

Denis Walter

Der stoische und Kants Kosmopolitismus. Zwei Gegenüberstellungen

Abstract: In the following article, I compare ancient cosmopolitanism with Kant's cosmopolitanism. I argue that we have to distinguish between different approaches in antiquity, not all of which are suitable for a comparison with Kant. In antiquity, we can distinguish at least three different theories of cosmopolitanism, one that rejects territorially limited states as unnatural conventions, a second that describes only the wise as cosmopolitans, and finally a third for which belonging to the human species is already sufficient to be part of the comprehensive community, and which, at the same time, allows for territorially limited states. For a close examination of the possible parallels, I will compare these with four concepts of Kant's theory that have been claimed in research to have similarities to ancient positions, namely the *ius cosmopoliticum* and hospitality, the formula of humanity as an end in itself, the kingdom of ends, and the ethical community.

1 Einleitung

In der Forschung wird über Kants Kosmopolitismus behauptet, dass er Ähnlichkeiten zum Kosmopolitismus der antiken Stoa aufweise.¹ Martha Nussbaum etwa weist darauf hin, dass die Stoiker gewissermaßen seine geistigen Vorfahren gewesen seien.² In ihrer Auslegung von Passagen besonders in den Werken von Cicero und Marc Aurel stellt sie die These auf, dass es für die Stoa eine normative Priorität der Menschen als Menschen unabhängig von ihrer lokalen Identität gegeben habe.³ Nicht der territorial begrenzte Einzelstaat oder andere lokale Affiliationen sollten eine Rolle spielen, sondern nur die umfassende Gemeinschaft mit allen anderen Menschen, unabhängig von begrenzten sozialen Strukturen. Für einen starken Einfluss auf Kant zählt sie die folgenden Textstellen antiker Autoren auf: Das ist die durch Plutarch überlieferte Zusammenfassung der zenonischen

¹ Zu Kants Verhältnis zur antiken Philosophie, besonders zur Stoa, vgl. Santozki 2006, 162–201; Horn 2008, 1082.

² Vgl. Nussbaum 1994, 7–8; Nussbaum 1996, 7; 12; vgl. Nussbaum 1997, 4–6; 13; sowie Nussbaum 1994, 354.

³ Vgl. Nussbaum 1997, 7; 9; 11.

*Politeia*⁴, Cicero *De officiis* I, 51ff.⁵ sowie III, 27–28⁶, Mark Aurel *Selbstbetrachtungen* IV.4⁷ und Seneca *Epistulae Morales* 41.⁸ Dass es Konvergenzen zwischen diesen Passagen und Kants Kosmopolitismus gibt, steht außer Frage, da wir wissen, dass er in seiner Theoriebildung von der römischen Stoa beeinflusst wurde. Wie weit aber die Konvergenzen zwischen antikem Kosmopolitismus und Kants Kosmopolitismus gehen, ist nicht leicht zu beantworten, was beispielsweise an folgendem Einwand durch Phillip Mitsis deutlich wird. Mitsis ist der Ansicht, dass Zenon von Kition in seiner *Politeia* überhaupt keine kosmopolitische Theorie entwickelt habe, wenn man den weiteren Kontext beachtet, in den seine Argumente eingebettet sind.⁹ Sollte dies zutreffen, kann Kants Kosmopolitismus natürlich nicht auf denjenigen von Zenon zurückgehen.

Im Folgenden möchte ich deshalb die oben genannten Textstellen kontextualisieren. Das bedeutet, dass ich sie genauer auf ihren kosmopolitischen Inhalt prüfen möchte, in dem ich sie in Bezug zur weiteren Theorie der jeweiligen Autoren setze, um einen besseren Eindruck davon zu gewinnen, wo sie Übereinstimmungen mit Kant aufweisen. Anschließend werde ich mich auf Kant fokussieren und mich mit vier Theorieelementen seiner Philosophie auseinandersetzen, die einen Bezug zum Kosmopolitismus aufweisen, nämlich mit dem *ius cosmopoliticum* und der Hospitalität, mit der Selbstzweckformel, mit dem Reich der Zwecke und mit der ethischen Gemeinschaft. Ich werde diese Theorieelemente mit den antiken kosmopolitischen Entwürfen vergleichen.

2 Drei antike kosmopolitische Entwürfe

Es fällt auf, dass die Textstellen, von denen in der Forschung angenommen wird, dass sie in Sachen Kosmopolitismus einen Einfluss auf Kant ausgeübt haben, ei-

4 Vgl. Nussbaum 1997, 6, dort Plutarch *On the Fortunes of Alexander* 329 A–B.

5 Vgl. Nussbaum 1997, 11.

6 Vgl. Nussbaum 1997, 7. Vgl. auch Baker 2011, 1425. Baker zitiert zwar nicht *De officiis* II, 64 (wo Cicero über die Hospitalität spricht) behauptet aber, dass die Hospitalität, wie Cicero sie formuliert habe, tatsächlich auf Kants *Zum ewigen Frieden* eingewirkt habe.

7 Vgl. Nussbaum 1997, 7.

8 Vgl. Nussbaum 1997, 8. Dass die Differenzen ebenfalls deutlich sind, wurde von ihr in demselben Aufsatz herausgestellt. Nussbaum zählt darunter etwa den Kontrast zwischen Kants Ablehnung des Kolonialismus und Ciceros Versuch, den römischen Imperialismus in *De re publica* als moralisch legitim auszuweisen, die stoische Akzeptanz von Sklaverei, aber auch das unterschiedliche Konzept der Teleologie, die Ablehnung des Determinismus oder die unterschiedliche Bewertung von aggressiven Auseinandersetzungen für die Entwicklung der Menschheit.

9 Mitsis 2017, 178–182.

nerseits zu sehr unterschiedlichen Zeiten verfasst wurden und andererseits nicht geringe Unterschiede untereinander aufweisen. Beginnen wir mit dem Autor, von dem angenommen wird, dass er eine besonders starke Wirkung auf Kant entfaltet habe, Cicero.¹⁰ *De officiis* scheint sich als Quelle für Kants Kosmopolitismus besonders zu eignen,¹¹ wenn es in III, 27–28 heißt:

Wenn außerdem noch die Natur dem Menschen vorschreibt, dass er für den Menschen, wer es auch sei, allein aus dem Grund, weil es ein Mensch ist, zu sorgen hat, dann folgt daraus, dass in Übereinstimmung mit derselben Natur der Nutzen aller Menschen allen gemeinsam ist. Wenn es so ist, dann unterstehen wir alle demselben Gesetz der Natur, und wenn genau das der Fall ist, werden wir durch das Gesetz der Natur ganz gewiss daran gehindert, einen anderen Menschen zu verletzen. Wahr ist aber der erste Satz, wahr ist demnach auch der letzte. (28) Denn es ist völlig abwegig, was bestimmte Leute sagen, dass sie dem Vater oder Bruder nichts zum eigenen Vorteil wegnehmen würden, für die übrigen Mitbürger gelte aber eine andere Regel. Sie stellen fest, dass es für sie keine Rechtsgemeinschaft und keine Verbindung mit ihren Mitbürgern um des gemeinsamen Nutzens willen gebe; diese Auffassung zerreißt die Gemeinschaft des Gemeinwesens vollständig. Diejenigen aber, die behaupten, man habe auf Mitbürger Rücksicht zu nehmen, sich aber nicht um Fremde zu kümmern, zerreißen die allumfassende Gemeinschaft der Menschheit; wenn diese aufgehoben ist, werden auch Hilfsbereitschaft (*beneficenti*), Großzügigkeit (*liberalitas*), Herzensgüte (*bonitas*), Gerechtigkeit (*iustitia*) von Grund auf beseitigt. Alle, die diese sozialen Tugenden beseitigen, müssen auch als Frevler gegen die unsterblichen Götter gelten. Denn sie vernichten die von den Göttern unter den Menschen begründete Gemeinschaft, deren festestes Band die Überzeugung ist, dass es mehr gegen die Natur ist, einem Mitmenschen um des eigenen Vorteils willen etwas wegzunehmen, als alle nur denkbaren Nachteile hinzunehmen, ob es sich nun um äußere oder körperliche oder sogar seelische Nachteile handelt, die mit dem Maßstab der Gerechtigkeit nicht zu messen sind. Denn als einzige ist diese Tugend die Herrin und Königin aller Tugenden. (Übers. Nickel)¹²

Cicero spricht hier vom Naturrecht, von der Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und von der Sorge um Fremde.¹³ Der Grundtenor der Passage ist, dass kein Unterschied zwischen nahestehenden Menschen, Mitbürgern und Fremden ge-

¹⁰ Vgl. z.B. Reich 1939.

¹¹ Vgl. Nussbaum 1997, 7.

¹² Vgl. auch Mark Aurel *Selbstbetrachtungen* X.15: „Kurz ist die Zeit, die dir bleibt. Lebe wie auf einem Berg. Denn es ist kein Unterschied, dort oder hier, wenn man überall im Kosmos lebt wie in einer Stadt. Die Menschen sollen einen wirklichen Menschen sehen und kennenlernen, der in Übereinstimmung mit der Natur lebt. Wenn sie ihn nicht ertragen können, sollen sie ihn töten. Denn das ist besser, als so zu leben (wie sie).“ (Übers. Nickel) Vgl. auch *Selbstbetrachtungen* IV.3.2.

¹³ Cicero formuliert an zahlreichen weiteren Stellen Kosmopolitismus-affine Aussagen: Resp. I, 19; II, 48; Leg. I, 16; I, 19; I, 23; I, 57; I, 60; I, 61, I, 27; I, 35; I, 42; I, 60; Fin. II, 45; III, 63; III, 64; III, 65; III, 67; IV, 4; V, 65; V, 66; V, 67; Off. I, 51; I, 53; I, 149; III, 15; III, 28; III, 32; III, 32; III, 52; III, 69; Amic. 19; ND I, 4; II, 78–79; II, 154.

macht werden soll, sondern dass allen gegenüber gleichermaßen Sorge zu tragen sei. Die Sorge, von der hier die Rede ist, dürfte soviel bedeuten, wie sich ihnen gegenüber menschlich zu verhalten und ihnen Hilfsbereitschaft, Großzügigkeit, Herzensgüte, Gerechtigkeit entgegenzubringen (*beneficenti, liberalitas, bonitas, iustitia*). Diese Textstelle vermittelt für sich alleine genommen den Eindruck, dass die Barrieren zwischen territorial begrenzten Einzelstaaten willkürliche Konventionen seien. Man könnte sogar vermuten, dass der partikulare Einzelstaat hier eine Art Hindernis für ethisches zwischenmenschliches Verhalten darstellen kann, wenn beispielsweise Loyalitätspflichten Einzug in die Problematik erhalten. Es stellt sich also die Frage, welches Verhältnis es zwischen territorial begrenzten Einzelstaaten und der umfassenden zwischenmenschlichen Gemeinschaft gibt. Unter Beachtung weiterer Passagen wird deutlich werden, dass Cicero tatsächlich ihre parallele Existenz annimmt. Jed Atkins zeigt in einer Studie sogar, dass es der gerechte Einzelstaat ist, der für Cicero der wichtigste Bezugspunkt für das soziale Leben und für die menschlichen Bedürfnisse ist.¹⁴ In der Konsequenz bedeutet das, dass es gegenüber Mitbürgern weitergehende Verpflichtungen gibt als gegenüber Fremden.¹⁵ Einzelstaaten spielen für Cicero also eine wichtige Rolle, obwohl es eine umfassende, von Einzelstaaten unabhängige menschliche Gemeinschaft gibt. Tatsächlich finden wir sogar ausdrücklich die These, dass alle irdischen Staaten territorial begrenzt sein müssen, und keiner von ihnen eine weltweite Expansion erlangen kann – nicht einmal ein maximal expandierendes Rom. Den konkreten Hinderungsgrund beschreibt Cicero in *De re publica* VI, 20¹⁶. Dort heißt es:

Du siehst, dass man auf der Erde nur an wenigen, eng begrenzten Plätzen wohnt und dass ausgerechnet an diesen schmalen Streifen gewissermaßen, wo man lebt, sich ungeheure Wüsten ausdehnen und die Menschen, die dort die Erde bewohnen, so voneinander getrennt sind, dass jeglicher Verkehr zwischen ihnen ausgeschlossen ist und sie vielmehr einerseits „Gegenbewohner“, andererseits „Nebenbewohner“ oder gar „Antipoden“ zu euch sind: Von

14 Atkins 2023, 204: „Despite the strong patriotic impulses among elite Romans, Cicero’s prioritization of the Roman *res publica* as the most important *societas* is not simply a function of an unreflected commitment to traditional Roman patriotism. In *De officiis* Cicero identifies two features of the *res publica* that account for its priority in politics: its status as the locus for, first, fostering natural human loves, and second for meeting human needs. Respond to these natural loves and meeting these needs is vital for promoting natural human sociability. Since the *res publica* is, according to Cicero, the *societas* that best reconciles these loves and meets these needs, he holds that the *res publica* is the society that best fosters human sociability.“

15 Vgl. Atkins 2023, 203–204.

16 Die synoptische Lektüre von *De officiis* und *De re publica* ist m.E. dieses Problem betreffend erlaubt. Denn sowohl in *De officiis* als auch in *De re publica* diskutiert Cicero neben der umfassenden menschlichen Gemeinschaft die angemessene Einrichtung der Einzelstaaten, vgl. z.B. Cicero, *De officiis* I, 35.

diesen könnt ihr nun wirklich keine Anerkennung erwarten. [21] Merkst du aber, dass sich dieselbe Erde sozusagen in bestimmte Zonen gliedert, und siehst du, dass zwei von ihnen, die am meisten voneinander entfernt sind und sich auf beiden Seiten auf die Pole des Himmels stützen, von ewigem Eis bedeckt sind und jene größte Zone in der Mitte aber von der Sonnenhitze ausgedörrt wird? Zwei Zonen (der Erdkugel) sind bewohnbar, von denen jene südliche, in der die dortigen Menschen mit ihren Füßen euch entgegengesetzt stehen, nichts mit eurem Teil der Menschheit zu tun hat (...). (Übers. Nickel)

Wir finden hier also zuerst einen geographischen Hinderungsgrund dafür, dass kein einziger Staat zur Kosmopolis heranwachsen kann.¹⁷ Die geografische Beschaffenheit der Welt würde dies nämlich gar nicht erst zulassen.¹⁸ Ein weiterer Hinderungsgrund ist, dass die Tugenden keines Menschen jemals derart ausgeprägt sein können, dass er einen Weltstaat so zu lenken imstande wären, wie Gott die gesamte Welt lenke.¹⁹ Walter Nicgorski stellt im Kommentar zu *De re publica* II, 69, wo über den paradigmatischen Staatsmann gesprochen wird, klar heraus, dass Cicero weder von einem Philosophenkönig, noch von einem stoischen Weisen spricht.²⁰ Offenbar hält Cicero also eine Struktur für plausibel, in der es eine Parallelität zwischen der umfassenden Gemeinschaft und der Existenz von territorial begrenzten Einzelstaaten gibt.²¹ Wenn für Cicero außerdem der erste und wichtigste Bezugspunkt die römische Republik ist, ist die kosmopolitische Theorie

¹⁷ Dagegen Subacus 2015.

¹⁸ Vgl. auch Cicero *De re publica* VI, 16: „Von ihnen aus war jener Stern am kleinsten, der vom Himmel aus am weitesten entfernt und der Erde am nächsten ist und der nicht mit seinem eigenen Licht leuchtete. Die Kugeln der Sterne aber übertrafen leicht die Größe der Erde; jetzt schien mir die Erde selbst so klein zu sein, dass ich mich für unser Reich, mit dem wir gewissermaßen nur einen Punkt der Erde berühren, schämte.“ (Übers. Nickel) Vgl. auch Cicero, *De re publica* VI, 20–21.

¹⁹ Vgl. ausführlicher dazu Walter 2023. Selbst wenn man außerdem annimmt, dass es sich in diesen Passagen nicht um einen Weltstaat handelt, der entwickelt wird, sondern ein ethischer Kosmopolitismus vertreten würde, wäre die Unmöglichkeit zur perfekten Ausbildung der Tugenden ein Hinderungsgrund für ein kosmopolitisches Leben.

²⁰ Vgl. Nicgorski 1991, 243.

²¹ Das wiederum bedeutet nicht, dass die Einzelstaaten keine normativen Vorgaben haben, was ihre Einrichtung angeht. Die Gesetze Roms, Athens und weiterer Staaten müssen alle höheren Normen entsprechen, um gute Staaten zu sein. Dies wird beispielsweise in der Unterscheidung zwischen „humanen“ und „inhumanen“ Staatseinrichtungen deutlich, wie Cicero in *De officiis* I, 35 zeigt: „aber nach dem Sieg muss man diejenigen schonen, die im Krieg nicht grausam und nicht unmenschlich waren, wie unsere Vorfahren die Tusculaner, Äquer, Volsker, Sabiner, Herniker sogar in ihre Bürgerschaft aufnahmen, Karthago und Numantia dagegen vollständig zerstörten“; vgl. Asmis 2008, 24: „Cicero now joins the Stoic definition with the claim that human laws are ‘directed’ (*diriguntur*), that is, ‘set straight,’ by reference to natural law.“ Vgl. auch Cicero, *De legibus* I, 20.

in dem Sinne zweitrangig, dass sie kein *telos* für eine Entwicklung der zwischenstaatlichen Beziehungen darstellt.²²

Eine derartige Parallelität ist nicht nur ein Merkmal von Ciceros Kosmopolitismus. In dieselbe Richtung weisen beispielsweise auch Mark Aurels *Selbstbetrachtungen*. In IV.4 heißt es einerseits:

Wenn uns das Denkvermögen gemeinsam ist, dann ist uns auch die Vernunft, durch die wir vernünftig sind, gemeinsam. Wenn dies zutrifft, dann ist auch die Vernunft, die bestimmt, was zu tun ist oder nicht, uns allen gemeinsam. Trifft dies zu, so ist auch das Gesetz uns allen gemeinsam. Wenn dies richtig ist, dann sind wir alle Bürger. In diesem Falle haben wir teil an einer Art von Staatswesen. Wenn dies zutrifft, dann ist der Kosmos gewissermaßen ein Staat. Denn zu welchem gemeinsamen Staatswesen, so könnte jemand fragen, sollte das gesamte Menschengeschlecht sonst gehören? Von dort aber, d. h. aus diesem gemeinsamen Staat, haben wir unser Denkvermögen, unser vernünftiges Wesen und unser Bedürfnis nach dem Gesetz. Oder woher sonst? (Übers. Nickel)

In *Selbstbetrachtungen* VI.46 schreibt er:

Die staatliche Gemeinschaft und das Vaterland ist für mich als Antoninus Rom, für mich als Menschen der Kosmos. Was diesen Gemeinschaften nützlich ist, das allein ist für mich gut. (Übers. Nickel)

Und schließlich finden wir dieselbe Struktur auch bei Seneca in *De otio* 4.1:

Zwei Gemeinwesen wollen wir nun vor unseren Geist treten lassen: Das eine ist groß und wahrhaft allgemein, in dem Götter und Menschen ihren Platz haben und in dem wir nicht dieses oder jenes Eckchen beachten müssen, sondern die Grenzen unseres Staatsgebiets am Umlauf der Sonne messen. Das andere ist jenes, zu dessen Bürgern uns der zufällige Geburtsort machte. (Übers. Fink)²³

Das territorial begrenzte Römische Reich spielt in der römischen Stoa eine äußerst wichtige Rolle. Bei keinem dieser Autoren ist die Kosmopolis hingegen ein normatives Ideal für die Staatsentwicklung, sondern sie ist ein Charakteristikum der Welt, parallel zur Existenz der Einzelstaaten.²⁴

²² Vgl. Cicero, *De officiis* I, 34.

²³ Vgl. auch den Epikureer Diogenes von Oinoanda 25.2.3–11: „Denn in bezug auf jeden einzelnen Abschnitt der Erde haben verschiedene Menschen ein je verschiedenes Vaterland; aber in bezug auf den ganzen Umfang dieser Welt ist die ganze Erde ein einziges Vaterland für alle und die Welt ein einziges Haus.“ (Übers. Long und Sedley, aus dem Englischen Hülser)

²⁴ Die evidente interinhärente Spannung dieser Ansätze können wir hier leider nicht weiter untersuchen.

Ein zweites Merkmal dieser römischen Ansätze ist es, dass alle Menschen zunächst offenbar alleine aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit zu der umfassenden Gemeinschaft gehören. In diesem Sinne erklärt Cicero, dass moralische Verfehlungen zu einem Ausschluss aus der umfassenden Menschengemeinschaft führen, wie es im Falle des Tyrannen geschehen würde. In *De officiis* III, 32 schreibt er:

Mit Tyrannen haben wir nämlich keine Gemeinschaft; vielmehr herrscht schärfste Trennung zwischen uns und ihnen; darum ist es nicht gegen die Natur, denjenigen zu berauben, den zu töten, wenn man es kann, ehrenvoll ist, und diese Verderben bringende und gottlose Brut muss vollständig aus der Gemeinschaft der Menschen ausgestoßen werden. (Übers. Nickel)

Die Zugehörigkeit zur umfassenden Gemeinschaft ist so zu verstehen, dass sie zwar in einer natürlichen Menschlichkeit gründet ohne dass sie gesondert erworben werden muss, und ohne dass es eine besondere Hürde für die Partizipation an ihr gibt – sie scheint hingegen aufgrund moralischer Verfehlungen verloren gehen zu können.

Wir werden nun sehen, dass diese Positionen erheblich von derjenigen der frühen Stoa abweichen, besonders vom Ansatz des Zenon von Kition. Die Forschungsmeinungen über die *Politeia* des Zenon von Kition gehen stark auseinander, was auch daran liegt, dass nur wenige Passagen späterer Philosophen Auskunft über ihren Inhalt geben. Einige Personen vertreten die Ansicht, dass Zenon überhaupt keinen Kosmopolitismus in ihr entwickelt habe.²⁵ Andere behaupten, dass die Weisen gemeinsam mit den Göttern einer höheren, kosmopolitischen Ordnung angehören würden.²⁶ Selbst wenn man die Ansicht vertritt, dass Zenon einen Kosmopolitismus entwickelt habe, hätte man ein Konzept, dass sich von demjenigen der mittleren und späten Stoa darin erheblich unterscheidet, dass nur die Weisen tatsächlich gemäß der Natur und ihren Gesetzen leben würden und dadurch nur sie als Kosmopoliten gelten würden.²⁷ Ganz anders als in der mittleren

25 Vgl. Baldry 1959, 12–13, dort auch Bréhier 1951, 266; Erskine 2011, 18. Vgl. Dawson 1992, 175 mit der These einer aus vielen Einzelstaaten bestehenden Weltordnung.

26 Vogt 2008, 145–146, die die „citizen-gods“ der Kosmopolis mit den Planeten identifiziert.

27 Vgl. auch Chrysipp „τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ’ ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.“ SVF *Fragmenta moralia* 336, apud Philo *De mundi opificio* § 3 Vol. I p. 1, 11 Wendl. Es gibt eine Affinität zu Platons *Protagoras* 337c, wo Hippias die Verwandtschaft aller Weisen untereinander feststellt. Dies wird in der Forschung häufig als kosmopolitische These interpretiert (vgl. z.B. Untersteiner 1967 II, 130–131; Romeyer Dherbey 2009, 75–90). Dagegen, dass der historische Hippias eine kosmopolitische These formuliert, argumentiert in seinem Aufsatz Schütttrumpf 1972. Sein Argument ist,

und späten Stoa wäre die kosmopolitische Bürgerschaft nicht schon mit der Spezieszugehörigkeit und ohne besondere moralische Verfehlungen wie im Falle des Tyrannen gegeben, sondern sie wäre äußerst schwer zu erlangen, wobei der Großteil der zur Spezies Mensch gehörenden Individuen überhaupt nicht Teil von ihr wären. Sollte dies die Theorie des Zenon gewesen sein, hätten wir eine große Diskrepanz zwischen der Zugehörigkeit zur Spezies und der Zugehörigkeit zur Kosmopolis in der Hinsicht, dass quasi unerreichbare moralische Vortrefflichkeit noch hinzu kommen müsste.

Ein drittes kosmopolitisches Konzept soll als Kontrast angeführt werden. Nussbaums Position, die in der Stoa einen Kosmopolitismus ausmacht, der gegen die Affiliation zu territorial begrenzten Staaten argumentiert, ähnelt stark der Position der Vorgänger der Stoiker, der Kynikern, ab Diogenes von Sinope. Dieser kosmopolitische Entwurf hat einige partikuläre Merkmale, die ihn stark von den beiden oben diskutierten unterscheiden.²⁸ Da die Kyniker die philosophischen „Vorfahren“ der Stoiker waren, lohnt es sich, einen Augenblick auf den Unterschied zwischen ihnen und den frühen Stoikern zu schauen. Es gibt verschiedene Passagen mit kosmopolitischen Aussagen, die auf Kyniker zurück gehen. In der Forschung wird der kynische Kosmopolitismus meist als ein negativer interpretiert, was bedeutet, dass Textstellen wie „Gefragt nach seinem Heimatsort, antwortete er: ‚Ich bin ein Weltbürger.‘“ (Diogenes Laertius VI.63, Übers. Apelt) und „Die einzig wahre Staatsordnung finde sich nur im Weltall.“ (Diogenes Laertius VI.72, Übers. Apelt) im Lichte von „Die Flüche der Tragiker, pflegte er zu sagen, seien für ihn eingetroffen, er sei ‚Der Vaterstadt, dem Haus, der lieben Heimat fern, – Ein Bettler, Flüchtling, kämpfend um sein täglich Brot.‘“ (Diogenes Laertius VI.38, Übers. Apelt) verstanden werden müssen, nämlich als grundsätzliche Ablehnung von Staaten. Diese seien gegen die Natur,²⁹ und man müsse folgern, dass nur der Kosmos als ganzer als natürliche und legitime Wohnstätte angesehen werden dürfe. Wenn diese Interpretation korrekt ist, wird es deutlich, wie groß der Unterschied zu den römischen Stoikern ist, die dem territorial begrenzten Einzelstaat Rom eine be-

dass Hippias vielmehr einen Panhellenismus vertrete. Für eine ausführliche Diskussion des politischen Denkens des Hippias vgl. Brancacci 2013.

²⁸ Vgl. Plutarch, *De exilio* 5, 600 E: „Von Natur aus gibt es nämlich, wie Ariston sagte, kein Vaterland, ebensowenig wie es auch kein Haus, kein Ackerland, keine Schmiede und keine Arztpraxis gibt.“ (Übers. Long und Sedley, aus dem Englischen Hülser). Die epikureische und die kynische Begründung eines Lebens gemäß der Natur und nicht gemäß willkürlicher Konventionen dürfte, anders als in der Stoa, nicht an eine für die Einzelperson sehr anspruchsvolle Konzeption der Tugend geknüpft gewesen sein. Vgl. außerdem Schütttrumpf 1972, 23, der diese Art von Aussagen auch bei Demokrit (Frg. 68 B 247) und bei Aristipp ausmacht. Auch eine dem Sokrates zugesprochene ähnliche Aussage existiert (vgl. hierzu Brown 2012, 551).

²⁹ Vgl. Moles 1996, 107.

sondere Rolle zugesprochen haben.³⁰ Die Einfachheit, die kosmopolitische Lebensweise zu führen, unterscheidet sie hingegen von der frühen Stoa.

3 Gibt es Konvergenzpunkte zwischen diesen antiken Konzepten und Kants Kosmopolitismus?

Was im vorherigen Abschnitt gezeigt werden sollte, ist, welchen Stellenwert der Kosmopolitismus in den Quellen spielt, die zur Grundlage für Kants Kosmopolitismus erklärt wurden. Das bedeutet natürlich nicht, dass diese Textstellen ihn nicht möglicherweise beeinflusst haben. Der Kosmopolitismus spielt darin aber häufig eine sekundäre Rolle neben den Einzelstaaten oder wird als de facto unerreichbar fernes Ziel erreichbar nur durch die stoischen Weisen dargestellt. Ich möchte nun genauer auf einige Kantische Theorieelemente eingehen, die den Kosmopolitismus betreffen.

3.1 *Ius cosmopoliticum* und die Hospitalität

In diesem Abschnitt möchte ich mögliche Konvergenzpunkte genauer untersuchen und Ähnlichkeiten sowie Differenzen zwischen Kant und der Antike herausstellen. Der kosmopolitische Zustand ist für Kant ein normativ gefordertes *telos* der Naturentwicklung, dessen Etablierung Pflicht der Menschheit als Spezies sei. Die Entwicklung zur kosmopolitischen Ordnung der Welt ist den handelnden Menschen nicht immer bewusst, sondern wird auch von der Natur nach einem Prinzip einer *invisible hand* beinahe unbemerkt zustande gebracht.³¹ Die verzerrte menschliche Selbstwahrnehmung und die überzogene Bewertung der eigenen Bedeutsamkeit für den Verlauf der Geschichte macht die Menschen blind für den Beitrag der Natur zu dieser Evolution. Auf welche Weise die Natur laut Kant genau aktiv sein soll, ist nicht klar festzustellen. Christoph Horn etwa vermutet, dass es

30 Vgl. Moles 1996, 118. Es gibt in der Antike weitere kosmopolitische Entwürfe, die ich hier nicht diskutiere, da sie nicht mit der Position Kants in Verbindung gebracht werden, wie z.B. die *megalopolis* von Philon von Alexandrien oder die Lehre der konzentrischen Kreise nach Hierokles bei Stobaeus 4.671,7–673,11 oder die Einbeziehung der *oikeiōsis* im Anonymen Kommentar zum *Theaitetos* 5.18–6.31, oder auch solche Aussagen von Sophisten, die die Ähnlichkeit aller Menschen untereinander betonten wie beispielsweise Antiphon.

31 Vgl. Horn 2014, 244.

sich um den Effekt der kumulierten Handlungen aller Menschen handle, der ihnen als einzelne nicht bewusst sei, und der als solcher auch von keinem von ihnen intendiert sei.³² Die Wirkung der Natur manifestiere sich sukzessive auf drei Ebenen, deren Endzweck die friedliche, kosmopolitische Ordnung der Welt sei, nämlich einerseits in der zunehmenden Republikanisierung der Staaten, dann in der Verrechtlichung der zwischenstaatlichen Beziehungen, nämlich im Völkerrecht, und schließlich im Verhältnis zwischen Staaten und ihnen fremden Bürgern, dem *ius cosmopolitanum*. Die Gemeinsamkeit der drei Endpunkte der Entwicklung liege in der Verrechtlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen.³³ Erst wenn die Menschheit diese Entwicklungsstufe erreicht, die einen ewigen Frieden gewährleiste, werde sie ihre Anlagen voll entfalten können.³⁴ Ein Weltstaat wäre somit als ein Optimum zu bewerten.³⁵ Kant weist allerdings an einigen Stellen auch darauf hin, dass dieses Optimum nicht erreichbar sei, da es verschiedene unauflösbare Hinderungsgründe für dessen Zustandekommen gebe.³⁶ Die eigentlich praktikable Entwicklung ziele deshalb auf einen Bund republikanischer Staaten ab, eine gewissermaßen zweitbeste Lösung.³⁷ In diesem Zusammenhang beschränke sich das Weltbürgerrecht (*ius cosmopolitanum*) auf das Besuchsrecht von Bürgern fremder Staaten,³⁸ dessen Ziel es sei, Frieden zwischen Bewohnern entfernter Weltteile zu fördern.³⁹ Der Titel *Zum ewigen Frieden* suggeriert zwar, dass der Friede den Endzweck der Entwicklung der menschlichen Spezies sei; es ist aber klar, dass der Friede durch Verrechtlichung als solcher für Kant nicht in jeder Hinsicht ein abschließendes *telos* ist, wie er z. B. am Ende von *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08: 28.32–37) schreibt:

Und dieses gibt Hoffnung, dass nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand als der Schoß,

³² Vgl. Horn 2014, 260.

³³ Vgl. Horn 2014, 241, 254.

³⁴ Vgl. Horn 2014, 241, dort IaG, AA 08: 28.34–36; vgl. auch KU, AA 05: 432 und Anth, AA 07: 331.

³⁵ Vgl. Horn 2014, 281, dort Verweis auf AA 25: 696,11–24.

³⁶ Vgl. dazu Horn 2014, 291, der verschiedene Punkte aufzählt, die gegen die Weltrepublik sprechen. Vgl. dazu auch Brecher (im Erscheinen) 2024.

³⁷ Das Verhältnis der Staaten untereinander wird von ihm für die Zeit, in der sie sich nicht in einem friedlichen Zustand befinden, mit dem Fokus auf die Verrechtlichung kriegerischer Auseinandersetzungen diskutiert, nämlich dem *ius ad bellum*, *in bello* und *post bellum*. Andererseits seien Handel und Austausch dazu in der Lage, Frieden zwischen Staaten zu fördern und zu sichern (vgl. Horn 2014, 278, 280; ZeF, AA 08: 368.6–15).

³⁸ Vgl. Horn 2014, 280; ZeF, AA 08:357–358.

³⁹ Vgl. Horn 2014, 294. Gegen ein Recht zur Niederlassung in fremden Weltteilen vgl. Kants *Rechtslehre* (AA 06: 352); Horn 2014, 295.

worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde.

Und in *Kritik der Urteilskraft* (AA 05: 431.22–30) heißt es:

Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen, übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur.⁴⁰

Das Ziel dieser Entwicklung ist die Freiheit des Menschen; nur durch den Friedenszustand kann sie zur vollen Entfaltung gelangen.

Nun findet sich ein möglicher Konvergenzpunkt zwischen mittel- und späts-toischem und Kants Kosmopolitismus in der Hospitalität. Kant schreibt im dritten Definitivartikel vom Recht eines Fremdlings, nicht feindselig behandelt zu werden, und betont, dass dies nicht aufgrund der Philanthropie, sondern aufgrund des Rechts geschehen solle (ZeF, AA 08: 357–358). Vor diesem Hintergrund stellen Nussbaum und Baker eine Ähnlichkeit zwischen Cicero und Kant in der Verwendung der Hospitalität für das Verhältnis zwischen Völkern fest.⁴¹ Besonders gut für einen Vergleich eignet sich *De officiis* II, 64, wo Cicero Folgendes schreibt:

Zu Recht hat Theophrast auch die Gastfreundschaft gepriesen. Es ist nämlich, wie ich jedenfalls glaube, sehr passend (*decorum*), dass die Häuser prominenter Persönlichkeiten für prominente Gäste offen sind, und es schmückt auch das Gemeinwesen, dass auswärtige Besucher auf diese Art von Großzügigkeit in unserer Stadt nicht zu verzichten brauchen. Es ist aber auch für diejenigen, die auf anständige Weise eine besondere Bedeutung gewinnen wollen, ausgesprochen hilfreich, mit Hilfe ihrer Gastfreunde bei auswärtigen Völkern Einfluss zu haben. Theophrast schreibt jedenfalls, Kimon habe in Athen auch gegenüber den Angehörigen seines Demos Lakia Gastfreundschaft bewiesen; denn er habe angeordnet und seine

⁴⁰ Vgl. KU, AA 05: 432.3–12: „Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Kultur der Zucht (Disziplin) nennen könnte, ist negativ, und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden beigegeben hat, um die Bestimmung der Tierheit in uns nicht zu vernachlässigen, oder gar zu verletzen, indes wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.“

⁴¹ Vgl. Nussbaum 1996, 134; Baker 2011, 1425. Baker behauptet einen Einfluss der Hospitalität, wie Cicero sie formuliert habe, auf Kants ZeF, geht auf genau diese Stelle jedoch nicht ein.

Verwalter angewiesen, jedem Lakiaden, der in sein Haus eingekehrt sei, alles zur Verfügung zu stellen. (Übers. Nickel)⁴²

Dass Cicero vom Besuch Fremder spricht und den positiven Einfluss auf das Verhältnis zu fremden Völkern unterstreicht, lässt tatsächlich eine besondere Ähnlichkeit mit Kants Weltbürgerrecht vermuten. Allerdings ist das Fundament der Interaktion sehr verschieden, wie bei einer genaueren Prüfung der Textstelle deutlich wird. Denn für Cicero gründet die Gastfreundschaft im direkten Verhältnis von Individuen zueinander, und es somit der weltweiten zwischenmenschlichen Verbindung, die wir oben kennen gelernt haben, zu zu ordnen.⁴³ Sie ist Ausdruck der moralischen Integrität der interagierenden Personen, während Kant das kosmopolitische Weltbürgerrecht immer mit Bezug zum Staat formuliert. Damit ist gemeint, dass für ihn das Besuchsrecht nicht in der Gastfreundschaft oder einer philanthropischen Haltung der Individuen gründet, sondern ein Rechtsverhältnis unter Rechtssubjekten beschreibt.⁴⁴

3.2 Selbstzweckformel

Eine weitere Ähnlichkeit wurde zwischen der Selbstzweckformel des „Kategorischen Imperativs“ und dem Kosmopolitismus der mittleren und späteren Stoa vermutet. Kant verarbeite für die Entwicklung seiner Position Ciceros *De officiis* III, 26–27.⁴⁵ In dieser Passage stellt Cicero die Verbindung zwischen dem Verhalten gegenüber einer Einzelperson und der menschlichen Gemeinschaft als Ganzen her. Damit betrifft die Passage ebenfalls einen kosmopolitischen Gedanken, wenn er schreibt:

Demnach muss für alle dieser eine Grundsatz gelten, dass der Nutzen jedes Einzelnen und der Gesamtheit der Menschen identisch ist; wenn jeder Einzelne nur seinen eigenen Nutzen durchsetzen wird, dann wird sich die menschliche Gemeinschaft als ganze auflösen. (*De officiis* III, 26, Übers. Nickel)

⁴² Die Hospitalität, wie sie in dieser Passage beschrieben wird, wird von manchen Forscherinnen, beispielsweise von Griffin und Atkins in einen Zusammenhang mit dem Ehrerwerb im Staat in Verbindung gebracht. Zu dieser Textstelle schreiben sie „...just as the only hospitality that interests Cicero is that shown to illustrious foreigners on public business (II.64)“, ohne dabei eine Verbindung zum Kosmopolitismus herzustellen (Griffin und Atkins 1991, XXIV).

⁴³ Vgl. auch Cicero, *De officiis* I, 51–52.

⁴⁴ Vgl. Klemme 1992, XXXIIX–XXXIX.

⁴⁵ Vgl. Nussbaum 1996, 7; 12.

Die Selbstzweckformel verlangt wiederum, dass die „Menschheit“ niemals bloß als Mittel, sondern auch als Zweck gebraucht werden solle. Die konkrete Auslegung der Selbstzweckformel wird in der Forschung zwar diskutiert, in den Interpretationen beispielsweise von Christine Korsgaard und Christoph Horn bedeutet sie aber so viel wie das Verbot, die potenzielle Autonomie von Vernunftwesen,⁴⁶ sich Zwecke zu setzen, zu behindern. Tatsächlich sieht man eine Ähnlichkeit zu Cicero, wenn man Klaus Reichs Interpretation folgt. Er erklärt den Zusammenhang zwischen *De officiis* und der Kantischen Selbstzweckformel folgendermaßen:

This is better expressed in a positive way, as it is in the next section: a man ought to care for a man, who-ever he be, just because he is a man. Now a precept of this kind appears in Kant as a means of representing the supreme moral principle: it is found in the rule that ‘humanity is an end in itself’ and the imperative ‘So act that you treat humanity both in your own person and in that of everyone else at the same time as an end and never as a means only.’⁴⁷

Diese Übereinstimmung findet ihre Begrenzung aber in der stoischen Theorie der Tugenden. Für die Stoiker ist die Tugend das einzige Gut, während Gesundheit, Reichtum oder auch das eigene Leben zu den zwar bevorzugten, aber indifferenten Dingen gehören. Diese Einteilung erlaubt es den Stoikern, das eigene Leben zu einem Mittel für die Umsetzung anderer Ziele zu machen. Man müsse es beispielsweise opfern, wenn es zugunsten anderer Menschen oder des Staates notwendig würde, oder falls Krankheit, Schmerz oder Armut verhindern würden, weiterhin tugendhaft zu handeln.⁴⁸ In Kantischen Begriffen würde der so handelnde Mensch sich bloß zu einem Mittel für andere Zwecke machen, und der Selbstzweckformel klar zuwiderhandeln. Auch hier ist die Entsprechung zwischen Antike und Kant nur bis zu einem gewissen Punkt gegeben, von dem an die Theorien voneinander abweichen.

3.3 „Reich der Zwecke“

Drittens wurde das Konzept des „Reichs der Zwecke“ für einen Vergleich zwischen Kant und der alten Stoa herangezogen.⁴⁹ Das „Reich der Zwecke“ ist „die syste-

⁴⁶ Vgl. Korsgaard 1996, 124.

⁴⁷ Reich 1939, 458.

⁴⁸ Vgl. Englert 1990, 3–5, dort auch mit Verweis auf Diogenes Laertius VII.130; Cicero, *De finibus* III, 60.

⁴⁹ Nussbaum 1996, 354: „The procedures of Stoic argument model a kingdom of free beings – the ancestor (in terms of both content and causal influence) of Kant’s kingdom of ends, a kingdom of beings who are bound to one another not by external links of hierarchy and convention, but by

matische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“⁵⁰ und wird von Kant als moralischer Idealzustand beschrieben.⁵¹ Es liegt deshalb nahe, ihn mit der kosmopolitischen Gemeinschaft der alten Stoa zu vergleichen, wenn man diese als die Gemeinschaft von weisen Menschen interpretiert. Für ihre Vermutung beruft Nussbaum sich auf Plutarchs Zusammenfassung von Zenons *Politeia*. Genau an dieser Stelle setzt Mitsis' Einwand gegen ihre „ancestor“-These ein. Er weist darauf hin, dass Plutarch und dessen Aussagen über Zenons Staat, den Nussbaum zur Begründung anführt, ein unzuverlässiger Referent stoischer Positionen sei. Ferner dürfe man die übermittelten Aussagen Zenons gar nicht kosmopolitisch lesen, da der Vergleich, den Plutarch dort anstellt, nämlich viel mit dem Reich von Alexander dem Großen, aber wenig mit dem „Reich der Zwecke“ zu tun habe. Plutarch kontrastiere dort lediglich die Untätigkeit der Philosophen mit der Aktivität Alexanders. Mitsis' Kritik betrifft also zunächst die Verwendung von Plutarch für das „ancestor“-Argument. Da die Interpretation von Zenons *Politeia* aber umstritten ist, wie wir oben sahen, scheint Mitsis' Kritik in diesem Fall, sehr einseitig auszufallen. Schwerwiegender ist deshalb sein zweiter Einwand, wenn er darauf hinweist, dass die stoische Theorie keine Gleichheit unter den Kosmopoliten kenne.⁵² Er weist zurecht darauf hin, dass die Stoiker der Ansicht sind, dass das Schicksal weisen Personen ganz unterschiedliche Rollen zusprechen würde; sie könnten Könige oder Sklaven werden, wichtig sei es nur, wie Epiktet später formuliert, die Rolle, die ihnen das Schicksal zugeteilt hat, „gut“ zu spielen. Diese politische Ungleichheit zwischen Weisen steht jedoch in direktem Kontrast zu den Partizipanten des „Reichs der Zwecke“, die laut Kant gleichberechtigte Selbstzwecke seien.⁵³ An dieser Stelle zeigt sich deshalb ein deutlicher Unterschied zwischen den Theorien. Bevor wir zu einem Resümee kommen können, soll noch ein weiteres Theorieelement Kants untersucht werden, nämlich das ethische Gemeinwesen.

the most profound respect and self-respect, and by their sense of the fundamental commonness in their ends“.

⁵⁰ GMS, AA 04: 433.17–18.

⁵¹ Vgl. Mieth 2015, 1933.

⁵² Mitsis 2017, 183.

⁵³ Mieth 2015, 1933.

3.4 Das ethische Gemeinwesen

Ein letztes Theorieelement bietet sich zum Vergleich an.⁵⁴ Hauptsächlich in der Religionsschrift entwickelt Kant das Konzept eines ethischen Gemeinwesens (RGV, AA 06: 96), einer „allgemeinen Republik“, einer „Republik unter Tugendgesetzen“; die „vollkommene Republik“ (RGV, AA 06: 98, 100–101) oder die „unsichtbare Kirche“. Wichtig für die hier vertretene These ist, dass sie eine Gemeinschaft sei, der nur Gott, der „Herzenskündiger“ (RGV, AA 06: 99), als moralischer Weltherrscher voranstehen könne. „(D)er Begriff eines ethischen gemeinen Wesens [ist, DW] immer auf das Ideal eines ganzen aller Menschen bezogen“ (RGV, AA 06: 96). Kant unterscheidet die ethische Gemeinschaft dadurch von jeder rechtlichen Gemeinschaft, dass sie nicht durch Rechtsgesetze, sondern durch Tugendgesetze bestimmt sei. Für sie gelte, dass Gott in der Lage sei, die Gesinnung eines jeden zu durchschauen und „jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen“ (RGV, AA 06: 99).⁵⁵ Diese unsichtbare Kirche bildet keine Alternative zu den existierenden Rechtsgemeinschaften, den Einzelstaaten, sondern betrifft zunächst nur einen Bereich, der durch das Recht gar nicht berührt werden kann. Die Kombination von Tugend, umfassender Gemeinschaft und die Trennung der Tugendsphäre von derjenigen des Rechts findet sich in ähnlicher Form auch bei Cicero. In *De legibus* I, 40 beschreibt er folgenden Kontrast:

Aber für Verbrechen an Menschen und für Pflichtvergessenheit gegenüber Göttern gibt es keine Sühne. Deshalb zahlen sie ihre Strafen nicht so sehr aufgrund von Gerichtsurteilen – die es einstmals nirgendwo gab und heute noch an vielen Orten nicht gibt und, wo sie trotzdem existieren, sehr häufig falsch sind –, sondern die Furien jagen und verfolgen sie, nicht mit brennenden Fackeln wie auf der Bühne, sondern mit dem schlechten Gewissen und dem qualvollen Bewußtsein der verbrecherischen Tat. (Übers. Nickel)

Und in *De republica* III, 33 heißt es:

Das wahre Gesetz aber ist die ‚richtige Vernunft‘, die mit der (menschlichen) Natur übereinstimmt und unter allen Menschen verbreitet, beständig und ewig ist; die mit Nachdruck zur Pflichterfüllung auffordert und durch Verbot von der Schandtat abschreckt und dennoch den Rechtschaffenen nicht vergeblich befiehlt oder verbietet, selbst wenn sie Übeltäter durch Befehl oder Verbot nicht erreicht. (...) Gott, der Erfinder dieses Gesetzes, sein Schiedsrichter, sein Antragsteller. Wer ihm nicht gehorcht, wird vor sich selbst fliehen und die Natur des Menschen verleugnen und darum schwerste Strafen verbüßen, auch wenn er den sonstigen Strafen, die als solche gelten, entgeht. (Übers. Nickel)

⁵⁴ Vgl. Kleingeld 2016, 15.

⁵⁵ Gott bewirkt die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit (KpV, AA 05: 124–125).

Cicero erklärt, dass das Naturgesetz eine direkte Wirkung auf die Personen habe, die es missachten, und dass es gänzlich unabhängig vom weltlichen Recht funktioniere. Auch wenn jemand der staatlichen Rechtsprechung entkomme, gelte das Naturgesetz. Die Analogie zu Kant besteht darin, dass ein Unterschied gemacht wird zwischen innerer und äußerer Wirksphäre. Das Naturgesetz, von dem Cicero hier spricht, bezieht sich auf die Moralität der Person, die es völlig unabhängig von der Geltung guter oder schlechter staatlicher Gesetze bewertet und sanktioniert. Das Naturgesetz ist für die Stoa entweder selbst Gott oder göttlichen Ursprungs. Wie in der ethischen Gemeinschaft Kants teilt Gott jeder Person das zu, was sie aufgrund ihrer Moralität verdient. Die Qualitätsunterschiede, die sowohl Cicero als auch Kant implizieren, wenn sie von unterschiedlichen Zuteilungen an die Personen sprechen, zeigen auch, dass sie nicht von perfekten Individuen ausgehen. Klarerweise lässt sich jedoch alleine schon der Wortwahl Kants entnehmen, dass christliche Elemente und solche von seinen unmittelbaren Vorgängern eine fundamentale Rolle in seiner Theoriebildung spielen. Wir können dennoch feststellen, dass die ethische Gemeinschaft eine besondere Ähnlichkeit zur antiken Stoa aufweist.

4 Schluss

Der Ausgang der Untersuchung war die These, dass der stoische Kosmopolitismus als „Vorahre“ des Kantischen Kosmopolitismus gedeutet werden könne, und dass er inhaltlich auf Kant eingewirkt habe. In der Forschung provozierte diese Position Gegenargumente, die darin gründeten, dass einige der in diesem Argumentationszusammenhang angeführten Passagen aus der Antike überhaupt keine kosmopolitische Aussage beinhalteten. Um die Konvergenzen zwischen dem antiken und dem Kantischen Kosmopolitismus besser greifen zu können, wurden deshalb zunächst die Unterschiede zwischen dem Kosmopolitismus der mittleren und späten Stoa im Vergleich zur frühen Stoa und den Kynikern herausgearbeitet. Hierbei hat sich gezeigt, dass der von Nussbaum vertretene Kosmopolitismusbegriff, dem zufolge die erste Affiliation des Menschen nicht auf einer partikularen sozialen Struktur gründet, sondern auf der umfassenden menschlichen Gemeinschaft, am ehesten Ähnlichkeiten zur kynischen Position hat, da die römische Stoa ihren Kosmopolitismus vor dem Hintergrund der besonderen Rolle, die das Römische Reich spielt, entwickelt. Der Kosmopolitismus der mittleren und späten Stoa tritt nicht als teleologisches Ziel einer zwischenstaatlichen politischen Entwicklung auf, sondern stellt eine bereits vorhandene Struktur dar, die parallel zur Existenz der territorial begrenzten Einzelstaaten existiert. Die frühe Stoa formuliert ein quasi unerreichbares Ideal, um der kosmopolitischen Gemeinschaft zu-

gehörig sein zu können. Anschließend wurden vier Theorieelemente, die dem Bereich des Kosmopolitismus bei Kant zugehören, auf ihre Ähnlichkeit zu diesen antiken Konzepten geprüft, nämlich das *ius cosmopoliticum*, die Selbstzweckformel, das „Reich der Zwecke“ und das ethische Gemeinwesen. Da die Unterschiede zwischen den antiken Aussagen und denjenigen aus der Philosophie Kants in den meisten Fällen sehr deutlich sind, scheint sich die „ancestor“-These grundsätzlich nicht zu bewahrheiten. Die einzige mögliche Ausnahme findet sich im „ethischen Gemeinwesen“.⁵⁶

Literatur

- Asmis, Elizabeth. 2008. „Cicero on Natural Law and the Laws of the State“. *Classical Antiquity* 27: 1–33.
- Atkins, Jed. 2023. „Patriotism and Cosmopolitanism in Cicero’s ‘De Officiis’“. In *Cicero’s ‘De Officiis’: A Critical Guide*, herausgegeben von Raphael Woolf, 203–223. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, Gideon. 2011. „Right of Entry or Right of Refusal? Hospitality in the Law of Nature and Nations“. *Review of International Studies* 37: 1423–1445.
- Baldry, Harold C. 1959. „Zeno’s Ideal State“. *The Journal of Hellenic Studies* 79: 3–15.
- Brancacci, Aldo. 2013. „La pensée politique d’Hippias“. *Méthexis* 26: 23–38.
- Brecher, Martin. (2024): „Konsequenter Kosmopolitismus. Kant über die Notwendigkeit einer globalen Rechtsordnung und die Verwirklichung des Völkerrechts durch Weltrepublik und Völkerbund“. In *Konsequente Denkungsart. Studien zu einer philosophischen Tugend*, herausgegeben von Andree Hahmann und Stefan Klingner, 62–100. Hamburg: Meiner.
- Bréhier, Emile. 1951. *Chrysippe et l’ancien Stoïcisme*. Paris: Jema.
- Brown, Eric. 2012. „Hellenistic Cosmopolitanism“. In *A Companion to Ancient Philosophy*, herausgegeben von Marie Louise Gill und Pierre Pellegrin, 549–558. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cicero. *On duties*, herausgegeben von Miriam T. Griffin and E. Margaret Atkins. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Cicero. *De legibus/ Über die Gesetze: Paradoxa Stoicorum/ Stoische Paradoxien. Lateinisch – Deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2004.
- Cicero. *Der Staat/ De re publica: Lateinisch – Deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2010.
- Cicero. *Vom pflichtgemäßen Handeln/ De officiis: Lateinisch – Deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2013.
- Dawson, Doyne. 1992. *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Diogenes Laertius. *Leben und Meinungen Berühmter Philosophen*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt. Erster Band: Bücher I–VI/Zweiter Band: Bücher VII–X. Leipzig: Meiner 2008.

⁵⁶ Ich danke Martin Brecher und Anna Schriegl für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Version des Aufsatzes.

- Englert, Walter. 1990. „Seneca and the Stoic View of Suicide“. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 184: 1–20.
- Fink, Gerhard. 2011. *Seneca. Schriften zur Ethik: Die kleinen Dialoge Lateinisch – Deutsch*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Fink. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Horn, Christoph. 2008. „Kant und die Stoiker“. In *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, herausgegeben von Barbara Neymeyer, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, 1081–1104. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Horn, Christoph. 2014. *Nichtideale Normativität ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Horowitz, Maryanne C. 1974. „The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes“. *Journal of the History of Ideas* 35: 3–16.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2003.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft. Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (1790). Mit Einleitungen und Bibliographie herausgegeben von Heiner F. Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kommentiert von Klaus Steigleder und herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2024.
- Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Herausgegeben von Paul Menzer. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2018.
- Kleingeld, Pauline. 2016. „Kant’s Moral and Political Cosmopolitanism.“ *Philosophy Compass* 11: 14–23.
- Klemme, Heiner. 1992. „Einleitung“. In *Kant, Immanuel, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden*. Mit Einleitung und Anmerkungen, Bibliographie und Registern kritisch herausgegeben von Heiner F. Klemme, VII–LIV. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, Anthony A., und David Sedley. 2000. *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Übersetzt von Karlheinz Hülsner. Stuttgart: Metzler.
- Mark Aurel. *Selbstbetrachtungen. Griechisch–Deutsch* 2. Aufl., herausgegeben und übersetzt von Reinard Nickel. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2010.
- Mieth, Corinna. 2015. „Reich der Zwecke“. In *Kant-Lexikon*, herausgegeben von Marcus Willaschek, 1932–1936. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Mitsis, Phillip. 2017. „A Stoic Critique of Cosmopolitanism“. In *Cosmopolitanisms*, herausgegeben von Kwame Appiah, Bruce Robbins and Paulo Lemos Horta, 171–188. New York: New York University Press.
- Moles, John L. 1996. „Cynic Cosmopolitanism“. In *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, herausgegeben von R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé, 105–120. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Nicgorski, Walter. 1991. „Cicero’s Focus: From the Best Regime to the Model Statesman“. *Political Theory* 19: 230–251.
- Nussbaum, Martha C. 1996. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon.
- Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

- Nussbaum, Martha C. 1997. „Kant and Stoic Cosmopolitanism“. *The Journal of Political Philosophy* 5: 1–25.
- Pangle, Thomas L. 1998. „Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal“. *Canadian Journal of Political Science* 31: 235–262.
- Reich, Klaus 1939. „Kant and Greek Ethics (II.)“. *Mind* 48 (192): 446–463.
- Romeyer Dherbey, Gilbert. 2009. *Les Sophistes*. Paris: Que Sais Je.
- Santozki, Ulrike. 2006. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Schütrumpf, Eckart. 1972. „Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons *Protagoras* (337cff.)“. *Hermes* 100 (1), 5–29.
- Stangneth, Bettina. 2017. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 2. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Subacus, Melanie. 2015. „Duae Patriae: Cicero and Political Cosmopolitanism in Rome“ Diss., New York University. ProQuest. New York.
- Untersteiner, Mario. 1967. *I sofisti. Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con un'Appendice su Le origini sociali della Sofistica*, 2 voll. Milano: Lampugnani Nigri Ed.
- Vogt, Katja M. 2008. *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press.
- Walter, Denis. 2018. „Die *Politeia* des Zenon von Kition: Über die Rollen der Normfiguren im Staat der Erziehung zur Tugend“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 72: 75–94.
- Walter, Denis. 2023. „Variants of Cosmopolitanism and Individual States in Cicero's Works“. In *God, Religion and Society in Ancient Thought*, herausgegeben von Giovanni Giorgini and Elena Irrera, 243–258. Baden-Baden: Academia.

