermittelt durch Marxisten und Rechtshegelianer – seiner späteren totalitären Auswüchse.² Glaubt man neueren Darstellungen der politischen Philosophie, gehört diese teils dunkle Seite der philosophischen Tradition der Vergangenheit an. Die höhere Idee hingegen, der sich alles unterzuordnen hat, scheint heute – nach erneuter dialektischer Wende zurück zu Kant – Wirklichkeit geworden zu sein (Ryan 2012, S. 946–1012). Es sind die Theorien globaler Gerechtigkeit, die die Landschaft der politischen Philosophie gegenwärtig dominieren. Sie gehen umstandslos davon aus, dass sämtliche Verhältnisse in der Welt am Gedanken der Gerechtigkeit gemessen werden können, dessen Wahrheit grundsätzlich als Ausdruck eines weltweit geteilten überlappenden Konsenses vorausgesetzt werden kann.³ Einzig noch verbleibende Frage scheint zu sein, wie globale Gerechtigkeit in einzelnen Feldern umgesetzt werden kann, wobei Staaten, wie auch alle anderen Institutionen, lediglich eine instrumentelle Rolle

1 Zur Rezeptionsgeschichte des Manuskripts siehe Hansen (1989).

2 Zur Geschichte des totalen Staates als Teil der Verstaatlichung der Welt in der Moderne siehe Reinhard (1999, S. 406–479).

3 Ich nutze den Ausdruck „Globale Gerechtigkeit“ als Oberbegriff für verschiedene Theorien, die größtenteils aus einem durch Rawls' Gerechtigkeitstheorie geprägten Umfeld stammen. Für einen Überblick siehe Brock (2017).

spielen können. Das kosmopolitische Denken scheint also in unserer Zeit nicht mehr bloß luftige Idee, sondern in Verbindung mit institutionellem Rechtsdenken zu einer jederzeit abrufbaren Interventionsmacht herangewachsen zu sein, so als sei die wehrhafte Athene erneut durch eine waghalsige Operation aus dem Haupt des Göttervaters entsprungen.

2 Eine kurze Zeitdiagnose

Bereits der kurze Problemaufriss verdeutlichte, dass der Aufstieg des kosmopolitischen Denkens zum vorherrschenden Paradigma der politischen Philosophie erstaunlich ist. Nicht verwunderlich hingegen ist, dass das Erstaunen darüber zum jetzigen Zeitpunkt einsetzt. Nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes schien das Völkerrecht für einen Moment das Versprechen in sich zu bergen, durch Konstitutionalisierung zu einer Ordnung der Zwecke zu werden.⁴ Die Gründung der World Trade Organisation (WTO), die Etablierung des Internationalen Strafgerichtshofs und nicht zuletzt der Vorschlag, eine europäische Verfassung zu verabschieden, schienen alle in diese Richtung zu weisen.⁵ Zwar hatte sich China schon von Anfang an für den autoritären Weg entschieden,⁶ allerdings ließ sich dieser Irrweg eine Zeit lang vom sicheren Standpunkt des „Endes der Geschichte“ (Fukuyama 1992) aus ignorieren. Die Geschichte der Enttäuschungen über diese Fortschrittshoffnung ist bekannt.⁷ Die liberale Weltordnung hat sich realgeschichtlich nicht nur als ideelles Programm der Weltverbesserung durch Menschenrechte und Demokratie erwiesen, sondern war von Anfang an in einem ökonomischen Korsett gefangen, das durch Finanzkrisen, wachsende soziale Ungleichheit und Staatsversagen zu einer neuen Spaltung in vielen westlichen Gesellschaften geführt hat.⁸ Die kosmopolitische Option markiert darin lediglich eine Seite. Zugleich hat sich die Hoffnung, durch humanitäre Interventionen stabile und demokratische Verhältnisse herstellen zu können, insbesondere im Nahen Osten als Irrweg erwiesen, so dass der Westen viel von seinem nach 1989 symbolisch vorgestreckten Kapital verloren hat. Als gegenläufige Bewegung wird

⁴ Diese Idee verfolgt Jürgen Habermas seit Mitte der 1990er Jahre, siehe Habermas (2011, S. 39–96).

⁵ Vgl. zu diesem konstitutionellen Moment des Aufbruchs in Europa den Beitrag von Almut Möller in diesem Band.

⁶ Mit der Rolle Chinas in der Geschichte der Konstitutionalisierung setzt sich in diesem Band Mattias Kumm explizit auseinander.

⁷ Zur zeitgeschichtlichen Diagnose vgl. Nida-Rümelin (2019).

⁸ Vgl. hierzu die Diagnose von Wolfgang Merkel und Michael Zürn in diesem Band.

das Entwicklungsmodell des Westens durch einen maßgeblich von China betriebenen Counter-Multilateralism (z. B. durch Gründung der „chinesischen Weltbank“) konterkariert (Keohane/Morse 2015) und ideologisch von Russland durch strategischen Relativismus untergraben (Snyder 2018, S. 277–280). In diesem Strudel der Ereignisse scheint einzig und allein das kosmopolitische Denken als Verbindung von Idealen globaler Gerechtigkeit mit institutionellen Anwendungsdiskursen wie ein Fels in der Brandung zu stehen. Genau an diesem Punkt setzen genealogische Überlegungen an, indem nach Bedingungen und Gründen für diesen festen Stand gefragt wird.

3 Methodische Vorüberlegungen

Eine Genealogie ist nicht einfach eine Ideengeschichte des Kosmopolitismus, so als gäbe es die eine Idee des Kosmopolitismus, die irgendwann einmal entdeckt, dann von verschiedenen Generationen von Philosophen ausgearbeitet wurde, und heute ihrer Vollendung entgegen strebt.⁹ Ebenso wenig überzeugend ist es, eine solche Ideengeschichte nur durch gelegentliche Verweise auf die Rechts- oder Realgeschichte zu ergänzen, um dann einzelne Ideen erneut abstrakt normativ als richtig zu behaupten. Stattdessen macht eine Genealogie darauf aufmerksam, dass diese Konstellation ungewöhnlich ist, die Verhältnisse also auch anders gedacht werden könnten. Die Historie ist kein fixierter Film der Vergangenheit, sondern besteht aus einer Auswahl von realen Möglichkeiten, die im Nachhinein in einen narrativen Zusammenhang gebracht werden. Eine genealogische Kritik lenkt daher den Blick zunächst auf die Kontingenz geschichtlicher Ereignisse und bezieht dabei auch philosophische Traktate auf konkrete historische Umstände, um damit zu zeigen, dass auch Theorien einen historischen Ort haben. Das schließt natürlich nicht aus, dass sie in späteren Zeiten anders rezipiert werden können. In jedem Fall wird eine Genealogie nicht Fortschritts- oder Verlaufsgeschichten erzählen, sondern versuchen zu verstehen, auf welche konkreten historischen Fragen eine philosophische Theorie eine Antwort war und welche Rolle diese Antworten heute spielen. Diese methodische Skizze ließe sich in Auseinandersetzung mit der Cambridge School der politischen Ideengeschichte sowie deutschen Historismus-Diskussionen weiter vertiefen. Ich möchte jedoch hier einen anderen Weg gehen und sie anhand einiger Beispiele erläutern.

⁹ Zur Kritik dieser Art von „Geschichte großer Ideen“ als „mythology of doctrines and mythology of prolepsis“ siehe Skinner (1969) und die Diskussionen in Tully (1988).

4 Einige Paradoxien kosmopolitischen Denkens

Das kosmopolitische Denken in der jüngeren politischen Philosophie wird üblicherweise auf Diskussionen seit den späten 1970er Jahren im Anschluss an John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zurückgeführt (Brock 2017). Allerdings hat die politische Philosophie kein Monopol auf Geschichtsdeutungen.¹⁰ So wird aus völkerrechtlicher Perspektive¹¹ diese Auskunft mit einiger Verwunderung zur Kenntnis genommen, ist doch die Idee einer friedlichen und gerechten Ordnung für alle Völker spätestens seit 1945 Teil des positiven Völkerrechts.¹² Sieht man sich daraufhin die Geschichte des Völkerrechts an, so ist zwar in neueren Darstellungen eine größere Tiefenschärfe und kulturelle Vielfalt zu finden (Fassbender/Peters 2012), jedoch fallen andere Verkürzungen und Selbstbezüglichkeiten auf.¹³ Hier sollen nur zwei herausgegriffen werden. Im Vergleich zur Ideengeschichte der politischen Philosophie (Ryan 2012) wird der Beginn der völkerrechtlichen Theorie erst relativ spät angesetzt, üblicherweise nämlich in der spanischen Spätscholastik. Zudem wird in neueren Darstellungen auch fast immer die qualitative Erweiterung und Vertiefung des internationalen Rechts nach 1990 als wichtiger Fortschritt gepriesen, so als sei das internationale Recht erst nach 1990 eigentlich zu sich selbst gekommen.¹⁴ Die Erweiterung und Vertiefung bezieht sich insbesondere auf Bereiche des Wirtschaftsrechts, wo es zunehmend multilaterale Vereinbarungen gibt, die beispielsweise im Rahmen der WTO einzelnen Staaten die Möglichkeit geben, gegen diskriminierende Regelungen anderer Staaten vorzugehen. Sie gilt aber auch für die Menschenrechte, die durch Einrichtung von internationalen Gerichtshöfen aufgewertet wurden und durch den Internationalen Strafgerichtshof eine Ergänzung finden. Eine Analogie zu diesem Diskurs der Erweiterung und Vertiefung ist auf europäischer Ebene zu beobachten, wo ebenfalls seit Anfang der 1990er Jahre (genauer seit Verabschiedung des Vertrags von Maastricht) auf breiter Front unter dem Stichwort „Demokratiedefizit“ über die Legitimation und *finalité* europäischer Institutionen diskutiert wird.

10 So auch der Tenor des Beitrags von Étienne François in diesem Band.

11 Siehe hierzu Nolte (2019), der seine Kritik am philosophischen Narrativ der globalen Gerechtigkeit im Kontext der Arbeitsgruppe wiederholt vorgebracht hat.

12 Die am 10.12.1948 verabschiedete *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* hat nur empfehlenden Charakter, völkerrechtlich verbindliche Verträge hingegen sind der *Internationale Pakt für bürgerliche politische Rechte* und der *Internationale Pakt für soziale und kulturelle Rechte*.

13 Zur Vielfalt der Diskussion aus globalhistorischer und postkolonialer Perspektive siehe Kemmerer (2014).

14 So explizit zur Philosophie des internationalen Rechts Besson/Tasioulas (2010, S. 6).

Diese beiden für die Völkerrechtsgeschichte typischen Vorentscheidungen – die Vernachlässigung der Antike und die Betonung der neueren Entwicklungen – laden zu weiteren Nachfragen ein. Artur Nussbaum erklärt das Fehlen der Antike in seiner klassischen Darstellung damit, dass die Griechen „keine besondere Begabung für das juristische Denken“ gehabt hätten (Nussbaum 1960, S. 11). Allerdings versichert er, ihre Philosophie habe vermittelt über die römisch-rechtliche Anschauung Eingang in das Völkerrecht gefunden. Im Völkerrecht scheint also die *Querelle des Anciens et des Modernes* eindeutig zugunsten der Modernen entschieden zu sein. Eigentümlich ist, dass in derselben Darstellung darauf hingewiesen wird, dass es zwischen den verschiedenen Poleis (Stadtstaaten) in Griechenland ein ausgefeiltes Vertragssystem gegeben hat, das in derselben Dichte und Vielfalt auf internationaler Ebene erst wieder im 19. Jahrhundert erreicht wurde. Gemeint sind damit die vielfältigen innergriechischen Verträge, in denen sich die Bewohner verschiedener Poleis in Bezug auf wirtschaftliche Angelegenheiten, teils auch Familienangelegenheiten, gegenseitig dieselben Rechte einräumten oder sich zu größeren Verbänden, Sympoliteia genannt, vereinigten (Nussbaum 1960, S. 6). Unter Althistorikern werden diese Entwicklungen unter dem Stichwort „Griechischer Föderalismus“ diskutiert (McInerney 2013, S. 466 – 479). Vergegenwärtigt man sich, dass die Ausbildung föderaler Strukturen für die Akteure bis ins 4. Jahrhundert hinein eine reale Möglichkeit war, dann verändert sich die Sicht auf die Antike, und philosophische wie auch völkerrechtliche Fortschrittsgeschichten werden brüchig.

Wenn zu Platons Lebzeiten (genau wie heute) Diskussionen über eine friedliche, föderale Zukunft Griechenlands verbreitet waren, so liegt es nahe, auch die platonischen Dialoge vor diesem Hintergrund zu lesen, also nicht als Beiträge zu überzeitlichen Fragen von Gerechtigkeit, sondern als politische Interventionen zu seiner Zeit, wenn auch im historischen Gewand von Sokratischen Dialogen. Wenn zu seiner Zeit die politische Klasse über *koine eirene* und *isopoliteia*, also ewigen Frieden und Gleichberechtigung, sprach, so konnte der Gedanke, den er in der *Politeia* entwickelte, dazu dienen, diese Art des Sprechens zum Schweigen zu bringen, und zwar gerade durch Entwicklung der Philosophie. Diese These kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.¹⁵ Für den methodischen Punkt hängt auch nicht viel davon ab, ob die Lesart überzeugend ist. Selbst wenn man nämlich bei der Position bleibt, die üblicherweise in der politischen Philosophie vertreten wird, dass nämlich die antike Philosophie sich immer nur mit der autarken Polis beschäftigt hat,¹⁶ so wäre auch das eine spezifische Einsicht in die

¹⁵ Siehe von Daniels (2014) zur ausführlichen Diskussion der These.

¹⁶ Vgl. die Einführung von Julian Nida-Rümelin in diesem Band.

Rolle des philosophischen Diskurses und sein Verhältnis zu politischen Praktiken. Dies lässt sich durch eine Parallele aus der Gegenwart erläutern.

Wie zuvor skizziert, gibt es seit den 1990er Jahren eine breite öffentliche Debatte über das Demokratiedefizit der EU. Die Geschichte der europäischen Integration ist jedoch deutlich länger. Seit den 1960er Jahren spricht der Europäische Gerichtshof in ständiger Rechtsprechung davon, dass die Europäischen Verträge als eine Verfassung anzusehen sind, sie daher Vorrang gegenüber nationalen Verfassungen besitzen und direkte Wirkung auf den Einzelnen entfalten. Das Bundesverfassungsgericht hat darauf 1974 in dem Solange-Urteil reagiert. Die Einrichtung des Europäischen Parlaments im Jahr 1979 ist eine mittelbare Folge aus dieser Auseinandersetzung. Die Grundlage der europäischen Institutionen, so wie wir sie heute kennen, wurde also durch rechtstechnische Entwicklungen in den 1960er Jahren gelegt.¹⁷ Würde man diese Entwicklung nun anhand der Texte von Jürgen Habermas nachverfolgen wollen, so würde man zu all dem bis zum Jahr 1992 kein Wort finden. Die europäische Integration war also für eine wesentliche Richtung der politischen Philosophie schlichtweg kein Thema. Dies zeigt, dass auch eine Philosophie, die sich als kritische Sozialphilosophie versteht, die ihr zugrundeliegende Lebenswelt nie vollständig durchsichtig machen kann, sondern unbewusst ideologische Momente mitführt.

Diese Beispiele sollten nur dazu dienen, die Methode einer genealogischen Kritik zu erläutern. Ziel ist es, ein Bewusstsein für die Kontingenz historischer Entwicklungen zu entwickeln sowie für die Art des Eingriffs, den jede philosophische Theorie vornimmt, wobei sie natürlich auch fehlschlagen oder Illusionen aufsitzen kann. Zusammengefasst findet sich dieser methodische Punkt in einer Vorlesung Martin Heideggers aus dem Jahr 1923. Er sagt dort:

Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen oder gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen. Sie ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer „Zeit“ (Heidegger 1988, S. 18).

Die Ironie in diesem Zitat ist natürlich, dass Heidegger das, was er selbst für sich in Anspruch nimmt, keinem Philosophen aus der Tradition zubilligen möchte; die Alten sind für ihn alle nur überzeitliche Denker.

Bezieht man diese methodischen Überlegungen nun auf das kosmopolitische Denken, so stellen sich andere Fragen; man müsste zunächst überlegen, wie der Wandel der Sprache des internationalen Rechts zu verstehen ist, auf welche Arten

¹⁷ Nicht zufällig war es ein pragmatisch orientierter amerikanischer Jurist (Stein 1981), der die Rede von einer „Verfassung Europas“ als erster theoretisch ernst nahm und analysierte.

von Fragen die neue Sprache eine Antwort sein soll und welche Probleme durch die Art der Antwort verdeckt werden. Im Englischen ist der Wandel der Sprache des internationalen Rechts am besten abzulesen. Statt von ‚rules‘ spricht man von ‚regulation‘, statt von ‚government‘ von ‚governance‘, statt von ‚responsibility‘ von ‚compliance‘ und statt von ‚law‘ von ‚legitimacy‘. Der dialektisch argumentierende Völkerrechtler Martii Koskeniemi (2009) deutet diese neue Sprache des internationalen Rechts, die sich nach 1989 etabliert hat, als Zeichen eines „managerial approach“. „The lawyer becomes a counsel for the functional powerholder speaking the new natural law: [...] The normative optic is received from a ‚legitimacy‘, measured by international relations – the Supreme Tribunal of a managerial world.“

Positiv gewendet könnte man jedoch auch meinen, dies alles seien Zeichen einer „Materialisierung des Rechts“,¹⁸ mit anderen Worten Zeichen dafür, dass endlich philosophische Überlegungen und normative Prinzipien in das Recht eingewandert sind. Man könnte weiterhin denken, dass Immanuel Kant hierfür die normativen Grundlagen gelegt hat und dass das internationale Recht erst jetzt einen durch Hans Kelsen angedachten Entwicklungsstand erreicht, der es erlaubt, diese Vorgaben auch umzusetzen. Genau diese Vorstellung, die dem kosmopolitischen Denken implizit zugrunde liegt, soll im Folgenden untersucht werden. Dazu werde ich zunächst Kant und Kelsen in ihrem jeweiligen historischen Kontext präsentieren, um so zu fragen, welchen Unterschied sie jeweils im Diskurs ihrer Zeit machen wollten. Auf diesem indirekten Weg hoffe ich, auch etwas zum Verständnis unserer Zeit beitragen zu können. Außerdem soll durch das Hineinversetzen in die Gedankenwelt Kants und Kelsens einem Einwand begegnet werden, der insbesondere einer genealogischen Kritik, wie sie maßgeblich von der Cambridge School praktiziert wird, oft entgegengehalten wird: dass diese Kritik nämlich bloß dekonstruktiv oder bloß historisch bleibe und so die konstruktiv philosophische oder normative Ebene verfehle.

5 Kant in Königsberg

Kant im Kontext seiner Zeit oder als jemanden zu lesen, der einen spezifischen Beitrag zur politischen Diskussion seiner Zeit geliefert hat, ist eher ungewöhnlich. In der Regel suchen Kommentatoren bei Kant Lösungen für Probleme unserer Zeit. Es ist anhand der Quellen zudem schwer, Kant in den politischen Diskussionen

¹⁸ Der Ausdruck „Materialisierung“ bezeichnet ursprünglich die verfassungsrechtliche Aufladung eines zuvor autonom gedachten Privatrechts (Habermas 1992, S. 472–492).

seiner Zeit zu verordnen. Obwohl er den Siebenjährigen Krieg mit der zeitweiligen Besetzung Königsbergs, den Aufstieg Preußens zum dominierenden Staat im Deutschen Reich, die amerikanische und französische Revolution miterlebt hat, gibt es von ihm gemäß dem Grundsatz *de nobis ipsis silemus* praktisch keine Äußerungen zur Tagespolitik (z. B.: bleibt Königsberg russisch?) oder Einschätzungen der weltpolitischen Lage (z. B.: wird England die kommende Großmacht?). Wir wissen zwar, dass Kant über viele Jahre Mittelpunkt einer illustren Mittagsrunde war, in der Geschäftsleute, Verwaltungsbeamte, Offiziere und Großgrundbesitzer verkehrten (Kuehn, S. 100 – 143). Aber auch in diesen indirekten Quellen finden sich offenbar keine Berichte über explizit tagespolitische Stellungnahmen Kants. Es gibt also gute Gründe, sich bei Kant ohne historische Kontextualisierung nur auf die philosophischen Schriften zu beziehen. Dennoch ist auch bei Kant die politisch-gesellschaftliche Dimension präsent, wenn auch auf indirekte Weise. Dies lässt sich zeigen, indem man sich seinen politischen Schriften über den Umweg anderer scheinbar abseitiger Schriften und den Diskurs seiner Zeit nähert.

Kant hat sich nicht nur in seinen politischen Schriften zu geschichtlichen Ereignissen geäußert, sondern auch in seinen *Vorlesungen zur physischen Geographie*.¹⁹ Diese Vorlesungen, die Kant über 30 Jahre hinweg an der Universität von Königsberg gehalten hatte, wurden auf seinen eigenen Wunsch hin eingeführt und später auf der Basis seines Manuskripts veröffentlicht. Sie waren für Kant also nicht nur lästige Pflicht, sondern hatten offenbar einen spezifischen Ort in seinem Denken. Es fällt auf, dass Kant in diesen Vorlesungen seine eigene Moralphilosophie außen vor lässt und kulturelle Praktiken gerade nicht moralisch beurteilt. So kann er einerseits China als das kultivierteste Land auf Erden bezeichnen (PG, IX.377), aber gleichzeitig von der Praxis des Infantizids in China berichten (PG, IX.381). Die historischen und kulturellen Erkenntnisse, die in diesen Vorlesungen präsentiert werden, hatte Kant aus zweiter Hand gesammelt, sie sind heute weitgehend obsolet. Interessant ist jedoch der systematische Ort der Vorlesungen in Kants Denken. Man kann sie als einen Vorgriff auf die Zeit sehen, nach der das ‚kritische Geschäft‘ beendet ist. Es gibt dann nach wie vor Aufgaben für die historischen und beschreibenden Wissenschaften. Sie entwickeln sich allerdings – und das ist der entscheidende Punkt – nach ihrer eigenen Logik und sind keineswegs nur Stichwortgeber für die moralische Beurteilung. Wie das Verhältnis der vergleichenden Sozialwissenschaften, um „Geographie“ in die heutige Wissenschaftssprache zu übersetzen, zur Metaphysik der Sitten genau zu denken ist, bleibt bei Kant jedoch offen. *Dass* es hier eine offene Frage gibt,

¹⁹ Kants Werke werden im Folgenden mit Kürzel nach Band und Seitenzahlen der Akademieausgabe (AA) zitiert.

also durch das Rechtsprinzip nicht schon alles entschieden ist, ist ein erstes Ergebnis, das sich aus dem weiteren Kontext von Kants philosophischen Schriften gewinnen lässt.

Um nun etwas näher an das Verständnis von Kants politischen Schriften, insbesondere der Schrift *Zum ewigen Frieden*, zu gelangen, ist es aufschlussreich, das historische Umfeld für die Rezeption solcher Gedanken zu verdeutlichen. Abbé Castel de Saint-Pierre (1922) hatte bereits 1713 einen Plan zum ewigen Frieden geschrieben und propagierte ihn unermüdlich in aufklärerischen Zirkeln. Anfangs setzt er große Hoffnungen auf den Kronprinzen Friedrich II. und war, wie viele Zeitgenossen, enttäuscht über dessen Einmarsch in Schlesien. St. Pierre schickte Friedrich II. daraufhin Anmerkungen zu dessen *Anti-Machiavelli* und in einem weiteren Schreiben einige schulmeisterliche Ratschläge, wie er seine zukünftige Regierungspolitik gestalten solle und Fehler wieder gut machen könne, u. a. durch Anrufung eines internationalen Schiedsgerichts. Friedrich mokierte sich in einem Brief an Voltaire über St. Pierres Ratschläge. „Eine höchst einfache Sache; es fehlt, um ihr den Erfolg zu sichern, nichts weiter als die Zustimmung Europas, nebst ein paar anderen ähnlichen Kleinigkeiten“ (Koser/Droysen 1909, S. 123). Außerdem ließ er in der *Berliner Monatsschrift* eine ironisch-witzige Polemik über St. Pierre veröffentlichen. Obwohl diese Schrift anonym erschien, war der Stil Friedrichs für Zeitgenossen unschwer zu erkennen (Droysen 1879). Zudem finden sich ähnliche Kritikpunkte an philosophischen Friedensentwürfen auch in Friedrichs Schrift *Prüfung des Versuchs über die Vorurteile*, die er später unter seinem eigenen Namen veröffentlichte (Friedrich der Große 2007). Unter anderem kritisiert er darin mit Verweis auf historische Beispiele die angebliche Friedensneigung von Republiken, argumentiert, dass stehende Heere friedensfördernd seien, und fragt an die Adresse des Autors gerichtet, weshalb ausgerechnet die Philosophen, die andere aufklären, selbst frei von Vorurteilen sein sollten. Man kann davon ausgehen, dass solche witzig-ironischen Kommentare über philosophische Friedensentwürfe in Königsberger Kreisen bekannt und verbreitet waren. Die Frage ist daher, weshalb Kant selbst etwas ‚in der Art‘ schreibt. Zumindest in seiner Erinnerung muss er noch den Spott seiner ehemaligen Tischgenossen im Ohr gehabt haben.

Die Antwort auf diese Frage findet sich in der Form der Friedensschrift. Sie ist ebenfalls in einem ironisch-witzigen Stil geschrieben, nimmt also den Ton der Auseinandersetzung auf. Außerdem kritisiert Kant darin selbst Grotius, Pufendorf und Vattel, also die Gründungsväter des Völkerrechts, als „leidige Tröster“ (Zef VIII.355). Als Tröster bezeichnet Kant auch die Freunde Hiobs, die versuchen, dessen unverschuldetes Leid aus göttlicher Gerechtigkeit zu erklären oder diesem gar noch etwas Gutes abzugewinnen (Üdg VIII.265). Tröster sind also Leute, die

etwas grundsätzlich missverstanden haben. Offenbar strebt Kant etwas anderes an als eine ‚normative Grundlegung des existierenden Völkerrechts‘.

6 Kant bei den Klingonen

Die Radikalität des Kantischen Gedankens lässt sich vielleicht durch ein Gedankenexperiment verdeutlichen, ein Gedankenexperiment nicht über die Vergangenheit, sondern über die Zukunft kosmopolitischen Denkens.

Stellen wir uns vor, es sind noch weitere 100 Jahre mit Diskussionen über Global Justice ins Land gegangen, unzählige Lehrstühle wurden besetzt, und nach langwieriger Überzeugungsarbeit, einer Vielzahl von Resolutionen und internationalen Vereinbarungen haben sich schließlich auch die internationalen Institutionen bewegt, so dass messbare Fortschritte auf den verschiedenen Skalen der globalen Gerechtigkeit abzulesen sind. Wir befinden uns also in einer Zeit, in der globale Gerechtigkeit und kosmopolitischer Friede grosso modo erreicht wurden. Zu diesem Zeitpunkt kommt ein Raumschiff der Klingonen vorbei und verkündet, dass die Erde gesprengt werden muss, um einer interstellaren Umgehungsstraße Platz zu machen. In dieser größten Not für die Menschheit wird Kant wiederbelebt. Er wird mit einem Dossier ausgestattet, das über die Fortschritte der letzten Jahre berichtet – der Name Kant ist darin natürlich überall hervorgehoben. Kant soll als Emissär der Erde die Klingonen davon überzeugen, von ihrem Vorhaben abzulassen. Kant wird sich das alles anhören, das Dossier lesen und dann sagen: „Tut mir leid, das kann ich nicht machen. Ich lese hier lediglich, dass es auf der Welt Regeln für artgerechte Menschenhaltung gibt. Es interessiert mich aber schlichtweg nicht, ob es mehr oder weniger glückliche Lebewesen dieser Art gibt, das ist nicht weiter von Belang. Außerdem verstehe ich nicht, warum mein Name hier ständig genannt wird“ (vgl. KdU V.443).

Das Gedankenexperiment ist bewusst zugespitzt, um auf das letzte Ziel, das Kant vor Augen steht, zu sprechen zu kommen. Erschöpft sich das letzte Ziel, die Endabsicht des Menschengeschlechts, wirklich darin, eine föderale Weltrepublik zu errichten, die genauso aussehen soll wie die Bundesrepublik Deutschland, nur eben in Groß (Höffe 1999)? Wenn das alles wäre, was Kant uns noch heute zu sagen hat, so wäre das ein Gedanke von ergreifender Schlichtheit. Jedoch kennt Kant auch den zeitgenössischen Spottvers des Abraham Kästner: „Auf ewig ist der Krieg vermieden / folgt man, was der Weise spricht / alle Menschen halten Frieden / allein die Philosophen nicht“ (VnA VIII.417). Man könnte fragen: Warum wurde dieses Ziel nicht schon längst erreicht? Was steht ihm eigentlich im Wege? Und ist das kritische Geschäft mit der Formulierung dieses Ziels schon erledigt? Diese

Fragen an Kant möchte ich nicht etwa aus einem Abstand von mehr als 200 Jahren stellen, sondern als zeitgenössische Rückfragen an Kant.

7 Kant als systematischer Philosoph

Zunächst sei daran erinnert, dass Kant als kritischer Philosoph nicht direkt an Politik oder Geschichte interessiert ist. Er möchte zeigen, dass reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann (MdS, VI.203–235). Dazu gehört erstens der Aufweis, dass praktische Vernunft ein eigenes Prinzip hat, den kategorischen Imperativ, und zweitens der Beleg, dass dieses Prinzip Realität in der phänomenalen Welt hat. Es ist das Gefühl der Achtung, dem man sich nach Kant angesichts des Gedankens der Pflicht nicht entziehen kann, das dafür sorgt, dass die praktische Vernunft nicht eine bloße Schimäre ist. Das Recht gibt die Bedingungen an, unter denen außerdem die äußere Freiheit (Willkürfreiheit) verschiedener Akteure unter einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereint werden kann. Da das Recht die Willkür des Einzelnen betrifft, sind rechtliche Handlungen eine eigenständige Art. Das lässt sich an einem einfachen Beispiel verdeutlichen. Wenn ich mir ein Brötchen kaufe, so ist das sicher kein hochmoralischer Akt im Sinne Kants (Handlung aus Pflicht). Es ist aber auch nicht in jedem Fall ein Akt von Ausbeutung (pflichtwidrige Handlung), sondern kann schlicht rechtmäßig sein.

Kants Rechtslehre ist explizit als intelligibel gekennzeichnet, gibt also an, wie die Vereinbarkeit äußerer Freiheiten zu denken ist. Diese Eigenart des kantischen Gedankens kann leicht übersehen werden, da er in der Rechtslehre scheinbar eine Spielart der Vertragstheorie formuliert. Tatsächlich möchte Kant (anders als Hobbes oder Locke) nicht zeigen, unter welchen Bedingungen ein gegebener Staat legitim sein kann, sondern dass der Begriff des Rechts Realität haben kann, d. h. sachhaltig und nicht widersprüchlich ist. Einen Hinweis darauf, dass es Kant von vornherein um einen systematischen Gedanken geht, liefert seine im Detail komplizierte Herleitung des Eigentums aus dem ursprünglichen Gemeinbesitz, der die „Kugelgestalt der Erde“ zur Voraussetzung hat (RL, VI.267). Da der Erwerb des Eigentums qua Erlaubnisgesetz derjenige Akt ist, der die Konstruktion Kants überhaupt erst in Gang bringt, ist das systematisch folgenreich. Erst ganz am Ende des Beweisgangs zeigt sich nämlich, dass die Beschränkung auf einen einzigen Staat noch keinen vollständig bürgerlichen Zustand garantiert, da sich dieser beispielsweise auf Kosten umliegender Naturvölker beständig ausdehnen könnte. Erst die Möglichkeit einer Konföderation republikanischer Staaten bringt den Gedanken, wie reine Vernunft praktisch sein kann, zum Abschluss (RL, VI.352).

Soweit ist die Idee bekannt, wenn auch im Detail umstritten. Es wäre jedoch ein Fehler, an dieser Stelle stehen zu bleiben, oder dies als „ideale Theorie“ zu

verstehen, die jetzt bloß noch auf „nicht ideale Verhältnisse“ angewandt werden muss.²⁰ Um Kants Antwort auf die „Anwendungsbedingungen“ zu finden, muss man seinen Gedanken vielmehr noch weiter, bis in die Religionsschrift hinein verfolgen. Denn im Christentum gibt es bereits einen Glauben, dem, jedenfalls in Kants Lesart, Moralität zugrunde liegt und der in Gestalt der Kirche historische Realität gefunden hat. Und dennoch hat der historische Kirchenglaube nur eine Geschichte von Gewalt, Niedertracht und Schwärmerei hervorgebracht (RGV VI.129–131). Liest man also Kants politische Philosophie von seiner Religionsschrift her, so wird deutlich, dass er in den Auseinandersetzungen mit den in den 1790er Jahren in Preußen einflussreichen ‚schwärmerischen‘ religiösen Lehren zugleich ein Bild der institutionellen und geschichtlichen Entwicklung einer moralischen Idee in der Welt zeichnet, gewissermaßen eine ‚Dialektik der Sittlichkeit‘ entwickelt. Auch wenn keine direkten politischen Stellungnahmen von Kant überliefert sind, so reagiert er damit doch indirekt auf eine bestimmte gesellschaftlich-politische Entwicklung. In Preußen war eine der entscheidenden politischen Fragen, ob der Pietismus von Friedrich Wilhelm II. die kritische Philosophie, deren Einfluss in der öffentlichen Verwaltung und in kirchlichen Kreisen unübersehbar war, zurückdrängen würde (Rachold 2000). In der Weltpolitik war das drängendste Problem nicht mehr die Formulierung neuer universalistischer Grundsätze, sondern ein Verständnis der institutionellen Bedingungen und der Dialektik ihrer Verwirklichung. Da uns diese Probleme auch heute wieder umtreiben, sollen sie im Folgenden im Blick auf Kant noch weiter ausgeführt werden.

8 Innere Moralität

Zunächst sagt Kant in der Religionsschrift sehr deutlich, dass die Endabsicht der Menschheit nicht in der Legalität, sondern in der Moralität besteht. „Es gibt schlechterdings kein Heil für die Menschen, als in innigster Aufnahme echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung“ (RGV, VI.83). Man könnte sich nämlich denken, dass eine Welt der äußeren Legalität einschließlich einer Weltrepublik unter günstigen Umständen auch für eine Welt von Teufeln eingerichtet werden könnte, also für zweckrationale Wesen, die beständig versucht sind, den eigenen Vorteil über das allgemeine Gesetz zu stellen.²¹ Deswegen wäre Kant (als Emissär

²⁰ Dieses weit verbreitete Missverständnis liegt der Deutung Habermas' (1992, S. 130) zugrunde.
²¹ Kant diskutiert das Beispiel eines Volks von Teufeln, für das das Problem der Staatserrichtung auflösbar sein müsste (ZeF, VIII.336). Eine Föderation von Teufelsstaaten wäre die logische Fortsetzung, aber ohne innere Moralität.

zu den Klingonen) von einem zukünftigen Dossier der Vereinten Nationen, das nur über Fortschritte der Ausbreitung der Produkte der Legalität berichtet, wenig beeindruckt. Der entscheidende Punkt ist, dass dies das Einzige ist, was in einem solchen Dossier überhaupt stehen kann, denn Moralität ist eine Gesinnung, die einen inneren Wandel erfordert. Auf emphatische Weise sagt Kant: „Die verschleierte Göttin, vor der wir [...] unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät“ (VT, VIII.405). Moralität erfordert, sich gerade gegen die Neigungen und typischerweise auch gegen äußere Ehrungen zu entscheiden.

Dennoch ist die Frage der Moralität nicht nur eine rein innere, die ein jeder gewissermaßen solipsistisch für sich zu entscheiden hat. Sie hat auch eine äußere Seite, nur wird diese äußere Seite traditionell in religiösen Begriffen dargestellt. Das kommt Kant sogar gelegen, da ihm zufolge die Moral unweigerlich zur Religion führt. Er entwickelt den Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Religion zwar etwas spekulativ über die Frage nach dem Zweck der Schöpfung (RGV, VI.60). Jedoch nimmt diese Frage genau die Skepsis gegenüber jeglicher äußerer Güterlehre auf – und sei es das Gut der globalen Gerechtigkeit –, die oben benannt wurde.

Eine für die Geschichtsphilosophie grundlegende These Kants ist, dass die Endabsicht der Vernunft nicht in der Vervollkommnung eines jeden Einzelnen, sondern nur in der Vervollkommnung der Gattung liegen kann (IAG, VIII.19). Jeder Einzelne wird an sich die Beschränkungen erfahren, die ihn an moralischer Vollkommenheit hindern, die Gattung hingegen kann auf diesem Weg fortschreiten. Allerdings ist äußere Konformität nicht ausreichend, sondern muss durch einen inneren Gesinnungswandel begleitet sein. Kant fordert daher neben Staatlichkeit die Errichtung einer ethisch-bürgerlichen Gesellschaft (RGV, VI.94). Im Unterschied zur rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft ist diese nicht auf ein Territorium beschränkt, sondern wie eine innere Kirche eine weltweite Gemeinschaft. Anders ausgedrückt überlegt Kant an dieser Stelle, wie die Moralität durch einen Freundschaftsbund gefestigt werden kann. Zwar geht Kant auf die mögliche politische Dimension solcher Bünde nicht direkt ein. Als äußere Manifestation von jeweils innerlich vollzogenen Transformationen könnten solche Bünde aber über alle Ländergrenzen hinweg eine gewaltige Sprengkraft entfalten.

Nun würden wir natürlich gern wissen, wo sich solche Bünde finden oder in der Geschichte wirksam geworden sind. Eigentümlicherweise lässt Kant die Antwort auf diese wichtige Frage offen, er kann also keine Institution benennen (wie beispielsweise „die Zivilgesellschaft“), die das Gute in der Welt bewirkt. Stattdessen erläutert er den letzten Grund für die Gegenkräfte. Es ist der „Hang zum Bösen“ (RGV, VI.28–39), der in der menschlichen Natur steckt und der Ausbreitung des guten Prinzips (durch inneren Wandel) im Wege steht. Kant er-

läutert diesen Hang zum Bösen zunächst für den individuellen Fall, nämlich als Versuchung, für sich selbst eine Ausnahme zu machen beziehungsweise die eigene Wohlfahrt zur Bedingung der Befolgung des allgemeinen Gesetzes zu machen. Dieser Hang zum Bösen besteht also gerade nicht in einer vollständigen Umkehrung der Maximen (dem radikal Bösen), sondern geht durchaus mit weitgehender äußerer Anständigkeit einher. Gerade deswegen ist er so gefährlich und bedarf, wie Kant nicht müde wird zu betonen, eines beständigen Kampfes gegen sich selbst. Man könnte nun meinen, dass Kant hier bloß einer pietistischen Innerlichkeit das Wort redet. Tatsächlich ist der Hang zum Bösen eine grundlegende anthropologische These Kants, die eine wesentliche Ergänzung seiner Moralphilosophie darstellt. Der Hang zum Bösen drückt sich in allem aus, was Menschen tun und sagen, einschließlich Staats- und Kirchengründungen. Das lässt sich anhand einiger Punkte aus der Religionsschrift weiter ausführen.

Oft wird Kants Geschichtsphilosophie auf die Entwicklung der Idee des ewigen Friedens reduziert. Dabei kennzeichnet Kant seine Geschichtsschreibung bewusst als nur *eine* mögliche Art von Geschichtsschreibung, die aus moralisch-praktischer Absicht so entworfen ist (EaD VIII.332–338). In der Religionsschrift hingegen finden sich Andeutungen einer Gegengeschichte und damit einer Art Kreislauf der Verfassungen. Staaten sind demnach ständig bestrebt, sich auf Kosten anderer auszudehnen. Der machtvollste Staat entwickelt sich schließlich zu einem Imperium, zerfällt aufgrund von Überdehnung, und der Kreislauf beginnt – so könnte man in antiker Manier spekulieren – von vorne. Kant schränkt diese Geschichte zwar auf die Bedingungen des Naturzustandes ein, allerdings nur, um die Möglichkeit eines politischen Chiasmus, also eines Reichs Gottes auf Erden, zuzulassen. Er versucht gerade nicht, das Böse über eine bestimmte Art von Institutionen zu besiegen oder wegzudefinieren, so als würden christliche Kirchen oder republikanisch verfasste Staaten als Institutionen bereits moralische Güte garantieren. Eine ausgearbeitete Theorie von Institutionen, wie Staaten oder Kirchen, müsste also auch auf deren innere Dialektik aufmerksam machen.

Darüber hinaus sind in der Religionsschrift sogar noch Überlegungen zur Ideologiekritik und Diskursanalyse zu finden. So jedenfalls lassen sich Kants Kritik des Juden- und Christentums als historische Erscheinungen deuten. In systematischer Hinsicht ist es nicht wichtig, ob Kant bestimmte Glaubensvorstellungen angemessen oder vollständig charakterisiert hat. Jedenfalls sind bestimmte Glaubensvorstellungen oder Ideologien, die sich idealtypisch in Religionen finden lassen, falsch und gefährlich. Wieder ist es charakteristisch, dass diese Ideologien nicht per se als böse diffamiert werden. Sie treten mit besten Absichten auf, führen aber doch ab vom Weg. Am Judentum kritisiert Kant, dass es ein Inbegriff bloß statuarischer Gesetze sei und zum bloßen Gesetzesglauben verleite (RGV, VI.125). Hier wird deutlich, dass Kant nicht einfach einem bloßen

Obrigkeitsglauben das Wort redet, sondern durchaus die Gefahren sieht, die man heute als „Verrechtlichungstendenzen“ bezeichnen könnte.

Das Christentum ist nach Kant zwar die erste rein moralische Religion. Als historischer Religionsglaube aber ist das Christentum gewissermaßen noch gefährlicher, da gerade aufgrund seiner universalistischen Anlage jeder historischen Kirche der Hang innewohnt, die alleinige werden zu wollen (RGV, VI.108 – 109). Allen anderen Kirchen wird dieses Recht dann typischerweise abgesprochen, was in der Konsequenz zu Religionskriegen führt. Auch hier wird wieder deutlich, wie der ‚Hang‘ der Institution Kirche, genau wie der Hang von Staaten (und letztlich der Hang des Menschen) verderblich wirkt. Aufgrund seiner Innerlichkeit wohnt dem Christentum noch eine weitere Gefahr inne. Der Mensch neigt, wie Kant in seiner anthropologisch-pessimistischen Art konstatiert, zum Fronglauben (RGV, VI.133). Das macht sich die geistliche Obrigkeit zunutze, indem sie einen Diskurs installiert, der schon den loßen Gedanken an Kritik verhindert. Kritik ist hier wohlgerne im kantischen Sinne zu verstehen, also nicht als moralische Kritik an der ach so ungerechten Welt, sondern als Einsicht in die Bedingungen der eigenen Unmündigkeit. Zu dieser Unmündigkeit leisten Glaubensvorstellungen – man darf hinzufügen, auch Philosophie dem Schulbegriffe nach – einen Beitrag.

Ein letzter Gedanke aus der Religionsschrift soll an dieser Stelle noch ergänzt werden. Wenn man meint, diese Selbstkritik sei ja recht aufschlussreich, aber nur Theaterdonner, weil Kant letztlich doch immer nur das Establishment stützen würde (Horn 2014, S. 18), so stimmt das zwar, aber nur in Bezug auf die äußere Obrigkeit. Für innere Revolutionen war er jederzeit offen, und in der Religionsschrift sind sogar Ansätze einer Theorie der Revolution zu erkennen. Bestimmte Zeiten, wie beispielsweise die Zeitenwende um Christi Geburt, waren nach Kant „reif“ für eine Revolution (RGV 6.128): Es herrschte ein äußerer, aber lebloser Gesetzesglaube, griechische Philosophie wurde als bloße Schulphilosophie gelehrt, zugleich gab es eine Obrigkeit, die jeglicher Religionsausübung gleichgültig gegenüberstand. Diese Mischung bildete den idealen Nährboden für das Erscheinen des neuen moralischen Lehrers. Wieder ist die Schilderung so angelegt, dass sich Parallelen zu anderen Zeiten aufdrängen.

9 Zwischenresümee

Zu Beginn der Überlegungen hatte ich das Entstehen einer bestimmten Diskurskonstellation, des kosmopolitischen Denkens, erläutert und einige Selbstverständlichkeiten in Form einer genealogischen Kritik angezweifelt. Typischerweise würde man erwarten, dass diese Art von ‚dekonstruktivistischer‘ Kritik auf Michel Foucault, Jacques Derrida oder postkoloniale Ideologiekritiker Bezug nimmt. Als

rettender Ausweg oder als Allheilmittel gegen diese Vernunftskepsis wird, jedenfalls im deutschen Kontext, gerne Kant präsentiert. Nun habe ich durch eine historisch kontextualisierte Lesart Kants deutlich zu machen versucht, dass Kant uns nicht nur aufgrund seiner historischen Situation eigentlich fremd ist, sondern noch dazu als der viel radikalere Dekonstruktivist und Diskursanalytiker angesehen werden muss. Er ist radikaler, weil er hinter den Vorstellungen, Einseitigkeiten oder Machtverhältnissen, die Dekonstruktion und Diskursanalyse im Blick haben, ein moralisches Versagen, einen Hang im Menschen diagnostiziert, den jeder Einzelne an sich beobachten kann. Diese Diagnose ist aber nicht skeptisch oder gar nihilistisch gemeint, sondern freilassend. Anstatt sich auf der Überlegenheit einer universalistischen Rechtsmoral auszuruhen und sich auf den fest gefügten Entwicklungspfad hin zur Konföderation republikanischer Staaten zu verlassen, ist in dieser Lesart jeder Einzelne aufgefordert, sich mit der Vielfältigkeit der Welt zu befassen, seine eigene Urteilskraft einzusetzen, aber auch den vielfältigen Versuchungen zu widerstehen.

Man könnte auf diese etwas existenzialistisch angehauchte Lesart aber auch ganz anders reagieren, nämlich mit einer Verabschiedung der Philosophie, jedenfalls jeglicher „metaphysischen Lehre“ oder „comprehensive doctrine“. Diese ‚postmetaphysische‘ Wende in der politischen Philosophie wird üblicherweise auf Entwicklungen innerhalb der Tradition des politischen Liberalismus zurückgeführt (Rawls 1993). Dieser Weg soll hier jedoch nicht beschritten werden. Stattdessen soll gefragt werden, ob nicht das Recht das geeignete Medium ist, diesen Gedanken kontextualisiert zu überprüfen, da das Recht, wie eingangs erwähnt, auf eine längere und vielfältigere Tradition des Umgangs mit ‚metaphysischen Differenzen‘ verweisen kann.

10 Kelsen als postfundamentalistischer Philosoph

Aufgrund der weit fortgeschrittenen Entwicklung des positiven internationalen Rechts, insbesondere der Menschenrechtspraxis, könnte man die Ansicht hegen, dass jegliche Spekulation über die Endabsicht der Schöpfung oder Lehren über innere Moralität schlicht unnötig sind. Es scheint völlig ausreichend und zudem aussichtsreicher zu sein, sich nur auf das positive Recht zu stützen. Bei genauem Hinsehen erweist sich aber auch das Recht nicht als der sichere Boden, von dem aus man jederzeit urteilen kann. Das lässt sich anhand einer genealogischen Betrachtung von Hans Kelsens Rechtslehre erläutern. Der Bezug auf Kelsen hat an dieser Stelle argumentationsstrategische Gründe. Innerhalb der vorherr-

schenden angloamerikanischen Tradition der Rechtsphilosophie bzw. *jurisprudence*, die sich mit der philosophischen Diskussion über globale Gerechtigkeit verbunden hat (Besson/Tasioulas 2010, S. 2), wird Kelsen zwar selten gelesen, ist aber als Vorläufer von H.L.A. Hart zumindest respektabel. Für die genealogische Perspektive ist zudem entscheidend, dass Kelsen nicht nur ein Theoretiker war, sondern unterschiedliche nationale und internationale Ordnungssysteme selbst miterlebt und darauf reflektiert hat. Er entwickelte die Grundlagen seiner Theorie noch in der Habsburgermonarchie, war an der Abfassung der österreichischen Verfassung maßgeblich beteiligt, stritt sich mit den Staatsrechtlern der Weimarer Republik und schrieb sowohl über den Völkerbund als auch über die Vereinten Nationen. Insofern kann man ihn als Kristallisationspunkt für verschiedene Diskurse oder „Jurist des 20. Jahrhunderts“ lesen (Métall 1969). Es ist auch inhaltlich sinnvoll, Kelsen im Anschluss an Kant zu behandeln, denn Kelsen war erklärter Kantianer, allerdings Neukantianer einer spezifischen Ausprägung: Er stützte sich ausschließlich auf Kants theoretische Philosophie (Kelsen 1949, S. 433–435). In ihr sah er eine kritische Grundlegung der Wissenschaften. Die kantische praktische Philosophie und Rechtslehre hingegen hielt Kelsen nur für eine weitere Version einer Naturrechtslehre, die wie alle Naturrechtslehren lediglich den Zeitgeist ideologisch unterfütterten beziehungsweise das jeweils herrschende System stützten (Kelsen 1960, S. 435).

Kelsen formuliert die grundlegende Frage, die ihn Zeit seines Lebens beschäftigte, in sehr kantischer Weise: Wie kann das positive Recht ein Gegenstand der Erkenntnis sein und wie ist Wissenschaft des Rechts möglich? Er stützt sich für die Beantwortung dieser Fragen auf drei Prämissen: erstens die Hierarchie der Normen, zweitens die Unterscheidung von Sein und Sollen und drittens die These des Nonkognitivismus der Moral. Kelsen nimmt seinen Ausgang bei der intuitiv einleuchtenden Beobachtung, dass die Geltung einer Norm nur durch den Verweis auf eine höhere Norm bestimmt werden kann. Um nicht in einem Regress zu landen, muss eine oberste Norm angenommen werden. Diese darf aber selbst nicht ein bloßes Sein sein, weil sonst ein Sein-Sollens Fehlschluss drohte. Sie darf aber auch nicht eine moralische Norm sein, da sonst die Eigenständigkeit der Rechtswissenschaft nicht gewährt wäre. Daher sagt Kelsen, die Geltung der Grundnorm müsse vorausgesetzt werden, gelegentlich nennt er dies auch eine transzendental-logische Voraussetzung (Kelsen 1960, S. 204). Soweit scheint die Rechtstheorie eine bloße Logik der Normen zu sein. Sie enthält aber noch eine zusätzliche Ebene, auf deren Grundlage Kelsen den ideologischen Gebrauch von Argumenten im Recht demaskieren kann. Dieser liege immer dann vor, wenn Wertentscheidungen als wissenschaftliche Entscheidungen ausgegeben werden. Sowohl in verschiedenen Naturrechtslehren von Platon bis in die Gegenwart als

auch in den rechtswissenschaftlichen Diskussionen seiner Zeit fand Kelsen einen Beweis für diese These (Kelsen 1957, S. 1–24).

Für den gegenwärtigen Kontext sind jedoch lediglich die Folgen seiner juristischen Konstruktion für das internationale Recht von Interesse. Kelsen vertritt die These, dass das nationale und internationale Recht „erkenntnismäßig“ als eine einheitliche Normenordnung zu sehen sind. Dabei gesteht er – zumindest in manchen Phasen seines Denkens – die Möglichkeit ein, dass die Grundnorm entweder auf internationaler Ebene oder auf nationaler Ebene anzusiedeln ist (Kelsen 1960, S. 333–345). Die Stärke von Kelsens juristischer Konstruktion ist, dass er ungedeckte Wesensannahmen im traditionellen vertragstheoretischen Denken demaskieren kann. Anstatt beispielsweise ein Wesen unverletzlicher Souveränität oder das Wesen eines Bundesstaats im Unterschied zu einem Staatenbund anzunehmen, kann er deutlich machen, dass Souveränität nichts anderes heißt als Völkerrechtsunmittelbarkeit. Aus dem Wesen der Souveränität, oder dem Wesen des Völkerrechts, folgt daher nicht, dass nicht auch Staatsführer individuell für Verfehlungen haftbar gemacht werden können. Ebenso wenig sieht Kelsen Staatenbund und Bundesstaat als wesentlich verschieden an, sondern analysiert diese als mehr oder weniger zentralisierte Rechtsordnungen. Die generelle Strategie Kelsens besteht also nicht darin, Unterschiede zwischen staatlichen Rechtsordnungen und der internationalen Rechtsordnung zu leugnen, sondern diese als graduelle Unterschiede darzustellen. Ein Staat ist eine relativ zentralisierte Rechtsordnung, die viele Teilrechtsordnungen (aber nicht alle!) in sich integriert hat. Das Völkerrecht hingegen ist eine relativ dezentralisierte Rechtsordnung, deren Zwangsmittel, Krieg und Repressalien, ebenfalls dezentral organisiert sind. Dabei weist Kelsen darauf hin, dass Gerichte in Bezug auf Teilrechtsordnungen oder auch insgesamt als Schrittmacher einer zunehmenden Integration fungieren können.

Diese kursorischen Bemerkungen mögen sich sehr technisch anhören. Vergewahrtigt man sich aber die Geschichte der europäischen Integration der letzten 50 Jahre und die Ansätze oder die Relikte weltweiter Konstitutionalisierungsprozesse, so wird deutlich, dass Kelsens Theorie gegenüber vertragstheoretischen Konstruktionen, die immer noch an der Überwindung des Souveränitätsdogmas laborieren, weitaus aufschlussreicher ist.

11 Kelsen in der Wiener Moderne

Wie zuvor bei Kant soll nun auch Kelsens Theorie durch historische Kontextualisierung als Antwort auf Probleme seiner Zeit verständlich gemacht werden, um auf diesem indirekten Wege Rückschlüsse für unsere Zeit zu gewinnen. Als phi-

losophisch und kulturell umfassend interessierter Zeitgenosse beobachtete er die ideologischen Grabenkämpfe der Wiener Moderne, die alles in ihren Bann zu ziehen drohten.²² Mit seiner reinen Rechtslehre versucht er, gegen diese Tendenz einer rein wissenschaftlichen Betrachtung des Rechts Stellung zu beziehen. Wertkonflikte sollten allein in der Politik ausgetragen werden, aber nicht unter falscher Flagge in der Wissenschaft. Aus diesem Grund spricht sich Kelsen beispielsweise auf nationaler Ebene für eine relativ schwache Rolle der Verfassungsgerichtsbarkeit aus (Kelsen 1929). Auch im Blick auf die internationale Ebene gibt Kelsen seine wertfreie Betrachtung nicht auf (Kelsen 1952). Er wäre daher wenig beeindruckt, wenn er hören würde, dass heute angeblich ein breiter wissenschaftlicher Konsens bezüglich der grundlegenden Werte herrscht. Das heißt aber nicht, dass er in einer rein skeptischen Haltung verharren würde.

In Bezug auf zwei grundlegende Werte nimmt er deutlich Stellung. Obwohl sich ein Monismus von nationalem und internationalem Recht, der wissenschaftlich gefordert ist, prinzipiell auf zwei Weisen konstruieren lässt, entweder mit der Grundnorm auf der Ebene eines einzelnen Staates oder auf der Ebene des internationalen Rechts, propagiert Kelsen das Primat des internationalen Rechts (Fassbender 2008). Nur so, meint er, könne dauerhaft Frieden gesichert werden. Zudem verteidigt er den Wert der kooperativen, unvoreingenommenen Wahrheitsuche unabhängig von persönlichen, religiösen oder politischen Differenzen, allerdings nicht als liberalen Grundsatz, sondern als Antwort auf einen post-Nietzschanisch empfundenen Wertrelativismus (Kelsen 1957, S. 24). Friede und die institutionell garantierte Möglichkeit, reine Wissenschaft zu betreiben, sind also die beiden grundlegenden Werte, die Kelsen (für sich!) voraussetzt.

12 Ewiger Friede reloaded?

Man könnte meinen, dass wir nun, trotz des anderen Ausgangspunkts, doch wieder bei der alten kantischen Idee von Frieden durch Recht angelangt sind. Jedoch gibt es im Vergleich zu Kants Idee des ewigen Friedens einen wesentlichen Unterschied. Kelsen gesteht zu, dass er eine Wertentscheidung getroffen hat, die man auch anders hätte treffen können. Wir müssen also davon ausgehen, dass wir in einer Welt leben, in der nicht alle dieselben Werte teilen. Diese Entscheidung ist in Kelsens Rechtslehre im Inneren der Wissenschaft gespiegelt als Entscheidung zwischen den beiden unterschiedlichen monistischen Konstruktionsweisen. Ei-

²² Für einen Überblick über die Vielzahl der kulturellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Positionen siehe Nautz/Vahrenkamp (1993).

gentümlicherweise markiert dieser Punkt zugleich das Ende des Kelsen'schen Denkweges. Wie wir mit dieser Situation umgehen können, erklärt er in den letzten 20 Jahren seines Lebens nicht mehr, sondern zieht sich zunehmend in formal-logische und historische Studien zurück (Kelsen 1979).²³

Ähnlich wie Kant erweist sich damit auch Kelsen als ein radikaler Denker. Anstatt den Diskurs des internationalen Rechts wissenschaftlich zu überhöhen, führt er ihn an seine Grenzen. Und anstatt uns in unseren Vorurteilen zu bestätigen, öffnet er gerade im Beharren auf die ‚Reinheit‘ der Rechtswissenschaft den Blick für das Andere.

Der letzte Punkt, Kelsen als Denker zu sehen, der den Blick für das andere, Nicht-Identische oder die Dekonstruktion öffnet, mag erstaunlich anmuten, gilt Kelsen doch gemeinhin als Vertreter eines engen, positivistischen Denkens, geradezu als Inbegriff verweigerter Reflexion. Erneut hilft hier die genealogischen Perspektive, die Theorie als Antwort auf Herausforderungen ihrer Zeit zu sehen. Kelsen propagierte zwar die Reinheit der Rechtswissenschaft als letzten Ausweg aus theoretisch überhöhten politischen Grabenkämpfen. Das heißt aber nicht, dass er anderen Wissenschaften oder Tätigkeiten keinerlei Wert beimisst; er betätigte sich sogar zu verschiedenen Zeiten seines Lebens selbst als Politiker (als Mitverfasser der österreichischen Verfassung), schrieb Streitschriften gegen Carl Schmitt und verfasste philosophische, psychoanalytische, soziologische und kulturtheoretische Schriften. Man könnte zusammenfassend sagen, dies alles diente der Pflege des in sich zerrissenen ‚Gesamtkunstwerks‘, das für einen kurzen historischen Moment in der Wiener Moderne zum Ausdruck kam. Dafür gibt es kein System und keine lebendige Wissenschaft. Kelsen bewegte sich in diesem Gesamtkunstwerk als Artist des Rollenwechsels.

Mit diesem Bild ist zugleich eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage gefunden, welchen positiven Ertrag eine Genealogie bieten kann, wenn sie anscheinend doch nur dazu dient, den Felsen, auf dem das kosmopolitische Denken sich dem Meer der Widersprüche entgegenstellt, zu untergraben. In der Tat erweist sich der scheinbar felsenfeste Grund als weich und instabil. Doch kann das philosophische Denken auf eine andere Weise Halt finden. Anstatt vom festen

23 Man könnte überlegen, ob Kelsens einstiger Schüler Hans Morgenthau die materiell-logische und politisch zeitgemäße Konsequenz gezogen hat: Aus der wertneutralen Betrachtung folgt kein völliger Relativismus. Sie ermöglicht vielmehr das Beharren auf den eigenen Überzeugungen unter Anerkennung der Tatsache, dass die Welt moralisch komplex ist. Aus der Einsicht, dass die Perspektive des internationalen Rechts nur eine Perspektive ist, folgt nicht, dass sie ignoriert werden kann. Sie reicht nur für die Instruktion des politischen Handelns allein nicht aus, sondern muss ergänzt werden durch Bemühungen auf anderen Ebenen, dazu gehören Diplomatie, aber auch die Reaktion auf Bedrohungen (Morgenthau 1973).

Grund aus über den Schiffbruch zu philosophieren,²⁴ findet es sich selbst auf dem Schiff wieder, das durch ständige Ausbesserung auf hoher See gerettet werden muss. Wie im platonischen Mythos der zwei Weltalter²⁵ ist das Schiff im falschen Umlauf der Welt den Unwettern hilflos ausgeliefert, wenn nicht ein Steuermann eingreift, der sich die Naturelemente für seine Fahrt dienstbar macht. Kant weiß zwar um die Aufgabe der individuellen Verantwortung, aber erst Kelsen schaut dem Wüten des Meeres furchtlos ins Auge. „Man muß seiner Fahne treu bleiben, auch wenn das Schiff sinkt; und kann in die Tiefe nur die Hoffnung mitnehmen, daß das Ideal der Freiheit unzerstörbar ist und daß es, je tiefer es gesunken, um so leidenschaftlicher wieder aufleben wird“ (Kelsen 2006, S. 237).

Bibliographie

- Besson, Samantha/Tasioulas, John (Hrsg.) (2010): *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans (1979): *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brock, Gillian (2017): „Global Justice“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Edward N. Zalta (Hrsg.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justice-global/>.
- Daniels, Detlef von (2014): „How Plato Overcame the Cosmopolitans“. In: *History of Political Thought* 35, S. 595–631.
- Droysen, Johann Gustav (1879): „Über die Schrift Anti-St. Pierre und deren Verfasser“. In: *Monatsbericht der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin: Buchdruckerei der Königl. Akademie, S. 711–732.
- Fassbender, Bardo (2008): „Friede durch Recht. Hans Kelsen und die Vereinten Nationen“. In: Hauke Brunkhorst/Rüdiger Voigt (Hrsg.): *Rechts-Staat: Staat, internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen*. Baden-Baden: Nomos, S. 127–147.
- Fassbender, Bardo/Peters, Anne (Hrsg.) (2012): *The Oxford Handbook of the History of International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedrich der Große (2007): „Versuch über die Vorurteile“. In: *Friedrich der Grosse. Potsdamer Ausgabe: Werke in 12 Bänden*. Abt. 2: *Philosophische, literarische und poetische Werke/œuvres philosophiques, littéraires et poétiques*, Bd. 6: *Philosophische Schriften/œuvres philosophiques*. Hrsg. von Anne Baillot, Günther Lottes und Brundhilde Wehiger. Berlin: Akademie Verlag, S. 340–379.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. London: Penguin.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

²⁴ Zur Figur des Schiffbruchs mit Zuschauer siehe Blumenberg (1979). Die zeitgenössische Gestalt findet sich in der Philosophie der Migration.

²⁵ Platon, *Politikos* 268d–274e.

- Habermas, Jürgen (2011): *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hansen, Frank-Peter (1989): „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*. Berlin: De Gruyter.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968): *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Hrsg. von der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin (1988): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Hrsg. von Käthe Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.
- Horn, Christoph (2014): *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1902 ff.): *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter.
- Kelsen, Hans (1929): „Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit“. In: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*. Berlin: De Gruyter, S. 31–88.
- Kelsen, Hans (1949): *General Theory of Law and State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kelsen, Hans (1952): *Principles of International Law*. New York: Rinehart.
- Kelsen, Hans (1957): *What Is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*. Berkeley: University of California Press.
- Kelsen, Hans (1960): *Reine Rechtslehre*. 2. Auflage. Wien: Franz Deuticke.
- Kelsen, Hans (1979): *Allgemeine Theorie der Normen*. Hrsg. von Kurt Ringhofer und Robert Walter. Wien: Manz.
- Kelsen, Hans (2006): *Verteidigung der Demokratie. Aufsätze zur Demokratietheorie*. Hrsg. von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kemmerer, Alexandra (2014): „Towards a Global History of International Law? Editor's Note“. In: *European Journal of International Law* 25, S. 287–295.
- Keohane, Robert O./Morse, Julia C. (2015): „Counter-multilateralism“. In: Jean-Frédéric Morin/Tereza Novotná/Frederik Ponjaert/Mario Telò (Hrsg.): *The Politics of Transatlantic Trade Negotiations: TTIP in a Globalized World*. London: Routledge, S. 1–29.
- Koser, Reinhold/Droysen, Hans (Hrsg.) (1909): *Briefwechsel Friedrich des Großen mit Voltaire. Zweiter Teil: Briefwechsel König Friedrichs 1740–1753*. Leipzig: Hirzel.
- Koskeniemi, Martti (2009): „Miserable Comforters: International Relations as New Natural Law“. In: *European Journal of International Relations* 15, S. 395–422.
- Kuehn, Manfred (2001): *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McInerney, Jeremy (2013): „Polis and Koinon: Federal Government in Greece“. In: Hans Beck (Hrsg.): *A Companion to Ancient Greek Government*. Chichester: Wiley-Blackwell, S. 466–479.
- Métall, Rudolf A. (1969): *Hans Kelsen: Leben und Werk*. Wien: Deuticke.
- Morgenthau, Hans (1973): *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. 5. Auflage. New York: Alfred A. Knopf.
- Nautz, Jürgen/Vahrenkamp, Richard (Hrsg.) (1993): *Die Wiener Jahrhundertwende: Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*. Wien: Böhlau.
- Nida-Rümelin, Julian (2019): „Liberaler Weltordnung: eine Bestandsaufnahme in kosmopolitischer Perspektive“. In: Christine Bratu/Detlef von Daniels/Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Internationale Gerechtigkeit und demokratische Legitimation*. Hamburg: Meiner.

- Nolte, Georg (2019): „Gerechtigkeit und die Achtung vor den Verpflichtungen ... des Völkerrechts‘ – Globalisierungskrisen als Herausforderung für politische Philosophie und Völkerrecht“. In: Christine Bratu/Detlef von Daniels/Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Internationale Gerechtigkeit und demokratische Legitimation*. Hamburg: Meiner.
- Nussbaum, Artur (1960): *Geschichte des Völkerrechts in gedrängter Darstellung*. Übers. von Herbert Thiele-Fredersdorf. München: Beck.
- Rachold, Jan (2000): „Kants Religionsschrift und die preußische Zensur“. In: Dina Emundts (Hrsg.): *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Wiesbaden: Reichert, S. 116–132.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Reinhard, Wolfgang (1999): *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Ryan, Alan (2012): *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. London: Allen Lane.
- Saint-Pierre, Charles Iréné Castel de (1922): *Der Traktat vom ewigen Frieden* [1. Aufl. 1713]. Übers. von Friedrich v. Oppeln-Bronikowski. Berlin: Hobbings.
- Skinner, Quentin (1969): „Meaning and Understanding in the History of Ideas“. In: *History and Theory* 8, S: 3–53.
- Snyder, Timothy (2018): *The Road to Unfreedom. Russia, Europe, America*. New York: Tim Duggan.
- Stein, Eric (1981): „Lawyers, Judges, and the Making of a Transnational Constitution“. In: *The American Journal of International Law* 75, S. 1–27.
- Tully, James (Hrsg.) (1988): *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*. Oxford: Polity Press.