Globale Gerechtigkeit

im Spiegel zeitgenössischer Theorien der Politischen Philosophie

Mark Joób

Globale Gerechtigkeit

im Spiegel zeitgenössischer Theorien der Politischen Philosophie

Christian Academic Press

Ödenburg

2008

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Sommersemester 2008 auf Antrag von Prof. Dr. Georg Kohler und PD Dr. Urs Marti als Dissertation angenommen.

© 2008 Mark Joób
Christian Academic Press, Ödenburg
Herstellung: Lővér Print Nyomdaipari Kft. Ungarn

ISBN 978-963-06-4828-8

INHALT

	Einleitung	11
1	Das Phänomen der Globalisierung	13
1.1	Fakten zur Globalisierung	14
1.1.1	Welthandel, Ungleichheit, Armut	16
1.1.2	Demokratieverlust, Korruption, Spionage	21
1.1.3	Umwelt, Migration, Medien	29
1.2	Analyse der Globalisierung	34
1.2.1	Das harmonische Modell	35
1.2.2	Das disharmonische Modell	38
1.3	Globalisierung und Gerechtigkeit	42
2	John Rawls' Konzeptionen inner- und zwischenstaatlicher Gerechtigkeit	49
2.1	A Theory of Justice	49
2.1.1	Der Urzustand	50
2.1.2	Die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft	54
2.2	The Law of Peoples	61
2.2.1	Ein Urzustand der Völker	61
2.2.2	Die Leitprinzipien des Völkerrechts	65
2.2.3	Intervention und Hilfspflicht	69
2.2.4	„Utopische Realität“ statt realistische Utopie	74
2.3	Auswertung	82

3 Die distributive Theorie globaler Gerechtigkeit von Charles Beitz 87
3.1 Moralischer Skeptizismus und der moralische Status von Staaten 88
3.2 Intervention und Selbstbestimmung 91
3.3 Beitz' Konzeption globaler distributiver Gerechtigkeit 97
3.3.1 Kooperation und soziale Gerechtigkeit 99
3.3.2 Naturressourcen und moralische Willkür 104
3.3.3 Ein globaler Sozialstaat? 107
3.4 Beitz' Revidierung seiner Position 113
3.5 Auswertung 118

4 Die Theorie globaler Gerechtigkeit von Thomas Pogge 123
4.1 Realizing Rawls 123
4.1.1 Der Modus Vivendi und die Frage des Weltstaates 125
4.1.2 Das Konzept des moralischen Fortschritts 130
4.1.3 Die Globalisierung von *A Theory of Justice* 134
4.1.4 Naturressourcen und das Konzept der Grundgüter 141
4.1.5 Das Problem der kulturellen Diversität 145
4.2 World Poverty and Human Rights 150
4.2.1 Wohlergehen, Grundgüter und Menschenrechte 151
4.2.2 Die moralische Relevanz von Staatsgrenzen 157
4.2.3 Kosmopolitismus und Souveränität 164
4.3 Auswertung 171

5 Unplausible Theorien globaler Gerechtigkeit 175
5.1 Robert Nozicks Libertarismus 175
5.1.1 Die Begründung des Minimalstaates 176
5.1.2 Die Ablehnung des demokratischen Sozialstaates 183
5.1.3 Das utopische Konzept eines minimalen Weltstaates 192
5.2 Michael Walzers Kommunitarismus 196
5.2.1 Sphären der Gerechtigkeit 196
5.2.2 Dünne und dichte Moral 202
5.2.3 Der reiterative Universalismus 209
5.3 Der Utilitarismus von Peter Singer 216
5.3.1 Die universale Pflicht zu helfen 217
5.3.2 One World 227

6 Otfried Höffes Theorie einer Weltrepublik 239
6.1 Qualifizierte Demokratie 240
6.2 Die Begründung einer komplementären Weltrepublik 247
6.3 Die Konzeption einer subsidiären und föderalen Weltrepublik 254
6.4 Kritik der Theorie von Höffe 260
6.5 Auswertung 268

7 Ausdifferenzierung globaler Gerechtigkeit 273
7.1 Das empirisch-anthropologische Fundament 274
7.2 Das Gerechtigkeitsideal 280
7.2.1 Menschenrechte 281
7.2.2 Empowerment 287
7.3 Das institutionelle Arrangement 296
7.3.1 Heutige Tendenzen bei der Verrechtlichung des internationalen Raums 296
7.3.2 Moral rights vs. legal rights 304
7.3.3 Die Forderung nach einer zwangsbefugten globalen Rechtsordnung 313

Literaturverzeichnis 321

Danksagung

Begonnen und abgeschlossen habe ich mein Dissertationsprojekt am Philosophischen Seminar der Universität Zürich. Zwischen 2003 und 2006 habe ich als *Early-stage Researcher* am Forschungsnetzwerk „Applied Global Justice“ (HPRN-CT-2002-00231) der Europäischen Union teilnehmen können und genoss während dieser Zeit die Gastfreundschaft des Instituts für Rechtsphilosophie der Karl-Franzens-Universität Graz.

Ich möchte mich bei den folgenden Personen für freundliche Betreuung und gute Anregungen bedanken: Georg Kohler, Professor für Politische Philosophie an der Universität Zürich; Urs Marti, Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Zürich; Peter Koller und Christian Hiebaum, Professoren am Institut für Rechtsphilosophie der Karl-Franzens-Universität Graz; Jean-Christophe Merle, Privatdozent an der Eberhard Karls Universität Tübingen und Leiter des Forschungsnetzwerks „Applied Global Justice“; und Beat Sitter-Liver, Professor für Praktische Philosophie an der Universität Freiburg und ehemaliger Generalsekretär der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Für die Möglichkeit der Teilnahme am genannten EU-Forschungsnetzwerk im Rahmen eines Stipendiums danke ich dem Schweizer Staatssekretariat für Bildung und Forschung. Für eine einmalige finanzielle Unterstützung bin ich der Karl-Popper-Stiftung sowie der Stiftung für Wissenschaftliche Forschung zum Dank verpflichtet.

EINLEITUNG

Globale Gerechtigkeit ist zweifellos ein sehr aktuelles und hochkomplexes Thema, das in letzter Zeit sowohl im akademischen Raum als auch in der Öffentlichkeit intensiv diskutiert wird und zum Teil starke Emotionen geschürt hat, was sich am augenfälligsten wohl in der Bewegung von so genannten Globalisierungsgegnern manifestiert hat. Der Protest der Globalisierungsgegner richtet sich im Grunde natürlich nicht gegen das Phänomen der Globalisierung, sondern gegen ungerechte Zustände, die – zumindest partiell – mit der Intensivierung transnationaler und internationaler[1] Beziehungen zu tun haben. Dementsprechend ist die Frage, die jene engagierten Bürger bewegt, die sich sachlich mit dem Phänomen der Globalisierung auseinandersetzen und sich auch ihrer positiven Seiten bewusst sind, wie dieser neue Modernisierungsschub gerecht, d.h. auf eine ethisch vertretbare Weise, gestaltet werden kann.

Die vorliegende Arbeit behandelt das Thema der globalen Gerechtigkeit aus der Sicht der Politischen Philosophie anhand prominenter zeitgenössischer Theorien, die den Anspruch erheben, Normen für die Gestaltung internationaler Beziehungen begründen zu können.

Nach der Einführung, in der das Phänomen der Globalisierung knapp skizziert, spezifisch globale Probleme angesprochen und schließlich zwei zentrale Anforderungen an eine Theorie globaler Gerechtigkeit formuliert werden, folgt im Hauptteil die kritische Auseinandersetzung mit sieben Konzeptionen globaler

[1] Um der Übersichtlichkeit und der Kürze willen soll die Bezeichnung „international“ im Folgenden in einem weiten Sinn verwendet werden und die Bedeutung des Ausdrucks „transnational“ einschließen, wie das in der Alltagssprache ja üblich ist. „International“ bezieht sich im Weiteren somit nicht nur auf staatliche, sondern auch auf nicht-staatliche Akteure im den nationalen Rahmen transzendierenden Bereich.

Gerechtigkeit, die bereits als Klassiker bezeichnet werden können. Die Ausführlichkeit, mit der diese Konzeptionen behandelt werden, variiert jedoch etwas; so erhalten drei Konzepte, die von vornherein als nicht überzeugend eingestuft werden, weniger Raum, während plausible Konzepte eingehender untersucht werden, um die zwischen ihnen bestehenden, teilweise subtilen Differenzen aufzeigen und vor allem entscheiden zu können, welche Konzeption den empirisch-anthropologischen[2], begründungstheoretischen und argumentationslogischen Anforderungen am besten entspricht. Im Hauptteil stehen die folgenden drei Fragen im Vordergrund: Ist erstens die betreffende Theorie in sich konsistent und wenn nein, welche Widersprüche enthält sie? Kann zweitens das Gerechtigkeitsideal der jeweiligen Theorie überzeugen, d.h. sind die (auch implizit) aufgestellten Gerechtigkeitsprinzipen zu begründen und liefern sie normative Vorgaben für die relevanten Gebiete der internationalen Beziehungen? Liegt es drittens im Bereich des Möglichen, das betreffende Gerechtigkeitsideal mittels des vorgesehenen institutionellen Arrangements – wenn auch nicht vollkommen und erst in ferner Zukunft – in die Realität umzusetzen?

Am Ende der Arbeit erfolgt schließlich eine systematische Auswertung der sieben im Hauptteil untersuchten Theorien in Bezug auf ihre empirisch-anthropologische Fundierung, ihr Gerechtigkeitsideal und das durch sie vorgesehene institutionelle Arrangement, das der Verwirklichung ihres Gerechtigkeitsideals dient, und wird aufgrund der aus der kritischen Analyse der sieben Konzeptionen gewonnenen Erkenntnisse in groben Zügen ein eigenes Konzept globaler Gerechtigkeit präsentiert, das Elemente unterschiedlicher Theorien in sich vereint und insbesondere auch den Aspekt globaler Rechtsdurchsetzung berücksichtigt.

[2] Unter „empirisch-anthropologisch“ verstehe ich die Anforderung an eine Konzeption globaler Gerechtigkeit, weder die Gegebenheiten der Welt noch allgemeine menschliche Eigenschaften bei der Theoriebildung außer Acht zu lassen.

1

DAS PHÄNOMEN DER GLOBALISIERUNG

Das Thema der globalen Gerechtigkeit verdankt seine Aktualität dem Phänomen der Globalisierung, das – wie sich weiter unten zeigen wird – die Weltgemeinschaft vor einer Vielzahl von ethisch-politischen Fragen stellt, die im je nationalen Kontext nicht oder nicht auf diese Weise auftauchen. Zu denken ist dabei an Fragen, wie: Inwiefern besteht eine Pflicht zur Solidarität zwischen Staaten? Was sind die Bedingungen für einen fairen Welthandel? Oder: Sind humanitäre Interventionen erlaubt oder sogar geboten?

Die vielfältigen, durch die Globalisierung verschärften und die Kompetenz einzelner Staaten übersteigenden Probleme zeugen von einem ernsthaften Regulierungsbedarf auf supranationaler Ebene. Um ethisch vertretbar zu sein, sollte die Verrechtlichung des internationalen Raumes, in dem vor allem nicht-sanktionierte Regeln, *soft law* genannt, und das Gewohnheitsrecht herrschen, mit einem entsprechenden Gerechtigkeitsdiskurs verbunden sein. Oder wie Ulrich Beck festhält: „Die große Frage nach der sozialen Gerechtigkeit muss im Zeitalter der Globalisierung theoretisch und politisch neu verhandelt werden.“[3]

Dass die geforderte Gerechtigkeitsdebatte bereits eingesetzt hat, bezeugen auf wissenschaftlicher Ebene ein sich ins Unüberblickbare ausweitender interdisziplinärer Diskurs und auf politischer Ebene Foren von Staaten (z.B. die G8) und von internationalen Institutionen wie die UNO und die WTO, wo Armutsbekämpfung thematisiert und um globale Standards gerungen wird. Bevor aber die spezifisch globalen Probleme behandelt werden, mit denen sich eine Theorie globaler Gerechtigkeit auseinandersetzen muss, soll der als

[3] Beck 1997, 21.

„Globalisierung“ bezeichnete Modernisierungsprozess, der diese Probleme hervorbringt, knapp skizziert werden.

1.1 Fakten zur Globalisierung

„Globalisierung“ ist ein schwer zu bestimmender Sammelbegriff, dem etwas Populärwissenschaftliches anhaftet, doch scheint er sich auch im akademischen Raum eingebürgert zu haben. Das Grundmotiv der Globalisierung ist durch den Umstand, dass die Menschheit auf einem gemeinsamen Globus lebt, gegeben. Unter Globalisierung wird üblicherweise eine Reihe technischer und gesellschaftlich-politischer Entwicklungen verstanden, die zur Intensivierung von in erster Linie wirtschaftlichen, aber auch kulturellen, wissenschaftlichen und militärischen Beziehungen über Staatsgrenzen hinweg führen. Nach dem Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler Klaus Müller lässt sich Globalisierung „als die raum-zeitliche Ausdehnung sozialer Praktiken über staatliche Grenzen, die Entstehung transnationaler Institutionen und Diffusion kultureller Muster beschreiben – ein Prozess, der sich durch seinen Tiefgang, seine Geschwindigkeit und seine Reichweite von konventionellen Formen der Modernisierung unterscheidet.“[4]
Obwohl Globalisierung – wie auch die soeben zitierte Definition zeigt – in der Regel als unkonventionell-neuartig empfunden wird, ist sie offenbar kein erst in den letzten Jahrzehnten zu beobachtendes Phänomen, denn der Welthandel beispielsweise hat seit der Antike trotz diverser Rückschläge graduell an Intensität gewonnen und erreichte schon im Zeitalter des Kolonialismus einen Höhepunkt. Immanuel Wallerstein etwa datiert die Entstehung einer Weltwirtschaft ins 15. Jahrhundert und ist der Ansicht: „Capitalism was from the beginning an affair of the world-economy and not of nation-states. It is a misreading of the situation to claim that it is only in the twentieth century that capitalism has become ‚world-wide‘ [...].“[5]
Der Fortschritt, den die Welt auf dem Weg der Globalisierung bis heute zurückgelegt hat, ist aber zweifelsohne einzigartig: Einerseits ist seit dem Zweiten Weltkrieg ein ganzes System internationaler Institutionen entstanden, die die Möglichkeit der Demokratisierung des inter- und supranationalen

[4] Müller 2002, 8.
[5] Wallerstein 1974, 66.

Raumes bieten, andererseits waren verschiedene Punkte der Erde noch nie so stark miteinander vernetzt, wie heute dank leistungsstarker Verbindungen, die einen enormen Daten-, Waren- und Personenverkehr ermöglichen und bisweilen den Eindruck erwecken, als sei die Welt zu einem „globalen Dorf“ zusammengerückt.[6] Der rege Austausch von Rohstoffen, Produkten, Dienstleistungen und Informationen führen zu einer besonders effizienten Arbeitsteilung und somit zu wachsender Produktivität und Mehreinnahmen. Gleichzeitig gibt es jedoch Regionen, die kaum von der Intensivierung internationaler Beziehungen profitieren, sondern unter negativen Auswirkungen des zunehmend liberalisierten Welthandels leiden, wie der in vielen Branchen zu beobachtende, mit Monopolisierung einhergehende ruinöse Wettbewerb oder die Umweltschädigung und der Raubbau an Naturressourcen durch multinationale Unternehmen. Hinzu kommt, dass sich die Tätigkeit transnationaler Unternehmen der staatlichen Kontrolle zunehmend entzieht bzw. Einzelstaaten immer mehr im Dienst demokratisch nicht legitimierter und allein auf Profitmaximierung ausgerichteter Unternehmen stehen, was in der einschlägigen Literatur als Demokratieverlust und Politikversagen beklagt wird.[7] Deregulierte Finanzmärkte, die enorme Kapitalströme über Staatsgrenzen hinweg kanalisieren, entwickeln sich zu den neuen Machtzentren in der aufziehenden Ära des globalen Ökonomismus’, der in den Industrieländern soziale Bürgerrechte und die Bereitstellung öffentlicher Güter durch die Erosion der Steuerbasis gefährdet und die Entwicklungsländer zu Kolonien von Unternehmensimperien zu degradieren droht.

Einen weiteren Aspekt von Globalisierung stellt die durch Migration hervorgerufene Heterogenität vieler Gesellschaften und die Vielfalt der durch die weltumspannenden Medien vermittelten Inhalte dar, welche die kulturelle Diversität widerspiegeln und gleichzeitig die in der Welt bestehenden ideologisch-religiösen Bruchlinien bewusst werden lassen – besonders nach den jüngsten Erfahrungen von Gewalt und Terrorismus in Europa.

Im Folgenden möchte ich in drei Unterkapiteln einige zentrale Aspekte der Globalisierung hervorheben und mit einer Auswahl an Fakten beleuchten.

---

[6] Vgl. z.B. die Monographie von Richard Rosecrance mit dem bezeichnenden Titel: „Das globale Dorf. New Economy und das Ende des Nationalstaates“ (Rosecrance 2001).

[7] Vgl. z.B. Beck 1997, 116ff.; Martin und Schumann 1998, 269ff. sowie Mülller 2002, 48ff.

1.1.1 Welthandel, Ungleichheit, Armut

Die internationale wirtschaftliche Kooperation gewinnt zunehmend an Intensität und hat ein beträchtliches Ausmaß erreicht. Gemäß dem *World Trade Report 2005* stieg das Welthandelsvolumen im Jahr 2004 bei Waren um 21% auf 8880 Mrd. US$ und bei Dienstleistungen um 16% auf 2100 Mrd. US$.[8] Im selben Zeitraum nahm das summierte Bruttoinlandprodukt (BIP) aller Staaten der Welt „nur“ um 4.9% auf 40 887 Mrd. US$ zu.[9] Diesem Trend entsprechend stieg der Anteil des Welthandels am BIP aller Staaten von ca. 20% am Anfang der 1970er Jahre auf ca. 55% im Jahr 2004, was in erster Linie auf die in den 1950er Jahren begonnene Liberalisierung der Außenhandelsregime im Rahmen des *General Agreement on Tariffs and Trade* (GATT), das 1995 zusammen mit dem *General Agreement on Trade in Services* (GATS) und dem *Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights* (TRIPS) zum WTO-Regime ausgebaut wurde, zurückzuführen ist.[10]

Ein weiterer Indikator der wirtschaftlichen Globalisierung ist der Anteil ausländischer Aktiva (Vermögen im Ausland) und Passiva (Auslandsschulden) am BIP: Dieser Anteil hat sich zwischen 1990 und 2003 in den Industrieländern sowohl bei Aktiva als auch bei Passiva auf über 200% verdreifacht, während er in den Schwellenländern weit weniger zugenommen hat und sich 2003 bei Aktiva um 70% und bei Passiva um 95% herum bewegt hat.[11] Schon daran zeigt sich, dass verschiedene Teile der Welt von der Globalisierung unterschiedlich betroffen sind und somit neben generellen Aussagen zur wirtschaftlichen Entwicklung der Welt auch die bestehenden Unterschiede erörtert werden müssen.

Wie national gibt es auch global Regionen, die sehr stark in die wirtschaftliche Kooperation eingebunden sind, während andere Regionen nur minimal daran partizipieren. Dies lässt sich mit einem Vergleich des Import- und Exportvolumens verschiedener Staaten gut illustrieren: Nach dem Weltentwicklungsbericht der Weltbank exportierte (bzw. importierte) die Schweiz im Jahr 2000 Waren im Wert von 80 537 (bzw. 82 543) Mio. US$, während Burundi mit etwa derselben Einwohnerzahl wie die Schweiz im

---

[8] Vgl. World Trade Report 2005, 6; Welthandelsvolumen verstanden als Summe der Exporte aller Staaten.

[9] Vgl. World Development Indicators database, World Bank, 15 July 2005.

[10] Vgl. World Economic Outlook, IMF, April 2005, 129; Welthandel verstanden als Summe der Exporte und Importe aller Staaten; Jahresangabe von mir angepasst.

[11] Vgl. World Economic Outlook, IMF, April 2005, 110.

gleichen Jahr Exporte (und Importe) im Wert von 55 (und 140) Mio. US$ verzeichnete; das Exportvolumen der Schweiz betrug im Jahr 2000 somit das 1464fache von Burundi. Die Teilnahme am Welthandel bzw. an der internationalen wirtschaftlichen Kooperation ist ein Faktor, der den Wohlstand in einem Staat entscheidend bestimmt, wie das pro Kopf berechnete Bruttonationaleinkommen (BNE)[12] der beiden Staaten im Jahr 2002 zeigt: 37 930 US$ in der Schweiz, die sich damit an der Spitze der Weltrangliste befindet, und 100 US$ in Burundi, was für dieses Land den zweitletzten Platz in der Weltrangliste bedeutet und zur Folge hat, dass auf einen Bürger in Burundi pro Tag 0.27 US$ fallen. Die Statistiken der Weltbank belegen jedoch im Allgemeinen und nicht nur beim Vergleich so extrem unterschiedlicher Staaten wie die Schweiz und Burundi die Korrelation zwischen Export- und Importvolumen eines Staates und seinem BNE: Die Staaten mit hohem Einkommen (über 25 US$ pro Kopf und Tag), deren Einwohner knapp einen Sechstel der Weltbevölkerung darstellen, wickeln mehr als zwei Drittel des Welthandels ab, während den Staaten mit niedrigem Einkommen (unter 2 US$ pro Kopf und Tag), in denen 2,5 Milliarden Menschen leben, nicht einmal ein Dreißigstel des Welthandels zukommt – bezogen auf den Wert der gehandelten Waren. Die beiden Regionen, die besonders wenig am Welthandel partizipieren, sind Südasien und Afrika südlich der Sahara, die zugleich die ärmsten Regionen der Welt sind.[13]

Nimmt man schließlich die ausländischen Direktinvestitionen ins Auge, zeigt sich, dass 65% dieser Investitionen in die Industrieländer fließen und nur gerade 1,3% in die 50 am wenigsten entwickelten Länder mit mehr als einem Drittel der Weltbevölkerung.[14] Der Trend war für die ärmsten Regionen in den letzten Jahrzehnten negativ: Zwischen 1970 und 2002 ist der prozentuale Anteil Afrikas an den weltweit geflossenen ausländischen Direktinvestitionen auf weniger als die Hälfte geschrumpft, wobei anzumerken ist, dass sich die grenzüberschreitenden Investitionen, absolut gemessen, im erwähnten Zeitraum global verdreißigfacht haben.[15]

---

[12] Das BNE setzt sich zusammen aus dem BIP und aus Primäreinkommen aus ausländischen Quellen.

[13] Die Daten dieses Abschnitts stammen aus: Weltentwicklungsbericht 2002, 278f. und: Weltentwicklungsbericht 2004, 290f. Von ähnlichen Verhältnissen gibt auch der World Trade Report 2005 für das Jahr 2004 kund.

[14] Vgl. World Investment Report 2004, 367ff.; die Angaben betreffen das Jahr 2003.

[15] Vgl. World Economic Outlook, IMF, April 2005, 131 und: World Investment Report 2004, 367.

Die obigen Daten belegen zwar eindeutig, dass internationale wirtschaftliche Kooperation in den letzten Jahren und Jahrzehnten massiv zugenommen hat und inzwischen einen wesentlichen Teil zum Einkommen der einzelnen Staaten beisteuert, doch zeigen sie gleichzeitig auch, dass – zumindest wirtschaftliche – Globalisierung paradoxerweise nicht global stattfindet. Den Staaten, an denen die Entwicklung (aus welchem Grund auch immer)[16] vorbeigegangen ist und die sich in einer strukturell, technologisch und ökonomisch sehr nachteiligen Ausgangsposition befinden, ist es praktisch unmöglich, aus ihrer Isolation herauszubrechen und am liberalisierten Welthandel teilzunehmen.[17] Insbesondere, da die Liberalisierung des Welthandels einseitig von den wohlhabenden Industrieländern zu ihrem eigenen Vorteil vorangetrieben wurde: Den Entwicklungsländern aufgezwungene Handelsvereinbarungen wie das GATT und das TBT *(Technical Barriers to Trade)* schließen viele von ihnen von vornherein vom Weltmarkt aus. Hinzu kommt, dass die 30 OECD-Staaten gerade auf jenem Gebiet, auf dem die Entwicklungsländer konkurrenzfähig wären, nämlich bei den Agrarprodukten, ihre Märkte abriegeln, mit Subventionen (311 Mrd. US$ im Jahr 2001) die Preise am Weltmarkt drücken und den Entwicklungsländern damit Einnahmen in Milliardenhöhe vorenthalten.[18] Auch die sich seit 2000 hinziehende zweite Verhandlungsrunde der WTO zum GATS, die auf die volle Liberalisierung auch der öffentlichen Dienstleistungen wie Gesundheits- und Bildungswesen abzielt, wird von den OECD-Staaten forciert und steht offensichtlich im Interesse der in den USA und in der EU beheimateten transnationalen Unternehmen, deren Rechte als Investoren erheblich ausgebaut werden sollen, ohne ihnen Verpflichtungen

[16] Für das tiefe Entwicklungsniveau dieser Länder sind unterschiedliche, sich teilweise gegenseitig bedingende Faktoren verantwortlich, wie: historisches Unrecht (Kolonialismus), geographische Gegebenheiten (fehlende Naturressourcen, unfruchtbares Land), bewaffnete Konflikte, Staatsversagen (wegen Korruption und fehlender Bildung), Krankheiten (Malaria, AIDS).

[17] In diesem Zusammenhang wird China wegen seiner rasanten wirtschaftlichen Entwicklung oft als Musterschüler präsentiert, doch darf nicht vergessen werden, dass das „Wirtschaftswunder“ in China von einem repressiven Staatsapparat überwacht wird, enorme ökologische Schäden verursacht, viele menschliche Opfer verlangt – man denke etwa an die häufigen Grubenunglücke –, und so die nachhaltige Entwicklung des Landes gefährdet. Vgl. dazu die Artikel zu China in: Der Fischer Weltalmanach 2005 und in: CIA – The World Fact Book 2005.

[18] Vgl. International Food Policy Research Institute, August 2005, 7f. und: Empfehlungen des Rates für Nachhaltige Entwicklung an die Bundesregierung zum Thema „Weltagrarhandel und Nachhaltige Entwicklung“, 31.1.2003, 1.

aufzuerlegen.[19] Die Verwirklichung der Ziele eines solchen zweiten GATS-Abkommens hätte für die Entwicklungsländer, die den OECD-Staaten im Dienstleistungssektor ohnehin unterlegen sind, besonders schwerwiegende Folgen, weil ihr Spielraum bei der Verfolgung entwicklungsfördernder Politik, die ja ein gewisses Maß an Protektionismus nicht entbehren kann, drastisch eingeengt werden würde. So zeigt eine Studie der UNO, dass eine Handelsliberalisierung bei den am wenigsten entwickelten Ländern in der Regel zur Vergrößerung der Armut führt.[20]

Neben der WTO haben, wie zahlreiche Fälle belegen, auch die übrigen internationalen Finanzinstitutionen des Bretton-Woods-Systems, insbesondere der IMF, als Instrumente zur Durchsetzung der wirtschaftlichen Interessen der Industrieländer dazu beigetragen, die zwischen den entwickelten Ländern und der Dritten Welt bestehenden ökonomischen Ungleichheiten zu zementieren.[21]

Die Bilanz dieser Ungleichheiten ist ernüchternd: Die Zahl der in Armut lebenden Menschen, die mit weniger als 2 US$ am Tag auskommen müssen, ist zwischen 1981 und 2001 um 10% auf über 2,7 Mrd. gestiegen (wird China nicht berücksichtigt, ist ein Anstieg von 36% zu verzeichnen).[22] Im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas ist die Zahl der unterernährten Personen von 88 Mio. im Jahr 1970 auf etwa 200 Mio. um die Jahrtausendwende gewachsen.[23] 95% der weltweit 60 Mio. HIV-infizierten Menschen leben in den Entwicklungsländern.[24] Die Lebenserwartung beträgt in den am wenigsten entwickelten Ländern 49 Jahre gegenüber 78 Jahren in den Industrieländern; jährlich sterben weltweit über 1,4 Mio. Kinder, weil sie keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser und entsprechenden sanitären Anlagen haben; 121 Mio. Kinder im Grundschulalter erhalten keine Ausbildung und mehr als eine Milliarde Menschen auf der Erde können weder lesen noch schreiben.[25]

---

[19] Vgl. Oxfam International Briefing Paper 46 sowie: GATS und Demokratie, Attac, Mai 2005. Schon das TRIPS-Abkommen, das 1994 zusammen mit dem ersten GATS-Abkommen in der so genannten Uruguay-Runde beschlossen wurde, kam auf das Drängen einer Lobby aus führenden US-Unternehmen zustande und erschwert nicht nur den Technologietransfer in die Entwicklungsländer, sondern auch den Zugang dieser Länder zu Arzneimitteln. Vgl. dazu: Ärzte ohne Grenzen, Oktober 2004, 10ff.

[20] Vgl. The Least Developed Countries Report 2002, 115ff.

[21] Vgl. Stiglitz 2004, 200ff. und Woods 2003, 468ff.

[22] Vgl. World Bank Press Release No: 2004/309/S.

[23] Vgl. International Food Policy Research Institute, August 2005, 1.

[24] Vgl. World Bank Press Release No: 2004/309/S.

[25] Vgl. The State of the World's Children 2005; diesem Bericht zufolge ist die Sterblichkeitsrate von Kindern unter 5 Jahren in den am wenigsten entwickelten Ländern 25-mal und in den Entwicklungsländern 15-mal höher als in den Industrieländern.

Die zur Linderung dieser Not unternommenen Anstrengungen der Industrieländer sind bescheiden: 1970 vereinbarten die 22 Mitglieder des OECD-Entwicklungshilfeausschusses, dass sie 0,7% ihres BIP für Entwicklungshilfe einsetzen, was später als Zielsetzung von der UNO übernommen wurde.[26] Bis heute haben aber nur fünf EU-Staaten das versprochene Maß an Entwicklungshilfe erreicht, die anderen Staaten wenden weit weniger dafür auf, wobei die USA mit lediglich 0,13% des BIP den letzten Platz in der Liste einnimmt. Zwischen 1996 und 2001 hat der Umfang der öffentlichen Entwicklungshilfe der 22 OECD-Staaten sowohl anteilsmäßig (von 0,28% auf 0, 24% des BIP) als auch absolut (von 61 Mrd. auf 58 Mrd. US$) sogar abgenommen.[27] (Die Militärausgaben dieser 22 OECD-Staaten betragen das Zehnfache ihrer öffentlichen Entwicklungshilfe.)[28] Über die fünf Staaten hinaus, die das 1970 gesteckte Ziel derzeit erfüllen, haben nun zehn weitere EU-Staaten versprochen, dies bis 2015 zu tun.[29]

Im Sommer 2005 taten die G8 ihre Absicht kund, einen Teil der Schulden (insgesamt 40-55 Mrd. US$) von 18 bis 38 hochverschuldeten Entwicklungsländern zu erlassen, legten sich dabei aber auf keinen Zeitplan fest. Angesichts der Tatsache, dass nur schon die afrikanischen Entwicklungsländer südlich der Sahara mehr als 230 Mrd. US$ Auslandsschulden haben und die Länder Afrikas annähernd die Hälfte der erhaltenen Entwicklungshilfe für Schuldentilgung ausgeben, ist allein vom neuen Entschuldungsprojekt der G8, das eine Verringerung der Entwicklungshilfe an die vom Schuldenerlass betroffenen Staaten vorsieht, noch keine wesentliche Verbesserung der Situation der begünstigten Staaten und ihrer Bevölkerung zu erwarten.[30] Nichtsdestotrotz kann die Erklärung der G8 in Gleneagles, die eine ganze Reihe entwicklungsfördernder Maßnahmen beinhaltet, einen wichtigen Beitrag zur Linderung vermeidbarer Not in der Welt leisten, sofern das Versprochene in die Realität umgesetzt wird.

---

[26] Vgl. Terraviva, 30 May 2005.

[27] Vgl. Weltentwicklungsbericht 2004, 300; die fünf Industrieländer, die mindestens 0,7% des BIP für Entwicklungshilfe einsetzen, sind: Dänemark, Norwegen, Schweden, die Niederlanden und seit neuerem Luxemburg; die Schweiz gibt 0,36% des BIP für öffentliche Entwicklungshilfe aus.

[28] Vgl. The Stockholm International Peace Research Institute Military Expenditure Database, August 2005; im Jahr 2003 betrugen die Militärausgaben der 22 OECD-Staaten rund 650 Mrd. US$.

[29] Vgl. The Millennium Development Goals Report 2005.

[30] Vgl. The Gleneagles Communiqué 2005; European Network on Dept and Development, 14 June 2005, 4ff. und Wilks 2005, 1f.

1.1.2 Demokratieverlust, Korruption, Spionage

Sowohl in den Industrieländern als auch in jenen Entwicklungsländern, die demokratisch eingerichtet sind, untergraben durch die Globalisierung bedingte oder zumindest begünstigte Prozesse die Demokratie. Einerseits entziehen sich sowohl die Entscheidungsmechanismen als auch die Rekrutierung von Führungskräften in supranationalen Finanzinstitutionen wie die Weltbank und die WTO weitgehend der Kontrolle durch die nationalen Parlamente, indem Entscheidungen unter Ausschluss der Öffentlichkeit getroffen werden und keine detaillierten Protokolle zu den Sitzungen vorliegen, was die Überprüfung der durch eine bestimmte Regierung tatsächlich vertretene Position unmöglich macht.[31] Besonders problematisch ist, dass sich der IMF immer wieder dazu instrumentalisieren ließ, vor allem Entwicklungsländern, die auf IMF-Kredite angewiesen sind, eine im Interesse der mächtigsten Industriestaaten stehende Wirtschaftspolitik aufzuzwingen und so die Souveränität ihrer jeweils nationalen Parlamente zu missachten.[32]

Andererseits wird in den letzten Jahrzehnten die demokratisch kontrollierte, politische Macht, die gemäß dem Grundsatz *„One man, one vote."* auf die Gleichheit der Bürger baut, zunehmend durch die auf Kapitalstärke basierende, wirtschaftliche Macht der Aktionäre substituiert und so teilweise auch exportiert. Dabei spielen multinationale Unternehmen eine zentrale Rolle, die einerseits mittels Lobbying, Parteispenden und Schmiergelder Politiker und Parteien in ihren Dienst stellen, andererseits wegen des verschärften internationalen Standortwettbewerbs den auf Steuereinnahmen und Arbeitsplatzerhalt bzw. -beschaffung angewiesenen nationalen Regierungen die Rahmenbedingungen für Investitionen und Beschäftigung in erhöhtem Maß zu diktieren in der Lage sind, weil sie eben in mehreren Staaten zugleich operieren und sich dem in einem bestimmten Staat gerade bestehenden Geschäftsumfeld durch den Ab- oder Ausbau von Tätigkeiten schnell anpassen können, da ihnen ja eine Reihe von Standorten in verschiedenen Staaten zur Auswahl steht. Ein Teil der im partikularstaatlichen Rahmen kollektiv ausgeübten politischen Souveränität geht damit an global agierende Unternehmen und den hinter ihnen stehenden Wirtschaftseliten über, wobei die Legitimität dieser neuen

[31] Vgl. Briefing on parlamentary scrutiny of the IMF and World Bank, April 2005, 3 und 10.
[32] Vgl. Briefing on parlamentary scrutiny of the IMF and World Bank, April 2005, 4f.

Machtzentren, die wirtschaftliche Macht wieder in politische umzusetzen wissen, mehr als fraglich ist.

Eine bedeutende Rolle spielen multinationale Unternehmen auch bei der durch internationale Finanzinstitutionen (WTO, IMF, Weltbank) forcierten Privatisierung von Unternehmen im Staatsbesitz und bei der Aufgabe staatlicher Monopole in Sparten von fundamentaler Bedeutung wie die Stromversorgung, das Postwesen, die Telekommunikation und die Wasserversorgung.[33] Nachdem in der ersten Hälfte der 1980er Jahre Staatseigentum kaum veräußert worden war, fand in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre die erste globale Privatisierungswelle statt und brachte den OECD-Staaten Einnahmen von rund 200 Mrd. US$, die zweite, weit größere Welle spielte sich in den 1990er Jahren ab und führte im OECD-Raum zu Mehreinnahmen von etwa 700 Mrd. US$.[34] Übermäßige Privatisierung und die Öffnung früher vom Staat allein beherrschter Wirtschaftszweige für einen auf nationaler Ebene nicht kontrollierbaren Wettbewerb führen aber ebenfalls zur Aushöhlung der Demokratie, indem der Handlungsspielraum der Politik bzw. der gesellschaftliche Lebensbereich, der der demokratischen Kontrolle unterliegt, immer enger wird. Die Situation wird durch ständige Wettbewerbsverzerrungen verschärft, insbesondere wenn globale Wirtschaftsakteure, die keiner politischen Instanz Rechenschaft schulden, *de facto* eine Monopolstellung haben.

In Anbetracht der vielfältigen Möglichkeiten der Kostensenkung und der Gewinnsteigerung von transnationalen Unternehmen überrascht es nicht, dass sich ihre Zahl in den letzten 15 Jahren auf derzeit ca. 64 000 fast verdoppelt hat; in derselben Zeitspanne hat sich die Zahl ihrer Tochtergesellschaften weltweit sogar auf etwa 870 000 verfünffacht, was ein Beleg ihrer schnellen Expansion ist, die sich in erster Linie durch Fusionen und Akquisitionen, aber auch durch Direktinvestitionen vollzieht.[35] Die transnationalen Unternehmen halten ausländische Direktinvestitionen im Wert von 8245 Mrd. US$, wobei eine starke

---

[33] Vgl. World Investment Report 2004, 109ff.

[34] Vgl. OECD 2003, 25 und OECD 2002, 45f.; den vier Staaten des ehemaligen Ostblocks, die nach 1989 Mitglieder der OECD geworden sind, fällt nur ein bescheidener Anteil an den gesamten Einnahmen aus der Privatisierung in den 90er Jahren zu.

[35] Vgl. World Investment Report 1990 und UNCTAD GlobStat database, August 2005; dieser Statistik zufolge sind in den Entwicklungsländern 13 936, in den Industrieländern 49 048 und – als separate Kategorie – im ehemaligen Ostblock nur gerade 850 transnationale Unternehmen beheimatet, gleichzeitig gibt es in den Entwicklungsländern 517 611, in den Industrieländern 105 830 und im ehemaligen Ostblock 242 678 Tochtergesellschaften – das Verhältnis der domestischen Muttergesellschaften zu den Tochtergesellschaften ausländischer Unternehmen ist also im ehemaligen Ostblock am schlechtesten.

Konzentration des investierten Kapitals in den Händen der größten dieser Unternehmen zu beobachten ist.[36] Die Global Players bestreiten natürlich auch den Grossteil des Welthandels.

Der Einfluss multinationaler Unternehmen bzw. der globalisierten Wirtschaftswelt auf die Politik lässt sich in der Steuerpolitik einzelner Staaten besonders gut nachweisen. Eine klarere Sprache noch als die in letzter Zeit bei Politikern verbreitete Sachzwang-Rhetorik sprechen die Fakten: Als Folge der globalen Handelsliberalisierung ist der Anteil von Zöllen auf Importe und Exporte an den gesamten Steuereinnahmen von Staaten in den letzten Jahrzehnten weltweit drastisch gesunken, was besonders den am wenigsten entwickelten Ländern bei der Finanzierung staatlicher Aufgaben Probleme beschert und zur Vergrößerung ökonomischer Ungleichheiten führt.[37]

Eine Studie des Verbands der Schweizer Unternehmen diagnostiziert zwischen 2000 und 2003 international einen klaren Trend in Richtung steuerliche Entlastung des Kapitaleinkommens von Investoren und stellt fest, dass die Doppelbesteuerung ausgeschütteter Gewinne allgemein gemildert worden und die effektive Dividendenbelastung stark gesunken ist.[38] Diesem Trend entsprechend sind die Steuersätze für Unternehmensgewinne, die so genannten Körperschaftssteuern, im OECD-Raum durchschnittlich von knapp 37% im Jahr 1997 auf unter 30% im Jahr 2004 sukzessive reduziert worden.[39] Besonders deutlich zeigt sich die Entlastung von Unternehmen und Investoren in Deutschland, wo sich seit Ende der 1970er Jahre der Anteil der Gewinn- und Vermögenssteuern am gesamten Steueraufkommen von 28% auf 14% halbiert hat; so sind die effektiven Steuerzahlungen der in Deutschland tätigen Unternehmen in den letzten 25 Jahren kaum gestiegen, obwohl sich ihre dort erwirtschafteten Gewinne in diesem Zeitraum vervierfacht haben, was zur Folge hat, dass die Steuerquote (die Steuereinnahmen des Staates in Prozent des BIP) von über 24% in 1980 auf annähernd 20% in 2005 zurückgegangen ist.[40] Da auch die übrigen Staaten der Welt ihre Steuerpolitik in den letzten Jahrzehnten

---

[36] Vgl. World Investment Report 2004, 376; Angabe bezogen auf das Jahr 2003.

[37] Vgl. Cobham 2005, 4 und 17f.; zwischen 1973 und 1998 ist der Anteil von Zöllen an den gesamten Steuereinnahmen von Staaten im weltweiten Durchschnitt etwa auf die Hälfte gesunken, während der Anteil von direkten Steuern und insbesondere von Steuern auf Waren und Dienstleistungen massiv zugenommen hat.

[38] Vgl. economiesuisse 4. Juli 2005, Nr. 26.

[39] Vgl. KPMG's Corporate Tax Rates Survey 2004, 2.

[40] Vgl. Ver.di – Vereinte Dienstleistungsgewerkschaft, Konzept Steuergerechtigkeit, Oktober 2004; der Anteil der Einkommenssteuern am gesamten Steueraufkommen hat sich in Deutschland seit Ende der 1970er Jahre aber von ca. 30% auf 36% im Jahr 2003 erhöht.

in ähnlicher Weise verändert haben, macht heute im OECD-Raum der Anteil von Gewinn- und Vermögenssteuern lediglich 15% des gesamten Steueraufkommens aus, während der Anteil von Einkommens- und Konsumsteuern, die alle Privatpersonen gleichermaßen betreffen, ungefähr 50% beträgt (den restlichen Anteil bilden v.a. Sozialabgaben).[41]

Eine globale Untersuchung der UNCTAD belegt, dass Entwicklungsländer in erhöhtem Maß auf Steueranreize angewiesen sind, um ausländische Investitionen zu fördern, weil sie in kostenintensiven Bereichen wie Bildung und Infrastruktur mit den Industrieländern nicht konkurrieren können.[42] Dieser Untersuchung zufolge bieten nicht nur durch eine enorme Schuldenlast gelähmte Staaten in Afrika, sondern auch sich dynamisch entwickelnde Staaten des ehemaligen Ostblocks sowie die neuen Wachstumszentren China und Indien Unternehmen, deren Investitionsprojekte gewisse Kriterien erfüllen, teilweise unbefristet massive Steuervergünstigungen oder für mehrere Jahre volle Steuerbefreiung; entsprechend fällt die effektive Besteuerung von ausländischen Unternehmen in den Schwellen- und Entwicklungsländern wesentlich geringer aus als in den Industrieländern.

Die aufgeführten Fakten zeugen von einem globalen Steuerwettbewerb, dessen Gewinner die transnationalen Unternehmen mit den hinter ihnen stehenden Investoren und dessen Verlierer die Mehrheit der Staaten bzw. der nicht vermögende Teil ihrer Bevölkerung sind. Der Steuerwettbewerb wird durch die Steuerpolitik von mehr als 60 (zumeist kleinen Insel-) Staaten, die ihre Steuersätze extrem niedrig halten, zusätzlich verschärft. Solche Steuerparadiese, in denen nach Schätzungen weit über 11 500 Mrd. US$ an Vermögen von Privatpersonen ruhen, verursachen einen Steuerausfall von jährlich rund 258 Mrd. US$ für die übrigen Staaten der Welt – allein schon die Renditen auf Privatvermögen betrachtet.[43] Multinationale Unternehmen mit Tochtergesellschaften in Steuerparadiesen haben es – wie zahlreiche Fälle belegen – leicht, die in Staaten mit höheren Steuersätzen erwirtschafteten Gewinne zu diesen Tochtergesellschaften zu transferieren und so unfaire Steueroptimierung zu betreiben.[44] Inzwischen geht etwa die Hälfte des

[41] Vgl. economiesuisse 9. Mai 2005, Nr. 18; die Angaben beziehen sich auf das Jahr 2001.
[42] Vgl. Tax Incentives and Foreign Direct Investment, UNCTAD 2000.
[43] Vgl. Tax Justice Network, Spring 2005, 9.
[44] Vgl. z.B. Oxfam 2000, 8 und Attac 2001, 7f.

Welthandels durch Steueroasen hindurch, die lediglich für 3% des globalen BIP verantwortlich sind.[45]

Der internationale Steuerwettbewerb und die Steuerflucht trifft die Entwicklungsländer besonders hart: Nach den Berechnungen des Hilfswerks Oxfam entgehen dem Fiskus der Entwicklungsländer auf diese Weise jährlich Einnahmen in Höhe von 50 Mrd. US$, was dem Betrag der von diesen Ländern erhaltenen Entwicklungshilfe nahe kommt.[46] Die Erosion der Steuerbasis, die im Wesentlichen durch die Globalisierung der Wirtschaft bedingt ist, trägt jedoch nicht nur in der Dritten Welt, sondern auch in den OECD-Staaten zur Verengung des politischen Handlungsspielraums und somit zur Reduktion von Demokratie bei.

Auch die als Korruption bezeichneten Praktiken von Politikern, Beamten und Unternehmen führen zur Aushöhlung der Demokratie, indem sie darauf ausgerichtet sind, die demokratisch festgelegten Regeln zu umgehen und zum Dienst am Gemeinwohl verpflichtete politische Macht für die Verschaffung persönlicher Vorteile zu missbrauchen.

Die von Transparency International geführte Rangliste der Staaten in Bezug auf die Wahrnehmung von Korruption durch gut informierte Bürger zeigt, dass die zwanzig korruptesten Staaten allesamt zur Dritten Welt gehören, während die zwanzig am wenigsten korrupten Staaten sich fast ausnahmslos im OECD-Raum befinden.[47] Die vier korruptesten Staatsoberhäupter der letzten zwanzig Jahre, die in Niedriglohnländern nach Schätzungen zwischen 25 und 50 Mrd. US$ an öffentlichen Geldern veruntreut haben, brachten diese Gelder aber in OECD-Staaten wie die Schweiz und Luxemburg in Sicherheit; und die Rückgabe der Fluchtgelder an die Herkunftsländer dauert gewöhnlich mehrere Jahre nach dem Scheiden der korrupten Personen aus ihren Führungspositionen.[48]

Fluchtgelder stellen jedoch nicht die einzige internationale Dimension von Korruption dar: Bei der Bestechung von Beamten und Politikern spielen global agierende Unternehmen, von denen die meisten ihren Sitz im OECD-Raum haben, eine gewichtige Rolle, wobei beispielsweise die Regierungen von Großbritannien, Deutschland, Frankreich und Schweden – über diplomatische oder geheimdienstliche Kanäle – aktiv an der Bestechung von Beamten und

---

[45] Vgl. Christensen, Coleman und Kapoor 2005, 67.
[46] Vgl. Oxfam 2000, 9f.
[47] Vgl. Global Corruption Report 2004, 282ff.
[48] Vgl. Global Corruption Report 2004, 13f. und 102. Die Schweiz hat – wie auch der Korruptionsbericht hervorhebt – in den letzten Jahren große Fortschritte auf diesem Gebiet gemacht und kooperiert weitgehend mit den Herkunftsländern von Fluchtgeldern.

Politikern im Ausland mitgewirkt haben, um Waffenexporte ihrer Rüstungsindustrie zu fördern. Besonders gut dokumentiert ist das 1994 entlarvte, globale Bestechungsnetzwerk des sowohl im Waffen- als auch im Ölgeschäft tätigen französischen Elf-Konzerns. Bis 1997, als die OECD-Konvention zur Bekämpfung von Bestechung zustande kam, galt die Bestechung ausländischer Personen in den OECD-Staaten mit Ausnahme der USA nicht einmal als Vergehen. Bekannt gewordene Fälle wie die Bestechung von Politikern in Kasachstan durch den US-Ölgiganten ExxonMobile und der Korruptionsskandal um Südafrikas 4,8 Mrd. US$ teure Waffenimporte belegen, dass Bestechung auch nach 1997 zu den Praktiken global agierender Unternehmen gehört und in vielen Staaten (auch im OECD-Raum) nicht ausreichend sanktioniert wird.[49]

Die Bekämpfung der Korruption stößt besonders beim Handel mit Rüstungsgütern auf große Hindernisse, da die im Bereich der nationalen Sicherheit übliche Geheimhaltung von Informationen der erforderlichen Transparenz im Wege steht. Die Verweigerung des Zugriffs auf sicherheitstechnisch sensible Informationen lässt sich von korrupten Politikern, die zudem oft durch rechtliche Immunität geschützt sind, leicht dazu missbrauchen, Journalisten und teilweise auch Justizbehörden von Nachforschungen abzuhalten.[50]

Die weltweite, verdeckte Tätigkeit von Geheimdiensten stellt mangels effektiver Kontrolle ebenfalls eine Gefahr für die Rechtsstaatlichkeit und die Demokratie dar. Das globale Netz der Telekommunikation mit seinen technischen Innovationen wie das Internet, der Mobilfunk und die Signalübertragung per Satellit eröffnet den Nachrichtendiensten neue Horizonte bei der Gewinnung von Informationen und bei der Überwachung von Personen.[51] Geheimdienste sind aber nicht nur passive Beobachter des Weltgeschehens, sondern werden bei der Verfolgung geopolitischer Strategien von Regierungen aktiv dazu eingesetzt, auf andere Staaten verdeckt Einfluss zu nehmen, wobei Mittel zur Anwendung kommen, die weder mit dem Recht des betreffenden Staates noch mit dem Völkerrecht vereinbar sind, geschweige denn mit der Demokratie. Die Skala geheimdienstlicher Operationen reicht von Desinformation über Drogen- und

[49] Vgl. Word Bank Press Review for March 10, 2005 und Global Corruption Report 2004, 67ff. und 204f.
[50] Vgl. Global Corruption Report 2004, 60 und 89ff.
[51] Vgl. Todd und Bloch 2003, 37ff.

Waffenhandel bis hin zum Terrorismus, wie etliche aufgedeckte Fälle, die mit Sicherheit nur die Spitze des Eisbergs sind, belegen.[52]

Die weltweite Tätigkeit des US-Geheimdienstes CIA ist besonders gut dokumentiert.[53] Ein aktuelles Beispiel ist die in mehreren Staaten erfolgte Festnahme von angeblichen Terroristen und ihr Verhör unter der Aufsicht der CIA, bei dem verschiedene Formen von Folter, nicht selten mit Todesfolgen, eingesetzt werden. Den Gefangenen der CIA werden alle international zuerkannten Rechte verweigert, indem ihr Aufenthaltsort und oft überhaupt die Tatsache ihrer Inhaftierung nicht bekannt gegeben wird; die Organisation Human Rights Watch spricht deshalb von Verschwundenen bzw. von „Geisterhäftlingen" der CIA.[54] Zu den Methoden der CIA gehört die Entführung von Personen, die per Flugzeug in Länder wie Syrien, Ägypten, Usbekistan, Jemen oder Kuba (Guantanamo) gebracht werden, um dort unbehelligt gefoltert werden zu können oder gar zu verschwinden.[55] Die CIA betreibt mit ihren nicht registrierten Gefangenen, die weder gerichtlich angeklagt noch verurteil worden sind und deren genaue Zahl wohl für immer unbekannt bleiben wird, bis heute einen internationalen „Foltertourismus".

Der dem Thema der Spionageabwehr gewidmete Teil des 2005 erstellten Berichts der *Commission on the Intelligence Capabilities of the United States Regarding Weapons of Mass Destruction* lässt die Konturen eines globalen Krieges der Nachrichtendienste, das nicht nur die Penetration und Beeinflussung des Gegners, sondern auch Industrie- und Wirtschaftsspionage umfasst, erkennen.[56] Eine vom Europäischen Parlament in Auftrag gegebene Studie mit dem Titel „Development of Surveillance Technology and Risk of Abuse of Economic Information" enthält eine Fülle von konkreten Angaben zu geheimdienstlichen Überwachungsaktivitäten. Dieser Studie zufolge ist das verdeckte Abfangen von Kommunikationssignalen aller Art zur Gewinnung von nutzbaren Informationen ein breiter Industriezweig, der von fast allen

---

[52] Vgl. Schaap und Ray 2003 und von Bülow 2000, besonders 483ff..

[53] Vgl. z.B. Blum 2003.

[54] Vgl. Human Rights Watch Briefing Paper, October 2004; dieser Bericht dokumentiert 11 Fälle.

[55] Vgl. Amnesty International Press Release, August 3, 2005; Center for Human Rights and Global Justice Press Release, February 22, 2005; Statement by Representative Edward J. Markey, March 15, 2005; sowie: Human Rights Watch World Report 2005, 318f., 447f., 455ff., 486f. und 499ff.

[56] Vgl. The Commission on the Intelligence Capabilities of the United States Regarding Weapons of Mass Destruction, Report to the President of the United States, March 31, 2005; bestimmte Teile und Quellen des Berichts sind der Öffentlichkeit nicht zugänglich.

entwickelten Staaten – auch von der Schweiz – unterhalten wird und dem weltweit ein Jahresbudget zwischen 15 und 20 Mrd. € zur Verfügung steht.[57] Nur eine angelsächsische Allianz unter der Führung der USA ist jedoch in der Lage, mit ihrem seit den 1970er Jahren kontinuierlich ausgebauten, ECHELON genannten Netzwerk, das über 120 satellitbasierte Abfangsysteme und eine Reihe von direkten Kabelverbindungen zu Internet-Knotenpunkten sowie Telefonzentralen umfasst, praktisch jedes Telefongespräch (Festnetz und Mobilfunk) in der Welt abzuhören und den gesamten Internetverkehr mitzulesen.[58] Die USA sucht außerdem – nicht ohne Erfolg – Vorschriften weltweit Geltung zu verschaffen, die Produzenten von Telekommunikationsausrüstungen dazu verpflichten, ihre Geräte so zu entwerfen, dass die Überwachung der Kommunikation erleichtert wird.[59] (So kann etwa jeder Telefonapparat mit ISDN-Anschluss über den D-Kanal ferngesteuert und dazu benutzt werden, Gespräche im gegebenen Raum abzuhören.)[60] Darüber hinaus ließ der US-Geheimdienst NSA Softwarehersteller in die von ihnen angebotenen kryptographischen Systemen, die effektiven Schutz gegen einen Zugriff auf Informationen von außen hätten bieten können, eine Hintertür einbauen. Auch mit dem prominenten Schweizer Unternehmen Crypto AG schloss die NSA ein Arrangement ab, was ihr ermöglichte, die kodierte diplomatische und militärische Korrespondenz von mehr als 130 Staaten, die Produkte dieses Unternehmens verwendeten, zu entziffern.[61]

All diese Überwachungsaktivitäten wären, obwohl sie gegen das Völkerrecht verstoßen und das in den meisten nationalen Gesetzgebungen garantierte Menschenrecht auf den Schutz der Privatsphäre verletzen, weniger problematisch, wenn sie allein der nationalen Sicherheit und der Rechtsdurchsetzung, d.h. der Bekämpfung von organisierter Kriminalität und Terrorismus, dienen würden. Dem ist aber nicht so: Erwiesenermaßen nutzen die USA nachrichtendienstlich gesammelte Informationen, um ihrer eigenen Industrie Wettbewerbsvorteile zu verschaffen, und fügen den europäischen Konkurrenten damit einen auf 40 Milliarden US$ geschätzten Schaden zu.[62]

Die Bedeutung der beschriebenen Tätigkeit von Geheimdiensten wird durch die Resolution des Europäischen Parlaments vom 16. September 1998 zu den

[57] STOA 1999, Vol 2/5, A.
[58] STOA 1999, Vol 2/5, 4ff.
[59] STOA 1999, Vol 1/5, 17.
[60] STOA 1999, Vol 3/5, 2.
[61] STOA 1999, Vol 2/5 VII.
[62] Vgl. Todd und Bloch 2003, 54ff. und 76ff. sowie STOA Vol 2/5 17f.

transatlantischen Beziehungen und zum ECHELON-System, in der die demokratische Kontrolle von Überwachungsaktivitäten und Maßnahmen zur Verhinderung ihres Missbrauchs gefordert werden, unterstrichen.

1.1.3 Umwelt, Migration, Medien

Internationale Abhängigkeiten, die letzten Endes auf den Umstand, dass die Menschheit auf einem gemeinsamen Globus lebt, zurückzuführen sind, sind auch durch ökologische Veränderungen und Migration erfahrbar und werden durch das weltweite Netz der Medien verstärkt ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gerufen.
Die Tätigkeit des Menschen hinterlässt auf der Erde immer größere Spuren, nicht zuletzt wegen des explosionshaften Wachstums der Weltbevölkerung, die sich seit 1960 von 3 Mrd. auf heute 6,5 Mrd. mehr als verdoppelt hat.[63] Im *Living Planet Report* der WWF wird der Verbrauch von Naturressourcen und deren Erneuerbarkeit daran gemessen, wie viel produktive Landfläche für die Herstellung der konsumierten biologischen Güter und für die Absorption der durch Energieverbrauch entstandenen Verschmutzung notwendig ist; die so in Anspruch genommene Landfläche wird als „ökologischer Fußabdruck“ bezeichnet. Im Jahr 2001 übertraf der ökologische Fußabdruck der Menschheit die biologische Kapazität der Erde um 21%, die Belastung durch die Menschheit geht also weit über die Regenerierbarkeit der Natur hinaus (zwischen 1983 und 2001 wurde eine Übernutzung der Erde im Umfang von anderthalb Jahren globaler biologischer Produktivität akkumuliert).[64] Vergleicht man die Größe des ökologischen Fußabdrucks, den die Einwohner verschiedener Regionen weltweit hinterlassen, zeigt sich, dass ein Nordamerikaner die Natur viermal und ein Westeuropäer zweimal so stark belastet wie ein durchschnittlicher Weltbürger. Der größte Teil der Umweltschäden, die durch den übermäßigen Konsum in den Industriestaaten bedingt sind, entsteht aber in den Entwicklungsländern. So hat etwa die Waldfläche in den Industriestaaten zwischen 1980 und 1995 um 2,7% zugenommen, während sie in den Entwicklungsländern im selben Zeitraum um durchschnittlich 9,1%

[63] Vgl. Deutsche Stiftung Weltbevölkerung, März 2005, 1.
[64] Vgl. WWF Living Planet Report 2004, 10 und 18. Der ökologische Fußabdruck der Menschheit war in der Mitte der 80-er Jahre zum ersten Mal größer als die biologische Kapazität der Erde und hat seither parallel zur Weltbevölkerung kontinuierlich zugenommen.

abgenommen hat,[65] wobei in der Regel im OECD-Raum ansässige Unternehmen wie die Schweizer Danzer Group hinter der teilweise illegalen Abholzung von Urwäldern in der Dritten Welt für den Export stehen.[66] Die Abholzung von Wäldern trägt wiederum wesentlich zur Erosion fruchtbaren Bodens und somit zur Verringerung der biologischen Kapazität der Erde bei.

Auch der Mangel an Süßwasser, von dem fast ausschließlich Entwicklungsländer betroffen sind, hängt mit dem Konsumverhalten in den Industriestaaten zusammen, indem rund zwei Drittel des weltweit verfügbaren Süßwassers in der Landwirtschaft zur Bewässerung verwendet wird und ein wesentlicher Teil der Agrarprodukte wie Kaffee, Tee, Kakao, Reis, Bananen und Baumwolle in Entwicklungsländern erzeugt, aber in den Industriestaaten konsumiert wird.[67] Ein Beispiel für die Übernutzung von Süßwasser-Reserven bietet Usbekistan, wo großflächig Baumwolle für den Export angebaut und bewässert wird, was dazu geführt hat, dass der Aralsee in den letzten 30 Jahren 75% seiner Wassermenge verloren hat und weite Teile des Seebeckens zu einer mit Pestiziden verseuchten Wüste geworden sind.[68] Bereits heute leiden weltweit über 200 Mio. Menschen an chronischem Wassermangel; 1,2 Mrd. Menschen haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser – und die Wasserknappheit wird in den nächsten Jahren drastisch zunehmen.[69]

Für den Verbrauch nicht-erneuerbarer Energien in Form von Kohle, Gas und Öl sind ebenfalls in erster Linie die OECD-Staaten verantwortlich. Ein Viertel des globalen CO_2-Ausstoßes geht auf das Konto der USA mit einem Zwanzigstel der Weltbevölkerung, wobei sich das Kohlendioxid über den ganzen Planeten verteilt und als Treibhausgas wesentlich zu dessen Erwärmung beiträgt.[70] Es ist ein wissenschaftliches Faktum, dass der Anstieg der CO_2-Konzentration in der Atmosphäre (um etwa 30% seit dem 18. Jahrhundert) zusammen mit der

---

[65] Vgl. Deutsche Stiftung Weltbevölkerung, Mai 2001a, 2.

[66] Vgl. Greenpeace, January 2005, 1ff.; gegen die Danzer Group leitete inzwischen die schweizerische Staatsanwaltschaft aufgrund der Dokumentation von Greenpeace eine Untersuchung ein. Für eine Momentaufnahme der weltweiten illegalen Abholzung von Wäldern vgl. WWF Forest Crime File, July 2005.

[67] Vgl. Deutsche Stiftung Weltbevölkerung, Mai 2001b, 1.

[68] Vgl. Wuppertal Papers Nr. 148, September 2004, 33ff.; die UNEP (United Nations Environmental Programme) hat den Aralsee und seine Umgebung zum Katastrophengebiet erklärt.

[69] Vgl. Deutsche Stiftung Weltbevölkerung, Mai 2001b.

[70] Der globale CO_2-Ausstoss belief sich 2004 auf 28 233 Mio. Tonnen, wovon 7511 Mio. Tonnen den USA und lediglich 933 Mio. Tonnen dem afrikanischen Kontinent mit über einem Achtel der Weltbevölkerung zuzuschreiben sind. Vgl. Datenbank des Internationalen Wirtschaftsforums für Regenerative Energien: http://www.iwr.de/klima/ausstoss_welt.html.

Emission anderer Treibhausgase wie Methan und FCKW die Ursache dafür ist, dass im 20. Jahrhundert die Oberflächen-Temperatur der Erde um 0,6 Grad Celsius zugenommen hat und der Meeresspiegel wegen des daraus resultierenden Schmelzens von polarem Eis in hundert Jahren weltweit um 10 bis 20 cm gestiegen ist.[71] Von den negativen Auswirkungen des Klimawandels sind wieder die Entwicklungsländer am schwersten betroffen, weil sie keine finanziellen Mittel zur Anpassung ihrer ohnehin wenig entwickelten Infrastruktur an die neuen klimatischen Gegebenheiten haben; die bereits begonnene Anpassung der Industriestaaten an den Klimawandel, dazu gehört die Verstärkung von Dämmen und Küstenlinien, wird in den nächsten Jahrzehnten Hunderte von Milliarden Euro verschlingen, ganz zu schweigen von den Schäden, die durch die sich vermehrenden Wetterkatastrophen zu erwarten sind.[72]

Wie die grenzüberschreitende Schädigung der Umwelt verstärkt auch die internationale Migration das Bewusstsein, dass die Menschheit auf einem gemeinsamen Globus lebt. Nicht selten löst gerade die Zerstörung biologischer Kapazität oder die Emission von Schadstoffen Migrationsbewegungen aus, wie in der Aralsee-Region, von wo in den letzten 25 Jahren mehrere Hunderttausend Menschen abgewandert sind, um der schweren Beeinträchtigung ihrer Gesundheit durch freigesetzte Chemikalien zu entgehen.[73] Internationale Migration ist jedoch in erster Linie auf ökonomische Ungleichheiten und bewaffnete Konflikte (z.B. in Sudan, Ruanda, Afghanistan, Irak und in der Türkei) zurückzuführen. Das UNO- Hochkommissariat für Flüchtlinge registrierte 2004 in 18 Regionen der Welt über 9 Mio. Flüchtlinge und rund 1 Mio. Asylbewerber.[74] In der (erweiterten) EU wurden zwischen 2000 und 2004 knapp 2 Mio. Gesuche um Asyl eingereicht.[75] Diese Zahlen sind im Verhältnis zur gesamten Weltbevölkerung relativ klein, doch stellen sie nur eine Momentaufnahme eines Teils der globalen Migration dar. Aussagekräftiger ist ein Blick auf Einwanderungsländer wie die USA, wo fast die ganze Bevölkerung von derzeit 294 Mio. zugewandert ist und die Ureinwohner

[71] Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung 2003, 16ff. und: Climate Change 2001 Synthesis Report, 4ff.
[72] Vgl. Climate Change 2001 Synthesis Report, 32 und: the new economics foundation 2004, 2ff.
[73] Vgl. Wuppertal Papers Nr. 148, September 2004, 35.
[74] UNHCR Global Report 2004, 14.
[75] UNHCR Asylum Levels and Trends in Industrialized Countries 2004, 5.

Nordamerikas nur gerade 1,5% der Bevölkerung ausmachen.[76] Die Einwanderung in die Vereinigten Staaten zeigt zudem eine steigende Tendenz: Die Zahl der im Ausland geborenen Einwohner hat sich von 9,5 Mio. im Jahr 1970 auf 31 Mio. (über 10% der Bevölkerung) in 2000 mehr als verdreifacht.[77] In den westeuropäischen Einwanderungsländern ist der Anteil der Ausländer an der Gesamtbevölkerung durchschnittlich rund 5%, wobei Deutschland mit 6,7 Mio. Ausländern (das entspricht einem Bevölkerungsanteil von über 8%) zu den beliebtesten Destinationen von Migranten gehört. Zum Ausländeranteil kommt noch eine nicht geringe Zahl von inzwischen Eingebürgerten hinzu: Zwischen 2000 und 2004 wurden allein in Deutschland 1 Mio. Zuwanderer eingebürgert.[78] Die durch die Intensivierung des globalen Personenverkehrs begünstigte internationale Migration hat also ein beträchtliches Ausmaß erreicht und wird in vielen Zielländern als ein akutes gesellschaftliches Problem wahrgenommen, weshalb die entsprechenden Regierungen geneigt sind, ihr auf nationaler Ebene mit der Senkung der Einwanderungsquoten und der Verschärfung des Asylrechts entgegenzutreten.

Die Bedeutung der Medien kann in Zusammenhang mit dem Phänomen der Globalisierung nicht genug betont werden. Zweifelsohne trägt insbesondere das große Angebot von Nachrichten und Reportagen aus aller Welt zum Entstehen einer globalen Perspektive in der Öffentlichkeit bei, indem auch ferne Ereignisse und fremde Lebensweisen nahe rücken und internationale Abhängigkeiten veranschaulicht werden. Das audiovisuelle Medienangebot ist in den letzten Jahrzehnten durch technische Innovationen wie die Datenübertragung per Satellit, das Internet und die Digitalisierung von Signalen erheblich erweitert worden. So hat sich die Anzahl der Fernsehkanäle in Europa von 103 im Jahr 1990 auf 1132 in 2003 mehr als verzehnfacht.[79] Parallel zu der durch die Migration geförderten Ausweitung des Bedarfs für Medieninhalte verschiedenster Kulturkreise auf die ganze Welt ist eine globale Expansion nationaler, in erster Linie US-amerikanischer Medien zu beobachten (besonders bei Fernsehsendern wie CNN, MTV, Discovery und Cartoon), wobei der Wettbewerbsvorteil der US-Medien v.a. auf ihre Überlegenheit in der Werbeindustrie und auf ihre Größe zurückzuführen ist (und weniger auf die

[76] US Census Bureau Press Release, June 9, 2005; als Ureinwohner gelten *American Indians* und *Alaska Natives*.
[77] Migration Information Source 2005, Migration Policy Institute, Washington.
[78] Vgl. Migration und Bevölkerung, Ausgabe 7, September 2005.
[79] Vgl. Europäische Audiovisuelle Informationsstelle 2004, 12.

Durchsetzung des Englischen als Zweitsprache im nicht englisch sprechenden Teil der Welt).[80] Die mediale Übermacht der USA ist aber auf dem Gebiet der Kino- und Fernsehproduktionen am größten: Das Handelsdefizit der EU gegenüber den USA im audiovisuellen Bereich nimmt stetig zu und erreichte 2002 annähernd 8 Mrd. €.[81] Entsprechend hielten US-Produzenten bei Kinofilmen in der EU im Jahr 2004 nach ersten Berechnungen einen Marktanteil von 71%, während Produktionen aus der EU nur rund 5% des Filmmarktes in den Vereinigten Staaten ausmachen.[82] Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die überwältigende Mehrheit der UNESCO-Mitgliedstaaten trotz des heftigen Widerstands der USA im Oktober 2005 eine Konvention zum Schutz und zur Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen angenommen hat, eine Übereinkunft, die vorsieht, dass Staaten entsprechende Maßnahmen ergreifen dürfen, um ihr Kulturerbe zu schützen und ein Umfeld zu schaffen, das Individuen und Gruppen die Schaffung und Vermittlung ihrer eigenen kulturellen Inhalte erlaubt.[83]

Globalisierung wird wohl am besten durch das jüngste Massenmedium, das Internet, verkörpert, das durch einen enormen technischen Fortschritt ermöglicht wurde und, wie die Bezeichnung „world wide web“ verkündet, ein weltumspannendes Netzwerk ist, das die angebotenen Inhalte automatisch globalisiert, d.h. für jeden Benutzer auf der Welt zugänglich macht. Das Internet hat sich rapide entwickelt und verzeichnete 2005, gemessen an der Anzahl Webseiten, den größten Zuwachs seiner Geschichte mit 17,5 Mio. Neuregistrierungen allein bis Oktober, womit die weltweite Anzahl der Webseiten von 19 Mio. im Jahr 1995 auf 74 Mio. gestiegen ist.[84] Die Anzahl der Internethosts (verstanden als ein mit einer eigenständigen IP-Adresse verbundener Domain-Name) hat sich global zwischen 1998 und 2004 von weniger als 30 Mio. auf 233 Mio. verachtfacht.[85] Im OECD-Raum haben im Durchschnitt 25% der Menschen einen festen Internetanschluss, wobei dieser Anteil in einigen westeuropäischen Staaten und in den USA wesentlich höher

---

[80] Vgl. STOA 2001, 36f. Die meisten US-Fernsehsender, die auch außerhalb der Vereinigten Staaten präsent sind, senden zumindest teilweise in der jeweils lokalen Sprache; vgl. dazu den Fall von MTV-Central Europe in Deutschland: STOA 2001, 73f.

[81] Vgl. STOA 2001, 39 und EU Audiovisual Press Release November 17, 2003.

[82] Vgl. World Film Market Trends „focus“ 2005, 10 und 20. Auch in anderen Teilen der Welt beherrschen die US-Produzenten den Filmmarkt, in Indien z.B. mit einem Marktanteil von 70%.

[83] Vgl. UNESCO Press Release No. 2005-128, October 20, 2005.

[84] Vgl. eMarketer Press Release, October 13, 2005.

[85] Vgl. OECD Science, Technology and Industry Scoreboard 2005, 98.

ist, während die Benutzung des Internets in den Entwicklungsländern völlig marginal ist und auch im aufstrebenden China lediglich 8% der Bevölkerung im Laufe des Jahres 2004 das Internet gebraucht haben.[86] Und schließlich liegen bei der Anzahl sicherer Server im Verhältnis zur Population (ein Indikator für die gewerbliche Nutzung des Internets) die Vereinigten Staaten mit einem erheblichen Vorsprung an der Spitze der Weltrangliste.[87]
Auch bezüglich der Medien zeigt sich somit, dass Globalisierung in erster Linie durch die hoch entwickelten Industrieländer vorangetrieben wird und ihre Errungenschaften vor allem diesen zugute kommen.

1.2 Analyse der Globalisierung

Nachdem in den vorhergehenden drei Unterkapiteln wichtige Prozesse, die Teil der Globalisierung sind, und ihre problematischen Aspekte mit Fakten beleuchtet wurden, soll nun eine knappe Analyse dieser Fakten folgen, mit dem Ziel, einige fundamentale Kriterien zu ermitteln, denen eine Theorie globaler Gerechtigkeit, will sie auf realen Annahmen über die Lage der Welt basieren, entsprechen muss.
In der einschlägigen Literatur herrscht zwar Übereinstimmung darin, dass die Globalisierung auch negative Auswirkungen hat bzw. von bereits bestehenden, als ungerecht empfundenen Verhältnissen geprägt ist, doch sind die Fragen, in welchem Maß Globalisierung soziale Probleme ver- oder entschärft und wie die entsprechenden Verbesserungen am gegenwärtigen System der internationalen Beziehungen auszusehen haben, Gegenstand heftiger Debatten. Aufgrund ihrer Antworten auf diese Fragen lassen sich die analytischen Beiträge zum Thema Globalisierung grob in zwei Gruppen teilen: Die erste Gruppe entwirft ein harmonisches, die zweite ein disharmonisches Modell der Globalisierung.

[86] Vgl. OECD Science, Technology and Industry Scoreboard 2005, 100 und 120.
[87] Vgl. OECD Science, Technology and Industry Scoreboard 2005, 101; Angabe gilt mit der Einschränkung, dass Island mit einer Einwohnerzahl von etwa 300.000 nicht berücksichtigt wird.

1.2.1 Das harmonische Modell

Die erste Gruppe bilden Beiträge, die den allseitigen Vorteil globaler *Kooperation* betonen und in der Globalisierung einen Prozess erblicken, der automatisch zu mehr Wohlstand und Frieden in der Welt führt und deshalb rechtlich nur minimal geregelt werden sollte. In diesen Beiträgen wird zwar anerkannt, dass Globalisierung auch negative Nebeneffekte hat, doch wird angenommen, dass diese durch geringfügige Korrekturen an der bestehenden, als grundsätzlich richtig erachteten Welt(wirtschafts)ordnung behoben werden können. Hier wird also ein weitgehend harmonisches Modell der sich globalisierenden Welt entworfen.

Ein markanter Vertreter dieses harmonischen Modells ist der US-amerikanische Politikwissenschaftler Richard Rosecrance, der das Ergebnis der Globalisierung in einer gegenseitig vorteilhaften Partnerschaft zwischen „Kopfstaaten“, die Produkte entwerfen, und politisch selbstständigen „Körperstaaten“, die sie herstellen, sieht und von einem noch nie dagewesenen ökonomischen Vertrauen spricht, das die Gewähr für Frieden und Sicherheit weltweit sei.[88] Gleichzeitig prognostiziert Rosecrance wegen der zunehmenden Bedeutung von Information und Know-how im globalen Wettbewerb eine Virtualisierung von Staaten und meint: „Wenn die Länder im weltweiten Wettbewerb bestrebt sein werden, ihre menschlichen Ressourcen zu verbessern, werden sie gleichzeitig ihre eigenen Gesellschaften verbessern. Der Aufstieg des virtuellen Staates läutet so eine Epoche friedlichen Wettbewerbs zwischen den Nationen ein und verspricht einen gemeinschaftlichen Einstieg in das neue Jahrtausend.“[89] Dass sich Rosecrance zu so wirklichkeitsfremden Beschreibungen hinreißen lässt, folgt aus einer fast totalen Blindheit für die negativen Seiten der Globalisierung und aus einem reduktionistischen Ökonomismus, der alle Bereiche des menschlichen und naturalen Daseins einem als nicht hinterfragbar dargestellten Wirtschaftssystem unterordnet.[90]

---

[88] Vgl. Rosecrance 2001, 11ff.

[89] Rosecrance 2001, 16.

[90] Hinzu kommt eine schier unüberbietbare Voreingenommenheit zugunsten der USA, die in Aussagen über die Vertrauenswürdigkeit von US-Finanzmanagern und über die Transparenz und Unabhängigkeit des amerikanischen Finanzsystems zum Ausdruck kommt (vgl. Rosecrance 2001, 232). Spätestens der Konkurs des US-Energiekonzerns Enron im Jahr 2001 hat das Gegenteil bewiesen: die korruptionsträchtige Verflechtung der Wirtschaft mit der Politik und das Versagen der staatlichen Aufsicht.

Einen weit gemäßigteren Standpunkt vertreten David Dollar und Aart Kraay, indem sie die Einbindung der Entwicklungsländer in die Weltwirtschaft als Voraussetzung dafür erachten, dass Globalisierung zu Gleichheit und Armutsreduktion beiträgt, doch glauben sie, dass die negativen Auswirkungen der Globalisierung allein durch Handelsliberalisierung und institutionelle Reformen in den armen Regionen der Welt behoben werden können, und plädieren auf dieser Grundlage für offene Gesellschaften und eine liberale Migrationspolitik.[91] Dollar und Kraay sind der Überzeugung: „All parties should recognize that the most recent wave of globalization has been a powerful force for equality and poverty reduction, and they should commit themselves to seeing that it continues despite the obstacles lying ahead.“[92]

Das Hauptanliegen von Rosecrance sowie Dollar und Kraay, deren Beiträge durch ein monokausales, ökonomisches Argumentationsmuster gekennzeichnet sind, ist als generelles Rezept für die Lösung globalisierungsbedingter Probleme die Schaffung eines freien Weltmarktes, wobei ausgeblendet wird, dass wegen der Dysfunktionen des Marktes, der sehr unterschiedlichen Ausgangsbedingungen der Marktteilnehmer und einer Reihe externer Faktoren die marktgesteuerte Verteilung von Gütern elementaren Gerechtigkeitskriterien widerspricht und das gegenwärtige Wirtschaftssystem aufgrund der ihm inhärenten Wachstumslogik ohne entsprechende Schutzmaßnahmen zum Kollaps sozialer und ökologischer Systeme führt. Einerseits wäre ein von allen Handelsbarrieren und wettbewerbsverzerrenden Subventionen befreiter Weltmarkt ein beträchtlicher Fortschritt gegenüber dem Status quo, weil sich die Entwicklungsländer dadurch auf dem für sie entscheidenden Gebiet der Agrarprodukte Zugang zu den ihnen bis heute verschlossenen Märkten der Industrieländer verschaffen könnten (siehe dazu Unterkapitel 1.1.1). Andererseits würde eine totale Liberalisierung des Welthandels allein – und das scheinen viele ihrer Befürworter zu übersehen – wenig an den bestehenden Verhältnissen, die in vieler Hinsicht als äußerst ungerecht bezeichnet werden müssen, ändern, da die Industrieländer politische und wirtschaftliche Macht derart akkumuliert haben, dass die Entwicklungsländer auch im Falle „freien“ Wettbewerbs nur sehr beschränkte Möglichkeiten zum Aufstieg hätten, es sei denn, die Industrieländer übten freiwillig Zurückhaltung und förderten ihre Konkurrenten, was unter den gegenwärtigen Umständen kaum vorstellbar ist:

[91] Vgl. Dollar und Kraay 2003, 451ff.
[92] Dollar und Kraay 2003, 452.

Die Industrieländer und ihre Wirtschaftseliten suchen nämlich ihren Wohlstand und ihre Vormachtstellung mit den verschiedensten Mitteln offener und verdeckter Einflussnahme, auch mittels Korruption und Spionage, zu verteidigen oder gar auszubauen. Gleichzeitig dürfen natürlich die positiven Seiten des Welthandels und des Marktes als einer effizienten Institution der Güterallokation, die unter entsprechenden Rahmenbedingungen auch zum Ausgleich der bestehenden extremen Wohlstandsunterschiede beitragen kann, nicht vergessen werden.

Noch dem harmonischen Modell der Globalisierung verpflichtet, aber wesentlich kritischer als Rosecrance sowie Dollar und Kraay ist der Ökonom Amartya Sen: „There is extensive evidence that the global economy has brought prosperity to many different areas of the globe. [...] What has happened in Europe, America, Japan, and East Asia has important messages for all other regions, and we cannot go very far into understanding the nature of globalization today without first acknowledging the positive fruits of global economic contacts.“ Dann fügt Sen jedoch hinzu, dass die Hauptaufgabe der Politik darin bestehe, „how to make good use of the remarkable benefits of economic intercourse and technological progress in a way that pays adequate attention to the interests of the deprived and underdog.“[93] Sen weist auf die enormen globalen Asymmetrien im Bereich politischer, sozialer und wirtschaftlicher Handlungsmöglichkeiten hin und ist der Ansicht, dass sich die Kritik am gegenwärtigen Verteilungsmuster von Gütern nicht mit dem Argument entschärfen lässt, dass es allen Parteien mit Kooperation besser geht als ohne, denn die entscheidende Frage ist ja nicht, ob Globalisierung an sich gut oder schlecht ist, sondern wie ihre Vorteile fair verteilt werden können, wobei das ganze internationale institutionelle Arrangement neu überdacht werden muss.[94] Mit dieser Kritik und diesem Reformwillen bildet Sen schon den Übergang zum disharmonischen Modell der Globalisierung.

Bevor ich jedoch auf die dem disharmonischen Modell zugeneigte Gruppe von analytischen Beiträgen eingehe, möchte ich noch die These von Hans Küng, der im ethisch-religiösen Bereich von einem harmonischen Modell der Globalisierung ausgeht, kurz erwähnen. Küng sieht in der sich globalisierenden Welt deutliche Anzeichen dafür, dass ein weltweiter, echter Konsens in Bezug auf ein Set fundamentaler ethischer Prinzipien am Entstehen ist, wobei Küng

[93] Beide Zitate: Sen 2004, 18.
[94] Vgl. Sen 2004, 19ff.

diese Sicht auf die Chicagoer Deklaration des Parlaments der Weltreligionen aus dem Jahr 1993 gründet, deren Leitlinien seither auch an nicht religiösen internationalen Foren wie die UNO Kommission für Global Governance bestätigt wurden.[95] Der Grundsatz der von den Vertretern der verschiedensten Religionen akzeptierten globalen Minimalethik wird in der Chicagoer Deklaration folgendermaßen formuliert: „In the face of all humanity our religions and ethical convictions demand that every human being must be treated humanely! That means that every human being without distinction of age, sex, race, skin colour, physical or mental ability, language, religion, political view, or national or social origin possesses an inalienable and untouchable dignity.“[96] Die weltweite, tatsächliche Akzeptanz von ethischen Minimalstandards ist zweifellos sehr wünschenswert und bildet beim Bemühen, die negativen Auswirkungen der Globalisierung zu verringern, den Ausgangspunkt, doch scheint der Optimismus von Küng verfrüht zu sein in Anbetracht der oben präsentierten Fakten zur Globalisierung und des Umstands, dass die zur Umsetzung einer globalen Ethik erforderliche rechtlich-institutionelle Verbindung zwischen den abstrakten Leitlinien der Chicagoer Deklaration und der weitgehend durch Machtpolitik geprägten Realität noch nicht gegeben ist. Außerdem ist das Projekt von Küng nach der Menschenrechtserklärung im Jahr 1948 durch die UNO schon längst überholt. Was die Welt braucht, sind nicht neue Lippenbekenntnisse und unverbindliche Verpflichtungen, sondern als nächsten Schritt die Entwicklung von Strategien zur Durchsetzung bereits niedergelegter Grundnormen.

1.2.2 Das disharmonische Modell

Zur zweiten Gruppe gehören Analysen, nach denen Globalisierung – so, wie sie heute stattfindet – nicht wesentlich zur Entschärfung ökonomischer sowie politischer Ungleichheiten beiträgt, sondern wegen sozialer Spannungen und kulturell-ideologischer Differenzen zu *Konflikten* führen kann, die sowohl die einzelnen Staatsordnungen als auch das gesamte System internationaler Kooperation gefährden. Die Verfasser von Analysen dieser zweiten Gruppe sind sich auch der positiven Seiten der Globalisierung bewusst, meinen aber, dass

[95] Vgl. Küng 2004, 45ff.
[96] Küng 2004, 47.

ihre schwerwiegenden Mängel nur durch umfassende, tief greifende politische Reformen auf internationaler Ebene in ethisch akzeptabler Weise gelöst werden können. Diese Autoren gehen somit von einem disharmonischen Modell der sich globalisierenden Welt aus.

Geradezu den Gegenpol zur These von Küng, nach der auf der Ebene einer globalen Ethik die Versöhnung aller Religionen und Weltanschauungen zu erwarten ist, stellt die Interpretation verschiedener Prozesse der Globalisierung durch Samuel Huntington dar. Huntington sagt den Zusammenprall der Zivilisationen voraus: „The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics.“[97] Huntington begründet seine Prognose einerseits mit dem fundamentalen Charakter kultureller Differenzen, der sie weniger kompromissfähig macht als politische und wirtschaftliche Standpunkte, wobei er gerade die sich vertiefenden religiösen Bruchlinien hervorhebt, und andererseits mit dem durch die zunehmende globale Interaktion von Menschen wachsenden Bewusstsein zivilisatorischer Unterschiede, das oft zur Stärkung lokaler und regionaler Identitäten führt.[98] Angesichts der harten Kollision von politischen und insbesondere wirtschaftlichen Interessen auf dem internationalen Parkett fragt sich allerdings, ob es heute nicht zumindest ebenso schwer ist, im politisch-ökonomischen Bereich einen globalen Konsens zu finden, wie auf dem kulturellen Gebiet. Die Prognose von Huntington hat sich aber, auch wenn sie etwas überzogen sein mag, insofern bestätigt, als die mit Standardisierung einhergehenden Prozesse der Globalisierung wie die Verbreitung des Internets und die Übertragung von Fernsehsendungen per Sattelit nur beschränkt die Universalisierung von kulturellen Medieninhalten zur Folge haben und weltweit sogar eine Belebung fundamentalistischer Ideologien – man denke etwa an den Neokonservativismus in den USA und an den radikalen Islam im Orient – zu beobachten ist.

Obwohl auch ihrer Vorteile bewusst, ist Joseph Stiglitz ein entschiedener Kritiker der ökonomischen Globalisierung, wie sie in den letzten Jahrzehnten durch die internationalen Finanzinstitutionen (WTO, IMF und Weltbank) vorangetrieben und geregelt wurde. Stiglitz ruft beispielsweise in Erinnerung,

[97] Huntington 2004, 36.
[98] Vgl. Huntington 2004, 37f.

dass der IMF deshalb errichtet wurde, weil man die Notwendigkeit kollektiven Handelns erkannte, um auf globaler Ebene für wirtschaftliche Stabilität sorgen zu können, und zieht aus dem Wirken des IMF die folgende Bilanz: „A half century after its founding, it is clear that the IMF has failed in its mission. [...] [M]any of the policies that the IMF pushed, in particular, premature capital market liberalization, have contributed to global instability. And once a country was in crisis, IMF funds and programs not only failed to stabilize the situation but in many cases actually made matters worse, especially for the poor.“[99] Neben den durch Stiglitz erwähnten konkreten Fällen bestätigen auch die im ersten Teil dieser Einführung aufgeführten Fakten seine Bilanz. Es kann somit als erwiesen gelten, dass der IMF und die übrigen internationalen Finanzinstitutionen in vielen Teilen der Welt enorme Schäden angerichtet haben, indem sie häufig als Instrumente zur Durchsetzung der wirtschaftlichen Interessen der Industriestaaten missbraucht worden sind, was in erster Linie auf ihre nicht transparente und demokratischen Grundsätzen widersprechende Funktionsweise zurückzuführen ist.

John Gray bewegt sich mit seiner Kritik an der ökonomischen Globalisierung auf einer fundamentaleren Ebene als Stiglitz, indem er nicht das konkrete Vorgehen der internationalen Finanzinstitutionen verurteilt, sondern das gesamte System des globalen freien Marktes für verfehlt hält. Nach der Ansicht von Gray ist die freie Marktwirtschaft zum einen der Demokratie und der Stabilität sowohl national als auch global abträglich und zum anderen wegen ihrer hohen sozialen Kosten auf lange Sicht nicht zu legitimieren.[100] Gray führt dazu aus: „A global free market works to set sovereign states against one another in geopolitical struggles for dwindling natural ressources. The effect of a *laissez-faire* philosophy which condemns state intervention in the economy is to impel states to become rivals for control of resources that no institution has any responsibility for conserving. Nor, evidently, does a world economy that is organized as a global free market meet the universal human need for security. The *raison d'être* of governments everywhere is their ability to protect citizens from insecurity.“[101] Ein Weltregime aber, das Staaten davon abhält, ihre Schutzfunktion im Dienst der Bürger wahrzunehmen, schaffe – so Gray – politische und wirtschaftliche Instabilität. Außerdem steht hinter der heutigen Propagierung eines globalen freien Marktes seines Erachtens nicht die Absicht,

[99] Stiglitz 2003, 478.
[100] Gray 2004, 25ff.
[101] Gray 2004, 27.

eine pluralistisch-demokratische Weltordnung herbeizuführen, sondern vielmehr die Annahme, dass die Überlegenheit der Industriestaaten unerschütterlich ist. Die These von Gray, wonach die gegenwärtige Form der Globalisierung zu zwischenstaatlicher Rivalität und globaler Instabilität führt, muss im Licht der oben gemachten Angaben zur Tätigkeit von Geheimdiensten, zum ruinösen Steuerwettbewerb und zur Übernutzung der Natur als im Grunde richtig betrachtet werden. Die Rivalität zwischen Staaten und die globale Instabilität sind aber, wie schon die beiden Weltkriege zeigen, keine erst in der letzten Zeit zu beobachtenden Phänomene, weshalb die These von Gray meiner Meinung nach nur in der folgenden, leicht abgeänderten Fassung volle Zustimmung verdient: Die gegenwärtige Form der Globalisierung löst die bestehenden internationalen Rivalitäten nicht auf und bringt keine stabile Weltordnung hervor.

Gleichzeitig darf nicht übersehen werden, dass seit dem Zweiten Weltkrieg eine Reihe von internationalen Institutionen geschaffen worden ist, die zur Stabilität des Staatensystems beitragen und bis zu einem gewissen Grad die Verrechtlichung des internationalen Raums sicherstellen können. Die Hauptrolle kommt dabei der 1945 gegründeten UNO zu, die das Koordinationszentrum in einem seither ständig wachsenden Netzwerk global tätiger und funktional ausdifferenzierter Organisationen wie z.B. die WHO (World Health Organization), die UNHCR (Office of the United Nations High Commissioner for Refugees) oder die FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) ist. Die UNO besitzt gemäß der UN-Charta keine supranationale Autorität, sondern stellt einen politischen Zweckverband ihrer Mitgliedstaaten dar und dient diesen als weltpolitischer Diskussionsplattform, als Forum zur Erarbeitung gemeinsamer Strategien und auch als operationelle Organisation zur Durchsetzung gemeinsamer Ziele wie Friedenssicherung, Entwicklungshilfe und der Menschenrechtsschutz.[102] Die UNO trägt jedoch seit ihrer Gründung eine historische Last mit sich, die sie berechtigter Kritik aussetzt und ihre weltweite Anerkennung beeinträchtigt: Gemäß der so genannten Jalta-Formel genießen nämlich die fünf großen Siegermächte des Zweiten Weltkriegs (China, Russland, Frankreich, Großbritannien und die USA) im wichtigen Sicherheitsrat, dem insgesamt 15 Mitgliedstaaten angehören, einen permanenten Sitz und ein Vetorecht, wodurch ihnen eine Art Kollektivhegemonie gesichert wird.

[102] Vgl. Unser 2004, 27ff.

Die im UN-Sicherheitsrat, aber auch im Bretton-Woods-System verfestigte globale Hierarchie hat Ngaire Woods vor Augen, wenn er schreibt: „[...] the impact of globalization has been strongly shaped by those with the power to make and enforce the rules of the global economy. At the same time, however, to create rules which are enforceable, rule-makers are increasingly having to rely upon a wider group of actors and a wider range of institutions. This creates a real tension between increases in inequality caused by processes of globalization and the necessary increase in participation required to regulate the processes.“[103] Die weltpolitische Realität, so z.B. die ständige Blockade einer tief greifenden Reform der UNO, lässt jedoch wenig Hoffnung darauf übrig, dass jene Staaten, die über eine Vormachtstellung verfügen, in naher Zukunft bereit sein werden, ihrer Privilegien zu entsagen und eine Verminderung ihrer Macht hinzunehmen. Es scheint vielmehr, dass einige Großmächte, insbesondere die USA als einzige Weltmacht, bestrebt sind, die in der Staatengemeinschaft bestehende Spannung zwischen der gegenwärtigen ökonomisch-politischen Ungleichheit der Parteien und der zur effektiven Regulierung globaler Prozesse erforderlichen Partizipation aller an der Gestaltung einer gemeinsamen Weltordnung mit der Verstärkung ihrer Hegemonie zu begegnen, d.h. mit der Perpetuierung dieser Spannung, obwohl eine solche, auf defensive oder offensive Hegemonie basierende Weltordnung kaum über längere Zeit Bestand haben dürfte und außerdem aus ethischer Sicht nicht akzeptabel ist.

1.3 Globalisierung und Gerechtigkeit

Die im Kapitel 1.1 präsentierte Auswahl an Fakten, mit der unter Stichworten wie Welthandel, Armut, Demokratieverlust, Umwelt und Medien zentrale Aspekte der Globalisierung beleuchtet wurden, spricht für das disharmonische Modell der Globalisierung. Das disharmonische Modell steht der Realität auch dann näher als das harmonische, wenn positive Entwicklungen auf dem Gebiet der zwischenstaatlichen Zusammenarbeit, so z.B. die Errichtung internationaler Institutionen zur Friedenssicherung und zur Förderung unterentwickelter Regionen sowie die Schaffung effizienter Märkte, berücksichtigt werden. Die Analyse der Globalisierung liefert bei weitem kein harmonisches Bild: Die Fakten zur gegenwärtigen Lage der Welt belegen, dass das System der

[103] Woods 2003, 465.

internationalen Beziehungen einschneidender Reformen bedarf, damit die Staatengemeinschaft die verschiedenen Bedrohungen menschlicher (Ko-) Existenz abwenden kann und die zwischenstaatliche Zusammenarbeit nach Regeln, die allgemein als gerecht empfunden werden, erfolgt.

Georg Kohler beschreibt die durch die Globalisierung geprägte Situation treffend als „Welt(un)ordnung“, in der zwei gegensätzliche Tendenzen zu beobachten sind: die Tendenz zur überstaatlichen Verrechtlichung des internationalen Raums und die Tendenz zur Machtpolitik einzelner, auf ihrer Souveränität beharrender Staaten.[104] Kohler diagnostiziert die Symmetrisierung der Abhängigkeiten in der globalisierten Zivilisation, eine wechselseitige Dependenz, die zur Einsicht hinführen sollte, dass bloße Machtpolitik eine Sackgasse ist und deshalb „abgelöst werden muss durch ein für alle Seiten zumutbares System des Rechts, d.h. durch ein Regime von internationalen, auf Rechtsprinzipien beruhenden Institutionen des Ausgleichs, der Kriegsvermeidung und der – für den äußersten Fall – einsatzfähigen, multinationalen und weltinnenpolitischen Sanktionsgewalt.“[105] Damit formuliert Kohler das Fazit der Analyse der Globalisierung, das gleichzeitig fundamentale Anforderungen an eine Theorie globaler Gerechtigkeit enthält, nämlich wegweisende Grundsätze für den internationalen Ausgleich sowie für die globale Friedenssicherung zu benennen und überhaupt ein weltweites System des Rechts samt einer entsprechenden Sanktionsgewalt zu begründen.

Auf diese Weise wird der Zusammenhang zwischen der deskriptiv-analytischen Perspektive, die bei der Beschreibung des Phänomens der Globalisierung vorherrschend war, und der evaluativ-normativen Perspektive der Gerechtigkeit hergestellt, wobei natürlich schon die Darstellung der Fakten zur Globalisierung – vorwiegend implizit, aber teilweise auch explizit – Wertungen zum Ausdruck brachte. Die Fakten zur Globalisierung sind für eine Theorie globaler Gerechtigkeit von entscheidender Bedeutung und zwar in zweifacher Weise: Einerseits bieten sie die Grundlage für die Identifikation der Problemfelder, mit denen sich eine solche Theorie befassen muss, andererseits geben sie der Suche nach einem funktionsfähigen Modell einer gerechten Weltordnung die Richtung vor, indem aus ihnen wichtige Lehren bezüglich der Auswirkungen und der Effektivität des auf internationaler Ebene bestehenden institutionellen Arrangements ziehen lassen.

---

[104] Vgl. Kohler 2003, 61.
[105] Kohler 2003, 59.

Aufgrund der im Kapitel 1.1 dargestellten Aspekte der Globalisierung können etwa folgende zentrale Problemfelder der globalen Gerechtigkeit ausfindig gemacht werden: unverdiente, extreme Ungleichheiten hinsichtlich aller sozialen Güter und schwere Armut, nicht selten mit Todesfolgen; Verzerrung des internationalen Wettbewerbs zu Lasten von Entwicklungsländern (v.a. im Bereich der Agrarprodukte); Aushöhlung demokratischer Prinzipien in internationalen Gremien durch die faktische Hegemonie von Großmächten und weitgehender Ausschluss der Entwicklungsländer von der Festlegung der Regeln zwischenstaatlicher Kooperation; Substitution kollektiv ausgeübter politischer Souveränität durch die wirtschaftliche Macht global agierender Unternehmen; ruinöser globaler Steuerwettbewerb; Korruption; rechtswidrige und feindliche Geheimdienstaktivitäten; Übernutzung, Verschmutzung und Zerstörung lebensnotwendiger Naturressourcen; durch internationale Migration hervorgerufene gesellschaftliche Spannungen; Bedrohung kultureller Diversität. Es steht wohl außer Frage, dass zumindest die Mehrzahl dieser Phänomene negativ ist, und der Verdacht liegt nahe, dass sie ungerechte Verhältnisse widerspiegeln. Dieser Verdacht erhärtet sich, wenn dem Begriff der Gerechtigkeit unter Bezugnahme auf die gelungene Definition von Peter Koller Kontur verliehen wird; nach Koller bezeichnet das Konzept der Gerechtigkeit „jene Teilmenge moralischer Forderungen, welche die wechselseitigen Rechte und Pflichten der Menschen innerhalb einzelner zwischenmenschlicher Handlungen, regelmäßiger sozialer Beziehungen oder dauerhafter gesellschaftlicher Verhältnisse betreffen und darauf abzielen, einen bei unparteiischer Betrachtung allgemein annehmbaren Ausgleich zwischen den divergierenden Interessen der Beteiligten herbeizuführen.“[106] Dass die oben aufgelisteten Phänomene einen aus unparteiischer Sicht annehmbaren – in diesem Fall: internationalen – Ausgleich der Interessen der Betroffenen vermissen lassen und somit das Ergebnis ungerechter Handlungen, Beziehungen oder Verhältnisse sind, die den nationalen Rahmen transzendieren, muss nicht weiter ausgeführt werden.

Nun wird aber gewöhnlich angenommen, dass der Inhalt von Gerechtigkeit variiert, je nachdem, ob von Gerechtigkeit innerhalb einer einzelnen Gesellschaft oder von internationaler bzw. globaler Gerechtigkeit die Rede ist. In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, den Begriff der Gerechtigkeit in Anlehnung an Koller kurz zu explizieren.

[106] Koller 2001a, 24; Hervorhebung von mir aufgehoben.

Gerechtigkeit stellt einen Teilbereich der Moral dar, wobei sich Gerechtigkeitsstandards durch zwei spezifische Eigenschaften von den übrigen moralischen Normen unterscheiden: durch ihre besondere Verbindlichkeit, indem sie die Rechte und Pflichten von Personen oder Institutionen festlegen, und durch ihren Gegenstand, indem sie sich auf ein soziales Handeln beziehen, das ein spezielles Verhältnis zwischen den Betroffenen voraussetzt, etwa ein Tausch- oder Herrschaftsverhältnis.[107] Dementsprechend hält Koller Forderungen der Gerechtigkeit insofern für kontextabhängig, als sie stets bestimmte soziale Verhältnisse zwischen Personen oder Gruppen zum Bezugspunkt haben, und unterscheidet vier Grundformen sozialen Handelns, die nach je spezifischen Gerechtigkeitsstandards verlangen: Gemeinschaftsverhältnisse verlangen nach Verteilungsgerechtigkeit, Austauschverhältnisse nach Tauschgerechtigkeit, Herrschaftsverhältnisse nach politischer Gerechtigkeit und Unrechtsverhältnisse nach korrektiver Gerechtigkeit, wobei der Verteilungsgerechtigkeit aufgrund ihres fundamentalen und umfassenden Charakters Priorität zukommt.[108] Die vier Gerechtigkeitstypen beinhalten jedoch Normen, die – wie Koller überzeugend darlegt – insofern universell sind, als ihre Geltung an den Grenzen von Gesellschaften oder Staaten nicht endet, sondern diese Grenzen transzendiert: „Die globale bzw. internationale Ordnung unterliegt der Verteilungsgerechtigkeit hinsichtlich jener Belange, welche die Völkergemeinschaft insgesamt oder eine Mehrzahl von Nationen gemeinsam betreffen; der Tauschgerechtigkeit, soweit ein internationaler Wirtschaftsverkehr besteht; der politischen Gerechtigkeit, soweit durch inter- und supranationale Gewalten oder Institutionen Herrschaft ausgeübt wird; und schließlich der korrektiven Gerechtigkeit, wenn zwischen Völkern ein Unrecht geschehen ist, das nach Wiedergutmachung oder Vergeltung verlangt.“[109] Im Unterschied zu anderen moralischen Normen, die unbeschränkt, d.h. unabhängig vom Bestehen spezieller sozialer Beziehungen oder Verhältnisse, universell gelten, setzen Standards der Gerechtigkeit auch auf

[107] Vgl. Koller 2004, 3f. sowie Koller 2002a, 211.
[108] Vgl. Koller 2001a, 28f. Die Verteilungs- bzw. distributive Gerechtigkeit umfasst teilweise die übrigen drei Gerechtigkeitstypen, da allen Austausch-, Herrschafts- und Unrechtsverhältnissen eine bestimmte Verteilung sowohl von Gütern als auch von Rechten und Pflichten zugrundeliegt. Deshalb hält auch Koller die distributive Gerechtigkeit für den Kern sozialer Gerechtigkeit überhaupt; vgl. Koller 2004, 7. Mir scheint sogar, dass soziale Gerechtigkeit als eine gerechte Verteilung wirtschaftlicher Güter sowie politischer Rechte und Pflichten genügend scharf umrissen werden kann.
[109] Koller 2004, 13.

globaler Ebene bestimmte Relationen zwischen den Betroffenen voraus, wobei insbesondere die distributive Gerechtigkeit, indem sie allgemein die über Staatsgrenzen hinweg gemeinsamen Belange von Personen oder Kollektiven betrifft, bei der Regulierung zahlreicher Bereiche des sozialen Handelns global zum Zug kommen müsste angesichts des Faktums, dass die Menschheit auf einem gemeinsamen Globus lebt und durch eine Reihe von Interdependenzen vernetzt ist, wie auch die oben aufgelisteten Problemfelder globaler Gerechtigkeit zeigen.[110] Aus diesen Überlegungen folgt, dass der Inhalt von Gerechtigkeit nicht davon abhängt, ob Gerechtigkeit auf den nationalen oder transnationalen Bereich bezogen wird, sondern davon, welche Beziehungen oder Verhältnisse zwischen den Betroffenen vorliegen; und im Zeitalter der Globalisierung ist es immer weniger selbstverständlich, dass die Intensität der transnationalen Beziehungen bzw. Interdependenzen weit hinter der der nationalen zurückbleibt.

Die Fakten zur Globalisierung liefern auch für die Beantwortung der Frage, wie globale Gerechtigkeit gefördert werden kann, wichtige Anhaltspunkte. Die Analyse dieser Fakten lässt zwei zentrale Sachverhalte erkennen: Erstens verkommt das System des internationalen Rechts ohne die Möglichkeit der konsequenten, weltweiten Durchsetzung der Regeln zum Austragungsort hegemonial ausgerichteter Machtpolitik und ist so nicht in der Lage, fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit, zu denen sich alle Parteien – wenn auch im Bewusstsein, keine sanktionierbaren Verpflichtungen einzugehen – bekannt haben, Geltung zu verschaffen. Über den von der UNO eingesetzten *International Court of Justice* (ICJ) in Den Haag ist, um nur ein einziges

[110] Neben den vier Gerechtigkeitstypen identifiziert Koller ebenfalls vier Arten von unbeschränkt universellen moralischen Pflichten, die auch gegenüber Fremden, mit denen keine speziellen Beziehungen unterhalten werden, bestehen und sich teils auf interpersonelles, teils auf institutionelles Handeln beziehen: „ (1) die strikte oder vollkommene Pflicht, anderen Völkern oder einzelnen ihrer Angehörigen keinen Schaden zuzufügen, sofern dafür keine Gründe vorliegen; (2) eine schwächere, unvollkommene Pflicht, fremden Völkern oder Menschen, die sich in Not befinden, Hilfe und Unterstützung zu leisten, insoweit die Hilfeleistung zumutbar ist, also keine allzu großen Opfer verlangt; (3) die strikte Pflicht, den bestehenden Regeln der internationalen Ordnung Folge zu leisten, sofern diese Regeln wenigstens halbwegs zur Gewährleistung einer friedlichen Koexistenz der Völker beitragen, also nicht völlig unannehmbar sind; und (4) eine unvollkommene Pflicht, nach Möglichkeit zur Etablierung einer allgemein akzeptablen, also friedlichen und gerechten globalen Ordnung beizutragen.“ (Koller 2004, 12) Ich halte dieses Konzept unter Berücksichtigung des Umstands, dass praktisch alle transnationalen Relationen primär nach Verteilungsgerechtigkeit (und sekundär nach Tauschgerechtigkeit, politische und korrektive Gerechtigkeit) verlangen, für überzeugend.

konkretes Beispiel zur Bestätigung des soeben formulierten Sachverhalts zu nennen, in einem Sachbuch das Folgende zu lesen: „In den Jahren seines Bestehens ist es dem Gerichtshof nicht gelungen, bei der Regelung internationaler Streitigkeiten die Rolle zu übernehmen, die ihm Charta und Statut zuweisen, d.h. Effizienz und Autorität der internationalen Gerichtsbarkeit bleiben letztlich unbefriedigend. Die größte Schwäche der Haager Gerichtsbarkeit liegt darin, dass das Gericht seine Entscheidungen nicht durchsetzen kann.“[111] Die Errichtung einer internationalen Sanktionsgewalt, um als allerletztes Mittel zur Erzwingung rechtskonformen Verhaltens eingesetzt werden zu können, ist also unumgänglich, will man ein weltweites Rechtssystem, das seine Aufgabe auch erfüllt, ins Leben rufen und auf diese Weise das Fundament für eine gerechte Weltordnung legen. Die Erzwingbarkeit gehört ja zum Begriff des Rechts, wie etwa Kant festhält, als er aus der Definition des Rechts als Summe jener Bedingungen, unter denen sich die Handlungsfreiheit einer Personen mit der Handlungsfreiheit einer anderen nach allgemeinen Gesetzen verträgt, folgende logische Ableitung vornimmt: „[...] wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.“[112] Erst die mit einer entsprechenden Rechtssetzung verbundene Rechts*durchsetzung* kann ein effektives Vorgehen der Staatengemeinschaft gegen negative Phänomene wie Armut, Korruption oder die Übernutzung der Natur und die Einhaltung grundlegender Gerechtigkeitsnormen, wie sie z.B. in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* Gestalt gefunden haben, gewährleisten.

Die zweite Erkenntnis aus der Analyse der gegenwärtigen Situation der globalisierten Welt unter Berücksichtigung des bestehenden Arrangements internationaler Institutionen ist, dass ein angemessener Ausgleich der extremen Ungleichverteilung sowohl politischer als auch wirtschaftlicher Macht, d.h. die Demokratisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen und die Umverteilung aufgehäuften Wohlstands, eine Voraussetzung für eine gerechte Weltordnung ist. Die Legitimität und somit die Stabilität einer Weltordnung ist nämlich zum

[111] Unser 2004, 157.
[112] Kant 1956, IV, 338f.

einen an das formale Kriterium des Waltens von *law and order*, zum anderen aber an die inhaltliche Bedingung geknüpft, dass sie allen Bewohnern der Erde die gleichen fundamentalen Freiheitsrechte und Partizipationschancen gewährt und zudem ein soziales Minimum sichert, das zur Nutzung dieser Rechte und Chancen notwendig ist. Urs Marti führt dazu aus: „Die gerechtere Gestaltung der Welt wird ohne einschneidende ökonomische Regulierungen und eine Neudefinition der Verfügungsmacht über die Produktionsmittel kaum möglich sein, mithin auf starken Widerstand der Nutznießer der gegenwärtigen Verteilungsordnung stoßen. Wiederum wird klar, dass deren Veränderung nur möglich ist im Rahmen einer globalen Demokratisierung, eines individuellen und kollektiven ‚empowerment' der bislang Machtlosen."[113] Ohne politische Mitbestimmung ist die Wahrnehmung sozialer Interessen also kaum möglich, besonders wenn es um benachteiligte Gruppen geht. Auch ist evident, dass von freiem Wettbewerb – ein Zauberwort der Anhänger der neoliberalen Globalisierung – nur im Falle annähernd gleicher Ausgangsbedingungen der Teilnehmer gesprochen werden kann. Das globale wirtschaftliche Spielfeld muss geebnet und politische Privilegien abgeschafft werden, damit das System internationaler Kooperation allen Beteiligten zum Vorteil gereicht und weltweite Stabilität sowie eine nachhaltige Entwicklung sichert.

Die beiden Erkenntnisse aus der Analyse der Globalisierung lassen sich, wie folgt, zusammenfassen: Zur Förderung globaler Gerechtigkeit bedarf es der Durchsetzung internationalen Rechts und der wirtschaftlichen sowie politischen Stärkung benachteiligter Staaten und Regionen; eine gerechte Weltordnung verlangt somit, kurz gesagt, *enforcement* und *empowerment*. Diese beiden Forderungen müssen von jeder empirisch fundierten Theorie globaler Gerechtigkeit berücksichtigt werden.

Damit wurde in diesem ersten Kapitel nur ein Teil der Anforderungen an eine Theorie globaler Gerechtigkeit formuliert, weitere Anforderungen sollen im Verlauf der nun folgenden Auseinandersetzung mit modernen normativen Theorien der internationalen Beziehungen gesammelt und diskutiert werden, wobei die hier erfolgte Beschreibung und Analyse der Globalisierung einen ständigen Bezugspunkt bilden werden.

[113] Marti 2003a, 361.

2

JOHN RAWLS' KONZEPTIONEN INNER- UND ZWISCHENSTAATLICHER GERECHTIGKEIT

Die erste Theorie, die in Hinblick auf das Thema der globalen Gerechtigkeit untersucht werden soll, ist die von John Rawls. Mit der Theorie von Rawls zu beginnen liegt deshalb nahe, weil Rawls' umfangreiche Monographie mit dem Titel *A Theory of Justice* wirkungsgeschichtlich von äußerst großer Bedeutung ist und den Anfang eines neuen Abschnitts in der Politischen Philosophie markiert, in dem das normative Fundament gesellschaftlicher Selbstorganisation, d.h. die Frage politischer Gerechtigkeit, zunächst aus partikularstaatlicher und bald darauf aus globaler Perspektive diskutiert wird.
Der erste und kürzere Teil des Kapitels über Rawls stellt einen Versuch dar, im Rahmen eines sehr knappen Überblicks die wesentlichen Punkte der in *A Theory of Justice* entworfenen Konzeption domestischer Gerechtigkeit kritisch zu beleuchten; der zweite und längere Teil des Kapitels ist seiner Abhandlung *The Law of Peoples* gewidmet, die das Thema des Völkerrechts bzw. der internationalen Gerechtigkeit zum Gegenstand hat.

2.1 A Theory of Justice

In der Politischen Philosophie herrscht offenbar Einstimmigkeit darüber, dass die gegenwärtige Diskussion über die soziale Gerechtigkeit – sie hat inzwischen ein geradezu unüberblickbares Ausmaß erreicht – durch das 1971 erschienene, *A Theory of Justice* betitelte Werk von John Rawls ausgelöst wurde. Das Jahr 1971 wird als Beginn der „Renaissance der normativen politischen Philosophie"

bezeichnet[114] und das Werk als „the best-known, the most influential, and the most fully developed variant of justice“[115]. Sogar Robert Nozick, dessen theoretischer Ansatz geradezu als Kontrapunkt zum rawlsschen Modell bezeichnet werden kann, lässt sich zu einem Lob von *A Theory of Justice* hinreißen: „It is a fountain of illuminating ideas, integrated together into a lovely whole. Political philosophers now must either work within Rawls' theory or explain why not.“[116] Diese Aussagen über die zentrale Bedeutung von Rawls' Werk unterstreichen die Notwendigkeit, eine Auseinandersetzung mit ausgewählten Theorien der gegenwärtigen Gerechtigkeitsdebatte unter dem Aspekt der Globalisierung bei Rawls zu beginnen, dessen Theorie in der Tat für praktisch alle seither publizierten Untersuchungen zu diesem Thema einen Bezugspunkt bildet.[117]

A Theory of Justice ist Teil der Utilitarismus-Debatte, denn das von Rawls darin entworfene Konzept der Gerechtigkeit als Fairness soll eine Alternative zu den neuzeitlichen teleologischen Konzeptionen darstellen, eine deontologisch geprägte kontraktualistische Alternative, die sich gegenüber den klassischen Einwänden behaupten soll, indem sie die herkömmliche Theorie des Gesellschaftsvertrags von Locke, Rousseau und Kant „auf eine höhere Abstraktionsstufe“ hebt[118] und mit Elementen der *Rational-choice*-Theorie verbindet; gleichzeitig eröffnet das Werk von Rawls aber eben eine neue Debatte über soziale Gerechtigkeit.

2.1.1 Der Urzustand

Der Leitgedanke von Rawls ist, dass der Gesellschaftsvertrag als eine ursprüngliche Übereinkunft im so genannten Urzustand, eine Situation der Gleichheit, zwischen freien und vernünftigen Menschen in ihrem eigenen

---

[114] Geiger, Merle, Scarano 2003, 9; vgl. auch Höffe 1987, 14.
[115] Barry 1995, 8.
[116] Nozick 1974, 183.
[117] Auch Jürgen Habermas anerkennt die Bedeutung von Rawls' Theorie, bedauert aber im Namen der Sozialwissenschaften die Wiederkehr des vernunftrechtlichen Normativismus: „Spätestens seit John Rawls' ‚Theorie der Gerechtigkeit' (1971) ist das Pendel zur anderen Seite ausgeschlagen. Nicht nur unter Philosophen und Juristen, auch unter Ökonomen hat sich ein Diskurs eingespielt, der an Theoreme des 17. und 18. Jahrhunderts so ungeniert anknüpft, als brauche man von der sozialwissenschaftlichen Entzauberung des Rechts keine Notiz zu nehmen.“ (Habermas 1994, 79)
[118] Rawls, 1979, 12.

Interesse zustande kommt, wobei sich die Gerechtigkeitsgrundsätze, die beschlossen werden, auf die gesellschaftliche Grundstruktur beziehen und den Rahmen der politischen Herrschaft sowie der gegenseitigen Kooperation bestimmen. Die Gerechtigkeitsgrundsätze werden hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ festgesetzt, was bedeutet, dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft und sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben kennt.[119] Dieses Verfahren der Erzeugung von Gerechtigkeitsgrundsätzen in einer Wahlsituation, in der die kontingenten Umstände der einzelnen Wähler nicht zur Geltung kommen können, stellt das Herzstück der von Rawls entworfenen Theorie der Gerechtigkeit als Fairness dar.

Der Urzustand ist natürlich nur eine fiktive Situation, ein Gedankenexperiment, das Rawls gemäß dem Ideal des egalitären Liberalismus' auf autonome Individuen aufbaut, die „sich in erster Linie als moralische Subjekte mit gleichem Recht zur Wahl ihrer Lebensweise sehen.“[120] Die Grundsätze, die im Urzustand vernünftigerweise beschlossen würden, beziehen sich auf die Freiheit und die Ressourcen, die jeder zur Verwirklichung seiner individuellen Lebensweise benötigt, und bilden den Rahmen des Rechten, innerhalb dessen verschiedene Vorstellungen vom Guten existieren können. Der Urzustand ist also ein methodologisches Konstrukt, das der Plausibilisierung von Gerechtigkeitsgrundsätzen dient: Rawls bemüht sich, eine Situation zu entwerfen, die als fairer Ausgangszustand intuitiven Gerechtigkeitskriterien genügt und auf allgemeine Akzeptanz stößt, damit auch die in dieser Situation beschlossenen Grundregeln Anerkennung finden. Das Problem der Begründung der Grundregeln wird dadurch selbstverständlich nicht gelöst, sondern nur verschoben; dessen ist sich auch Rawls bewusst, wenn er festhält: „Ohne Zweifel muss sich jede Gerechtigkeitsvorstellung bis zu einem gewissen Grade auf die Intuition stützen.“[121] Er führt aber, um die Rolle der moralischen Intuition zu minimieren und dem Vorwurf der Willkürlichkeit zu entgehen, das Element des Überlegungsgleichgewichts, das die Entscheidung jeder einzelnen Person im Urzustand charakterisieren soll, ein.[122] Ein Überlegungsgleichgewicht entsteht, wenn jemand im Wissen um die in Frage kommenden Alternativen ein wohlerwogenes Urteil fällt bzw. eine rationale, objektiv nachvollziehbare Wahl trifft, und zielt darauf ab, dass im Urzustand zwischen den Parteien ein Konsens

[119] Rawls, 1979, 140ff.
[120] Rawls, 1979, 610.
[121] Vgl. Rawls 1979, 60.
[122] Rawls 1979, 68.

bezüglich der Gerechtigkeitsgrundsätze zustande kommt, wobei die Zustimmung der Parteien zu diesen Grundsätzen wegen des Schleiers des Nichtwissens, der kontingente individuelle Umstände ausschließt, nicht auf faktische, sondern auf universalisierbare, fundamentale Interessen beruht. Der hypothetisch-kognitive Kontrakt, der im Urzustand geschlossen wird und die Grundregeln der politischen Ordnung enthält, entspringt somit einem festen Kern humaner Rationalität und Moralität, den Rawls als Gerechtigkeitssinn bezeichnet, und kann so einen Anspruch auf universale Zustimmungswürdigkeit erheben, was jedoch nicht auf die Vielzahl der Wähler, sondern auf die entsprechend konstruierten Bedingungen der Wahl zurückzuführen ist.

Rawls hält am Ende von *A Theory of Justic*e fest: „Jede Seite des Urzustands lässt sich erklären und begründen."[123] Dennoch ist die Art und Weise, wie Rawls den Urzustand konstruiert, und die zentrale Rolle, die er dem Urzustand bei der Festlegung der gesellschaftlichen Grundprinzipien zuspricht, in der einschlägigen Literatur viel kritisiert worden. Wolfgang Kersting bemerkt in Zusammenhang mit dem Urzustand meines Erachtens richtig, dass darin keine eigentliche Wahl mehr stattfindet: „Die Interessenkalkulation der Verschleierten produziert genau die Gerechtigkeitsprinzipien, die in den Definitionsmerkmalen der Wahlsituation als a priori gültige moralische Korrektive individueller Vorteilssuche bereits eingelassen waren."[124] Otfried Höffe bezeichnet die rawlssche Konzeption als Kohärenztheorie, weil sie den Versuch darstelle, die wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile moralisch kompetenter Personen in ein widerspruchsfreies System zu bringen; diese Systematisierung könne aber nicht die Last der Begründung einer Gerechtigkeitsperspektive als Gegenmodell zum Utilitarismus übernehmen.[125] Auch Höffes Kritik zielt somit darauf ab, dass nicht der Urzustand das Fundament des von Rawls entworfenen Theoriegebäudes ist, sondern die dem Urzustand argumentationslogisch vorgelagerte moralische Intuition, der Gerechtigkeitssinn.[126] Ähnlich urteilt

---

[123] Rawls 1979, 637.

[124] Kersting 2003, 150; zur Formulierung dieses Sachverhalts aus der Sicht der Vertragstheorie vgl. Kersting 2000, 69: Die Vertragssituation „definiert das Problem, das durch den Vertrag gelöst werden soll [...] <und> kontrolliert die Gelingensbedingungen der ganzen kontraktualistischen Argumentation. Verträge, die im Kopf der Philosophen geschlossen werden, verbinden niemanden. Jedoch können die Gründe, die der Philosoph für die Vernünftigkeit einer Einigung vorbringt, überzeugen."

[125] Höffe 1987, 46ff.

[126] Höffe führt dazu aus: „Die fehlende, normative oder legitimatorische Kompetenz zeigt sich darin, dass Rawls bei seiner Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien einen

Jürgen Habermas, wenn er den Urzustand lediglich für eine Explikation der Unparteilichkeit hält und den normativen Gehalt der Vereinbarung in den Wahlbedingungen lokalisiert.[127] Ronald Dworkin rückt den Urzustand in den Horizont der Politischen Philosophie: „The device of an original position [...] cannot plausibly be taken as the starting point for political philosophy. It requires a deeper theory beneath it, a theory that explains why the original position has the features that it does and why the fact that people would choose particular principles in that position, if they would, certifies those principles as principles of justice.“[128] Brian Barry schließlich hebt hervor, dass der Schleier des Nichtwissens darüber hinaus, dass er den Wählern im Urzustand keine Wahl mehr lässt, auch dem Faktum der Separiertheit von Personen widerspricht, indem all jene humanen Eigenschaften, die Personen voneinander unterscheiden, aus dem Urzustand verbannt werden; und daraus folgt, wie Barry überzeugend darlegt, dass im Urzustand das von Rawls für zentral erklärte Prinzip der Reziprozität gar nicht zur Geltung kommen kann, da es keinen Sinn hat, im Urzustand von verschiedenen Parteien zu sprechen, denn eigentlich geht es gerade darum, dass alle Wähler die Perspektive eines einzigen unparteiischen Beobachters einnehmen.[129] Gegen die Wahlsituation des Urzustands wird in der einschlägigen Literatur darüber hinaus auch ins Feld geführt, dass sich die Wähler bezüglich den zu verteilenden Grundgütern utilitaristisch-nutzenmaximierend verhalten. Ich halte diesen Einwand aber nicht für berechtigt, da die Wahlsituation eben Gerechtigkeitsprinzipien enthält, die über den Utilitarismus hinausweisen.[130]

Es kann also festgehalten werden, dass der Urzustand nur eine bereits vorhandene Gerechtigkeitsauffassung *verkörpert* und sie nicht erst hervorbringt; diese Gerechtigkeitsauffassung wird durch die Konstruktion einer ursprünglichen Tabula-rasa-Situation in der Art des rawlsschen Urzustands nicht weniger begründungsbedürftig. Dass im Urzustand keine eigentliche Wahl mehr

---

Gerechtigkeitssinn voraussetzt, im Gerechtigkeitssinn aber schon ein normatives Leitprinzip, die Unparteilichkeit, enthalten ist.“ (Höffe 1987, 47)

[127] Habermas schreibt: „Im ‚Urzustand’ unterliegen die am Rechtfertigungsprozess beteiligten Parteien genau den Beschränkungen (u.A. Gleichheit, Unabhängigkeit und Unkenntnis über die eigene Position in einer künftigen Gesellschaft), die garantieren, dass alle aus zweckrationalen Erwägungen begründeten Vereinbarungen zugleich im Interesse aller liegen, also im normativen Sinne richtig und gerecht sind.“ (Habermas 1994, 80)

[128] Dworkin 2000, 118f.

[129] Barry 1995, 60f.

[130] Vgl. Steinvorth 2001, 52f., Kersting 2003, 147 und Höffe 1987, 16; ähnlich auch Nussbaum 1999, 35ff. und Pogge 2002a, 41.

stattfindet und der Inhalt der zu wählenden Gerechtigkeitsgrundsätze durch die Wahlbedingungen determiniert ist, tut aber der grundsätzlichen Plausibilität der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie nicht Abbruch. Der Urzustand stellt eben kein prozedural-offenes Verfahren zur Generierung gesellschaftlicher Regeln im Sinn diskursethischer Konsenssuche oder demokratischer Entscheidungsfindung dar, sondern verkörpert fundamentale Elemente der Gerechtigkeit wie die Unparteilichkeit und die Gleichheit der Menschen als moralische Subjekte, deren (kognitive, nicht faktische) Geltung wohl kaum in Zweifel gezogen werden kann. Zudem fließen über die Vorstellung der Wähler von ihrem zu befördernden Wohl und ihrem Gerechtigkeitssinn, dem Rawls sowohl in der Wahlsituation als auch bei der Gewährleistung gesellschaftlicher Stabilität eine zentrale Rolle zuspricht, anthropologische Parameter in den Urzustand ein, was ebenfalls zur Stärkung des begründungstheoretischen Fundaments seiner Theorie beiträgt.[131]

2.1.2 Die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft

Auf dem beschriebenen Weg werden nun im Urzustand zwei Grundsätze gewonnen: der altbekannte liberale Grundsatz, wonach jedem die umfangreichste Freiheit, die für alle gleichzeitig möglich ist, zusteht, und das egalitaristische, so genannte Differenzprinzip, das die zentrale Innovation der rawlsschen Theorie darstellt und etwas vereinfacht besagt, dass soziale Ungleichheiten nur dann gerecht sind, wenn sie unter Berücksichtigung einer fairen Chancengleichheit den am wenigsten Begünstigten zum größtmöglichen Vorteil gereichen. Dabei wird die Gruppe der sozial am wenigsten begünstigten Personen durch interpersonelle Vergleiche ermittelt, die sich auf die Güterausstattung verschiedener repräsentativer Personen hinsichtlich gesellschaftlicher Grundgüter wie mit Ämtern verbundene Befugnisse und Vorrechte sowie Einkommen und Vermögen beziehen (bei Rechten und Freiheiten kommt Rawls zufolge nur eine Gleichverteilung in Frage).[132] Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze werden durch zwei Vorrangregeln: absoluter Vorrang der Freiheit und Vorrang der Gerechtigkeit vor Nutzenmaximierung

[131] Vg. Rawls 1979, 36f.
[132] Vgl. Rawls 1979, 112ff.

ergänzt, die als Leitlinien die Anwendung der von Rawls entworfenen idealen Theorie auf nichtideale Situationen erleichtern sollen.[133]

Die beiden im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsprinzipien, die zusammen ein stark egalitaristisch geprägtes Konzept der Gerechtigkeit verkörpern, bestimmen das institutionelle Arrangement einer Gesellschaft, wobei entsprechend der ersten Vorrangregel eine den Schlechtestgestellten dienende Ungleichverteilung von Grundgütern nur zulässig ist, falls sie die gleiche Freiheit aller nicht beeinträchtigt. Der rawlssche Egalitarismus als Gestaltungsprinzip institutioneller Arrangements verdient meines Erachtens grundsätzlich Zustimmung, denn er bringt jene elementaren Anforderungen der Gerechtigkeit zum Ausdruck, die bereits in den Urzustand eingegangen sind: die Unparteilichkeit, die Gleichheit der Menschen als moralische Subjekte sowie ihre Selbstzweckhaftigkeit.

Rawls' Entwurf einer gerechten gesellschaftlichen Grundstruktur hat aber auch problematische Seiten. Obwohl Rawls einen Vier-Stufen-Gang entwickelt, der eine schematische Anleitung zur Verwirklichung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in den Institutionen der Gesellschaft – es sind die Institutionen einer konstitutionellen Demokratie – bieten soll, kann seine Theorie dem Vorwurf nicht entgehen, keine direkte, über vage Andeutungen hinausgehende Verbindung zur nichtidealen Praxis zu haben, indem *A Theory of Justice* weder eine Gesellschaftskritik, noch konkrete Reformvorschläge enthält, die der Umsetzung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in der realen Welt dienen könnten; statt dessen wird um der Stabilität des Systems willen idealisierend vorausgesetzt, dass es sich bei der zu gestaltenden Gesellschaft um eine „wohlgeordnete Gesellschaft" handelt, in der die Aufrechterhaltung der Institutionen das gemeinsame Ziel aller ist und diese Institutionen von allen als etwas an sich Gutes geschätzt werden.[134] Mir scheint, dass es Rawls primär darum geht, eine gesellschaftstheoretische Alternative zum Utilitarismus zu entwerfen, dem Nutzenprinzip das Differenzprinzip entgegenzustellen, und nicht darum, den Weg aufzuzeichnen, wie bestehende politische Ordnungen dem entworfenen Ideal näher kommen könnten, denn offensichtlich ist die Möglichkeit, aus einer neutralen Situation heraus, wie sie von Rawls als Urzustand entfaltet wird, eine neue Gesellschaftsordnung zu kreieren, nur eine theoretische. Habermas spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Rawls

[133] Vgl. Rawls 1979, 336f.
[134] Rawls 1979, 493ff.

seine Theorie *in vacuo* entwickelt, und formuliert treffend: „Er <Rawls> bezieht sich weder auf die tatsächlich institutionalisierten Entscheidungsprozesse noch auf gesellschaftliche und politische Entwicklungstendenzen, die womöglich rechtsstaatlichen Prinzipien entgegenlaufen und den Institutionen der wohlgeordneten Gesellschaft ein eher höhnisches Spiegelbild vorhalten.“[135] In die gleiche Richtung weist die Kritik, die Walzer aus kommunitaristischer Perspektive vorbringt, wenn er über das egalitaristische Differenzprinzip das Folgende sagt: „But this formula doesn’t help very much in determining what choices people will make, or what choices they should make, once they know who and where they are.“[136]

Rawls kann den Einwand der Realitätsferne jedoch bis zu einem gewissen Grad zurückweisen, da er in *A Theory of Justice* ausdrücklich festhält, dass er darin ein Gesellschafts*ideal* entwirft.[137] Ob allerdings eine Theorie, die von vollständiger Konformität der Mitglieder einer Gesellschaft ausgeht und damit in einem für die gesellschaftliche Selbstorganisation zentralen Punkt auf einer kontrafaktischen Annahme beruht, an die politische Praxis anzuknüpfen vermag und dieser als regulatives Konzept dienen kann, bleibt fraglich.[138] Thomas Pogge geht ausführlich auf die Frage ein, wie sich die rawlssche Theorie im Falle unvollkommener Konformität verhält, und legt überzeugend dar, dass die von Rawls konstruierte empfängerorientierte Konzeption[139] in nichtidealen Situationen die Grundfreiheiten der Individuen trotz des lexikalischen Vorrangs der Freiheit nicht ausreichend sichern kann.[140]

Eine weitere Eigenschaft der rawlsschen Theorie muss als problematisch eingestuft werden, nämlich die Aufweichung des normativen Individualismus durch den Institutionalismus: „Das privatere Leben jedes einzelnen ist gewissermaßen ein Plan innerhalb eines umfassenderen Planes, der in den

---

[135] Habermas 1994, 88f.
[136] Walzer 1983,79.
[137] Rawls 1979, 25f.
[138] Nur in einer vergleichsweise kurzen Passage erwähnt Rawls die Notwendigkeit des Einsatzes von Zwangsmitteln zur Überwindung der aus unvollständiger Konformität resultierenden gesellschaftlichen Instabilität: Rawls 1979, 171ff. Auch Höffe weist auf die mangelnde Behandlung des wichtigen gesellschaftstheoretischen Aspekts der Zwangsbefugnis in *A Theory of Justice* hin: vgl. Höffe 1999, 40.
[139] Unter „empfängerorientiert“ versteht Pogge eine konsequentialistische Konzeption, die im Falle von *A Theory of Justice* die Gerechtigkeit der Grundordnung einer Gesellschaft ausschließlich an ihren Auswirkungen auf die Mitglieder der betreffenden Ordnung bemisst, vgl. Rawls 2003, 122f.
[140] Pogge 2003, 127-135.

öffentlichen Institutionen der Gesellschaft verwirklicht ist."[141] Hier wird der – wie oben gesehen, auch von Rawls betonte – Grundsatz des Liberalismus, wonach jedem das Recht zur Wahl der eigenen Lebensweise zusteht, stark relativiert. Nachdem durch die Parteien im Urzustand die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt worden sind, existiert kein von der Grundstruktur der Gesellschaft unabhängiger, anthropologisch begründeter Maßstab, der die Ansprüche der einzelnen Menschen begründen könnte. Normativität entspringt nur noch dem institutionellen Gefüge einer Gesellschaft, und es bleibt kein Raum für substanzielle, den Bürgerrechten vorgelagerte Menschenrechte.[142]

Der Institutionalismus, der darauf zurückzuführen ist, dass sich die im Urzustand beschlossenen Grundsätze auf das institutionelle Arrangement der Gesellschaft beziehen und Rawls es unterlässt, diese Grundsätze als negative und positive Menschen- bzw. Grundrechte auszugestalten, verbindet sich in *A Theory of Justice* mit dem egalitaristischen Ideal, die Ungleichheiten der zufälligen Verteilung von natürlichen Begabungen zu korrigieren, damit niemand unverdiente Vorteile genieße.[143] Dieses intuitive Leitbild der Aufhebung menschlicher Kontingenzen führt Rawls zur Annahme, dass es zur Aufgabe der Grundstruktur einer Gesellschaft gehört, bei der Verteilung der Grundgüter (eine Ungleichverteilung kommt nur bei Einkommen und Vermögen sowie bei Ämtern in Frage)[144] die Rolle der Natur zu übernehmen und „natürliche und gesellschaftliche Zufälle nur hinzunehmen, wenn das dem gemeinsamen Wohl dient."[145] Rawls' Auffassung, wonach die Verteilung von natürlichen Begabungen sowie die einer Person zufallenden gesellschaftlichen Verhältnisse moralisch willkürlich sind und die daraus resultierenden Unterschiede deshalb durch den Staatsapparat eingeebnet werden müssen, ist wohl die umstrittenste These in *A Theory of Justice*, denn sie steht offenbar in

---

[141] Rawls 1979, 573.

[142] Kersting spricht in diesem Zusammenhang von Kooperationskontraktualismus (Kersting 2000, 73) sowie von rechtfertigungtheoretischem Intersubjektivismus (ebd. 133) und wirft Rawls „die Ablehnung aller prä-institutionellen subjektbegründeten normativen Ansprüche" (ebd. 133) vor, wobei er aber nicht klar zwischen der Begründungssituation, in der die Grundsätze gewählt werden, und der nachfolgenden Anwendungssituation, in der die Grundsätze zur Geltung kommen, unterscheidet und außer Acht lässt, dass in die Konstruktion des Urzustands durchaus anthropologisch-normative Voraussetzungen einfließen. Vgl. hierzu die rawlssche Konzeption der gesellschaftlichen Grundgüter: Rawls 1979, 111ff.

[143] Rawls 1979, 32.

[144] Rawls 1979, 113.

[145] Rawls 1979, 123.

Kontrast zum ersten Gerechtigkeitsprinzip, das die größtmögliche Freiheit aller verlangt. Dementsprechend wird diese These aus den verschiedensten theoretischen Richtungen kritisiert: Walzer weist darauf hin, dass die von Rawls entworfene Meritokratie mit einem in der Praxis nicht zu bewältigenden bürokratischen Aufwand verbunden wäre, indem der Staat die Suche und Anstellung von Personen auch in der Privatwirtschaft vollständig unter seine Kontrolle bringen und jeden Arbeitsplatz als ein Amt behandeln müsste;[146] außerdem befürchtet Walzer zu Recht, dass eine solche „übertriebene" Chancengleichheit die Abschaffung der Familie zur Folge haben würde.[147] Ebenso verdient Nozick Zustimmung, wenn er zu Rawls' Tendenz, allein externe Faktoren für gesellschaftliche Unterschiede verantwortlich zu machen, ausführt: „So denigrating a person's autonomy and prime responsibility for his actions is a risky line to take for a theory that otherwise wishes to buttress the dignity and self-respect of autonomous beings; especially for a theory that founds so much (including a theory of the good) upon persons' choices."[148] Pogge schließlich hebt hervor, dass die Anwendung der von Rawls vorgeschlagenen Maximin-Regel, die im Differenzprinzip zum Ausdruck kommt, moralisch nicht haltbare Konsequenzen haben würde, indem jene benachteiligten Personen, die gemäß der Maximin-Regel die Verteilung der sozialen Grundgüter bestimmen, für alle natürlichen, ihre gesellschaftliche Position negativ beeinflussenden Eigenschaften Kompensation verlangen würden, beispielsweise auch für unschönes Aussehen.[149]

Die Theorie von Rawls steht nicht nur wegen ihrem ausgeprägten Institutionalismus in Spannung zum normativen Individualismus, sondern auch wegen der im Differenzprinzip enthaltenen Annahme, dass die Situation der schlechtestgestellten *Gruppe* bei der Beurteilung der Grundordnung einer Gesellschaft ausschlaggebend ist. Rawls hat also allein Gruppen von Personen (ohne jedoch anzugeben, welchen Kriterien diese Gruppen genügen müssen, um als solche gelten zu können) und nicht Individuen bei der Definition sozialer Gerechtigkeit vor Augen.[150] Rawls behauptet zwar den lexikalischen Vorrang

---

[146] Walzer 1983, 131f.

[147] Ebd., 229; vgl. auch die nicht überzeugende Antwort von Rawls auf diesen Einwand: Rawls 1979, 555.

[148] Nozick 1974, 214.

[149] Pogge 2003, 123f.

[150] Auch Dworkin kritisiert Rawls' Konzeption aus der Sicht des normativen Individualismus: vgl. Dworkin 2000, 114f.; und Kersting fasst diesbezüglich zusammen: „[...] die Ermittlung gerechter Verteilungen erfolgt also nicht in Hinblick auf die Individualität der

des liberalen Freiheitsprinzips, doch besteht der Kernpunkt, das „revolutionäre“ Potential seiner Theorie darin, dem Egalitarismus durch das Differenzprinzip Geltung zu verschaffen. Freiheit und Gleichheit, die beiden zentralen Forderungen in *A Theory of Justice*, sind aber konkurrierende Begriffe: Die Verwirklichung des Freiheitsprinzips beeinträchtigt die Geltung des Gleichheitsprinzips und umgekehrt. Das Problem ist nun, dass Rawls keine klare Antwort darauf gibt, wie diese beiden konkurrierenden Forderungen versöhnt werden sollen; seine Theorie bleibt diesbezüglich vage und widersprüchlich.[151] Schuld daran ist wohl in erster Linie der Umstand, dass Rawls von den beiden im Urzustand beschlossenen, sehr allgemein formulierten Gerechtigkeitsprinzipien direkt zur Ausgestaltung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft voranschreitet, ohne ein kohärentes System von negativen und positiven Menschen- bzw. Grundrechten auszuarbeiten.

Nach dem Versuch, die wesentlichen Merkmale und die problematischen Punkte von *A Theory of Justice* in groben Zügen darzustellen, möchte ich auf einen aus der Sicht der gesamten Theorie eher nebensächlichen, bezüglich der Frage der globalen Gerechtigkeit jedoch besonders gravierenden Mangel hinweisen. Die rawlssche Konzeption gründet nämlich auf der kontrafaktischen Annahme, wonach man sich die Gesellschaft „als geschlossenes System vorstellen <soll>, das keine Verbindung mit anderen Gesellschaften hat.“[152] Zwar hält Rawls fest, dass seine Theorie damit nur einen Spezialfall behandelt, doch glaubt er, durch die Betrachtung dieses einen (in der realen Welt kaum anzutreffenden) Falles die Antwort auf die fundamentalen Fragen sozialer Gerechtigkeit finden zu können. Das ist aber fraglich, denn das Phänomen der Globalisierung, der den ganzen Erdball umspannenden Interdependenzen betrifft nicht nur außenpolitische Aspekte, sondern erschüttert durch vielfältige Implikationen die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen in ihren Festen – man denke etwa an den aufgrund des intensiven internationalen Wettbewerbs notwendig gewordenen Abbau von Sozialleistungen in verschiedenen Staaten Europas. Der Entwurf einer völlig geschlossenen Gesellschaft wirkt in Anbetracht der in Kapitel 1.1 präsentierten Fakten zur Globalisierung anachronistisch.

Auch im Abschnitt 58, die einzige kurze Textstelle, die trotz der Annahme absoluter Unabhängigkeit von Gesellschaften auf das Völkerrecht Bezug nimmt,

---

Gesellschaftsmitglieder, sondern allein in Hinblick auf ihre Klassen-, Gruppen- und Schichtzugehörigkeit.“ (Kersting 1997, 223)

[151] Vgl. dazu auch Steinvorth 2001, 54f.

[152] Rawls 1979, 24.

ignoriert Rawls den Entwicklungsstand der Welt und stellt, wie er selbst zugibt, die altbekannten Grundsätze der internationalen Politik auf.[153] Ich meine, dass eine Theorie, die über der Unterstellung vollständiger Konformität der Bürger hinaus ein so fundamentales Faktum wie das der Globalisierung unbeachtet lässt, zu viel an Realitätsbezogenheit einbüsst, um praktisch-normative Kraft zu besitzen. Dass ein wesentliches Merkmal heutiger Gesellschaften in *A Theory of Justice* nicht behandelt wird, kann nicht einfach mit dem idealen Charakter dieser Konzeption oder mit der für jede theoretische Abhandlung unumgängliche Abstraktion gerechtfertigt werden, denn hätte Rawls transnationale Abhängigkeiten gebührend berücksichtigt und die Kooperationsgemeinschaft der Menschen auf eine völlig autonome Gesellschaft nicht eingeengt, dann wäre auch seine ideale Theorie eine andere.

Neben den beiden so genannten Rawls-Schülern Thomas Pogge und Charles Beitz, die in ihren Arbeiten – wie ich in den nächsten Kapiteln zeigen werde – auch transnationale Faktoren berücksichtigen und Rawls' Theorie durch die Ausweitung des Geltungsbereichs der in *A Theory of Justice* aufgestellten Prinzipien auf die gesamte Welt weiterentwickeln, kritisiert z.B. auch der sich als Utilitarist bezeichnende Peter Singer das Fehlen der globalen Perspektive im genannten Werk von Rawls.[154]

Trotz seiner oben skizzierten Schwächen gilt *A Theory of Justice* aber zu Recht als Klassiker der Politischen Philosophie, denn Rawls stellt darin die Fragen gesellschaftlicher Selbstorganisation wieder in den ihnen gebührenden ethisch-normativen Kontext und bietet eine ausgezeichnete Diskussionsgrundlage dieser Fragen, indem er an die philosophische Tradition, in erster Linie an den Kontraktualismus, anknüpft, gleichzeitig innovative Elemente wie das Differenzprinzip einführt und eine umfassende Konzeption von Gerechtigkeit entwickelt, die die institutionelle Struktur der Gesellschaft mit den vernünftigen Lebensplänen und dem Gerechtigkeitssinn der Menschen in Einklang zu bringen sucht.

---

[153] Vgl. Rawls 1979, 415f.

[154] Vgl. Singer 2002, 8f. Doch schon in seinem vieldiskutierten Werk *Praktische Ethik* hält Singer zu *A Theory of Justice* fest: „Das 500 Seiten starke Werk handelt ausschließlich von der Gerechtigkeit *innerhalb* einer Gesellschaft und klammert so alle schwierigen Fragen hinsichtlich der Grundsätze aus, welche die reichen Gesellschaften bei der Antwort auf die Forderungen ärmerer Nationen oder Außenstehender leiten sollten." (Singer 1994, 322)

2.2 The Law of Peoples

Als Antwort auf die gegen *A Theory of Justice* erhobene Kritik, wonach Fragen sozialer Gerechtigkeit in einer globalisierten Welt nur unter Berücksichtigung internationaler Zusammenhänge sinnvoll behandelt werden können, aber wahrscheinlich auch als Reaktion auf die Tatsache, dass das Problemfeld der globalen Gerechtigkeit in der Zwischenzeit zum festen Bestandteil der politisch-philosophischen Diskussion geworden ist, präsentiert Rawls 1993 einen Essay, der sich ausschließlich mit dem Völkerrecht befasst. In dieser *The Law of Peoples* betitelten Schrift baut er den kurzen Abschnitt 58 seiner *Theory of Justice* aus, wobei er sich vom Vorwurf der Inkonsistenz seiner Konzeption und von den gegen sein traditionelles Völkerrecht vorgebrachten Einwänden unbeeindruckt zeigt. Dementsprechend enthält *The Law of Peoples* nichts wirklich Innovatives, denn die Idee eines zweiten Urzustands, in dem sich Vertreter von Nationen über die Grundsätze der zwischenstaatlichen Beziehungen einigen, entstammt dem erwähnten Abschnitt aus dem 1971 erschienenen Buch.

2.2.1 Ein Urzustand der Völker

In *The Law of Peoples* dient also parallel zum ersten ein zweiter Urzustand als kontraktualistisches Modell der Rechtfertigung der internationalen Ordnung, wobei nicht mehr repräsentative Individuen in ihrem eigenen Interesse, sondern Vertreter von Völkern in deren Interesse die Grundregeln festsetzen.[155] An dieser Wahl sind nur Repräsentanten von liberalen Völkern teilnahmeberechtigt, d.h. von Völkern, die gemäß den Anforderungen von Rawls demokratisch regiert werden, kulturell weitgehend einheitlich sind und eine vernünftige politisch-moralische Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit teilen.[156]
Diese Anforderungen, die alle Völker erfüllen müssen, die am Entscheidungsprozess teilnehmen wollen, sind aber nicht ganz einsichtig. Einerseits führen sie nämlich dazu, dass die Interessen jener Völker, die – aus welchem Grund auch immer – nicht als konstitutionelle Demokratien organisiert sind, bei der Gestaltung der zwischenstaatlichen Beziehungen überhaupt nicht

[155] Vgl. Rawls 1999, 32f.
[156] Vgl. Rawls 1999, 23ff.

berücksichtigt werden; andererseits widersprechen sie der Tatsache, dass gerade in den demokratischen Staaten der Welt von der Einheitlichkeit des kulturellen Hintergrunds und der Ansichten bezüglich Recht und Gerechtigkeit keine Rede (mehr) sein kann. Diese Bedenken können teilweise durch den Umstand aufgelöst werden, dass die Parteien ihre Entscheidung auch im zweiten Urzustand hinter einem Schleier des Nichtwissens treffen: Sie kennen die Größe und die Macht ihres Volkes, die Größe der natürliche Ressourcen und das wirtschaftliche Entwicklungsniveau ihres Landes nicht, wodurch die zu wählenden Grundsätze einen unparteiisch-universalen Charakter erhalten. Da die Parteien jedoch wissen, dass sie Vertreter eines liberalen Volkes sind, bleiben die nichtliberalen Völker auf das Wohlwollen der liberalen angewiesen.[157] Darauf weist auch Pogge hin: „In contrast with the domestic case, Rawls grants representation in his international original position selectively, only to peoples who are well ordered by having either a liberal or a decent domestic institutional order (pp. 4, 63). The remaining peoples may be denied equal respect and tolerance.“[158]

Ein weiteres Problem besteht darin, dass die Repräsentanten liberaler Völker gar nicht unterschiedliche Völker vertreten können, da ihnen wegen dem Schleier des Nichtwissens gerade jene Informationen verwehrt bleiben, die es ihnen ermöglichen würden, im Interesse eines konkreten Volkes aufzutreten. Die bezüglich des ersten, in *A Theory of Justice* beschriebenen Urzustands geäußerte Kritik gilt – wenn Individuen entsprechend durch Völker ersetzt werden – also auch für den zweiten Urzustand: Einerseits missachtet dieser zweite Urzustand wegen des Schleiers des Nichtwissens die Separiertheit von Völkern und lässt ihre Repräsentanten die Perspektive *eines* unparteiischen Beobachters einnehmen, was nicht grundsätzlich, sondern nur deshalb problematisch ist, weil Rawls selbst in *The Law of Peoples* die Eigenständigkeit und die Selbstbestimmung von Völkern als wichtigstes Element des Völkerrechts betrachtet. Andererseits kann auch im zweiten Urzustand keine eigentliche Wahl mehr stattfinden, da die Umstände der Entscheidungssituation so konstruiert sind, dass das Ergebnis der Wahl von vornherein feststeht, indem eben nur Vertreter liberaler Völker zugelassen sind und die gemeinsame, fundamentale

[157] Auch Rawls ist sich dieses Problems bewusst und stellt deshalb von vornherein klar: „a liberal people tries to assure reasonable justice for all its citizens and for all peoples“ (Rawls 1999, 29), was jedoch angesichts der in Kapitel 1.1 präsentierten Fakten eine kontrafaktische Annahme ist.

[158] Pogge 2001b, 246f.; die im Zitat enthaltenen Seitenzahlen beziehen sich auf Rawls 1999.

politisch-moralische Gesinnung dieser Völker schon im ersten Urzustand fixiert worden ist. Das Fehlen einer eigentlichen Wahl ist jedoch nicht von besonderer Bedeutung, da analog zum ersten auch der zweite Urzustand keine originäre Begründung von Prinzipien liefert, sondern als epistemologische Hilfskonstruktion lediglich ihrer Plausibilisierung dient.

Rawls baut seine Theorie des Völkerrechts auf eine methodologisch sehr geschickte Weise auf:[159] Zunächst bezieht er in einem ersten Teil der idealen Theorie die Idee des Gesellschaftsvertrags nur auf demokratisch-liberal verfasste Völker, im zweiten Teil seiner idealen Theorie weitet er diesen Vertrag sodann auf so genannte *„decent peoples“*, d.h. anständige Völker, deren politische Organisation ein wenig von der einer konstitutionellen Demokratie abweichen darf,[160] aus, indem er darlegt, dass auch diese anständigen Völker den im zweiten Urzustand beschlossenen Prinzipien zustimmen würden und sie deshalb mit den liberalen Völkern eine gerechte Gemeinschaft der Gegenseitigkeit bilden. Dabei ist zu beachten, dass die demokratisch-liberalen Völker ihre Zustimmung zu den Prinzipien des Völkerrechts in der künstlichen Situation des Urzustands erteilen, während die anständigen Völker ohne den Schleier des Nichtwissens, d.h. im Wissen um ihre partikularen Interessen, sich dazu entscheiden, das Völkerrecht zu akzeptieren.

Ich halte es aber für äußerst unwahrscheinlich, dass ein anständiges oder auch ein liberales Volk, das – aus welchen Gründen auch immer – gute Aussichten hat, in der ganzen Staatengemeinschaft oder zumindest regional eine hegemoniale Position zu erkämpfen, freiwillig seine hegemonialen Ambitionen aufgeben und sich den Restriktionen des Völkerrechts unterwerfen würde. Eine solche Zurückhaltung widerspricht nämlich dem rationalen Interesse des betreffenden Volkes, dem Grundsatz der Rationalität also, den Rawls als den entscheidenden, das Handeln individueller und kollektiver Akteure bestimmenden Grundsatz betrachtet.[161] Zwar versucht Rawls durch die Unterscheidung zwischen Staaten und Völkern den für sein Völkerrecht fatalen Auswirkungen der rationalen Interessendurchsetzung von Kollektiven zu entgehen, doch kann seine Unterscheidung nicht überzeugen. Rawls führt aus:

---

[159] Rawls 1999, 4f.

[160] Wie Rainer Forst betont, ist der kleine Unterschied zwischen liberalen und anständigen Völkern gar nicht so klein und unproblematisch: vgl. Forst 2002, 185f. Auf Forsts Kritik an Rawls gehe ich am Ende dieses Kapitels ein.

[161] Rawls betont bei der Beschreibung sowohl des ersten als auch des zweiten Urzustands, dass die Teilnehmer *rationale* Repräsentanten von Bürgern bzw. Völkern sind, vgl. Rawls 1999, 30 und 32.

„If *rationality* excludes the *reasonable* (that is, if a state is moved by the aims it has and ignores the criterion of reciprocity in dealing with other societies); if a state's concern with power is predominant; and if its interests include such things as converting other societies to the state's religion, enlarging its empire and winning territory, gaining dynastic or imperial or national prestige and glory; and increasing its relative economic strenght – then the difference between states and peoples is enormous."[162] Völker – die liberalen zumindest – weisen nämlich im Gegensatz zu Staaten die Forderungen der Rationalität in die Schranken des Vernünftigen, welches, wie Rawls bemerkt,[163] durch das Völkerrecht verkörpert wird. Damit fließt das Völkerrecht schon in die Definition von Völkern ein, obwohl es Rawls erst darum geht zu begründen, warum sich der zweite Urzustand und als dessen Ergebnis das Völkerrecht eben auf Völker und nicht auf Staaten bezieht. Rawls' Begründung des Völkerrechts ist also zirkulär: An der Entscheidung im zweiten Urzustand dürfen nur liberale Völker teilnehmen, wobei liberale Völker *per definitionem* Völker sind, die sich an das erst zu schaffende Völkerrecht halten. Außerdem verliert mit dem Ausschluss der nicht demokratisch organisierten Völker von der Festlegung des Völkerrechts die Unterscheidung zwischen Völkern und Staaten ihre Bedeutung. Rawls stellt fest: „world politics is still marked by the struggle of states for power, prestige, and wealth" und „just liberal peoples limit their basic interests as required by the reasonable"[164]. Staaten werden also als potentiell aggressiv und gefährlich dargestellt, während Völker als vernünftig und friedfertig beschrieben werden. Es müssten sich, falls Völker in der Regel tatsächlich vernünftig und friedfertig sind, die Vertreter *aller* Völker am Entscheidungsprozess des zweiten Urzustands beteiligen dürfen; sind aber nur die Völker mit einer demokratisch-liberalen Staatsform vernünftig und friedfertig, hat die Unterscheidung zwischen Völkern und Staaten keinen Sinn, und Rawls hätte beim zweiten Urzustand genauso gut nur demokratische *Staaten* zulassen können.

[162] Rawls 1999, 28, Hervorhebung im Original.
[163] Rawls 1999, 29.
[164] Rawls 1999, 28 und 29.

2.2.2 Die Leitprinzipien des Völkerrechts

Nach der idealen behandelt Rawls in *The Law of Peoples* die nichtideale Theorie internationaler Gerechtigkeit, die sich ebenfalls mit zwei Arten von Gesellschaften befasst: mit den außergesetzlichen Staaten, die sich nicht an das Völkerrecht halten und sich nicht in die gerechte Völkergemeinschaft einfügen wollen, sowie mit Gesellschaften, die durch ungünstige Umstände belastet sind. Die vier aufgeführten Gesellschaftstypen ergänzt Rawls um einen weiteren Typus, den des wohlwollenden Absolutismus', der Menschenrechte zwar anerkennt, seinen Bürgern aber keine Rechte zur politischen Mitwirkung gewährt. Auffallend an dieser Typologie der Völker ist, dass sie die erforderliche Präzision vermissen lässt (genau so, wie die oben kurz behandelte rawlssche Unterscheidung zwischen Völkern und Staaten), indem eben einerseits von Völkern und Gesellschaften, andererseits von Staaten und Absolutismen die Rede ist.

Es liegt die Vermutung nahe, dass Rawls deshalb nicht auf den für Fragen der Gerechtigkeit relevanten Unterschied zwischen Völkern und Staaten – er besteht meines Erachtens etwa darin, dass Völker als Gesamtheit der Individuen auf einem bestimmten Territoriums in erster Linie an ein gutes, friedliches Leben interessiert sind, während die regierenden Eliten, die die Organisationseinheit „Staat" repräsentieren, oft diesem Interesse der Bürger zuwiderhandeln – eingeht, weil dieser Unterschied Licht auf eine Schwäche seiner Theorie werfen würde.[165] Besteht nämlich die Gefahr, dass Völker durch Eliten, die gegen außen friedfertig und kooperativ sind, terrorisiert werden, ist die Richtigkeit des Grundsatzes der gegenseitigen Nichteinmischung, eines der acht Grundsätze, die nach Rawls im zweiten Urzustand als Leitlinien der Wahl dienen würden, zumindest zweifelhaft.[166] Folgende Aussage Rawls' ist in dieser Hinsicht bezeichnend: „How peoples treat each other and how they treat their own members are, it is important to recognize, two different things."[167] Sicherlich

[165] Obwohl es durchaus sinnvoll ist, zwischen Völkern und Staaten in der von mir vorgeschlagenen Weise zu unterscheiden, verwende ich die beiden Begriffe in meiner Arbeit weitgehend als Synonyme und spreche um der Klarheit willen von Eliten, wenn ich die politische (und wirtschaftliche) Führung eines Staates von der Bevölkerungsmehrheit abgrenzen will.

[166] In der Argumentation von Thomas Pogge für seinen universalistischen Ansatz nimmt gerade diese Unterscheidung zwischen dem Volk und seinen Machthabern eine zentrale Rolle ein: Er kritisiert das den Machthabern unter (fast) allen Umständen gewährte „Rohstoff- und Kreditprivileg". Vgl. Pogge 2001a, 47ff.

[167] Rawls 1999, 83.

muss zwischen Innen- und Außenpolitik von Staaten unterschieden werden, doch kann die Innenpolitik eines Staates, der seine Bürger terrorisiert, als Begründung bestimmter Formen von Intervention seitens anderer Staaten dienen; die Innenpolitik kann somit außenpolitisch relevant werden, wie auch Rawls zugibt.[168] Zwar kann zur Verteidigung seiner Theorie gesagt werden, dass die acht Grundsätze, aufgrund deren die Vertreter der Völker das Völkerrecht ausarbeiten würden, im Rahmen des idealen Teils seiner Theorie nur für liberale und anständige Völker Geltung besitzen, doch bietet, wie noch zu zeigen sein wird, auch der zweite Teil seiner Schrift, in der er nichtideale Umstände in Betracht zieht, für das beschriebene Problem keine befriedigende Lösung. Zuerst möchte ich aber auf die acht Leitprinzipien, die das zu schaffende Völkerrecht bestimmen, eingehen.

Es sind dies, wie Rawls selbst bemerkt, die bekannten, traditionellen Grundregeln der heutigen internationalen Politik von der Freiheit, Unabhängigkeit und Gleichheit der Völker, von ihrer Pflicht, Verträge einzuhalten und die Menschenrechte zu achten, Kriege „fair“ und nur zur Selbstverteidigung zu führen, von der Pflicht zur Nicht-Intervention und von der Pflicht, den unter ungünstigen Bedingungen lebenden Völkern zu helfen.[169] Dabei stellt sich heraus, dass Rawls diese acht, der völkerrechtlichen Tradition entnommenen Prinzipien in seiner *idealen* Theorie als Grundlage des Völkerrechts betrachtet, wobei den Parteien im zweiten Urzustand nur die Befugnis zugesprochen wird, „<to> select among different formulations or interpretations of the eight principles of the Law of Peoples“.[170] Unweigerlich fragt sich der Leser nach dieser Restriktion, warum das Gedankenexperiment eines zweiten Urzustands überhaupt notwendig ist, wenn ihm bei der Rechtfertigung der Grundsätze des rawlsschen Völkerrechts keine Rolle mehr zukommt. Hatte der erste Urzustand in *A Theory of Justice* die Aufgabe, die Prinzipien der Grundstruktur einer Gesellschaft zu plausibilisieren, spielt der zweite Urzustand in *The Law of Peoples* nur die sehr bescheidene Rolle, eine Interpretation bereits feststehender Grundsätze zu liefern. Das ist aber eher ein methodologisches Problem und hat auf den Inhalt des rawlsschen Völkerrechts wenig Einfluss.

Den Grundprinzipien der zwischenstaatlichen Beziehungen lässt Rawls einige klärende Bemerkungen folgen, in denen er die Reziprozität dieser Beziehungen

[168] Vgl. Rawls 1999, 93f.
[169] Vgl. Rawls 1999, 37.
[170] Rawls 1999, 40.

betont und es zur Aufgabe der Volksvertreter macht, aus den Grundprinzipien abgeleitete Regeln für die Zusammenarbeit und den fairen Handel der Völker festzulegen. In diesem Zusammenhang schreibt er: „In the working of organizations and loose confederations of peoples, inequalities are designed to serve the many ends that peoples share. In this case the larger and smaller peoples will be ready to make larger and smaller contributions and to accept proportionately larger and smaller returns.“[171] Einerseits widerspricht diese Regel zweiter Ordnung, weil sie Ungleichheiten erlaubt, sofern diese den gemeinsamen Zielen der Völker dienen, dem Grundprinzip der Gleichheit der Völker, andererseits scheint sie auf den ersten Blick eine gewisse Ähnlichkeit mit dem innerhalb von Gesellschaften anzuwendenden Differenzprinzip aufzuweisen. Der zweite Teil des Zitats hinterlässt jedoch keinen Zweifel daran, dass es nicht um Ungleichheiten in den wirtschaftlichen Beziehungen im Sinne eines Solidaritätsprinzips geht, das auf die Besserstellung der schwächsten Mitglieder der Völkergemeinschaft abzielen würde. Es ist bei Rawls also keine Rede davon, dass die Geltung des Differenzprinzips auf die internationale Ordnung ausgeweitet werden sollte;[172] denn der Grundsatz der Proportionalität bezüglich der Einsätze und der Erträge der einzelnen Völker im Rahmen kooperativer Einrichtungen hat nichts mit egalitaristischen Verteilungsprinzipien zu tun, sondern entspricht der Logik der Marktwirtschaft,[173] die den Völkern mit dem größten eingesetzten Kapital auch die größten Erträge sichert.[174]

Auf die Frage, was Rawls dann unter jenen Ungleichheiten, die den gemeinsamen Zielen der Völker dienen, versteht, bietet wohl folgendes Zitat die klärende Antwort, in dem über die Völker gesagt wird: „Their equality doesn’t

---

[171] Rawls 1999, 41.

[172] Vgl. Rawls 1999, 115ff., wo er eindeutig gegen die globale Anwendung des in *A Theory of Justice* entworfenen Differenzprinzips und jedes anderen über die Pflicht zur Hilfeleistung hinausgehenden Umverteilungsprinzips Stellung nimmt. Die von Rawls aufgestellte Pflicht zur Hilfeleistung werde ich weiter unten behandeln.

[173] Daniel Shapiro vertritt die interessante Ansicht – die ich jedoch nicht ganz teilen kann –, dass auch die von Rawls für den innerstaatlichen Bereich entworfene Konzeption eigentlich keinen egalitaristischen Sozialstaat, sondern ein marktwirtschaftlich-kapitalistisches System begründet; vgl. Shapiro 1995.

[174] Onora O’Neill betont, dass Rawls für sein Völkerrecht aus *A Theory of Justice* nur das erste der beiden im ersten Urzustand gewählten Prinzipien, nämlich das von ihr als libertaristisch bezeichnete Freiheitsprinzip übernimmt, wonach jedem die größte Freiheit, die sich mit einer ebenso großer Freiheit der anderen verträgt, zukommt. Zum Differenzprinzip aber gibt es auf internationaler Ebene nichts Äquivalentes. Und ich stimme mit O’Neill darin überein, dass die acht Grundregeln des rawlsschen Völkerrechts dementsprechend nur das Freiheitsprinzip widerspiegeln. Vgl. O’Neill 2000, 133.

mean, however, that inequalities of certain kinds are not agreed to in various cooperative institutions among peoples, such as the United Nations, ideally conceived.“[175] Obwohl auch diese Textstelle, wie überhaupt alle Aussagen Rawls’ zu den acht Grundsätzen des Völkerrechts, sehr vage ist (Was soll unter „Ungleichheiten bestimmter Art“ verstanden werden?), enthält sie doch einen konkreten Hinweis auf die UNO. Da die UNO als eine Art gemeinsame Legislative der Völker eine politische Organisation ist, kann es Rawls also nur um politische Ungleichheiten gehen. Eine Reihe solcher höchst umstrittener und moralisch kaum zu rechtfertigender Ungleichheiten besteht bekanntlich in der realen UNO, weshalb es mir ein Rätsel ist, warum Rawls in diesem Zusammenhang von einer *idealen* UNO spricht. Von weit größerer Tragweite ist aber der Umstand, dass Rawls politische Ungleichheiten auf supranationaler Ebene – sie betreffen die Grundrechte der Völker, wie z.B. das Stimmrecht in Gremien internationaler Organisationen – für vertretbar hält, während er bei den wirtschaftlichen Beziehungen für den Grundsatz der Proportionalität eintritt. Wenn auf dem wirtschaftlichen Gebiet die Größe des ausgeschütteten Ertrags von der Größe des eingesetzten Kapitals abhängt, müsste auf politischer Ebene konsequenterweise die Größe der Bevölkerung eines Staates für dessen Gewicht in internationalen Gremien ausschlaggebend sein – dies verlangt außerdem auch das Prinzip der Demokratie, wonach jedem Individuum bei der kollektiven Entscheidungsfindung genau eine Stimme zukommt. In Bezug auf internationale Institutionen fordert Rawls jedoch nicht (demokratische) Proportionalität, sondern ist bereit „Ungleichheiten bestimmter Art“ hinzunehmen, die in der Realität bekanntlich entsprechend der unterschiedlichen militärischen und wirtschaftlichen Macht von Staaten zustande kommen. An diese Argumentation knüpft Pogge an, wenn er über Rawls sagt: „He also rejects any international analogue of a democratic process, which allows a majority of citizens in a liberal society to restructure its economic order if it favours the rich to much. The economic order of Rawls’ utopia, then, is shaped by free bargaining, and thus reflects and thereby continuously enhances the advantaged position of the wealthier societies.“[176]

Eines der acht Grundsätze des rawlsschen Völkerrechts besagt, dass die Völker die Menschenrechte achten müssen. Dazu führt Rawls aus: „Human rights are a class of rights that play a special role in a reasonable Law of Peoples: they

[175] Rawls 1999, 35.
[176] Pogge 2001b, 251f.

restrict the justifying reasons for war and its conduct, and they specify limits to a regime's internal autonomy."[177] Die Menschenrechte betreffen also sowohl das *ius ad bellum* und das *ius in bello* als auch das Prinzip der Souveränität und das der Nicht-Intervention. Ein so genannter außergesetzlicher Staat *(„outlaw state")*, der die Menschenrechte in grober Weise verletzt, kann nach Rawls nämlich Zielscheibe nicht nur zwingender Sanktionsmaßnahmen, sondern auch einer militärischen Intervention werden, womit das Recht eines Staates auf Souveränität an die Achtung der Menschenrechte gebunden wird. Das widerspricht bezüglich dieses Staates den Grundprinzipien des rawlsschen Völkerrechts deshalb nicht, weil sie ja nur für liberale und anständige Völker Geltung besitzen; diese gerechten Völker betreffend ist es aber schwer, das Prinzip, dass sie Krieg nur zur Selbstverteidigung führen dürfen, mit einer Befugnis zur Intervention in Einklang zu bringen.

2.2.3 Intervention und Hilfspflicht

Das Recht der liberalen und anständigen Völker, gegen außergesetzliche Staaten vorzugehen, begründet Rawls in seiner idealen Theorie damit, dass diese Staaten aggressiv sind und die Völkergemeinschaft gefährden: "[...] liberal and decent peoples have the *right*, under the Law of Peoples, not to tolerate outlaw states. Liberal and decent peoples have extremely good reasons for their attitude. Outlaw states are aggressive and dangerous; all peoples are safer and more secure if such states change, or are forced to change, their ways."[178] Die hier aufgeführten „extrem guten" Gründe sind meiner Ansicht nach kaum ausreichend, um ein Recht zur Intervention zu konstituieren, denn, falls die liberalen und anständigen Staaten tatsächlich angegriffen werden, führen sie einen Verteidigungskrieg, und es geht nicht mehr um eine Intervention. Führen jedoch die liberalen und anständigen Staaten militärische Operationen auf fremdem Staatsterritorium durch, ohne vorher angegriffen worden zu sein, handelt es sich um Präventivschläge, deren moralische Begründbarkeit mehr als zweifelhaft ist. Jene Form von Intervention, für die sich wirklich gute Gründe finden ließen, nämlich die humanitäre Intervention, zieht Rawls bei seiner Argumentation gar nicht in Betracht, obwohl Staaten, die sich gegen außen

[177] Rawls 1999, 79.
[178] Rawls 1999, 81, Hervorhebung von mir.

friedlich verhalten, im Innern aber die Menschenrechte grob verletzen, nicht nur vorstellbar sind, sondern zur Realität gehören (später erwähnt auch Rawls kurz diese Möglichkeit)[179]. Zur Begründung eines Interventionsrechts müsste sich Rawls auf die verletzten Rechte der in außergesetzlichen Staaten lebenden Individuen berufen. Ein auf die individuellen Grundrechte der Menschen basierendes, kosmopolitisches Völkerrecht jedoch widerstrebt ihm.[180]

Im nichtidealen Teil seiner Theorie formuliert Rawls hinsichtlich der Gründe, die eine Intervention rechtfertigen können, viel vorsichtiger als im idealen Teil. Im nichtidealen Teil, der gerade darauf ausgerichtet ist, die Anwendung der rawlsschen Völkerrechtskonzeption in Situationen, in denen sich Staaten nicht an die Menschenrechte und an das Völkerrecht halten wollen, zu untersuchen, zieht Rawls die militärische Intervention als Mittel der Außenpolitik der Völkergemeinschaft eigentlich gar nicht mehr in Betracht. Stattdessen betont er die Wichtigkeit der Errichtung konföderativer Zentren und öffentlicher Foren, die dazu dienen können, Menschenrechts-Verletzungen bekannt zu machen und zu kritisieren, wobei er zugibt, dass diese Art, auf die außergesetzlichen Staaten Druck auszuüben, nur selten zum Ziel, d.h. zur Änderung ihres Verhaltens, führt; deshalb kann nach Rawls als weiteres Mittel zur Erreichung des übergeordneten Zieles, dass nämlich alle Völker Mitglieder der gerechten Völkergemeinschaft werden, die Abstellung von Hilfsprogrammen und die Aufkündigung gegenseitig vorteilhafter Beziehungen zum Einsatz kommen.[181]

Die Behandlung der komplexen Frage nach dem richtigen Verhalten der liberalen und anständigen Völker gegenüber außergesetzlichen Staaten wird auf folgende Weise abrupt beendet: „What to do on these questions is, however, essentially a matter of political judgment and depends upon a political assessment of the likely consequences of various policies.“[182] Diese Art, die Beantwortung schwieriger theoretischer Fragen der politischen Abwägung zu überlassen, anstatt der Politik moralisch gut begründete Vorgaben zu liefern, ist für *The Law of Peoples* meines Erachtens bezeichnend. Nur in einer Fußnote geht Rawls noch einmal auf das Thema der Intervention ein, wobei er festhält, dass bei außerordentlichen Menschenrechtsverletzungen, falls die angewandten

---

[179] Rawls 1999, 90, Fn. 1.

[180] Vgl. Rawls 1999, 82ff. Peter Koller stellt in diesem Zusammenhang fest, dass die rawlssche Konzeption Gefahr läuft, „bei der moralischen Legitimation internationaler Institutionen die Rechte und Interessen der Individuen den partikularen Interessen der Staaten, nämlich der stärkeren, zu opfern.“ (Koller 2000, 108, Fn. 29)

[181] Vgl. Rawls 1999, 93.

[182] Rawls 1999, 93.

Sanktionen keinen Widerhall finden, eine militärische Intervention zum Schutz der Menschenrechte „akzeptierbar“ ist.[183] Auch an dieser Stelle spricht Rawls weder von einer möglichen Pflicht zur Intervention zugunsten eines Volkes, das von einer illegitimen und verbrecherischen Elite beherrscht wird, noch von Individuen, deren Grundrechte in einem solchen Fall verletzt werden.

In seiner nichtidealen Theorie behandelt Rawls neben den außergesetzlichen Staaten auch *„burdened societies“*, d.h. durch ungünstige Umstände belastete Gesellschaften, die nicht aggressiv sind, wobei die ungünstigen Umstände im Fehlen entsprechender politisch-kultureller Traditionen und materieller Ressourcen, sowie im Mangel an Know-how und Humankapital bestehen können. Den belasteten Gesellschaften gegenüber haben nach Rawls die wohlgeordneten, demokratischen Gesellschaften die Pflicht, Hilfe zu leisten, damit auch jene zu Mitgliedern der gerechten Völkergemeinschaft werden.[184] Die Voraussetzung dieser Mitgliedschaft besteht nämlich darin, dass eine Gesellschaft gemäß dem in Abschnitt 44 in *A Theory of Justice* ausgeführten „gerechten Spargrundsatz“ genügend Kapital aufhäuft, um eine gerechte Grundstruktur zu errichten, die dazu notwendigen Institutionen in ihrer Funktionsfähigkeit zu erhalten und die soziale Gerechtigkeit auch zwischen den Generationen zu gewährleisten;[185] es geht somit um weit mehr als nur die Einhaltung der klassischen Menschenrechte, aber um weit weniger als die vom Differenzprinzip im domestischen Bereich geforderte Umverteilung. Die in *The Law of Peoples* aufgestellte Pflicht, den belasteten Gesellschaften zu helfen, und der gerechte Spargrundsatz in *A Theory of Justice* zielen also beide darauf ab, innerhalb eines Staates gerechte Institutionen ins Leben zu rufen und aufrechtzuerhalten, und haben nichts mit einem Prinzip distributiver Gerechtigkeit zu tun, das die Einebnung der zwischen verschiedenen Staaten bestehenden sozialen Ungleichheiten oder die Anhebung des Wohlstandsniveaus eines Volkes oder einer Klasse bezweckt.[186] Wilfried Hinsch hebt drei wesentliche Unterschiede zwischen dem Differenzprinzip und der Pflicht zur

---

[183] Vgl. Rawls 1999, 94, Fn. 6.

[184] Rawls sagt: „The crucial point is that the role of the duty of assistance is to assist burdened societies to become full members of the Society of Peoples and to be able to determine the path of their own future for themselves.“ (Rawls 1999, 118) Dabei meint „Society of Peoples“ die Gruppe der liberalen und anständigen Völker.

[185] Vgl. Rawls 1979, 319ff. und Rawls 1999, 106f.

[186] Vgl. Rawls 1999, 107.

Hilfeleistung hervor:[187] Erstens ist die Pflicht zur Hilfeleistung wertbezogen, indem sie auf die Befriedigung eines öffentlich anerkannten Bedürfnisses, auf die Errichtung einer als wertvoll erachteten, gerechten gesellschaftlichen Grundstruktur, ausgerichtet ist, während das egalitaristische Differenzprinzip das Wohl der Schlechtestgestellten unabhängig von ihren Bedürfnissen und von der Anerkennungswürdigkeit dieser Bedürfnisse fördert. Zweitens besteht die Pflicht zur Hilfeleistung nur so lange, bis die institutionelle Ordnung aller Staaten als einigermaßen gerecht bezeichnet werden kann, diese Pflicht enthält somit eine Schwellennorm und hat, wie Rawls betont,[188] einen Endpunkt *(„cutoff point“)*. Das Differenzprinzip dagegen bezweckt die Maximierung des Wohls der Schlechtestgestellten, ohne eine Obergrenze oder ein zeitliches Ende festzusetzen. Drittens müssen, damit gerechte Institutionen entstehen können, vielschichtige fundamentale Bedürfnisse befriedigt werden, während das Differenzprinzip erst Gültigkeit erlangt, wenn solche fundamentalen Bedürfnisse nicht mehr bestehen und eine gerechte gesellschaftliche Grundstruktur bereits vorhanden ist.

Obwohl Rawls durch die Einführung der Pflicht, belasteten Gesellschaften zu helfen, die Frage, ob und inwieweit wirtschaftliche Ungleichheiten zwischen Staaten moralisch zu rechtfertigen sind, nicht mehr eingehend zu behandeln glaubt (seine kurze Diskussion dieser Frage werde ich weiter unten kommentieren), scheint diese Pflicht eine praktikable Lösung der die Entwicklungsländer betreffenden Probleme zu bieten. Dem ist aber nicht so: Die Verpflichtung der demokratischen Völker zur Hilfeleistung hat nämlich einen völlig unverbindlichen Charakter,[189] denn sie müssen keinerlei Sanktionen

---

[187] Vgl. Hinsch 2001, 67ff. Bei der Aufzählung der drei Unterschiede zwischen dem Differenzprinzip und der Pflicht zur Hilfeleistung ergänze ich den Aspekt, dass die Pflicht zur Hilfeleistung die Errichtung einigermaßen gerechter Institutionen in den durch ungünstige Umstände belasteten Staaten bezweckt – Hinsch vernachlässigt nämlich diesen Aspekt und seine Ausführungen erwecken den Eindruck, als würde es Rawls in erster Linie darum gehen, die Not von Individuen zu lindern; nicht Individuen, sondern Völker sind jedoch der Gegenstand von *The Law of Peoples*, und das Ziel von Rawls ist, dass alle Völker zu Mitgliedern der gerechten Völkergemeinschaft werden.

[188] Vgl. Rawls 1999, 119.

[189] In seinem Buch *World Poverty and Human Rights* meint Pogge, dass Rawls die Schaffung und Unterstützung gerechter Institutionen nicht nur seitens fremder Staaten, sondern auch seitens der betroffenen Bürger lediglich als eine positive Pflicht, als eine Wohltätigkeit betrachtet. Diese Auffassung gefährdet aber die von Rawls erwünschte Stabilität der institutionellen Ordnung: „[...] just institutions cannot be stable, that is, cannot maintain themselves on the basis of the moral motives of their participants, if these participants see their duty to support and to comply with the institutions of their society as on a par with beneficence or charity.“ (Pogge 2002a, 134)

befürchten, falls sie sich nicht daran halten; das von Rawls entworfene Völkerrecht sieht ja keine internationale Autorität, die in einem solchen Fall bestimmte Zwangsmaßnahmen treffen könnte, vor.

Diesem gewichtigen Einwand meint Rawls auf folgende Weise begegnen zu können: „It is the task of the statesman to struggle against the potential lack of affinity among different peoples and try to heal its causes [...] Since the affinity among peoples is naturally weaker (as a matter of human psychology) as society-wide institutions include a larger area and cultural distances increase, the statesman must continually combat these shortsighted tendencies.“[190] Rawls baut somit sein Konzept der Hilfeleistung auf die moralische Einsicht und politische Weitsicht von Staatsmännern auf, was im ausdrücklich als *nicht*ideal bezeichneten Teil seiner Theorie angesichts der Tatsache etwa, dass gegenwärtig nur die wenigsten Mitglieder der UNO die vereinbarten Entwicklungshilfen leisten,[191] äußerst befremdend wirk. Es ist aber unabhängig von der Realität ein grundsätzlicher Fehler, Staatsmänner als Garanten der bei den Völkern ursprünglich fehlenden Motivation zur Hilfeleistung zu betrachten, wenn diese Staatsmänner von ihren Völkern gewählt werden; es geht ja schließlich um konstitutionelle Demokratien, in denen die Meinung der Mehrheit der Bevölkerung ausschlaggebend ist, und nicht um Monarchien oder Militärdiktaturen. Zwar äußert sich Rawls in seiner Konklusion nochmals zur Pflicht der Hilfeleistung und stellt sehr richtig fest, dass diese Verpflichtung besonders Gefahr läuft, nicht befolgt zu werden, doch bietet er auch hier keine Lösung des Problems an, sondern schließt das Thema mit der Bemerkung, der Staatsmann halte es vielleicht für eine schwierige Aufgabe, die öffentliche Meinung von der enormen Wichtigkeit der Hilfeleistung zu überzeugen, unvermittelt ab.[192] Die Pflicht, den belasteten Gesellschaften zu helfen, ist in *The Law of Peoples* meines Erachtens das gravierendste Beispiel dafür, wie eine von Rawls aufgestellte Regel, die als Teil des Völker*rechts* bindend sein müsste,

---

Hinsch dagegen weist darauf hin, dass die Unterstützung der nationalen Institutionen durch die betroffenen Bürger nach Rawls eine „natürliche Pflicht“ von Individuen darstellt, während die kollektive Pflicht zur Hilfeleistung trotz der Ausführungen von Rawls, die das Gegenteil nahe legen, keine „natürliche Pflicht“ sein kann. Vgl. Hinsch 2001, 66, wo auch der Begriff „natürliche Pflicht“ expliziert wird.

[190] Rawls 1999, 112.

[191] Vgl. z. B. United Nations Development Program: Human Development Report 2000, New York 2000.

[192] Rawls 1999, 125f.

zu einer sicher wohlgemeinten, aber völlig unverbindlichen Empfehlung verkommt.

2.2.4 „Utopische Realität“ statt realistische Utopie

Ich möchte nun die Gründe für den soeben skizzierten Mangel der rawlsschen Theorie aufzudecken versuchen. Rawls ist der Ansicht, dass eine entscheidende Stärke seiner Völkerrechtskonzeption darin besteht, eine „realistische Utopie“ zu sein, und führt dazu aus: „[...] political philosophy is realistically utopian when it extends what are ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in so doing, reconciles us to our political and social condition.“[193] Nur die zweite Hälfte dieser Aussage trifft jedoch auf die in *The Law of Peoples* beschriebenen Theorie zu: Das von Rawls entworfene Völkerrecht bewirkt tatsächlich, dass man sich mit den gegebenen politischen und sozialen Bedingungen abfindet und keine nennenswerte Änderung an der internationalen politischen und wirtschaftlichen Ordnung, wie sie heute besteht, vornehmen will. Hinsichtlich der ersten Hälfte der zitierten Textstelle, in der er seiner „realistischen Utopie“ die Eigenschaft zuschreibt, die Grenzen des praktisch-politisch Möglichen auszudehnen, täuscht sich Rawls hingegen: Sein Konzept des Völkerrechts zielt nicht nur auf etwas, das seit langem möglich ist, sondern auf etwas, das auch schon realisiert ist, ab.[194] Diese Tatsache kann am besten damit illustriert werden, dass die Vertreter der Völker im zweiten Urzustand die Errichtung von (mindestens) drei internationalen Organisationen beschließen würden, wobei es sich, wie Rawls explizit erwähnt, um folgende Organisationen handelt: eine Weltbank, die Kredite erteilt, ein Handelsabkommen wie die GATT, das einen freien und fairen Handel ermöglicht, und schließlich ein zentrales Forum wie die UNO.[195] Die von Rawls entworfene Theorie des Völkerrechts dient also in der Tat der Rechtfertigung eines real existierenden Zustands.

---

[193] Rawls 1999, 11.

[194] Hinsch spricht in diesem Zusammenhang davon, dass sich Rawls in *The Law of Peoples* ein zu nahes Ziel setzt (Hinsch 2001, 70). Hinschs Beschreibung ist meiner Ansicht nach jedoch zu vorsichtig, denn er hebt nicht hervor, dass das rawlssche Völkerrecht mit seinen schon realisierten Zielen und völlig unrealistischen Annahmen (z.B. bezüglich der Pflicht zur Hilfeleistung) in sich widersprüchlich ist. Vgl. zu diesem Thema auch Beitz 1979, 155ff.

[195] Vgl. Rawls 1999, 42f.

In seiner Konklusion gebraucht Rawls die Bezeichnung „realistische Utopie“ für eine Welt, in der liberale und anständige Völker gerechte Grundstrukturen geschaffen haben.[196] Unklar bleibt dabei, ob unter realistischer Utopie ein Zustand zu verstehen ist, in dem *alle* Völker liberal oder zumindest anständig geworden sind, oder – und ich halte diese Interpretation für wahrscheinlicher – schon jener Zustand, in dem die liberalen und anständigen Staaten der Welt eine internationale Ordnung gemäß dem rawlsschen Völkerrecht errichtet haben.

Wie dem auch sei, entscheidend ist, dass die Völkerrechtstheorie von Rawls am falschen Ort utopisch und am falschen Ort realistisch ist: Während ihr Ziel, dass nämlich die acht traditionellen Gerechtigkeitsgrundsätze in den zwischenstaatlichen Beziehungen zur Geltung kommen und die drei internationalen Einrichtungen UNO, Weltbank und GATT entstehen, nicht nur realistisch, sondern praktisch schon realisiert ist, sind ihre Ausgangsbedingungen, dass etwa vom Volk gewählte Staatsmänner die ihren Völkern fehlende Motivation zur Hilfeleistung an belastete Gesellschaften garantieren können und bei schweren Menschenrechtsverletzungen der Aufwand nicht gescheut wird zu intervenieren, angesichts anthropologisch-sozialer Gegebenheiten höchst utopisch, ja illusorisch.[197]

Dafür, dass die Theorie von Rawls dem Kriterium einer realistischen Utopie nicht entspricht, sind meiner Meinung nach zwei tiefer liegende Gründe verantwortlich. Einerseits ist Rawls offenbar der Ansicht, dass auf dem Gebiet der zwischenstaatlichen Beziehungen im Gegensatz zum domestischen Bereich keine verbindlichen, durch entsprechende Sanktionen erzwingbaren Gesetze nötig sind, und lässt außer Acht, dass auch bei der Gestaltung der internationalen Ordnung Menschen am Werk sind, die sich ohne Rechtszwang nicht dazu bewegen lassen, sich den idealen Erwartungen entsprechend zu verhalten; doch auch den innerstaatlichen Bereich betreffend geht Rawls von falschen anthropologischen und demokratietheoretischen Voraussetzungen aus, wie seine an den Staatsmann gestellten, hohen Erwartungen zeigen. Weil Rawls die Wichtigkeit von verbindlichen Gesetzen, welche ja nur mit Hilfe einer zentralen Gewalt durchsetzbar sind, nicht sieht, bleibt ihm auch der Gedanke einer Weltregierung fremd: „[...] a world government – by which I mean a unified

[196] Rawls 1999, 126.

[197] Den idealen Endzustand, den Rawls vor Augen hat, dass nämlich alle Völker zumindest „anständig“ werden und in die Völkergemeinschaft Aufnahme finden, durch die Anwendung der in *The Law of Peoples* aufgeführten, nicht durchsetzbaren Regeln zu erreichen, ist offensichtlich ein Ding der Unmöglichkeit.

political regime with the legal powers normally exercised by central governments – would either be a global despotism or else would rule over a fragile empire torn by frequent civil strife as various regions and peoples tried to gain their political freedom and autonomy.“[198] Dass eine so allgemein und oberflächlich gehaltene Kritik des Gedankens einer Weltregierung kein ernstzunehmendes Argument dagegen darstellen kann, liegt wohl auf der Hand. Rawls müsste nämlich erklären, warum seine zitierten Bedenken nur einer Weltregierung gelten und nicht z.B. den Vereinigten Staaten von Amerika, die als Staatenbund eine zentrale Regierung einsetzt. Entsprechend beanstandet Pogge die Mangelhaftigkeit der rawlsschen Argumentation: „In The Law of Peoples Rawls makes a rather dogmatic pronouncement against a world government (p. 36); but he offers no reasons for opposing a future in which the significance of states is fading while that of other crosscutting and overlapping territorial and non-territorial associations and communities increases. [...] In the midst of globalization, we can easily imagine a broadening of this trend, leading to a world in which most borders have little political and practical significance or do not correlate with ‚separate languages, religions, and cultures' (p. 112).“[199] Andererseits ignoriert Rawls wie in *A Theory of Justice* auch in *The Law of Peoples* das in Kapitel 1.1 beschriebene Phänomen der Globalisierung und besonders den Aspekt, dass auf dem wirtschaftlichen Gebiet von weltumspannender, teilweise sehr enger Zusammenarbeit und von starken Interdependenzen gesprochen werden kann, was die Frage nach einem über die Pflicht der Hilfeleistung weit hinausgehenden Ausgleich der kooperativen Lasten und Erträge, d.h. nach einem globalen distributiven Prinzip, aufwirft.[200] Ich meine, dass der Grundsatz von Hinsch richtig ist, wonach der aus internationaler Zusammenarbeit entspringende Wohlstand zwischen den daran beteiligten Völkern prinzipiell gleich zu verteilen ist: „Given economic cooperation among societies sufficiently dense to raise questions of distributive justice, all peoples involved, in virtue of their equal standing as participants in a system of international production and exchange, prima facie have equal claims to share the fruits of their joint cooperative efforts.“[201]

---

[198] Rawls 1999, 36.
[199] Pogge 2001b, 248; die im Zitat enthaltenen Seitenzahlen beziehen sich auf Rawls 1999.
[200] Pogge beschreibt diesen Sachverhalt sehr treffend, wie folgt: „What is missing is a principle that assesses the global economic order in terms of its distributive effects in the way Rawls' own difference principle assesses the domestic economic order.“ (Pogge 2001b, 251)
[201] Hinsch 2001, 63f.

Die Nichtbeachtung der Realität in *The Law of Peoples* erfährt ihren Höhepunkt in den beiden Beispielen, anhand derer Rawls gegen ein globales distributives Prinzip argumentiert. In diesen Beispielen gibt es zwischen den einzelnen Staaten nämlich weder Zusammenarbeit noch Abhängigkeiten.[202] Die beiden Beispiele handeln von je zwei liberalen oder anständigen Staaten (ich nenne sie A und B, sowie C und D), die in der Ausgangssituation gleich wohlhabend sind. Nach einigen Jahrzehnten jedoch gibt es zwischen den Staaten A und B bzw. zwischen C und D ein großes Wohlstandsgefälle, weil im ersten Fall Staat A die Industrialisierung vorantreibt und viel Kapital anhäuft, während in Staat B die sozialen Werte zur Geltung kommen, und weil im zweiten Fall Staat C das Bevölkerungswachstum durch entsprechende Karrieremöglichkeiten für Frauen stoppt, während in Staat D die Bevölkerung beträchtlich zu- und der Wohlstand abnimmt.[203] Da die Völker der vier Staaten ihre Entscheidungen, wie Rawls annimmt, frei und verantwortlich treffen, kommt er ohne Zögern zum Schluss, dass eine über die Pflicht zur Hilfeleistung hinausgehende Umverteilung zwischen diesen Staaten nicht akzeptierbar wäre.

Dieser Schluss wirkt jedoch angesichts seiner in *A Theory of Justice* präsentierten Argumentation für eine egalitaristisch ausgerichtete Umverteilung zwischen Bürger desselben Staates etwas befremdend, denn Rawls gibt keine Gründe dafür an, dass die (kollektive, aber auch individuelle) Autonomie von Bürgern unterschiedlicher Staaten bezüglich der Umverteilung einen völlig anderen Status genießt als die Autonomie von Bürgern desselben Staates. Pogge

---

[202] Hinsch meint zu den Beispielen von Rawls: „Die beiden Gesellschaften scheinen völlig beziehungslos auf weit entfernten Inseln im Ocean zu existieren.“ (Hinsch 2003b, 295)

[203] Aus den Erklärungen von Rawls geht nicht ganz klar hervor, weshalb in seinem zweiten Beispiel Staat C mit der Zeit viel wohlhabender wird als Staat D. Bevölkerungswachstum an sich verringert ja die wirtschaftliche Leistung eines Staates nicht, sondern kann im Gegenteil zur Belebung von Konsum und Produktion führen. Das zweite Beispiel von Rawls scheint nur unter der Bedingung zu stimmen, dass nicht einfach die Summe aller produzierten Güter und des angehäuften Kapitals, sondern diese Summe geteilt durch die Bevölkerungszahl, also der jedem einzelnen Individuum zufallende Anteil am nationalen Wohlstand als Basis des Vergleichs dient. Falls aber auch auf der internationalen Ebene einzelne Individuen den Bezugspunkt bilden, ist es schwer einzusehen, warum die einzige von Rawls aufgestellte positive Pflicht gegenüber fremden Staaten, die Pflicht zur Hilfeleistung, nicht auf das Wohl von Individuen, sondern auf die Schaffung einigermaßen gerechter Institutionen abzielt, die dem betreffenden Staat die Mitgliedschaft in der Völkergemeinschaft gewähren. (Vgl. Rawls 1999, 118f.) Das zweite Beispiel, mit dessen Hilfe Rawls gegen eine globale egalitaristische Umverteilung im Sinne seines für den domestischen Bereich vorgesehenen Differenzprinzips argumentieren will, impliziert einen universalistischen Individualismus, der gerade danach verlangt, dass das Prinzip, welches die Umverteilung zwischen Bürgern desselben Staates regelt, auch zwischen Bürgern unterschiedlicher Staaten zur Geltung kommt.

spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Rawls einen doppelten Standard vertritt, ohne eine Begründung für die Asymmetrie zwischen seinen beiden für den nationalen bzw. internationalen Bereich vorgesehenen Gerechtigkeitskonzeptionen zu liefern.[204] Und Singer wundert sich verständlicherweise über „Rawls's readiness to invoke, against the idea of economic redistribution between nations, arguments that could easily be brought – indeed have been brought – against economic redistribution between individuals or families within the same nation."[205]

Gegen diese Kritik kann Rawls ins Feld führen, dass das egalitaristische Differenzprinzip deshalb nur national Anwendung finden kann, weil nur die Bürger, die auf dem Territorium desselben Staates leben, eine Kooperationsgemeinschaft „zwischen Gleichen zum gegenseitigen Vorteil"[206] bilden; und in *A Theory of Justice* stellt ja das Vorhandensein einer solchen Kooperationsgemeinschaft eine notwendige Bedingung für die Geltung des Differenzprinzips dar.[207] Rawls' Annahme, dass nur innerhalb der Grenzen eines Staates von Zusammenarbeit gesprochen werden kann, widerspricht aber der Realität, weshalb auch seine beiden Beispiele nicht überzeugen können.[208] Die Globalisierung als eine Diagnose der Lage der Welt besagt ja gerade, dass zwischen den Staaten der Erde starke Interdependenzen und zum Teil enge Kooperation bestehen. Rawls müsste somit seine beiden Beispiele mit wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Staaten A und B, sowie C und D ergänzen und beispielsweise berücksichtigen, dass die reicheren Staaten A und C von den ärmeren Staaten B und D günstig Rohstoffe kaufen und den größten Teil der arbeitsintensiven Produktion in diese ärmeren Staaten verlagern und zwar so, dass fast der ganze mit den in B und D produzierten Gütern erzielte Gewinn nach A und C zurückfließt (z.B. wegen Steuerbefreiung oder

---

[204] Pogge fasst den Kern der Sache, wie folgt, zusammen: „Rawls seems willing to defend a double standard in regard to national and global economic justice [...] But the defenses he actually provides are incomplete, because he does not face up to the comparative nature of the task. It is not enough, for instance, to provide arguments against a global application of the difference principle. One must also show that these arguments create the desired asymmetry, that they have more weight than analogous arguments against a national application of the difference principle. Rawls does not even begin to do this." (Pogge 2002a, 108)

[205] Singer 2002, 178.

[206] Rawls 1979, 31.

[207] Die Zusammenarbeit zum gegenseitigen Nutzen ist im Begriff der „wohlgeordneten Gesellschaft" enthalten, vgl. Rawls 1979, 31; diesem Begriff kommt, wie oben ausgeführt, in *A Theory of Justice* bei der Einengung der Betrachtung auf ideale Umstände eine wichtige Rolle zu.

[208] Auch Hinsch ist dieser Ansicht, vgl. Hinsch 2001, 72.

Buchungstricks). Würde Rawls seine beiden Beispiele in dieser Weise ergänzen, erschiene ihm wohl auch die Forderung nach globaler Umverteilung nicht mehr von vornherein als unakzeptabel.[209]

Ich möchte betonen, dass ich in Zusammenhang mit der Frage globaler Verteilungsgerechtigkeit nicht für die Anwendung eines bestimmten Prinzips, wie etwa das „globalisierte" Differenzprinzip, argumentiere, sondern lediglich Inkonsistenzen in der rawlsschen Theorie bezüglich den für den nationalen bzw. internationalen Bereich vorgesehenen Gerechtigkeitsprinzipien herauszustellen versuche. Nicht, weil ich mich vorbehaltlos mit den folgenden von Kersting im Sinne von Rawls gegen die globale Redistribution vorgebrachten Einwänden einverstanden erklären würde: „Die Sozialdemokratisierung des Globus, eine internationale Ausweitung des in den politischen Idyllen der westlichen Industrienationen entwickelten wohlfahrtsstaatlichen Konzepts sozio-ökonomischer Gerechtigkeit gehört nicht zu den Aufgaben einer allgemein anerkennungsfähigen politischen Philosophie internationaler Beziehungen. Angesichts der komplexen Wirkungszusammenhänge der kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Realität im Allgemeinen und der der Armuts- und Entwicklungsländer im Besonderen ist auch nicht einzusehen, wie sie eine effektive Strategie der Armutsminderung begründen könnte."[210] Sicher muss die Politische Philosophie, um den Anschluss an die Praxis nicht zu verlieren, die Verwirklichungsbedingungen ihrer Vorschläge berücksichtigen und von der Realität ausgehen, doch kann ihre Aufgabe nicht (nur) darin bestehen, das schon

---

[209] Auch die für *A Theory of Justice* zentrale Annahme, dass jeder Bürger eines Staates an der Kooperation zum gegenseitigen Vorteil teilnimmt, ist insofern idealisierend bzw. realitätsfremd, als es immer Bürger geben wird, die an dieser Kooperation nicht partizipieren können (z.B. Arbeitslose und Behinderte) oder wollen (z.B. Verbrecher). Ähnlich zu Shapiro (vgl. Shapiro 1995) meint daher Kersting, dass Rawls' Gerechtigkeitstheorie keine Sozialstaatsbegründung liefert: „Eine solidargemeinschaftliche Verteilungsgerechtigkeit kann sich nicht auf die Gerechtigkeitsintuition stützen, dass in einem allseits nützlichen Kooperationssystem die Lasten und die Vorzüge fair zu verteilen sind, da wir hier nicht mit der Perspektive des wechselseitigen Vorteils arbeiten können: es ist offenkundig so, dass die typischen Nutznießer solidargemeinschaftlicher Solidarität gerade keine Kooperationspartner darstellen, keinen Arbeitsbeitrag leisten [...]" (Kersting 1997, 240) Rawls bekennt sich aber explizit zum egalitaristischen Ideal, die Ungleichheiten der zufälligen Verteilung von natürlichen Begabungen zu korrigieren (vgl. Rawls 1979, 32). Deshalb geht die Kritik von Kersting meines Erachtens zu weit; was berechtigterweise festgestellt werden kann, ist, dass zwischen Rawls' egalitaristischem Ideal und der Voraussetzung einer Kooperationsgemeinschaft eine Spannung besteht.

[210] Kersting 1997, 308. In jüngeren Publikationen weicht Kersting jedoch vom rawlsschen Weg ab und ist bereit, dem Recht auf Subsistenz als Menschenrecht globale Geltung zu verleihen, einen Weltsozialstaat hingegen lehnt er weiterhin ab, vgl. Kersting 2001a.

Gegebene zu rechtfertigen und als Ziel zu definieren – das habe ich ja oben an der Völkerrechtskonzeption von Rawls in Verbindung mit der Bezeichnung seines Konzepts als realistische Utopie beanstandet. Wie Rawls scheint auch Kersting zu vergessen, dass die gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Umstände sowohl in den wohlhabenden als auch in den armen Ländern unserer Erde das Ergebnis einer historischen Entwicklung sind, auf die wir Menschen den entscheidenden Einfluss ausüben. Das, was als politische und wirtschaftliche Realität bezeichnet wird, ist somit nichts Unveränderliches, und die Politische Philosophie nimmt eine sehr wichtige Aufgabe wahr, wenn sie der Politik anspruchsvolle Ziele setzt, die heute noch nicht realisiert werden können, und normative Vorgaben argumentativ zu begründen sucht, die noch nicht Gegenstand eines allgemeinen Konsenses sind. (Gerechtigkeit beispielsweise, von Beginn an eines der zentralen Begriffe Politischer Philosophie, ist eine regulative, d.h. nie vollumfänglich realisierbare Idee, an der sich außerdem die Geister immer schon geschieden haben; das tut ihrer Anwendbarkeit auf konkrete Situationen jedoch kaum Abbruch.)

Ich stimme mit Rawls (und Kersting)[211] darin überein, dass eine Theorie internationaler Beziehungen primär auf die Förderung stabiler und gerechter institutioneller Strukturen in jenen Staaten ausgerichtet sein sollte, in denen die Bevölkerung mit schwerer Armut, systematischer Gewalt und Korruption kämpft, und die Einhaltung der Menschenrechte nicht gewährleistet ist. Aber die Frage, ob und inwieweit bestimmte Staaten und Individuen im Rahmen internationaler Umverteilung aufgrund berechtigter Ansprüche seitens anderer Staaten und Individuen zur Ausrichtung gewisser Leistungen in die Pflicht genommen werden können, muss viel subtiler behandelt werden, als Rawls (oder Kersting)[212] es tut. Insbesondere müssen die in Bezug auf die Redistribution relevanten Unterschiede zwischen dem nationalen und dem internationalen Kontext – falls solche Unterschiede überhaupt ausfindig gemacht werden können – klar herausgearbeitet werden.

Als Abschluss meiner Untersuchung der rawlsschen Völkerrechts-Konzeption möchte ich kurz auf die fundierte, von Rainer Forst aus diskurstheoretischer Perspektive an *The Law of Peoples* geübte Kritik eingehen. Forst bemängelt,

---

[211] Vgl. Kersting 1997, 309. Auch Christine Chwaszcza befindet sich auf der Linie von Rawls, wenn sie für – eine meines Erachtens übertriebene – Bescheidenheit bezüglich der Ziele einer Theorie globaler Gerechtigkeit plädiert und die Philosophie der internationalen Beziehungen davon abrät, „vertraute Konzepte auf ein ‚größeres Anwendungsfeld' zu übertragen." (Chwaszcza 1997, 50)

[212] Vgl. Kersting 1997, 305ff.

dass Rawls weder von einer universal gültigen Konzeption der Person ausgeht, noch ein normativ-wechselseitiges Verfahren bei der Begründung von Prinzipien der internationalen Ordnung vorsieht.[213] Für diesen Mangel sind nach Forst drei zentrale Probleme der rawlsschen Konzeption verantwortlich: ein Moraldefizit, ein Demokratiedefizit und ein Gleichheitsdefizit. Ein Moraldefizit erkennt Forst darin, dass Rawls um der Erweiterbarkeit seiner von liberalen Völkern übernommenen Grundsätze auf „anständige" Völker willen aus der 1948 aufgestellten Liste der Menschenrechte so zentrale Rechte wie die Gleichbehandlung der Geschlechter, die umfassende Gewissensfreiheit, die Rede- und Versammlungsfreiheit und das Recht auf demokratische Partizipation streicht. Forst hält es nicht für zulässig, „den Status der achtenswerten moralischen Person hinsichtlich der Zustimmungsfähigkeit durch ‚anständige' Regime, sozusagen aus der ‚politischen' Außenperspektive, zu relativieren."[214] Der von Forst als Demokratiedefizit angeprangerte Widerspruch in *The Law of Peoples* hängt eng mit dem skizzierten Moraldefizit zusammen und kommt dadurch zustande, dass Rawls die Tolerierbarkeit „anständiger" Völker damit begründet, dass die nicht-demokratische institutionelle Ordnung dieser Völker Ausdruck der Selbstbestimmung ihrer Mitglieder ist; diese von Rawls behauptete Selbstbestimmung würde aber nur dann zum Tragen kommen, wenn die Betroffenen das ihnen verwehrte Recht auf demokratische Partizipation dennoch ausüben könnten und sich demokratisch dazu entscheiden würden, eine nicht-demokratisches politisches System einzuführen. Das Gleichheitsdefizit schließlich besteht darin, dass die internationale, vielerorts jedoch auch die nationale Ordnung eher ein Geflecht von Zwang und Beherrschung als von freiwilliger Kooperation darstellt. Forst führt dazu aus: „Das Gleichheitsdefizit ist damit nicht vorrangig (aber auch) ein Defizit an materiellen Gütern, es ist ein Defizit an gleichen politischen und wirtschaftlichen Chancen in einem globalen System. In diesem Zusammenhang ist besonders wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Frage der Macht und ihrer Rechtfertigung – sei es politische *oder* ökonomische Macht – die *erste Frage der Gerechtigkeit* ist."[215] Die drei von Forst hervorgehobenen Defizite bringen in der Tat zentrale Probleme des rawlsschen Völkerrechts, auf die in diesem Kapitel auch unter dem Aspekt individueller Grundrechte, der Demokratisierung internationaler Organisationen

[213] Vgl. zu den folgenden Ausführungen Forst 2002, 182ff.
[214] Forst 2002, 185.
[215] Forst 2002, 187, Hervorhebungen im Original.

sowie der Notwendigkeit der gerechten Verteilung von Lasten und Vorteilen internationaler Kooperation hingewiesen wurde, auf den Punkt.

2.3 Auswertung

Die Konzeption domestischer Gerechtigkeit, die Rawls in *A Theory of Justice* entwirft, und seine in *The Law of Peoples* präsentierte Konzeption internationaler Gerechtigkeit sind trotz gewisser Ähnlichkeiten sowohl inhaltlich als auch in Bezug auf ihren Aufbau grundverschieden. Zwar dient in beiden Fällen die Konstruktion einer als Urzustand bezeichneten Wahlsituation zur Plausibilisierung von Gerechtigkeitsgrundsätzen, doch nimmt der Urzustand in *A Theory of Justice* die wichtige Funktion der Generierung von Grundsätzen wahr, während ihm in *The Law of Peoples* nur noch die Rolle zukommt, eine Interpretation der bereits feststehenden acht Leitprinzipien des Völkerrechts bereitzustellen.

Auch zwischen den Grundsätzen, die Rawls für den domestischen Bereich vorsieht, und jenen, die den zwischenstaatlichen Bereich regeln sollen, bestehen wesentliche Unterschiede: Gemäß dem rawlsschen Gerechtigkeitsideal, das sich auf die institutionelle Grundstruktur von Partikularstaaten bezieht, muss dem Freiheitsprinzip entsprechend die umfangreichste Freiheit, die für alle gleichzeitig möglich ist, gewährleistet werden und darf im Sinn des Differenzprinzips von einer Gleichverteilung der gesellschaftlichen Grundgüter nur im Interesse der schlechtestgestellten Gruppe abgewichen werden. Auf internationaler Ebene stellt Rawls neben einem Freiheitsprinzip für Völker dagegen keinen Grundsatz auf, der die Konvergenz der Grundgüterausstattung von Gruppen oder Völkern bezwecken würde, sondern begnügt sich mit einer Pflicht zur Leistung von Hilfe an „belastete“ Gesellschaften, damit diese eine akzeptable institutionelle Grundstruktur errichten können.

Es ist zweifellos günstig zu bewerten, dass Rawls auch auf zwischenstaatlicher Ebene eine positive Pflicht einführt, um schwache Staaten zu stärken, doch zielt seine Hilfspflicht nur auf das Erreichen eines domestischen, institutionellen Minimums ab und lässt den Aspekt der Ungleichverteilung strategisch-militärischer sowie wirtschaftlicher Macht in der Staatengemeinschaft außer Acht. Zwar postuliert Rawls analog zur Gleichheit der Menschen die Gleichheit der Völker, es bleibt aber unklar, was er darunter verstehen will, denn auf dem Gebiet der wirtschaftlichen Kooperation spricht er sich für die Proportionalität

der an die einzelnen Staaten auszuschüttenden Erträge zum eingesetzten Kapital aus, während er das Abweichen vom Gleichheitsprinzip der Völker bei deren Repräsentation in internationalen Institutionen für vertretbar hält. Das rawlssche Gerechtigkeitsideal der zwischenstaatlichen Beziehungen enthält somit über die begrenzte Hilfspflicht hinaus keine Elemente, die (etwa durch die Ausstattung benachteiligter Staaten mit Kapital oder durch ein generelles Abrüsten) den Ausgleich der bestehenden enormen Unterschiede an strategisch-militärischer und wirtschaftlicher Macht der einzelnen Staaten befördern würden. Damit kann Rawls' Völkerrecht die eine in Kapitel 1.3 formulierte Anforderung an Theorien globaler Gerechtigkeit, wonach sie die politische und wirtschaftliche Stärkung benachteiligter Staaten bzw. Regionen zum Ziel haben müssen, nur sehr beschränkt erfüllen.

Aus empirischer sowie argumentationslogischer Sicht ist zudem problematisch, dass Rawls keine stichhaltige Begründung für die Asymmetrie zwischen seinem markanten Egalitarismus auf domestischer Ebene und seinem (fast ausschließlich) auf die Gewährleistung negativer Freiheit eingeengten Konzept internationaler Gerechtigkeit liefert und seine Argumente gegen eine egalitaristisch ausgerichtete, globale Umverteilung von Gütern entweder auch für den domestischen Bereich zutreffen oder auf falschen empirischen Annahmen beruhen: Zum einen übergeht Rawls das Phänomen der Globalisierung, das – wie in Kapitel 1.1 beschrieben – vielfältige transnationale Interdependenzen hervorgebracht hat, und unterstellt die vollkommene politische sowie wirtschaftliche Unabhängigkeit von Partikularstaaten, zum anderen zieht er nicht in Betracht, dass auch im innerstaatlichen Rahmen nicht von lückenloser Kooperation, von kultureller Homogenität und von einem absoluten Konsens bezüglich der Gerechtigkeitsgrundsätze, nach denen sich die institutionelle Grundstruktur der Gesellschaft ausrichten soll, gesprochen werden kann. Mit seinen kontrafaktischen Annahmen nimmt Rawls eine derartige Simplifikation der komplexen Realität auf inner- und zwischenstaatlicher Ebene vor, dass dadurch die Aktualität und die normative Aussagekraft seiner Theorie unweigerlich beeinträchtigt wird, denn diese kontrafaktischen Annahmen prägen nicht nur den idealen, sondern auch den nichtidealen Teil seiner Theorie. Jedenfalls müsste Rawls die Frage, inwieweit Kollektive und Individuen aufgrund der transnationalen Interdependenzen und aufgrund des Umstands, dass sie auf einem gemeinsamen Globus mit begrenzten Ressourcen leben, einander gegenüber über Staatsgrenzen hinweg positive Pflichten haben, viel subtiler behandeln, als er es in *The Law of Peoples* tut.

Der von Rawls in *A Theory of Justice* vertretene, liberale Egalitarismus als Gestaltungsprinzip institutioneller Arrangements verdient meines Erachtens grundsätzlich Zustimmung, denn er bringt zentrale Elemente der Gerechtigkeit zum Ausdruck: die Unparteilichkeit, die Gleichheit der Menschen als moralische Subjekte sowie ihre Selbstzweckhaftigkeit. Diese Elemente, die auf einen normativen Individualismus hinauslaufen, verbindet Rawls durch die Konstruktion des Urzustands in überzeugender Weise mit einem intersubjektiv-universalen Kern humaner Rationalität und Moralität. Weil Rawls jedoch von den beiden im Urzustand beschlossenen, sehr allgemein formulierten Gerechtigkeitsprinzipien direkt zur Ausgestaltung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft voranschreitet, ohne ein kohärentes System von negativen und positiven Grundrechten auszuarbeiten, droht der normative Individualismus unter nichtidealen Bedingungen durch einen Institutionalismus überlagert zu werden.

Während in der rawlsschen Theorie auf partikularstaatlicher Ebene ein System von Grundrechten fehlt, wird auf globaler Ebene dem durch Rawls bereits wesentlich verkleinerten Menschenrechtspaket die ihm gebührende moralisch-politische Bedeutung verwehrt. Zwar verpflichtet Rawls die Staaten generell zur Einhaltung der Menschenrechte, doch geht es ihm in *The Law of Peoples*, wie auch der Titel seiner Abhandlung besagt, in erster Linie um die Rechte und Pflichten von staatsförmig organisierten Völkern gegenüber anderen ebenfalls staatsförmig organisierten Völkern und weniger um die Menschenrechte als individuelle Rechte mit globaler Geltung, denn er ist (sowohl im idealen als auch im nichtidealen Teil seiner Theorie) viel eher bemüht, eine auf gegenseitige Nichteinmischung beruhende internationale Machtbalance – auch auf Kosten der Gleichheit der Völker – herzustellen, als einzelne Personen vor staatlichen und privaten Übergriffen, vor nicht selbst verschuldetem Elend und tödlicher Armut in Schutz zu nehmen, obwohl zum Entstehen solcher individuellen Bedrohungen bekanntlich zunehmend auch transnationale Faktoren beitragen. Das rawlssche Völkerrecht ist somit durch ein signifikantes Moraldefizit (und daraus folgend ein Demokratie- und Gleichheitsdefizit) gekennzeichnet, indem es im Endeffekt sowohl die postulierte Gleichheit der Völker als auch die Menschenrechte und mit ihnen den normativen Individualismus auf dem Altar eines auf internationale Stabilität bedachten strategischen Denkens aufzuopfern bereit ist.

Die größte Schwäche des rawlsschen Völkerrechts besteht aber darin, dass es – von den so genannten außergesetzlichen Staaten abgesehen – die Konformität

der Mitglieder der Staatengemeinschaft mit dem Völkerrecht genau so voraussetzt, wie die rawlssche Konzeption domestischer Gerechtigkeit die Konformität der Mitglieder einer „wohlgeordneten“ Gesellschaft mit deren Normen unterstellt. Aufgrund dieser Annahme der Konformität, die offensichtlich jeder empirisch-anthropologischen Grundlage entbehrt, erachtet es Rawls auch im nichtidealen Teil seiner Theorie internationaler Gerechtigkeit nicht für notwendig, die weltweite Durchsetzung des Völkerrechts mittels einer selbstständigen supranationalen Autorität zu gewährleisten, sondern traut den liberalen und „anständigen“ Staaten zu, als selbstlose Wächter des Völkerrechts aufzutreten und die außergesetzlichen Staaten in Schach zu halten oder gar zu Anstand zu bekehren, obwohl historische Erfahrungen eindeutig belegen, dass auch demokratische Staaten diese Wächterrolle nur sehr beschränkt erfüllen können. Das rawlssche Völkerrecht gehört also zur Kategorie *„soft law“* und stellt kein Recht im eigentlichen Sinn des Wortes dar, denn es steht ihm weder eine unparteiische Rechtssprechung, die Rechtsbrüche feststellen könnte, noch eine zwangsbefugte Gewalt zur Seite, die fähig und bereit wäre, effektiv und konsequent gegen jene Staaten vorzugehen, die sich nicht an das Völkerrecht halten, was dazu führt, dass etwa die internationale Hilfspflicht und die Pflicht, die Menschenrechte zu achten, zu Empfehlungen zu verkommen drohen. Damit kann Rawls’ Völkerrechtskonzeption auch das zweite in Kapitel 1.3 aufgestellte Kriterium globaler Gerechtigkeit, das die Forderung nach einer globalen Rechtsordnung mitsamt einer effektiven Rechtsdurchsetzung beinhaltet, nicht erfüllen.

3

DIE DISTRIBUTIVE THEORIE GLOBALER GERECHTIGKEIT VON CHARLES BEITZ

Auch als Reaktion auf *A Theory of Justice* von Rawls erschien 1979 ein inhaltlich umfassendes Werk von Charles R. Beitz, das den Titel „Political Theory and International Relations“ trägt und dem Autor zufolge zum Ziel hat, einer normativen Theorie der zwischenstaatlichen Beziehungen eine neue, befriedigende Grundlage zu bieten. Beitz stimmt in diesem Werk den von Rawls für eine geschlossene, autarke Gesellschaft entwickelten Gerechtigkeitsgrundsätzen zu, ist jedoch der Ansicht, dass das distributive, egalitaristisch ausgerichtete Differenzprinzip auf den internationalen Bereich ausgeweitet werden muss. Wie er diese Forderung argumentativ untermauert, will ich im Folgenden kritisch untersuchen.

Political Theory and International Relations gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil geht es Beitz darum, dem moralischen Skeptizismus des so genannten politischen Realisten bezüglich moralischer Urteile, die die zwischenstaatlichen Beziehungen betreffen, zu begegnen und zu zeigen, dass eine normative Theorie des internationalen Handelns möglich ist. Im zweiten Teil wird die These von der „Moralität von Staaten“, nach der Staaten wie Personen als moralische Entitäten *ab ovo* ein Recht auf Autonomie zusteht, kritisiert und als Voraussetzung für die Geltung dieses Rechts die Konformität partikularstaatlicher Institutionen mit Gerechtigkeitsprinzipien eingeführt. Schließlich überträgt Beitz im dritten Teil das von Rawls für den domestischen Bereich entworfene egalitaristische Verteilungsprinzip, ergänzt um ein Prinzip zur Umverteilung von Naturressourcen, auf den internationalen Bereich.

3.1 Moralischer Skeptizismus und der moralische Status von Staaten

In Zusammenhang mit dem moralischen Skeptizismus, der die Möglichkeit, die Außenpolitik von Staaten moralischen Kriterien zu unterwerfen, in Frage stellt und als einziges Ziel, das auf dem internationalen Parkett zu verfolgen ist, die Wahrung des Staatsinteresses anerkennt, geht Beitz auf die seiner Ansicht nach in der angloamerikanischen Tradition vorherrschende hobbessche Sichtweise ein, wonach die zwischenstaatlichen Beziehungen einen Naturzustand, d.h. einen Zustand der Anarchie, in der sich unabhängige Staaten gegenseitig bekämpfen, darstellen. Nach Beitz baut Hobbes seine skeptizistische Argumentation auf zwei Prämissen auf, nämlich auf eine empirische Analyse der internationalen Beziehungen, nach der im Naturzustand kein Staat ein Interesse daran hat, Regeln der Kooperation zu befolgen, und auf eine Theorie der Moral, die besagt, dass jede moralische Restriktion den langfristigen Interessen der Handelnden dienen muss. Wenn es nicht im Interesse der Staaten liegt, Regeln der internationalen Kooperation zu befolgen, gibt es die zwischenstaatlichen Beziehungen betreffend keine moralischen Restriktionen, lautet dann die hobbessche Argumentation. Beitz führt nun vier Einwände an, zwischen denen er zwar nicht klar unterscheidet, die jedoch überzeugend zeigen, dass der hobbessche Skeptizismus weder in theoretischer noch in empirischer Hinsicht vertretbar ist.[216] Beitz argumentiert, dass erstens die Naturzustands-These zur empirisch falschen Schlussfolgerung führt, wonach: „there can be no reliable expectations of reciprocal compliance with cooperative institutions and policies in the absence of an overarching world authority“[217], denn in der Realität haben Staaten ein Interesse daran, Regeln der internationalen Kooperation zu befolgen. Zweitens sind bei der Begründung von Prinzipien der zwischenstaatlichen Beziehungen die Interessen von Personen ausschlaggebend und das Staatsinteresse ist nur insoweit relevant, als es von den Interessen der Bürger abgeleitet wird. Drittens müssen bei der Rechtfertigung moralischer Verhaltensregeln neben dem langfristigen, rationalen Selbstinteresse der Handelnden grundsätzlich auch Gerechtigkeitskriterien wie Fairness und Gleichheit beachtet werden. Viertens schließlich ist es nicht möglich, die These, dass die internationale Politik betreffend keine moralischen Urteile gefällt

[216] Vgl. Beitz 1979, 64f.
[217] Beitz 1979, 64.

werden können, zu vertreten, ohne die Berechtigung moralischer Urteile überhaupt in Zweifel zu ziehen.

Diese Argumente reichen meines Erachtens auf jeden Fall aus, um den hobbesschen Skeptizismus zu entkräften und die Möglichkeit einer normativen Theorie der internationalen Beziehungen zu begründen. Ich kann Beitz aber nicht zustimmen, wenn er meint, dass seine Kritik des moralischen Skeptizismus den Inhalt einer solchen Theorie noch völlig offen lässt.[218] Zweifelsohne haben Staaten, wie Beitz in seinem ersten Argument festhält, zwar ein Interesse daran, international zu kooperieren und zu diesem Zweck auch gewisse Regeln zu befolgen, doch ist diese Bereitschaft zur Befolgung von Regeln bei den verschiedenen Staaten mit ihren spezifischen kulturellen und wirtschaftlichen Gegebenheiten und ihrer je eigenen machtpolitischen Position in der Welt wohl sehr unterschiedlich ausgeprägt. Deshalb stellt es meiner Ansicht nach eine vorschnelle Entscheidung von Beitz dar, wenn er die Notwendigkeit einer die ganze Welt überspannenden Autorität zur Erzwingung von regelkonformem Verhalten der Akteure von vornherein ablehnt, denn damit legt er schon in entscheidender Weise den Inhalt der Theorie, für deren Möglichkeit er an dieser Stelle ins Feld zieht, fest. Ähnlich steht es mit seinem zweiten Argument, das die Vorrangigkeit der Interessen von Individuen ausspricht und die Legitimität von kollektiven Interessen in Abhängigkeit von diesen individuellen Interessen bestimmt, was eigentlich gar keine Kritik der internationalen Naturzustands-These darstellt und hier deshalb fehl am Platz ist. Wenn Beitz bei der Widerlegung des moralischen Skeptizismus auf diese Weise wichtige inhaltliche Vorbestimmungen vornimmt, bleibt ihm meines Erachtens beim Entwerfen einer Theorie der internationalen Beziehungen nicht genügend Spielraum, um verschiedene Argumente und Kriterien unvoreingenommen beurteilen zu können; er muss nämlich darauf achten, dass er sich nicht in Widersprüche verwickelt und seine Einwände gegen den moralischen Skeptizismus nicht gleich selbst entkräftet. Ich würde es aus diesem Grund vorziehen, nur das dritte und vierte Argument von Beitz gegen den so genannten politischen Realismus vorzubringen, da sie meiner Meinung nach durchaus davon überzeugen können, dass eine normative Theorie der internationalen Ordnung möglich ist.

[218] Darauf weist Beitz' folgende Feststellung hin: „To say that international skeptizism is incorrect, then, is to say that international political theory is possible. But it does not say much more, and, in particular, it does not say anything about the substance of the normative principles that should govern action in the international realm." (Beitz 1979, 65)

Im zweiten Teil von *Political Theory and International Relations* behandelt Beitz die seiner Ansicht nach am weitesten verbreitete Alternative zum Skeptizismus: die Auffassung, dass Staaten einen originären moralischen Status haben, d.h. ein Zweck an sich sind. Diese Auffassung basiert auf der Analogie zwischen Staaten und Personen und führt zum Prinzip der Autonomie, welches besagt, dass Staaten wie Personen das Recht zusteht, als selbstständige Einheiten respektiert zu werden. Das Prinzip der Autonomie lässt sich nach Beitz in die beiden Grundsätze der Selbstbestimmung und der Nichtintervention aufspalten und hat eine Sicht der Weltordnung, nach der völlig souveräne Staaten nur in marginaler Weise interagieren (sollen), zur Folge.[219]

Beitz stellt nun die These auf, dass die Autonomie von Staaten nur derivativ sein kann: „State governments should not be interfered with because they are, in fact, representatives of persons exercising their freedom of association. The liberty of states is a consequence of the liberty of persons to associate."[220] Gemäß seinem zweiten Argument gegen den moralischen Skeptizismus erachtet Beitz also die Analogie zwischen Staaten und Personen als falsch und greift auf die Individuen als einzige moralischen Subjekte, die auch gewisse Rechte von Staaten begründen können, zurück.[221] Dementsprechend besteht ein wichtiges Kriterium für die moralische Legitimität eines Staates bzw. seines Anspruchs auf Autonomie darin, dass er eine freiwillige Vereinigung von Personen zur Verfolgung gemeinsamer Ziele darstellt. Dabei geht Beitz auf den Einwand, wonach es wohl keine einzige Regierung in der Welt gibt, die die Unterstützung aller auf ihrem Gebiet lebenden Bürger genießt, ein und rekonstruiert als Antwort auf diesen Einwand den lockeschen Kontraktualismus, der eine stillschweigende Zustimmung der Bürger annimmt. Damit gelangt Beitz zur Idee des hypothetischen Kontraktes, die auch Rawls bei der Begründung seiner Theorie des gerechten Staates als Grundlage dient. Genauso wie Rawls lokalisiert dann auch Beitz politische Gerechtigkeit, deren Verwirklichung bei ihm das Kriterium für den berechtigten Anspruch eines Staates auf Autonomie darstellt, in den staatlichen Institutionen, d.h. in der Grundstruktur der

[219] Vgl. Beitz 1979, 69f.
[220] Beitz 1979, 77.
[221] Otfried Höffe erklärt sich hierin mit Beitz, dessen Auffassung er als eine „globalistische Ansicht" bezeichnet, einverstanden, Höffe greift jedoch nicht wie Beitz auf die Vereinigungsfreiheit von Individuen zurück, sondern verleiht dem demokratischen Rechtsstaat vor allem deshalb einen „rechtsmoralischen Rang", weil dieser den Individuen einen distributiv-kollektiven Vorteil beschert. Vgl. Höffe 1999, 304f.

Gesellschaft.[222] Dies gilt allerdings in erster Linie für die partikularstaatlich organisierten Gesellschaften und nur sehr beschränkt für die Weltgesellschaft als ganze, mit deren institutionellen Struktur sich Beitz lediglich auf der Ebene von Andeutungen befasst.

3.2 Intervention und Selbstbestimmung

Nach den oben beschriebenen grundsätzlichen Überlegungen befasst sich Beitz eingehend mit den beiden eng zusammenhängenden Prinzipien der Nichtintervention und der Selbstbestimmung, die, wie erwähnt, aus dem Grundsatz der Autonomie folgen. Zunächst behandelt Beitz drei Argumente, die für ein generelles Verbot der Intervention sprechen:[223] das von ihm schon früher verworfene Argument, dass Staaten wie Personen ein Zweck an sich seien, das Argument des Paternalismus, wonach jeder Staat seine Interessen am besten kennt, und schließlich das Argument, dass die intervenierende Partei bezüglich der konkurrierenden Konzeptionen des Guten innerhalb des Zielstaates selten unparteiisch ist. Dem zweiten und dritten Argument entsprechend ist eine Intervention nach Beitz nur dann zulässig, wenn sie die Gerechtigkeit, d.h. die fundamentalen Interessen der Bürger, im Zielstaat fördert und nicht dem Eigeninteresse der intervenierenden Partei dient. Dem ist sicherlich zuzustimmen, Beitz fügt aber hinzu: „[...] there are circumstances in which intervention might be morally permissible, but it does not imply that such intervention is always morally required.“[224] Es kann nämlich sein, dass die Kosten einer solchen Aktion in Anbetracht des zu erwartenden Ertrags unverhältnismäßig hoch sind, so dass keine Verpflichtung dazu bestehen kann. Zwar ist es grundsätzlich sinnvoll, in der Ethik neben dem moralisch Verbotenen und Gebotenen auch mit einer Kategorie des moralisch Erlaubten zu operieren, doch ist diese Kategorie in Bezug auf die Frage der Intervention meines Erachtens äußerst problematisch, denn gerade die Freiheit der einzelnen Staaten im Fall, dass eine Intervention erlaubt, aber nicht geboten ist, nach Gutdünken zu entscheiden, ob sie intervenieren wollen oder nicht, verletzt das Gebot der Unparteilichkeit und das der Gleichheit, indem einerseits nicht alle schweren Verbrechen von Regierungen gegen ihre eigenen Bevölkerung

[222] Vgl. Beitz 1979, 81 und Rawls 1979, 493ff. und 573.
[223] Vgl. Beitz 1979, 83ff.
[224] Beitz 1979, 91.

verfolgt werden, andererseits die Interessen jener Völker, die unter ein Unrechtsregime leiden, nicht gleichermaßen Berücksichtigung finden.
Barry beruft sich auf Beitz, wenn er festhält, dass der internationale Frieden nicht jeden Preis wert ist und der Frieden sich nicht auszahlt, falls dabei Diktatoren freie Hand bekommen.[225] Im Gegensatz zu Beitz betont Barry jedoch zu recht die Wichtigkeit einer einheitlichen Regelung bezüglich Interventionen und Sanktionen: „A major drawback to both military intervention and economic sanctions in the current statist system is that decisions are taken in an ad hoc way, and this is equally true wether the action is unilateral or taken under the auspices of the Security Council. A cosmopolitan must, I believe, wish for the development of an international system of adjudication.“[226]
Gelungen ist meiner Meinung nach Beitz' weite Definition der Intervention als ein Handeln, das nicht nur Zwangsmassnahmen zur Änderung der Grundstruktur eines Staates beinhaltet, sondern sich auf jede Tätigkeit, die einzelne Personen oder ein Kollektiv bei der Ausübung ihrer legitimen Rechte beeinflussen will, ausstreckt. Denn damit dürfen sich gerechte Staaten, die einen berechtigten Anspruch auf Autonomie und somit ein Recht auf Nichtintervention von außen haben, auch gegen Versuche verdeckter Einflussnahme zur Wehr setzen. Problematisch und außerdem überflüssig ist hingegen die Unterscheidung zwischen der obigen weiten Definition der Intervention, die sich nach Beitz nur auf gerechte Staaten bezieht, und einer engen Definition, die für ungerechte Staaten, welche mit einer Intervention rechnen müssen, gilt.[227] Die Festlegung dessen, was unter einer Intervention zu verstehen ist, kann nämlich kaum von der Konformität des betroffenen Staates mit bestimmten Gerechtigkeitsprinzipien abhängig sein; außerdem ist auf ungerechte Staaten, gegen die eine Intervention ja zulässig ist, ebenso gut die weite Definition anwendbar. Die Argumentation von Beitz für seine asymmetrische Sicht,

[225] Vgl. Barry 1999, 38.
[226] Barry 1999, 39.
[227] Vgl. Beitz 1979, 91f. In seinem 1985 erschienenen Aufsatz mit dem Titel „Justice and International Relations“ nimmt Beitz zum Thema der Intervention eindeutiger Stellung und spricht auch von der Möglichkeit einer internationalen Pflicht zur Intervention. Dabei führt er aus: „I say that there may be an international duty because it seems clear that unilateral intervention can almost always be successfully opposed on grounds of international stability. But a decision by the international community to enforce principles of justice would be less susceptible to this sort of objection.“ (Beitz 1985, 309) Dies ist ein deutlicher Hinweis auf den meiner Meinung nach sehr wichtigen Umstand, dass eine gerechte Regelung der Intervention ohne ein internationales Gremium, das sich auf kodiertes Recht stützend bindende Entscheide treffen kann, nicht denkbar ist.

wonach der Umstand, dass ein Staat als unabhängige Einheit existiert, kein hinreichendes Kriterium dafür ist, dass ihm auch ein Recht auf Nichtintervention zusteht, ist grundsätzlich überzeugend, ich halte es aber für verfehlt, diese Asymmetrie auf den Begriff der Intervention auszudehnen.

In Zusammenhang mit dem Prinzip der Selbstbestimmung versucht Beitz auf drei Fragen zu antworten: Auf wen bezieht sich das Wort „selbst“ in Selbstbestimmung? Welche Gruppen haben einen berechtigten Anspruch auf Selbstbestimmung? Und: Welche Art der Unabhängigkeit entspricht diesem Prinzip? Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Auf keine dieser Fragen, die außerdem kaum unabhängig voneinander behandelt werden können, findet Beitz eine eindeutige Antwort.

Die erste Frage betreffend geht Beitz auf den Spezialfall des Kolonialismus ein und gelangt zur Schlussfolgerung, dass Selbstbestimmung nur ein Mittel ist, um das Ziel der sozialen Gerechtigkeit zu erreichen.[228] Beitz führt dazu aus: „Part of the injustice of colonial rule might be that it involves a denial of a right to representative institutions, but wether this is, in fact, the case depends on the contents of the principles of social justice appropriate to particular groups.“[229] Nicht nur bezieht Beitz in diesem Satz klar Position für den Vorrang der sozialen Gerechtigkeit, der Frage der Verteilung, vor der partizipatorischen Gerechtigkeit, der Frage der demokratischen Mitsprache, sondern nimmt darüber hinaus eine weitgehend kommunitaristische Haltung ein, indem er den Inhalt von Prinzipien sozialer Gerechtigkeit von Gruppenmerkmalen abhängig macht,[230] was in keiner Weise mit seiner kosmopolitisch-liberalen Theorie in Einklang zu bringen ist und deshalb nur als eine vorläufige, noch zu revidierende Annahme betrachtet werden kann, sollte Beitz nicht eines banalen, aber zugleich schweren Widerspruchs bezichtigt werden müssen.

Beitz ist also bereit, bezüglich des Mitspracherechts Abstriche hinzunehmen, wenn ein bestimmtes Maß an sozialer Gerechtigkeit auch ohne die (volle) Geltung dieses Rechts gewährleistet ist, und stellt fest, dass die Zweideutigkeit

---

[228] Diesen Sachverhalt formuliert Beitz allgemeiner und überzeugender in seinem Aufsatz „Justice and International Relations“, wo er auf den Umstand bezogen, dass das Prinzip der uneingeschränkten nationalen Selbstbestimmung auch zum Schutz verbrecherischer Regimes vor Interventionen dienen kann, die Frage stellt, „why a principle which defends a state's ability to pursue an immoral end is to count as a moral principle imposing a requirement of justice on other states.“ (Beitz 1985, 287)

[229] Beitz 1979, 104.

[230] Als Gruppenmerkmale, die auf den Inhalt von sozialen Gerechtigkeitsprinzipien von Einfluss sein können, erwähnt Beitz kulturelle Werte und materielle Umstände, vgl. Beitz 1979, 104f.

des Wortes „selbst“ in Selbstbestimmung nicht ganz aufgelöst werden kann, da die Selbstbestimmung einer Gruppe einerseits nicht notwendigerweise die Mitsprache aller ihrer Mitglieder bedeutet, andererseits eben von der Frage der Verteilung in den Hintergrund gedrängt wird. An diesem Punkt lässt sich meines Erachtens ein nicht gerechtfertigtes paternalistisches Element in der Theorie von Beitz ausweisen, der darin besteht, dass einer Gruppe von außen gesagt wird, ob sich alle ihre Mitglieder am Entscheidungsprozess beteiligen dürfen oder ob sich einige mit sozialer Gerechtigkeit zufrieden geben müssen. Dieser einseitig auf die Verteilung ausgerichtete Paternalismus birgt die Gefahr, dass die zentrale politische Frage der Entscheidungsfindung marginalisiert wird und das fundamentale Recht auf Mitbestimmung zu einer Empfehlung verkommt. Zur Verteidigung von Beitz kann allerdings angeführt werden, dass es in der Realität wahrscheinlich nur wenige Fälle gibt, in denen eine Demokratisierung nicht auch ein Mehr an sozialer Gerechtigkeit mit sich bringen würde. Dieses empirische Argument vermag die Schwäche eines einseitigen Paternalismus jedoch nicht zu beseitigen.[231]

Ebenfalls problematisch ist meiner Meinung nach der Umstand, dass Beitz einer Definition dessen, worauf sich das Wort „selbst“ in Selbstbestimmung bezieht, schuldig bleibt. Er will sich offenbar nicht festlegen, um die untergeordnete Rolle der Selbstbestimmung als ein Mittel zum Zweck der sozialen Gerechtigkeit beibehalten zu können. Ich kann ihm bei diesem Bestreben zwar grundsätzlich nicht beipflichten, doch hätte Beitz eine Definition von „Selbstbestimmung“ vornehmen können, ohne dieses Bestreben zu gefährden. Klarzustellen, dass sich das Wort „selbst“ in Selbstbestimmung auf die ganze Bevölkerung eines Staates beziehen muss und nicht auf dessen Regierung allein, halte ich deshalb für außerordentlich wichtig, weil damit – zumindest auf theoretischer Ebene – einerseits die Autonomie des Individuums, als *Zweck an sich* sein eigenes Leben soweit wie möglich selbst zu bestimmen, gewahrt bleibt und andererseits der Missstand behoben wird, dass illegitime Regierungen, die sich auf das Prinzip der Selbstbestimmung berufen, in der internationalen

[231] Offensichtlich verfolgt Beitz damit, dass er bereit ist, auf gewisse demokratischen Rechte zu verzichten, das gleiche Ziel wie Rawls mit seiner Kategorie der „decent peoples“, nämlich eine Theorie zu schaffen, die auch unter nichtidealen Bedingungen Gültigkeit besitzt; vgl. Rawls 1999, 59ff. Die Theorie von Rawls ist in dieser Hinsicht aber insofern konsistenter, als er die Gewährleistung der sozialen und partizipatorischen Gerechtigkeit innerhalb einzelner Staaten nicht mit völlig unterschiedlichen Maßstäben bewertet.

Gemeinschaft oft volle Souveränität genießen und mit dem Besitz ihres Volkes frei walten können.[232]

Auch auf die Frage, welche Gruppen einen berechtigten Anspruch auf Selbstbestimmung haben, findet Beitz keine eindeutige Antwort, sondern verweist auf die Wichtigkeit der Kenntnis empirischer Fakten, was ihm jedoch angesichts der Komplexität und Situationsbezogenheit des Problems meiner Meinung nach klar als ein Positivum anzurechnen ist, da er sich davor hütet, eine simplifizierende, pauschale Lösung anzubieten. Seiner schon formulierten Position entsprechend, wonach Selbstbestimmung als ein Mittel zum Zweck der sozialen Gerechtigkeit zu betrachten ist, vertritt Beitz, wobei er den Fall einer unterdrückten Volksgruppe vor Augen hält, grundsätzlich die Ansicht: „[...] self-determination could be justified as the only way for the oppressed group to secure conditions supportive of just institutions.“[233] Da ich diese Begründung für einleuchtend halte, möchte ich an dieser Stelle nur noch zwei Schwierigkeiten, auf die Beitz in diesem Zusammenhang eingeht, kurz behandeln.[234] Zunächst taucht das Problem auf, wie eine Volksgruppe, die berechtigterweise einen Anspruch auf Selbstbestimmung erhebt, von anderen Volksgruppen abgegrenzt werden kann. Eine Beitz nahe stehende Lösung hierfür, die sich vom Prinzip der Vereinigungsfreiheit ableiten lässt, besteht darin, dass sich jedes Volk selbst definiert und selbst entscheidet, ob es als eine eigenständige Gruppe wahrgenommen werden will. Das zweite Problem entsteht dadurch, dass selbstdefinierte Volksgruppen nicht zwangsläufig eine territoriale Einheit bilden und die Verwirklichung der Selbstbestimmung somit an kaum überwindbare Hindernisse stößt. Es verwundert nicht, dass sich Beitz nicht in der Lage fühlt, auf die dieses zweite Problem betreffende, äußerst komplexe Frage, unter welchen Umständen welches Maß an Assimilation von welcher Volksgruppe erwartet werden darf, eine allgemeingültige Antwort geben zu können.

Bei der Behandlung der dritten Grundfrage, welche Art von Unabhängigkeit aus dem Prinzip der Selbstbestimmung folgt, setzt sich Beitz mit verschiedenen Formen zwischenstaatlicher Interdependenzen auseinander und kommt zum Schluss, dass das entscheidende Kriterium nicht darin zu suchen ist, ob die

---

[232] Pogge behandelt dieses Problem eingehend und macht es sich, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, zu einem zentralen Anliegen, in seiner Theorie eine Lösung hierfür zu finden, wobei er seine Argumentation auf den bezüglich des Prinzips der Selbstbestimmung entscheidenden Begriff der Legitimität aufbaut; vgl. Pogge 2001a, 47ff. Beitz erwähnt dieses Problem nur beiläufig, vgl. Beitz 1979, 149.

[233] Beitz 1979, 115.

[234] Vgl. Beitz 1979, 106ff.

politische oder wirtschaftliche Autonomie eines Volkes verletzt wird, sondern ob die Institutionen der betreffenden Gesellschaft den wichtigsten Gerechtigkeitsprinzipien entsprechen, denn: „From the point of view of persons nonvoluntarily subject to a regime, and unable effectively to express or withhold their consent to it, it appears to make little moral difference whether the regime is imposed by other members of their own community or by foreign agents.“[235] Dagegen könnte eingewendet werden, dass aus der Sicht eines Einzelnen dieser „moralische Unterschied“ tatsächlich als gering erscheinen mag, aber wenn die Situation einer ethnischen Minderheit betrachtet wird, die Argumentation von Beitz nicht mehr überzeugt, da in diesem Fall Gerechtigkeit ohne Selbstbestimmung kaum vorstellbar ist. Das spräche jedoch nicht gegen die These von Beitz, sondern nur dafür, dass Gerechtigkeit in bestimmten Fällen nach Selbstbestimmung verlangt. Es geht hier im Grunde genommen um die zentrale Frage der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte, ob primär die „Volk“ bzw. „Nation“ genannte Einheit als Kollektiv oder das einzelne Individuum Träger von Rechten ist. Beitz bezieht nun am Ende des zweiten Teils von *Political Theory and International Relations* eindeutig zugunsten des Individuums Stellung, was eine direkte Folge dessen ist, dass er bei der Behandlung der drei Teilaspekte der Selbstbestimmung der Schaffung und Aufrechterhaltung gerechter Institutionen innerhalb einzelner Staaten vor der Inanspruchnahme von Autonomie durch das entsprechende Kollektiv den Vorrang gibt.[236] Die Argumentation von Beitz gegen die Trennung des domestischen Bereichs vom transnationalen Bereich und für die Priorität individueller Rechte gegenüber kollektiven Ansprüchen halte ich im Grossen und Ganzen trotz der oben angesprochenen Mängel für überzeugend und ich erachte seinen konsequent durchgehaltenen Grundsatz, wonach politische Autonomie kein Selbstzweck ist, sondern fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien untergeordnet werden muss, als überzeugend. Darin jedoch, dass die Gewährleistung sozialer Gerechtigkeit grundsätzlich anders zu

[235] Beitz 1979, 119.

[236] Diesen Zusammenhang illustriert folgende Textstelle gut, in der Beitz die Analogie zwischen Staaten und Personen aufgreift und die seine Konzeption der Souveränität *in nuce* darstellt: „The idea that states should be respected as autonomous ends, and hence should not be interfered with, arises as an analogue of the idea that individual persons should be respected as autonomous beings. But the analogy is faulty. The analogue of individual autonomy, at the level of states, is conformity of their basic institutions with appropriate principles of justice.“ (Beitz 1979, 122)

bewerten ist als die Gewährung partizipatorischer Gerechtigkeit, kann ich Beitz nicht zustimmen.

3.3 Beitz' Konzeption globaler distributiver Gerechtigkeit

Ich komme nun zum dritten und wichtigsten Teil von *Political Theory and International Relations*, in dem Beitz ein eigenes Konzept globaler distributiver Gerechtigkeit entwirft. Dieses Konzept baut in entscheidender Weise auf die von Rawls in *A Theory of Justice* präsentierte Theorie, deren Kritik und Interpretation es zugleich ist, auf und besagt zusammengefasst, dass die für die innerstaatliche Anwendung vorgesehenen, kontraktualistisch begründeten Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls auch zwischenstaatlich gelten müssen, weil der internationalen Bereich dank der Globalisierung dem domestischen Bereich in Hinsicht auf die ökonomischen Interdependenzen und die Kooperation der Akteure immer mehr entspricht. Neben der globalen Ausweitung des Geltungsbereichs der rawlsschen Prinzipien führt Beitz auch ein neues Prinzip zur Umverteilung von Naturressourcen ein.[237]

Eine große Stärke der Argumentation von Beitz besteht darin, dass sie auf einem festen empirischen Fundament ruht, indem Beitz in Einklang mit meinen Ausführungen in Kapitel 1.1 die Bedeutung vornehmlich der ökonomischen Globalisierung hervorhebt und in seiner Diagnose der internationalen Beziehungen auf Phänomene hinweist wie die rapide Entwicklung des Welthandels und der globalen Kommunikation, die wirtschaftliche und politische Macht von multinationalen Unternehmen, die asymmetrische Verletzbarkeit von Staaten aufgrund ihres ökonomischen Potenzials, der zunehmende Einfluss globaler Faktoren auf die Partikularstaaten, die äußerst ungleiche Verhandlungsposition verschiedener Staaten und nicht zuletzt die mangelnde Motivation der Akteure im transnationalen Bereich, sich regelkonform zu verhalten.[238] Beitz erkennt sehr richtig, dass die Durchsetzung globaler Regeln mangels zwangsbefugter supranationaler Institutionen wenig Aussicht auf Erfolg hat und dass das Problem der Verwirklichung internationaler distributiver Gerechtigkeit in dieser Hinsicht dem Problem des Verlassens des hobbesschen Naturzustandes ähnlich ist, doch zieht Beitz die

[237] Vgl. Beitz 1979, 128.
[238] Vgl. Beitz 1979, 143-150.

Errichtung einer globalen zwangsbefugten Autorität überhaupt nicht in Betracht, sondern betrachtet ihr Fehlen anscheinend als ein nicht änderbares Faktum und hofft, die globale Umverteilung, die er vor Augen hat, auf dem Weg unverbindlicher Mechanismen zur Koordinierung des Handelns von Akteuren auf dem internationalen Parkett verwirklichen zu können.[239] Diese Hoffnung allerdings reicht offensichtlich nicht aus, um die Gefahr zu bannen, die von möglichen Trittbrettfahrern ausgeht und darin besteht, dass diese die im Fall solidarischer Regelbefolgung willigen Akteure von der Befolgung der Regeln abhalten und so die gesamte Regulierung auszuhöhlen drohen.

Beitz' Begründung seines Konzepts globaler distributiver Gerechtigkeit erfolgt in sechs Kapiteln: Die ersten drei Kapitel befassen sich mit der Theorie von Rawls und haben zum Ziel, zwei Mängel seiner Theorie aufzuzeigen und zu beheben: die empirische Annahme, dass Staaten voneinander völlig unabhängig sind und die Vernachlässigung der Frage der Verteilung von Naturressourcen.[240] Die Kapitel vier und fünf behandeln zwei Kategorien von Einwänden gegen das Prinzip einer globalen Umverteilung: Die Einwände der ersten Kategorie berufen sich auf Unterschiede zwischen der internationalen und der nationalen Gemeinschaft, die der zweiten Kategorie auf die Rechte von Staaten. Abschließend wird im Kapitel sechs eine Verbindung zwischen der idealen Theorie und der nichtidealen Wirklichkeit hergestellt. Im Folgenden möchte ich auf drei problematische Punkte der Argumentation von Beitz' eingehen und auf diese Weise sein Konzept der globalen Umverteilung rekonstruieren und kritisch untersuchen.[241]

---

[239] Vgl. Beitz 1979, 158f. und 174.

[240] Diese beiden zentralen Punkte seiner Kritik an Rawls fasst Beitz in seinem Aufsatz *Justice and International Relations* prägnant zusammen: „First, assuming national self-sufficiency, Rawls' derivation of the principle of justice for the law of nations is correct but incomplete. He importantly neglects resource redistribution, a subject that would surely be on the minds of the parties to the international original position. But second, the self-sufficiency assumption, upon which Rawls' entire consideration of the law of nations rests, is not justified of by the facts of contemporary international relations. The state-centered image of the world has lost its normative relevance because of the rise of global economic interdependence." (Beitz 1985, 305)

[241] Für dieses Vorhaben hat mir auch die Arbeit von Eric Mack mit dem Titel „The Uneasy Case for Global Redistribution" wertvolle Anregungen vermittelt, obwohl ich die libertaristische Auffassung von Mack nicht für überzeugend halte. Vgl. Mack 1988.

3.3.1 Kooperation und soziale Gerechtigkeit

Als erster problematischer Punkt in der redistributiv ausgerichteten Konzeption von Beitz taucht die Frage der Kooperation als Bedingung der Gültigkeit von Prinzipien sozialer Gerechtigkeit auf. Beitz hebt die Wichtigkeit des Modells, nach der die Gesellschaft ein kooperatives System zum gegenseitigen Vorteil darstellt, für die Theorie von Rawls hervor; ohne gemeinsam hergestellte Produkte und ohne gemeinsame Institutionen hätten nämlich Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit, so die Argumentation von Rawls, kein Bezugsobjekt.[242] Dazu meint Beitz: „[...] Rawls's model must not be taken too literally, since all of the parties to a particular social scheme may not actually *cooperate* in social activity, and each party may not actually be advantaged in comparison with what his or her position would be in the absence of that scheme."[243] Ich kann Beitz zustimmen, dass in einem auch nur für eine ideale Theorie gebrauchten Modell der Gesellschaft weder tatsächliche Kooperation, noch ein daraus resultierender *gegenseitiger* Vorteil vorausgesetzt werden darf, weil sonst der deskriptive Begriff der Gesellschaft mit normativen Elementen einer Gerechtigkeitsvorstellung ausgestattet und so verfälscht wird;[244] mit den Änderungen von Beitz bleibt aber vom ursprünglichen rawlsschen Gesellschaftsmodell kaum etwas übrig, weshalb es eine unstatthafte Bagatellisierung ist, diese Änderungen mit der Bemerkung, man müsse Rawls nicht wörtlich nehmen, zu erledigen. Beitz präsentiert denn auch eine eigene Definition des Gegenstands von Gerechtigkeitsprinzipien: „It would be better to say that the requirements of justice apply to institutions and practices (whether or not they are genuinely cooperative) in which social activity produces relative or absolute benefits or burdens that would not exist if the social activity did not take place."[245] Beitz ersetzt also Kooperation durch „soziale Aktivität" und den gegenseitigen Vorteil durch „relative oder absolute Vorteile oder Lasten", was dadurch, dass das neutrale Wort „Aktivität" verwendet und auch das Entstehen von Lasten berücksichtigt wird, zu einem Gesellschaftsmodell führt, welches der

[242] Vgl. Rawls 1979, 20f., 31f. und 105.
[243] Beitz 1979, 131.
[244] Einen zentralen Platz in meiner Kritik an Rawls nimmt gerade der Vorwurf ein, dass er empirische Beschreibungen, von denen er ausgeht, mit normativen Elementen ausstattet, was nicht mit dem idealen Charakter seiner Theorie rechtfertigt werden kann, da diese ideale Theorie bei neutralen Grundannahmen und bei einem angemessenen Bezug zur Realität eine völlig andere wäre.
[245] Beitz 1979, 131.

Realität weit besser entspricht als das von Rawls und als rein deskriptiv betrachtet werden kann. Das Problem besteht nun aber darin, dass sich Beitz bezüglich der Frage, ob die als soziale Aktivität zu verstehende Kooperation – denn er verwendet weiterhin dieses Wort – eine Bedingung der Gültigkeit von Prinzipien sozialer Gerechtigkeit darstellt, in Widersprüche verwickelt. Bei der Begründung seines Prinzips zur Umverteilung von natürlichen Ressourcen sagt Beitz nämlich, indem er auf die Behauptung, zu regelnde Ansprüche entstünden nur innerhalb einer Kooperationsgemeinschaft, Bezug nimmt: „[...] there is nothing in this reasoning to suggest that we can *only* have moral ties to those with whom we share membership in a cooperative scheme. It is possible that other sorts of considerations might come into justification of moral principles."[246] Eine Kategorie von Pflichten, die für alle Personen unabhängig vom Bestehen einer Kooperationsgemeinschaft zwischen ihnen Geltung besitzen, stellen nach Beitz so genannte „natürlichen Verpflichtungen" dar, wobei schon Rawls diese Kategorie verwendet.[247] Auch wenn Staaten als völlig selbstständige Einheiten, die in keiner Weise kooperieren, betrachtet werden, haben sie – so Beitz – die natürliche Verpflichtung, ihre Naturressourcen nur auf eine Art zu verwenden, die sie Außenstehenden und den zukünftigen Generationen gegenüber rechtfertigen können. Und diese Art der Verwendung von Naturressourcen beinhaltet ein Prinzip zu ihrer Umverteilung, denn „each person has an equal prima facie claim to a share of the total available resources", wobei im Sinne des rawlsschen Differenzprinzips von diesem Grundsatz des gleichen Anspruchs abgewichen werden darf, sofern das den am wenigsten Bevorzugten dient. [248] Der Grundsatz, dass allen Menschen ein gleich großer Anteil an den in der Welt vorhandenen Naturressourcen zusteht, und das daraus resultierende Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen zwischen den verschiedenen Gesellschaften gelten nach Beitz also unabhängig davon, ob alle Menschen oder Gesellschaften Mitglieder einer einzigen, übergreifenden Kooperationsgemeinschaft sind oder nicht. Beitz gibt an dieser Stelle das Kriterium der Kooperation auf und begründet sein Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen kontraktualistisch, nämlich damit, dass die Parteien im Urzustand einem solchen Prinzip zustimmen würden.[249] Genau daran meldet

[246] Beitz 1979, 141.
[247] Vgl. Rawls 1979, 135f.
[248] Beitz 1979, 141.
[249] „Not knowing the resource endowments of their own societies, the parties would agree on a resource redistribution principle that would give each society a fair chance to develop just

nun Eric Mack Kritik an, indem er auf die Grundannahme des Kontraktualismus rekurriert, dass die in der hypothetischen Situation des Vertragsabschlusses zu beschließenden Verhaltensregeln nur für jene Akteure normative Geltung besitzen, die wegen einer tatsächlichen oder einer in Aussicht stehenden Kooperationsbeziehung ein rationales Interesse an gegenseitiger Anpassung haben, was nach Mack dazu führt, „that any plausible contractarianism incorporates the ‚social cooperation requirement.' Thus, if Beitz wants to maintain that a resource redistribution principle holds among societies wether or not there is economic cooperation among them – that is, even if the social cooperation requirement is not satisfied with respect to that principle – he may not support that principle by appeal to a contractarian argument."[250] Ohne auf eine Diskussion der Frage, inwiefern verschiedene Elemente der kontraktualistischen Theorie sich gegenseitig bedingen, eingehen zu wollen, möchte ich festhalten, dass ich im Gegensatz zu Mack die Ansicht vertrete, dass die Situation des Urzustands als hypothetisches Konstrukt auch ohne die Bedingung der Kooperation zwischen den an der Entscheidung beteiligten Parteien zur Plausibilisierung von Gerechtigkeitsgrundsätzen dienen kann: Warum sollte sich Beitz nicht darauf berufen dürfen, dass sein Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen auch von Parteien, die in keinerlei Kooperationsbeziehung zueinander stehen, gewählt werden würde? Anstatt auf die Berechtigung, ein kontraktualistisches Argument in einem neuen Kontext zu verwenden, müsste sich die Kritik von Mack auf die Motivation der Parteien im Urzustand, das von Beitz vorgeschlagene Prinzip zu wählen, bzw. auf die Rahmenbedingungen der Wahl beziehen.[251]

Obwohl Beitz in Zusammenhang mit dem Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen auf die Kooperation als Bedingung der Gültigkeit von

---

institutions and an economy capable of satisfying its members' basic needs." (Beitz 1979, 141)

[250] Mack 1988, 58.

[251] Rawls und seine Anhänger würden dagegen wohl einwenden, dass ohne das Vorhandensein einer Kooperationsgemeinschaft das Gedankenexperiment des Urzustands gar keinen Sinn hat, da ja in dieser hypothetischen Situation Prinzipien, die die Grundstruktur *einer Gesellschaft* betreffen, beschlossen werden sollen und es gemäß dem von Rawls verwendeten Gesellschaftsmodell ohne Kooperation keine Gesellschaft gibt, so dass die im Urzustand gewählten Prinzipien kein Bezugsobjekt hätten, falls die Bedingung der Kooperation fallengelassen werden würde. Dieser Einwand zeigt aus meiner Sicht jedoch nur die Wichtigkeit von Beitz' eigenen, oben behandelten Definition der Gesellschaft, in der nicht von Kooperation, sondern von sozialer Aktivität die Rede ist; dieses Gesellschaftsmodell schützt Beitz bezüglich der kontraktualistischen Begründung seines Prinzips zur Umverteilung von Naturressourcen vor dem Vorwurf der Inkonsistenz.

Gerechtigkeitsprinzipien ausdrücklich verzichtet,[252] was sich auch in seiner Definition der Gesellschaft niederschlägt, und in Anlehnung an Rawls auf den Begriff der natürlichen Verpflichtung zurückgreift, wird er im übrigen Teil seiner Arbeit zur internationalen distributiven Gerechtigkeit nicht müde zu betonen, dass zwischen den verschiedenen Staaten der Welt heute starke ökonomische Interdependenzen bestehen und ein globales Schema sozialer Kooperation nicht mehr geleugnet werden kann. Das Vorhandensein einer globalen Kooperationsgemeinschaft dient Beitz nämlich als Argument zur Begründung der globalen Geltung von distributiven Gerechtigkeitsprinzipien, die gewöhnlich für den domestischen Bereich entworfen wurden, wobei er in erster Linie an das Differenzprinzip von Rawls denkt: „The conclusion that principles of distributive justice apply globally follows from the premise that international economic interdependence constitutes a scheme of social cooperation like those to which requirements of distributive justice have often been thought to apply.“[253] Dass Beitz diese streng logische Argumentation auf die am Ende des Satzes indirekt formulierte (zweite) Prämisse aufbaut, dass soziale Kooperation zur Geltung von Prinzipien distributiver Gerechtigkeit erforderlich ist, diese Prämisse an einem anderen Ort aber – ebenfalls in Zusammenhang mit distributiver Gerechtigkeit – für vollkommen irrelevant erachtet, stellt offensichtlich eine Inkonsistenz seiner Theorie dar, denn seine Behauptung an der einen Stelle ist zugleich die Widerlegung seiner Behauptung an der anderen.

Hillel Steiner weist auf diese Inkonsistenz in der Konzeption von Beitz hin, wenn er den Umstand, dass Beitz die Umverteilung der Naturressourcen mit rivalisierenden Ansprüchen begründet, hervorhebt und dazu ausführt: „[...] it is unclear that postulating the competing claims of others, as a warrant for the presence of Rawlsian distributive concerns, is consistent with his counterfactual suspension of the assumption that the world is not made up of self-contained nations and that international relations therefore exhibit functioning schemes of social cooperation and interdependence.“[254] Dementsprechend stellt Steiner sehr richtig fest, dass Beitz, indem er in Anlehnung an John Locke allen Menschen auf der Erde einen Anspruch auf den gleichen Anteil an den insgesamt vorhandenen Naturressourcen zuspricht, bei der Begründung seines Prinzips der

[252] Vgl. Beitz 1979, 140f.
[253] Beitz 1979, 154. Die Existenz einer globalen Kooperationsgemeinschaft wird vor allem in Beitz 1979, 143ff. und in Beitz 1985, 295ff. betont.
[254] Steiner 1999, 179.

Umverteilung von Naturressourcen den Rahmen der rawlsschen Argumentation verlässt.[255]

Beitz argumentiert also innerhalb derselben Theorie in zwei entgegengesetzte Richtungen, was darauf zurückzuführen ist, dass er sich bei der Begründung seiner Konzeption auf Argumente, die auf verschiedenen Argumentationsebenen angesiedelt sind, abstützen will und dabei versäumt, die entsprechende Kategorisierung vorzunehmen. Sein Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen begründet er – wie oben beschrieben – mit dem kontraktualistischen Argument, dass es von den Parteien im internationalen Urzustand gewählt werden würde,[256] weil – und erst jetzt kommt die eigentliche Begründung – die Parteien die ursprüngliche Verteilung der Naturressourcen auf der Erde als moralisch willkürlich erachten würden.[257] Bei der allgemeinen Begründung der globalen Geltung von Prinzipien distributiver Gerechtigkeit führt Beitz aber das empirische Argument des Vorhandenseins einer die ganze Welt umfassenden Kooperationsgemeinschaft ins Feld, wobei sich dieses Argument auf einer Metaebene befindet, indem es sich auf den Geltungsbereich der kontraktualistischen Begründungsmethode bezieht. Hätte Beitz geklärt, in welcher Beziehung diese beiden Argumente zueinander stehen, wäre der Widerspruch in seiner Theorie bezüglich der Kooperation als Bedingung der Geltung von Grundsätzen der Verteilungsgerechtigkeit leichter zu vermeiden gewesen. In diesem Zusammenhang hätte Beitz auch das Verhältnis zwischen seinem Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen und dem in seiner Abhandlung ebenfalls befürworteten Differenzprinzip, das die globale Umverteilung aller (oder zumindest der in internationaler Kooperation hergestellten) Güter bezweckt, klären müssen. (Auf dieses zweite Prinzip werde ich weiter unten eingehen.)

---

[255] Vgl. Steiner 1999, 180.

[256] Unter „Parteien“ sind bei Beitz im Gegensatz zu Rawls Individuen zu verstehen, denn Beitz vertritt, wie Kersting festhält, einen individualistischen Kontraktualismus, nach dem globale Gerechtigkeit primär auf den Ausgleich individueller Ansprüche ausgerichtet ist; vgl. Kersting 1997, 281.

[257] Vgl. Beitz 1979, 137ff., wo Beitz sich auf Rawls beruft und festhält, dass niemand von Gegebenheiten, die er nicht beeinflussen kann, einen Nachteil erleiden dürfe, und seinen Gedankengang folgendermaßen abschliesst: „Reasoning analogously, the parties to the international original position would view the natural distribution of resources as morally arbitrary.“ (Beitz 1979, 138) Vgl. dazu Rawls 1979, 32 und 121ff.

3.3.2 Naturressourcen und moralische Willkür

Einen weiteren problematischen Punkt in der Argumentation von Beitz stellt das soeben erwähnte Argument dar, dass die ursprüngliche Verteilung der Naturressourcen auf der Erde moralisch willkürlich ist, wobei Beitz dieses Argument von Rawls übernimmt, der es in Bezug auf die Verteilung von natürlichen Begabungen ins Feld führt. In *A Theory of Justice* sagt Rawls: „Die natürliche Verteilung ist weder gerecht noch ungerecht; es ist auch nicht ungerecht, dass die Menschen in eine bestimmte Position der Gesellschaft hineingeboren werden. Das sind einfach natürliche Tatsachen. Gerecht oder ungerecht ist die Art, wie sich die Institutionen angesichts dieser Tatsachen verhalten.“[258] Ich halte diese Auffassung, wonach die Natur nicht, sondern – um dem rawlsschen Institutionalismus ausweichend den Sachverhalt etwas allgemeiner zu formulieren – nur soziale Aktivitäten dem Kriterium der Gerechtigkeit unterworfen werden können, für überzeugend, und es passt gut zum Kontext, in dem Beitz das Argument der moralischen Willkür verwendet, dass Rawls am Anfang des Zitats neutral von der natürlichen Verteilung spricht, was sich auch auf die Verteilung von Naturressourcen beziehen lässt. Die auch von Beitz angesprochene Kritik an der rawlsschen Konzeption, dass in ihr trotz der Behauptung, nur Institutionen seien aufgrund des Kriteriums der Gerechtigkeit moralisch bewertbar, die durch die Natur verteilten Begabungen der Menschen als Faktoren, „die unter moralischen Gesichtspunkten so willkürlich sind“, bezeichnet werden[259] – diese Kritik trifft genau so auf Beitz selbst zu, wenn er die Verteilung der Naturressourcen auf der Erde aus der Sicht der Parteien im Urzustand für moralisch willkürlich hält. Beitz versucht aber, seine Verwendung des Arguments der moralischen Willkür zu rechtfertigen, indem er den Unterschied zwischen Begabungen und Naturressourcen hervorhebt und auf den in Zusammenhang mit der distributiven Gerechtigkeit meines Erachtens entscheidenden Aspekt hinweist: „Like talents, resource endowments are arbitrary in the sense that they are not deserved. But unlike talents, resources are not naturally attached to persons. [...] Resources must be appropriated before they can be used, whereas in the talents case, the ‚appropriation’ is a *fait accompli* of nature over which persons have no direkt control.“[260]

---

[258] Rawls 1979, 123.
[259] Rawls 1979, 93.
[260] Beitz 1979, 139.

Steiner lässt sich von dieser Argumentation nicht überzeugen und ist der Meinung, dass bezüglich ihres identitätsstiftenden Charakters zwischen Begabungen und Naturressourcen kein wesentlicher Unterschied besteht, dass also in der Weise, wie Begabungen unabtrennbare Teile einer Person sind, die auf ihrem Territorium befindlichen Naturressourcen zum Wesen einer Nation gehören. Steiner betont, dass an der Wahl im zweiten von Rawls entworfenen Urzustand, in dem die Prinzipien internationaler Gerechtigkeit festgelegt werden, nicht Individuen, sondern Nationen teilnehmen. „And“, so fährt er fort, „it would be difficult, to say the least, to think of any single feature – or combination of them – that is less controversially constitutive of a nation's identity than its territorial site.“[261] Zwar lässt sich das gesamte Gelände, das zum Territorium eines Staates gehört, als Naturressource verstehen, doch ist die Analogie, die nach Steiner zwischen der individuellen und der nationalen Identitätsstiftung besteht, schon aus liberaler Perspektive nicht haltbar – von einer kosmopolitischen Gerechtigkeitsperspektive erst gar nicht zu reden. Wird nämlich die Identität und somit die Autonomie einer Nation für unantastbar erklärt, treten damit die Rechte und Ansprüche von Individuen in den Hintergrund und verlieren sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene ihre Geltung. Obwohl sich Steiner dem Thema globaler distributiver Gerechtigkeit aus libertaristischer Richtung nähert und sein Konzept der Rechte entsprechend auf das individuelle Eigentumsrecht aufbaut, das einen Raum freien Handelns bzw. gegenseitiger Nichteinmischung garantiert,[262] ist auch sein Konzept auf die uneingeschränkte Geltung zumindest dieses individuellen Eigentumsrechts angewiesen; insbesondere, da er sich für einen globalen Fonds, aus dem jedem Individuum der Gegenwert des gleichen Anteils an den Naturressourcen der Erde zusteht, ausspricht und dabei sogar festhält, dass die einzelnen Staaten nicht befugt sind, die Ansprüche von Personen, die nicht ihrer Rechtssprechung unterworfen sind, zu bestimmen.[263] Sowohl die Konzeption von Steiner als auch die von Beitz läuft also im Ergebnis auf ein Prinzip globaler Redistribution von Naturressourcen hinaus, das alle Individuen zu gleichen Teilen berücksichtigt, wobei Beitz im Gegenteil zu Steiner, der eine Besteuerung von Naturressourcen zu 100 Prozent und einen Fonds zur Verteilung dieser Steuereinnahmen an die Weltbevölkerung vorschlägt, auf die Umsetzung dieses globalen redistributiven Prinzips nicht näher eingeht.

[261] Steiner 1999, 180.
[262] Vgl. Steiner 1999, 171ff.
[263] Vgl. Steiner 1999, 174ff.

Von moralischer Willkür und Gerechtigkeit müsste Beitz jedenfalls nicht in Bezug auf die ursprüngliche Verteilung, sondern bezüglich der Aneignung der Naturressourcen sprechen, da – wie er an der oben zitierten Textstelle ausführt – bei Naturressourcen im Unterschied zu Begabungen ihre Aneignung einen gerechtigkeitsrelevanten Punkt darstellt und es Beitz schließlich darum geht, dass im Zeichen der Chancengleichheit *bei der Verwertung* von Naturressourcen alle Menschen auf der Erde zu gleichen Teilen berücksichtigt werden.[264] Dabei setzt sich Beitz, obwohl er grundsätzlich die internationale Anwendung des rawlsschen Differenzprinzips befürwortet, schließlich dennoch nicht auf ein konkretes Prinzip globaler Redistribution fest, sondern lässt es offen, ob bei der Umverteilung von Naturressourcen die Einwohnerzahl oder das Wirtschaftssystem eines Staates ausschlaggebend sein sollte und ob eine solche Umverteilung in erster Linie den Schlechtestgestellten dienen müsste. (Ich möchte an dieser Stelle nicht auf die Frage eingehen, inwiefern es angebracht ist, in Bezug auf die Verteilung von Naturressourcen einem strengen Egalitarismus zu folgen und jedem Menschen einen gleich großen Anteil an den Ressourcen der Erde zuzusprechen.)[265]

Der von Beitz beschriebene Unterschied zwischen Begabungen und Naturressourcen ist meiner Meinung nach bezüglich der Frage des Eigentumsrechts durchaus von moralischer Relevanz, und ich halte die Ansicht von Mack, wonach die absichtliche Umwandlung eines Teils der Natur eine ausreichende Bedingung für die Aneignung dieses Teils darstellt, angesichts der Knappheit praktisch aller auf unserem Planeten vorzufindenden Ressourcen für nicht überzeugend. Mack argumentiert, wie folgt: „Rights over purposively transformed segments of previously unowned nature arise through the process of purposive transformation. The seizure of such a transformed object from transforming agents wrongfully interferes with their rightful control over their lives and activities. Agents ‚acquire' a right to the transformed object by virtue

[264] Bei der Aneignung von Naturressourcen spricht Beitz – worin ihm sicher zuzustimmen ist – neben den gegenwärtigen auch den zukünftigen Generationen gerechtfertigte Ansprüche zu: „The appropriation of scarce resources by some requires a justification against the competing claims of others and the need of future generations." (Beitz 1979, 141)

[265] Folgendes Zitat von Hinsch lässt jedoch Zweifel an der Überlegenheit des Egalitarismus gegenüber Konzeptionen, die auf Subsistenzsicherung ausgerichtet sind, aufkommen: „There is, however, still an important difference between eliminating existing inequalities in order to satisfy claims of need, and eliminating them in order to conform with an egalitarian principle of justice like the Difference Principle. In the first case the aim is not to eliminate the existing inequality as such, but only insofar as and to the extent to which its persistence would impose morally unacceptable burdens on somebody." (Hinsch 2001, 68)

of the wrongfulness of such interfering seizures."[266] Dabei ist es erstens nicht evident, dass jene Teile der Natur, die keine anerkannten Eigentümer haben, niemandem und nicht vielmehr allen gehören, die zukünftigen Generationen mitgerechnet; zweitens gibt es keinen Grund anzunehmen, dass die Verpflichtung, Naturressourcen (oder die aus ihrer Verwertung stammenden Erträge) mit anderen Menschen zu teilen, einen unrechtmäßigen Eingriff in die Privatsphäre der betreffenden Personen bedeuten würde, dann wäre es nämlich ebenso unrechtmäßig das Eigentum von Personen zu besteuern; drittens schließlich folgt aus dem Verbot, die an der Umwandlung Beteiligten zu enteignen, nicht zwingend, dass sie ihr Eigentum rechtmäßig erworben haben und von jeder materiellen Verpflichtung gegenüber anderen Menschen frei wären. Die distributive Gerechtigkeit betreffend sind meines Erachtens also die Fragen der Aneignung und des Eigentumsrechts entscheidend, denn, wie Beitz selbst festhält: „[...] one cannot acknowledge a duty of justice to contribute to economic development elsewhere without acknowledging that existing legal property rights lack a firm moral foundation."[267] Und ich bin mit Beitz darin einig, dass Naturressourcen, die angeeignet wurden, wie Eigentum im Allgemeinen im Gegensatz zu Begabungen Prinzipien der globalen Verteilungsgerechtigkeit unterworfen werden sollten.[268]

3.3.3 Ein globaler Sozialstaat?

Der letzte problematische Punkt, auf den ich in Zusammenhang mit Beitz' Konzept distributiver Gerechtigkeit eingehen möchte, betrifft die Fragen, welche anderen Güter neben den Naturressourcen als Gegenstand der globalen Umverteilung identifiziert werden können und welche institutionellen Strukturen eine solche Umverteilung erfordert.

---

[266] Mack 1988, 60.

[267] Beitz 1979, 172. Die zentrale Bedeutung der Frage der Appropriation und des Eigentumsrechts wird in libertaristischen Theorien besonders deutlich; vgl. z.B.: Nozick 1974, 167ff.

[268] Vgl. dazu auch Beitz 1985, 291: „Considerations of personal liberty do not protect a right to appropriate and use resources in the same way as they protect the right to develop and use talents as one sees fit. There is no parallel, initial presumption against interference with the use of resources, since no one is initially placed in a naturally privileged relationship with them."

Beitz beschließt seine Argumentation, in der er die normative Auswirkung der Tatsache hervorhebt, dass zwischen den verschiedenen Staaten der Welt starke ökonomische Interdependenzen bestehen,[269] mit den Worten: „At a minimum it would still follow from my previous arguments that a global resource principle applies and that that portion of the global product actually attributable to global (as opposed to domestic) social cooperation should be redistributed according to a suitably restricted difference principle.“[270] Neben dem Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen spricht Beitz also auch dem Differenzprinzip, das Rawls für die Güterverteilung innerhalb einzelner Staaten vorsieht, globale Geltung zu. Beitz spricht sich somit auf zwei verschiedenen Ebenen für internationale Umverteilung aus: Einerseits soll zum Zweck der Chancengleichheit allen Menschen auf der Erde der gleiche Anteil an Naturressourcen zur Verfügung stehen, andererseits soll zumindest jener Teil der aus diesen Naturressourcen hergestellten Güter, der durch internationale Kooperation zustande gekommen ist, gemäß dem Differenzprinzip verteilt werden. Beitz will bezüglich Naturressourcen einem strikten Egalitarismus folgend für gleiche Ausgangsbedingungen der Menschen sorgen, gleichzeitig will er aber auch das Ergebnis menschlichen Wirtschaftens dem (ebenfalls egalitaristisch ausgerichteten) Differenzprinzip entsprechend gestalten.[271] Es fragt sich allerdings, ob es überhaupt sinnvoll ist, gleiche Ausgangsbedingungen zu schaffen, wenn das Ergebnis ökonomischer Tätigkeit sowieso durch das rawlssche Maximin-Prinzip korrigiert wird. Diese Frage lässt sich unter der Voraussetzung bejahen, dass das globale Differenzprinzip nur die Verteilung von Gütern, die durch internationale Kooperation zustande gekommen sind, regelt; denn die Verteilung der übrigen Güter, in die nur nationale Zusammenarbeit eingeflossen ist, wäre dann diesem Prinzip nicht unterworfen. Durch die Einschränkung der Geltung des globalen Differenzprinzips auf Güter, die in internationaler Kooperation erwirtschaftet werden, macht es zwar Sinn,

---

[269] An der folgenden Textstelle tritt der von Beitz aufgestellte kausale Zusammenhang zwischen der Globalisierung der Wirtschaft und der Ausweitung des Anwendungsfelds der Verteilungsgerechtigkeit auf den internationalen Bereich besonders deutlich hervor: „The state-centred image of the world has lost its normative relevance because of the rise of global economic interdependence. Hence, principles of distributive justice must apply in the first instance to the world as a whole, and derivatively to nation-states.“ (Beitz 1979, 170)

[270] Beitz 1979, 169.

[271] Beitz muss, falls er dem Differenzprinzip international Geltung verschaffen will, von Rawls auch das Konzept der gesellschaftlichen Grundgüter übernehmen und den für die Anwendung des Differenzprinzips erforderlichen interpersonellen Vergleich mit Hilfe globaler Grundgüter durchführen; vgl. dazu Rawls 1979, 112ff.

die beiden beitzschen Prinzipien globaler Redistribution aufzustellen, doch handelt sich Beitz mit dieser Einschränkung Probleme ein, wie ein kurzer Rückblick auf Rawls zeigt.

Obwohl Rawls die Gesellschaft grundsätzlich als ein kooperatives Unternehmen zum gegenseitigen Vorteil betrachtet, verzichtet er bei der innerstaatlichen Umverteilung von Gütern auf die Unterscheidung zwischen Gütern, die durch soziale Kooperation erwirtschaftet wurden, und solchen, die aus einer nicht-kooperativen Tätigkeit stammen. Zweifelsohne hat Rawls für die Vernachlässigung dieser Unterscheidung gute Gründe: Einerseits ist es bei sehr komplexen wirtschaftlichen Interdependenzen, wie sie für heutige Gesellschaften charakteristisch sind, äußerst schwer, wenn nicht gar unmöglich, den kooperativen Anteil an den erwirtschafteten Gütern vom nicht-kooperativen Anteil zu trennen. Andererseits übersteigt bei intensiven Kooperationsbeziehungen der kooperative Anteil den nicht-kooperativen in einem Ausmaß, dass der nicht-kooperative Anteil vernachlässigbar wird.[272]

Als Reaktion auf Einwände, die auf die Wahrung des Selbstbestimmungsrechts von Kollektiven abzielen, unternimmt es nun Beitz, zwischen jenem Teil der Güter, der durch nationale Kooperation entstanden ist, und jenem Teil, zu dessen Herstellung internationale Kooperation notwendig war, zu unterscheiden, und engt die Geltung des globalen Differenzprinzips auf diesen Teil der Güter ein. Diese Unterscheidung ist, obwohl sie durchaus von Bedeutung wäre, da der Anteil der national Kooperation am Produktionsprozess der Güter beträchtlich sein dürfte, angesichts der Komplexität der globalen Wirtschaftsbeziehungen und der Anonymität des Geldes, die dazu führen, dass kaum ermittelt werden kann, wessen Geld zu einem bestimmten Zeitpunkt wo „kooperiert“, d.h. investiert ist, praktisch nicht durchführbar. Außerdem äußert sich Beitz zur These, dass sich ein globales Prinzip distributiver Gerechtigkeit nicht auf die Erträge der nationalen Kooperation beziehen darf, an einem anderen Ort folgendermaßen: „Roughly, it seems that there is a threshold of interdependence above which distributive requirements like a global difference principle are valid, but below which significantly weaker principles hold.“[273] Offenbar besteht das eigentliche Ziel von Beitz darin, dem Differenzprinzip, das bei Rawls die Umverteilung der gesamten Gütermenge einer Gesellschaft regelt, uneingeschränkt globale Geltung zu verschaffen, sonst er hätte nämlich wohl

[272] Vgl. Mack 1988, 62.
[273] Beitz 1979, 165.

kaum über viele Seiten hinweg die These, dass die internationalen Wirtschaftsbeziehungen ein Schema sozialer Kooperation darstellen, argumentativ zu untermauern versucht.[274] Der Gedanke von Beitz, dass ab einem gewissen Grad an gegenseitiger Abhängigkeit von Staaten distributive Gerechtigkeitsprinzipien, die bisher nur für den innerstaatlichen Bereich Anerkennung gefunden haben, auch international volle Geltung erhalten sollen, kann meines Erachtens durchaus überzeugen, wenn man bedenkt, dass nicht nur global, sondern auch innerhalb einzelner Gesellschaften der Zustand der totalen Kooperation aller Mitglieder nur ein Ideal, das in der Praxis nicht erreicht werden kann, darstellt und Prinzipien der Umverteilung von Gütern im Sinne der Sozialstaatlichkeit auf partikularstaatlicher Ebene vielerorts dennoch Anerkennung und auch Anwendung finden. Deshalb hat Beitz, falls die Intensität globaler Zusammenarbeit ein Mindestmaß übersteigt, meiner Ansicht nach keinen Grund, sich auf die Forderung zu beschränken, dass nur der durch tatsächliche internationale Kooperation entstandene Teil der Güter einem globalen Prinzip distributiver Gerechtigkeit unterworfen werden sollte.

Kersting stellt die beitzsche Konzeption globaler Umverteilung von Gütern in den geschichtlichen Zusammenhang der Politischen Philosophie der internationalen Beziehungen und stellt fest, dass dieser kosmopolitische Sozialdemokratismus „das Paradigma der zwischenstaatlichen Rechtsordnung durch das Paradigma der gerechten weltbürgerlichen Güterversorgung ersetzt.“[275] Wie die am Anfang dieses Kapitels behandelten Ausführungen von Beitz zum Thema der Selbstbestimmung von Gruppen zeigen, bezieht er eindeutig für den Vorrang der sozialen Rechte vor den demokratischen Position, was sich auf sein Konzept sowohl der nationalen als auch der internationalen Ordnung auswirkt. Der Vorwurf, dass die Frage globaler Gerechtigkeit fast ausschließlich aus ökonomischer Perspektive betrachtet wird, trifft auch dann auf die Theorie von Beitz zu, wenn er das Fehlen internationaler Institutionen mit Sanktionsgewalt, die dem Auftreten von Trittbrettfahrern entgegenwirken könnten, beklagt und festhält, dass die Umverteilung von Naturressourcen deshalb wichtig ist, weil damit allen Staaten ermöglicht wird, gerechte

[274] Das Ziel, dem Differenzprinzip möglichst uneingeschränkte globale Geltung zu verleihen, formuliert Beitz auch im letzten Unterkapitel des dritten Teils seiner Arbeit, in welchem die Anwendung der idealen Theorie in einer nicht-idealen Welt behandelt wird: „The appropriate global principle is Rawls’s difference principle, perhaps modified by some provision for intranational redistribution in relatively wealthy states once a threshold level of international redistributive obligations has been met.“ (Beitz 1979, 170)

[275] Kersting 1997, 282.

gesellschaftliche Institutionen ins Leben zu rufen.[276] Beitz begnügt sich mit solchen allgemeinen Hinweisen auf das nationale bzw. internationale institutionelle Arrangement und geht nicht auf die heikle, aber zentrale Frage ein, wie sich kollektiv eingesetzte Institutionen zu den individuellen Ansprüchen, auf die er seine Konzeption gründet, verhalten und welcher institutioneller Hintergrund für die Verwirklichung seiner kosmopolitischen Grundsätze notwendig wäre. Das erweckt den Eindruck, als würde Beitz sich scheuen, die institutionellen Konsequenzen aus seiner eigenen Theorie zu ziehen, die um der durch Beitz angestrebten gerechten Güterversorgung aller Erdbewohner willen in der Etablierung eines globalen Sozialstaates bestehen müssten.

Kersting geht hart mit diesem Mangel der beitzschen Konzeption ins Gericht: „Da die Weltstaatsbedingung nun nicht erfüllt ist, muss der globale Kontraktualismus von Beitz folgenlos bleiben. Nicht nur aus dem trivialen Grund, dass selbst die entgegenkommenste Wirklichkeit hinter den Idealen der Theorie zurückbleibt, sondern weil Beitz' Theorie an einer Art performativem Widerspruch leidet. Der globale Gesellschaftsvertrag konstituiert ein gerechtigkeitsethisch fundiertes Weltbürgerrecht, aber keine völkerrechtliche Verfassung. Die Einzelstaaten, die allein als Stifter und Erhalter einer internationalen Gerechtigkeitsordnung in Frage kommen, [...] werden in der beitzschen Argumentation übergangen."[277] Die im ersten Teil dieses Zitats geäußerte Kritik, wonach die Theorie von Beitz, indem sie einen Weltstaat voraussetzt, nicht mit der Wirklichkeit im Einklang steht und deshalb folgenlos bleiben muss, ist meines Erachtens nicht berechtigt, da Beitz zum einen empirische Fakten wie die Globalisierung und die ungleiche Verteilung von Macht unter den Staaten durchaus berücksichtigt und zum anderen nicht deskriptiv ausgerichtet ist, sondern eine normative Theorie in Form eines politischen Ideals entwirft, das der Politik neue Ziele setzen will, wobei sein Konzept viel eher eine „realistische Utopie" darstellt als das von Rawls, der diese Bezeichnung für seine Konzeption eines Völkerrechts beansprucht. Beitz geht nämlich nicht – wie Rawls bei der Aufstellung der unverbindlichen Pflicht zur Hilfeleistung – von falschen empirisch-anthropologischen Voraussetzungen aus, sondern weist zumindest darauf hin, dass zur Durchsetzung globaler Gerechtigkeitsprinzipien internationale Institutionen mit Sanktionsgewalt

[276] Vgl. Beitz 1979, 142f. und 158f.
[277] Kersting 1997, 294f.

unabdingbar sind. (Fundamentale anthropologische Parameter können ja kaum verändert werden, während ein demokratischer Weltstaat meines Erachtes im Bereich des utopisch Möglichen liegt.)

Darin aber, dass in der beitzschen Argumentation die Einzelstaaten übergangen werden, hat Kersting weitgehend Recht; und eine Theorie der internationalen Beziehungen müsste, auch wenn sie normativ ausgerichtet ist, angesichts der Tatsache, dass die Hauptrolle in der Weltpolitik weiterhin den Einzelstaaten zufällt und vollständig entwickelte Rechtsordnungen weiterhin nur auf partikularstaatlicher Ebene existieren, diesen kollektiven Akteuren mehr Beachtung schenken als es die Theorie von Beitz tut. Gerade bei so anspruchsvollen normativen Forderungen, wie sie Beitz formuliert, wäre es wünschenswert, einen möglichen Weg ihrer Umsetzung in die Praxis aufzuzeigen, damit sie nicht von vornherein als illusorisch abgewiesen werden. Hätte sich Beitz mehr Gedanken zur Verwirklichung seiner distributiven Grundsätze gemacht, wären er wohl nicht darum herumgekommen, auch die Schaffung der dafür erforderlichen institutionellen Voraussetzungen, d.h. die Errichtung eines (minimalen) Weltstaates, zu fordern.

Ich habe nun drei, von mir als problematisch eingeschätzte Punkte des dritten Teils von *Political Theory and International Relations*, in dem Beitz eine eigene Theorie globaler distributiver Gerechtigkeit entwirft, behandelt und auf diese Weise sowohl die entscheidenden Argumentationsschritte als auch die Schlussfolgerungen dieser Theorie kritisch aufzuzeigen versucht. Abschließend möchte ich das auf die kontraktualistische Begründungskonstruktion von Rawls bezogene Ergebnis, zu dem die Argumentation von Beitz gelangt, festhalten. Beitz kommt zum Schluss, dass Staatsgrenzen grundsätzlich keine moralische Relevanz haben und sie deshalb in der Entscheidungssituation des Urzustands keine Rolle spielen dürfen, was dazu führt, dass bei der kontraktualistischen Begründung von Gerechtigkeitsgrundsätzen im Gegensatz zum zweistufigen Modell von Rawls nur eine einzige, globale Entscheidungssituation, in der allein Individuen und keine Staaten repräsentiert sind, die Grundlage bildet: „When, as now, national boundaries do not set off discrete, self-sufficient societies, we may not regard them as morally decisive features of earth's social geography. For purposes of moral choice, we must, instead, regard the world from the perspective of an original position from which matters of national citizenship are excluded by an extended veil of ignorance."[278]

[278] Beitz 1979, 176.

3.4 Beitz' Revidierung seiner Position

Nach der kritischen Untersuchung von *Political Theory and International Relations* möchte ich kurz auf das Nachwort eingehen, das Beitz zur 1999 erschienenen Ausgabe dieses Werks geschrieben hat und in dem er aus einem zeitlichen Abstand von zwanzig Jahren seine darin entfaltete Theorie beurteilt. Beitz legt in diesem Nachwort ausführlich dar, inwieweit er in der seit der Erstausgabe verflossenen Zeit die drei Teile seines Werks betreffend seine Meinung geändert hat.

In Bezug auf den ersten Teil, der den moralischen Skeptizismus zum Gegenstand hat, hält Beitz fest, dass der politische Realismus neben der skeptizistischen auch eine analytische und eine „heuristische" Form annehmen kann, wobei der analytische Realismus das Verhalten der Staaten zueinander als strategische Interaktion in ihrem eigenen Interesse auslegt und der heuristische Realismus die Anwendung von moralisch-normativen Prinzipien in der Außenpolitik von praxisbezogenen Überlegungen abhängig macht.[279] Während Beitz den Skeptizismus bezüglich der Möglichkeit, die internationale Politik einer moralischen Beurteilung zu unterziehen, weiterhin entschieden ablehnt, hält er den analytischen Realismus nur als Begründung einer Politik des nationalen Selbstinteresses für nicht zulässig; der heuristische Realismus hingegen ist nach Beitz geradezu notwendig, damit die Umsetzung von Gerechtigkeitsprinzipien in die Praxis erfolgreich sein kann, denn: „[...] the failure to take account of power and interest in calculating the consequences of a policy is hardly inherent in the moral character of the policy's justification [...]"[280] Schon daraus ist erkennbar, dass Beitz im Nachwort von 1999 Überlegungen praktischer Art eher in seine Theorie einfließen lässt als im 1979 verfassten Text, was ihm sicher positiv anzurechnen ist, denn durch die Berücksichtigung der politischen Gegebenheiten rückt auch die Möglichkeit näher, dass ein Weg von der bestehenden Weltordnung in die Richtung des angestrebten Ideals globaler Gerechtigkeit vorgezeichnet werden kann.

In Zusammenhang mit dem zweiten Teil von *Political Theory and International Relations*, in dem das Thema der Autonomie von Staaten besonders im Hinblick auf die Frage der Intervention behandelt wird, stellt Beitz klar, dass die kommunitaristische Argumentation, nach der das Recht jeder historisch

[279] Vgl. Beitz 1999, 285ff.
[280] Beitz 1999, 189.

gewachsenen politischen Gemeinschaft auf Selbstbestimmung in keiner Weise verletzt werden darf, auf zwei empirischen Voraussetzungen beruht: „One of these is the presupposition of *moral consensus*: that the community is essentially united with respect to the significance and meaning of its political traditions. Another is the presupposition of *political fit*: that the community's political institutions conform, and are understood to conform, to the values implicit in its prevailing traditions and customs."[281] Wenn eine der Voraussetzungen nicht gegeben ist, also entweder kein moralischer Konsens in der Gemeinschaft besteht oder die gesellschaftlichen Institutionen dem Inhalt dieses Konsenses nicht entsprechen, verliert die kommunitaristische Argumentation ihr Fundament; diese Argumentation kann somit nach Beitz nur in einer sehr begrenzten Anzahl von Fällen – wenn ihre beiden Grundannahmen eben zutreffen – gegen eine wohlwollende, d.h. den fundamentalen Interessen möglichst vieler Menschen dienende, Intervention sprechen.[282] Damit sagt Beitz in seinem Nachwort bezüglich der Intervention im Wesentlichen nichts Neues, sondern klärt auf die kommunitaristische Kritik fokussierend die Argumentationslage auf eine lobenswert systematische Weise.

Wie im ursprünglichen Text von *Political Theory and International Relations* nimmt auch im späteren Nachwort das dritte Thema, die globale distributive Gerechtigkeit, den größten Raum ein. Auf seine eigene Theorie, die er erst hier kosmopolitisch nennt, Bezug nehmend unterscheidet Beitz neu zwischen einer „schwachen" und einer „starken" These, wobei die schwache These eine moralische Basis bietet, aufgrund deren Institutionen und Praktiken der internationalen Politik kritisiert oder gerechtfertigt werden können, die starke These hingegen die globale Anwendung des von Rawls eingeführten Differenzprinzips fordert.[283] Der Unterschied zwischen der schwache und der starken These besteht also darin, dass letztere ein bestimmtes Prinzip zur Gewährleistung der globalen distributiven Gerechtigkeit für adäquat hält, während erstere den Inhalt der geforderten Gerechtigkeit weitgehend offen lässt: „It does not necessarily hold, for exemple, that states should be subordinated to a global political authority or a world government; it is agnostic about the proper structure of international institutions."[284] Diese schwache These verteidigt Beitz nun gegen drei Gruppen von Einwänden. Der Kritik, die den Unterschied

[281] Beitz 1999, 195.
[282] Vgl. Beitz 1999, 198.
[283] Vgl. Beitz 1999, 198ff.
[284] Beitz 1999, 199.

zwischen der internationalen und der einzelstaatlichen Gesellschaft hervorhebt, hält Beitz nicht länger wie in seiner 1979 erschienenen Arbeit strikt entgegen, dass sich ein globales Schema sozialer Kooperation entwickelt hat, denn: „[...] it now seems wrong to say that these facts explain in a very specific way why principles of international distributive justice should constrain the present structure of the world political economy. For the justification of international principles does not depend on the extent of international interaction or the details of the institutions that organize it.“[285] Im Nachwort entscheidet sich Beitz also – wobei er „Kooperation“ durch das neutrale Wort „Interaktion“ ersetzt – dafür, dass das Ausmaß der transnationalen Interaktion und die Beschaffenheit internationaler Institutionen bei der Begründung von Prinzipien globaler Umverteilung nicht ausschlaggebend sind und die Tatsache der Existenz dieser Interaktion und dieser Institutionen nur „das große praktische Interesse“, das an Prinzipien globaler distributiver Gerechtigkeit gebunden ist, unterstreicht, da in der Welt eine Reihe von Praktiken und Einrichtungen vorkommen, die für die Menschen zumeist ohne ihr Einverständnis Geltung besitzen und ihr Leben in fundamentaler Weise beeinflussen.[286] Die genaue Argumentationslinie von Beitz nimmt sich folgendermaßen aus: „[...] we begin with the idea that *some* type of basic structure is both required and inevitable, given the facts about the extent and character of social an economic relations, and work towards principles the structure should satisfy if it is to be acceptable to individuals conceived, in Rawls's phrase, as free and equal moral persons.“[287] Hier wird also weder der Existenz einer globalen Grundstruktur (d.h. von internationalen Institutionen) noch dem Vorhandensein transnationaler Interaktion bzw. Kooperation normierende Wirkung hinsichtlich globaler Prinzipien zugesprochen; diese beiden Phänomene befinden sich außerdem nicht auf der gleichen Ebene, da die globale Grundstruktur eine Folge der transnationalen Interaktion darstellt. Beitz' Argumentation, die er im zitierten Satz ausführt, lautet nämlich: Die internationale soziale Interaktion begründet die Erfordernis einer globalen Grundstruktur, die Prinzipien entsprechen muss, welche sich aus einem (von Rawls übernommenen) anthropologisch-normativen Konzept herleiten lassen. Falls Beitz diese Auffassung – wie ich meine – als eine Revidierung seiner früheren Aussagen zu diesem Thema verstanden haben will, ist damit die Inkonsistenz seiner ursprünglichen Theorie bezüglich der Frage, ob

[285] Beitz 1999, 204.
[286] Vgl. Beitz 1999, 204.
[287] Beitz 1999, 203.

internationale Kooperation eine Bedingung der Gültigkeit von Prinzipien globaler distributiver Gerechtigkeit darstellt, behoben.

Die Unterscheidung zwischen einer weichen und einer starken These halte ich hingegen für problematisch. Wie erwähnt ist Beitz der Ansicht, dass die schwache These zwar eine globale Umverteilung fordert, die Art ihrer Durchführung und somit die Struktur der dafür zu schaffenden Institutionen aber offen lässt. Davon kann jedoch angesichts der Argumentation von Beitz für die schwache These, nach der nicht nur die Errichtung einer globalen Grundstruktur geboten ist, sondern diese Grundstruktur Prinzipien entsprechen muss, die sich aus dem anthropologisch-normativen Konzept von Rawls, das Menschen als freie und gleiche moralische Subjekte betrachtet, ableiten lassen, wohl keine Rede sein. Meines Erachtens determiniert die angesprochene normative Anthropologie nämlich, auch wenn Beitz diesen zweiten Argumentationsschritt nur andeutet und selbst nicht ausführt, die Struktur der internationalen Institutionen weitgehend und weist eindeutig auf einen (minimalen) Weltstaat hin, besonders in Anbetracht der Überzeugung von Beitz, dass Staatsgrenzen in Bezug auf Fragen der Verteilung keine moralische Relevanz haben[288] – diese kosmopolitische Überzeugung ist es ja, die das Gebot der globalen Umverteilung schlussendlich begründet und, obwohl sie einem gemeinsamen anthropologisch-normativen Konzept entstammt, den größten Unterschied zwischen der Theorie von Beitz und der von Rawls markiert.

In seinem Nachwort verteidigt Beitz die weiche These gegen zwei weitere Arten der Kritik: einerseits gegen den empirisch-praktischen Einwand, dass dauerhafte politische und wirtschaftliche Entwicklung in einem Land nur von innen kommen und globale Umverteilung somit die wirklichen Probleme der armen Länder nicht beheben kann, andererseits gegen den theoretisch-moralischen Einwand, dass die Ansprüche von Mitbürgern Vorrang vor den Ansprüchen von Außenstehenden haben und die nationale Umverteilung vor der internationalen dementsprechend Priorität genießt.[289] In Bezug auf den empirischen Einwand hält Beitz fest, dass die wirtschaftliche Position eines Staates in der Welt durchaus großen Einfluss auf das Leben seiner Bürger haben kann,[290] dass die Unterscheidung zwischen internen und externen Faktoren, die bei der

[288] Vgl. Beitz 1979, 176.
[289] Vgl. Beitz 1999, 205ff. und 208ff.
[290] Beitz nennt dabei keine konkreten Beispiele, doch denke man etwa an die Beurteilung eines Staates bezüglich seiner Bonität, die den Zins der im Namen des ganzen Volkes aufzunehmenden Kredite beeinflusst.

Entwicklung eines Landes eine Rolle spielen, in der Praxis wohl schwer durchzuführen ist und dass außerdem die globale Umverteilung selbstverständlich nicht der Unterstützung illegitimer Regierungen dienen darf. In Zusammenhang mit dem theoretischen Einwand kommt Beitz zum Schluss, dass, auch wenn die Ansprüche von Mitbürgern gegenüber den Ansprüchen von Fremden vorrangig zu behandeln sind, die schwache These akzeptiert werden kann. Auf die starke These seiner ursprünglichen Theorie, nach der das rawlssche Differenzprinzip auch international Anwendung finden sollte, geht Beitz in seinem Nachwort überhaupt nicht ein, sondern kommt am Ende auf den Unterschied zwischen dem „sozialen" Liberalismus von Rawls und seinem kosmopolitischen Liberalismus zu sprechen, der darin besteht, dass jener ein zweistufiges Konzept der globalen Gesellschaft mit Personen und Staaten als Subjekte beinhaltet, während dieser nur eine Stufe kennt, auf der jede Person gleich repräsentiert ist.[291] Zu diesen beiden Richtungen des Liberalismus schreibt Beitz: „It is probably true that these perspectives converge on many important matters of policy in the nonideal world. Notwithstanding, both views cannot be right: social liberalism accepts the national community as having a moral status which cosmopolitan liberalism must regard as suspect."[292] Ich meine, dass diese Frage der moralischen Relevanz von Staatsgrenzen ein zentrales Thema der heutigen Auseinandersetzung um Prinzipien globaler Gerechtigkeit ist.

Das Wichtigste im Nachwort von Beitz ist meines Erachtens seine neue Argumentationslinie, nach der nicht mehr die Tatsache der internationalen Kooperation die globale Geltung des Differenzprinzips oder die Notwendigkeit der globalen Umverteilung von Naturressourcen begründet, sondern das Faktum der transnationalen Interaktion zur Begründung einer globalen Grundstruktur dient, und die Prinzipien, denen diese Grundstruktur genügen muss, auf einem anthropologisch-normativem Konzept, das dem von Rawls in *A Theory of Justice* entworfenen entspricht, basieren.[293] Dabei geht Beitz aber auf den Inhalt dieser Prinzipien nicht mehr ein, sondern weist nur darauf hin, dass der

[291] Vgl. Beitz 1999, 214ff.
[292] Beitz 1999, 216.
[293] Vgl. Rawls 1979, 548ff. Rawls hält an dieser Stelle fest, „dass die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit ist." (Rawls 1979, 549). Es muss betont werden, dass das von Rawls in *A Theory of Justice* entworfene und der Begründung innerstaatlicher Umverteilung dienende anthropologische Modell, nicht dem in *The Law of Peoples* verwendeten, weit anspruchsloseren anthropologischen Modell entspricht.

kosmopolitische Liberalismus im Gegensatz zum sozialen Liberalismus dem rawlsschen anthropologisch-normativen Konzept auch auf internationaler Ebene konsequent folgt.

3.5 Auswertung

Die Theorie von Beitz stellt trotz ihrer Mängel einen sehr wichtigen, weil richtungsweisenden Versuch dar, die von Rawls in *A Theory of Justice* präsentierte, wirkungsgeschichtlich äußerst bedeutende Konzeption sozialer Gerechtigkeit konsequent weiterzudenken und auf den transnationalen Bereich auszudehnen, wobei Beitz seiner Theorie globaler Gerechtigkeit in Form eines Prinzips zur Umverteilung von Naturressourcen auch ein ganz neues Element hinzufügt.
Political Theory and International Relations ist gut aufgebaut: Zunächst entkräftet Beitz den moralischen Skeptizismus, der im Gewand des politischen Realismus' die Möglichkeit, die Außenpolitik von Staaten moralischen Kriterien zu unterwerfen, in Frage stellt; dann zieht er gegen die kommunitaristisch geprägte Auffassung ins Feld, wonach Staaten analog zu Personen als moralische Subjekte zu betrachten sind und deshalb grundsätzlich ein Recht auf Autonomie haben; und schließlich entfaltet er seine kosmopolitische Theorie distributiver Gerechtigkeit, die ihrer egalitaristischen Ausrichtung entsprechend eine annähernd gleiche Güterausstattung aller Erdbewohner zum Ziel hat. Dabei ist es das große Verdienst von Beitz, dass er das Thema der globalen Gerechtigkeit ins Zentrum der Diskussion rückt, eine Reihe wichtiger Aspekte dieses Themas anspricht und auf einer – nach der Revidierung seiner Position im Nachwort von 1999 – klaren Argumentationslinie im Großen und Ganzen überzeugend darlegt, dass Staatsgrenzen in Bezug auf Prinzipien distributiver Gerechtigkeit nicht von moralischer Relevanz sind und die (begrenzte) Autonomie partikularstaatlich organisierter Kollektive an die Berücksichtigung dieser Prinzipien geknüpft ist, denn nur unter diesen Voraussetzungen kann das vom frühen Rawls übernommene und meines Erachtens überzeugende anthropologisch-normative Konzept, das Personen als freie und gleiche moralische Subjekte betrachtet, uneingeschränkt zur Geltung kommen. Beitz vertritt also einen normativen Individualismus, der sinngemäß einen Anspruch auf Universalität erhebt, und spricht den Einzelstaaten lediglich eine derivative Bedeutung zu.

Mit diesem Bekenntnis zum normativen Individualismus stehen aber Beitz' Ausführungen zu den Fragen der Intervention und der Selbstbestimmung nicht in Einklang. Dadurch, dass Beitz in Fällen von schweren Menschenrechtsverletzungen die Entscheidung zu intervenieren oder nicht den einzelnen Staaten überlässt und weder eine internationale Interventionstruppe noch ein geregeltes, unparteiliches Verfahren vorsieht, das über die Notwendigkeit einer Intervention entscheidet, wird das Prinzip der Gleichbehandlung aller Menschen, das als der Kern des Kosmopolitismus betrachtet werden kann, praktisch aufgegeben. In Zusammenhang mit der Selbstbestimmung nimmt Beitz zwar zugunsten des Individuums Stellung, wenn er der Schaffung und Aufrechterhaltung gerechter Institutionen innerhalb einzelner Staaten vor der Inanspruchnahme von Autonomie durch das entsprechende Kollektiv den Vorrang gibt, doch macht er gleichzeitig in kommunitaristischer Manier den Inhalt von Prinzipien sozialer Gerechtigkeit von Gruppenmerkmalen wie kulturelle Werte abhängig und ordnet, was in meinen Augen noch schwerer wiegt, partizipatorische Rechte sozialen Rechten unter, indem er bereit ist, bezüglich des Rechts auf politische Mitsprache Abstriche hinzunehmen, falls auch ohne die (volle) Geltung dieses Rechts ein bestimmtes Maß an sozialer Gerechtigkeit gewährleistet ist. Diese Marginalisierung partizipatorischer Gerechtigkeit ist für die Theorie von Beitz nicht nur auf nationaler, sondern auch auf internationaler Ebene kennzeichnend, denn sie spricht ausschließlich ökonomisch-distributiven Prinzipien eine Geltung für die zwischenstaatlichen Beziehungen zu und zieht eine Demokratisierung des transnationalen Bereichs nicht einmal in Betracht. Ein großes Defizit der beitzschen Theorie besteht somit darin, dass sie die politische Komponente des in Kapitel 1.3 aufgestellten Kriteriums der ökonomisch-politischen Stärkung benachteiligter Regionen und Personen außer Acht lässt und einseitig auf ökonomisch-distributive Aspekte globaler Gerechtigkeit fokussiert.

Beitz' Konzeption der globalen (Re-)Distribution von Gütern ist aber auch an sich problematisch, denn, obwohl Beitz in seinem Nachwort die Inkonsistenz in Bezug auf die transnationale Kooperation als Bedingung der Gültigkeit von Gerechtigkeitsprinzipien behebt und diese Prinzipien folgerichtig auf die globale Grundstruktur bezieht, bleibt eine gewisse Spannung zwischen dem auf die internationale Ebene ausgeweiteten Differenzprinzip und dem Grundsatz zur Umverteilung von Naturressourcen bestehen, indem angesichts eines globalen Differenzprinzips, das sich auf alle sozialen Ungleichheiten erstreckt, ein

zusätzlicher Grundsatz zur Umverteilung von Naturressourcen überflüssig ist, da ja Naturressourcen nur dann eine Bedeutung erlangen, wenn sie angeeignet und damit bereits zu einem sozialen Faktor geworden sind.

Positiv zu bewerten ist, dass Beitz im Rahmen der von Rawls übernommenen kontraktualistischen Begründungskonstruktion einen einzigen globalen Urzustand, in dem im Sinn des normativen Individualismus' nur Einzelpersonen und keine Staaten repräsentiert sind, zur Plausibilisierung von Gerechtigkeitsprinzipien heranzieht und so seiner Konzeption distributiver Gerechtigkeit ein tragfähiges begründungstheoretisches Fundament zugrunde legt. Eine weitere Stärke der Argumentation von Beitz besteht darin, dass er den dem Kosmopolitismus inhärenten normativen Individualismus mit der Berücksichtigung empirischer Fakten verbindet, wenn er in Einklang mit meinen Ausführungen in Kapitel 1.1 die Bedeutung der Globalisierung und der transnationalen Interdependenzen hervorhebt sowie die ökonomisch-politischen Asymmetrien auf internationaler Ebene diagnostiziert.

Zudem erkennt Beitz sehr richtig, dass die Durchsetzung globaler Regeln mangels zwangsbefugter supranationaler Institutionen wenig Aussicht auf Erfolg hat, doch verneint er schon zu Beginn von *Political Theory and International Relations* bei der Formulierung seiner Kritik an Hobbes die Notwendigkeit der Etablierung einer zwangsbefugten globalen Autorität zur Umsetzung von Prinzipien globaler Gerechtigkeit und hegt die weder empirisch noch anthropologisch begründete Hoffnung, sein Gerechtigkeitsideal auf dem Weg unverbindlicher Mechanismen zur Koordinierung des Handelns von internationalen Akteuren verwirklichen zu können, wobei er keine nähere Beschreibung dieser unverbindlichen Mechanismen liefert. In dieser Vernachlässigung der institutionellen Voraussetzungen der Realisierung von Gerechtigkeitsprinzipien besteht das größte Defizit der beitzschen Theorie. Zwar nimmt Beitz im Nachwort von 1999 wichtige Verbesserungen seiner Konzeption vor und richtet seine Grundsätze zur globalen Umverteilung von Gütern auf die globale Grundstruktur aus, doch fehlen der globalen Grundstruktur in ihrer gegenwärtigen Form die für funktionsfähige institutionelle Arrangements von Partikularstaaten unerlässlichen Elemente des Gewaltmonopols sowie der Rechtsdurchsetzung und außerdem widerspiegelt die globale Grundstruktur in vieler Hinsicht die aus der Gerechtigkeitsperspektive kaum zu rechtfertigenden Asymmetrien zwischen den Staaten, weshalb über die von Beitz präsentierten Prinzipien distributiver Gerechtigkeit hinaus auch normative Leitlinien zum Um- und Ausbau des internationalen

Institutionengefüges erforderlich sind. Die Verwirklichung globaler Gerechtigkeit ist nämlich, wie ich in Kapitel 1.3 dargelegt habe, in Anbetracht der empirisch-anthropologischen Gegebenheiten, die unserer Welt prägen, nicht ohne die Errichtung einer zwangsbefugten globalen Rechtsordnung denkbar. Beitz befasst sich aber weder mit der Frage, wie partikularstaatliche Institutionen seine anspruchsvollen Prinzipien globaler Umverteilung und die aus diesen entspringenden universal gültigen individuellen Rechte auf eine angemessene Güterausstattung durchsetzen können, noch erwägt er ernsthaft die Errichtung eines entsprechenden supranationalen institutionellen Arrangements in Ergänzung zu den einzelstaatlichen Institutionen. Damit klammert Beitz die zentrale Forderung globaler Gerechtigkeit nach einer effektiven internationalen Regulierung, die eine weltweite Durchsetzung der Regeln voraussetzt, aus.

Die Theorie von Beitz weist grundlegende Mängel auf, indem sie wegen der Marginalisierung partizipatorischer Gerechtigkeit die Erfordernis des politischen *empowerment* benachteiligter Regionen und wegen der Vernachlässigung des Aspekts der Durchsetzung individueller Rechte die Erfordernis des globalen *enforcement* nicht genügend berücksichtigt; gleichzeitig stellt sie einen wichtigen, richtungsweisenden Versuch dar, (zumindest im ökonomischen Bereich) den einzelstaatlich verhafteten Denkrahmen in der Politischen Philosophie zu überwinden, dem Anspruch der Gerechtigkeit auf Universalität gerecht zu werden und einen aus dem normativen Individualismus folgenden Kosmopolitismus zu entfalten.

4

DIE THEORIE GLOBALER GERECHTIGKEIT VON THOMAS POGGE

Den Ausgangspunkt der Theorie globaler Gerechtigkeit von Thomas W. Pogge bildet analog zur Theorie von Beitz die Auseinandersetzung mit der Konzeption von Rawls. Nichts illustriert dies besser als der Titel seines 1989 erschienenen Buches: „Realizing Rawls“. In dieser sehr gründlichen Arbeit konzentriert Pogge auf zwei zentrale Elemente von Rawls’ *A Theory of Justice*: auf die Grundstruktur, das institutionelle Arrangement als primäres Bezugsobjekt sozialer Gerechtigkeit und auf das Maximin-Prinzip, das die Verbesserung der Position der Schlechtestgestellten bezweckt. Sein im dritten Teil von *Realizing Rawls* dargelegtes Konzept globaler Gerechtigkeit hat Pogge jedoch nach dem Erscheinen dieses Werks in vieler Hinsicht weiterentwickelt, und seit 2002 liegt von ihm ein Buch mit dem Titel „World Poverty and Human Rights“ vor, das acht zwischen 1990 und 2001 verfasste Abhandlungen enthält. So möchte ich mich denn im zweiten Teil dieses Kapitels mit dem in dieser neuen Textsammlung ausgeführten, teilweise revidierten Konzept von Pogge auseinandersetzen. Ich beginne die kritische Untersuchung von Pogges Theorie globaler Gerechtigkeit aber mit dem dritten Teil von *Realizing Rawls*, der eine Reihe guter Argumente und weiterhin aktueller Erkenntnisse enthält.

4.1 Realizing Rawls

Im ersten Teil von *Realizing Rawls* verteidigt Pogge die Grundidee der von Rawls in *A Theory of Justice* ausgeführten Gerechtigkeitskonzeption gegen

libertäre[294] und kommunitaristische Kritik, indem er darlegt, dass diese theorietypisch aus zwei entgegengesetzten Richtungen kommende Kritik auf demselben Missverständnis beruht, das auf die Nichtbeachtung der rawlsschen Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Moral, d.h. zwischen der Beurteilung von institutionellen Arrangements und der Beurteilung des Verhaltens von Personen, zurückzuführen ist. Pogge ist der Ansicht, dass sowohl die libertäre als auch die kommunitaristische Kritik, auf die er sich bezieht, schon deshalb verfehlt ist, weil sie den personalen Aspekt der Konzeption von Rawls in den Vordergrund setzt, während Rawls beim Aufstellen seiner Grundsätze der Gerechtigkeit primär die Grundstruktur einer Gesellschaft im Auge hat.[295]

Im zweiten Teil seines Buches stellt sich Pogge der Aufgabe, einen schweren Mangel in *A Theory of Justice* zu beheben, der seiner Meinung nach darin besteht, dass Rawls keine Kriterien zur Beurteilung des institutionellen Arrangements angibt, die seine beiden abstrakten Grundsätze gesellschaftlicher Gerechtigkeit (das Freiheits- und das Maximin-Prinzip) spezifizieren würden und in der politischen Praxis Anwendung finden könnten, um konkrete Ziele zu formulieren und entsprechende Reformen einzuleiten.[296] Die Konkretisierung von Rawls' Theorie betrachtet Pogge als interdisziplinäres Unternehmen, das die Implementierung der philosophisch begründeten Prinzipien durch die Einbeziehung der Erkenntnisse und der Terminologie der Politik- und Wirtschaftswissenschaft sowie der Soziologie erleichtern soll.

Ich möchte nun nicht näher auf die ersten zwei Teile von *Realizing Rawls* eingehen, da ich einerseits die in *A Theory of Justice* für den innerstaatlichen Bereich entworfene Konzeption von Rawls, mit der sich diese beiden Teile

---

[294] Ich verwende die Bezeichnung „libertär" im Sinne des englischen Ausdrucks „libertarian". Für das Substantiv „libertarianism" verwende ich im Deutschen in Anlehnung an Wolfgang Kersting das Wort „Libertarismus"; vgl. Kersting 2000, 312.

[295] Die libertäre und die kommunitaristische Annäherung an das Thema der globalen Gerechtigkeit werde ich in Kapitel 5 anhand der Theorien von Nozick und Walzer diskutieren.

[296] Was Pogge unter Spezifizierung der abstrakten Grundsätze von Rawls versteht und welche Gefahr die Vagheit dieser Grundsätze birgt, führt er an folgender Stelle aus: „Through the first principle of justice, Rawls requires that social institutions protect the freedom and integrity of the person. How do we judge wether this requirement is met? Must we look at infant mortality rates and the incidence of violent crimes? Is it relevant wether some among the poor are malnourished or starving? Rawls does not say. His silence facilitates a consensus of sorts: many can endorse the abstract requirement, interpreting it broadly or narrowly according to taste. But this is the wrong sort of consensus – or, rather, no consensus at all." (Pogge 1989, 7)

auseinandersetzen, in Kapitel 2 schon diskutiert habe und andererseits in erster Linie der dritte (und letzte) Teil von Pogges Werk, in dem er die Ausweitung der rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien auf die internationale Ordnung vornimmt, bezüglich meiner Fragestellung von Interesse ist.

4.1.1 Der Modus Vivendi und die Frage des Weltstaates

Im dritten Teil von *Realizing Rawls* betont Pogge, bevor er auf den Inhalt globaler Gerechtigkeit eingeht, zunächst die Notwendigkeit eines übergreifenden Konsenses bezüglich der Prinzipien, die die internationale Ordnung bestimmen sollen. In Analogie zu Rawls' Voraussetzung der wohlgeordneten (Einzel-)Gesellschaft betrachtet Pogge eine wohlgeordnete Weltgesellschaft, in der ein Kern politischer Moralität von allen Mitgliedern geteilt wird, als Bedingung für die Realisierbarkeit globaler Gerechtigkeit. Pogge ist sich natürlich bewusst, dass gegenwärtig nicht von einer wohlgeordneten Weltgesellschaft gesprochen werden kann,[297] und nennt die heute bestehende internationale Ordnung, die auf einem fragilen Machtgleichgewicht beruht und ein Klima gegenseitigen Misstrauens verkörpert, einen Modus Vivendi. Seine Ansicht formuliert Pogge in zwei Thesen: „[...] current international relations are in essence a modus vivendi, and the chief reason why international institutions are so much less succesful than the institutions of well-established national societies is that the latter enshrine shared values (and not that they include more central government).“[298]
Zur Begründung seiner Modus-Vivendi-These präsentiert Pogge eine adäquate Beschreibung der gegenwärtigen internationalen Beziehungen: Diese sind dadurch gekennzeichnet, dass jede Partei vornehmlich seinen eigenen Interessen entsprechend handelt, was dazu führt, dass gemeinsame Institutionen nur soweit Unterstützung finden, als sie den Parteien, zumal den mächtigen unter ihnen, vorteilhaft sind. Internationale Regeln, Prozesse und Organe widerspiegeln somit die Machtverteilung zwischen den Staaten zu einem gegebenen Zeitpunkt. Die Existenz einer internationalen Ordnung unter diesen Voraussetzungen kann zwar den unlauteren Wettbewerb und die Häufigkeit militärischer Konflikte bis zu einem gewissen Grad begrenzen, indem die Gefahr der Isolation auch

[297] Dementsprechend bezeichnet Pogge die wohlgeordnete Weltgesellschaft als ein Ideal; vgl. Pogge 1989, 216.
[298] Pogge 1989, 222.

unwillige Parteien zur Einhaltung der Spielregeln bewegt, doch kann eine solche Ordnung nicht dauerhaft sein, denn eine reale Möglichkeit, die eigene Macht zu steigern und die Regeln, aus der eigenen Perspektive betrachtet, vorteilhafter zu gestalten, wird jede Partei mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu ergreifen versuchen. Im zwischenstaatlichen Zustand des Modus Vivendi, der an den von Hobbes beschriebenen Naturzustand erinnert,[299] kann also der Kampf aller gegen alle nicht – oder nur vorübergehend – gebändigt und weder Frieden noch Gerechtigkeit garantiert werden. Außerdem wirkt sich dieses internationale Klima permanenter Spannung und Unsicherheit, wie Pogge darlegt, auf den innerstaatlichen Bereich negativ aus, indem einerseits Regierungen nicht davon abgehalten werden, zur Förderung ihrer domestischen Popularität außenpolitische Krisen zu provozieren und militärische Abenteuer zu unternehmen – beides auch auf Kosten der eigenen Bevölkerung; andererseits wird damit für Regierungen die Versuchung größer, im eigenen Land zur Stärkung sowohl ihrer nationalen als auch internationalen Machtposition verschiedene Mittel der Repression einzusetzen, da die Staaten im Kampf um die Vorherrschaft oder um das Überleben vor allem mit ihrer nationalen Sicherheit und Wohlfahrt beschäftigt sind und sich kaum für die Freiheitsrechte von Nicht-Bürgern einsetzen können bzw. wollen.[300] Seine Ausführungen zu den internationalen Beziehungen als Modus Vivendi beschließt Pogge mit der Schlussfolgerung: „Even if these tendencies are not always strong or dominant, they do add up to a firm expectation regarding a global order that primarily reflects the common interests of, and bargains among, deeply hostile governments: So long as this order persists, our world will be pervaded by violence (and the threat and danger of violence), political repression, and extreme poverty of strategically worthless populations.“[301] Diese Diagnose von

[299] Hobbes beschreibt sehr anschaulich den Krieg aller gegen alle, der den so genannten Naturzustand charakterisiert, wobei er zwar vor allem die einzelnen Menschen, aber auch die Herrscher und ihre Reiche im Auge hat. Vgl. Hobbes 1965, 96ff.

[300] Pogge erklärt: „Under the exigencies of competition, governments must be extremely concerned with their own and their allies' international (bargaining) power, which depends to a significant extent upon their strength at home. They may then have to use – and support their allies when they use – repressive measures (such as secrecy, disinformation, surveillance, infiltration, intimidation, and worse) to stifle domestic dissent and to maximize domestic control.“ (Pogge 1989, 225f.) Ich meine, dass die Warnung vor der Gefahr solcher Repressionen in der Zeit des Kampfes gegen den „internationalen Terrorismus“ aktueller ist denn je.

[301] Pogge 1989, 226.

Pogge hat nichts an Aktualität verloren und steht vollkommen im Einklang mit meinen Ausführungen zur Globalisierung im ersten Kapitel dieser Arbeit.
Im Unterschied zu Beitz, der – wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde – über ein paar vage Andeutungen hinaus die Frage, welches globale institutionelle Arrangement für die Umsetzung seiner Prinzipien erforderlich wäre, völlig ausklammert, nimmt Pogge in Bezug auf einen möglichen Weltstaat bzw. auf eine mögliche Weltregierung eindeutig Stellung. Seiner zweiten, oben zitierten These entsprechend, wonach die Erfolglosigkeit internationaler Institutionen auf das Fehlen global geteilter Werte und nicht auf das Fehlen einer supranationalen Zentralgewalt zurückzuführen ist, zählt Pogge die Schaffung von selbstständigen Institutionen, die dem Recht nötigenfalls mit Zwangsmassnahmen Geltung verschaffen können, nicht zu jenen Reformen, die einen Ausweg aus dem internationalen Modus Vivendi weisen würden.[302] Pogge bezeichnet die u.a. von Hobbes und Kant vertretene Auffassung, dass ein Rechtszustand das Vorhandensein einer letztinstanzlichen Autorität voraussetzt, als einen historisch einflussreichen Fehler und meint: „Once we dispense with the traditional concept of sovereignty and leave behind the silly all-or-nothing debates about world government, there emerges a clear preference for an intermediate solution, which provides for some central organs of world government, though organs that lack any ultimate sovereign power or authority. It is just such an intermediate solution, of course, that we have now [...]“[303] Pogge erachtet es somit gar nicht für notwendig, an der bestehenden globalen institutionellen Ordnung große Änderungen vorzunehmen, was angesichts seiner fundamentalen Kritik an den gegenwärtigen internationalen Beziehungen als Modus Vivendi kaum nachvollziehbar ist; besonders, weil er selbst zugibt, dass die bestehenden Institutionen weder die Durchsetzung zwischenstaatlichen Rechts garantieren können, noch in der Lage sind, unparteiische und zugleich bindende Entscheide zur Beilegung von Streitigkeiten bezüglich der Interpretation dieses Rechts zu fällen, und damit dem negativen Phänomen, dass im Falle allgemein fehlender Rechtsbefolgung auch die sonst willigen Parteien nicht motiviert sind, ihren Verpflichtungen nachzukommen, nicht begegnen können.[304] Diese Spannung zwischen den Aussagen von Pogge wird dadurch

[302] Pogge ist der Ansicht „that the absence of world government is *not* the central problem with our current global order, so lacking in peace and justice.“ (Pogge 1989, 216; Hervorhebung im Original)
[303] Pogge 1989, 217.
[304] Vgl. Pogge 1989, 217f.

gemindert, dass er im Kontext seiner Analyse des internationalen Status quo die Einrichtung eines Weltstaates nicht aus theoretisch-normativen Gründen ablehnt, sondern lediglich aufgrund praktisch-realistischer Erwägungen für einen unbegehbaren Weg erklärt: „There are no realistic prospects of establishing peace through a world state, because no national government can come to rule the world without a global war, and the strongest governments won't allow the creation of independent effective mechanisms of adjudication and enforcement."[305] Unter den gegebenen Umständen besteht tatsächlich kein Zweifel daran, dass die mächtigsten Staaten der Welt die Errichtung einer ihrer direkten Kontrolle entzogenen supranationalen Autorität verhindern werden. An einem anderen Ort hält Pogge der Forderung nach souveränen internationalen Institutionen mit Sanktionsbefugnis im Sinne des politischen Realismus entgegen, dass es besser sei, die eigene Vorstellung einer gerechten Weltordnung bis zu dem Punkt, von wo aus ihre Verwirklichung in der gegenwärtigen Praxis möglich ist, zu revidieren, als auf ein Ideal zu bestehen, das nur auf dem Papier existieren kann.[306] Diese beiden auf die Realisierbarkeit der Idee eines Weltstaates bezogenen Argumente sprechen meines Erachtens jedoch nicht dagegen, die Etablierung unabhängiger globaler Institutionen mit Sanktionsgewalt als das langfristige Ziel internationaler Politik zu definieren, denn das Ideal einer globalen Rechtsordnung, die Frieden und Gerechtigkeit gewährleistet, erscheint *prima facie* sowohl normativ geboten als auch politisch attraktiv.

Auch Pogge ist natürlich dem Ziel, weltweit Frieden zu stiften und Gerechtigkeit walten zu lassen, verpflichtet, doch führt der Weg, den er zur Überwindung des zwischenstaatlichen Modus Vivendi aufzeichnet, nicht über radikale institutionelle Reformen, sondern über den graduellen moralischen Fortschritt.[307]

---

[305] Pogge 1989, 222.

[306] Vgl. Pogge 1989, 231. Der Auffassung – ich formuliere sie etwas allgemeiner als Pogge –, wonach Theorien, die mit der politischen Ordnung zu tun haben, praktische Relevanz aufweisen sollten, ist sicher ebenso zuzustimmen wie der folgenden Position von Pogge in Bezug auf die Mittel, die zur Erreichung eines erwünschten Zustands eingesetzt werden dürfen: „It is a minimal demand upon political ideal theory that it develops an ideal of a future world, that is, of a world that is connectible to the status quo by a *morally admissible route* (one that does not pass through World War III, for example)." (Pogge 1989, 230; Hervorhebung von mir verschoben)

[307] Ein 1988 erschienener Aufsatz von Pogge, in dem er die Forderung nach einer souveränen globalen Autorität mit Gewaltmonopol als realitätsfremd verwirft und eine eigene Vision der Verbesserung der Welt entwirft, trägt dementsprechend den Titel „Moral Progress". Dieser Aufsatz stimmt mit der ersten Hälfte des dritten Teils von *Realizing Rawls* inhaltlich und über weite Strecken auch wörtlich überein.

Die Zurückhaltung von Pogge, die in diesem Zusammenhang durchaus verständlich ist, betrifft somit primär die Art der Annäherung an das übergeordnete, mit den Befürwortern eines Weltstaates geteilte Ziel, eine friedliche und gerechte Welt, in der allen Menschen die gleichen fundamentalen Rechte und Pflichten zustehen, herbeizuführen, wobei auch die durch Pogge vorgeschlagene Art der Annäherung an dieses Ziel sehr anspruchsvoll ist, indem sein Konzept des moralischen Fortschritts – so meine These – die Staatengemeinschaft vor zumindest ebenso großen Aufgaben stellt wie die Forderung radikaler institutioneller Reformen, die auf die Schaffung einer globalen Rechtsordnung abzielen. Außerdem stößt Pogge mit seiner Kritik an der Forderung nach einem Weltstaates ins Leere: Diese Kritik bezieht sich nämlich in erster Linie auf Kai Nielsen, auf den aber der Vorwurf, gegenüber der Realität blind zu sein und überstürzt, ohne Anschluss an den internationalen Status quo eine globale Zentralgewalt schaffen zu wollen, überhaupt nicht zutrifft.[308] Nielsen plädiert in seinem Aufsatz „World Government, Security, and Global Justice“ für einen föderalistischen Weltstaat als konstitutionelle Demokratie mit Gewaltmonopol und der üblichen Gewaltenteilung, die ein oberstes Gericht zur Wahrung der Rechte aller Weltbürger beinhaltet. Dabei betrachtet Nielsen offensichtlich den schweizerischen Föderalismus als Vorbild, denn sein Modell des Weltstaates ist „a just and a humane cantonal federation writ large on a global scale with extensive cantonal autonomy for each canton.“[309] (Nähme die Weltgeschichte also den von Nielsen erwünschten Verlauf, fiele den Schweizern die Ehre zu, der Weltföderation die Staatsform verliehen zu haben.) Nielsen beschließt seinen Aufsatz mit den Worten: „I have defended the utopian possibility, in coherently statable circumstances, of a world government of a distinct democratic sort, and I also have defended the desirability of having such a government when we can get it in a reasonably

[308] Pogges Aufsatz „Moral Progress“, der in demselben Sammelband erschienen ist wie der Beitrag von Nielsen, in dem dieser für die Wünschbarkeit der Errichtung eines Weltstaates argumentiert, stellt eine Reaktion auf Nielsens Beitrag dar. Pogge sagt am Anfang von *Moral Progress*: „Kai Nielsen writes about the global order we would design ‚if we were gods, all wise, all good, all poweful, and could just bring it about like that.’ [...] I would like to aim for an institutional ideal for our world, one that takes account of our history and of the powers that be and that allows gradual implementation from where we are.“ (Pogge 1988, 184) Da jedoch Pogges Ausführungen in *Realizing Rawls* zum Thema Weltstaat mit dem früher in *Moral Progress* Gesagten weitgehend identisch sind, muss Nielsen als primäre Bezugsperson auch der in *Realizing Rawls* geübten Kritik an der Forderung nach einer souveränen internationalen Autorität betrachtet werden, obwohl er hier nicht genannt wird.

[309] Nielsen 1988, 275.

tolerable way. I do not see anything like a movement toward it presently [...]“[310] Dieses Zitat zeigt wohl eindeutig, dass sich auch Nielsen der gegenwärtigen Tendenzen in der internationalen Politik bewusst ist und sein Ideal – genau so wie Pogge – nur auf einem moralisch-vernünftig annehmbaren Weg erreichen will. Darüber hinaus weiß Nielsen auch um die Probleme, die mit der Etablierung eines Weltstaates entstehen können; so geht er etwa, wenn auch nur kurz, auf die von unten, von den Völkern drohende Gefahr der Instabilität und auf die von oben, von der Weltregierung drohende Gefahr der Diktatur ein.[311] Schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte reicht aus, um sich jedoch davon zu überzeugen, dass diese Gefahren für einen möglichen Weltstaat nicht spezifisch sind, sondern jede staatsförmige Ordnung betreffen.

4.1.2 Das Konzept des moralischen Fortschritts

Ich kehre nun zu Pogges Konzept des moralischen Fortschritts zurück. Pogge ist der Ansicht, dass auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen eine Entwicklung zum Besseren nur durch eine Hinwendung zu gemeinsamen, von allen Gesellschaften geteilten Wertvorstellungen möglich ist. Erst wenn es bezüglich zumindest einiger weniger Werte, die die Interaktion der auf dem internationalen Parkett agierenden Parteien regeln sollen, zu einem endgültigen Konsens kommt, können globale Institutionen, die weltweit Unterstützung genießen und somit effektiv funktionieren können, ins Leben gerufen werden. Pogge betont, dass gemeinsame Werte nicht mit gemeinsamen Interessen gleichzusetzen sind, sofern diese Interessen lediglich instrumentellen Charakter haben und sich jederzeit aufgrund der gerade bestehenden Verhandlungs- bzw. Machtverhältnisse ändern können. Nun erscheint aber die Voraussetzung global geteilter Wertvorstellungen in Anbetracht der Gespaltenheit unserer Welt entlang einer Vielzahl teilweise religiös begründeter Weltanschauungen nicht nur als utopisch, sondern geradezu als illusorisch. Dazu führt Pogge aus: „We need not envision for the world what is lacking in every national society, namely a *comprehensive* agreement on values. Instead, we can start from what we already have, a world in which *some* values are shared. [...] Moreover, shared values need not be all-pervasive. [...] in a well-governed society *some* matters

[310] Nielsen 1988, 280.
[311] Vgl. Nielsen 1988, 270f.

are nonnegotiable – for example, that none will be slaves or be left to starve and, in particular, that the basic terms of the political competition may not be shifted against those whose strenght declines.“[312] In Anlehnung an (den späten) Rawls[313] verlangt Pogge also nicht die volle Einheitlichkeit der Wertvorstellungen, die sich ja auch nicht herstellen lässt, sondern hat einen Konsens vor Augen, der einerseits die Überlappung der verschiedenen Wertvorstellungen lediglich bezüglich fundamentalster Normen des Zusammenlebens voraussetzt und andererseits nur in bestimmten Bereichen sozialer Interaktion notwendig ist, nämlich in jenen Bereichen, die von entscheidender Bedeutung für die Verwirklichung der Menschenrechte sind. Für besonders bedeutsam halte ich dabei die Aussage Pogges, dass in einer „gut regierten Gesellschaft“ gewisse Grundrechte nicht Gegenstand von Verhandlungen sein können und auf diese Weise vor machtpolitischen Angriffen geschützt sind. So richtig es aus einer ethischen Perspektive erscheint, fundamentale Rechte zu postulieren, die der Selbstzweckhaftigkeit bzw. der Würde aller Menschen gleichermaßen Rechnung tragen und sich dem demokratisch-offenen, gleichzeitig aber manipulierbaren Diskurs entziehen, so problematisch ist es, wenn man den in der Praxis möglichen Modus des Aufstellens solcher nicht verhandelbarer Grundsätze und die damit verbundenen Gefahren bedenkt. Wird nämlich die Festlegung bestimmter Rechte der demokratischen Kontrolle entzogen, drohen sie ebenfalls in den Dienst illegitimer machtpolitischer Bestrebungen zu geraten. Ohne hier auf den breiten, seit langem andauernden rechtsphilosophischen Diskurs zwischen den Anhängern naturrechtlich-substantialistischer Theorien und den Befürwortern positivrechtlich-prozessualer Konzepte eingehen zu wollen, möchte ich doch festhalten, dass sogar Habermas, der zum zweiten soeben erwähnten Lager gehört und für eine radikale Demokratisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens eintritt, etwas der demokratischen Entscheidungsfindung

---

[312] Pogge 1989, 228; Hervorhebungen im Original.

[313] Pogge bezieht sich auf einen 1987 erschienen Artikel von Rawls mit dem Titel „The Idea of an Overlapping Consensus“, in welchem Rawls zum ersten Mal sein in *A Theory of Justice* noch fehlende Konzept des politischen Liberalismus’ präsentiert, wonach es für die Gewährleistung der Funktionsfähigkeit einer konstitutionellen Demokratie ausreichend ist, wenn in der entsprechenden Gesellschaft ein Konsens in Bezug auf die Grundnormen demokratisch-freiheitlichen Zusammenlebens besteht, und dafür keine Einheit hinsichtlich der umfassenden Weltanschauung der Bürger notwendig ist. (Dieses Konzept baut Rawls in seinem Buch „Political Liberalism“ aus und verfeinert es in seinem Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“; diese beiden Arbeiten standen Pogge aber, da sie erst 1993 respektive 1999 erschienen sind, beim Verfassen von *Realizing Rawls* nicht zur Verfügung.)

enthebt, nämlich das Demokratieprinzip selbst, das das Recht aller Bürger auf die gleiche subjektive Handlungsfreiheit beinhaltet.[314] Außerdem ist es meines Erachtens durchaus statthaft, gewisse Grundrechte, die auf einem soliden anthropologischen Fundament ruhen, der demokratischen Deliberation zu entziehen, wie es Pogge in seinem späteren Werk tut.[315]

Nun kann aber auf internationaler Ebene in Bezug auf Fragen, die einen großen Teil der Weltbevölkerung oder zumindest mehrere Völker betreffen, nicht wirklich von demokratischer Entscheidungsfindung gesprochen werden. Und weil Pogge einen Konsens bezüglich fundamentaler Normen und nicht auf Demokratisierung ausgerichtete institutionelle Reformen als den ersten Schritt auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Frieden betrachtet, schlägt er einen internationalen ethischen Dialog vor, den er sich folgendermaßen vorstellt: „Just as teams of nuclear-weapons experts are asked to negotiate a draft agreement on arms control, so teams of political philosophers and international lawyers might be asked to identify, codify, and extend the area of shared value commitments. Such discussions would lead nations to a better understanding of one another's more comprehensive values, which is bound to broaden and deepen the commitment to the value of tolerance – and tolerance of alternative forms of national organization in particular."[316] Unter den Werten, die von allen Gesellschaften geteilt werden sollen, kommt somit der Toleranz eine Schlüsselrolle zu, womit Pogge das gleiche Ziel verfolgt wie später Rawls mit der Aufnahme von so genannten anständigen Staaten in die Völkergemeinschaft der liberalen Demokratien,[317] nämlich die internationalen Beziehungen auf Prinzipien zu gründen, von denen zu erwarten ist, dass sie weltweit auf Akzeptanz stoßen, so dass eine globale politische Ordnung überhaupt möglich wird. Dabei scheint das Konzept von Rawls dem von Pogge insofern überlegen zu sein, als es auch mit der Existenz außergesetzlicher Staaten rechnet, die nicht Mitglieder einer pluralistischen Völkergemeinschaft werden wollen und dem internationalen Recht zuwiderhandeln; doch stellt sich Pogge den internationalen ethischen Dialog nicht zwischen den gegenwärtigen, teilweise illegitimen Regierungen, sondern zwischen Experten des Völkerrechts und der Ethik vor, denen er – ähnlich wie Rawls den Völkern – zutraut, dass sie in erster Linie an ein friedliches, gegenseitig vorteilhaftes Zusammenleben aller

[314] Vgl. Habermas 1994, 159ff.
[315] Vgl. dazu Kapitel 4.2.1.
[316] Pogge 1989, 235.
[317] Vgl. Rawls 1999, 59ff.

Menschen interessiert sind. Der internationale ethische Dialog soll aber nach Pogge primär den Regierungen dazu verhelfen, gegenseitig Respekt und Vertrauen aufzubauen, um den zwischenstaatlichen Status quo des Modus Vivendi verlassen und eine Weltordnung, die auf gemeinsame Werte basiert, errichten zu können. Das Verhältnis der Regierungen zum ethischen Dialog oder, allgemeiner formuliert, das Verhältnis der Politik zur Ethik bleibt bei Pogge somit ungeklärt,[318] indem er zwar die Politiker für den internationalen Modus Vivendi verantwortlich macht und sie zur Herbeiführung eines globalen Wertekonsenses durch Philosophen und Juristen ersetzt, die Errichtung einer neuen, ethisch begründeten Weltordnung am Ende jedoch trotzdem den einzelstaatlichen Regierungen zur Aufgabe macht, ohne über Mechanismen nachzudenken, die den hierzu erforderlichen Gesinnungswandel der Politiker bewirken könnten und wohl bei der Schaffung eines entsprechenden Problembewusstseins durch Öffentlichkeitsarbeit in den einzelnen Gesellschaften ansetzen müssten.[319] Die Völker der Erde zusammen mit ihren Regierungen dazu zu bewegen, sich auch unter Erbringung von Opfern für gemeinsame Werte einzusetzen, ist meines Erachtens allerdings ein mindestens ebenso ehrgeiziges Vorhaben wie die Errichtung unabhängiger globaler Institutionen mit effektiver Sanktionsgewalt.

---

[318] Im Zusammenhang mit dem komplexen Verhältnis von Politik und Ethik möchte ich festhalten, dass Politik ohne Ethik grundsätzlich nicht denkbar ist, weil es in der Politik immer schon um Wertungen sowohl bezüglich inhaltlicher als auch formaler Fragen geht. Ethik hingegen kann meiner Meinung nach (zumindest bis zu einem gewissen Grad) durchaus frei von Politik, d.h. auf rein wissenschaftlicher Basis und nicht mit dem Ziel, Interessen durchzusetzen, betrieben werden.

[319] Pogge stellt meines Erachtens richtig fest: „What is lacking is the political will to make effective the values that are shared [...] This is a moral failure, primarily of politicians, who thereby subvert the very idea that international documents couched in the language of fundamental law and supreme morality could ever be anything more than temporary bargains reinforced by propaganda penalties.“ (Pogge 1989, 235) Dabei vergisst aber Pogge, dass viele dieser Politiker demokratisch gewählt wurden, weshalb das Thema der internationalen Gerechtigkeit zunächst in der politischen Diskussion der einzelnen Staaten einen größeren Raum erhalten müsste, besonders vor den Wahlen, damit nur solche Politiker in die jeweiligen Regierungen Aufnahme finden, die sich für die globale Gerechtigkeit einzusetzen bereit sind. (Autoritäre Regimes müssten selbstverständlich zuallererst demokratisiert werden.) Ein Expertendiskurs mit entsprechender Publizität könnte natürlich viel zur Thematisierung der globalen Gerechtigkeit in der Öffentlichkeit beitragen.

4.1.3 Die Globalisierung von *A Theory of Justice*

Nach seinen Ausführungen zum globalen Wertekonsens als Ausweg aus dem Modus Vivendi und seinem Plädoyer für Toleranz und Pluralismus tritt Pogge in den internationalen ethischen Dialog mit dem Vorschlag ein, das in *A Theory of Justice* für den innerstaatlichen Bereich entworfene Gerechtigkeitskonzept von Rawls auf den zwischenstaatlichen Bereich auszuweiten, zu „globalisieren".[320] Pogge verwirft das rawlssche Völkerrecht, das einen zweiten Urzustand mit Vertretern von Staaten in der Wählerrolle vorsieht, und argumentiert für einen einzigen, globalen Urzustand, in der Individuen die Grundsätze des internationalen institutionellen Arrangements bestimmen.
Zunächst weist Pogge darauf hin, dass Rawls' Beschreibung des zweiten Urzustands zwei unterschiedliche Lesarten zulässt: Die Parteien im internationalen Urzustand können einerseits einzelne Personen aus verschiedenen Gesellschaften und andererseits Repräsentanten von Staaten sein. Einzelpersonen, die ihre Wahl der die globale Grundstruktur bestimmenden Prinzipien hinter einem Schleier des Nichtwissens treffen und somit weder die Macht und den Wohlstand ihrer eigenen Gesellschaft noch ihre Position innerhalb dieser kennen, würden – so Pogge – wie die Wähler im ersten Urzustand von ihren Bedürfnissen nach Grundgütern geleitet werden und deshalb dem Maximin-Prinzip entsprechend die Verbesserung der Situation der weltweit Schlechtestgestellten als das entscheidende Kriterium globaler Gerechtigkeit betrachten. Repräsentanten von Staaten dagegen würden in erster Linie das (durch einem Schleier der Nichtwissens korrigierte) nationale Interesse vor Augen haben und sich für ein Prinzip globaler Redistribution aussprechen, die Staaten nur als ganze bewertet und im Sinne der rawlsschen Pflicht zur Hilfeleistung „lediglich" darauf ausgerichtet ist, die Schaffung gerechter domestischer Institutionen zu ermöglichen. Pogge beruft sich bei der Darstellung dieser beiden Lesarten auf die einschlägige Textstelle in *A Theory of Justice*,[321] doch kann ich aus dieser Passage beim besten Willen nichts herauslesen, was die erste Lesart als möglich erscheinen ließe. Rawls spricht hier nämlich nicht von einzelnen Personen, die ihrem individuellen Interesse folgen, sondern ausschließlich von Abgesandten verschiedener Nationen bzw. von Vertretern von Staaten. Dementsprechend schreibt denn auch Pogge:

[320] Vgl. Pogge 1989, 235, Fn. 23.
[321] Es geht um den ersten Teil von § 58, vgl. Rawls 1979, 415ff.

„Despite this difference, the two readings agree that first-principle goods are paramount. [...] However inconsistently Rawls may have described the parties' second, global session, it will quite crearly yield a criterion that assesses global basic structures by the severity of the first-principle violations each tends to produce."[322] Wie Pogge in diesem Zitat richtig festhält und wie ich im Kapitel über *The Law of Peoples* ausgeführt habe, werden also im zweiten, internationalen Urzustand von Rawls Prinzipien gewählt, die primär kollektive, sekundär aber auch individuelle Freiheitsrechte zu gewährleisten bezwecken, und nicht solche, die auf Umverteilung von Gütern über Staatsgrenzen hinweg ausgerichtet wären. Im Völkerrecht von Rawls schlägt sich somit nur der erste, für den innerstaatlichen Bereich vorgesehene Grundsatz von der größtmöglichen Freiheit der Individuen, die alle gleichzeitig ausüben können, nieder; dieser Grundsatz wird ja schon im domestischen Bereich privilegisiert und dem egalitaristisch ausgerichteten Differenzprinzip lexikalisch vorgeordnet.[323] Zwar lag zu der Zeit, als Pogge *Realizing Rawls* verfasste, *The Law of Peoples* von Rawls noch nicht vor, doch weicht Rawls in diesem späten Werk von seiner in *A Theory of Justice* kurz angedeuteten Völkerrechtskonzeption nicht ab, sondern führt sie nur aus und ergänzt sie um einige neue Elemente.[324] Nicht erst aufgrund der „verhärteten" Position von Rawls, die er in *The Law of Peoples* ausführt, sondern schon aufgrund der einschlägigen Textstelle in *A Theory of Justice*, auf die sich Pogge beruft, muss also festgehalten werden, dass die erste, von Pogge in Betracht gezogene Lesart des zweiten Urzustands nicht nachvollziehbar ist.

Indem er ein Konzept globaler Gerechtigkeit entwirft, versucht Pogge – wie er sagt – zwei Fragen zu beantworten:[325] Wie weit erstreckt sich unsere moralische Verantwortung für gesellschaftliche Institutionen? Und: Wie sollte ein globales institutionelles Arrangement aus moralischer Perspektive gestaltet werden? Es geht Pogge natürlich darum zu zeigen, dass unsere moralische Verantwortung

---

[322] Pogge 1989, 243.

[323] Vgl. zur lexikalischen Ordnung der beiden rawlsschen Gerechtigkeitsgrundsätze: Rawls 1979, 82ff.

[324] Die kleinen Änderung, die Rawls an der Konstruktion des zweiten Urzustands in *The Law of Peoples* gegenüber *A Theory of Justice* vornimmt, sind eigentlich nicht von Bedeutung, wie auch das Ergebnis der Wahl in *The Law of Peoples* zeigt: es ist das wohlbekannte und zur Zeit bestehende Völkerrecht wie in *A Theory of Justice*. Das ist nicht überraschend, da Rawls sowohl im 1971 als auch im 1999 erschienen Werk eine Wahlsituation entwirft, in der Repräsentanten von Staaten das so genannte nationale Interesse vor Augen haben: vgl. Rawls 1979, 416f. und Rawls 1999, 32f.

[325] Vgl. Pogge 1989, 238f.

nicht an Staatsgrenzen gebunden ist, sondern sich auch auf die internationale Ordnung erstreckt und dass diese Ordnung dem rawlsschen Maximen-Prinzip und dem normativen Individualismus entsprechend der weltweit schlechtestgestellten Personen den größtmöglichen Nutzen bringen sollte.

Im ersten Teil seiner Argumentation nimmt sich Pogge vor, rawlssche Kritik an Rawls zu üben, oder weniger paradox ausgedrückt: Inkonsistenzen in der Theorie von Rawls aufzulösen. Pogge hebt hervor, dass Rawls die gesellschaftliche Grundstruktur deshalb zum primären Gegenstand der Gerechtigkeitstheorie erklärt, weil institutionell bedingte Ungleichheiten, sofern sie auf natürliche oder soziale Kontingenzen beruhen, von Geburt an vorhanden und besonders tief greifend sind, indem sie die Lebensaussichten der Individuen bzw. ihren Zugang zu den gesellschaftlichen Grundgütern wesentlich beeinflussen.[326] Die nationale Zugehörigkeit einer Person ist nun nach Pogge eine ebenso kontingente Gegebenheit wie ihr Geschlecht, ihre Rasse oder ihre genetische Veranlagung, weshalb es keinen Grund gibt, die Geltung des Differenzprinzips nicht auch auf Ungleichheiten auszuweiten, die dadurch zustande kommen, dass Menschen in unterschiedlichen Gesellschaften aufwachsen und dementsprechend unterschiedliche Rechte und Chancen haben.[327] Gegen die Ausweitung der Geltung des Differenzprinzips auf die ganze Welt würde sprechen, falls glaubhaft gemacht werden könnte, dass Staaten als solche Träger besonderer Rechte sind, die ihre Bürger von Verpflichtungen, die zwischen ihnen bestehen, gegenüber Nicht-Bürgern befreien, dass also historisch gewachsene Staatsgrenzen auch Grenzen moralischer Verantwortung sind. Um das Argument von Pogge zu entkräften, müsste somit gezeigt werden, dass es einerseits kollektive Rechte gibt, die sich qualitativ von individuellen Rechten unterscheiden, indem sie diese übertrumpfen, und dass andererseits gerade jene Gruppen von Personen solche kollektiven Rechte beanspruchen dürfen, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt staatsförmig organisiert sind.

Zweifellos impliziert – wie im Kapitel über *The Law of Peoples* gezeigt wurde – der zweite Urzustand und das damit plausibilisierte Völkerrecht von Rawls, dass das so genannte nationale Interesse der Staaten auch fundamentalen Interessen

[326] Vgl. Rawls 1979, 23f., 74f. und 114ff. Pogge stellt also richtig fest, dass es eine zentrale Annahme der Gerechtigkeitstheorie von Rawls ist, dass die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft für die Lebensaussichten der Individuen und ihren Zugang zu den sozialen Grundgütern moralisch von weit größerer Bedeutung ist als die Handlungen, für die sie sich frei entscheiden können.

[327] Vgl. Pogge 1989, 247.

von Individuen übergeordnet ist: Individuen, denen ein Staat Unrecht tut, bleiben nämlich auf sich selbst gestellt, denn Rawls sieht keine internationalen Institutionen (wie die bereits bestehende, wenn auch von vielen Regierungen boykottierte ICC), die die Rechte von Individuen gegenüber staatlichen Übergriffen effektiv schützen könnten, vor. Das Völkerrecht von Rawls wertet die nationale Selbstbestimmung, d.h. in vielen Fällen: die Autonomie einer regierenden Elite, de facto höher als die Menschenrechte.

Pogge bemerkt nun zu Recht, dass zwischen dem zweiten, Staaten repräsentierenden Urzustand und dem Umstand, dass sich Rawls in § 77 von *A Theory of Justice* explizit zum normativen Individualismus bekennt,[328] ein Widerspruch besteht. Diesen Widerspruch sucht Pogge zugunsten der individualistischen Ausrichtung von Rawls' Theorie aufzulösen, indem er einen einzigen, globalen Urzustand mit Einzelpersonen in der Wählerrolle, die ihre eigenen Interessen verfolgen, vorschlägt: einen globalen Urzustand, in der sich die Parteien eben dazu entscheiden würden, auch die aus der nationalen Zugehörigkeit resultierenden Ungleichheiten gemäß dem Differenzprinzip einzuebnen.

Eine weitere Inkonsistenz in der Theorie von Rawls, die eine Folge der soeben besprochenen darstellt, sieht Pogge darin, dass „even if each state maintained a distributional background ensuring that interactions among its citizens are free and fair, international (including intergovernmental) inequalities in information and bargaining power may still be so great as to render international interactions unfair and coercive – hence the need for a conception of *global* background justice."[329] Wie der domestische Bereich für Individuen sollten nach Pogge auch der internationale Bereich für Staaten bzw. Regierungen so geregelt werden, dass das Zusammenleben auf der Basis von Freiheit und Fairness erfolgen kann. Offensichtlich ist der Handlungsraum eines Staates wesentlich durch seine

---

[328] Rawls hält in § 77 von *A Theory of Justice* fest: „Man erkennt also, dass die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit ist." (Rawls 1979, 549) Und: „Falls das Mindestmass für eine moralische Persönlichkeit vorhanden ist, stehen diesem Menschen alle Garantien der Gerechtigkeit zu." (Rawls 1979, 550) Diese Aussagen lassen sich tatsächlich schwer mit einem Völkerrecht vereinbaren, das keinerlei Mechanismen vorsieht, die die Beachtung der Menschenrechte garantieren oder ihrer Nichtbeachtung durch entsprechende Sanktionen entgegenwirken könnten.

Dass Rawls den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit in § 77 durchaus universal, d.h. als über Staatsgrenzen hinweg gültig, erachtet, wird durch seine hierauf bezogene Ausführung, wonach es keine menschliche Rasse gibt, der die Eigenschaft der moralischen Persönlichkeit fehlen würde, bekräftigt.

[329] Pogge 1989, 248; Hervorhebung im Original.

Verhandlungsmacht und seinen Zugang zu Informationen bestimmt, und wie die gegenwärtigen internationalen Beziehungen zeigen, muss davon ausgegangen werden, dass ein Mehr an Macht auch genutzt wird, um sich zusätzliche Vorteile zu beschaffen; deshalb halte ich die Forderung Pogges nach einem zwischenstaatlichen Ausgleich gerechtigkeitsrelevanter Faktoren überzeugend. Verwickelt sich aber Pogge, indem er einen normativen Individualismus vertritt, gleichzeitig jedoch die Verhandlungsmacht von *Staaten* bzw. *Regierungen* ausgleichen will, nicht in denselben Widerspruch wie Rawls mit seinen beiden Urzuständen? Nein, denn Pogge betont, dass die Aufgabe des globalisierten Differenzprinzips darin besteht, die Bedingungen internationaler Kooperation so zu gestalten, dass nur solche Ungleichheiten erlaubt werden, die die Position des weltweit schlechtestgestellten *Individuums* zu verbessern versprechen.[330] Ein solches mit universaler Geltung ausgestattetes Differenzprinzip steht im Einklang mit dem globalen, individualistisch ausgerichteten Urzustand, für den Pogge eintritt.

Pogge weist darauf hin, dass das Problem der globalen Verteilung von Wohlstand nicht in Ungleichheiten, die zwischen Staaten erlaubt sind, und Ungleichheiten, die zwischen Bürgern eines einzelnen Staates erlaubt sind, aufgeteilt werden sollte, weil damit die Gefahr bestünde, dass auch eine extreme Ungleichverteilung unbemerkt bliebe. Diesen Sachverhalt illustriert Pogge mit folgendem Beispiel: „[...] suppose income inequalities are constrained by a ration of 30:1. Allowing the separation of levels would substantially weaken this limit. Income in the poorest state (with a per capita gross national product of 200) might vary between 360 and 12, while in the richest state (with a per capita gross national product of 6’000) the spread is between 60’000 and 2’000. Imposing two separate 30:1 limitations comfortably permits inequalities of 5’000:1 (a spread of 60’000 to 12).“[331] Mit Hilfe dieses Beispiels führt Pogge vor, dass ein zweistufiges Gerechtigkeitsmodell, wie das von Rawls, moralisch nicht akzeptierbare Konsequenzen haben würde, indem zu große Ungleichheiten innerhalb eines Staates durch seine Aufteilung in einen reicheren und einen ärmeren Staat behoben werden könnten. Das ist jedoch kein neues Argument, sondern eine Variation des oben schon erwähnten Arguments, wonach Staatsgrenzen wegen ihres kontingenten Charakters moralisch nicht von Belang

[330] Vgl. Pogge 1989, 251.
[331] Pogge 1989, 253.

sein dürfen. Das Beispiel von Pogge veranschaulicht zweifellos eindrücklich,[332] dass eine zweistufige Begrenzung von Ungleichheiten viel größere Differenzen zulässt als eine einstufige Begrenzung mit demselben Verhältnis – mehr zeigt das Beispiel aber nicht; mit der Reduktion des Verhältnisses kann nämlich die tolerierte Differenz auch im Falle zweistufiger Begrenzung auf das gewünschte Maß eingestellt werden.

Mit dem zitierten Beispiel argumentiert Pogge auch dafür, dass ein Prinzip globaler Verteilungsgerechtigkeit auf die zwischen einzelnen Individuen bestehenden Ungleichheiten ausgerichtet sein sollte und dass dementsprechend ein globales Differenzprinzip, das die Verbesserung der weltweit schlechtesten individuellen Position bezweckt, bei der Gestaltung des internationalen institutionellen Arrangements herangezogen werden sollte. Pogge spricht sich somit gegen die Zweistufigkeit aus, die Rawls' Theorie charakterisiert und den domestischen vom zwischenstaatlichen Bereich getrennt behandelt. Auch wenn Pogges Kritik an Rawls, die die Wechselwirkungen zwischen dem domestischen und dem zwischenstaatlichen Bereich vor Augen führt und den kontingenten Charakter von Staatsgrenzen betont, durchaus zu überzeugen vermag, erweckt seine Forderung, das globale Institutionengefüge auf ein einziges, nämlich das schlechtestgestellte Individuum auszurichten, den Eindruck undurchdachter Radikalität. Nicht ohne Grund bezieht Rawls das Differenzprinzip – und zwar schon auf innerstaatlicher Ebene – auf die am wenigsten bevorzugte *Gruppe*, er löst damit nämlich mehr Probleme, als er sich einhandelt. Denn obwohl die Betrachtung einer Gruppe als Einheit seine Theorie für möglicherweise extreme Unterschiede innerhalb der Gruppe unempfindlich macht, entgeht Rawls einer Reihe von Schwierigkeiten, die sich für das Konzept von Pogge – auf globaler Ebene verstärkt – ergeben: Welches Verfahren ist in der Lage, das weltweit schlechtestgestellte Individuum ausfindig zu machen? Bezüglich welcher Güter

[332] Ich gehe der Einfachheit zuliebe davon aus, dass die in Pogges Beispiel aufgeführten Angaben zu den Einkommen in den beiden Ländern realistisch sind, obwohl dies bezweifelt werden könnte aufgrund der Tatsache, dass das höchste Einkommen im reichen Staat das zehnfache und das niedrigste Einkommen einen Drittel des dortigen pro Kopf berechneten Bruttonationalprodukts beträgt, während das höchste Einkommen im armen Staat nicht einmal das Doppelte und das niedrigste Einkommen nur gut einen Zwanzigstel des dortigen pro Kopf berechneten Bruttonationalprodukts ausmacht. Diese kleine Manipulation im Beispiel von Pogge ist aber völlig überflüssig, da auch das Verhältnis von 1:900 zwischen den Einkommen in den beiden Staaten – dieses Verhältnis entsteht bei gleicher Streuung der Einkommen bezüglich des jeweiligen Bruttonationalprodukts in den beiden Staaten – schön veranschaulicht, dass eine zweistufige Begrenzung von Ungleichheiten, die erlaubten Differenzen exponentiell wachsen lässt.

soll die schlechteste Position definiert werden, damit ein objektiver interpersoneller Vergleich, der kulturelle und geographische Differenzen neutralisiert, möglich wird?[333] Ist es möglich, ein monumentales und äußerst komplexes Institutionengefüge auf eine einzige Position auszurichten, und wäre ein entsprechender Apparat nicht extrem ineffektiv? Offenbar müsste eine institutionelle Struktur, die im Dienst des globalen Differenzprinzips steht, sehr flexibel sein, weil die am meisten auf Hilfe angewiesene Person ständig wechselt, indem sie eben Unterstützung erfährt und bald nicht mehr am schlechtesten dasteht; ein Charakteristikum internationaler Institutionen ist aber gerade ihre Trägheit, nur lokale Strukturen ermöglichen ein schnelles und zielgerichtetes Handeln. Gewiss: Pogge will – wie in Unterkapitel 4.1.1 gezeigt wurde – die bestehende Staatenvielfalt nicht in einem Weltstaat aufgehen lassen, und zwar aus praktisch-realistischen Gründen, dennoch spricht er sich für eine aus dem globalen, individuenbezogenen Differenzprinzip folgende radikale Umverteilung aus, die mit zumindest ebenso großen praktischen Problemen verbunden ist, wie die Errichtung eines Weltstaats, und ohne einen solchen außerdem kaum zu haben ist. Jedenfalls stellt es eine Schwäche der Konzeption von Pogge dar, dass er von einer internationalen institutionellen Grundstruktur zur globalen Umsetzung des Differenzprinzips ausgeht, ohne das Verhältnis der bestehenden Einzelstaaten zu dieser internationalen Grundstruktur zu klären. Auf diese Weise bleibt offen, wie Pogge jene Zweistufigkeit einer internationalen und einer nationalen Ebene, gegen die er argumentiert, überwinden will; indem er nämlich die Souveränität der Einzelstaaten nicht auf eine globale Institution übertragen will und auch keinen dritten Weg entwirft, bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich mit der gegenwärtigen Zweistufigkeit abzufinden. Diese Zweistufigkeit erlaubt es aber nicht, das internationale institutionelle Arrangement auf das weltweit schlechtestgestellte Individuum auszurichten.

[333] Wolfgang Kersting stellt ähnliche Fragen in Bezug auf das poggesche Konzept globaler distributiver Gerechtigkeit und weist auf das Problem hin, dass der von Pogge vorgesehene interpersonale Vergleich ohne einen unabhängigen, universal gültigen Maßstab nicht möglich ist. Vgl. Kersting 1997, 287 und 308. Pogge behebt später diesen Mangel seiner Theorie, indem er ein anthropologisch fundiertes, klar umrissenes Grundgüterkonzept entwickelt, vgl. dazu Kapitel 4.2.1.

4.1.4 Naturressourcen und das Konzept der Grundgüter

Im Zusammenhang mit seinem Vorschlag, dem rawlsschen Differenzprinzip globale Geltung zu verschaffen, übt Pogge Kritik am beitzschen Prinzip zur globalen Umverteilung von Naturressourcen und merkt an, dass dieses Prinzip über das globalisierte Differenzprinzip hinausgeht, indem es nicht nur die Rahmenbedingungen der Verwertung von Naturressourcen regelt, sondern auch die Eigentumsrechte bezüglich Naturressourcen festlegt. Pogge wirft Beitz vor, sein Prinzip der Redistribution von Naturressourcen auf eine fälschlicherweise vorausgesetzte Parallele zwischen der Verteilung dieser und der Verteilung natürlicher Begabungen zu gründen. Diese Parallele bestünde darin, dass in der Weise, wie auf domestischer Ebene gesellschaftliche Institutionen im Sinne von Rawls dazu berufen sind, Ungleichheiten in der Verteilung von Begabungen zu kompensieren, es zur Aufgabe internationaler Institutionen gehört, die willkürliche Verteilung von Naturressourcen zu korrigieren. Pogge hält dem entgegen, dass die geographische Verteilung von Naturressourcen zwar ein kontingentes, natürliches Faktum darstellt, ihre Aneignung jedoch zum Bereich des Sozialen gehört und der Rechtfertigung bedarf, dass also gar kein Prinzip zur Korrektur der ursprünglichen Verteilung von Naturressourcen nötig ist, weil ihre Aneignung und Verwertung ohnehin durch ein global gültiges Differenzprinzip geregelt werden muss. So verstehe ich jedenfalls die etwas unklare Argumentation von Pogge,[334] dem es – obgleich er dies nicht explizit sagt – wohl darum geht, nur solche Naturressourcen einem Gerechtigkeitsprinzip zu unterwerfen, die wirtschaftlich genutzt werden, bzw. nur die aus dem Vorhandensein von Naturressourcen tatsächlich entstehenden Vorteile gerecht zu verteilen; es wäre nämlich unsinnig, alle Ressourcen der Natur schon aufgrund ihrer bloßen Existenz unter den Individuen oder Staaten verteilen zu wollen, weil damit im Endeffekt die gesamte Erde mitsamt den

[334] Pogge schreibt: „Part of the distribution of income and wealth, the institutional distribution of natural assets is included in the master pattern in terms of which a Rawlsian criterion of global justice would assess any particular global basic structure. [...] how a just global institutional scheme would regulate ownership and control over natural assets depends upon the *empirical* question of which institutional design would optimize the worst social position.“ (Pogge 1989, 252; Hervorhebung im Original) In Anbetracht dieser Aussagen ist nicht nachvollziehbar, warum Pogge meint, dass das beitzsche Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen über das globale Differenzprinzip hinausgeht; richtig scheint vielmehr zu sein, dass das globale Differenzprinzip das beitzsche Prinzip *beinhaltet*, Pogge es jedoch als eine empirische Frage betrachtet, wie eine Umverteilung von Naturressourcen gestaltet werden muss, um die schlechteste soziale Position zu verbessern.

noch gar nicht erschlossenen Ressourcen neu aufgeteilt werden müsste und zwar einem einzigen Prinzip entsprechend, das der Komplexität historisch gewachsener Zustände kaum gerecht sein dürfte, und weil damit ein enormer Anreiz geschaffen werden würde, die Naturressourcen schnellstmöglich abzubauen und zu verwerten, um durch die so entstehenden Einnahmen den eigenen Lebensstandard zu erhöhen. (Das Paradebeispiel für eine solche unsinnige Umverteilung ist die von Hillel Steiner vorgeschlagene 100 prozentige Besteuerung aller existierender Naturressourcen, auch wenn diese weder abgebaut noch verwertet wurden.[335] Staaten müssten, um die 100-Prozent-Steuer bezahlen und einen Bankrott abwenden zu können, alle ihre Naturressourcen innert kürzester Zeit abbauen.)

Die obige Kritik Pogges an Beitz trifft insofern zu, als sich Beitz im Zusammenhang mit seinem Prinzip zur globalen Umverteilung von Naturressourcen tatsächlich auf das rawlssche Argument beruft, wonach die ursprüngliche Verteilung von Begabungen moralisch willkürlich ist, und auf diese Weise zwischen der Verteilung von Begabungen und Naturressourcen eine Parallele zieht. Beitz weist aber gleichzeitig auf eine entscheidende Differenz zwischen diesen beiden Gruppen von Gütern hin: Begabungen sind natürlicherweise Bestandteile einer Person, während Naturressourcen zunächst angeeignet werden müssen, um einer Person zu gehören.[336] Sowohl Beitz als auch Pogge halten somit die Aneignung von Naturressourcen für rechtfertigungsbedürftig bzw. gerechtigkeitsrelevant, und der Unterschied zwischen ihren Theorien bezüglich der Verteilung von Naturressourcen ist wesentlich kleiner als es die Ausführungen von Pogge erscheinen lassen. Worin dieser Unterschied genau besteht, lässt sich deshalb schwer sagen, weil nicht nur Beitz – wie im vorherigen Kapitel gezeigt wurde –, sondern auch Pogge wichtige Punkte seiner Konzeption offen lässt. Beide sind sich darin einig, dass anstellte des zweistufigen Modells von Rawls ein einziger, globaler Urzustand, in der Individuen repräsentiert sind, als Modell der moralischen Wahl dienen muss, und beide wollen dem Differenzprinzip auf diese Weise globale Geltung verschaffen; allein in Bezug auf ihre Art, das Verhältnis des globalisierten Differenzprinzips zu einem Prinzip der Umverteilung von Naturressourcen zu bestimmen, kann von einem Unterschied gesprochen werden, indem Pogge letzteres dem Differenzprinzip unterordnet und als empirische Frage bezeichnet,

[335] Vgl. Steiner 1999, 176 und 183.
[336] Vgl. Beitz 1979, 139ff.

während Beitz dieses Verhältnis ungeklärt lässt bzw. die beiden Prinzipien als auf derselben Stufe stehend behandelt, was zu einer gewissen Spannung zwischen den beiden Prinzipien führt.[337] Beitz und Pogge stimmen darin überein, dass Staatsgrenzen nicht auch Grenzen moralisch-politischer Verantwortung sein dürfen, dass also eine Theorie globaler Gerechtigkeit bezüglich der Nationalität der Menschen unempfindlich sein muss, sie gehen jedoch nicht näher auf die heikle, aber zentrale Frage ein, welche Güter genau (neben den Naturressourcen) Gegenstand globaler Umverteilung sein sollten bzw. welche konkreten institutionellen und personalen Ungleichheiten das global gültige Differenzprinzip auszugleichen gebietet und welche nicht. Dennoch ist meines Erachtens zunächst davon auszugehen, dass Beitz und Pogge von Rawls nicht nur das Differenzprinzip, sondern auch sein Konzept der gesellschaftlichen Grundgüter übernehmen und dieses Konzept ihrem Prinzip globaler Umverteilung stillschweigend zugrunde legen, da ja das Differenzprinzip ohne eine objektive Grundlage für interpersonelle Nutzenvergleiche nicht zur Anwendung kommen kann. In *A Theory of Justice* verbindet Rawls – um es knapp zusammenzufassen – Kants Begriff des Vernünftigen mit der aristotelischen Anthropologie und gewinnt auf diese Weise ein Set gesellschaftlicher Grundgüter, welche sich als Güter definieren lassen, die im Allgemeinen für die Verwirklichung vernünftiger Lebenspläne nötig und in diesem Sinne nützlich sind.[338] Zu den wichtigsten gesellschaftlichen Grundgütern zählt Rawls Rechte, Freiheiten und Chancen, Einkommen und Vermögen sowie das Selbstwertgefühl, auf das er besonderes Gewicht legt, wobei diese Aufzählung in der Hinsicht vollständig ist, dass Rawls keine anderen Grundgüter benennt (er rechnet aber mit weiteren). Von den Gütern

[337] Weshalb es zwischen Beitz' Prinzip zur globalen Umverteilung von Naturressourcen und dem mit globaler Geltung ausgestatteten Differenzprinzip zu einer Spannung kommt, habe ich im vorhergehenden Kapitel ausgeführt.

[338] Rawls entwickelt sein Konzept der gesellschaftlichen Grundgüter als Teil einer umfassenden Theorie des Guten; vgl. dazu Rawls 1979, Kapitel 7. Rawls weist in diesem Kapitel auch auf den wichtigen Umstand hin, dass die Festlegung der Grundgüter epistemisch und argumentationslogisch der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze vorgelagert ist: „Man kann nicht die Gerechtigkeitsgrundsätze zur Aufstellung der Liste der Grundgüter heranziehen, die zur Beschreibung des Urzustandes gehört, und zwar eben deshalb nicht, weil sie zu den Voraussetzungen gehört, aus denen sich die Wahl der Grundsätze des Rechten ergibt. Würde man diese Grundsätze zur Klärung der Liste heranziehen, so würde man im Kreise argumentieren." (Rawls 1979, 472) Hieraus wird deutlich, dass Rawls' Konzept der gesellschaftlichen Grundgüter bei der Begründung der seiner Prinzipien der Gerechtigkeit eine zentrale Rolle spielt und dass dieses fundamentale Konzept sein ganzes Argumentationsgebäude stützt.

Einkommen und Vermögen abgesehen, die etwas Konkretes und zudem Quantifizierbares bezeichnen, können die von Rawls genannten Grundgüter – je nach Definition der Begriffe „Freiheit“, „Chance“ usw. und Kontext, in dem sie verwendet werden – sehr verschiedene Dinge meinen. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Rawls seine Theorie der Gerechtigkeit für eine weitgehend homogene Gesellschaft entwirft, in der bezüglich der Grundgüter eben Konsens herrscht. Was jedoch schon im innerstaatlichen Bereich als Idealisierung erscheint, ist es umso mehr auf globaler Ebene. Deshalb muss, bevor die Geltung des Differenzprinzips auf die gesamte Staatengemeinschaft ausgeweitet wird, zunächst die Frage beantwortet werden, ob das rawlssche Konzept der gesellschaftlichen Grundgüter, auf das die im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsprinzipien basieren, überhaupt globalisiert werden kann.

Bekanntlich bemüht sich Beitz zur Begründung seiner Prinzipien globaler Umverteilung in erster Linie darum, das Vorhandensein einer internationalen Kooperationsgemeinschaft nachzuweisen, doch das Bestehen einer Kooperationsgemeinschaft bedeutet nicht, dass innerhalb dieser Gemeinschaft bezüglich der gesellschaftlichen Grundgüter oder überhaupt bezüglich der Spielregeln der Kooperation ein Konsens herrscht. Kooperation und Machtpolitik, die auf Zwang und nicht auf Konsens basiert, schließen sich keineswegs aus - dies bestätigt ein kurzer Blick auf die globalisierte Welt. Außerdem liegt bei Beitz die Betonung auf dem ökonomischen Aspekt internationaler Beziehungen: Er konzentriert auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen. In seinem Konzept bleiben dagegen Rechte, Freiheiten und Chancen als Kandidaten globaler Grundgüter, die einem Prinzip distributiver Gerechtigkeit unterworfen werden sollten, im Hintergrund. Deshalb könnte zur Verteidigung von Beitz angeführt werden, dass seine Konzeption globaler Gerechtigkeit gar nicht auf einen Konsens hinsichtlich schwer definierbarer und sehr unterschiedlich bewerteter Güter angewiesen ist, weil Einkommen und Vermögen konkret und quantifizierbar sind. Einerseits ist die Rolle, die Einkommen und Vermögen in einer Gesellschaft spielt, besonders in Bezug auf die von Rawls betonte Selbstachtung von Personen, durchaus auch kulturell bedingt. Andererseits sind Einkommen und Vermögen zweifelsohne globale Grundgüter, darin besteht wohl ebenso innerhalb wie auch zwischen den Gesellschaften Einigkeit, doch in Bezug auf das Prinzip, nach dem diese Güter verteilt werden sollten, nimmt die Wahrscheinlichkeit, einen Konsens erreichen zu können, proportional mit der Zunahme kultureller Diversität ab; das kulturelle Umfeld bestimmt nämlich weitgehend die in einer Gesellschaft

vorherrschende Gerechtigkeitsvorstellung. Beitz muss sich folglich auch dann, wenn ihm der Nachweis einer globalen Kooperationsgemeinschaft gelingt, mit dem Problem auseinandersetzen, dass ein Mindestmass an geteilter Wertvorstellungen unabdingbar ist, damit die Regeln der Kooperation und der Verteilung von Gütern weltweit auf Akzeptanz stoßen.[339] (Die Lösung dieses Problems kann nicht in der auch von Beitz erhobenen Forderung eines globalen Urzustands bestehen, da der Urzustand als kontrafaktische Tabula-rasa-Situation bzw. als heuristisches Gedankenexperiment wenig über das Wahlverhalten von Personen unter realen Umständen aussagt. In dieser Hinsicht ist meines Erachtens der Vorschlag von Pogge, einen internationalen ethischen Dialog ins Leben zu rufen, weiterführend. Die Urzustandskonstruktion kann einen solchen realen Dialog nicht ersetzen, aber natürlich ein wertvoller argumentativer Beitrag darin sein.)

4.1.5 Das Problem der kulturellen Diversität

Im Gegensatz zu Beitz befasst sich Pogge auch mit der Frage nach der Globalisierbarkeit einer kulturell geprägten Grundgüterkonzeption. Im zweiten Teil seiner Argumentation für die globale Gültigkeit des Differenzprinzips geht es Pogge nicht mehr darum, Widersprüche innerhalb der rawlsschen Theorie aufzulösen, sondern er will die von Widersprüchen bereinigte Theorie von Rawls, die dessen Prämissen konsequent auf die globale Ebene überträgt, gegen Kritik von außen verteidigen. Pogge führt dazu aus: „My concern is with objections asserting that in the world as it is there are special factors, relevant on the global but not the national plane, that make it inappropriate to apply Rawls's maximin criterion to the global basic strucure."[340] Solche Einwände teilt Pogge in vier Kategorien je nach dem, ob sie auf realistischen oder moralischen Erwägungen beruhen und ob sie sich auf das Ideal einer gerechten Weltordnung

[339] Die Umsetzung der Theorien globaler Gerechtigkeit von Beitz und Pogge, aber auch von Rawls, in die Praxis ist deshalb an die kaum erfüllbare Bedingung der weltweiten, freiwilligen Akzeptanz gebunden, weil diese Theorien keine internationalen Institutionen mit Sanktionsgewalt vorsehen, die sich auf ein unabhängiges Exekutivorgan in der Art einer Weltpolizei abstützen und so der Nichtbefolgung von Regeln effektiv entgegentreten könnten. Außerdem bedeutet die *faktische* Akzeptanz einer Regelung nicht, dass sie moralisch vertretbar bzw. gerecht ist; allein die *rationale* Zustimmungswürdigkeit ist diesbezüglich ausschlaggebend, wobei Rationalität hier auch Unparteilichkeit beinhaltet.
[340] Pogge 1989, 259.

oder auf den Übergang zu dieser Ordnung beziehen, wobei er der Meinung ist, dass nur moralische Einwände, die das Ideal einer gerechten Weltordnung betreffen, seine Thesen erschüttern könnten.

Auf *realistische* Einwände, die bezweifeln, dass eine institutionelle Reform in Richtung einer gerechten Weltordnung durchführbar ist oder dass eine solche Reform, obwohl sie im Bereich des Möglichen liegt, je stattfinden wird, antwortet Pogge folgendermaßen: „Realism hardly requires that principles of justice must conform themselves to the prevailing sordid realities. We don't feel justified to give up our ideals of domestic justice or personel honesty just because we despair of achieving them fully. [...] All we may ask is that a conception of justice provide a criterion for assessing our global order that allows us to choose from among the feasible and morally accessible avenues of institutional change and thus specifies our moral task gradually to *improve* the justice of this order."[341] Diese Antwort halte ich für überzeugend, da Unparteilichkeit – und das heißt auch: Absehen von kontingenten Gegebenheiten der Realität wie Machtverhältnisse und das gerade bestehende institutionelle Arrangement – geradezu konstitutiv für den Gerechtigkeitsbegriff ist.[342] Es wäre nicht nur politisch-gesellschaftlich fatal, Gerechtigkeit in den Dienst des Status quo zu stellen, sondern der Begriff verlöre dadurch auch ihren Sinn, indem Gerechtigkeit eine regulative Idee ist und immer etwas Ideales meint, das zwar erst in Bezug auf reale Verhältnisse seine Aktualität gewinnt, aber nicht durch die Realität begrenzt werden kann, sondern eben dazu dient, Reformen, die auf eine Verbesserung bestehender Verhältnisse abzielen, den Weg vorzuzeichnen. Folglich ist es verfehlt, gegen ein Gerechtigkeitsprinzip das Argument ins Feld zu führen, es sei zum gegebenen Zeitpunkt nicht vollumfänglich realisierbar – insbesondere angesichts des Umstands, dass vernünftigerweise davon auszugehen ist, dass die bestehende institutionelle Ordnung nicht die allerbeste ist, die in der Praxis verwirklicht werden kann.

Als Antwort auf *moralische* Einwände, die das Ideal einer dem Differenzprinzip entsprechend eingerichteten Weltordnung mit Berufung auf die Wahrung der kulturellen Diversität in die Kritik nehmen, präsentiert Pogge drei interessante Argumente. Diese moralischen Einwände betreffen natürlich nicht nur das Konzept von Pogge, sondern grundsätzlich jede Forderung nach einem einheitlich aufgebauten globalen institutionellen Arrangement und müssen somit

[341] Pogge 1989, 260.
[342] Vgl. die Definition von Gerechtigkeit durch Koller in Kapitel 1.3.

auch in den schon bestehenden internationalen Institutionen eine Form von kulturellem Imperialismus erblicken.

Die Pointe des ersten Arguments von Pogge, mit dem er den Einwand der kulturellen Diversität auf globaler Ebene entkräften will, ist, dass sich gerade bezüglich der von Rawls in *A Theory of Justice* für den domestischen Bereich entworfenen Gerechtigkeitskonzeption die Frage aufdrängt, ob sie auch für Gesellschaften, deren Wertvorstellungen erheblich von denen „westlicher" Gesellschaften mit christlich-aufklärerischen Wurzeln abweichen, als normatives Leitbild dienen kann und ob es nicht eine moralisch attraktivere Alternative wäre, den Mitglieder jeder Gesellschaft selbst die Gestaltung ihrer domestischen Institutionen zu überlassen; auf globaler Ebene gibt es jedoch keine solche Alternative, denn eine globale Grundstruktur setzt ein einheitliches, wenn auch minimales Gerechtigkeitskonzept voraus und das Vorhandensein zwischenstaatlicher Interaktion samt der entsprechenden Grundstruktur ist ja nicht zu bestreiten. Pogge schreibt dazu: „There is no recognized *natural* criterion of justice. Nor can there be a *neutral* criterion equally congenial to all values and cultures – minimally because there is outright disagreement about what forms of national organization a just global order should allow."[343] Deshalb ist die Zurückhaltung von Rawls in Bezug auf die Ausrichtung der globalen Grundstruktur nach seinen beiden fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit für Pogge nicht nachvollziehbar und Rawls hätte in seinen Augen mit dem Entwurf einer Theorie der Gerechtigkeit für den internationalen Bereich beginnen müssen und erst in einem zweiten Schritt die auf domestischer Ebene erforderlichen bzw. erlaubten Institutionen, die mit der globalen Grundstruktur eben kompatibel sind, bestimmen sollen. Der Unterschied zwischen den Theorien von Rawls und Pogge lässt sich also weitgehend auf ihre entgegengesetzte Perspektive (die sich auch in ihrem methodologisches Vorgehen widerspiegelt) zurückführen, indem Rawls nicht nur auf domestischer, sondern auch auf internationaler Ebene aus der nationalen Perspektive von Bürgern demokratisch-liberaler Staaten argumentiert, während Pogge das Thema der Gerechtigkeit aus der Sicht von Personen, die Mitglieder verschiedenster Gesellschaften sind, betrachtet und somit eine globale Perspektive einnimmt. Diese Differenz seines Ansatzes gegenüber der rawlsschen Konzeption formuliert Pogge in folgender Passage besonders deutlich: „In view of the apparent complexity of the problem of background

[343] Pogge 1989, 268.

justice, it is thus imperative to take a global perspective from the start, to adjust our moral reflections about the internal organization of societies and associations and about the appropriate constraints upon individual conduct in light of our aspiration for a stable and just global basic structure. A look at institutional interdependence in the opposite direction confirms this result. As is plain from our historical experience, the stability and optimal functioning of society's domestic institutions are heavily dependent upon its global environment."[344] Zweifelsohne spielt in unserer von Interdependenzen geprägten Welt das globale Umfeld für das Funktionieren eines Staatsapparates eine große Rolle, doch gilt ebenso, wie etliche Fälle von Staatsversagen zeigen, dass das Vorhandensein eingespielter internationaler institutioneller Strukturen nicht über die Schwächen nationaler Institutionen hinweghelfen können. Es ist zwar einsichtig, dass eine Theorie der Gerechtigkeit, indem sie eine moralisch-normative Theorie ist, grundsätzlich eine globale Perspektive einnehmen sollte, weil der in der moralisch-normativen Fragestellung angelegte Universalismus (im Sinne der Verallgemeinerung von Regeln) geradezu nach einer globalen Perspektive verlangt, doch darf – wie sich unten zeigen wird – das methodologische Vorgehen von Pogge, das als *top-down* bezeichnet werden kann, da es an der Spitze der institutionellen Pyramide ansetzt und mit der globalen Grundstruktur beginnt, nicht als allgemeine Anleitung zur Schaffung gut funktionierender Institutionen verstanden werden. In der Praxis sind ja von oben eingesetzte Institutionen auf entgegenkommende Strukturen von unten angewiesen, mit denen sich die betroffenen Bevölkerungsgruppen identifizieren können, insbesondere im Falle überstaatlicher Institutionen, die (so zeigt etwa das Beispiel der EU) Mühe haben, Volksnähe zu bekunden.

Das zweite Argument von Pogge richtet sich gegen den Missbrauch des Einwands der kulturellen Diversität zur Verschleierung ungerechter Zustände und zur Verhinderung von erforderlichen Reformen. Pogge beruft sich auf die Tatsache, dass viele institutionelle Reformen, die von Staaten der Dritten Welt vorangetrieben wurden, durch die entwickelten und wohlhabenden Staaten blockiert wurden. „Here", legt Pogge dar, „the fact of cultural diversity is exploited to complement the tedious appeal to our collective self-interest (euphemistically, the ‚national interest') with a *moral* justification for such resistance. Such a justification is perverse. It would allow us to resist institutional reforms demanded by justice as we ourselves understand it and to

[344] Pogge 1989, 256.

exploit what we ourselves recognize as unjust advantages we enjoy within the current international order, on the grounds that other cultures do not (fully) share our moral convictions.“[345] Dieses Argument führt einmal mehr die Kluft vor Augen, die sich oft zwischen Macht und Moralität auftut, weist aber zugleich auf jenen Punkt hin, wo sich die Machthaber – jedenfalls die einer demokratischen Kontrolle unterworfenen – auf einen moralischen Diskurs einlassen müssen: bei der Rechtfertigung ihres Handelns. Und in einem demokratischen Diskurs wird der soeben zitierte, klare Gedankengang von Pogge wohl nicht ohne Widerhall bleiben.

Das dritte – und meines Erachtens wichtigste – Argument schließlich hebt hervor, dass kulturelle Diversität nur ein Spezialfall der Vielfalt wohlüberlegter Urteile im Allgemeinen ist: Auch innerhalb desselben Kulturkreises lässt sich kaum eine gesellschaftliche Frage finden, hinsichtlich der unter allen Betroffenen vollkommener Konsens herrscht. Das Problem, wie in Fragen der Gerechtigkeit Einigkeit erzielt werden kann, ist also für die globale Ebene nicht spezifisch. Deshalb schlägt Pogge vor, analog zum gesellschaftlichen Diskurs, der innerhalb einzelner Staaten stattfindet, einen globalen, interkulturellen Gerechtigkeitsdiskurs über die fundamentalen Prinzipien, nach denen sich die internationale Grundstruktur ausrichten soll, zu führen. Dem oben beschriebenen Konzept des moralischen Fortschritts gemäß soll dieser ethische Diskurs einen Konsens in Bezug auf die Grundnormen der internationalen Beziehungen und so graduelle institutionelle Reformen bewirken. Das Gerechtigkeitskonzept Pogges, mit dem er in diesen Diskurs einsteigt, nämlich über das Freiheitsprinzip hinaus auch das Differenzprinzip von Rawls auf die globale Ebene zu übertragen, zeichnet sich Pogge zufolge besonders durch seine Flexibilität aus, die es erlaubt, kulturelle Diversität weitestgehend zu berücksichtigen, indem das globale Freiheitsprinzip von den Einzelstaaten die Garantie lediglich eines relativ kleinen Sets von fundamentalen Freiheiten und Rechten verlangt (in etwa jene, die in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der UNO aufgelistet sind) und das globale Differenzprinzip zwar bis zu einem bestimmten Grad die Ausbildung domestischer Institutionen bestimmt, die für die Regulierung der Wirtschaft und für die Umverteilung sozialer Grundgüter verantwortlich sind, den einzelnen Staaten aber weit weniger Zwänge auferlegt, als wenn diese auf nationaler Ebene das rawlssche Differenzprinzip verwirklichen müssten. Auf dieser Grundlage meint Pogge, dass sein globales Gerechtigkeitskonzept aus der

[345] Pogge 1989, 269.

Sicht von Partikularstaaten liberaler ist als das von Rawls, denn: „The resulting global institutional ideal would then allow each society a good deal of choice as regards its internal practices (and moral principles), so long as such choices are supported by most of its citizens and are consistent with the basic rights of all human beings, citizens as well as outsiders.“[346] Dass Pogge sein Gerechtigkeitskonzept für liberaler hält als das von Rawls, ist durchaus nachvollziehbar, wenn man den Umstand beachtet, dass *The Law of Peoples* erst zehn Jahre nach *Realizing Rawls* erschienen ist; in § 58 von *A Theory of Justice* gibt Rawls nämlich tatsächlich Anlass zur Annahme, dass er sein in diesem Werk entworfenes Gerechtigkeitskonzept zur Richtschnur für die Gestaltung der Grundstruktur jeder einzelnen Gesellschaft erklären und somit im Endeffekt universalisieren, d.h. mit globaler Geltung versehen wird – aber eben nur für den jeweils innerstaatlichen Bereich und nicht auf der Ebene der zwischenstaatlichen Beziehungen.[347]

4.2 World Poverty and Human Rights

In seinem 2002 erschienenen Werk, das acht zwischen 1990 und 2001 verfasste Abhandlungen enthält, gelingt es Pogge, wesentliche Punkte seines in *Realizing Rawls* ausgeführten Konzepts globaler Gerechtigkeit zu klären und in überzeugender Weise weiterzuentwickeln. Die in *World Poverty and Human Rights* versammelten Beiträge zeichnen sich durch eine klare Argumentationslinie aus und lassen sich als Bausteine zu einer in sich

[346] Pogge 1989, 272.

[347] Unmittelbar bevor Rawls in § 58 von *A Theory of Justice* einen zweiten Urzustand vorschlägt, an der Abgesandte verschiedener Nationen teilnehmen sollen, schreibt er: „Nehmen wir an, wir hätten bereits die Gerechtigkeitsgrundsätze für Gesellschaften als ganze und für die Grundstruktur hergeleitet.“ (Rawls 1979, 415) Rawls bezieht hier sein Gerechtigkeitskonzept auf Gesellschaften im Allgemeinen, was den Schluss nahe legt, dass er es als ein universal gültiges Konzept verstanden haben will.
Der späte Rawls gibt die in *A Theory of Justice* angedeutete universale Geltung seiner beiden domestischen Gerechtigkeitsprinzipien offenbar auf. In *The Law of Peoples* gelten liberale Völker, die als konstitutionelle Demokratien organisiert sind, für die übrigen Völker als Vorbild, wobei nichts davon zu lesen ist, dass liberale Völker ihre institutionelle Grundstruktur den beiden in *A Theory of Justice* aufgestellten Gerechtigkeitsprinzipien entsprechend gestalten müssten (vgl. Rawls 1999, 23f.). Außerdem führt Rawls in *The Law of Peoples* im Namen des Liberalismus die Kategorie „decent peoples“ ein und schwächt damit sein Gerechtigkeitskonzept weiter ab, indem auch schon wohlgeordnete Völker, die nicht einmal die Kriterien der liberalen Völker erfüllen, als volle Mitglieder der liberalen Völkergemeinschaft anerkannt werden (vgl. Rawls 1999, 63f.).

konsistenten Theorie zusammenfügen. Pogges neuere Theorie internationaler Gerechtigkeit soll in den folgenden vier Unterkapiteln in erster Linie durch die Diskussion von Themen vorgestellt werden, die schon bei der kritischen Untersuchung des dritten Teils von *Realizing Rawls* angesprochen wurden, Themen wie: das für objektive interpersonelle Vergleiche erforderliche Grundgüterkonzept, das Verhältnis von Partikularstaaten zu inter- bzw. supranationalen Institutionen, die Grenzen der moralischen Verantwortung von Bürgern demokratischer Staaten und die Besteuerung verbrauchter Naturressourcen.

4.2.1 Wohlergehen, Grundgüter und Menschenrechte

Das Fundament jeder Gerechtigkeitstheorie bildet eine implizit vorausgesetzte oder explizit ausgeführte Anthropologie. Erst wenn man eine zumindest rudimentäre Auffassung davon hat, was für Menschen im Allgemeinen gut und schlecht ist, kann man einzelne Handlungen sowie Regeln des Zusammenlebens, die heute weitgehend institutionalisiert sind, aus ethisch-normativer Sicht beurteilen.

So besteht denn der erste Schritt von Pogge in *World Poverty and Human Rights* darin, dass er die Konturen einer Anthropologie in Form einer Konzeption menschlichen Wohlergehens zeichnet, wobei er diese Konzeption auf das Allerwesentlichste beschränkt, um sie als global anerkennungswürdiges Kriterium für eine universal ausgerichtete Gerechtigkeitstheorie heranziehen zu können. Bei der Bestimmung des Inhalts menschlichen Wohlergehens kommt nach Pogge der individuellen Autonomie, die es jeder Person freistellt, ihren eigenen Maßstab des Wohlergehens festzulegen, eine Zentrale Rolle zu. Unter individueller Autonomie versteht Pogge jedoch nicht die Selbstgesetzgebung autarker Personen, sondern vielmehr die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen.[348] Diese Definition individueller Autonomie ist für Pogge wohl deshalb von Bedeutung, weil die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen besser als die Selbstgesetzgebung mit jenem Maß an Paternalismus in Einklang zu bringen ist, ohne das keine Konzeption menschlichen Wohlergehens auskommen kann. Sobald nämlich dem Wohlergehen ein konkreter Inhalt (z.B. die Aneignung einer Grundausbildung) zugewiesen wird, ist dieser Inhalt der Kritik ausgesetzt,

[348] Vgl. Pogge 2002a, 31.

dass er für das allgemeine menschliche Wohlergehen gar nicht konstitutiv ist, indem sein Fehlen von gewissen Personen nicht als ein ihr Leben beeinträchtigender, negativer Umstand empfunden wird. Die inhaltliche Bestimmung menschlichen Wohlergehens geht also immer mit einem gewissen Paternalismus einher; darauf kann aber nach Pogge nicht verzichtet werden, denn „we are seeking a widely acceptable core criterion of basic justice that assesses social institutions by how they treat persons. Such a criterion presupposes interpersonal comparability, but it should also respect the autonomy of various persons and cultures.“[349] Und zwar muss, um die Auswirkungen von verschiedenen institutionellen Arrangements auf Personen beurteilen zu können, das Wohlergehen der Betroffenen mit Hilfe eines *objektiven* Maßstabs verglichen werden. Ein solcher objektiver Maßstab soll Pogge zufolge als universales Kriterium zur Beurteilung sowohl supra- und internationaler Institutionen als auch partikularstaatlicher Ordnungen dienen, wobei er die Gruppe der Betroffenen auf einzelstaatlicher Ebene nicht auf die Mitglieder der Gesellschaft, deren Institutionen gerade unter die Lupe genommen werden, begrenzt, sondern auf Nicht-Mitglieder und zukünftige Generationen ausweitet. Das *subjektive* Empfinden von Personen bezüglich ihres Wohlergehens ist deshalb nicht als Kriterium zur Beurteilung einer institutionellen Ordnung geeignet, weil einerseits die Institutionen einer Gesellschaft auch die Wertvorstellungen und Ansprüche ihrer Mitglieder wesentlich bestimmen und die Zufriedenheit ihrer Mitglieder somit keine ausreichende Grundlage für eine unabhängige Beurteilung dieser Institutionen bietet; andererseits muss auch das subjektive Empfinden von Personen, um vergleichbar zu sein, an objektive Maßstäbe gebunden werden.

Damit Pogge sein Konzept menschlichen Wohlergehens als universales, d.h. moralisch plausibles Kriterium der Gerechtigkeit, das weltweit auf Akzeptanz stoßen soll, verwenden kann, ist er nun bemüht, die paternalistische Komponente seiner Konzeption auf ein Minimum zu reduzieren, indem er den Inhalt seiner Konzeption auf ein kleines Set fundamentaler Anforderungen einengt, das sich durch anspruchsvollere, kulturell ausdifferenzierte Konzeptionen des menschlichen Wohlergehens bzw. der Gerechtigkeit ergänzen lässt. Es liegt auf der Hand, so Pogge, die durch sein Konzept an nationale sowie internationale Institutionen gestellten Mindestanforderungen als Grundgüter zu konzipieren. In diesem Zusammenhang verweist Pogge explizit auf Rawls und

[349] Pogge 2002a, 37.

hält die durch ihn eingeführten gesellschaftlichen Grundgüter[350] für einen guten Ausgangspunkt, wobei er zum Zweck ihrer Universalisierbarkeit erstens auf die für das menschliche Wohlergehen tatsächlich unabdingbaren Güter konzentrieren will, zweitens nur den minimal erforderlichen Anteil an diesen Gütern garantiert haben will, drittens in erster Linie den Zugang zu den Grundgütern ermöglichen will und sich viertens mit einer hohen Wahrscheinlichkeit, in den Genuss der Grundgüter zu kommen, zufrieden gibt, da ja Institutionen nie perfekt funktionieren und das Fehlverhalten von Menschen nicht verhindern, sondern höchstens im Nachhinein korrigieren können. Unter Berücksichtigung dieser Einschränkungen scheint die durch Pogge gelieferte, als nicht erschöpfend bezeichnete Liste gesellschaftlicher Grundgüter mit globaler Geltung dann auch nicht mehr so anspruchsvoll zu sein. Pogge zählt folgende Grundgüter auf: politische Teilnahme, Gewissens- und Redefreiheit, physische Integrität und für die Subsistenz erforderliche Nahrung, Kleidung, Behausung und medizinische Versorgung, Bewegungs- und Handlungsfreiheit, eine Grundausbildung sowie wirtschaftliche Teilnahme.[351] Um den Versorgungsgrad verschiedener Personen mit diesen Grundgütern messen und vergleichen zu können, schlägt Pogge vor, Personen, die genügend versorgt sind, einen Lebensstandard mit dem Wert 1 zuzuschreiben und bei Unterversorgung eine Abstufung zwischen 1 und 0 vorzunehmen.[352]

Pogge holt hier somit nach, was er in *Realizing Rawls* übergangen hat, nämlich das Grundgüterkonzept zu benennen, das er dem interpersonellen Vergleich, der in seiner Theorie eine zentrale Rolle spielt, als objektiven Maßstab zugrunde legt. Während der interpersonelle Vergleich in *Realizing Rawls* zur Ermittlung der weltweit schlechtesten individuellen Position erforderlich war, um die Anwendung des globalisierten und auf einzelne Personen ausgerichteten Differenzprinzips zu ermöglichen, dient der interpersonelle Vergleich in *World Poverty and Human Rights* der Beurteilung verschiedener institutioneller Arrangements – sowohl auf supra- und internationaler als auch auf partikularstaatlicher Ebene – bezüglich ihrer Auswirkungen auf das Wohlergehen der betroffenen Menschen. In *Realizing Rawls* ging es noch darum, die globale institutionelle Ordnung streng den beiden durch Pogge „individualisierten“ Gerechtigkeitsprinzipien entsprechend, die Rawls in *A*

[350] Die wichtigsten Grundgüter sind nach Rawls Rechte, Freiheiten, Chancen sowie Einkommen, Vermögen und das Selbstwertgefühl, vgl. Rawls 1979, 112.
[351] Vgl. Pogge 2002a, 48f.
[352] Vgl. Pogge 2002a, 38f.

Theory of Justice aufstellt, zu gestalten und, damit die in der Welt bestehende kulturelle Diversität respektiert wird, auf einzelstaatlicher Ebene verschiedene Grundstrukturen, die mit der globalen Ordnung im Einklang stehen, zuzulassen. In seinem neueren Werk dagegen entfernt sich Pogge von der rawlsschen Theorie und legt sich nicht von vornherein auf bestimmte Gerechtigkeitsprinzipen fest, sondern entwickelt von Rawls, Dworkin und Sen ausgehend[353] ein auf anthropologische Prämissen aufgebautes Grundgüterkonzept, um gesellschaftliche Institutionen, sei es auf internationaler oder nationaler Ebene, allein in Hinsicht auf die durch sie hervorgebrachte Versorgungssitutation der Menschen mit diesen Grundgütern zu beurteilen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass Pogge die als notwendig erachtete Versorgung der Betroffenen mit Grundgütern um der Universalisierbarkeit seiner Konzeption willen in dreifacher Weise relativiert, indem ein Mindestanteil an diesen Gütern ausreichen, vor allem der Zugang zu ihnen gewährleistet werden und eine hohe Wahrscheinlichkeit, in ihren Genuss zu kommen, genügen soll. Nun unterwirft Pogge die bereits eingeschränkte „Grundgüter-Maximierung“ (bis der Lebensstandard den Wert 1 erreicht)[354] einer weiteren Relativierung, wenn er betont, dass es nicht gleichgültig ist, auf welche Weise versucht wird, den an den Grundgütern gemessenen Lebensstandard anzuheben: „We must not assess social institutions from the perspective of rational prospective participants, as modern hypothetical-contract theories have been doing starting with Rawls. [...] because they are conceived as ranking feasible institutional arrangements solely in terms of the quality of life they could expect under each and thus as not caring *how* one institutional order produces a higher expected quality of life than another.“[355] Dementsprechend müssen nach Pogge im Falle einer Unterversorgung mit Grundgütern bei der Ausarbeitung institutioneller Reformen zur Erhöhung des Lebensstandards bis zum gebotenen Minimum drei Abwägungen vorgenommen werden: Zunächst ist

[353] Vgl. Pogge 2002a, 37f.

[354] Aufgrund der oben dargestellten Ausführungen Pogges, wonach sein Konzept menschlichen Wohlergehens nur die allerwichtigsten Anforderungen an gesellschaftliche Institutionen beinhaltet und sich durch anspruchsvollere Konzepte der Gerechtigkeit ergänzen lässt, ist davon auszugehen, dass er die Erhöhung des an den Grundgütern gemessenen Lebensstandards nur bis zum Wert 1, also bis zu jenem Punkt, an dem die Betroffenen genügend versorgt sind, vorsieht; die Anhebung des Lebensstandards über den Wert 1 muss somit als fakultativ gelten. Deshalb handelt es sich bei der Gerechtigkeitskonzeption von Pogge nicht um eine unbegrenzte Grundgüter-Maximierung, sondern vielmehr um die Erreichung eines Schwellenwerts, eines ethisch gebotenen Minimums.

[355] Pogge 2002a, 41; Hervorhebung im Original.

das Verhältnis der betreffenden gesellschaftlichen Institutionen zum Grundgüterdefizit zu klären, damit festgestellt werden kann, ob das auf institutionellem Weg vermeidbare Defizit überhaupt ungerecht ist, und damit das global anerkennungswürdige Kriterium der Gerechtigkeit auf die Behebung der moralisch schwerwiegendsten institutionell bedingten Mängel ausgerichtet werden kann. Darüber hinaus müssen die sozialen Kosten der Vermeidung eines Grundgüterdefizits berücksichtigt werden, um zu ermitteln, ob und wenn ja, wie dringend eine entsprechende institutionelle Reform erfolgen soll. Schließlich muss die Verteilung eines Grundgüterdefizits berücksichtigt werden, denn es gilt aus moralischer Sicht als erschwerender Umstand, falls gezeigt werden kann, dass eine Bevölkerungsgruppe aufgrund gesellschaftlicher Faktoren vom Defizit überproportional betroffen ist.[356]

Diese drei Abwägungen relativieren die bereits auf ein Minimum beschränkte obligatorische Versorgung der Menschen mit Grundgütern zusätzlich, indem sie einen von den Grundgütern unabhängigen Maßstab voraussetzen und in Fällen eines Grundgütermangels, die gemäß diesem unabhängigen Maßstab als leicht bzw. nicht akut eingestuft werden, Ausnahmen von der Pflicht zur Versorgung der Menschen mit den Grundgütern durch Institutionen zulassen. Dabei bleibt unklar, auf welche Güter sich der von den Grundgütern unabhängige Maßstab bezieht, Güter, die unter bestimmten Umständen in der Lage sein sollen, die Grundgüter zu übertrumpfen. Pogge stellt der Versorgung der Betroffenen mit Grundgütern soziale Kosten gegenüber und misst ein eventuell vorhandenes Grundgüterdefizit an seiner moralischen Signifikanz. Daraus ergibt sich nun folgendes argumentationslogische Problem: Wie können, wenn die Grundgüter ein fundamentales, für das menschliche Wohlergehen erforderliches und in Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie moralisch gebotenes Minimum darstellen, Ausnahmen von der institutionellen Versorgungspflicht mit diesen Gütern moralisch begründet sein? Um den Widerspruch aufzulösen, müsste entweder angenommen werden, dass die Grundgüter nicht wirklich fundamental sind, da ja die Gewährung anderer Güter ein Hindernis der Grundgüterversorgung darstellen kann, oder dass die in Frage kommenden Ausnahmen von der Versorgungspflicht gemessen am menschlichen Wohlergehen ethisch nicht vertretbar sind und deshalb nie zugelassen werden dürfen. Weder die erste noch die zweite Annahme lässt sich aber mit den Ausführungen von Pogge vereinbaren und auch der Versuch, den aus der Konkurrenz der Grundgüter mit

[356] Vgl. Pogge 2002a, 42ff.

anderen Gütern entstehenden Widerspruch dadurch zu umgehen, dass Nicht-Grundgüter auf einer sekundären Ebene platziert und zur Festlegung einer Rangordnung innerhalb der Gruppe der Grundgüter herangezogen werden, ist zum Scheitern verurteilt, denn die Gewichtung der Grundgüter ist nur auf jenem Weg möglich, auf dem sie gewonnen wurden: durch die Bestimmung ihrer Wichtigkeit für das menschliche Wohlergehen.

Eine Rangordnung der Grundgüter aufzustellen, ist meines Erachtens durchaus angebracht, weil institutionelle Reformen im Falle, dass ein Grundgüterdefizit gleichzeitig mehrere Grundgüter betrifft, nach Möglichkeit immer zuerst auf die Vermeidung des aus anthropologischer Sicht schwerwiegendsten Grundgütermangels ausgerichtet sein sollten und weil – z.B. wegen knappen Ressourcen – Grundgüter in Konkurrenz miteinander treten oder in extremen Situationen sogar in Konflikt miteinander geraten können. Konkurrieren oder konfligieren Grundgüter aber mit anderen Gütern, so sollten sie, da sie eben als *Grund*güter definiert worden sind, immer Vorrang haben. Ich bin deshalb der Meinung, dass auf die drei von Pogge vorgeschlagenen Abwägungen, die beim Bestehen eines Grundgüterdefizits die institutionelle Versorgungspflicht relativieren, verzichtet werden sollte, denn durch diese argumentationslogisch problematische Relativierung des Grundgüterkonzepts droht das anthropologische Fundament der Gerechtigkeitstheorie von Pogge aufgeweicht zu werden und seine für das Tragen des Theoriegebäudes erforderliche Stabilität zu verlieren.

Aus den bisherigen Ausführungen zu *World Poverty and Human Rights* geht klar hervor, dass im Fokus der Gerechtigkeitstheorie von Pogge gesellschaftliche Institutionen stehen. Diesen Sachverhalt belegt folgende Textstelle, wo Pogge die für das elementare menschliche Wohlergehen unabdingbaren Grundgüter als Menschenrechte konzipiert: „A complex and internationally acceptable core criterion of basic justice might best be formulated, I believe, in the language of human rights, at least if we are prepared to understand it in a special way. We should conceive human rights primarily as claims on coercive social institutions and secondarily as claims against those who uphold such institutions. Such an *institutional* understanding contrasts with an *interactional* one, which presents human rights as placing the treatment of human beings under certain constraints that do not presuppose the existence of social institutions.“[357] Dabei will Pogge die konzeptuelle Verbindung von

[357] Pogge 2002a, 44f.; Hervorhebung im Original.

Menschenrechten mit gesetzlich garantierten Rechten vermeiden und versteht ein Menschenrecht zu einem bestimmten Gut nicht als moralisches Meta-Recht zu einem gesetzlich garantierten Recht zu diesem Gut, sondern als moralische Anforderung an zwangsbefugte Institutionen, den Betroffenen einen sicheren Zugang zu diesem Gut zu sichern, was sich auch auf Maßnahmen erstreckt, die es armen und ungebildeten Menschen, die ihre gesetzlich garantierten Rechte nicht durchsetzen können, ermöglicht, in den Genuss dieses Gutes zu kommen. Der institutionalen Ausrichtung seiner Konzeption entsprechend gilt für Pogge die Verletzung eines Rechts, das auf der Liste der Menschenrechte zu finden ist, erst dann als eine echte Menschenrechtsverletzungen, wenn sie entweder offiziell, d.h. durch Institutionen bzw. Beamten, verübt wird oder wenn sich Institutionen bzw. Beamten gegenüber der nicht-offiziellen Verletzung von Menschenrechten indifferent verhalten – im letzteren Fall spricht Pogge von offizieller Nicht-Respektierung der Menschenrechte. Selbstverständlich richtet sich die Forderung, die Menschenrechte zu respektieren, nicht nur an die Beamten eines Staates, sondern an die gesamte Bevölkerung, in deren Namen die Beamten handeln; es liegt nämlich, so Pogge, in der kollektiven Verantwortung der Bürger eines Staates, die institutionelle Ordnung ihrer Gesellschaft so zu gestalten, dass alle, auf die sich diese Ordnung auswirkt, einen sicheren Zugang zu den ihnen aufgrund ihrer Menschenrechte zustehenden Grundgüter haben.[358] Die Frage, inwieweit in diesem Zusammenhang auch die zwischen verschiedenen partikularstaatlichen sowie supra- und internationalen institutionellen Arrangements bestehenden Interdependenzen berücksichtigt werden müssen, bildet das nächste zentrale Thema von *World Poverty and Human Rights*.

4.2.2 Die moralische Relevanz von Staatsgrenzen

Bereits in *Realizing Rawls* befasst sich Pogge mit der moralischen Relevanz von Staatsgrenzen und gelangt dort im Sinne des normativen Individualismus zur Schlussfolgerung, dass die aus der Staatsangehörigkeit von Personen resultierenden Unterschiede bezüglich Rechte und Chancen eingeebnet werden müssen, weil die nationale Zugehörigkeit einer Person eine ebenso kontingente Gegebenheit ist, wie ihr Geschlecht oder ihre Rasse. Auch in *World Poverty and*

[358] Vgl. Pogge 2002a, 66f.

Human Rights bekennt sich Pogge zu diesem Gerechtigkeitsprinzip, das in doppelter Weise auf einzelne Individuen ausgerichtet ist: einerseits bei der Zuteilung von Grundgütern, andererseits bei der Bestimmung der Verantwortung für die bestehenden institutionellen Arrangements; in seinem 2002 erschienenen Werk erweitert Pogge aber seine Begründung dieses Prinzips erheblich und stützt sich nicht mehr auf das von Rawls[359] geprägte Argument der Kontingenz sozialer Gegebenheiten ab.

In *World Poverty and Human Rights* ordnet Pogge sein individualistisch ausgerichtetes Konzept dem moralischen Universalismus zu und zählt drei Kriterien auf, die ein Gerechtigkeitskonzept erfüllen muss, um als universalistisch zu gelten. Erstens unterwirft ein universalistisches Konzept der Gerechtigkeit alle Personen demselben System fundamentaler Prinzipien, zweitens teilen diese Prinzipien allen Personen dieselben moralischen Vorteile (z.B. Freiheiten) und Lasten (z.B. Verpflichtungen) zu und drittens sind diese moralischen Vorteile und Lasten allgemein formuliert, um bestimmte Personen oder Gruppen nicht zu privilegieren oder zu benachteiligen.[360] Der Universalismus beinhaltet nach Pogge notwendige, aber nicht ausreichende Bedingungen der Anerkennungswürdigkeit einer moralischen Konzeption und zielt auf Konsistenz in der Moraltheorie ab, indem er für Ausnahmen vom Grundsatz, wonach alle Personen den gleichen moralischen Status haben, eine rationale Begründung verlangt. Dieser auf einem moralischen Egalitarismus basierende Universalismus bildet den Ausgangspunkt der Argumentation von Pogge für institutionelle Reformen, die der globalen ökonomischen Gerechtigkeit dienen.

Pogge weist auf die große Diskrepanz hin, die zwischen den minimalen Anforderungen der Gerechtigkeit, die üblicherweise an domestische institutionelle Arrangements bzw. an die globale Grundstruktur gestellt werden. An die ökonomische Ordnung eines einzelnen Staates richten sich in der Regel zwei Mindestanforderungen: Einerseits sollten die Regeln des Zusammenlebens durch die Mehrheit der Betroffenen auf einem friedlichen Weg geändert werden können, andererseits sollten alle Personen Zugang zu den lebensnotwendigen Grundgütern haben. Dass ein nicht kleiner Teil der Weltbevölkerung an lebensbedrohlicher Armut leidet, wird in wohlhabenden Staaten aber, so Pogge, mehr als Grund zur Wohltätigkeit und weniger als eine Ungerechtigkeit

[359] Vgl. Rawls 1979, 32 und 93; Rawls verwendet dieses Argument jedoch nur zur Begründung seiner für den nationalen Bereich vorgesehenen Gerechtigkeitstheorie.
[360] Vgl. Pogge 2002a, 92f.

verstanden. Hinzu kommt, dass „the design of the global economic order – in contrast to that of a democratically governed state – is determined by a tiny minority of its participants whose oligarchic control of the rules ultimately also rests on a huge preponderance of military power.“[361] Seine Diagnose zur weltweiten Armut und Ungleichheit stütz Pogge mit einer Reihe von Fakten und verleiht seiner Theorie damit eine solide empirische Fundierung,[362] wobei im Weiteren ökonomische Aspekte betont werden und die korrelierenden Ungleichheiten hinsichtlich politisch-militärischer Macht in den Hintergrund treten.

Pogge wendet sich nun der Frage zu, ob und wenn ja, wie die zwischen domestischen und globalen Gerechtigkeitsvorstellungen bestehende Diskrepanz rechtfertigt werden kann, denn der moralische Universalismus verlangt ja eine Rechtfertigung für die Ungleichbehandlung von Personen in Bezug auf die sie betreffenden Gerechtigkeitsprinzipien, d.h. in diesem Fall: für die Nicht-Ausweitung der beiden zentralen Mindestanforderungen, die an die institutionellen Arrangements einzelner Staaten gestellt werden, auf die globale Ordnung. Pogge zieht drei mögliche Reaktionen auf die Frage der Rechtfertigung in Betracht: Erstens kann man der Frage entgehen, indem man die an eine universalistische Konzeption gestellten Kriterien erfüllt und die beschriebene Diskrepanz dadurch überwindet, dass die Mindestanforderungen an die globale Ordnung angehoben und/oder die Mindestanforderungen an die partikularstaatliche Grundstruktur gesenkt werden. Man kann zweitens die Diskrepanz zu verteidigen versuchen, indem man nach einer Begründung dafür Ausschau hält, dass die globale Ordnung auch dann nicht ungerecht ist, wenn sie die an die institutionellen Arrangements einzelner Staaten gestellte Anforderungen nicht erfüll. Drittens besteht die Möglichkeit, die Diskrepanz zwischen den globalen und nationalen Mindestanforderungen zu befürworten und die universalistische Forderung nach einer Rechtfertigung dieser Diskrepanz zurückzuweisen.[363]

Als Beispiel für die dritte Reaktion auf die Frage der Rechtfertigung, die im Gegensatz zu den ersten beiden Reaktionen die universalistische Forderung ablehnt, erwähnt Pogge den Kommunitarismus von David Miller. Miller vertritt eine extrem kommunitaristische Position, wenn er behauptet, dass sich der Wert praktisch aller Güter von der Weltanschauung bzw. vom gesellschaftlichen

[361] Pogge 2002a, 96.
[362] Vgl. Pogge 2002a, 97ff.
[363] Vgl. Pogge 2002a, 101.

Hintergrund der Betroffenen abhängt, und sagt: „Selbst Güter wie medizinische Versorgung, deren Bedeutung *scheinbar* durch ihre physische Beziehung zur Gesundheit festgelegt ist, haben bei näherer Betrachtung einen signifikanten (und veränderbaren) kulturellen Inhalt.“[364] Miller identifiziert drei Quellen unterschiedlicher Auffassungen, die seiner Ansicht nach eine überzeugende Begründung dafür liefern, dass Konzepte der Gerechtigkeit von Gesellschaft zu Gesellschaft in fundamentaler Weise variieren dürfen und es keines einheitlichen globalen Prinzips der Gerechtigkeit im Sinne des von Pogge vertretenen moralischen Universalismus' bedarf: die unterschiedlichen, kulturell bedingten Auffassungen bezüglich der Güter, die zu verteilen sind, bezüglich der Kriterien, die die Verteilung leiten sollen und bezüglich der sozialen Kontexte, in denen diese Kriterien Anwendung finden sollen.[365] Um ihre These zu stützen, wonach es eine Erfordernis der Gerechtigkeit ist, dass die volle Selbstbestimmung jeder Nation garantiert wird und jedes Volk seine eigene Konzeption der Gerechtigkeit entwerfen kann, müssen Kommunitaristen wie Miller und Michael Walzer auf nationaler bzw. globaler Ebene in zwei entgegengesetzte Richtungen argumentieren. Während sie bemüht sind zu zeigen, dass innerhalb einzelner Nationalstaaten hinsichtlich der (relevanten) Gerechtigkeitsvorstellungen der Bürger absolute Übereinstimmung herrscht und einzelne Gesellschaften somit durch ihre Homogenität in Bezug auf die Beurteilung von Gütern, Verteilungskriterien und Verteilungskontexten gekennzeichnet sind, werden Kommunitaristen nicht müde zu betonen, dass auf globaler Ebene gerade das Gegenteil der Fall ist, dass also zwischen verschiedenen Nationen bzw. Gesellschaften fundamentale und unüberwindbare Differenzen in Hinsicht auf die Gerechtigkeitsvorstellung der Menschen besteht und eine derart tief verwurzelte Heterogenität der Weltgesellschaft eine universalistisch ausgerichtete Konzeption der Gerechtigkeit nicht zulässt.[366]

Pogge stellt nun bezüglich des Konzepts von Miller richtig fest, dass auch eine kommunitaristische Position, sofern sie sich nicht dogmatisch vor der Begründung ihrer Gerechtigkeitsauffassung verschließt, auf die durch den moralischen Universalismus geforderte Rechtfertigung der Diskrepanz zwischen den Mindestanforderungen an partikularstaatliche Ordnungen und an das globale

[364] Miller 2001, 75f; Hervorhebung von mir.
[365] Vgl. Miller 2001, 78.
[366] Vgl. Walzer 1996, 110ff. Auf den Kommunitarismus werde ich anhand der Theorie von Walzer im nächsten Kapitel, das unplausiblen Theorien globaler Gerechtigkeit gewidmet ist, näher eingehen.

Institutionengefüge eingehen muss, was Kommunitaristen wie Miller und Walzer mit ihrem Argument der nationalen Homogenität bzw. der globalen Heterogenität von Gerechtigkeitsvorstellungen ja auch tun. Deshalb kann Miller nicht – wie Pogge ursprünglich beabsichtigt – zur Illustration einer Position, die die universalistische Forderung nach einer Rechtfertigung der erwähnten Diskrepanz ablehnt, herangezogen werden. Pogge selbst unterstreicht dies, indem er darlegt, dass er einen kontext-sensitiven Universalismus befürwortet, und über das Verhältnis seiner Konzeption zu der von Miller sagt: „We both envision different fundamental moral principles applying in different contexts, and we both seek justifications for the delimitation of contexts and the formulation of fundamental principles appropriate to them. We differ in regard to what delimitations, context-specific principles, and justifications we find acceptable."[367] Obwohl die Fragestellung, von der sie ausgehen, identisch sein mag, sind die Konzeptionen von Pogge und Miller in fundamentaler Weise verschieden. Miller hält Staatsgrenzen nämlich grundsätzlich zugleich für Grenzen der Gültigkeit von Gerechtigkeitsprinzipien, die die Verteilung gesellschaftlicher Güter lenken, und erachtet auf globaler Ebene in Bezug auf das Verhältnis der Staaten zueinander einzig das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung für angemessen; Pogge dagegen geht davon aus, dass Prinzipien der Gerechtigkeit grundsätzlich über Staatsgrenzen hinweg gültig sind und jede Asymmetrie zwischen national bzw. global anzuwendender Prinzipien einer entsprechenden Rechtfertigung bedarf.

In Zusammenhang mit dem moralischen Universalismus befasst sich Pogge schließlich mit der zweiten Reaktion auf die Frage der Rechtfertigung der Diskrepanz zwischen nationalen und globalen Gerechtigkeitsvorstellungen. Die zweite Reaktion besteht im Versuch, eine Begründung dafür zu liefern, dass diese Diskrepanz nicht ungerecht ist. Einem solchen Versuch hält nun Pogge entgegen, dass die gegenwärtige Weltordnung von einer Asymmetrie geprägt ist, die auch nicht-legitimen Regierungen erlaubt, über die auf dem durch sie beherrschten Territorium befindlichen Naturressourcen frei zu verfügen und im Namen des Volkes, das sie ohne seine Zustimmung regieren, Kredite im Ausland aufzunehmen. Das auch nicht-legitimen Regierungen zugesprochene internationale Ressourcen- bzw. Kreditprivileg – so nennt es Pogge – basiert auf einem doppelten Standard seitens der wohlhabenden, demokratischen Staaten, die die bestehende Weltordnung so gestaltet haben, dass sie mit nicht-legitimen

[367] Pogge 2002a, 104.

Regierungen ungehindert Geschäfte machen können, obwohl sie domestisch gegen Personen streng vorgehen, die ihren Besitz nicht legitimieren können, wie z.B. Räuber oder Hausbesetzer. Pogge weist auf das paradoxe Phänomen hin, dass eine Reihe von Staaten wie Nigeria, Mosambik oder Brasilien zwar reich an Naturressourcen sind, aber dennoch durch schwere Armut und Staatsversagen geplagt werden: „national resource abundance causes bad government and flawed institutions by encouraging coups and civil wars and by facilitating authoritarian entrenchment and corruption. But this nationalist explanation crucially depends on a global background factor, the international resource privilege [...]“[368] Pogge hebt hervor, dass die Bürger jener wohlhabenden Staaten, die aufgrund ihrer Verhandlungsmacht entscheidenden Einfluss auf die Gestaltung der internationalen Beziehungen haben, eine besondere moralische Verantwortung für die negativen Auswirkungen der bestehenden Weltordnung auf bestimmte Gruppen und Regionen tragen. Falls nämlich – was unbestritten sein dürfte – eine demokratisch gewählte Regierung als Vertreterin der Bevölkerung zu betrachten ist, in deren Namen sie handelt, dann würde die unbegrenzte Priorisierung der Interessen der vertretenen Bevölkerung durch die Regierung zu einem moralischen Trilemma führen, wie Pogge meines Erachtens überzeugend darlegt. Denn aus der unbegrenzten Priorisierung der Interessen der vertretenen Personen durch einen Vertreter folgt aus moralischer Sicht, dass diese Personen ihren eigenen Interessen auch dann unbegrenzte Priorität geben dürfen, wenn sie in ihrem eigenen Namen, ohne einen Vertreter handeln, oder dass es diesen Personen untersagt werden sollte, einen Vertreter zur Wahrnehmung ihrer Interessen einzusetzen, weil diese Personen sonst durch die Beauftragung eines Vertreters moralische Einschränkungen ihres Handelns, die von den Interessen anderer Personen ausgehen, umgehen könnten.[369] Diese scharfsinnige Argumentation geht im Grunde auf die bereits erwähnte universalistische Forderung nach einer Rechtfertigung für die Anwendung unterschiedlicher Gerechtigkeitsmaßstäbe auf der globalen und der domestischen Ebene hinaus, indem sie vor Augen führt, dass einerseits die

[368] Vgl. Pogge 2002a, 114. Die Aktualität von Pogges Ausführungen wird durch den Umstand unterstrichen, dass die Volksrepublik China, die heute zu den wichtigsten Geschäftspartnern der demokratischen Staaten gehört, weiterhin eine Diktatur ist, indem die Kommunistische Partei Chinas, die alle 2972 Sitze im Nationalen Volkskongress innehat, eine Alleinherrschaft im 1,3 Mrd. Einwohner zählenden Reich ausübt. In China werden jährlich ca. 10’000 Todesurteile gefällt und sofort vollzogen; 120 Mio. Chinesen leiden Hunger trotz des enormen Wirtschaftswachstums. (Vgl. Der Fischer Weltalmanach 2005, 95ff.)
[369] Vgl. Pogge 2002a, 126.

Einsetzung einer Regierung als Vertreterin die Bevölkerung eines demokratischen Staates von ihrer Verantwortung für die in ihrem Namen begangenen Handlungen nicht entbindet, dass indirektes Handeln mittels eines Beauftragten also keine akzeptable Rechtfertigung eines doppelten Standards sein kann. Andererseits zeigt die Argumentation von Pogge eindrücklich, dass die Missachtung der fundamentalen Interessen von Außenstehenden ebenso einer stringenten Begründung bedarf, wie die Missachtung der fundamentalen Interessen von Mitbürgern innerhalb eines bestimmten Staates. Weil eine Begründung für Asymmetrien zwischen der globalen und der nationalen Ebene auf dem Gebiet der Verteilung von Grundgütern bzw. der Durchsetzung von Menschenrechten aussteht, erachtet es Pogge als eine Pflicht insbesondere der Nutznießer dieser Asymmetrien, sich für die Änderung politischer Zielsetzungen in einzelnen Staaten und für eine Reformierung der bestehenden internationalen Institutionen einzusetzen und gleichzeitig die Benachteiligten beispielsweise über Hilfswerke zu kompensieren.[370] Pogge schlägt als einen ersten Schritt auf dem Weg der Reformen vor, einen internationalen Vertrag auszuarbeiten, der es Regierungen, die demokratisch nicht legitimiert sind und die Macht verfassungswidrig ergriffen haben, den Verkauf von Naturressourcen und die Aufnahme von Krediten verbietet.[371] Pogge präsentiert darüber hinaus weitere Vorschläge zur Demokratisierung einzelner Staaten und der globalen Ordnung, wobei er auch in den entwickelten demokratischen Staaten der Welt ein Demokratiedefizit anprangert: „There is a serious democracy deficit also in the affluent countries, whose citizens have not approved, and for the most part do not even understand, very important foreign policies and international practices

[370] Walter Reese-Schäfer wendet gegen den Universalismus von Pogge und den daraus abgeleiteten politischen Verpflichtungen ein, dass die Änderung des bestehenden globalen Institutionendesigns einer politik- und wirtschaftstheoretischen Begründung bedarf und dass Pogges Argument, das sich auf das Elend eines erheblichen Teils der Weltbevölkerung beruft, nur für die Begründung von karitativen Hilfeleistungen angemessen ist. Überhaupt sei, so Reese-Schäfer, die Frage nach der richtigen politischen Ordnung „keine moralische, sondern eine theoretische Frage“. (Reese-Schäfer 2001, 60) Diese Kritik am poggeschen Universalismus beruht offensichtlich auf einem Missverständnis seitens Reese-Schäfer, denn Pogge glaubt nicht, aus dem Grundsatz des moralischen Universalismus eine genaue Anleitung zum Bau einer globalen institutionellen Ordnung direkt herleiten zu können; Pogge formuliert vielmehr moralisch begründete Kriterien, die ein – wie auch immer im Detail gestaltetes – institutionelles Arrangement bezüglich ihrer Wirkung auf das Leben von Personen erfüllen muss, um als gerecht gelten zu können. (Außerdem lässt sich meines Erachtens die Moraltheorie nicht von der Politiktheorie trennen, da praktisch alle politischen Fragen moralische Implikationen aufweisen. Die von Reese-Schäfer versuchte Gegenüberstellung von moralischen und theoretischen Fragen halte ich für geradezu absurd.)

[371] Vgl. Pogge 2002a, 142ff.

that are conducted and upheld in their name. To be sure, many of these citizens may find it convenient to be ignorant and aloof in this way [...] Democracy involves the fulfillment not only of important rights, but also of important responsibilities of citizens. To the extent that citizens abandon their responsibility to control the power that is exercised in their name, their country is less than fully democratic.“[372] Ich stimme Pogge vollkommen zu, dass eine gerechtere Weltordnung nur herbeigeführt werden kann, wenn zunächst die Bürger der wohlhabenden, demokratisch eingerichteten Staaten ihre nationale und internationale Verantwortung wahrnehmen.

4.2.3 Kosmopolitismus und Souveränität

In Bezug auf die Frage, ob eine globale Rechtsordnung wünschenswert oder aus moralischen bzw. pragmatischen Gründen gar geboten ist, bleibt Pogge in *World Poverty and Human Rights* bei seiner schon in *Realizing Rawls* kurz dargelegten Auffassung, indem er diese Frage weiterhin mit Nein beantwortet. Im Unterschied zu seinem früheren Werk, in dem seine Argumentation gegen die Errichtung einer Weltrepublik – wie in Kapitel 4.1.1 ausgeführt – auf einem ausgesprochen schwachen Fundament steht, präsentiert Pogge in *World Poverty and Human Rights* eine über weite Strecken überzeugende, gut strukturierte Begründung für eine vertikale Verteilung von Souveränität anstelle einer globalen Rechtsordnung mit zentralen Durchsetzungsorganen.
Um seine Position zu klären, greift Pogge auf die dem Universalismus theorietypisch verwandte Kategorie des Kosmopolitismus’ zurück und definiert diese mit Hilfe dreier Begriffe: Individualismus, Universalität und Generalität. Der Kosmopolitismus ist *individualistisch*, indem er Personen und nicht Staaten oder ethnischen, kulturellen bzw. religiösen Gruppen die höchste Relevanz zuspricht; außerdem teilt er den Status der höchsten Relevanz *universal* allen Personen unabhängig von ihren Eigenschaften und Lebensumständen gleichermaßen zu und verleiht diesem speziellen Status von Personen dadurch *generelle*, d.h. globale Gültigkeit, dass alle Erdbewohner und nicht nur etwa Mitbürger und Glaubensbrüder verpflichtet sind, die höchste Relevanz von Personen zu anerkennen.[373] Ich meine, dass in dieser Definition des

[372] Pogge 2002a, 166.
[373] Vgl. Pogge 2002a, 169.

Kosmopolitismus' sich die Begriffe „Universalität" und „Generalität" weitestgehend überlappen, da mit der Aussage, dass alle Personen universal den Status der höchsten Relevanz genießen, automatisch auch eine generelle Pflicht zur Anerkennung dieses Status' proklamiert wird – dasselbe gilt auch umgekehrt; deshalb wäre es um der Vermeidung einer unnötigen Komplikation willen besser, auf einen der beiden Begriffe zu verzichten. Das Konzept des Kosmopolitismus von Brian Barry ist in dieser Beziehung überzeugender, indem es neben Individualismus und Universalität das Element „Gleichheit", das ja auch für die egalitaristisch ausgerichtete Konzeption von Pogge kennzeichnend ist, umfasst.[374]

Über das Verhältnis vom Kosmopolitismus zum moralischen Universalismus, wie er im vorherigen Unterkapitel beschrieben wurde, lässt sich sagen, dass der Kosmopolitismus eine Untergruppe des Universalismus darstellt, weil er über die eher formale Forderung der Universalität hinaus auch die materiale Forderung des normativen Individualismus' beinhaltet. Durch die Einführung der Konzeption des Kosmopolitismus' präzisiert also Pogge seine Theorie der Gerechtigkeit, indem er den Universalismus mit dem normativen Individualismus als einem zusätzlichen Kriterium der Gerechtigkeit ergänzt. Pogge engt nun den Kreis der Konzepte globaler Gerechtigkeit, die er für vertretbar hält, dadurch weiter ein, dass er zwischen einem moralischen und einem rechtlichen Kosmopolitismus unterscheidet und sich vom rechtlichen Kosmopolitismus distanziert.

Dem *rechtlichen* Kosmopolitismus ordnet Pogge Konzepte globaler Gerechtigkeit zu, die dem konkreten politischen Ideal einer universalen Weltrepublik, in der alle Erdbewohner zu Mitbürgern werden und gleichwertige Rechte und Pflichten haben, verpflichtet sind. Vertreter des rechtlichen Kosmopolitismus' sind Pogge zufolge Otfried Höffe und Kai Nielsen.[375] Zum *moralischen* Kosmopolitismus dagegen zählt Pogge Konzepte, die abstrakter sind und nicht so hohe Anforderungen an die globale Ordnung stellen wie die Befürworter einer Weltrepublik, sondern davon ausgehen, dass alle Menschen in einer moralischen Beziehung zueinander stehen, indem sie ihren Status der höchsten Relevanz gegenseitig anerkennen und sich insbesondere bei der

[374] Vgl. Barry 1999, 35ff.

[375] Pogge beruft sich auf Höffes bedeutende, 1999 erschienene Werk „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung", das in Kapitel 6 dieser Arbeit behandelt wird, und auf Nielsens Aufsatz aus dem Jahr 1988 mit dem Titel „World Government, Security, and Global Justice", der schon in *Realizing Rawls* den Bezugspunkt der – wie gezeigt wurde: unberechtigten – Kritik von Pogge am Ideal einer Weltrepublik bildete; vgl. Kapitel 4.1.1.

Konstruktion institutioneller Arrangements danach ausrichten müssen.[376] Aufgrund dieser Unterscheidung zwischen einem rechtlichen und einem moralischen Kosmopolitismus wäre es durchaus denkbar, dass der moralische nach einem rechtlichen Kosmopolitismus verlangt, dass sich also der durch den moralischen Kosmopolitismus geforderte normative Individualismus allein in einem rechtlichen Kosmopolitismus verwirklichen lässt. Die Pointe der Argumentation von Pogge besteht nun gerade darin zu zeigen, dass dies nicht der Fall ist. Die hierauf ausgerichtete Argumentation von Pogge soll im Folgenden kurz rekonstruiert und kommentiert werden.

Pogge betont zunächst, dass er einen *institutionalen* Kosmopolitismus vertritt, der die direkte Verantwortung für die Erfüllung der Menschenrechte institutionellen Arrangements zuspricht und Einzelpersonen „nur" eine geteilte, indirekte Verantwortung für institutionelle Praktiken, zu deren Aufrechterhaltung sie beitragen, auferlegt, wogegen der *interaktionale* Kosmopolitismus die Garantierung der Menschenrechte auf geradem Weg in die Verantwortung von Handelnden legt. Mit der institutionalen Ausrichtung seiner Theorie gelingt es Pogge meines Erachtens tatsächlich eine attraktive Position zwischen zwei interaktionalen Extremen einzunehmen: zwischen dem Libertarismus, wie er von Robert Nozick vertreten wird, nach dem Personen nur für Schäden, die sie direkt verursachen, verantwortlich sind, und dem Utilitarismus im Stil Peter Singers, der Personen unabhängig davon, ob sie kausal involviert sind, verpflichtet, sich um alle Fälle unbefriedigender Grundgüterausstattung zu kümmern.[377]

Pogge verbindet diese institutionale Perspektive mit dem normativen Individualismus und fragt sich, welches globale Institutionengefüge am besten geeignet ist, den allen Personen gleichermaßen zugesprochenen Status der höchsten Relevanz, d.h. die Versorgung aller Menschen mit den erforderlichen Grundgütern zu garantieren. Pogge erinnert daran, dass die bestehende Weltordnung weiterhin durch Territorialstaaten, die politisch als weitgehend autonom angesehen werden, geprägt ist. Dementsprechend konzentriert sich Souveränität in der vertikalen Dimension auf Staatsebene, indem einzelne Regierungen in der Regel volle Autorität über die Personen auf ihrem Territorium haben und die Entscheidungsfindung sowohl auf regionalen

[376] Vgl. Pogge 2002a, 169.

[377] Vgl. Pogge 2002a, 170f. Die Gerechtigkeitsauffassungen von Nozick und Singer werden im nächsten Kapitel, in dem drei unplausible Theorien globaler Gerechtigkeit behandelt werden, kurz beschrieben.

Unterebenen als auch auf supranationalen Ebenen letztinstanzlich dominieren. Dazu führt Pogge aus: „From the standpoint of a cosmopolitan morality – which centers on the fundamental needs and interests of individual human beings, and of *all* human beings – this concentration of sovereignty at one level is no longer defensible. What I am proposing instead is not the idea of a centralized world state, which is really a variant of the preeminent-state idea. Rather, the proposal is that governmental authority – or sovereignty – be widely dispersed in the vertical dimension. What we need is *both* centralization *and* decentralization – a kind of second-order decentralization away from the now dominant level of the state. Thus, persons should be citizens of, and govern themselves through, a number of political units of various sizes, without any one political unit being dominant and thus occupying the traditional role of state.“[378] Dieses Zitat gibt die Position von Pogge *in nuce* wider. Die Argumentation von Pogge richtet sich sowohl auf die Verteidigung dieser Position als auch auf die Kritik des Ideals einer Weltrepublik.

Pogge nimmt sich vor, zwei Einwände gegen eine vertikale Verteilung von Souveränität zu entkräften. Der erste Einwand besteht in der von Hobbes und Kant gemachten Annahme, dass ein Rechtszustand einen absoluten Souverän, eine letzte, unanfechtbare Instanz voraussetzt, um Konflikte bezüglich der Interpretation des Rechts lösen zu können. Dieser Annahme begegnet Pogge mit einem Hinweis auf die Funktionsfähigkeit konstitutioneller Demokratien, in denen es trotz der üblichen Gewaltenteilung, d.h. der vertikalen Aufteilung der Macht in Judikative, Legislative und Exekutive kaum zu unlösbaren Konflikten zwischen diesen drei Gewalten kommt. Die Geschichte zeigt, so Pogge, dass, was in der Theorie als unmöglich erscheint, in der Praxis durchaus funktionieren kann. Der zweite Einwand gegen eine vertikale Verteilung von Souveränität besagt, dass der Staat bestimmte Funktionen wahrnimmt, die nicht aufgeteilt werden können. Pogge hält dem das Beispiel föderalistischer Staaten entgegen und meint, dass es keine staatliche Funktion gibt, die nicht auf verschiedenen Organisationsebenen gehandhabt werden können.[379] Ich halte die Argumente, mit denen Pogge die beiden Einwände gegen eine vertikale Verteilung von Souveränität entkräften will, nicht für überzeugend, denn gerade die Rechtssprechung, auf die Hobbes und Kant reflektieren, stellt offensichtlich eine in der Regel staatlich ausgeübte Funktion dar, die, gerade weil sie auf

[378] Pogge 2002a, 178; Hervorhebungen im Original.
[379] Vgl. Pogge 2002a, 178ff.

verschiedenen Ebenen stattfindet, nach einer letzten, unanfechtbaren Instanz verlangt, damit Konflikte auf einer friedlichen und möglichst unparteiischen Weise gelöst werden können; diesen Sachverhalt belegt das große, in erster Linie von benachteiligten Gruppen und Individuen, aber auch von Regierungen ausgehende Bedürfnis nach einer supranationalen Gerichtsbarkeit, die auch internationale Konflikte beilegen und beim Versagen der partikularstaatlichen Rechtssprechung als letzte Instanz angerufen werden kann.

Nach der kurzen Behandlung dieser beiden Einwände wendet sich Pogge den vier wichtigsten Gründen zu, die seines Erachtens für eine vertikale Verteilung von Souveränität sprechen.[380] Erstens erfordert die Verhinderung der Proliferation von Massenvernichtungswaffen sowie ihre graduelle Abschaffung und überhaupt die Überwindung zwischenstaatlicher Rivalitäten, die in Form militärischen Wettbewerbs und der Androhung von Gewalt ausgetragen werden, dass auf globaler Ebene Macht und Autorität zentralisiert wird, um eine glaubhafte Gewähr für Frieden und Sicherheit weltweit bieten zu können. Staatliche Unterdrückung und im Auftrag von mächtigen Eliten verübte Menschenrechtsverletzungen könnten zweitens durch die Verminderung partikularstaatlicher Souveränität und durch die vertikale Verteilung dieser Souveränität auf verschiedene politische Organisationsstufen, die so eine System von Kontrollen und Balancen bilden würden, stark reduziert werden. Drittens sind Reformen in Richtung ökonomischer Gerechtigkeit nicht ohne globale Institutionen möglich, die ein bestimmtes Maß an Zentralisation voraussetzen, wobei Pogge die Einführung einer globalen Steuer auf den Verbrauch von Naturressourcen vorschlägt,[381] um mit den daraus resultierenden Einnahmen die Entwicklung der ärmsten Regionen der Welt zu fördern. Viertens schließlich müssen um einer sauberen und gesunden Umwelt willen alle betroffenen Personen in die politische Entscheidungsfindung einbezogen

[380] Vgl. Pogge 2002a, 181ff.

[381] Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, Pogges Argumentation für seinen Reformvorschlag der globalen Steuer auf den Verbrauch von Naturressourcen im Detail darzustellen, Pogge widmet diesem Vorschlag nämlich ein separates Kapitel in *World Poverty and Human Rights*. Pogge nennt die vorgeschlagene Steuer *Global Resource Dividend* (GRD) und schreibt darüber zusammenfassend: „This proposal envisions that states and their governments shall not have full libertarian property rights with respect to the natural resources in their territory, but can be required to share a small part of the value of any resources they decide to use or sell. This payment they must make is called a dividend because it is based on the idea that the global poor own an inalienable stake in all limited natural resources. [...] Proceeds from the GRD are to be used toward ensuring that all human beings can meet their own basic needs with dignity.“ (Pogge 2002a, 196f.)

werden, denn die Betroffenen wissen die sie umgebende Natur zu schätzen und sind in erster Linie dazu berufen, die Verantwortung für die in ihrem Namen erfolgten Handlungen zu tragen; diese Forderung lässt sich nur durch die Stärkung der Autonomie lokaler Gemeinschaften verwirklichen.

Die ersten drei von Pogge aufgezählten Gründe für eine vertikale Neuverteilung von Souveränität verlangen eine gewisse Zentralisation auf globaler Ebene, aber, wie Pogge betont, keinen zentralistischen Weltstaat: „While such a world state could lead to significant progress in terms of peace and economic justice, it also poses significant risks of oppression. Here the kind of multilayered order I propose has the great advantages of affording plenty of checks and balances and of assuring that, even when some political units turn tyrannical and oppressive, there will always be other, *already fully organized* political units – above, below, or on the same level – which can render aid and protection to the oppressed, publicize the abuses, and, if necessary, fight the oppressors.“[382] Wie schon in *Realizing Rawls* stößt die in *World Poverty and Human Rights* geäußerte, etwas ausführlichere Kritik Pogges an einer Weltrepublik ins Leere. Den ersten oben beschriebenen Einwand gegen eine vertikale Verteilung von Souveränität will Pogge mit dem Argument entkräften, dass konstitutionelle Demokratien mit Gewaltenteilung, d.h. mit einer vertikalen Aufspaltung von Souveränität in Judikative, Legislative und Exekutive, in der Praxis durchaus funktionsfähig sind. In Anbetracht dieses Arguments erschiene es als eine Inkonsequenz bzw. Inkonsistenz, falls Pogge einen Weltstaat mit derselben Gewaltenteilung für gefährlich hielte, obwohl sich die drei Gewalten natürlich auch auf globaler Ebene gegenseitig kontrollieren können, wie Pogges Konzept der Kontrollen und Balancen durch eine vertikale Verteilung von Souveränität ja vorsieht. Die Kritik von Pogge richtet sich aber ausschließlich gegen einen *zentralistischen* Weltstaat – offenbar ohne die in Demokratien übliche Gewaltenteilung. Einen solchen zentralistischen Weltstaat befürwortet jedoch weder Nielsen noch Höffe, die von Pogge als Anhänger einer Weltrepublik erwähnt werden,[383] im Gegenteil: Beide können sich eine Weltrepublik nur in Form eines föderalistischen, subsidiären und somit minimalen Weltstaates vorstellen, der ein kleines, für die Umsetzung fundamentaler Gerechtigkeitsprinzipien unabdingbares Set an zentralen Institutionen umfasst und als konstitutionelle Demokratie eingerichtet ist.[384]

---

[382] Pogge 2002a, 183; Hervorhebung im Original.
[383] Vgl. Pogge 2002a, 169, Fn. 269.
[384] Vgl. Nielsen 1988, 275f. und Höffe 1999, 296ff.

Die Neuverteilung von Souveränität, für die Pogge argumentiert, läuft auf eine sehr ähnliche institutionelle Struktur hinaus, wie sie Nielsen und Höffe vor Augen haben. Diesen Sachverhalt belegen die drei Prinzipien, nach denen Pogge zufolge die vertikale Verteilung von Souveränität erfolgen soll. Das erste Prinzip besagt, dass die Entscheidungsfindung so weit wie möglich dezentralisiert werden soll, und entspricht damit im Wesentlichen dem Prinzip der Subsidiarität. Das zweite Prinzip zielt auf demokratische Inklusion ab, indem es insofern nach Zentralisation verlangt, als dadurch verhindert wird, dass Personen von Entscheidungen, die sie erheblich betreffen, ausgeschlossen werden. Das dritte Prinzip fordert, dass bei der Abwägung zwischen Zentralisation und Dezentralisation institutioneller Strukturen jene Verteilung von Souveränität zu bevorzugen ist, die den demokratischen Charakter und die Zuverlässigkeit der Entscheidungsfindung steigert.[385] Diesen drei Prinzipien entsprechend müsste also auch Pogge für die Entscheidung von Fragen, die alle Erdbewohner gleichermaßen betreffen – wie etwa die Festlegung der Rahmenbedingungen des internationalen Handels und die Regulierung globaler Finanzmärkte –, zentrale globale Institutionen der Entscheidungsfindung und somit eine minimale Weltdemokratie vorsehen. Im Unterschied zu Höffe, der eine umfassende Konzeption einer föderalistischen, subsidiären Weltrepublik entwickelt, befasst sich Pogge jedoch nicht näher mit dem aus der globalen Zentralisation resultierenden institutionellen Arrangement, das aufgrund seiner vier Gründe für eine vertikale Neuverteilung von Souveränität unerlässlich ist, um weltweit Frieden und Sicherheit effektiv zu befördern, Menschenrechtsverletzungen zu bekämpfen, ein Mindestmaß an ökonomischer Gerechtigkeit zu garantieren und die Betroffenen an den entsprechenden Prozessen der Entscheidungsfindung teilnehmen zu lassen. Pogge klammert beispielsweise die wichtige Frage aus, wie die zur Umsetzung demokratisch organisierter Rechtssetzung erforderliche Rechtssprechung und Rechtsdurchsetzung auf globaler Ebene gelöst werden kann, wenn nicht durch letzte Instanzen, wie internationale Gerichte und global einsetzbare Polizeikräfte, die als solche absolute Autorität genießen, aber der demokratischen Kontrolle unterworfen sind.[386]

---

[385] Vgl. Pogge 2002a, 185ff.

[386] Nur in seiner abschließenden Bemerkung zum Thema Souveränität scheint Pogge dem Aspekt der Rechtsdurchsetzung eine – wiewohl geringe – Rolle beizumessen, wenn er auf die Gefahren der bestehenden Weltordnung mit ihrem unüberschaubaren Geflecht von gegenseitigen Abhängigkeiten hinweist und auf Reformen drängt: „Bringing these potentially

4.3 Auswertung

Ich halte die Theorie globaler Gerechtigkeit von Pogge, die in diesem Kapitel anhand seiner beiden wohl wichtigsten Werke diskutiert wurde, sowohl aus empirisch-anthropologischer, als auch aus begründungstheoretischer bzw. argumentationslogischer Perspektive für grundsätzlich überzeugend und in vieler Hinsicht für vorbildlich. Zu schätzen ist besonders die *World Poverty and Human Rights* betitelte Sammlung von Essays, in der es Pogge gelingt, Schwächen seiner im dritten Teil von *Realizing Rawls* entworfenen Konzeption zu beheben und daraus eine gut fundierte und weitgehend konsistente Theorie globaler Gerechtigkeit zu entwickeln. Wie der zweite Teil dieses Kapitels zeigt, gibt es jedoch auch in der neueren Theorie von Pogge widersprüchliche bzw. nicht genügend klar umrissene Elemente, die einer Über- bzw. Ausarbeitung bedürfen.

Eine entscheidende Stärke der poggeschen Theorie liegt in ihrer empirischen-anthropologischen Fundierung: Schon in *Realizing Rawls* zeichnet Pogge ein reales Bild in Bezug auf die Instabilität und den konfliktträchtigen, durch Machtpolitik geprägten Charakter der bestehenden Weltordnung, die er als Modus Vivendi bezeichnet, und präsentiert in seinen späteren Essays eine Reihe von Angaben zur schweren, oft tödlichen Armut in weiten Teilen der Welt. Das von Pogge gezeichnete Bild der bestehenden Weltordnung steht vollkommen im Einklang mit den im ersten Kapitel dieser Arbeit aufgeführten, aktuellen Fakten zur Globalisierung. Die empirische Fundierung verbindet Pogge in *World Poverty and Human Rights* mit einer Anthropologie, die nicht allein individuelle Autonomie, sondern u.a. auch die Versorgung mit den für die Subsistenz erforderlichen Gütern sowie politische und wirtschaftliche Teilnahme als Voraussetzungen menschlichen Wohlergehens betrachtet und somit von einem tendenziell ganzheitlichen Menschenbild ausgeht. Auf dieses anthropologische Fundament baut Pogge mit vorbildlicher Konsequenz sein Konzept des Kosmopolitismus' auf, das den Universalismus und den normativen Individualismus in sich vereint und in Anbetracht der misslichen Lage eines großen Teils der Weltbevölkerung in erster Linie darauf abzielt, dass auch diesem Teil der Weltbevölkerung das zum menschenwürdigen Leben

---

highly disruptive risks and externalities under effective control requires a global institutional reform with significant reductions in national sovereignty. To be morally acceptable and politically feasible, such reforms must be capable of functioning without heavy and continuing enforcement [...]" (Pogge 2002a, 195)

notwendige Minimum an Grundgütern gewährt wird. Zur Verwirklichung dieses Ziels bringt Pogge den interessanten, wenn auch ungenügend konkretisierten Reformvorschlag ein, den Verbrauch von Naturressourcen weltweit zu besteuern und die Einnahmen zur Förderung benachteiligter Regionen zu verwenden.

Ein weiteres Positivum im neueren Werk von Pogge ist, dass er sich von der rawlsschen Theorie abkoppelt und sich nicht mehr wie in *Realizing Rawls* darum bemüht, das rawlssche Differenzprinzip auf die internationale Ebene zu adaptieren, was ein ausgesprochen aussichtsloses Unterfangen war angesichts des Umstands, dass Pogge die ganze globale institutionelle Ordnung nach der weltweit schlechtesten individuellen Position ausrichten wollte, wobei schon die Ermittlung dieser Position kaum möglich sein dürfte. In *World Poverty and Human Rights* geht es nunmehr um die Beurteilung verschiedener institutioneller Arrangements bezüglich ihrer Auswirkungen auf das Wohlergehen der betroffenen Personen – und zwar anhand einer klar umrissenen, anthropologisch gut fundierten Grundgüterkonzeption, die den für interpersonale Vergleiche erforderlichen objektiven Maßstab hergibt. Ich meine, dass es Pogge in seiner neueren Theorie gelingt, den schon in seiner Anthropologie angelegten normativen Individualismus über das Konzept der Grundgüter bzw. der Menschenrechte mit der institutionalen Perspektive seiner Gerechtigkeitsauffassung auf eine argumentationslogisch saubere Weise zu verbinden. Ebenfalls positiv zu bewerten ist, dass Pogge in seinem neueren Werk die in *Realizing Rawls* präsentierte, etwas verschwommene Konzeption des moralischen Fortschritts, der auf dem Weg eines internationalen ethischen Dialogs zu einem grundsätzlichen globalen Wertekonsens hinführen sollte, stillschweigend aufgibt und durch ein klar umrissenes Grundgüterkonzept ersetzt, das die generelle, primär an Institutionen gerichtete Pflicht, den Lebensstandard aller Menschen auf ein anthropologisch gebotenes Minimum anzuheben, begründet. In *Realizing Rawls* überzeugt aber die klare Argumentation Pogges in Zusammenhang mit dem Problem der kulturellen Diversität.

Das Innovativste und wirklich Zukunftsweisende an der Theorie globaler Gerechtigkeit von Pogge ist meines Erachtens aber seine in *World Poverty and Human Rights* formulierte, aus dem moralischen Kosmopolitismus entspringende Forderung nach einer vertikalen Neuverteilung von Souveränität. Sowohl auf dem Gebiet der demokratischen Entscheidungsfindung und der Friedenssicherung als auch im Bereich ökonomischer Ausgleichsmechanismen wie die globale Naturressourcen-Steuer und des Menschenrechtsschutzes

erkennt Pogge die Notwendigkeit einer maßvollen Zentralisation von Souveränität auf globaler Ebene, um gegenüber der heutigen Situation wesentliche Fortschritte erreichen zu können. Dabei bekennt sich Pogge zum Prinzip der Subsidiarität und spricht der Demokratie bei der Gestaltung institutioneller Arrangements, sei es auf supra- bzw. internationaler oder auf partikularstaatlicher Ebene, Priorität zu. Die neuere Theorie von Pogge erfüllt also das in Kapitel 1.3 aufgestellte und im Begriff *„empowerment“* zusammengefasste Kriterium vollumfänglich, indem sie im Namen des moralischen Kosmopolitismus nicht nur die ökonomische, sondern auch die politisch-partizipatorische Stärkung benachteiligter Regionen bzw. Personen verlangt.

Auch Pogges bereinigte Theorie ist jedoch von Inkonsistenzen nicht vollkommen frei, wobei diese zum einen selten, zum anderen für das gesamte Gerechtigkeitskonzept in der Regel kaum von Bedeutung sind. Ein argumentationslogisches Problem, das erwähnt werden muss, stellt der Versuch Pogges dar, einen von den Grundgütern unabhängigen und diesen übergeordneten Maßstab aufzustellen, nach dem in bestimmten Fällen Ausnahmen von der Pflicht zur Versorgung der Menschen mit den Grundgütern gestattet sind. Der so entstehende Widerspruch lässt sich, wie ich in Kapitel 4.2.1 ausgeführt habe, nur durch den Verzicht auf einen solchen nicht anthropologisch begründeten Maßstab beheben.

Die größte Schwäche der poggeschen Theorie liegt meiner Ansicht nach darin, dass die aus dem moralischen Kosmopolitismus folgenden Konsequenzen für die Gestaltung inter- bzw. supranationaler Institutionen nicht gezogen werden. Diese Konsequenzen bestünden in der Schaffung einer globalen Rechtsordnung, ohne die sich die durch Pogge aufgestellten Gerechtigkeitsprinzipien eben nicht verwirklichen lassen. Pogge distanziert sich aber vom rechtlichen Kosmopolitismus und holt zu einer völlig unberechtigten Kritik an Nielsen und Höffe aus. Während sich Pogge für eine gewisse Konzentration demokratisch legitimierter Souveränität auf globaler Ebene und somit für eine (minimale) Weltdemokratie ausspricht, klammert er den für die effektive Förderung globaler Gerechtigkeit ebenso unverzichtbaren Aspekt der globalen Rechtssprechung und Rechtsdurchsetzung aus. Bei der Lektüre von *World Poverty and Human Rights* fällt auf, dass Pogge trotz seines elaborierten kosmopolitischen Ansatzes dem Thema der inter- bzw. supranationalen Gerichtsbarkeit und der zur Durchsetzung von Gerichtsurteilen sowie von demokratischen Entscheidungen erforderlichen Organe mit Zwangsbefugnis

weiterhin aus dem Weg geht. Das im ersten Kapitel formulierte Kriterium *„enforcement“* bleibt in der Theorie von Pogge somit unerfüllt.
Dieser Schwäche zum Trotz halte ich Pogges Theorie globaler Gerechtigkeit für sehr gelungen und zukunftsweisend. Das darin aufgestellte Gerechtigkeitsideal des moralischen Egalitarismus, der allen Personen gleichermaßen den Status der höchsten Relevanz, d.h. eine unveräußerliche Würde zubilligt, ist nicht nur attraktiv, sondern ließe sich auf dem durch den poggeschen Kosmopolitismus vorgezeichneten Weg, der entgegen der Absicht Pogges eindeutig zu einer globalen Rechtsordnung hinführt, in einem akzeptablen Maß verwirklichen.

5

UNPLAUSIBLE THEORIEN GLOBALER GERECHTIGKEIT

Dieses Kapitel ist drei Theorien gewidmet, die wegen empirisch-anthropologischen, begründungstheoretischen und argumentationslogischen Mängeln und, weil sie den beiden in Kapitel 1.3 aufgestellten Kriterien globaler Gerechtigkeit – ich habe sie mit den Begriffen *enforcement* und *empowerment* zusammengefasst – grundsätzlich nicht Rechnung tragen, als unplausibel eingestuft werden. Das ist auch der Grund dafür, dass die drei unten dargestellten Theorien in ein Kapitel zusammengefasst werden und dementsprechend kürzer behandelt werden als die plausibleren Theorien, auf die in dieser Arbeit Bezug genommen wird. Nach der Diskussion der prominenten Theorie von Rawls, die auf einzelstaatlicher Ebene egalitaristisch, auf internationaler Ebene jedoch weitgehend freiheitsliberal ausgerichtet ist, und der egalitaristisch geprägten Konzeptionen von Beitz und Pogge wird nun der Libertarismus anhand der Theorie von Robert Nozick, der Kommunitarismus anhand der Theorie von Michael Walzer und der Utilitarismus anhand der Theorie von Peter Singer in Hinblick auf ihr Geeignetsein als Grundlage einer Konzeption globaler Gerechtigkeit untersucht.

5.1 Robert Nozicks Libertarismus

Robert Nozick gilt gemeinhin als klassischer Vertreter des Libertarismus. In seinem berühmten Werk „Anarchy, State, and Utopia“, das 1974 erschienen ist, entwirft Nozick eine umfassende Theorie des libertären Minimalstaates, indem er sich bemüht zu zeigen, dass dieser sowohl der Anarchie des vorstaatlichen

Naturzustands als auch dem demokratischen Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaat aus moralischer Sicht überlegen ist.[387] Nozick zufolge werden nämlich die Rechte der Individuen nur im libertären Minimalstaat, dem so genannten Nachtwächterstaat, gebührend beachtet, denn im Zustand der Anarchie fehlt der Schutz der physischen Integrität von Personen, im Sozialstaat hingegen werden durch Umverteilungsmechanismen die Eigentumsrechte der Bürger verletzt. Nozick geht somit davon aus, dass Sozialrechte und das Recht zur demokratischen Teilnahme nicht, sondern nur Freiheits- und Eigentumsrechte moralisch begründet werden können, und denkt im Einklang mit praktisch allen prominenten politischen Theorien der Gegenwart, dass die Anarchie ein Zuwenig an staatlicher Ordnung darstellt, meint jedoch gleichzeitig, dass jede Art von Sozialstaat ein Zuviel an staatlicher Ordnung bedeutet, was ihn zum Vertreter einer radikalen Position auf der Skala heute vorherrschender Positionen macht. Die Theorie Nozicks ist nun in Bezug auf das Thema der globalen Gerechtigkeit deshalb von besonderem Interesse, weil sie – so meine These – implizit (und wohl entgegen der Absicht Nozicks) einen minimalen Weltstaat voraussetzt.

Im Folgenden möchte ich die Theorie Nozicks den drei Teilen entsprechend, in die *Anarchy, State, and Utopia* gegliedert ist, in drei Unterkapiteln kurz unter die Lupe nehmen und die dabei gewonnenen Erkenntnisse knapp formulieren. Die drei Teile von *Anarchy, State and Utopia* sind: die Begründung des Minimalstaates, die Ablehnung des demokratischen Sozialstaates und das utopische Konzept eines minimalen Weltstaates.

5.1.1 Die Begründung des Minimalstaates

Bei Nozick kommt wie beim Libertarismus im Allgemeinen der klassischen staatsphilosophischen Aufgabe der Rechtfertigung politischer Herrschaft eine zentrale Rolle in der Theoriebildung zu, denn will man die staatliche Ordnung auf ein Minimum begrenzen, ist man mit einem erhöhten Begründungsbedarf

[387] Nozick bekennt sich explizit zum Primat der Moral gegenüber der Politik: „Moral philosophy sets the background for, and boundaries of, political philosophy. What persons may and may not do to one another limits what they may do through the apparatus of a state, or do to establish such an apparatus. The moral prohibitions it is permissible to enforce are the source of whatever legitimacy the state's fundamental coercive power has." (Nozick 1974, 6) Auffallend ist die Ähnlichkeit dieser Ausgangsposition Nozicks zum Konzept des moralischen Kosmopolitismus von Pogge, das in Kapitel 4.2.3 ausgeführt wurde.

dafür, dass überhaupt irgendeine Staatsform der Anarchie vorzuziehen ist, konfrontiert.

Nozick unternimmt die Begründung des libertären Minimalstaates in zwei Schritten: Zunächst führt er vor Augen, wie sich im herrschaftsfreien Naturzustand spontan und auf moralisch unbedenkliche Weise ein System von privaten Schutzvereinigungen herausbildet und durch das faktische Monopol einer solchen Schutzvereinigung auf einem bestimmten Territorium ein so genannter Ultraminimalstaat entsteht; dann bemüht er sich zu zeigen, dass die Transformation des Ultraminimalstaates in einen Nachtwächterstaat moralisch geboten ist.[388] Sowohl der Ultraminimalstaat als auch der Nachtwächterstaat ist bezüglich seiner Funktion auf den Schutz von Menschen und Eigentum beschränkt, der Unterschied zwischen diesen beiden Staatstypen besteht darin, dass der Ultraminimalstaat nur jenen Personen Schutz bietet, die diesen Service erkauft haben, während der Nachtwächterstaat allen auf seinem Territorium lebenden Personen, somit auch jenen, die nicht dafür bezahlen können, Schutz gewährt.

In *Anarchy, State, and Utopia* geht Nozick auf Locke zurückgreifend[389] vom Ideal eines herrschaftsfreien Naturzustands aus und beschreibt die Entstehung von Staatlichkeit als einen friedlichen, auf rationale Entscheidungen von gleichberechtigten Personen beruhenden Prozess: „Out of anarchy, pressed by spontaneous groupings, mutual-protection associations, division of labor, market pressures, economies of scale, and rational self-interest there arises something very much resembling a minimal state or a group of geographically distinct minimal states.“[390] Die Schutzvereinigungen wiederum, die den Kern der zu bildenden Staaten darstellen, werden der nozickschen Theorie zufolge allein deshalb ins Leben gerufen, weil die Menschen im Naturzustand dem Gebot der Gerechtigkeit folgend die individuellen Freiheitsrechte durchsetzen, die physische Integrität von Personen schützen und im Falle von Rechtsverletzungen Kompensation erzwingen sowie Strafen verhängen wollen.[391] Einerseits setzt also Nozick idealisierend voraus, dass die Menschen

---

[388] Vgl. Nozick 1974, 52 und 118f.

[389] Nozick bezieht sich auf § 4 und § 6 der *Zweiten Abhandlung* von John Lockes *Zwei Abhandlungen über das Regieren*; in diesen Paragraphen beschreibt Locke den Naturzustand als einen Zustand der Gleichheit und vollkommener Freiheit, als einen Zustand, in dem ein natürliches Gesetz jeden verpflichtet die physische Integrität, den Besitz und die Freiheit jedes anderen zu achten; vgl. Locke 1977, 201ff.

[390] Nozick 1974, 16f.

[391] Vgl. Nozick 1974, 12.

im Naturzustand allesamt freie und rationale Wesen sind, die sich zudem durch gegenseitiges Wohlwollen auszeichnen, indem sie nicht etwa durch Macht-, Ruhm- oder Habgier zur Staatsbildung angetrieben werden und auch nicht im Sinn haben, andere Menschen zu beherrschen, auszubeuten und zu versklaven; andererseits beruft sich Nozick auf die Realität humaner (Ko-)Existenz und erklärt, dass die Staatsbildung gerade wegen der in der menschlichen Natur angelegten Rücksichtslosigkeit notwendig ist, um die Menschen vor gegenseitig drohenden Übergriffen zu schützen und Rechtsverletzungen zurückzudrängen bzw. soweit wie möglich zu korrigieren. Die Anthropologie, auf die Nozicks Staatsbegründung basiert, ist somit widersprüchlich – oder genauer formuliert: Nozick vermischt bei seiner Staatsbegründung zwei einander widersprechende anthropologische Konzeptionen, eine realistische und eine idealistische, wobei es meines Erachtens grundsätzlich verfehlt ist, in der politischen Theorie von einem idealen Menschenbild auszugehen, weil ohne ein anthropologisches Fundament, das der kritischen Prüfung standhält, jedes noch so gut gebaute Argumentationsgebäude einzustürzen droht. Offenbar verzichtet Nozick auf eine realistische – z.B. historisch informierte – Darstellung der Entstehung von Staaten, weil er zeigen will, dass sich der libertäre Minimalstaat in moralisch unbedenklicher Weise, d.h. ohne kriegerische Auseinandersetzungen und überhaupt ohne Verletzung individueller Freiheitsrechte herausbilden kann. Das ist jedoch, wie aus den obigen Ausführungen folgt, keine reale, sondern nur eine hypothetische, an eine kontrafaktisch-ideale Anthropologie gebundene Möglichkeit.

Warum hält nun aber Nozick am in der Realität kaum erfüllbaren Kriterium fest, dass sich der gesamte Entstehungsprozess des Minimalstaates aus moralisch akzeptablen Einzelschritten zusammensetzen muss? Im Zentrum der Theorie von Nozick steht der normative Grundsatz, dass Individuen unverletzlich sind: „There are only individual people, different individual people, with thier own individual lives. Using one of these people for the benefit of others, uses him and benefits others. [...] To use a person in this way does not sufficiently respect and take account of the fact that he is a separate person, that his is the only life he has.“[392] Dieser normative Individualismus verbietet, Personen und ihre Arbeit sowie ihr Eigentum zur Verwirklichung irgendwelcher übergeordneter Ziele ohne ihr Einverständnis zu gebrauchen, und gründet auf Kants oberstem praktischen Prinzip, wonach jede Person niemals bloß als Mittel, sondern immer

[392] Nozick 1974, 33.

zugleich als Zweck zu behandeln ist.[393] Wenn die Entstehung des Minimalstaates die Verletzung individueller Rechte bzw. der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen unausweichlich mit sich führt, kann der Minimalstaat also für Nozick moralisch nicht akzeptabel sein, andernfalls würde er seinen zentralen Grundsatz der Unverletzlichkeit des Individuums gleich selbst missachten und die Tauglichkeit dieses Grundsatzes für die politische Praxis in Frage stellen, was – wie sich zeigen wird – auch im Hinblick auf seine Theorie distributiver Gerechtigkeit schwerwiegende Folgen hätte.[394] Zu zeigen, dass sich der libertäre Staat im Einklang mit dem normativen Individualismus herausbilden kann, ist für Nozick schließlich auch deshalb enorm wichtig, weil er das Argument des Anarchisten, wonach jede Form von Staat individuelle Rechte verletzt und somit unmoralisch ist, widerlegen will.[395] Allerdings bleibt auch damit die Frage unbeantwortet, warum schon bei der Entstehung des Ultraminimal- bzw. Minimalstaates, d.h. noch im vorstaatlichen Naturzustand, die aus Nozicks normativem Individualismus folgenden Freiheits- und Eigentumsrechte gewahrt bleiben müssen, wenn doch der Minimalstaat gerade aus dem Grund moralisch gefordert ist, da erst er in der Lage ist, diese Rechte ausreichend zu schützen.

Würde sich Nozick in konsequenter Weise entweder auf eine realistische oder auf eine kontrafaktisch-ideale Anthropologie festlegen, träte der seiner Konzeption der Entstehung des Minimalstaates inhärente logische Widerspruch klar hervor: Wenn er seine Konzeption nämlich auf eine ideale Anthropologie gründet, beraubt er sich der Gründe, die für die Errichtung eines Minimalstaates sprechen, denn diese Gründe speisen sich ja aus dem von der idealen Anthropologie geleugneten Faktum der in der menschlichen Natur angelegten Rücksichtslosigkeit. Falls aber Nozick seiner Konzeption der Entstehung des Minimalstaates eine realistische Anthropologie zugrundelegt, muss er bereits im vorstaatlichen Naturzustand die Existenz eines (Welt-)Staates voraussetzen, da ohne einen solchen übergeordneten (Welt-)Staat die von ihm beschriebenen,

---

[393] Kant formuliert dieses oberste praktische Prinzip in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als kategorischen Imperativ, vgl. Kant 1956, Bd. IV, S. 61.

[394] Nozick führt seine Theorie distributiver Gerechtigkeit, die *entitlement theory*, im zweiten Teil von *Anarchy, State, and Utopia* aus; dementsprechend werde ich im nächsten Unterkapitel (5.1.2) darauf eingehen.

[395] Zu einer schönen Rekonstruktion der Argumentation des Anarchisten vgl. Nozick 1974, 51f.; wie er mit seiner Staatsbegründung die Argumente des Anarchisten zu entkräften versucht, fasst Nozick im folgenden Satz zusammen: „Explaining how a state could arise from a state of nature without violating anyone's rights refutes the principled objections of the anarchist." (Nozick 1974, 119)

moralisch akzeptablen Rahmenbedingungen der Staatsbildung nicht geschaffen werden können. Zu diesen Rahmenbedingungen gehört, dass die Verträge, die die Menschen mit den privaten Schutzvereinigungen schließen, bindende Kraft haben und Betrug verhindert wird, dass ein funktionierender Markt für Güter und Dienstleistungen aufrechterhalten wird, dass überhaupt ein großflächiger Ausbruch von Gewalt verhindert und eine von Unterdrückung freie Situtation der Gleichberechtigung gewährleistet wird und Schutzvereinigungen davon abgehalten werden, zu sich gegenseitig bekämpfenden Räuberbanden zu mutieren. Diese Rahmenbedingungen können nur durch einen fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien verpflichteten (Welt-)Staat, der den im Entstehen begriffenen Ultraminimal- bzw. Minimalstaaten übergeordnet ist, geschaffen werden.

Mir scheint außerdem, dass durch die für die Herausbildung des libertären Staates erforderliche Monopolisierung des Marktes für Schutzdienstleistungen unausweichlich individuelle Rechte verletzt werden, indem der freie Wettbewerb zwischen den Schutzanbietern aufhört und die Verbraucher der Willkür des Schutzmonopolisten ausgeliefert werden. Schon falls gezeigt werden könnte, dass die Monopolisierung des Marktes für Schutzdienstleistungen individuelle Rechte verletzt, würde Nozicks gesamte Konzept der Entstehung von Staatlichkeit ins Wackeln geraten. Für Nozick gibt es aber ausschließlich Freiheitsrechte, die eben nur die physische Integrität und das Eigentum von Personen schützen; in seiner Konzeption existiert kein Recht auf fairen wirtschaftlichen Wettbewerb oder auf wirtschaftliche Diversität. Dass jedoch gerade auf dem Gebiet der Freiheitsrechte Menschen einem privaten Schutzmonopolisten ausgeliefert werden, müsste auch Nozick bedenklich stimmen, denn der Schutzmonopolist ist in der Lage, den Schutz von bestimmten Personen zu verweigern sowie für seine Schutzleistung einen beliebigen Preis zu verlangen und einzutreiben, was ab einem gewissen Grad an Profitabilität als Schutzgelderpressung bezeichnet werden kann und den Eigentumsrechten der Käufer der Schutzleistung Abbruch tut.[396]

[396] Ob Freiheits- oder Eigentumsrechte verletzt werden, kommt in der Theorie Nozicks auf das Gleiche heraus, denn Nozick ignoriert die wichtige Unterscheidung zwischen diesen beiden Kategorien von Rechten. In diesem Zusammenhang legt Wolfgang Kersting dar, dass Nozick mit seiner *Self-ownership*-These, die zur Begründung absoluter individueller Autonomie dient, in einem Atemzug sowohl Freiheits- als auch Eigentumsrechte postulieren will, obwohl die Rede vom Selbstbesitz – etwa bei Kant – ursprünglich keine eigentumsrechtliche, sondern nur eine freiheitsrechtliche Bedeutung hatte; vgl. Kersting 2000, 334ff.

Nicht allein das Entstehen, sondern auch das Bestehen des Nachtwächterstaates setzt also entweder eine kontrafaktisch-ideale Anthropologie oder das Vorhandensein einer übergeordneten Autorität voraus. In der Realität würde der Nachtwächterstaat nämlich zu einer mafiaähnlichen Organisation verkommen, die sowohl die Außenstehenden als auch einen Großteil ihrer eigenen Mitglieder ausbeutet und terrorisiert, denn Nozick sieht keine Kontrollinstanzen und Exekutivorgane vor, die einen privaten Schutzmonopolisten auf einem bestimmten Territorium zu gerechtigkeits- bzw. rechtskonformem Verhalten bewegen könnten. Matthias Kaufmann stellt dem Konzept von Nozick entgegen: „Doch widerspricht etwa die Ansicht, eine auf Gewinnmaximierung ausgerichtete private Polizei habe kein Interesse an unkontrollierter Erpressung und Diskriminierung von Minderheiten, allen historischen Erfahrungen mit Schutzgelderpressern und der Herrschaft von Söldnerführern, aber auch relativ schlichten Überlegungen: Was könnte die gegenwärtige Leitung eines derartigen Unternehmens dazu veranlassen, derart langfristig zu denken, dass Korrektheit und Anstand sich auszahlen könnten?“[397] Zurecht bezeichnet Kaufmann die durch Nozick vertretene Auffassung als Wirtschaftsanarchismus, der letztendlich dem Schutz der Vermögenden vor den Armen mittels angeheuerter Söldner dient, obwohl Nozick in *Anarchy, State, and Utopia* offenbar etwas ganz anderes vorschwebte, nämlich eine Welt von freien und gleichberechtigten Individuen, die sich grundsätzlich moralisch verhalten.[398] Die nozicksche Welt der Freiheit entpuppt sich aber vor dem Hintergrund der realen Umstände humaner (Ko-)Existenz als ein gefährliches Trugbild, indem sie Menschen der Willkür von Schutzmonopolisten schutzlos ausliefert und somit individuelle Autonomie *de facto* durch die Autonomie der privaten Polizei substituiert.

Nozick stellt sich die Entstehung des Ultraminimal- bzw. Minimalstaates aus dem Naturzustand heraus, wie erwähnt, als einen spontanen Prozess vor, den er auf das Wirken einer unsichtbaren Hand durch das rationale Eigeninteresse der Beteiligten zurückführt, wobei jedoch der Übergang vom Ultraminimalstaat zum Minimalstaat allein moralisch motiviert bleibt. Die Schutzvereinigung, die auf einem Territorium ein Monopol genießt und damit einen Ultraminimalstaat konstituiert, ist nämlich moralisch dazu verpflichtet, allen Menschen auf ihrem Territorium, auch jenen, die nicht dafür bezahlen können, Schutz zu gewähren;

[397] Kaufmann 2003, 104.

[398] Nozick gibt unumwunden zu, dass er seine Theorie auf eine ideale Anthropologie gründet: „We have assumed that generally people will do what they are morally required to do.“ (Nozick 1974, 119)

ausserdem schuldet sie jenen Personen Kompensation, die durch das legitime Verbot der risikobehafteten Selbstjustiz auf ihrem Territorium einen tatsächlichen Nachteil erleiden.[399] Andererseits ist der Schutzmonopolist befugt, für seine Schutzleistung Steuern zu erheben sowie die Freiheits- und Eigentumsrechte der Individuen nötigenfalls unter Anwendung von Gewalt zu schützen.[400] Kommt also die Schutzvereinigung, die den Ultraminimalstaat verkörpert, ihren moralischen Verpflichtungen nach, entsteht der von Nozick geforderte Minimal- bzw. Nachtwächterstaat, der mit einem Gewaltmonopol ausgestattet ist und auch eine Umverteilungsfunktion wahrnimmt, indem er sich die für die Gewährleistung des Schutzes notwendigen finanziellen Mittel durch Besteuerung der Zahlungsfähigen beschafft, aber den Schutz auch auf zahlungsunfähige Personen ausdehnt. Nozick selbst formuliert das entscheidende Problem, das der beschriebenen Entstehung des Nachtwächterstaates anhaftet und das sein Konzept nicht zu lösen vermag: „Those operating an ultraminimal state are morally required to transform it into a minimal state, but they might choose not to do so.“[401]

Ebenso unverbindlich bzw. nur durch einen übergeordneten (Welt-)Staat zu garantieren ist die unbegrenzte Haftung, die Nozick der privaten Polizei des Nachtwächterstaates für eventuell angerichtete Schäden auferlegt.[402] Eine dem Nachtwächterstaat übergeordnete Autorität sieht Nozick aber nicht vor, im Gegenteil: Er betont die Autonomie des Schutzmonopolisten in der Festlegung zwangsbewehrter Regeln: „Though each person has a right to act correctly to prohibit others from violating rights (including the right not to be punished unless shown to deserve it), only the dominant protective association will be able, without sanction, to enforce correctness as it sees it. Its power makes it the arbiter of correctness; *it* determines what, for purposes of punishment, counts as a breach of correctness.“[403] Bezüglich des Zitats muss klargestellt werden, dass die von Nozick erwähnten Rechte lediglich moralische Ansprüche sind und unter den Begriff „Korrektheit“ Rechte im eigentlichen, legalen Sinn, d.h. unter Berücksichtigung des Aspekts ihrer Erzwingbarkeit, verstanden werden müssen. Die Durchsetzung moralischer Ansprüche, die für Nozick so wichtig sind, dass er sie sogar bei der Entstehung von Staatlichkeit für unverletzlich erklärt, könnte

[399] Vgl. Nozick 1974, 26f. und 86f.
[400] Vgl. Nozick 1974, 27 und 113.
[401] Nozick 1974, 119.
[402] Vgl. Nozick 1974, 133f.
[403] Nozick 1974, 118; Hervorhebung im Original.

nicht nur durch einen dem Ultraminimal- bzw. Minimalstaat übergeordneten (Welt-)Staat, sondern auch durch ein staatsinternes demokratisches Verfahren der kollektiven Entscheidungsfindung verwirklicht werden, indem die Polizei der demokratischen Kontrolle unterstellt wird. Nozick kümmert sich aber sehr einseitig um die unter realen Anwendungsbedingungen für die Umsetzung seiner – schon an sich sehr einseitigen – moralischen Konzeption erforderlichen Institutionen, ja, er hält überhaupt keine *politischen* Institutionen für erforderlich und zieht, wie sich im nächsten Unterkapitel zeigen wird, die Begründbarkeit partizipatorischer Rechte ebenso wie soziale Rechter in Zweifel.

5.1.2 Die Ablehnung des demokratischen Sozialstaates

Im zweiten Teil von *Anarchy, State, and Utopia* geht es Nozick darum zu zeigen, dass der Minimalstaat der umfassendste Staat ist, der gerechtfertigt werden kann, und dass ein Staat, der über den Minimalstaat hinausgeht, zwangsläufig die Rechte von Individuen verletzt. Nozick argumentiert insbesondere gegen eine staatliche Umverteilung von Gütern zur Verminderung von Ungleichheiten, zur Förderung der Chancengleichheit oder zur Linderung von Not; einzig beim Gut des Schutzes macht er eine Ausnahme und verpflichtet die Leitung der privaten Polizei, auf redistributive Weise auch Zahlungsunfähigen Schutz zu gewähren. Auf dem Gebiet der Freiheitsrechte tritt Nozick also, zumindest was den Schutz der physischen Integrität und des Besitzes angeht, für die Gleichstellung aller Menschen ein. Vom Gut des Schutzes abgesehen hält Nozick aber im Rahmen seiner normativen Eigentumstheorie jede staatliche (Re-)Distribution von Gütern für eine ungerechtfertigte Verletzung der individuellen Freiheit: „In a free society, diverse persons control different resources, and new holdings arise out of the voluntary exchange and actions of persons. There is no more a distributing or distribution of shares than there is a distributing of mates in a society in which persons choose whom they shall marry. The total result is the product of many individual decisions which the different individuals involved are entitled to make.“[404] Diese nozicksche Vision einer freien Gesellschaft, in der ökonomische Interaktionen ebenso auf Freiwilligkeit beruhen wie Eheschliessungen, ist in eine umfassende, auf Locke zurückgreifende Theorie des Eigentums eingebettet,

[404] Nozick 1974, 149f.

die drei Themenkomplexe umfasst: die Erstaneignung frei vorgefundener Güter, die Übertragung von Gütern und die Korrektur ungerechter Besitzverhältnisse.
Die Erstaneignung herrenloser Güter ist für libertäre Theorien deshalb ein zentrales Thema, weil sie das Privateigentum als grundsätzlich unantastbar betrachten; gerechte Besitzverhältnisse müssen somit bei der Entstehung von Eigentum geschaffen werden, da später nur noch eine Korretur von Verbrechen wie Diebstahl, Betrug und Raub durch die private Polizei erlaubt ist. Im Libertarismus ersetzt die Frage der Erstaneignung die Frage der Umverteilung, die im Fokus egalitaristisch ausgerichteter Theorien wie die von Rawls, Beitz und Pogge steht, da diese Theorien Besitzverhältnisse unabhängig davon, wie sie zustandegekommen sind, durch eine entsprechende Besteuerung von Einkommen und Vermögen ihrem Gerechtigkeitsideal annähern wollen.
Nozicks allumfassendes Prinzip distributiver Gerechtigkeit, das den Kern seiner Theorie des Eigentums darstellt, besagt nun, dass eine Verteilung von Gütern dann gerecht ist, wenn jedermann auf die Gütern in seinem Besitz einen berechtigten Anspruch hat. Auf welche Art und Weise berechte Ansprüche entstehen fasst Nozick – immernoch auf einer hohen Abstraktionsebene – in drei Punkten, wie folgt, zusammen: „1. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding. 2. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone else entitled to the holding, is entitled to the holding. 3. No one is entitled to a holding except by (repeated) applications of 1 and 2.“[405]
Damit ist der formale Rahmen der nozickschen Theorie des Eigentums abgesteckt; um sie mit Inhalt zu füllen und die Kategorie berechtigter Ansprüche eingrenzen zu können müssen noch die beiden Grundsätze der gerechten Erstaneignung und der gerechten Übertragung von Besitz bestimmt werden.
Nozick legt das Prinzip der gerechten Erstaneignung in Anlehnung an das so genannte Lockesche Proviso fest, wonach die ein erbliches Eigentumsrecht begründende Appropriation von frei vorgefundenen Gütern durch Arbeit an die Bedingung gebunden ist, dass anderen vom betreffenden Gut in derselben Qualität genug übrigbleibt.[406] Nozick schwächt jedoch Lockes Anforderungen an eine gerechte Appropriation naturaler Güter in zweifacher Hinsicht ab: Einerseits verzichtet er auf das Kriterium der Bearbeitung des betreffenden Stückes Natur durch den zukünftigen Eigentümer, andererseits spricht er sich für

[405] Nozick 1974, 151.
[406] Vgl. Locke 1977, 217.

eine weiche Interpretation des Lockeschen Proviso aus und argumentiert dafür, dass die Aneignung eines Teils der Natur auch dann als gerecht gelten kann, wenn die anderen zwar kein gleichwertiges Gut mehr in Besitz nehmen, aber an der Nutzung des betreffenden Gutes teilhaben können.[407] Aufgrund dieser abgeschwächten Anforderung an eine gerechte Erstaneignung zieht Nozick die Schlussfolgerung: „I believe that the free operation of a market system will not actually run afoul of the Lockean proviso. [...] If this is correct, the proviso will not play a very important role in the activities of protective agencies and will not provide a significant opportunity for future state action.“[408] Nozick denkt nämlich, dass die Einrichtung einer freien Marktwirtschaft das Problem der Teilhabe an der Nutzung von Naturressourcen automatisch löst, indem entsprechende Nutzungsrechte auf dem Markt frei gekauft werden können, falls bestimmte Naturressourcen schon gänzlich in Privateigentum übergegangen sind.

Nozicks Grundsatz der gerechten Erstaneignung ist neben dem ihm anhaftenden rechtstheoretischen Problem, wie aus der empirischen Inbesitznahme eines Stückes Natur ein allgemein verbindliches, ausschließliches Recht auf diesen Besitz entstehen soll, auch der Kritik ausgesetzt, dass im minimalstaatlich-marktwirtschaftlichen System nur Personen, die eine entsprechende Gegenleistung in Form von Gütern oder Arbeit anbieten, in den Genuss fremdbesessener Güter kommen können und unbemittelte sowie arbeitslose Personen leer ausgehen, d.h. sowohl vom Besitz als auch von der Nutzung der betreffenden Güter ausgeschlossen sind. Nozick müsste, damit überhaupt schon seine eigene schwache Bedingung der gemeinschaftlichen Nutzung in Besitz genommener Naturressourcen erfüllt werden kann, seinen Nachtwächterstaat um sozialstaatliche Elemente ergänzen, denn ein allgemeiner Zugang zur Nutzung bereits angeeigneter Güter lässt sich bei Marktverhältnissen nur durch ein allen Personen, auch den arbeitslosen und arbeitsunfähigen, staatlich zugesichertes Mindesteinkommen herstellen. Doch auch solche egalitaristisch ausgerichtete Sozialmaßnahmen würden nicht über den Umstand hinweghelfen, dass die Eigentümer von Naturressourcen aufgrund willkürlicher Aneignungsakte den Besitzlosen gegenüber massive Privilegien genießen, was nicht nur rationalen

[407] Vgl. Nozick 1974, 176ff. Ich übergehe die Erklärung Nozicks, dass das Eigentumsrechts eingeschränkt werden muss, falls dadurch eine humanitäre Katastrophe verhindert werden kann; diese Erklärung bleibt nämlich ohne jede Konsequenz für seine Theorie des Eigentums, indem darin humanitäres Elend nicht als Quelle gerechtfertigter Ansprüche auf bestimmte Güter anerkannt wird.

[408] Nozick 1974, 182.

Überlegungen, sondern auch der nozickschen Prämisse von der gleichen individuellen Freiheit widerspricht. Denn, wie Wolfgang Kersting über Nozick polemisch festhält: „Dass mit dem Eigentum Selbständigkeit, Freiheit und soziale Macht verbunden ist, fällt bei ihm nicht ins Gewicht. Dass der Eigentumslose sich in Abhängigkeit begeben muss, übersieht er mit großer eigentümerfreundlichen Toleranz.“[409] Der Markt ist also entgegen der Annahme Nozicks kein geeignetes Instrument, um die Kluft, die sich zwischen Eigentümern und Besitzlosen auftut, verschwinden zu lassen; dazu wäre vielmehr eine rechtlich abgesicherte Umverteilung von Gütern erforderlich.

Wie im Falle der Entstehung von Schutzvereinigungen und des Minimalstaates konstruiert Nozick ein in seinen Augen gerechtes Szenario der Erstaneignung naturaler Güter und glaubt auf diese Weise ein absolutes Eigentumsrecht begründet zu haben. Dementsprechend fällt bei Nozick der Grundsatz der gerechten Übertragung von Gütern, der als zweites Thema im Rahmen seiner Theorie des Eigentums erörtert wird, mit dem Freiheitsprinzip zusammen, da es nun allein darum geht, dem Eigentumsrecht volle Geltung zu verschaffen. Der Grundsatz des gerechten Transfers von Gütern spricht den Eigentümern – vom Verbot der Verletzung der Freiheitsrechte anderer abgesehen – uneingeschränkte Autonomie beim Umgang mit ihrem Besitz zu: „From each as they choose, to each as they are chosen.“[410] Nicht nur die Wahl, ob man ein bestimmtes Gut kaufen bzw. verkaufen oder gegen ein anderes Gut tauschen will, wird also (natürlich nur innerhalb des ökonomischen Spielraums der betreffenden Person) der individuellen Willkür überlassen, sondern auch die Entscheidung, ob man mit einem Teil seines Einkommens oder Vermögens zur Linderung des Elends von unbemittelten Kranken und Arbeitslosen oder zur Schaffung von Chancengleichheit z.B. durch ein allen offenes Schulwesen beitragen will. Einzige Ausnahme ist die zwangsbewehrte Regel, dass eine Steuer an die private Polizei entrichtet werden muss. Die Besteuerung des Einkommens oder des Vermögens mit dem Ziel, den Bedürftigen zu helfen, hält Nozick dagegen für eine Verletzung der jedem Menschen zustehenden individuellen Freiheit.[411] In diesem Zusammenhang führt er auch folgendes Argument ins Feld: „What rational yields the result that the person be permitted to emigrate, yet forbidden

[409] Kersting 2000, 331.
[410] Nozick 1974, 160.
[411] So schreibt Nozick: „Taxation of earnings from labor is on a par with forced labor.“ (Nozick 1974, 169) Und fährt fort: „Given this, if it would be illegitimate for a tax system to seize some of a man’s leisure (forced labor) for the purpose of serving the needy, how can it be legitimate for a tax system to seize some of a man’s goods for that purpose?“ (Ebd., 170)

to stay and opt out of the compulsory scheme of social provision? If providing for the needy is of overriding importance, this does militate against allowing internal opting out; but it also speaks against allowing external emigration."[412] Jeder Einwohner eines Minimalstaates hat aber im Rahmen der individuellen Freiheit selbstverständlich ein Recht auf Emigration, folglich darf nach Nozick niemand zur Unterstützung von Bedürftigen gezwungen werden.

Offensichtlich leidet Nozicks Konzept der gerechten Übertragung von Gütern an derselben Inkonsistenz wie sein Konzept der gerechten Erstaneignung, denn wieder beruft sich Nozick ausschließlich beim Schutz der Rechte von Eigentümern auf die Grundwerte Autonomie und Freiheit; wenn es jedoch um Bedürftige geht, die dem eisernen Gesetz des Marktes entsprechend ökonomische Abhängigkeiten und daraus resultierend enorme Einbußen an Autonomie hinnehmen müssen, spielt die Verletzung dieser Grundwerte keine Rolle mehr.[413] Die Selektivität der libertären Freiheits- bzw. Autonomieauffassung, die Freiheit allein im negativen Sinn, als Abwesenheit physischer Gewalt auslegt, führt zu einer großen Simplifikation des Rechtssystems: „No one has a right to something whose realization requires certain uses of things and activities that other people have rights and entitlements over. [...] The particular rights over things fill the space of rights, leaving no room for general rights to be in certain material condition."[414] Nozick anerkennt somit auch kein Recht auf die materiellen Voraussetzungen der Selbsterhaltung und nimmt in Kauf, dass bedürftige Personen ihre Autonomie z.B. durch einen Hungertod gänzlich verlieren, nur um eine (minimale) Verminderung der Handlungsfreiheit von (wohlhabenden) Eigentümern zu verhindern. Damit entgeht er zwar einem Konflikt zwischen dem Eigentums- und dem Subsistenzrecht, wird aber der Realität menschlicher Existenz nicht gerecht, geschweige denn der fundamentalen, an jede Theorie politischer Gerechtigkeit gerichtete Anforderung der Unparteilichkeit. Nozick – wie der

---

[412] Nozick 1974, 173.

[413] Nozick befasst sich zwar mit dem Problem der eingeschränkten Handlungsfreiheit von bestimmten Personen, meint aber, dass dieses Problem schon gelöst wird, wenn Handlungen generell im Einklang mit dem Eigentumsrecht und den negativen Freiheitsrechten stehen; falls alle Handlungen, die die Handlungsfreiheit einer bestimmten Person einschränken, in diesem Sinn berechtigt sind, müssen nämlich die Handlungen dieser Person als freiwillig eingestuft werden. (Vgl. Nozick 1974, 262ff.) Dass die Freiwilligkeit von Handlungen, d.h. die Freiheit des Willens, sich aus der *Rechtmäßigkeit* anderer Handlungen ergibt, will mir gar nicht einleuchten: Wäre ich etwa deshalb *freiwillig* arbeitslos, weil andere das Recht haben, mir keine Arbeit zu geben?

[414] Nozick 1974, 238.

Libertarismus im Allgemeinen – ist der Kritik ausgesetzt, dass er auf eine logisch-rational nicht nachvollziehbare Weise und von einer reduktionistischen Anthropologie ausgehend ein menschenverachtendes System negativer Freiheit, einen regelrechten Eigentumsabsolutismus zu begründen sucht.

Die politische Theorie Nozicks führt auch in dem Sinn zu einen Absolutismus des Eigentums, dass sie nicht nur für positive Rechte, sondern auch für partizipatorische Rechte keinen Platz lässt. In *Anarchy, State, and Utopia* heißt es nämlich: „After we exclude from consideration the decisions which others have a right to make, and the actions which would agress against me, steal from me, and so on, and hence violate *my* (Lockean) rights, it is not clear that there are *any* decisions remaining about which even to raise the question of wether I have a right to a say in those that importantly affect me.“[415] Die bei der Erstaneignung zu spät Gekommenen, Besitzlosen und vom Markt Verstoßenen können also weder mit subsistenzsichernder Unterstützung rechnen, noch haben sie die Möglichkeit, sich im Rahmen eines demokratischen Verfahrens für Änderungen an der bestehenden Staats- und Eigentumsordnung einzusetzen oder überhaupt ihre Meinung in einem durch entsprechende staatliche Strukturen geförderten demokratischen Diskurs kund zu tun. Natürlich gehört die Redefreiheit zu den Freiheiten, die im nozickschen Nachtwächterstaat durch die private Polizei zu garantieren sind, und freie Individuen haben natürlich das Recht, gemeinsam zusätzliche zentrale Institutionen einzurichten und z.B. mit der Umverteilung von Gütern zugunsten der Bedürftigen zu beauftragen. Nozick hält aber einen Staat, der über den Minimalstaat hinausgeht, nur unter der Bedingung für legitim, dass bei seiner Entstehung keine Freiheitsrechte verletzt werden und dass jeder Person die Wahl, ob sie dabei sein will oder nicht, erhalten bleibt.[416] Um diesen moralischen Anforderungen an die Erweiterung des Minimalstaates praktische Geltung zu verschaffen, müsste Nozick – wie schon bei den moralischen Anforderungen an den Minimalstaat selbst – einen übergeordneten, fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien verpflichteten (Welt-) Staat einsetzen, der in der Lage ist, die Entwicklung des Minimalstaates zu überwachen und, falls erforderlich, in diese Entwicklung einzugreifen, wobei ein solches Eingreifen wohl kaum deshalb notwendig wäre, weil einzelne Personen vor einem Zwang zur Demokratie oder zur Sozialstaatlichkeit beschützt werden müssten, sondern vielmehr aus dem Grund, dass die private Polizei bzw. eine

[415] Nozick 1974, 270; Hervorhebungen im Original.
[416] Vgl. Nozick 1974, 292ff.

hinter ihr stehende, wohlhabende Elite daran gehindert werden muss, ihre Macht zur Errichtung einer Diktatur zu missbrauchen. Die Gefahr, dass die Freiheitsrechte von Individuen beschnitten werden, geht also in erster Linie nicht, wie Nozick meint, vom demokratischen Sozialstaat aus, sondern gerade von jener privaten, keiner öffentlichen Kontrolle unterstellten Schutzorganisation, die berufen ist, diese Freiheitsrechte zu gewährleisten.

Neben den Prinzipien der gerechten Erstaneignung frei vorgefundener Güter und der gerechten Übertragung von Gütern kommt in *Anarchy, State, and Utopia* als drittes Prinzip der Theorie des Eigentums die Korrektur ungerechter Besitzverhältnisse zur Sprache. Da nämlich die ersten beiden Grundsätze in der Praxis nicht immer erfüllt werden und verschiedene Formen der unerlaubten Einschränkung individueller Freiheit, d.h. Verbrechen wie Diebstahl, Betrug und Versklavung, auch durch eine gut funktionierende Polizei nicht vollkommen ausgemerzt werden können, entstehen ungerechte Besitzverhältnisse, die korrigiert werden müssen, was nach einem Grundsatz korrektiver Gerechtigkeit verlangt.

Nozick stellt folgenden Grundsatz korrektiver Gerechtigkeit auf: Falls in der Vergangenheit gegen die Prinzipien gerechter Erstaneignung und gerechter Güterübertragung verstoßen wurde und Freiheitsrechte verletzt wurden, muss die gegenwärtige, (teilweise) durch Unrecht geprägte Güterverteilung A mit jenen Güterverteilungen $B_{1 \text{ bis } x}$ verglichen werden, die möglich wären, wenn das Unrecht nicht geschehen wäre; deckt sich nun Güterverteilung A mit keiner der Güterverteilungen $B_{1 \text{ bis } x}$, muss mittels Redistribution eine der Güterverteilungen $B_{1 \text{ bis } x}$ hergestellt werden.[417]

Wie bei der Begründung des Nachtwächterstaates erfordert das Kriterium der Gerechtigkeit nach Nozick also lediglich, dass eine bestimmte soziale Situation auf eine moralisch akzeptable Weise entstehen *könnte*, und nicht, dass die Situation faktisch auf eine moralisch akzeptable Weise zustandegekommen ist.[418] Es geht Nozick nicht um eine umfassende, auch moralische

[417] Vgl. Nozick 152f.

[418] Es ist hier nicht der Ort, die sich aus diesem Kriterium der Gerechtigkeit ergebenden Probleme ausführlich zu erörtern; erwähnt sei lediglich, dass es gerade aus der Sicht der individuellen Freiheit nicht gleichgültig sein kann, ob ein bestimmtes Gut auf eine unfreiwillige Weise, z.B. durch Diebstahl, den Besitzer wechselt oder auf eine freiwillige Weise, z.B. durch Schenkung. Offenbar lassen sich kaum Güterverteilungsmuster finden, die nicht sowohl auf eine freiwillige als auch auf eine unfreiwillige Weise entstehen könnten. Es ist jedoch davon auszugehen, dass Nozick dem Vergleich der durch Unrecht geprägten Güterverteilung A mit den möglichen rechtmäßigen Güterverteilungen $B_{1 \text{ bis } x}$ das handlungstheoretische Konzept rational-nutzenmaximierender Menschen, also die

Wiedergutmachung von Unrecht, nicht um die Korrektur von ungerechten Handlungen an sich, sondern allein darum, die möglichen materiellen Folgen von Unrecht zu tilgen. Doch trotz dieser Einschränkung ist Nozicks Grundsatz korrektiver Gerechtigkeit zu anspruchsvoll, um anwendbar zu sein, indem er verlangt, dass jedes noch so kleine Unrecht in der Weltgeschichte auf mögliche verteilungsrelevante Auswirkungen hin überprüft und, falls solche Auswirkungen bestehen, mit Hilfe komplizierter Wahrscheinlichkeitsrechnungen, die zur Konstruktion alternativer Handlungsabläufe erforderlich sind, korrigiert werden muss. Der libertäre Minimalstaat, in der (von der Schutzdienstleistung abgesehen) keine staatlich erzwungene Umverteilung von Gütern erlaubt ist, kann nämlich erst dann realisiert werden, wenn die materiellen Folgen allen Unrechts, das je begangen wurde, getilgt worden sind. Die Verwirklichung des Minimalstaates ist somit an die Voraussetzung einer moralischen Tabula-rasa-Situtation geknüpft; eine solche Situation des moralisch sauberen Neubeginns liegt aber offensichtlich in utopischer Ferne, denn die Menschheit ist gegenwärtig durch Hunderte, ja, Tausende von Jahren, in denen die nozickschen Freiheits- und Eigentumsrechte notorisch verletzt wurden, ohne korrigiert worden zu sein, belastet. Dementsprechend gibt Nozick in *Anarchy, State, and Utopia* zu: „[...] one *cannot* use the analysis and theory presented here to condemn any particular scheme of transfer payments, unless it is clear that no considerations of rectification of injustice could apply to justify it. Although to introduce socialism as the punishment for our sins would be to go too far, past injustices might be so great as to make necessary in the short run a more extensive state in order to rectify them.“[419] Einerseits ist angesichts des enormen Unrechts, das sich im Laufe der Weltgeschichte angesammelt hat, kaum eine so exzessive Redistribution vorstellbar, dass sie sich nicht mit Berufung auf historische Ereignisse wie Kriege, Sklaverei und Enteignungen rechtfertigen ließe. Andererseits rechtfertigen aktuelle Rechtsverletzungen, die wegen der in der

---

anthropologische Konzeption des *homo oeconomicus* zugrundelegt und „irrationale“ Handlungen wie Wohltätigkeit ausschließen will. Damit handelt er sich wiederum das Problem ein, dass eine faktische Güterverteilung, die zwar rechtmäßig, aber auch auf „irrationale“ Handlungen zurückzuführen ist, ebenso von einer rechtmäßigen und allein durch rational-nutzenmaximierende Handlungen zustandegekommenen Güterverteilung abweichen kann, wie eine durch Unrecht geprägte Güterverteilung. Nozicks Grundsatz korrektiver Gerechtigkeit schränkt somit die individuelle Handlungsfreiheit erheblich ein, indem er alle Handlungen, die von seinem einheitlichen handlungstheoretischen Maßstab abweichen und die Güterverteilung beeinflussen, neutralisieren will.

[419] Nozick 1974, 231; Hervorhebung im Original.

menschlichen Natur angelegten Rücksichtslosigkeit immer wieder begangen werden und auch durch eine gut funktionierende Polizie nicht verhindert werden können, nicht nur übergangsweise, sondern permanent eine gewisse Redistribution von Gütern. Deshalb ist etwa Nozicks scharfe Kritik am rawlsschen Egalitarismus, wie Kersting festhält, nicht nachvollziehbar: „Denn das von der *entitlement theory* verlangte Ausmaß an Redistribution übertrifft die Umverteilungsanstrengungen selbst des redistributiv am radikalsten ausgelegten [...] Differenzprinzips bei weitem. Während Rawls' Theorie den Besitzenden nur einen gerechtigkeitsnotwendigen Teil nimmt, nimmt ihnen Nozicks Eigentümertheorie der Gerechtigkeit alles. Amerika den Indianern: das ist das Ergebnis der Anwendung der *entitlement theory* auf die gegenwärtigen Eigentumsverhältnisse in den USA."[420] Zwar formuliert hier Kersting etwas überspitzt, da Nozicks Grundsatz der korrektiven Gerechtigkeit keine generelle Enteignung von Eigentümern vorsieht und eine Akkumulation von Eigentum, sofern sie mit den Prinzipien der Erstaneignung und der Übertragung von Gütern im Einklang steht, durchaus zulässt, doch hält sogar Nozick selbst fest, dass das rawlssche Maximin-Prinzip eine geeignete Daumenregel sein kann, um eine Güterverteilung herbeizuführen, die der durch den Grundsatz der korrektiven Gerechtigkeit geforderten Güterverteilung nahekommt.[421] Obwohl sich Nozick auf diese Weise Rawls' *A Theory of Justice* anzunähern scheint, könnte sein Libertarismus und der Egalitarismus, der die Theorie des frühen Rawls prägt, verschiedener nicht sein. Der Egalitarismus ist nämlich ein strukturell-ergebnisbezogener Ansatz, indem er eine gegebene Güterverteilung mit Hilfe des Staatsapparates ohne Rücksicht auf die Art und Weise ihrer Entstehung in Richtung auf ein Verteilungsmuster, das in Bezug auf bestimmte Kriterien die Struktur der Gleichheit aufweist, zu verändern sucht, wogegen der Libertarismus als historischer Ansatz jeden institutionellen Eingriff ablehnt, der die Veränderung einer Güterverteilung mit einem anderen Ziel als die Korrektur vergangenen Unrechts bezweckt, und allein für die Art und Weise des Erwerbs von Eigentum empfindlich ist, Eigentum aber, das nach seinen Maßstäben gerecht erworben wurde, für unantastbar erklärt. Während der durch den Egalitarismus ersehnte Endzustand einer Gleichverteilung bestimmter Güter

[420] Kersting 2000, 307.

[421] Vgl. Nozick 1974, 231; Nozick führt an dieser Stelle aus, dass unter der Annahme, dass eine Vielzahl an historischen Informationen fehlt und die Opfer von Unrecht (bzw. ihre Nachkommen) gegenwärtig schlechter gestellt sind als die Täter (bzw. ihre Nachkommen) „a rough rule of thumb for rectifying injustices might seem to be the following: organize society so as to maximize the position of whatever group ends up least well-off in the society."

angesichts der Realität humaner Koexistenz als utopisch erscheinen mag, ist bereits der Anfangszustand, von dem die libertäre Staats- bzw. Eigentumstheorie ausgeht, utopisch, indem zur Errichtung des redistributive Elemente entbehrenden Minimalstaates ein moralisch sauberer Neubeginn erforderlich ist. Nozicks Begründung des Minimalstaates, der die Verwirklichung der libertären Auffassung von Gerechtigkeit gewährleisten soll, wird somit erst aktuell, wenn die libertäre Gerechtigkeit bereits geschaffen worden ist.
Das Entstehen und Bestehen des in *Anarchy, State, and Utopia* entworfenen Nachtwächterstaates ist außerdem schon in Anbetracht von Nozicks Grundsatz korrektiver Gerechtigkeit ohne einen mit weiten Kompetenzen ausgestatteten Weltstaat kaum vorstellbar, denn nur entsprechende globale Institutionen wären *idealiter* in der Lage, die gesamte Weltgeschichte auf Unrecht hin zu untersuchen, unparteiische Urteile bezüglich Kompensation oder gar Enteignung in Bezug auf sowohl historisches als auch aktuelles Unrecht zu fällen und diese Urteile gegenüber Personen oder ganzen Staaten durchzusetzen.

5.1.3 Das utopische Konzept eines minimalen Weltstaates

Im abschließenden, ausgesprochen kurz gehaltenen Teil von *Anarchy, State, and Utopia* befasst sich Nozick mit der politischen Utopie als dem idealen Entwurf der besten aller möglichen Welten. Aufgrund der bisherigen Beschreibung seiner Theorie überrascht es nicht, dass Nozicks politisches Ideal eine Welt ist, in der Freiheit, individuelle Autonomie und gegenseitige Toleranz herrschen, wobei Nozicks utopische Vision nur aus einer global-universalistischen Perspektive sinnvoll interpretiert werden kann: „Utopia is a framework for utopias, a place where people are at liberty to join together voluntarily to pursue and attempt to realize their own vision of the good life in the ideal community but where no one can *impose* his own utopian vision upon others. [...] Different communities, each with a slightly different mix, will provide a range from which each individual can choose that community wich best approximates *his* balance among competing values.“[422] Nozick ist nämlich der Ansicht, dass sich die Menschen zu sehr voneinander unterscheiden, um ihnen eine einzige Art von Gesellschaft oder Gemeinschaft als die beste vorschreiben zu können (in der Terminologie Nozicks sind Gemeinschaften Untereinheiten einer

[422] Nozick 1974, 312; Hervorhebungen im Original.

Gesellschaft).[423] Nozick leitet also aus der anthropologischen Erkenntnis der menschlichen Vielartigkeit den ethisch-politischen Imperativ her, durch entsprechende Rahmenbedingungen zu gewährleisten, dass die Menschen die ihnen passende Gesellschaft bzw. Gemeinschaft frei aussuchen und gestalten können. In der Schaffung dieser Rahmenbedingungen der Freiheit besteht die utopische Vision Nozicks.

Bei der Konfrontation seines utopischen Ideals, das er im dritten Teil von *Anarchy, State, and Utopia* nur in groben Zügen umreißt, mit der Realität humaner Koexistenz treten erwartungsgemäß praktische Probleme hervor, von denen Nozick das folgende in den Vordergrund stellt:[424] Damit die einzelnen Gemeinschaften davon abgehalten werden können, einander anzugreifen und zu berauben, und damit Streitfälle zwischen verschiedenen Gemeinschaften vernünftig entschieden und diese Entscheide sowie z.B. das Recht, eine Gemeinschaft zu verlassen, nötigenfalls mit Gewalt durchgesetzt werden können, ist eine zentrale Autorität mit Durchsetzungsorganen unabdingbar. Dabei bleibt jedoch ungeklärt, wie eine zentrale Autorität, die genug Macht hat, um die ihr zugewiesene Funktion zu erfüllen, einer effektiven Kontrolle unterstellt werden kann. Überhaupt werfen, so Nozick, die Details des institutionellen Arrangements, das die Rahmenbedingungen der individuellen Freiheit zu gewährleisten hat, in Bezug auf die Kontrolle und Limitierung von Macht eine Reihe von komplexen Fragen auf, deren Beantwortung aber nicht mehr Gegenstand der utopischen Theorie sein kann; dem Libertarismus zufolge müssen diese Fragen ohnehin durch die betroffenen Personen beantwortet werden, da ja jede Person frei entscheiden darf, welchen Institutionen sie sich unterwerfen will.

Nozick erklärt nun am Ende des dritten Teils von *Anarchy, State, and Utopia* zur nicht geringen Überraschung des Lesers, dass der durch seine utopische Vision angestrebte instituionelle Rahmen dem Minimalstaat entspricht. Zwar wurde in Zusammenhang mit dem Grundsatz korrektiver Gerechtigkeit festgestellt, dass bereits die Errichtung des Minimalstaates utopisch ist, doch gibt es in Nozicks Beschreibung seiner politischen Utopie unmissverständliche Hinweise darauf, dass es sich beim ersehnten institutionellen Arrangement um eine globale Ordnung handelt, denn Nozick schreibt beispielsweise über den utopischen institutionellen Rahmen: „Conjoined with many persons' particular

[423] Vgl. Nozick 1974, 309ff.
[424] Vgl. Nozick 1974, 329f.

visions, the framework enables us to get the best of all possible *worlds*.“[425] Die globale Perspektive wird auch durch der Umstand unterstrichen, dass Nozick den Individuen eine freie Wahl nicht nur hinsichtlich der ihnen am ehesten zusprechende Gemeinschaft, sondern auch in Hinsicht auf die Gesellschaft[426], in der sie leben wollen, zuspricht, was eine internationale Regelung erfordert. Dass Nozick außerdem die Notwendigkeit hervorhebt, nicht nur einzelne Individuen, sondern auch Kollektive wie Gemeinschaften durch eine zentrale Autorität zu rechtskonformem Verhalten zu zwingen, verleiht seiner utopischen Vision eine eindeutig globale Ausrichtung. (Auch Ulrich Steinvorth weist auf die Interpretation von Nozicks „framework for utopia“ als minimaler Weltstaat hin.)[427]

Wegen dieser globalen Ausrichtung der nozickschen Utopie und weil, wie ich oben in verschiedenen Zusammenhängen ausgeführt habe, sowohl die Errichtung als auch das Bestehen des libertären Minimalstaates aus anthropologischen und praktischen Gründen an die Existenz eines übergeordneten (Welt-)Staates mit Sanktionsgewalt gebunden ist, scheint die innere Logik der nozickschen Theorie danach zu verlangen, den Minimalstaat selbst als minimalen Weltstaat zu verstehen bzw. zu entwerfen, als einen minimalen Weltstaat, der die Rahmenbedingungen für ein geregeltes, friedliches Nebeneinander von unterschiedlichen Gemeinschaften garantiert. Damit würde die Kohärenz und Plausibilität von Nozicks politischer Konzeption in Bezug auf ihr wichtigstes Element, die Durchsetzung der Freiheitsrechte, wesentlich gesteigert, wobei die Lösung des am Ende von *Anarchy, State, and Utopia* auch von Nozick erkannten Problems der Kontrolle und der Limitierung von Macht besonders im Fall einer globalen Autorität dringlich ist.

Einerseits ist es Nozick positiv anzurechnen, dass er die Notwendigkeit der Rechtsdurchsetzung erkennt und in Form einer Schutzvereinigung eine mit dieser Aufgabe betraute Institution etablieren will, andererseits engt seine Konzeption, die jede Art von Kooperation an die Voraussetzung der

---

[425] Nozick 1974, 332; Hervorhebung von mir.

[426] Nozicks Verwendung des Begriffes „Gesellschaft“ ist nicht ohne Widerspruch, da er auf der einen Seite erklärt: „The idea that there is [...] one best *society* for everyone to live in, seems to me to be an incredible one.“ (Nozick 1974, 311; Hervorhebung von mir verschoben) Auf der anderen Seite verwendet er den Begriff „Gesellschaft“ in Singular und spricht von der einen utopischen Gesellschaft, die es zu verwirklichen gilt und in der jede Person ihre eigene Utopie verwirklichen kann, was die Interpretation der utopischen Gesellschaft als Weltgesellschaft als sinnvoll erscheinen lässt; vgl. Nozick 1974, 312.

[427] Steinvorth 1997, 94.

Freiwilligkeit und, von der Polizei abgesehen, die Errichtung von Institutionen an die faktische Zustimmung der Betroffenen bindet, die Möglichkeit der Entstehung institutionalisierter Verbindlichkeit über den minimalstaatlichen Rahmen hinaus extrem ein, indem die Nutznießer der privaten und somit keiner kollektiven Kontrolle unterstellten Durchsetzung der Freiheitsrechte aufgrund der ihnen im Namen der individuellen Freiheit zugesprochenen Vetorechts jede effektive Regelung, die eine kollektive Kontrolle der Rechtsdurchsetzung bezweckt, torpedieren können. Die Entfaltung demokratischer Strukturen, auf die als einziges mit der individuellen Freiheit harmonisierendes Mittel der Kontrolle und Limitierung von Macht auch der Libertarismus nicht verzichten kann, wird im nozickschen Minimal(welt)staat also geradezu verunmöglicht. Ebenso schwer wiegt aber der Umstand, dass Nozick von einer reduktionistischen Anthropologie ausgehend, die aus der völligen Vernachläßigung der physischen und psychischen Voraussetzungen menschlicher Autonomie resultiert, staatliche Institutionen allein für die Abwehr äußerer Gewalt gegen Personen und für den Schutz von Eigentum vorsieht – falls eine private Polizei überhaupt als eine *staatliche* Institution betrachtet werden kann. Den Bürgern des libertären Minimal(welt)staates werden somit über Partizipationsrechte hinaus auch Sozialrechte auf Grundrechtsebene kategorisch aberkannt, was dazu führt, dass Besitzlose in menschenunwürdiger Weise den Besitzenden ausgeliefert sind, indem sie nicht nur erhebliche Autonomieeinbußen erleiden, sondern im Extremfall sogar ihr Überleben, wenn sie z.B. wegen Krankheit oder Tiefkonjunktur keine Möglichkeit des Gelderwerbs finden, vom Wohlwollen der Besitzenden abhängt; und aufgrund der in Kapitel 1.1.1 aufgeführten aktuellen Zahlen zu armutsbedingten Todesfällen muss davon ausgegangen werden, dass dieses Wohlwollen in der Realität den elenden Tod von Millionen zulässt. Der Libertarismus weiß aber mit solchen elementaren Problemen nichts anzufangen, denn er kennt keine generellen moralischen oder rechtlichen Pflichten und mithin auch keine generelle Verantwortung für das Unterlassen von gewissen (z.B. lebensrettenden) Handlungen, sondern nur spezielle, vertragliche Verpflichtungen, die freiwillig eingegangen werden.

Weder das anthropologische Fundament, noch das Gerechtigkeitsideal des in *Anarchy, State, and Utopia* präsentierten Konzepts vermag zu überzeugen, und das von Nozick entworfene institutionelle Arrangement ist außerdem nicht einmal in der Lage, die Freiheitsrechte zu garantieren. Damit erweist sich der

Libertarismus, der hier anhand von Nozicks klassischer Konzeption vorgeführt wurde, als eine grundsätzlich unplausible Theorie globaler Gerechtigkeit.

5.2 Michael Walzers Kommunitarismus

Der Kommunitarismus, der hier anhand der Theorie Michael Walzers diskutiert wird, kann in verschiedener Hinsicht als Gegenpol des Libertarismus bezeichnet werden. Der Kommunitarismus übt nämlich aus einer soziologisch-deskriptiven Perspektive Kritik an der liberalen Ordnung moderner westlicher Gesellschaften, indem er nicht zu unrecht hervorhebt, dass der liberale Pluralismus, der sich auch auf die moralisch-kulturelle Ebene erstreckt, besonders in Verbindung mit kapitalistischen Marktstrukturen zur Atomisierung der Gesellschaft, zur Isolation der einzelnen Individuen führt und viele Menschen ihres Selbstwertgefühls beraubt. Gleichzeitig betont der Kommunitarismus die Rolle der Zugehörigkeit zu einer partikularen Gemeinschaft für das Wohlbefinden der Menschen und betrachtet die moralische Einstellung von Personen als Teil ihrer kulturell geprägten Lebensorientierung.[428] Walzer formuliert das Credo der Kommunitaristen, wenn er schreibt, dass „unser Menschsein uns niemals zu Mitgliedern eines einzigen, allumfassenden ‚Stammes' machen wird. Die entscheidende Gemeinsamkeit der menschlichen Rasse ist der Partikularismus [...]"[429] Ihrer partikularistisch-parochialen Ausrichtung entsprechend steht den Kommunitaristen die Tugendethik am nächsten, während sie prinzipiengeleiteten, abstrakten und universalistischen Moraltheorien grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen, da sie ja die soziale Einbettung von Personen in unterschiedliche Traditionen, Kulturen und Religionen verteidigen wollen.

5.2.1 Sphären der Gerechtigkeit

Fast ein Jahrzehnt nach Nozicks *Anarchy, State, and Utopia* erschien 1983 ein Werk von Michael Walzer mit dem Titel *Spheres of Justice* – heute ebenfalls ein Klassiker. Walzer entwirft darin seine eigene kommunitaristische Position,

[428] Vgl. Horn 2003a, 106.
[429] Walzer 1996, 110.

versteht dieses Werk aber gleichzeitig auch als Argumentation gegen Nozicks libertäre Theorie.[430]

Der Grundgedanke Walzers ist, dass in einer Gesellschaft kein Gut als Mittel der Dominanz dienen darf und dass verschiedene soziale Güter deshalb eigenständige Sphären der Gerechtigkeit bilden, in denen dem jeweiligen Charakter des betreffenden Gutes entsprechend spezifische Verteilungsgrundsätze gültig sind. Dabei kommt nach Walzer der politischen Gemeinschaft bzw. dem Gut der Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft eine besondere Bedeutung zu, indem Bürger derselben politischen Einheit eine gemeinsame Lebensauffassung teilen und einander gegenüber eine Reihe von Verpflichtungen haben, die zwischen Bürgern unterschiedlicher Staaten nicht bestehen. Die Verteilung von Gütern und die Verwirklichung distributiver Gerechtigkeit setzt nämlich, so Walzer, eine klar umgrenzte Gruppe von Personen voraus, die bereit sind, soziale Güter untereinander zu verteilen, zu tauschen und miteinander zu teilen.[431]

Wie Rawls' *A Theory of Justice* und die Konzepte globaler Gerechtigkeit von Beitz und Pogge ist auch Walzers *Spheres of Justice* egalitaristisch ausgerichtet, wobei Walzer analog zur Theorie von Rawls und dem Wesen des Kommunitarismus' entsprechend nur den domestischen Bereich vor Augen hat. Walzer stellt der „einfachen" Gleichheit, die auf einem einzigen Grundsatz basiert, bei Rawls etwa allein auf dem Differenzprinzip, eine „komplexe" Gleichheit gegenüber, die es erlaubt, verschiedene Güter nach verschiedenen distributiven Grundsätzen, z.B. durch den freien Handel sowie aufgrund von Verdienst und Bedürfnissen zu verteilen.[432] Um jedes besondere soziale Gut entsteht auf diese Weise eine eigene Sphäre der Gerechtigkeit.

Walzer unterscheidet nun zwischen insgesamt elf gesellschaftlichen Sphären, denen er in dem Sinn Autonomie zusprechen will, dass Güter unterschiedlicher Sphären grundsätzlich nicht konvertibel sind, dass also ein bestimmtes Gut nicht zum Erwerb eines Gutes, das zu einer anderen Sphäre gehört, verwendet werden darf. Dementsprechend schreibt Walzer: „A community's culture is the story its members tell so as to make sense of all the different pieces of their social life – and justice is the doctrine that distinguishes the pieces. In any differentiated

---

430 Vgl. Walzer 1983, xvii

431 Vgl. Walzer 1983, 31.

432 Vgl. Walzer 1983, 13ff. Walzer fasst seine Position in einem späteren Werk folgendermaßen zusammen: „Gerechtigkeit verlangt, dass wir die Verschiedenheit verteidigen – verschiedene Güter werden aus unterschiedlichen Gründen an verschiedene Gruppen von Menschen verteilt [...]" (Walzer 1996, 51)

society, justice will make for harmony only if it first makes for separation. Good fences make just societies.“[433] Gute Zäune zwischen den verschiedenen Sphären braucht es nach Walzer, um beispielsweise zu verhindern, dass Eigentum in politische Macht umgemünzt wird und so eine Plutokratie entsteht. Komplexe Gleichheit bedeutet somit auch, dass keine der folgenden elf Sphären Dominanz über die übrigen erlangen darf: die Sphäre der Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, die Sphäre von Sicherheit und Wohlfahrt, die Sphäre von Geld und Waren, die Sphäre öffentlicher Ämter, die Sphäre harter Arbeit, die Sphäre der Freizeit, die Sphäre der Erziehung, die Sphäre von Verwandtschaft und Liebe, die Sphäre der göttlichen Gnade, die Sphäre der Anerkennung und schließlich die Sphäre der politischen Macht. Jeder dieser Sphären widmet Walzer in *Spheres of Justice* ein ganzes Kapitel, um den Eigenschaften der jeweils zu verteilenden Güter entsprechend die aus moralischer Sicht für jede einzelne Sphäre gebotenen distributiven Grundsätze zu bestimmen oder zumindest zentrale Probleme bei der Bestimmung dieser Grundsätze zu erörtern. Im Folgenden möchte ich mich aber ausschließlich auf die Diskussion der Sphäre der Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft beschränken, denn bei der Behandlung dieser Sphäre verteidigt Walzer immer wieder seine domestisch-kommunitaristische Sicht gegen eine globale Perspektive der Gerechtigkeit.

Walzer erachtet politische Gemeinschaften, die nach seiner Auffassung in der Regel mit den heute bestehenden Staaten gleichzusetzen sind, als die wichtigsten Güter, die verteilt werden. Die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft kann Walzer zufolge nur aufgrund der kollektiven Entscheidung ihrer Mitglieder erteilt werden, ist jedoch keine Gemeinschaft mit einem entsprechenden Verfahren der kollektiven Entscheidungsfindung vorhanden, gibt es auch kein Gut der Mitgliedschaft, das wert wäre, verteilt zu werden. In diesem Zusammenhang führt Walzer aus: „The only plausible alternative to the political community is humanity itself, the society of nations, the entire globe. But were we to take the globe as our setting, we would have to imagine what does not yet exist: a community that included all men and women everywhere. We would have to invent a set of common meanings for these people, avoiding if we could the stipulation of our own values. And we would have to ask the members of this hypothetical community (or their hypothetical representatives) to agree among themselves on what distributive arrangements and patterns of

[433] Walzer 1983, 319.

conversion are to count as just."[434] In diesem Zitat tritt die soziologisch-deskriptive Ausrichtung der Theorie Walzers deutlich hervor: Falls keine globale Gemeinschaft oder Weltgesellschaft mit geteilten Wertvorstellungen bzw. mit einer gemeinsamen Lebensauffassung vorgefunden werden kann, macht es auch keinen Sinn, die Frage der Verteilungsgerechtigkeit aus einer globalen und mithin universalistischen Perspektive zu stellen. Walzer schließt damit eine normative Theorie der Güterverteilung auf internationaler Ebene von vornherein aus und zieht die Möglichkeit gar nicht in Betracht, dass es moralisch geboten sein könnte – insbesondere angesichts der bestehenden globalen Interdependenzen – mit Hilfe eines entsprechenden Verfahrens der internationalen Entscheidungsfindung eine globale politische Gemeinschaft ins Leben zu rufen.[435] Außerdem lässt Walzer die bereits etablierten internationalen Organisationen außer Acht, deren Großteil funktionierende (wenn auch reformbedürftige) Prozesse der internationalen Entscheidungsfindung institutionalisiert haben.[436] Die Diagnose Walzers, dass es keine globale politische Gemeinschaft mit geteilten Wertvorstellungen gibt, war schon zum Zeitpunkt des Erscheinens von *Spheres of Justice* angesichts der Tatsache, dass 1948 die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" durch die UNO beschlossen wurde, überholt; und inzwischen umfasst die UNO bekanntlich fast alle Staaten der Welt.

Natürlich kann gegen die These global geteilter Wertvorstellungen mit Recht der Einwand erhoben werden, dass etwa die allseitige Anerkennung des Menschenrechtskatalogs keinen echten Wertekonsens darstellt, da es sich in vielen Fällen nur um das Lippenbekenntnis eines Staates handelt und die betreffende Regierung gar nicht beabsichtigt, die Menschenrechte durchzusetzen. Dieser Einwand trifft aber ebenso auf partikulare politische Gemeinschaften, auf einzelnen Staaten zu: Die heute staatsförmig organisierten Gesellschaften sind bei weitem nicht homogen, auch innerhalb derselben

---

[434] Walzer 1983, 29f.

[435] Auf nationaler Ebene will Walzer seine Sphärentheorie der Gerechtigkeit dagegen durchaus auch normativ verstanden wissen. Dabei fragt sich natürlich, ob Walzer die Sphärentheorie nur für eine einzige Gesellschaft, nämlich seine eigene, als adäquat erachtet oder für Gesellschaften im Allgemeinen; im letzteren Fall würde Walzer aber selbst eine universalistische Position einnehmen. Walzer stellt sich dieser Frage in einem späteren Werk, wenn er zwischen zwei Arten von Universalismus unterscheidet; vgl. dazu Kapitel 5.2.3.

[436] Vgl. Kapitel 1, in dem eine Reihe von internationalen Organisationen zur Sprache kommen, so z.B. die UNO mit ihrem seit 1945 ständig wachsenden Netzwerk global tätiger und funktional ausdifferenzierter Organisationen sowie die internationalen Finanzinstitutionen (WTO, IMF und Weltbank).

Gesellschaft herrschen sehr unterschiedliche, ja teilweise gegensätzliche Lebensauffassungen und Wertmaßstäbe, wie ein kurzer Blick auf die öffentliche Diskussion und auf das Verhalten der Menschen in einzelnen Staaten zeigt. Das Faktum des binnenstaatlichen Pluralismus' offenbart die größte Schwäche der Theorie Walzers, die darin besteht, dass Walzer eine politische Gemeinschaft als die Erweiterung der Familie, der Nachbarschaft oder eines Klubs versteht und ihr bezüglich der kulturellen Tradition sowie der moralischen Überzeugung ihrer Mitglieder Einheitlichkeit unterstellt.[437] Brian Barry wendet gegen die Konzeption der politischen Gemeinschaft von Walzer ein, dass die Mehrzahl heute bestehender Staaten polyethnisch ist und ethnisch homogene Gesellschaften in der Regel durch Genozid und Vertreibung zustandekommen: „The clear implication of Walzer's argument is that we are to overlook the fact that scarcely any countries in the world are the homes of historic communities with shared values of the sort that he posits, but are, rather, the site of conflicts both within and between ethnic groups."[438] Zudem ist für die Identität vieler Personen, wie Christoph Horn in seiner Kritik des Kommunitarismus bemerkt, ihre Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht, einer Religion, einer Alters- oder Berufsgruppe, die zudem eher in übernationalen denn nationalen Begriffen zu beschreiben sind, oft wichtiger als die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft.[439] Aus diesem Grund ist auch die These Walzers, dass die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft das wichtigste zu verteilende Gut darstellt, suspekt.

Dem Konzept Walzers liegt also sowohl auf domestischer als auch auf globaler Ebene eine falsche deskriptive Diagnose zugrunde, indem bestehende internationale Strukturen nicht berücksichtigt werden und binnenstaatliche Homogenität bezüglich der Lebensanschauung der Bürger vorausgesetzt wird. Gegen eine global-universalistische Perspektive der (Verteilungs-)Gerechtigkeit führt Walzer jedoch neben dem Argument der fehlenden Weltgesellschaft weitere Argumente ins Feld: Einerseits könnten, so Walzer, globale Vereinbarungen nicht durchgesetzt werden, ohne das „politische Monopol" bestehender Staaten zu brechen und ohne Macht auf der globalen Ebene zu konzentrieren, was seiner Ansicht nach anstelle der komplexen die einfache Gleichheit befördern, die Selbstbestimmung der Bürger beeinträchtigen und in

[437] Vgl. Walzer 1983, 35ff.
[438] Barry 1999, 31.
[439] Vgl. Horn 2003a, 111.

massiven Zwang, ja, in eine Tyrannei münden würde.[440] Andererseits meint Walzer: „The very phrase ‚communal wealth' would lose its meaning if all resources and all products were globally common. Or, rather, there would be only one community, a world state, whose redistributive processes would tend over time to annul the historical particularity of the national clubs and families."[441] Deshalb spricht sich Walzer sowohl gegen einen globalen Libertarismus als auch gegen einen globalen Sozialismus aus, verleiht dem Gut der Mitgliedschaft den obersten Rang in seiner Sphärentheorie und verteidigt das Recht politischer Gemeinschaften auf Absonderung.[442]

Zum einen kann Walzers zitierte Berufung auf den Ausdruck „kommunale Wohlfahrt" nur dann als ein gutes Argument betrachtet werden, wenn die *kommunale* Wohlfahrt einen intrinsischen Wert besitzt, was jedoch schon angesichts des Umstands äußerst fragwürdig ist, dass Walzer selbst trotz seiner kommunitaristischen Ausrichtung einzelne Individuen vor Augen hat, wenn er für komplexe Gleichheit innerhalb einer Gesellschaft und somit für Gleichheit zwischen einzelnen Personen plädiert, die plutokratische Dominanz von Reichen verhindern und mit seiner Sphärentheorie die Würde und den Selbstrespekt der Menschen befördern will.[443] Zum anderen wird die Annahme Walzers, dass die globale Durchsetzung von Vereinbarungen zwangsläufig zum Entstehen eines repressiven Weltregimes führt, durch die Erfahrungen mit der Durchsetzung nationaler und teilweise auch internationaler Regeln widerlegt, indem sich gezeigt hat, dass sich auf verschiedenen Ebenen politische Systeme mit effektiver Kontrolle und ausgewogenem Machtbalance errichten lassen. Die Diskussion der Argumentation Walzers gegen eine globale Rechtsordnung soll nun aber anhand seines neueren Werks „Lokale Kritik – globale Standards", das einen interessanten Beitrag zur Universalismus-Kommunitarismus-Debatte darstellt, fortgesetzt werden.

---

[440] Vgl. Walzer 1983, 30 und 44.
[441] Walzer 1983, 48.
[442] Vgl. Walzer 1983, 34 und 63.
[443] Beispielsweise lauten die letzten beiden Sätze von *Spheres of Justice*, in denen Walzer die Vorzüge seiner Theorie hervorhebt: „For rule without domination is no affront to our dignity, no denial of our moral or political capacity. Mutual respect and shared self-respect are the deep strengths of complex equality, and together they are the source of its possible endurance." (Walzer 1983, 321) Walzer spricht hier zwar von „unserer Würde" und von „geteiltem Selbstrespekt", doch ist klar, dass sowohl Würde als auch Selbstrespekt einzelne Individuen als Subjekte ihrer Erfahrung voraussetzen und in erster Linie deshalb für wertvoll befunden werden, weil die einzelnen Individuen selbst als wertvoll gelten.

5.2.2 Dünne und dichte Moral

1996 sind in deutscher Übersetzung in einem Band mit dem Titel „Lokale Kritik – globale Standards“ die beiden wohl wichtigsten Arbeiten von Walzer zum Verhältnis zwischen globaler und nationaler Gerechtigkeit erschienen.[444] Auf die erste Arbeit möchte ich in diesem, auf die zweite im nächsten Unterkapitel kurz eingehen.

Eine wichtige Rolle in der Konzeption Walzers spielt die Unterscheidung zwischen „dünner“ und „dichter“ Moral bzw. zwischen einer Minimal- und einer Maximalmoral. Unter dünner Moral versteht Walzer eine universale Kernmoral, die im Gerechtigkeitsdiskurs aller Gesellschaften wiedererkennbar ist und zu der man durch das Absehen von historisch-kulturellen Kontingenzen und Einzelinteressen vordringen kann; diese reine Minimalmoral beschränkt sich auf fundamentale Anforderungen, die Menschen im sozialen Kontext aneinander stellen. Dünne, universale Moral ist Walzer zufolge ein theoretisches Konstrukt, denn in der Praxis ist sie immer in eine dichte, partikulare Moral, die durch ein komplexes System überlieferter kultureller Inhalte geprägt ist, eingebettet.[445] Dichte Moral ist lokal oder höchstens einzelgesellschaftlich verhaftet und beinhaltet eine Reihe von historischen Kontingenzen, die nicht universalisiert werden können. Weil sich dünne Moral nur zeitweilig und nur in der Theorie aus der dichten Moral herauslösen lässt, stellt sie keine vollständige Moral dar, die sich zur Begründung oder zur Kritik dichter moralischer Konzeptionen gebrauchen liesse.[446] Dünne Moral basiert also auf einer universalistischen, dichte Moral auf einer kommunitaristischen Perspektive der

---

[444] Der Originaltitel der ersten, ursprünglich 1994 publizierten Arbeit lautet „Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad“, der Originaltitel der zweiten, 1990 veröffentlichten Arbeit: „Nation and Universe“.

[445] Vgl. Walzer 1996, 15ff.

[446] In diesem Zusammenhang holt Walzer zu einer weitgehend überzeugenden Kritik der habermasschen Diskursethik aus, nach der ein moralisches Minimum in Form einer Entscheidungsprozedur jene generativen Regeln beinhaltet, mit denen verschiedene dichte moralisch-politische Konzeptionen erzeugt werden sollen. Gegen diese von Habermas vorgesehene Ausdifferenzierung einer universalen Minimalmoral in partikulare, kulturell durchsetzte moralische Maxima wendet Walzer ein, dass einerseits die Konzeption des generativen Diskursverfahrens keineswegs bloss minimal ist, sondern die jeweilige Gesellschaftsstruktur weitgehend vorgibt und in Wirklichkeit eine bestimmte Lebensform propagiert und dass andererseits auch im Falle der Diskursethik eine dichte Moral diesem vermeintlich dünnen Konzept epistemologisch vorgelagert ist, indem die Diskursethik lediglich eine leichte Abstraktion der zeitgenössischen demokratischen Kultur darstellt. Vgl. dazu Walzer 1996, 26ff.

Gerechtigkeit, wobei Walzer natürlich der kommunitaristisch verwurzelten Konzeption der Moral den Vorzug gibt.

Die Unterscheidung zwischen dünner und dichter Moral bringt den Dualismus zum Ausdruck, den Walzer – zweifellos zurecht – als ein typisches Merkmal jeder Gesellschaft erachtet und der darin besteht, dass jede Gesellschaft zwangsläufig partikular ist, indem sie sich aus einer klar umgrenzten Gruppe von Menschen mit Erinnerungen an ihr eigenes und gemeinschaftliches Leben zusammensetzt, aus Menschen, die zugleich jedoch Mitglieder der ganzen Menschheit sind, was Gesellschaften neben der partikularen auch eine universale Ausrichtung verleiht. Zwar behauptet Walzer, dass die Menschheit im Gegensatz zu einer einzelnen Gesellschaft keine Geschichte, keine Kultur und kein gemeinsames Verständnis sozialer Güter habe,[447] seine Unterscheidung zwischen dünner und dichter Moral relativiert aber diese Behauptung, denn die universale Minimalmoral soll ja gerade das der ganzen Menschheit Gemeinsame an normativen Prinzipien umfassen, womit Walzer die Existenz global geteilter Wertvorstellungen voraussetzt. Walzer spricht in Zusammenhang mit der Verteilungsgerechtigkeit sogar davon, dass das maximalistische Konzept der Verteilungsgerechtigkeit zwar im Sinne des Kommunitarismus relativ zu sozialen Bedeutungen ist, maximalistische Moralvorstellungen aber gleichzeitig durch die „Idee der Gerechtigkeit“, die einen stets wiederkehrenden moralischen Minimalismus darstellt, *eingeschränkt* werden, wobei er das Mordverbot als ein Element der universalen Minimalmoral erwähnt.[448] Besteht jedoch bezüglich des Mordverbots, wie Walzer annimmt, ein internationaler Konsens, ist dies ein Beleg dafür, dass die Menschheit durchaus ein gemeinsames Verständnis bestimmter sozialer Güter hat – in diesem Fall ein gemeinsames Verständnis des sozialen Gutes „Geschützt-Sein vor Mord“.

Walzer betont also einerseits, dass dünne Moral, weil sie keine vollständige Moral ist, nicht zur Begründung und zur Kritik dichter moralischer Konzeptionen verwendet werden kann, andererseits spricht er ihr universale Geltung zu, indem sie als Idee der Gerechtigkeit die Grenzen und Grundzüge dichter moralischer Konzeptionen vorgeben soll. Walzer bekennt sich zwar zur Maxime, dass Verteilungsgerechtigkeit relativ zu sozialen Bedeutungen bzw. Konventionen ist, doch müssen diese Konventionen seiner Meinung nach gewisse universale Kriterien erfüllen, etwa das Kriterium, nicht auf Zwang und

[447] Vgl. Walzer 1996, 22.
[448] Vgl. Walzer 1996, 43.

Gewalt zu beruhen, sondern auf einer „wirklichen Übereinstimmung"; denn ohne dieses Kriterium der freiwilligen Zustimmung der Mehrheit der Bevölkerung wären Konventionen, so Walzer, „nichts als die Ideologie der herrschenden Klasse".[449] Damit versucht Walzer seinen Relativismus der Verteilungsgerechtigkeit mit einem universalen Demokratieprinzip zu verbinden, was stark an das Vorhaben von Habermas erinnert, das von Walzer einer – meines Erachtens berechtigten – Kritik unterzogen wurde; nun scheint aber Walzer denselben „Fehler" zu begehen wie Habermas.[450] Der kommunitaristischen Theorie Walzers ist positiv anzurechnen, dass sie die Bedeutung einer demokratischen Gesinnung, einer demokratischen Kultur für das Funktionieren der Demokratie, die ja die Institutionalisierung des Prinzips darstellt, wonach politische Macht nur mit der Zustimmung der Regierten erworben und ausgeübt werden darf, hervorhebt.[451] Dass demokratische institutionelle Arrangements auf eine entgegenkommende demokratische Tugend von Seiten der Bürger angewiesen sind, um ihren Zweck zu erfüllen, ist ein zentraler Aspekt der Demokratie, ein Aspekt, der trotzdem in vielen einschlägigen Arbeiten, auch bei Habermas, zukurz kommt.[452] Diesem Aspekt entsprechend weist Walzer darauf hin, dass das Demokratieprinzip Teil der politischen Kultur des Westens ist und somit zu einem dichten Moralkonzept gehört, das eben lokal verhaftet ist und sich der Universalisierung widersetzt. Gleichzeitig meint er jedoch zur Wahl einer Regierungsform in China: „Dass die Menschen vor Ort ein gewisses Vorrecht in der Wahl ihrer Regierungsform genießen, folgt für mich allerdings aus der Vorstellung eines in der internationalen Arena wirksamen moralischen Minimalismus. Das Prinzip der notwendigen Zustimmung verlangt zumindest folgendes: Die chinesische Demokratie muss im Blick auf ihre eigene Geschichte und Kultur von den

---

[449] Vgl. Walzer 1996, 43f. und 47. Walzer erklärt, dass das Kriterium der Demokratie bzw. der freiwilligen Zustimmung ein minimalistisches Prinzip darstellt, weil in der Realität jede Sozialisation mit Zwang verbunden ist. Da jede Gesellschaft und jede Sozialisation auf einer Maximalmoral basiert, kann das Kriterium der freiwilligen Zustimmung in keiner Gesellschaft ganz erfüllt werden. Walzer lässt dabei jedoch offen, welches Mass an Zwang aufgrund kommunitaristischer Überlegungen noch erlaubt sein soll und ab wann Zwang durch das universalistische Demokratieprinzip eingeschränkt werden muss.

[450] Vgl. Fn. 446.

[451] Walzer stellt richtig fest: Was dem demokratischen Verfahren „seine legitimierende Kraft verleiht, ist ein bestimmter Geist, der sich in einer Reihe von Praktiken niederschlägt. Es ist der Geist der aktiven Beteiligung, und zu den entscheidenden Praktiken gehört es, ebenso zu debattieren, wie sich zu organisieren, sich zu versammeln, zu demonstrieren, Beschwerde zu führen und natürlich zu wählen." (Walzer 1996, 77)

[452] Vgl. Joób 2004a, 222f.

Chinesen selbst bestimmt werden."[453] An dieser Stelle stattet Walzer das Demokratieprinzip mit universaler Geltung aus, indem er es einem dünnen Moralkonzept zuordnet, und gerät damit in Widerspruch zu seinen früheren Aussagen. Ich meine, dass das (dünne) Demokratieprinzip durchaus universalisierbar ist und zwar mitsamt der (dichten) Tugend, die es voraussetzt, wobei natürlich, wie Walzer bemerkt, lokale Gegebenheiten berücksichtigt werden müssen. Problematisch an der Theorie Walzers ist aber, dass wichtige Elemente, die nicht zueinander passen, nicht systematisiert, nicht miteinander in Verbindung gebracht werden und deshalb zentrale Fragen ungeklärt bleiben, so auch die Frage, ob das Demokratieprinzip nun als ein dünnes oder als ein dichtes moralisches Konzept verstanden werden muss.

Der Versuch Walzers, trotz seiner eindeutig kommunitaristischen Grundhaltung eine Art dialektische Synthese von Universalismus und Kommunitarismus zustande zu bringen, oder genauer: seinen Kommunitarismus mit universalistischen Elementen zu ergänzen, um so Kritik abzuwenden und seine Theorie mit der allgemeinen moralischen Intuition zu versöhnen, charakterisiert beide seiner im Band *Lokale Kritik – globale Standards* publizierten Arbeiten. Dabei ist die Theorie Walzers der Gefahr ausgesetzt, dass sie inkonsistent wird, indem sie schwer in Einklang zu bringende oder sich gegenseitig gar ausschliessende Elemente vereinen will. Dieser latenten Gefahr des Widerspruchs sucht Walzer in seiner Argumentation durch eine eigentümliche Dialektik zu entgehen, die darin besteht, dass radikal kommunitaristischen Thesen gemässigt universalistische Thesen gegenübergestellt werden, wie z.B. die Einschränkung seines Gerechtigkeitsrelativismus' durch die Idee der Gerechtigkeit zeigt, wobei diese Einschränkung, falls sie konsequent angewendet werden würde, Walzers Relativismus weitgehend aufheben würde. Einiges deutet somit darauf hin, dass es Walzer nicht gelingt, eine überzeugende Synthese der beiden Positionen hervorzubringen.

Walzer greift in *Lokale Kritik – globale Standards* auf die für seine Sphärentheorie wichtige Unterscheidung zwischen einfacher und komplexer Gleichheit zurück und bestreitet, dass eine Hierarchie von Gütern – etwa im Sinn der Grundgüterkonzeption von Pogge – moralisch vertretbar ist. Walzer sieht keine bevorzugte Gruppe fundamentaler Güter vor, die jedem Menschen *ab ovo* zustehen würden, sondern meint: „Jedes soziale Gut hat eine gesonderte Gruppe legitimer Anspruchsberechtigter. Und so können wir z.B. weiterhin den

[453] Walzer 1996, 84.

Anspruch der hohen Geburt auf sozialen Rang, der Begüterten auf die Waren des Marktes oder der Mächtigen auf politischen Einfluss anerkennen.“[454] Dementsprechend tritt Walzer auf dem Gebiet der Verteilungsgerechtigkeit im Namen der komplexen Gleichheit, die ein dichtes, kulturspezifisches Moralkonzept verkörpert, für die Gleichstellung der verschiedenen Sphären bzw. Gruppen von Gütern ein und nicht für die Gleichstellung von Individuen bezüglich bestimmter fundamentaler Güter; einem solchen universalen, anthropozentrischen Egalitarismus, der auf einem dünnen Moralkonzept beruht und eine einfache Gleichheit zum Ziel hat, spricht Walzer andererseits die kritische Funktion zu, die Verletzung der Menschenwürde etwa in Form von Rassendiskriminierung zu verurteilen.[455] Dabei macht er jedoch sogleich die Einschränkung: „Jede Bemühung aber, einfache Gleichheit auf der ganzen Linie durchzusetzen, führt unmittelbar zu einer Art praktischem Selbstwiderspruch; denn zu ihrer Durchsetzung bedürfte es einer radikalen Konzentration von politischer Macht und damit ihrer radikal ungleichen Verteilung.“[456] Zum einen ist diese Aussage – wie eine ganze Reihe von Aussagen Walzers in seinen hier behandelten Arbeiten – sehr unspezifisch, ja vage, indem (auch aus dem weiteren Kontext) nicht klar wird, was damit gemeint ist, einfache Gleichheit *auf der ganzen Linie* durchzusetzen. Zum anderen wäre die Verwirklichung komplexer Gleichheit offensichtlich mit derselben Konzentration von politischer Macht verbunden wie die Verwirklichung einfacher Gleichheit, denn die Umsetzung eines Systems gleichrangiger Sphären von Gütern, das ständig von hegemonialen Bestrebungen einzelner Sphären bedroht wird, verlangt nicht weniger eine mit Zwang verbundene Regulierung durch eine Zentralmacht als die Umsetzung einer Hierarchie von Gütern.

Walzer bestreitet nicht, dass auf nationaler Ebene eine gewisse Konzentration von Macht für die Regierbarkeit eines Staates unumgänglich ist, auf

---

[454] Walzer 1996, 51.

[455] In diesem Zusammenhang besteht zwischen verschiedenen Aussagen Walzers auf den ersten Blick ein Widerspruch, indem er die Minimalmoral, die universal ist und somit globale Geltung besitzt, mit der Funktion der Kritik betraut, gleichzeitig aber betont: „[...] jeder Kritiker, der die Dinge richtigstellen möchte, zielt auf eine Richtigkeit ab, die relativ zum Anlass der Kritik ist. Kritiker möchten ein durchschlagendes Argument vorbringen und eine *lokale* politische Wirkung erzielen. (Walzer 1996, 75; Hervorhebung von mir) Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich aber im Sinne des Titels des Bandes: „Lokale Kritik – globale Standards“ auflösen, denn universale bzw. globale Standards, wie sie die Minimalmoral enthält, sind durchaus damit vereinbar, dass die aus ihnen entspringende Kritik jedes Mal nur eine lokale, auf ein bestimmtes Gebiet begrenzte Wirkung erzielen will.

[456] Walzer 1996, 52.

internationaler Ebene hält er jedoch eine politische Herrschaft für moralisch nicht zuläßig. Dementsprechend stattet er den moralischen Minimalismus, der das Demokratieprinzip bzw. den Grundsatz der Selbstbestimmung umfasst, zwar mit universaler Geltung aus:[457] „Doch der moralische Minimalismus – so rational und universal er auch sein mag – hat keine imperialen Tendenzen und strebt keine Weltherrschaft an. Er bietet Raum für alle Stämme – und damit auch für die partikularistischen Versionen von Gerechtigkeit und Gesellschaftskritik [...]“[458] Im Sinne des Kommunitarismus setzt sich Walzer in erster Linie auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen für kulturellen Pluralismus und Toleranz ein und will Schutzräume einführen, die es Gemeinschaften auch erlauben, Mauern zu errichten und einem von Außen kommenden Druck zur Veränderung Widerstand zu leisten.[459] Toleranz und Pluralismus entstehen aber nicht automatisch, und gerade Walzer, der auf die Bewahrung kultureller Differenzen ausgerichtete ist, müsste wissen, dass eine Neigung zu Intoleranz und missionarischem Imperialismus zur Natur von Kulturen und Religionen gehört. Deshalb müssen Schutzräume *aktiv* geschaffen und *aktiv* aufrechterhalten werden, wozu internationale Institutionen mit entsprechenden Handlungsbefugnissen unerlässlich sind. Der moralische Minimalismus, der jeder Gesellschaft eine demokratische Grundstruktur vorschreibt und die nationale Selbstbestimmung beschützt, erfordert also, um überhaupt eine Wirkung entfalten zu können, entgegen der Annahme Walzers ein globales institutionelles Arrangement mit einer gewissen Konzentration von Macht auf supranationaler Ebene. Offenbar geht Walzer jedoch davon aus, dass eine globale Autorität repressiv wäre und *de facto* eine (Kollektiv-)Hegemonie bedeuten würde.[460] Dass eine globale Autorität, die fundamentalen moralischen Anforderungen entspricht, wesentlich zum Schutz der kulturellen Pluralität und

---

[457] Vgl. Walzer 1996, 83f. und 91f.
[458] Walzer 1996, 87.
[459] Vgl. Walzer 1996, 97, 103 und 109f.
[460] Vgl. Walzer 1996, 93ff. und 177ff. In seinem Aufsatz „The Moral Standing of States“ fasst Walzer seine Einwände gegen die Transzendierung nationaler Politik bzw. gegen globales Regieren in zwei Punkten zusammen: Der erste Punkt beinhaltet das klassische kommunitaristische Argument, wonach Politik eine gemeinsame Geschichte, gemeinschaftliche Gefühle und akzeptierte Konventionen voraussetzt, indem Menschen an eine Heimat und politische Rechte an einen bestimmten Ort gebunden sind. Den zweiten Punkt formuliert Walzer, wie folgt: „If the outcome of the political process in particular communal arenas is often brutal, then it ought to be assumed that outcomes in the global arena will often be brutal too. And this will be a far more effective and therefore a far more dangerous brutality, for there will be no place left for political refuge and no examples left of political alternatives.“ (Walzer 1985b, 236)

der politisch-ökonomischen Autonomie einzelner Regionen beitragen könnte, indem sie expansiver Machtpolitik und hegemonialen Bestrebungen, die das internationale Parkett gegenwärtig beherrschen, durch die Einrichtung einer Rechtsordnung entgegenwirken würde, zieht Walzer nicht in Betracht. Ich stimme mit Kai Nielsen überein, wenn er die Erwünschbarkeit einer demokratischen und föderalistischen Weltregierung gegen die Kritik Walzers verteidigt: „[...] we would have the loose federalism of a cantonal system, which would protect the distinctive ways of life of different cultures. That federalist constitutional democracy would protect the traditions of its discrete components and the rights of individuals under a system that cedes ultimate sovereign authority to a democratically controlled world government that is committed to respecting the traditions of its discrete parts.“[461]

Walzer begründet seine Ablehnung supranationaler politischer Strukturen und seine Präferenz für politisch autonome nationale Gemeinschaften auch mit einer eigentümlichen Anthropologie, die dadurch gekennzeichnet ist, dass zwischen Individuum und Gesellschaft eine Parallele gezogen wird. Das Individuum ist nach Walzer in verschiedene Interessen und Rollen, in verschiedene Identitäten, Ideale und Werte aufgeteilt, wobei er die psychische Struktur des auf diese Weise geteilten Individuums nicht als eine Hierarchie verschiedener Formen des Selbst vorstellt, sondern als einen Kreis, in dem das Ich von seinen eigenen Bestandteilen, durch die es Selbstkritik übt, umgeben ist.[462] Mit dieser anthropologischen Beschreibung will Walzer die innere Beschaffenheit des Individuums als pluralistisch und demokratisch ausweisen, um parallel dazu eine Gesellschaft mit einer Vielzahl von Kritikern, aber mit *einer* gemeinsamen Instanz, der demokratischen Öffentlichkeit, die zwischen den Kritikern entscheidet, für das zu befolgende Vorbild zu erklären. Genau so, wie ein Individuum ohne ein gleichzeitig geteiltes und zusammenhängendes Ich keine Selbstkritik üben kann, ist Walzer zufolge ohne eine Vielzahl von Kritikern und eine zusammenhängende Öffentlichkeit keine Gesellschaftskritik möglich. Das Fazit von Walzers Anthropologie lautet: „Komplexe Gleichheit im Inneren einer Gesellschaft und verschiedene Versionen von Selbstbestimmung in der eigenen und der *internationalen* Gesellschaft ist etwas, was einem geteilten Selbst besonders gut entgegenkommt.“[463] Deshalb sei man verpflichtet, auf so beschaffene Gesellschaften hinzuwirken.

---

[461] Nielsen 1988, 266.
[462] Vgl. Walzer 1996, 119f. und 128f.
[463] Walzer 1996, 134; Hervorhebung von mir.

Walzers Parallele zwischen Individuum und Gesellschaft und sein Fazit sind suspekt. In Kontrast zum kommunitaristisch-relativistischen Charakter seiner Theorie verfolgt Walzer mit seiner Anthropologie eine Art normativen Individualismus, indem er einer allgemeinen menschlichen Eigenschaft gesellschaftsnormierende Qualität zuspricht, was ja in diesem Zusammenhang das einzig vernünftige Vorgehen ist.[464] Dabei ist jedoch nicht einsichtig, warum die nationale und internationale Gesellschaft die psychische Struktur des Individuums abbilden und nicht vielmehr bestimmte fundamentale humane Bedürfnisse, etwa nach Autonomie und soziale Sicherheit, befriedigen sollte, um wünschenswert zu sein. Außerdem übertreibt Walzer eindeutig den pluralistischen Charakter der menschlichen Psyche und die Einheitlichkeit der Gesellschaft, um seine Parallele zwischen Individuum und Gesellschaft als plausibel erscheinen zu lassen.

5.2.3 Der reiterative Universalismus

Walzers zweite Arbeit in *Lokale Kritik – globale Standards* trägt den Titel „Nation und Welt“. Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Universalismus: dem alles abdeckenden Universalismus eines allumfassenden Gesetzes und dem wiederholenden bzw. reiterativen Universalismus. In seinen Werken veranschaulicht Walzer seine Thesen gerne mit Beispielen, die aus dem Bereich der Religion stammen; so beschreibt er den alles abdeckenden Universalismus als eine Konzeption, die im Sinn des christlichen Missionsanspruchs davon ausgeht, „dass es *einen* Gott und – *weil und insofern* es einen Gott gibt – ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens, der guten Gesellschaft oder der guten Regierungsform, eine Erlösung, einen Messias, ein Millennium für die gesamte Menschheit gibt.“[465] Vertreter dieser Art von Universalismus meinen Walzer zufolge, dass es *ein* allgemeines Gesetz, d.h. *ein* Bündel von Regeln gebe, das

[464] Dementsprechend ist jeder Versuch Walzers, die universalistische These zu entkräften, wonach primär Individuen einen Wert haben und sekundär gewisse Güter *wegen ihrer Relevanz für die Wohlfahrt jedes einzelnen Individuums* aus der Sicht der Verteilungsgerechtigkeit als fundamental eingestuft werden können, zum Scheitern verurteilt. Denn es lässt sich aus der Perspektive weltimmanenter Gerechtigkeit kein vernünftiger Wertmaßstab finden, der nicht letztendlich auf der Selbstzweckhaftigkeit bzw. auf dem intrinsischen Wert des Menschen gründen würde.
[465] Walzer 1996, 140; Hervorhebungen im Original.

alle Einzelfälle abdeckt und für alle Kontexte gültig ist, und setzen sich deshalb für die weltweite Verbreitung der Demokratie oder sogar für einen Weltstaat ein. Der wiederholende Universalismus dagegen ist durch eine partikularistische Sicht und eine pluralistische Auffassung gekennzeichnet, indem er der menschlichen Kreativität Raum lässt und erlaubt, dass jede Gesellschaft ihre Kultur und ihr normatives System auf ihre eigene Weise immer wieder neu entwirft.[466] Dementsprechend ist der reiterative Universalismus gleichbedeutend mit Toleranz und gegenseitige Achtung. Natürlich nimmt nun der Kommunitarist Walzer für den Pluralismus und Parochialismus des wiederholenden Universalismus und gegen die autoritäre Exklusivität des abdeckenden Universalismus Stellung.

Positiv an Walzers Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Universalismus ist, dass sie dem Umstand Rechnung trägt, dass auch kommunitaristische Konzeptionen einen universalistischen Geltungsanpruch erheben, weshalb der Kommunitarismus und der Universalismus nicht als diametral entgegengesetzte Theorietypen betrachtet werden dürfen, sondern vielmehr als zwei verschiedene Abstufungen des Universalismus. Die Differenz zwischen den beiden Theorietypen besteht nämlich darin, dass sie den Kreis jener Prinzipien, die sie mit universaler Geltung ausstatten wollen, unterschiedlich weit fassen und häufig unterschiedliche Institutionen und Mittel zur Umsetzung dieser Prinzipien vorsehen: Während der Kommunitarismus nur die Grundsätze der kollektiven Autonomie und der Toleranz bzw. der gegenseitigen Nicht-Einmischung universalisiert, supranationale Institutionen mit Sanktionsgewalt ablehnt und den kritischen Diskurs als Mittel politischer Verbesserung erachtet, heben universalistische Konzeptionen weitere Grundsätze wie Demokratie, soziale Gleichheit und normativer Individualismus in den Rang global gültiger Prinzipien und neigen zur Ansicht, dass moralisch-politische Grundsätze nicht allein auf nationaler, sondern auch auf inter- bzw. supranationaler Ebene kodifiziert und institutionalisiert werden müssen, um eine adäquate Wirkung entfalten zu können.

Dieser theorietypischen Klassifikation entsprechend lehnt Walzer die globale Durchsetzung von Rechtsregeln ab: „Es steht uns natürlich frei, unser Werk wechselseitig zu kritisieren [...], solange aber weder unser Leben noch unsere Freiheit (oder diejenige anderer unschuldiger Männer und Frauen) verletzt oder bedroht wird, dürfen wir nicht gewaltsam einschreiten. Wir können nicht in die

[466] Vgl. Walzer 1996, 144ff.

Rolle der Polizei schlüpfen und dem Gesetz Geltung verschaffen, denn (abgesehen von ernsthaften Verletzungen) läuft das Gesetz leer, bevor es durchsetzbar ist. Allumfassende Gesetze oder ein Bündel von Gesetzen, die eine hinreichend vollständige Vorlage für unsere Arbeit oder die ihrige liefern, existieren einfach nicht.“[467] Seine Behauptung, dass universale Gesetze leer bzw. nicht existent sind, versucht Walzer mit der Beobachtung zu stützen, dass die Völker der Erde unterschiedlichen Gerechtigkeitsprinzipien, die nicht in einen einzigen Rechtskode zusammengefasst werden können, verpflichtet sind. Nach Walzer ist Gerechtigkeit ein Produkt der sich wiederholenden menschlichen Kreativität und kann immer nur in einem spezifischen, d.h. örtlich und zeitlich eingeschränkten politisch-kulturellen Zusammenhang sinnvoll interpretiert werden.[468] Die Berechtigung zur Wiederholung, zur ständigen Neuschöpfung von Kultur und Moral hält Walter dagegen für universal und stuft dementsprechend Autonomie, Freiheit und Toleranz als universale Werte ein, die aber einer je partikularen Ausbuchstabierung bedürfen.[469]

Walzers skizzierte Konzeption ist unscharf und von Widersprüchen nicht frei. Im oben zitierten Textausschnitt wird die Anwendung von Gewalt gegenüber anderen Gemeinschaften untersagt, sofern nicht das Leben oder die Freiheit von Menschen auf dem Spiel steht. Die naheliegende Frage, warum das universale Gesetz, das den Schutz von Menschen bezweckt, bei nicht ernsthaften Verletzungen leer läuft, bleibt unbeantwortet. Walzer erläutert auch an anderer Stelle nicht, welche Fälle von Bedrohung individueller bzw. kollektiver Freiheit welche Art von Gewalt rechtfertigen können, und lässt offen, ob er nur Selbstverteidigung oder auch militärische Interventionen und Präventivschläge für moralisch akzeptabel hält und ob allein negative oder auch positive und politische Rechte mit Gewalt verteidigt (oder anderen Gesellschaften sogar aufgezwungen) werden dürfen, schließlich haben alle diese Rechte einen entscheidenden Einfluss auf die Freiheit der Menschen. Gleichzeitig gerät Walzer mit dem Zugeständnis, dass die Anwendung von Gewalt zum Schutz von Leben und Freiheit weltweit erlaubt ist, in Widerspruch zu seiner kommunitaristischen Grundhaltung, denn mit diesem Zugeständnis wird die jeder Gesellschaft zugesprochene Kreativität beim Entwerfen ihrer eigenen Kultur und Moral und somit die Autonomie partikularer Gemeinschaften stark eingeschränkt – und zwar im Namen der als universal erachteten Werte „Leben“

[467] Walzer 1996, 151.
[468] Vgl. Walzer 1996, 156 und 159f.
[469] Vgl. Walzer 1996, 150, 161 und 167.

und „Freiheit“, die anscheinend entsprechende, nötigenfalls mit Gewalt durchsetzbare Menschenrechte begründen. Walzer spricht im zitierten Textausschnitt nämlich von (einzelnen) unschuldigen Männern und Frauen, die es zu beschützen gilt, und nicht von Gesellschaften, was eine individualistische Perspektive impliziert. Ein normativer Individualismus, der sich in universalen Menschenrechten manifestiert, lässt sich aber nicht mit dem auch von Walzer angestrebten kommunitaristischen Ideal einer pluralistischen Welt kulturell und moralisch-politisch völlig autonomer Staaten bzw. Gesellschaften vereinen, die in einem durch Toleranz gekennzeichneten Lernprozess miteinander verbunden sind und allein mit vorbildlichem Verhalten und freiem Dialog an ihrer gegenseitigen Verbesserung arbeiten.[470] Diese Idealvorstellung der internationalen Beziehungen steht ihrerseits wiederum in Widerspruch mit dem historisch vielfach belegten anthropologischen Faktum der gewaltbereiten menschlichen Macht- und Habgier, deren internationale Auswüchse – wie in Kapitel 1.1 gezeigt wurde – für einen großen Teil des gegenwärtigen menschlichen Elends auf unserem Planeten verantwortlich ist. Andererseits geht Walzers Ideal von homogenen Gesellschaften aus und ignoriert politisch-soziale Strukturen innerhalb einzelner Gesellschaften, die im Innern nicht selten durch die Aufteilung der Menschen in eine wohlhabende und mächtige Elite und in eine unterprivilegierte Masse gekennzeichnet sind; in einer Diktatur z.B. macht es einen enormen Unterschied aus, ob jemand zu den Tätern oder zu den Opfern gehört. Das Vorhandensein solcher fundamentaler innergesellschaftlicher Differenzen verbietet, Staaten bzw. Gesellschaften in kollektivistischer Manier als moralische Einheiten und als sozial homogene Gebilde zu betrachten. In diesem Zusammenhang verweist Pogge sehr richtig darauf, dass das Kredit- und Rohstoffprivileg illegitimer Regierungen aus der Perspektive politischer Gerechtigkeit unhaltbar ist.[471] Walzer dagegen verwischt und verharmlost innerstaatliche Differenzen, wenn er die Entstehung des normativen Systems einer Gesellschaft wiederholt mit dem freien Schaffen von Künstlern vergleicht und damit den falschen Anschein erweckt, als würde allen Mitgliedern einer Gesellschaft automatisch die gleiche Möglichkeit geboten, dieses normative

[470] Walzer beschreibt seine Idealvorstellung internationaler Beziehungen folgendermaßen: „Wir können voneinander lernen, auch wenn die gelernte Lektion nicht genau dem entspricht, was der andere uns lehren wollte. [...] eine Nation kann für eine andere ein ‚Licht’ sein. Moralbildner (Gesetzgeber, Propheten, aber auch gewöhnliche Männer und Frauen) sind wie Künstler oder Schriftsteller, die stilistische Elemente anderer Künstler aufgreifen [...] So verbessern wir uns gegenseitig ohne uns damit zum Selben zu machen.“ (Walzer 1996, 163f.)

[471] Pogges Ausführungen hierzu behandle ich in Kapitel 4.2.2.

System zu gestalten.[472] All jene Unterprivilegierten dieser Welt, die miserable Lebensbedingungen ertragen müssen und oft um ihr Überleben kämpfen, würden, falls sie tatsächlich die Möglichkeit dazu hätten, die in ihrer Gesellschaft herrschenden Regeln sicherlich ändern, genau so, wie jene ungefähr zwei Millionen Mädchen pro Jahr, deren Genitalien im Namen alter Traditionen auf grausame Weise verstümmelt werden, was ihnen, wenn sie das brutale Ritual überleben, ein Leben mit Schmerzen beschert.[473]

Ein zentrales Problem des von Walzer bevorzugten reiterativen Universalismus', hinter dem ein von Grund auf kommunitaristisches Konzept steckt, und des Kommunitarismus im Allgemeinen ist also, dass er Pluralismus und Toleranz nur auf internationaler Ebene einfordert und es im domestischen Bereich der betreffenden Kultur bzw. Moral und ihren Institutionen überlässt, wie sie mit den ihr zugehörigen Menschen umgeht. Dementsprechend stellt für Walzer die Kultur oder die Gesellschaft und nicht der einzelne Mensch jene entscheidende moralische Einheit dar, die es wegen ihrer Selbstzweckhaftigkeit zu beschützen gilt; kollektive, sich entlang kontingenter Staatsgrenzen organisierende Selbstbestimmung übertrumpft die individuelle Autonomie. Das indirekte Zugeständnis von Walzer, dass das Leben und die Freiheit von Individuen mit Gewalt durchsetzbare Rechte begründen können, erfährt keine Konkretisierung und bleibt für seine Theorie als ganze ohne Konsequenzen.

Der kommunitaristische Respekt für partikulare Kulturen und Traditionen droht zudem die Kritik an ungerechten Zuständen und menschenverachtenden Praktiken zu verunmöglichen, indem er nach innerer, traditionsimmanenter Gesellschaftskritik verlangt, dieser Kritik aber gleichzeitig das Zurückgreifen auf externe und universale Standards, die über den wiederholenden Universalismus hinausgehen, verwehren will.[474] Der reiterative Universalimus, der ein dünnes Moralkonzept darstellt, kann jedoch den im vorherigen Unterkapitel reflektierten Ausführungen Walzers zufolge nicht als Vorlage für dichte Moralkonzepte von partikularen Gemeinschaft dienen, sondern bietet nur einen formalen Rahmen, der die wiederholte Neuschöpfung normativer Systeme ermöglichen soll, wobei sich diese Neuschöpfung mangels kulturunabhängiger Wertmaßstäbe bzw. substanzieller Prinzipien mit universaler Geltung als sehr

[472] Walzer spricht von Dramatikern (Walzer 1996, 156), von Schriftstellern und Künstlern im Allgemeinen (ebd., 163) sowie von Architekten (ebd., 170).

[473] Vgl. zum Problemkreis der so genannten Beschneidung von Mädchen das Buch der Anthropologin Hanny Lightfoot-Klein mit dem Titel „Das grausame Ritual. Sexuelle Verstümmelung afrikanischer Frauen" (Frankfurt 1992).

[474] Vgl. Walzer 1996, 69ff. und 73ff.

schwierig gestaltet und im Endeffekt nur durch eine Machtübernahme möglich ist, da ihr ja der Weg über die rationale Überzeugung der Betroffenen verwehrt wird. Walzer erklärt: „Der Universalismus der Wiederholung wirkt größtenteils innerhalb durch ‚wir und sie' gezogener Grenzen – er handelt von ‚unserer' Vernunft und ‚ihrer' Vernunft, nicht von der Vernunft als solcher."[475] Und wenn der reiterative Universalismus außerhalb einer partikularen Gemeinschaft wirkt und sich auf die Vernunft als solcher beruft, beschränkt er sich eben auf die Forderung nach moralischen Pluralismus und interkulturelle Toleranz.

Damit liefert die Theorie Walzers aber auch einen Beleg für genau das Gegenteil dessen, was sie eigentlich zeigen sollte: Walzer bemüht sich zwar herauszustellen, dass kulturelle und moralische Kreativität sowie lokale soziale Bindungen, kurz: Pluralismus und Parochialismus, durch jene Vereinheitlichung, die seines Erachtens mit dem Zurückgreifen auf substanzielle universale Prinzipien notwendigerweise einhergeht, gefährdet sind,[476] doch illustriert seine Theorie gleichzeitig, dass das kommunitaristische Postulat der Gemeinschaftsbezogenheit und der moralische Universalimus durchaus in Einklang gebracht werden können, ja, ersteres das letztere sogar voraussetzt, indem die Garantie der Autonomie partikularer Gemeinschaften die Universalisierung des Grundsatzes der wechselseitigen Anerkennung verlangt (und zwar nicht nur auf internationaler Ebene, sondern auch im domestischen Bereich zugunsten verschiedener Minderheiten). Christoph Horn hebt sehr richtig hervor, dass Gemeinschaftsbezogenheit und moralische Universalität auf ganz unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind, und argumentiert überzeugend: „Herkunftsgemeinschaften und Traditionen bilden eine empirisch-psychologische Bedingung dafür, dass Individuen moralische Einstellungen erwerben; dagegen lässt sich in moralischen Urteilsfragen auf abstrakt-universale Kriterien zurückgreifen. Es spricht vieles dafür, moralische Bewertungen nicht von den Gemeinschaften abhängig zu denken, in denen sie gepflegt werden. Hätte Moralität nämlich nur eine kontextgebundene Geltungsform, dann wäre ihr normativer Charakter unverständlich, der in vielen Fällen eine stark kontrafaktische Ausrichtung annehmen kann."[477]

Außerdem reduziert Walzer dadurch, dass er ausschließlich die beiden Positionen des reiterativen und des alles abdeckenden Universalismus in

---

[475] Walzer 1996, 167.

[476] Dies wird besonders deutlich aus Walzers Zusammenfassung seiner Position am Ende von *Nation und Welt* (Walzer 1996, 198).

[477] Horn 2003a, 111.

Betracht zieht, die Frage nach der adäquaten politischen Ordnung auf ein striktes Entweder-Oder zwischen zwei Extremen als gäbe es keine Abstufungen zwischen diesen. Gewiss erleichtert die Polarisierung der Positionen die Argumentation und entsprechend begründet Walzer die Attraktivität des wiederholenden Universalismus in erster Linie negativ, d.h. mit der Unerwünschbarkeit des abdeckenden Universalismus, den er mit Assimilation und Intoleranz gleichsetzt, doch ist mir kein zeitgenössischer Theoretiker bekannt, der die extreme Position des abdeckenden Universalismus vertreten würde: Auch der wohl bekannteste Vertreter einer Weltstaatskonzeption, Otfried Höffe, kann sich globales Regieren nur auf eine streng föderalistische und subsidiäre Weise, die kulturelle Diversität weitestgehend gewährleistet, vorstellen.[478] Deshalb scheint der Vorwurf berechtigt zu sein, dass Walzer gegen ein Phantom ankämpft, wenn er die Unterlegenheit des abdeckenden Universalismus' gegenüber dem wiederholenden herauszustellen sucht.

Das Ergebnis der Untersuchung des walzerschen Kommunitarismus' lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Walzer weist zwar zu recht auf die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer partikularen Gemeinschaft für das Wohlbefinden der Menschen und auf die Rolle der kulturellen Umgebung für die Entstehung moralischer Einstellungen hin, doch vernachläßigt er dabei eine Reihe wichtiger Fakten und Umstände und verwickelt sich beim Versuch, seine Konzeption mit der allgemeinen moralischen Intuition zu versöhnen, in Widersprüche. Walzer legt seinem Konzept sowohl auf domestischer als auch auf globaler Ebene eine falsche empirisch-deskriptive Diagnose zugrunde, indem er bestehende zwischenstaatliche Interdependenzen und bereits etablierte internationale Institutionen außer Acht lässt, wenn es ihm darum geht, Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, die bei ihm auch die Grundrechte betreffen, auf den einzelgesellschaftlichen Bereich einzuschränken, und die Augen vor dem binnenstaatlichen Pluralismus hinsichtlich der Identität, der Lebensanschauung und der sozialen Stellung der Menschen verschließt. Hinzu kommt, dass Walzer von falschen anthropologischen Prämissen ausgeht, wenn er glaubt, dass ein friedliches und durch gegenseitige Toleranz gekennzeichnetes Nebeneinander der verschiedenen partikularen Gemeinschaften auch ohne eine supranationale Rechtsordnung möglich ist, obwohl die gewaltbereite menschliche Macht- und Habgier auf internationaler Ebene offensichtlich genau so schwere Implikationen hat und genau so nach einer rechtlich-institutionellen Lösung

[478] Die politischen Theorie von Otfried Höffe wird in Kapitel 6 eingehend behandelt.

verlangt, wie im domestischen Bereich. Diese kontrafaktischen Annahmen verleiten Walzer dazu, die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft als das wichtigste soziale Gut zu betrachten, individuelle Autonomie sowie andere für das physische und psychische Wohlergehen der Menschen zentrale Güter um der Bewahrung der kollektiven Autonomie von Gesellschaften willen in den Hintergrund zu drängen und eine traditionsimmanente Gesellschaftskritik zu bevorzugen, die den Rückgriff auf universale Prinzipien verbietet, wodurch gerade die von Walzer angestrebte kreative Neuschöpfung moralischer und kultureller Inhalte gefährdet wird. Auch die argumentationslogische Beurteilung der Theorie Walzers fällt negativ aus, denn sowohl das Konzept der dünnen und dichten Moral als auch das Konzept des abdeckenden und wiederholenden Universalismus weisen Widersprüche auf, denen Walzer auch durch eine dialektische Argumentationsweise, die den radikal kommunitaristischen Thesen leicht universalistische Thesen gegenüberstellt, nicht entgehen kann: Ihm gelingt keine überzeugende Synthese von Kommunitarismus und Universalismus, die als attraktives Ideal domestischer und globaler Gerechtigkeit dienen könnte.

5.3 Der Utilitarismus von Peter Singer

Peter Singer ist auf dem Gebiet der Ethik als markanter zeitgenössischer Vertreter des Utilitarismus' bekannt. Utilitaristische Theorien sind konsequentialistisch bzw. teleologisch ausgerichtet, indem sie Handlungen und Handlungsregeln nach ihren Folgen beurteilen und die Verwirklichung eines höchsten Gutes: die Steigerung des sozialen Nutzens in einem quantitativ-additiven Sinn zum Ziel haben. Dabei versteht der klassische Utilitarismus den sozialen Nutzen hedonistisch als die Summe der durch Menschen und andere höhere Lebewesen empfundenen *Lust*, während der von Singer vertretene, so genannte Präferenz-Utilitarismus den sozialen Nutzen über das aktuelle Lustempfinden hinaus auch auf individuelle Wünsche und Zukunftspläne ausdehnt und in der Berücksichtigung der *subjektiven Interessen* aller von einer Handlung bzw. Handlungsregel Betroffenen erblickt.[479] Der klassische Utilitarismus verfügt als empiristischer Ansatz über kein eigentliches Gerechtigkeitsprinzip und befasst sich nicht mit der Frage der gerechten Verteilung, sondern fordert ausschließlich die Maximierung des sozialen

[479] Vgl. Singer 1994, 31.

Gesamt- oder Durchschnittsnutzens, was die Ausbeutung und Opferung von Individuen und Gruppen erlaubt, falls das dabei erzeugte Maß an Leiden durch einen entsprechenden Zuwachs an Lust auf der Seite der übrigen Bevölkerung ausgewogen oder übertroffen wird.[480] Gegen diese personenübergreifende Verrechnung von Leid und Lust sträubt sich natürlich die allgemeine moralische Intuition. Singer richtet deshalb die konsequentialistische Nutzenkalkulation auf Präferenzen aus, bezieht das utilitaristische Abwägungsverfahren in erster Linie auf Handlungsregeln und baut gleichzeitig Gerechtigkeitsprinzipien, die den empiristischen Voraussetzungsrahmen des Utilitarismus sprengen, in seine Theorie ein.

Die Theorie Singers ist in Zusammenhang mit dem Thema der globalen Gerechtigkeit deshalb von Bedeutung, weil sie der im Utilitarismus angelegten Universalität entsprechend die Anwendung des konsequentialistischen Nutzenkalküls vom nationalen auf den globalen Bereich ausweitet und die individuelle Pflicht beinhaltet, die Interessen aller Erdbewohner gleichermaßen zu berücksichtigen und weltweit zur Verminderung von menschlichem Leiden beizutragen.

5.3.1 Die universale Pflicht zu helfen

Singer befasst sich in der neueren Ausgabe seiner „Practical Ethics“ betitelten Monographie[481] mit drei Themen, die den nationalen Rahmen transzendieren: mit dem globalen Wohlstandsgefälle, der Flüchtlings- und der Umweltschutzproblematik. Im Folgenden konzentriere ich mich auf das erste Thema, das globale Wohlstandsgefälle, und gehe der Frage nach, inwieweit die von Singer gelieferte Begründung einer Pflicht, den Armen zu helfen, überzeugen kann.

---

[480] Der Utilitarismus hat den Vorteil, dass er auf schwache Voraussetzungen basiert, indem er das Gute hedonistisch-subjektiv auffasst und das Richtige in der Maximierung des Guten erblickt. Gleichzeitig ist der Utilitarismus aber mit einer Reihe ernsthafter Probleme konfrontiert, so z.B. mit dem Problem der Quantifizierung und der Kommensurabilität von verschiedenen individuellen Lustgefühlen und subjektiven Interessen sowie mit dem Problem der konsequentialistischen Prognose alternativer Weltzustände bei der Beurteilung der möglichen Folgen einer Handlung. Einen guten Überblick zur Charakterisierung und Kritik des Utilitarismus’ bieten Anzenbacher 1992, 32ff. und 126ff. sowie Ricken 1998, 219ff.

[481] Die erste Ausgabe von Singers *Practical Ethics* ist 1979 erschienen, die zweite, revidierte und erweiterte Ausgabe 1993. Ich beziehe mich im Folgenden auf die 1994 publizierte deutsche Übersetzung der zweiten Ausgabe.

Bei der Erörterung einer möglichen Verpflichtung wohlhabender Personen, jenen Menschen, die in absoluter Armut leben, zu helfen, erinnert Singer zuerst an den Umstand, dass der durch schwere Armut bedingte frühzeitige Tod vieler Menschen mit einer relativ kleinen Umverteilung vorhandener Ressourcen vermeidbar wäre, und stellt dann die provokative Frage, ob die Bürger reicher Staaten aus moralischer Sicht als Mörder bezeichnet werden müssen, weil sie durch das Unterlassen einer Hilfeleistung, die von ihnen mit Sicherheit kein unzumutbares Opfer verlangen würde, den Tod von Menschen in Kauf nehmen.[482]

In diesem Zusammenhang geht Singer auf den Unterschied zwischen Sterbenlassen und Töten ein und behandelt Argumente, die dafür sprechen, dass das Unterlassen der lebensrettenden Hilfeleistung bei armutsbedingten Todesfällen nicht mit Töten gleichgesetzt werden kann. Singer zieht dabei folgende, grundsätzlich überzeugende Schlussfolgerungen:[483] Die Auffassung, dass man nur für den aktiv herbeigeführten Tod von Menschen verantwortlich ist, nicht aber für Todesfälle, die man leicht hätte verhindern könne, beruht auf einem dubiosen Begriff der Verantwortung. Im Fall, dass jemand keine Hilfe z.B. in Form einer regelmäßigen Spende an die Armen leistet, ist das Fehlen identifizierbarer Opfer seines Unterlassens nicht von moralischer Bedeutung, wenn er weiß, dass er mit einer entsprechenden Spende das Leben von Menschen hätte retten können. Da jedoch keine vollkommene Gewissheit besteht, dass eine bestimmte Spende eine lebensrettende Funktion erfüllt, und weil insbesondere die Motivation, einen Geldbetrag für etwas anderes als eine Spende zu verwenden, nicht der Motivation, Menschen zu töten, entspricht, kann das Unterlassen der Hilfeleistung an Arme nicht als Mord bezeichnet werden. Hinzu kommt, dass die Erfüllung der Pflicht, weltweit alle Menschen zu retten, die man retten kann, einen moralischen Heroismus voraussetzt, der von niemandem erwartet werden kann. Diese Schlussfolgerungen sprechen aber, wie Singer betont, nicht dagegen, das Unterlassen der Hilfeleistung an Arme mit einem fahrlässigen Verhalten, das die Möglichkeit der fahrlässigen Tötung beinhaltet, – Singer bringt das Beispiel von Automobilisten, die Spaß an übersetzten Geschwindigkeiten haben – auf eine Stufe zu stellen und von allen wohlhabenden Personen einen angemessenen Beitrag zur Verminderung schwerer Armut zu verlangen.

---

[482] Vgl. Singer 1994, 283.
[483] Vgl. Singer 1994, 287ff.

Die Diskussion des Unterschieds zwischen Sterbenlassen und Töten in Bezug auf das globale Armutsproblem zeigt, so Singer, dass es zur Begründung einer universalen Hilfspflicht gegenüber den Armen zweckmäßiger ist, anstatt eine negative Argumentation, die eine solche Hilfspflicht auf das Tötungsverbot gründen will, eine positive Argumentation zu verfolgen. Die von Singer präsentierte positive Argumentation sieht folgendermaßen aus: „Erste Prämisse: Wenn wir etwas Schlechtes verhüten können, ohne irgendetwas von vergleichbarer moralischer Bedeutsamkeit zu opfern, sollten wir es tun. Zweite Prämisse: Absolute Armut ist schlecht. Dritte Prämisse: Es gibt ein bestimmtes Maß von absoluter Armut, das wir verhüten können, ohne irgendetwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern. Schlussfolgerung: Wir sollten ein bestimmtes Maß von absoluter Armut verhüten.“[484]

Zunächst fragt sich, worin genau der Unterschied zwischen den beiden von mir als negativ bzw. positiv bezeichneten Argumentationsformen besteht. Einerseits offenbar darin, dass die negative Argumentation durch die Gleichsetzung von Tun und Unterlassen die Verhinderung armutsbedingter Todesfälle im Namen des Tötungsverbots vorschreiben und somit der negativen Praxis der Missachtung des Tötungsverbots Einhalt gebieten will, während die positive Argumentation die Linderung schwerer Armut als solche zur Pflicht macht. In der negativen Argumentation hat die Verhütung absoluter Armut also nur einen instrumentellen Charakter und dient allein dazu, Todesfälle zu verhindern; die positive Argumentation dagegen betrachtet absolute Armut an sich als etwas Schlechtes, das es zu verhüten gilt. Andererseits besteht auch darin ein Unterschied zwischen den beiden Argumentationsformen Singers, dass die negative Argumentation den Soll-Zustand, den sie anvisiert, durch ein absolutes Maß beschreibt, indem sie die Senkung der Zahl armutsbedingter Todesfälle auf null verlangt, während die positiven Argumentation auf die Verwirklichung eines mit einem komparativen Maß angegebenen Soll-Zustands abzielt, indem sie die Verpflichtung, schwere Armut zu verhüten, an die Voraussetzung knüpft, dass dabei nichts von „vergleichbarer moralischer Bedeutung“ geopfert werden muss.

Die negative Argumentation basiert im Vergleich zur positiven auf weniger anspruchsvollen Voraussetzungen, indem sie Konformität mit einer allgemein akzeptierten Regel, dem Tötungsverbot, fordert und nur die Pflicht begründen will, Armut soweit zu verringern, wie sie zum frühzeitigen Tod von Menschen

[484] Singer 1994, 294.

führt; die negative Argumentation steht aber auf dem wackeligen Fundament der Gleichsetzung von Tun und Unterlassen, die dem Problem der globalen Armut in zweifacher Hinsicht nicht adäquat ist: Zum einen gibt es, wie Singer richtig erkennt, moralisch relevante Unterschiede zwischen Töten und Sterbenlassen, z.B. in Bezug auf die Motivation des betroffenen Subjekts, zum anderen lässt sich das sehr komplexe Problem der globalen Armut nicht auf die Frage reduzieren, ob wohlhabende Personen eine (regelmäßige) Spende entrichten oder nicht, denn angesichts historischer Entwicklungen und der bestehenden, von einer asymmetrischen Machtverteilung geprägten politisch-ökonomischen Interdependenzen auf internationaler Ebene sind die Bürger reicher Industriestaaten viel tiefer in das Problem der lebensbedrohenden Armut in unterentwickelten Regionen der Welt involviert, als dass sich ihre Verantwortung allein darauf erstrecken würde, durch Spenden die akute Not der Armen zu lindern.[485]

Den Kern der positiven Argumentation Singers bildet die erste, sehr anspruchsvolle Prämisse, wonach man verpflichtet ist, etwas Schlechtes zu verhüten, falls man dabei nichts von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern muss. Diese Prämisse ist stark utilitaristisch geprägt, indem sie eine universale, an einzelne Individuen gerichtete Pflicht zur Verbesserung der Welt, d.h. zur Steigerung des globalen sozialen Gesamtnutzens, enthält und dementsprechend die Durchführung einer moralischen Nutzenkalkulation vorschreibt, die gewährleisten soll, dass die vorgesehene Handlung mehr moralischen Nutzen als Schaden produziert und so tatsächlich die Steigerung des globalen Gesamtnutzens zur Folge hat. Dabei muss diese Steigerung des Gesamtnutzens dem in der Prämisse inhärenten Egalitarismus entsprechend solange erfolgen, bis ein Zustand des globalen Gleichgewichts erreicht wird, in dem die Güterausstattung jedes Erdbewohners über ungefähr dieselbe moralische Bedeutung verfügt und niemand schlechter dasteht als die anderen. Die erste Prämisse der positiven Argumentation könnte somit anspruchsvoller nicht sein, denn sie bürdet jedem Einzelnen eine Verpflichtung auf, der mit Sicherheit niemand auch nur annähernd genügen kann, nämlich andauernd alles zu verhütende Schlechte in der Welt zu ermitteln, aus der Menge des Schlechten jene Elemente auszuwählen, deren Verhütung aufgrund eines moralischen

[485] Vgl. dazu z.B. die in Kapitel 1.1.1 beschriebene Rolle der durch die reichen Industriestaaten beherrschten internationalen Finanzinstitutionen, die diese bei der Perpetuierung politisch-ökonomischer Ungleichheiten spielen, sowie die in Kapitel 1.3 aus der Analyse der Globalisierung gezogenen Schlussfolgerungen.

Schaden-Nutzen-Kalküls den globalen Gesamtnutzen maximiert, und schließlich die richtige Handlung auszuführen, die unter Berücksichtigung aller relevanten Umstände am besten geeignet ist, das erwünschte Ergebnis herbeizuführen. Obwohl die erste Prämisse einen wahrhaften Heroismus verlangt und Singer den moralischen Heroismus in Zusammenhang mit der negativen Argumentation verurteilt, könnte die durch Singer formulierte utilitaristisch Pflicht zur Verbesserung der Welt durchaus eine nützliche regulative Idee sein, die auf einen ethisch fundierten Soll-Zustand hinweist. Ob dem so ist, soll aber anhand der gesamten positiven Argumentation Singers entschieden werden.

Die zweite Prämisse, wonach absolute Armut schlecht ist, dürfte unbestritten sein. Die dritte Prämisse jedoch weist auf eine Frage hin, auf die Singer keine eindeutige Antwort zu geben vermag. Die Frage lautet: Welche Güter haben eine geringere moralische Bedeutung als die Verhütung absoluter Armut und sollten deshalb dafür aufgeopfert werden? Die Antwort von Singer ist: „Wie viel genau aufzugeben wir uns für verpflichtet halten, wird davon abhängen, was wir angesichts der Armut, das wir verhüten könnten, als vergleichbar moralisch bedeutsam betrachten: modische Kleider, teure Restaurantbesuche, eine raffinierte Stereoanlage, Ferienreisen nach Übersee, ein (zweites?) Auto, eine größere Wohnung, Privatschulen für unsere Kinder usw. Für Utilitaristen kann kaum etwas davon so bedeutsam sein wie die Verringerung absoluter Armut.“[486] Diese Erklärung bezieht sich zwar nur auf die Verringerung absoluter Armut und nicht auf die Verhütung von Negativem im Allgemeinen, steht aber im Einklang mit der anspruchsvollen Forderung der ersten, utilitaristisch geprägten Prämisse, indem hier klar wird, dass Singers egalitaristisch ausgerichtete Variante des Utilitarismus von Personen, die nicht in Armut leben, in letzter Konsequenz verlangt, dass sie zur Verhütung absoluter Armut jedes Opfer erbringen, durch das sie nicht selbst in Armut versetzt werden.[487] Singer scheut sich jedoch, diese radikal egalitaristischen Implikationen, die die Befolgung der durch seine positive Argumentation anvisierten Pflicht zu helfen haben würde,

[486] Singer 1994, 295.

[487] Dass Singer tatsächlich einen derart radikalen Egalitarismus auf globaler Ebene vor Augen hat, bestätigt folgende Textstelle: „Die eigene Verwandtschaft in absolute Armut sinken zu lassen würde heißen, etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern; und bevor dieser Punkt erreicht wäre, wäre der Zusammenbruch des Systems der Verantwortlichkeit gegenüber Familie und Gemeinschaft ein Faktor, der zugunsten eines kleinen Präferenzgrades für Familie und Gemeinschaft ins Gewicht fallen würde. Die bestehenden Unterschiede in der Verteilung von Reichtum und Eigentum überwiegen jedoch diesen kleinen Präferenzgrad bei weitem.“ (Singer 1994, 297f.) Dieser lupenreine Universalismus bildet einen anschaulichen Gegenpol zum Kommunitarismus Walzers; vgl. dazu Kapitel 5.2.

zu benennen und formuliert die Schlussfolgerung seiner positiven Argumentation sehr vorsichtig, ja vage, wenn er festhält, dass „ein bestimmtes Maß“ an absoluter Armut verhindert werden sollte, womit sogar die Forderung der negativen Argumentation, armutsbedingte Todesfälle zu verhüten, unterboten wird, indem „ein bestimmtes Maß“ nicht notwendigerweise die gesamte lebensbedrohende Armut in der Welt umfasst. Angesichts der oben zitierten Erklärung Singers müsste die Schlussfolgerung seiner Argumentation eine andere sein, nämlich, dass (absolute) Armut gänzlich verbannt werden sollte, da ja jene Güter, die für die Armutsbekämpfung aufzuopfern die Wohlhabenden bereit sein sollten, bei weitem ausreichen, um Armut aus der Welt zu schaffen. Die von Singer aus den drei Prämissen seiner Argumentation abgeleitete, vorsichtige Schlussfolgerung bleibt außerdem weit hinter der ersten Prämisse zurück, die eine Pflicht zur Verhütung von Negativem schlechthin enthält und von moralischen Akteuren somit viel mehr verlangt als nur die Reduzierung absoluter Armut um ein bestimmtes Maß.

Singer behandelt nun kurz fünf Einwände, die gegen seine positive Argumentation vorgebracht werden können: Der erste Einwand beruft sich auf die intuitiv plausible Auffassung, dass räumliche und kulturelle Distanz sowie die Zugehörigkeit zu einer besonderen Gemeinschaft die Art der Verpflichtung, die Menschen einander gegenüber haben, entscheidend bestimmen. Dieser Auffassung hält Singer entgegen, dass die den Verpflichtungen zugrunde liegenden Bedürfnisse der Menschen weder mit ihrer Rasse, ihrem Geburtsort noch mit ihrer Staatsangehörigkeit zu tun haben und dass deshalb die Gültigkeit der utilitaristischen Pflicht, zur Befriedigung der fundamentalen Bedürfnisse der Mitmenschen beizutragen, nicht von solchen kontingenten Umständen abhängig ist.[488] Singer vertritt also einen Präferenz-Utilitarismus, der ausschließlich auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse abzielt und dabei fundamentalen Bedürfnissen den Vorrang gibt.

Der zweite Einwand macht individuelle Eigentumsrechte gegen die Pflicht, Armen zu helfen, geltend. Singer erwidert hierauf, dass sich das individuelle Eigentumsrecht sogar beim Libertaristen Nozick, der den rechtmäßig erworbenen Besitz für praktisch unantastbar erklärt, zwar nicht mit einer rechtlichen, doch mit einer moralischen Pflicht zu helfen vereinbaren lässt, indem es Nozick zufolge jeder Person natürlich freisteht, moralische Ziele wie

[488] Vgl. Singer 1994, 296f.

die Verringerung von Armut durch freiwillige Spenden zu verwirklichen.[489] Für individuelle Rechte wie das Eigentumsrecht bleibt in utilitaristischen Theorien aber grundsätzlich kein Raum, indem das auf die Maximierung des (wie auch immer verstandenen) Gesamtnutzens ausgerichtet Nutzen-Schaden-Kalkül darüber befindet, wem was zufällt; und auch der Regelutilitarismus, der mit der Proklamation individueller Rechte zu vereinbaren ist, betrachtet Rechte nur als Mittel zum übergeordneten Zweck der Nutzenmaximierung. Dementsprechend meint Singer, dass „Utilitaristen, ob Sozialisten oder nicht, bereit wären, sich über Eigentumsrechte hinwegzusetzen, um größere Übel zu verhüten."[490]

Der dritte Einwand gegen die von Singer vorgesehene Pflicht, Armen zu helfen, ist konsequentialistisch gefärbt und besagt, dass die Hauptursache der absoluten Armut die Überbevölkerung ist, weshalb die lebensrettende Hilfe für Arme dazu führt, dass in Zukunft noch mehr Menschen in schwerer Armut leben müssen. Singer gibt zwar zu, dass der Utilitarismus auch die langfristigen Folgen von Handlungen rational-nutzenorientiert abwägen muss, bezweifelt jedoch, dass Entwicklungshilfe auf langer Sicht zum Bevölkerungswachstum und somit zur Überbevölkerung beiträgt.[491] Diese Argumentation Singers ist ein anschauliches Beispiel dafür, dass utilitaristische Theorien wegen dem in ihnen angelegten Konsequentialismus grundsätzlich keine auf einem unabhängigen Wertmaßstab beruhende Einschränkungen bezüglich der Mittel, die zum erwünschten Ziel führen sollen, akzeptieren können, sondern bestimmten Handlungen allein aufgrund ihrer negativen oder nicht hinreichend positiven Implikationen auf den Gesamtnutzen eine andere Handlung vorziehen. So verschließt sich Singer nicht deshalb vor der Alternative, die Hilfe an die Ärmsten einzustellen, weil das mit dem Tod vieler unschuldiger Menschen verbunden wäre, sondern weil seines Erachtens der kausale Zusammenhang zwischen humanitärer Hilfe und armutserzeugender Überbevölkerung nicht erwiesen ist.[492] Daraus wird ein weiteres Problem des Utilitarismus ersichtlich, dass sich nämlich die genauen Folgen von Handlungen wegen der Unberechenbarkeit gewisser Einflussfaktoren in der Regel nicht vorhersagen lassen und deshalb die Nutzen-

[489] Vgl. zum Stellenwert sozialer Anliegen in der Theorie Nozicks Kapitel 5.1.2.
[490] Singer 1994, 298.
[491] Vgl. Singer 1994, 303ff.
[492] Die Bereitschaft von Utilitaristen, für eine große Steigerung des sozialen Gesamtnutzens oder für die Verhinderung eines großen sozialen Schadens sogar den Tod von Menschen hinzunehmen, beruht auf der äußerst problematischen Annahme, dass sich Negatives wie Armut, Tod und Verzicht als Kosten berechnen und mit dem aus einer Reihe positiver subjektiver Erfahrungen entstehenden Gesamtnutzen verrechnen lassen.

Schaden-Abwägung, anhand der die beste Handlungsalternative ausgewählt werden soll, mehr oder minder spekulativ ist.
Den vierten Einwand, wonach Entwicklungshilfe eine Sache von Regierungen und nicht von Einzelpersonen ist, versucht Singer mit dem Argument zu entkräften, dass einerseits weniger eine Abnahme als vielmehr eine Zunahme privater Spenden die Regierung eines bestimmten Staates von der Wichtigkeit der Entwicklungshilfe für die Bürger überzeugen wird, und dass es andererseits ebenso zur Aufgabe der Bürger gehört, sich auf politischer Ebene für die Interessen der Armen einzusetzen, wie privat zu spenden, da ja das Verhalten einer (der demokratischen Kontrolle unterstellten) Regierung weitgehend von den Prioritäten der Bürger des betreffenden Staates abhängt.[493]
Der letzte von Singer behandelte Einwand gegen die utilitaristische Pflicht, den Armen zu helfen, besagt, dass diese Pflicht angesichts der von Egoismus und Voreingenommenheit gekennzeichneten menschlichen Natur zu hohe Anforderungen an die Menschen stellt. Singer führt dazu zwar aus, dass die vitalen Bedürfnisse der Armen eindeutig Priorität vor den Bedürfnissen wohlhabender Personen nach Unterhaltung und Luxus haben, gleichzeitig bemüht er sich jedoch, die von ihm aufgestellte Pflicht gegen den Vorwurf des moralischen Heroismus zu verteidigen, und meint, den Interessen der Armen am besten mit dem allgemein akzeptablen Vorschlag dienen zu können, dass „diejenigen, die in Überflussgesellschaften über ein durchschnittliches oder überdurchschnittliches Einkommen verfügen, [...] ein Zehntel ihres Einkommens abgeben sollten, um die absolute Armut zu verringern. Nach jedem vernünftigen ethischen Maßstab ist dies das mindeste, was wir tun sollten, und wir tun unrecht, wenn wir wenig tun.“[494]
Die Argumente, die Singer bei der Behandlung der fünf Einwände zur Verteidigung der universalen Pflicht zu helfen formuliert, führen zentrale (und gleichzeitig problematische) Aspekte des Utilitarismus’ vor Augen, gehen aber teilweise weit über den utilitaristischen Argumentationsrahmen hinaus: So nimmt Singer eine vom Utilitarismus völlig unabhängige Bewertung von Präferenzen aufgrund eines auf die allgemeine moralische Intuition basierten Maßstabs vor und weist bestimmten Präferenzen Priorität vor anderen zu; beispielsweise übertrumpft das Bedürfnis nach lebenserhaltender Versorgung das Bedürfnis nach Luxus. An dieser Hierarchisierung von Präferenzen ist

[493] Vgl. Singer 1994, 307f.
[494] Singer 1994, 314.

meiner Meinung nach nichts auszusetzen außer, dass die allgemeine moralische Intuition immer wieder kritisch reflektiert und, falls notwendig, korrigiert werden muss, um der Normierung humaner (Ko-)Existenz als konsistente Konzeption dienen zu können.[495] Probleme in der Theorie von Singer ergeben sich jedoch in erster Linie daraus, dass er glaubt, Schwächen des Utilitarismus allein mit Ergänzungen beheben zu können, und dass er deshalb, während er neue Elemente in seine Theorie aufnimmt, an die utilitaristischen Elemente festhält, anstatt sich vom Utilitarismus loszusagen und seine Theorie auf eine neue, plausible Grundlage zu stellen. Die Hierarchisierung von Präferenzen etwa steht in Konkurrenz zur konsequentialistischen Nutzenkalkulation und grenzt ihr Anwendungsfeld auf handlungstechnische Fragen ein, indem sie die Handlungsziele, mit der Befriedigung der vitalsten Bedürfnisse an oberster Stelle, rückgreifend auf den externen Faktor der allgemeinen moralischen Intuition vorgibt; das widerspricht aber dem Grundprinzip des Utilitarismus, wonach allein die Nutzen-Schaden-Abwägung darüber zu entscheiden hat, welche Handlungen moralisch geboten sind.[496]

Ebenfalls problematisch ist Singers Festlegung der Hilfe, die Bürger wohlhabender Staaten den in absoluter Armut lebenden Menschen schulden, auf zehn Prozent des Einkommens, und zwar nicht nur wegen der auch von Singer zugegebenen Willkürlichkeit dieser Angabe, sondern vor allem deshalb, weil jede Begrenzung der Hilfe an die Armen, die nicht den Spender vor Armut oder einem noch größeren Übel bewahren will, sowohl mit dem Vorrang vitaler Präferenzen vor anderen Präferenzen als auch mit der teleologischen Nutzenmaximierung, die ja keine (von nicht-utilitaristischen Faktoren herrührende) Obergrenze kennt, in Widerspruch steht. Zwar liefert Singer für die Begrenzung der moralisch gebotenen Hilfe an die Armen auf zehn Prozent des Einkommens eine konsequentialistische Erklärung, indem er ausführt, dass sich ein zu hoch angesetzter moralischer Maßstab wahrscheinlich kontraproduktiv auswirken und eine bescheidenere Forderung höhere Spendenraten für Entwicklungshilfe zur Folge haben würde, doch bewegt er sich mit diesem Argument nicht mehr auf einer moralischen, sondern auf einer taktisch-pragmatischen Ebene.

---

[495] Die allgemeine moralische Intuition kritisch zu reflektieren und zu korrigieren, könnte sogar als der Sinn und Zweck der Ethik bezeichnet werden.

[496] Verleiht man Singers Rangordnung von Präferenzen das ihr wegen ihren Auswirkungen auf seine gesamte Theorie zustehende Gewicht, darf man seine Theorie nicht mehr dem Utilitarismus zuordnen.

Genau so, wie bei der Diskussion der Verpflichtung, den Armen über Staatsgrenzen hinweg zu helfen, versucht Singer auch bei der Thematisierung der Asyl- bzw. Einwanderungspolitik eine Verbindung utilitaristischer Nutzenkalkulation und der Priorisierung vitaler Interessen zustandezubringen. Singer stellt die Frage, ob die unterschiedliche Behandlung von Bürgern und Nicht-Bürgern durch einen Staat moralisch vertretbar ist, und hinterfragt damit den so genannten *ex-gratia*-Ansatz, der die gegenwärtige Einwanderungspolitik international beherrscht und nach der jede Gemeinschaft selbst entscheiden darf, wem sie Aufnahme gewährt. Singer identifiziert Walzer als den philosophischen Vertreter des *ex-gratia*-Ansatzes und übt Kritik an dessen Vergleich von Gesellschaften mit Klubs und Familien.[497] Im Gegensatz zu Walzer bekennt sich Singer auch in Zusammenhang mit der Einwanderung zum Prinzip der unparteiischen Abwägung von Präferenzen bzw. Interessen und beschreibt die konsequentialistische Position, wie folgt: „Wo die Interessen verschiedener Gruppen miteinander in Konflikt treten, sollten wir alle in gleichem Maß berücksichtigen, was bedeuten würde, dass dringlichere und grundlegendere Interessen Vorrang vor weniger grundlegenden hätten.“[498] Es ist aber – insbesondere aus utilitaristischer Sicht – überhaupt nicht evident, dass die Berücksichtigung der Präferenzen aller Betroffenen notwendigerweise die Gewichtung von Präferenzen mit sich führt, eine unparteiische Interessenabwägung lässt sich nämlich auch als ein schlichter Kompromiss zwischen verschiedenen ungewichteten Interessen vorstellen. Nichtsdestotrotz kann die Gewichtung bzw. Hierarchisierung von Interessen meines Erachtens anthropologisch gut begründet werden und stellt deshalb eine plausible Grundlage der moralischen Theoriebildung dar, weshalb ich Singers Bemühung, den Präferenz-Utilitarismus mit einer Rangordnung von Interessen zu ergänzen, als Positivum bewerte. Problematisch dabei ist, wie oben erwähnt, dass sich eine solche Rangordnung nicht mit der Grundidee des Utilitarismus verträgt.

Singer ist nun der Ansicht, dass wohlhabende Staaten verpflichtet sind, Flüchtlinge, die ein vitales politisches oder wirtschaftliches Interesse an einer Umsiedlung haben, solange aufzunehmen, bis die Toleranzgrenze der betroffenen Gesellschaft gegenüber Fremden erreicht ist oder das Ökosystem der Region keine weitere Belastung mehr erträgt, da Intoleranz das friedliche Leben der Immigranten gefährdet und eine irreversible Schädigung der Natur

[497] Vgl. Singer 1994, 322ff.; zur Rolle der Mitgliedschaft im kommunitaristischen Konzept Walzers vgl. Kapitel 5.2.1.
[498] Singer 1994, 326.

per se moralisch inakzeptabel ist.[499] Damit nimmt Singer eine umfassende Abwägung von Nutzen und Schaden im Sinne des klassischen Utilitarismus vor. Diese Abwägung stellt eine Rückkehr zum klassischen Utilitarismus dar, indem sie sich einerseits nicht mit dem Präferenz-Utilitarismus vereinbaren lässt, denn die Natur ist ja kein Wesen, das Träger von Präferenzen sein könnte, und andererseits mit der intuitiven Rangordnung von Interessen in Konflikt steht, da sie die Intoleranz gegenüber Fremden als ausreichenden Grund dafür erachtet, die Aufnahme von Flüchtlingen zu begrenzen, wo doch Intoleranz in der Regel auf nicht-vitalen und somit zweitrangigen Interessen beruht. Außerdem verliert die Argumentation Singers dadurch, dass er Intoleranz (unabhängig davon, durch welche Interessen sie hervorgebracht wird) nicht als ein verwerfliches, weil menschenverachtendes Verhalten ausweist, sondern als etwas Gegebenes hinnimmt, ihre moralisch-präskriptive Ausrichtung und erhält einen soziologisch-deskriptiven Charakter, der für die Nutzenkalkulation des klassischen Utilitarismus typisch ist.[500]

5.3.2 One World

In seinem 2002 erschienenen Werk mit dem Titel „One World“ widmet sich Singer ganz dem Thema der globalen Gerechtigkeit und baut seine in *Practical Ethics* entworfene Konzeption transnationaler Verpflichtungen erheblich aus. Dem Titel seines Werks entsprechend geht es Singer in *One World* darum zu zeigen, dass die Welt dank den bestehenden globalen Interdependenzen in vieler Hinsicht zu einer einzigen Gemeinschaft geworden ist und dass zentrale Fragen der Gerechtigkeit deshalb aus einer globalen ethischen Perspektive heraus beantwortet werden müssen.[501] Singer entwickelt in *One World* keine elaborierte und einheitliche ethisch-anthropologische Theorie, sondern präsentiert um vier thematische Schwerpunkte gruppiert verschiedene Argumente und Ideen, die sich in erster Linie auf empirische Fakten und auf die allgemeine moralische

[499] Vgl. Singer 1994, 332f.
[500] Die Spannung, die zwischen Singers Hierarchisierung von Präferenzen und dem Nutzen-Schaden-Kalkül des (klassischen) Utilitarismus besteht, tritt auch bei der Behandlung der Umweltthematik hervor. Singer fordert der Umwelt zuliebe nämlich Genügsamkeit und eine sparsame Lebensweise, womit er die Ausbildung bestimmter, als gut eingestufter Präferenzen befördern will und letzten Endes auf die Veränderung der Menschen abzielt. Vgl. dazu Singer 1994, 362ff.
[501] Vgl. Singer 2002, 12f.

Intuition stützen; nur sporadisch nimmt Singer auf den Konsequentialismus und noch seltener auf den Utilitarismus als theoretisches Fundament seiner Argumentation Bezug. Die vier thematischen Schwerpunkte in *One World* dienen Singer dazu, wichtige Aspekte globaler Gerechtigkeit zu behandeln: In Zusammenhang mit dem ersten Thema, der Belastung der Atmosphäre durch den Menschen, stellt Singer die Frage nach der gerechten Verteilung von Naturressourcen. Als zweites geht Singer auf die WTO ein und untersucht das bestehende Welthandelsregime bezüglich seiner Legitimität und seiner Auswirkungen auf die Demokratie, den Umweltschutz sowie auf die weltweiten Arbeitsbedingungen. Das Thema der Intervention bildet sodann den Rahmen für die Diskussion der gegenwärtigen internationalen Jurisdiktion auf dem Weg zu einer supranationalen Rechtsordnung. Viertens examiniert Singer schließlich die moralische Signifikanz von Staatsgrenzen und plädiert für eine Pflicht, den Armen zu helfen.

Beim ersten thematischen Schwerpunkt geht Singer vom globalen Klimawandel aus und erinnert daran, dass dieses Phänomen auf die durch menschliche Aktivitäten hervorgerufene Emission von Treibhausgasen in die Atmosphäre zurückzuführen ist und eine ernsthafte Bedrohung der Lebenswelt vieler Menschen darstellt. Wegen der begrenzten Kapazität der Atmosphäre, Treibhausgase zu absorbieren, betrachtet sie Singer als eine knappe Naturressource, deren Inanspruchnahme durch ein Prinzip distributiver Gerechtigkeit geregelt werden muss. Singer zieht bei der Suche nach einem entsprechenden Grundsatz für die Verteilung von Ansprüchen auf die Atmosphäre drei unterschiedliche Prinzipien in Betracht: das historische Prinzip, wonach Umweltschäden durch die Verursacher behoben werden müssen, das egalitaristische Prinzip, das jeder Person einen gleich großen Anteil an den vorhandenen Naturressourcen zuspricht, und das rawlssche Differenzprinzip.[502] Dabei scheint es der Aufmerksamkeit Singers entgangen zu sein, dass das historische Verursacherprinzip nicht der distributiven, sondern der korrektiven bzw. kompensatorischen Gerechtigkeit zuzuordnen ist und somit einer anderen Kategorie angehört als die beiden anderen Grundsätze.[503] Das Verursacherprinzip wird nämlich erst dann aktuell, wenn ein ausweisbarer

[502] Vgl. Singer 2002, 26ff. und 41f. Das rawlssche Differenzprinzip, das die Verbesserung der Situation der Schlechtestgestellten in einer bestimmten Gemeinschaft zum Ziel hat, wird in Kapitel 2.1.1 behandelt.

[503] Vgl. dazu Leist 2005, 427f. und Koller 2001a, 33f.

Schaden entstanden ist, und sagt nichts darüber aus, welche Verteilung von Gütern vor dem Eintreten eines Schadens gerecht ist.
Singer untersucht das Verursacherprinzip, das egalitaristische Prinzip und das rawlssche Differenzprinzip aus einer utilitaristischen Perspektive und stellt fest, dass alle drei Grundsätze bezüglich ihrer Konsequenzen Plausibilität beanspruchen können, da ihre Anwendung den globalen sozialen Gesamtnutzen steigern würde. Singer entscheidet sich aber schließlich für das egalitaristische Prinzip: „I propose, both because of its simplicity, and hence its suitability as a political compromise, and because it seems likely to increase global welfare, that we support the second principle, that of equal per capita future entitlements to a share of the capacity of the atmospheric sink, tied to the current United Nations projection of population growth per country in 2050.“[504] Ausschlaggebend für Singers Entscheidung zugunsten des egalitaristischen Prinzips sind somit allein pragmatische Gründe: die Einfachheit dieses Grundsatzes und ihre Brauchbarkeit für einen politischen Kompromiss. Man fragt sich unweigerlich, ob Singer nun eine utilitaristische, eine egalitaristische oder eine pragmatische Position vertritt. Offenbar handelt es sich um eine Mischung dieser drei Positionen, indem Singer einem Regelutilitarismus folgend jenen Grundsatz auswählen will, der am besten geeignet ist, den globalen Gesamtnutzen zu maximieren, wobei er sich jedoch – wie er selbst zugibt –[505] nicht auf komplizierte und spekulative Berechnungen dieses Gesamtnutzens einlassen will, sondern an den Pragmatismus des gesunden Menschenverstandes appelliert, dem Utilitarismus dadurch bei der Wahl des egalitaristischen Prinzips letzten Endes den Rücken kehrt und mit seiner Grundposition in Widerspruch gerät. Es ist nicht einsichtig, warum Singer dennoch an seiner utilitaristischen Grundposition festhalten will, wenn er den Egalitarismus bei der Verteilung von Naturressourcen, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, geradewegs mit Berufung auf pragmatische Gründe und auf die allgemeine moralische Intuition begründen könnte. Dieses Problem tritt in *One World* immer wieder auf: Der Utilitarismus scheint in der Argumentation Singers ein Störfaktor zu sein, der zu Unklarheiten und Inkonsistenzen führt, was ein deutlicher Hinweis darauf ist,

[504] Singer 2002, 43.
[505] Singer führt zu den drei Prinzipien, die er bei der Frage nach der gerechten Verteilung von Ansprüchen auf die Atmosphäre in Betracht zieht, aus: „Perhaps it is because of the difficulty of answering such broad questions about utility that we have other principles, like the ones we have been discussing. They give you easier answers and are more likely to lead to an outcome that approximates the best consequences (or is at least as likely to do so as any calculation we could make without those principles).“ (Singer 2002, 41.)

dass der Utilitarismus keine brauchbare Basis für eine Theorie globaler Gerechtigkeit darstellt.

Als zweites wendet sich Singer dem Thema der Weltwirtschaft zu und untersucht das bestehende Welthandelsregime in Bezug auf vier Vorwürfe, die von Kritikern gewöhnlich gegen die WTO erhoben werden. Singer führt eine kurze Analyse der ökonomischen Implikationen der Globalisierung in der Art, wie ich sie im Kapitel 1.1.1 präsentiert habe, aus und kommt zum Schluss, dass drei Vorwürfe gegen die WTO berechtigt sind: Zum einen priorisiert die WTO wirtschaftliche Belange gegenüber anderen Belangen wie der Umweltschutz und die Gewährleistung der Menschenrechte, zum anderen engt das Wirken der Welthandelsorganisation die partikularstaatliche Souveränität ein und außerdem ist die Entscheidungsfindung in der WTO sowohl gemäß Statuten als auch in Praxis undemokratisch. Der vierte Vorwurf, wonach die Tätigkeit der Welthandelsorganisation die Kluft zwischen Arm und Reich vergrößert, lässt sich Singer zufolge hingegen nicht bestätigen.[506] Zwar kann – wie Singer richtig bemerkt – ein kausaler Zusammenhang zwischen dem bestehenden Welthandelsregime und der Zunahme von Armut in bestimmten Regionen der Welt kaum nachgewiesen werden,[507] doch erlauben die in Kapitel 1.1.1 aufgeführten Fakten keinen Zweifel an der Richtigkeit der Feststellung, dass es der WTO in den letzten Jahrzehnten nicht gelungen ist, die wirtschaftlich am wenigsten entwickelten Regionen der Welt in den Welthandel einzubinden.

Singer hebt hervor, dass die WTO es ihren Mitgliedern nicht erlaubt, den Handel mit einem anderen Mitglied deshalb zurückzuweisen, weil die Regierung des anderen Mitgliedstaates nicht demokratisch legitimiert ist. Singer weist dabei auf das von Thomas Pogge beschriebene internationale Ressourcen- und Kreditprivileg[508] hin und meint: „when a corporation or a nation accepts the right of dictators to sell their country's non-renewable natural resources, it is accepting the dictators' claims to legitimate authority over those resources. This is not a neutral act, but one that requires ethical justification."[509] Darin ist Singer sicherlich zuzustimmen, denn die ethisch-politische Dimension des

[506] Vgl. Singer 2002, 90f.

[507] Für die Zunahme von Armut in einer bestimmten Region sind gewöhnlich in erster Linie nationale Faktoren verantwortlich, entsprechende internationale Rahmenbedingungen inklusive ein globales Rechtssystem könnten aber wesentlich zur Verbesserung der Situation in der betroffenen Region beitragen.

[508] Zu dem von Pogge beschriebenen internationalen Ressourcen- und Kreditprivileg vgl. Kapitel 4.2.2.

[509] Singer 2002, 105.

Güteraustauschs tritt im Fall des internationalen Handels besonders deutlich hervor, indem sich die Frage nach der Legitimität beim Handel mit ausländischen Partnern, die mehr oder weniger unter staatlichem Einfluss stehen, in doppelter Weise stellt: Einerseits bedarf es der Klärung, ob der betreffende Handelspartner gemäß domestischem Recht als legitimer Eigentümer der zum Verkauf angebotenen Ware betrachtet werden kann, andererseits muss untersucht werden, ob die betreffende Regierung, die direkt oder indirekt in das Geschäft involviert ist, politische Legitimität besitzt.[510] Singer beruft sich auf die einschlägigen Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und des Internationalen Abkommens über Zivile und Politische Rechte und argumentiert auch auf konsequentialistischer Basis für die weit verbreitete, prozedurale Konzeption politischer Legitimität, wonach nur Regierungen, die demokratisch gewählt wurden und mithin den freien Willen der Bevölkerung repräsentieren, als politisch legitim gelten können.[511] Für die Beurteilung der politischen Legitimität von Regierungen verschiedener Staaten sieht Singer jedoch eine aus einem minimalistischen Konzept der Demokratie folgende Kategorisierung vor, die stark an die großzügige Kategorisierung von Rawls erinnert,[512] indem sie – wie Singers knappe Andeutungen nahe legen – den Kreis legitimer Regierungen auch auf solche ausdehnt, die zwar nicht demokratisch gewählt wurden, sich aber seitens der Bevölkerung breiter Unterstützung erfreuen und die fundamentalen Freiheitsrechte der Menschen nicht massiv einschränken. Die Entscheidung, welche Regierung als legitim eingestuft werden kann, will Singer in der Praxis einem internationalen Tribunal, das sich aus Richtern und Experten zusammensetzt, anvertrauen, um illegitimen Regierungen anschließend den Verkauf von Naturressourcen zu verwehren.[513]

---

[510] Konsequenterweise müsste aus ethischer Perspektive auch der Handel mit *privaten* Unternehmen, die in einem Staat ansässig sind, dessen Regierung politisch nicht legitim ist, eingeschränkt werden, da ja eine illegitime Regierung die Rahmenbedingungen für die Tätigkeit dieser Unternehmen festlegt und diese Unternehmen durch Steuern und Abgaben zum Bestand eines politisch ungerechten Regimes beitragen. Bei der Verhängung von Handelssanktionen müssen aber weitere, ethisch relevante Aspekte berücksichtigt werden wie z.B. die Frage, ob die Einstellung des Handels mit einem Staat zu Opfern unter der Zivilbevölkerung führt.

[511] Vgl. Singer 2002, 98ff. Der prozeduralen Konzeption politischer Legitimität lässt sich eine weiter gefasste und meines Erachtens überzeugendere Konzeption entgegenstellen, die neben dem demokratischen Wahlverfahren auch den Dienst am Gemeinwohl zu einem Kriterium politischer Legitimität erhebt; vgl. dazu meine Ausführungen in Joób 2004a, 219ff.

[512] Vgl. zu Rawls' Kategorisierung von Staaten Kapitel 2.2.1.

[513] Vgl. Singer 2002, 101.

Singer setzt sich mit der Struktur und der Tätigkeit der WTO recht detailliert auseinander, präsentiert seine Verbesserungsvorschläge zum Thema des Welthandels und der demokratischen Legitimität jedoch nur auf der Stufe von Andeutungen, ohne diese mit einer ethisch-philosophischen Begründung, die einer Untersuchung wert wäre, zu untermauern. Aus der Sicht der Politischen Philosophie von weit größerer Bedeutung sind die Ausführungen Singers zum dritten thematischen Schwerpunkt von *One World*, der das internationale Recht zum Gegenstand hat.

Singer erachtet die partikularstaatliche Souveränität insbesondere wegen der Notwendigkeit eines universalen Verbots von Verbrechen gegen die Menschlichkeit bzw. gegen den Frieden als überholt und schlägt vor, dem internationalen Recht, das dieses Verbot beinhaltet, analog zum nationalen Recht nötigenfalls mit Gewalt in Form einer militärischen Intervention Geltung zu verschaffen. Singer skizziert die Entstehung supranationaler Rechtssprechung bis hin zur Errichtung des Internationalen Strafgerichts im Jahr 2002 und diskutiert sodann die Voraussetzungen einer humanitären Intervention, wobei er sich, ohne auf ethisch-anthropologische Überlegungen Bezug zu nehmen, für zwei Kriterien entscheidet, die seiner Ansicht nach nicht zu streng sind und einen guten Ausgangspunkt für die internationale Gemeinschaft darstellen.[514] Danach identifiziert Singer die UNO als einzige globale Autorität, die in der Lage ist, eine verbindliche Prozedur für die Entscheidung der Frage festzulegen, ob in einem konkreten Fall mindestens eines der beiden Kriterien für eine gerechtfertigte Intervention erfüllt ist. Singer versucht, eine Pflicht zur Intervention in der bestehenden UN-Charta zu verankern, und denkt, dass dafür eine Argumentation am besten geeignet ist, die hervorhebt, dass den einzelnen Staaten die ihnen in der UN-Charta zugesprochene Souveränität nur dann zusteht, wenn sie für den Schutz ihrer Bevölkerung vor systematischer Gewalt, Hungersnot u.Ä. sorgen können; andernfalls fällt die Verantwortung für ihre Bevölkerung der internationalen Gemeinschaft zu, die verpflichtet ist einzugreifen.[515] Ich halte dieses Argument abgesehen davon, dass seine ethisch-

[514] Vgl. Singer 2002, 112ff. und 120ff. Die beiden Kriterien, von denen mindestens eines erfüllt sein muss, damit eine militärische Intervention gerechtfertigt oder sogar Pflicht ist, lauten: „A. *large-scale loss of life*, actual or apprehended, with genocidal intent or not, which is the product either of deliberate state action, or state neglect or inability to act, or a failed state situation; or B. *large scale ‚ethnic cleansing'*, actual or apprehended, wether carried out by killing, forced expulsion, acts of terror or rape." (Singer 2002, 126; Hervorhebung im Original)

[515] Vgl. Singer 2002, 130ff.

politische Fundierung bei Singer fehlt, für überzeugend und bin mit Singer darin einig, dass sowohl die These, wonach die Verletzung der Menschenrechte innerhalb eines bestimmten Staates den internationalen Frieden gefährdet, als auch die These, dass eine demokratische Staatsform die Einhaltung der Menschenrechte garantiert, aufgrund historischer Erfahrungen und aus logischen Gründen für falsch erklärt werden muss und dass diese Thesen deshalb nicht als Argumente für oder gegen eine humanitäre Intervention verwendet werden können.

Singers utilitaristische Sicht der Intervention ist meines Erachtens aber sehr problematisch: „There is only one standard, that it is right to do what will have the best consequences, and that standard tells us not to intervene when the costs of doing so are likely to be greater than the benefits achieved.“[516] Die utilitaristische Abwägung vom voraussichtlichen Schaden und Nutzen im Fall einer möglichen humanitären Intervention hat – wie Singer selbst bemerkt – zur Folge, dass eine Intervention nur gegenüber militärisch schwachen Staaten ernsthaft erwogen wird, denn die Konfrontation mit einem hochgerüsteten Staat würde, auch falls damit schwere Verbrechen gegen die betreffende Bevölkerung verhindert werden könnten, von den intervenierenden Parteien große Opfer verlangen, wodurch das Risiko, dass sich am Ende eine negative Nutzenbilanz ergibt, zu hoch wäre, um das Eingreifen zu rechtfertigen. Dabei stellen sich wichtige Fragen, die Singer nicht beantwortet: Welchen Zeithorizont hat das Schaden-Nutzen-Kalkül? Wie soll beispielsweise die sich erst in der Zukunft entfaltende abschreckende Wirkung einer Intervention auf potentielle Verbrecher im utilitaristischen Kalkül gewichtet werden? Wie soll die utilitaristische Abwägung angesichts sehr schwer vorhersagbarer Faktoren wie das Risiko einer militärischen Eskalation eine eindeutige Entscheidung über die Erforderlichkeit einer Intervention ermöglichen? Doch nicht genug damit, dass Singer auf solche Fragen, die beim Versuch auftauchen, den Utilitarismus in der Praxis anzuwenden, einer Antwort schuldig bleibt; auch falls alle Schwierigkeiten in Bezug auf die Anwendung des utilitaristischen Schaden-Nutzen-Kalküls aus dem Weg geräumt werden könnten, bliebe in Zusammenhang mit dem Thema der Intervention das Problem bestehen, dass die utilitaristische Handlungsanleitung fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit widerspricht. Der Utilitarismus leitet die Weltgemeinschaft nämlich dazu an, nur dann gegen einen Staat vorzugehen, wenn sein militärisches Potential nicht so

[516] Singer 2002, 139.

groß ist, dass eine Intervention mit hohen Verlusten verbunden wäre. Der Utilitarismus macht das Eingreifen der Weltgemeinschaft somit auch vom militärischen Potential des anvisierten Staates abhängig und nicht allein davon, ob der betreffende Staat den Schutz seiner Bevölkerung gewährleisten kann, was eindeutig gegen das Prinzip der gleichen Behandlung gleicher Fälle verstößt und anstatt das durch die politische Gerechtigkeit geforderte globale Rechtssystem zu stärken, eine auf Machtpolitik beruhende internationale Ordnung befördert.
Singer stellt die utilitaristische Schaden-Nutzen-Abwägung über das Recht und die Gerechtigkeit und meint, „that it is one thing for there to be a legal basis, and even a just cause, for intervening, and a totally different thing for intervention to be justified, all things considered.“[517] Natürlich muss, bevor eine humanitäre Intervention unternommen wird, nicht nur die ethische und rechtliche Grundlage des Eingreifens geklärt, sondern auch seine praktische und gegebenenfalls militärische Durchführbarkeit untersucht werden, aber die Schlussfolgerung, die aus der praktisch-militärischen Undurchführbarkeit einer Intervention bei bestimmten Rahmenbedingungen gezogen wird, darf meiner Meinung nach nicht die singersche sein, wonach das Eingreifen unterlassen werden sollte, sondern muss vielmehr lauten, dass die Rahmenbedingungen für die Durchsetzung internationalen Rechts so geändert werden sollten, dass humanitäre Interventionen in jedem Fall Erfolg versprechend sein können. Dazu ist entweder in Analogie zur binnenstaatlichen Rechtsdurchsetzung eine globale Autorität, deren militärisches Potential das der einzelnen Staaten weit übersteigt, oder eine Gleichverteilung militärischer Macht unter den Staaten erforderlich, wodurch schon eine kleinere Gruppe intervenierender Staaten eine klare Übermacht im Verhältnis zu einem einzelnen Staat darstellen würde.
Singer vertritt die Ansicht, dass nur die UNO befugt sein sollte, die Verantwortung eines Staates für den Schutz seiner Bevölkerung zu übernehmen und eine humanitäre Intervention zu veranlassen, falls ein Staat diese Verantwortung nicht wahrnehmen kann.[518] Gleichzeitig will Singer die demokratische Legitimität der UNO durch eine entsprechende Umstrukturierung des Sicherheitsrates und durch die direkte Wahl der UN-Vertreter steigern, wobei ihm die Europäische Union als Vorbild dient.[519] Sicherlich ist Singer auch zuzustimmen, wenn er es als eine Pflicht der Staaten und ihrer Bürger erachtet, die ethische Integration der Welt voranzutreiben, und wenn er betont, dass

[517] Singer 2002, 138.
[518] Vgl. Singer 2002, 148f.
[519] Vgl. Singer 2002, 144ff.

bestimmte ethische Prinzipien wie das der Reziprozität Anspruch auf Universalität haben.[520]

Das vierte und zugleich letzte Thema, auf das Singer in *One World* eingeht, ist die moralische Signifikanz von Staatsgrenzen in Hinblick auf eine allgemeine Pflicht, den Armen zu helfen. Bei der Erörterung dieses Themas wiederholt Singer im Wesentlichen, was er in seinem früheren, *Practical Ethics* betitelten Werk, das im vorhergehenden Unterkapitel behandelt wurde, dazu gesagt hat. Neu ist neben einer kurzen und treffenden Kritik an der von Rawls in *The Law of Peoples* beschriebenen Konzeption internationaler Gerechtigkeit und neben der Einführung des Prinzips der Unparteilichkeit an Stelle der utilitaristischen Schaden-Nutzen-Abwägung als entscheidendes Kriterium bei der Begründung moralischer Pflichten, dass Singer den Anspruch an ein moralisch akzeptables Leben tiefer schraubt und die Pflicht, die er gegenüber allen nicht selbst Armut leidenden Personen aufstellt, nur noch darin besteht, einen Prozent des Einkommens den Armen in der Welt zukommen zu lassen (in *Practical Ethics* verlangte Singer noch zehn Prozent des Einkommens für die Hilfe an die Armen weltweit). Singer misst der Höhe der Spende von einem Prozent eine äußerst große moralische Bedeutung zu: „Those who do not meet this standard should be seen as failing to meet their fair share of global responsibility, and therefore as doing something that is seriously morally wrong. This is the minimum, not the optimal, donation.“[521] Doch die Fixierung des moralischen Minimums bei einem Prozent des Einkommens erscheint genau so willkürlich wie die Angabe dieses Minimums in *Practical Ethics* mit zehn Prozent. Aus ethischer Sicht sollte die Höhe des Betrags, der den Armen geschuldet wird, nicht an gut klingende, runde Zahlen gebunden werden, sondern von den Forderungen distributiver Gerechtigkeit und von den Bedürfnissen der Menschen in Not bestimmt werden. Offenbar entscheidet sich Singer aufgrund politisch-praktischer Überlegungen für die geforderte Spendenrate von zehn bzw. einem Prozent des Einkommens, er droht damit aber seine gesamte ethische Argumentation zu unterminieren, indem sein Vorgehen den Eindruck erweckt, als seien letztendlich allein politisch-praktische Überlegungen bei der Bestimmung der Pflicht gegenüber den Armen ausschlaggebend.

---

[520] Vgl. Singer 2002, 139ff. Singer kritisiert dabei sehr überzeugend den moralischen Relativismus wie er etwa von Michael Walzer vertreten wird: „Moral relativists imagine that they are defending the rights of peoples of non-Western cultures to preserve their own values, but when moral relativism is taken seriously, it undermines all ethical arguments against cultural imperialism.“ (Singer 2002, 139)

[521] Singer 2002, 194.

Als ein Positivum von *One World* ist zu bewerten, dass der Utilitarismus – oder allgemeiner: der Konsequentialismus – darin nur eine marginale Rolle spielt, indem Singer z.B. bei der Bestimmung der Pflicht, den Armen über Staatsgrenzen hinweg zu helfen, den Grundsatz der Unparteilichkeit, der ein zentrales Element der Gerechtigkeit ist,[522] in den Mittelpunkt stellt, wenn er gegen die moralische Relevanz von Staatsgrenzen argumentiert. Dass der Utilitarismus in *One World* in den Hintergrund tritt, ist ein Beleg dafür, dass ihn selbst Singer nicht für geeignet hält, als Grundlage für eine Theorie der (globalen) Gerechtigkeit zu dienen, indem der Utilitarismus, falls man ihn in der Praxis anzuwenden sucht, mehr Fragen aufwirft, als er zu beantworten vermag, und in bestimmten Situationen zu Ergebnissen führt, die mit fundamentalen Anforderungen der Gerechtigkeit bzw. mit der allgemeinen moralischen Intuition in Widerspruch stehen. Sowohl in *Practical Ethics* als auch in *One World* sprengt Singer den Rahmen des Präferenz-Utilitarismus, wenn er zur Begründung transnationaler Verpflichtungen eine gewisse Rangordnung von Interessen aufstellt, denn dabei kann er sich nicht mehr auf das Nutzen-Schaden-Kalkül, in das die Interessen ungewichtet einfließen, beziehen, sondern appelliert an die intuitiven Wertvorstellungen der Menschen. Außerdem lässt sich auch das von Singer in *One World* als universal bezeichnete Prinzip der Reziprozität nicht mit dem Utilitarismus in Einklang bringen, da es der Steigerung des Gesamtnutzens oder der maximalen Präferenzerfüllung im Weg steht.

Singer hebt in *One World* den äußerst wichtigen Aspekt, den er in *Practical Ethics* noch völlig vernachlässigt, wiederholt hervor, dass nämlich die weltweite Umsetzung moralischer Prinzipien und rechtlicher Standards an die Errichtung supranationaler Institutionen gebunden ist. Singer orientiert sich dabei am Vorbild der EU und stellt sich eine schrittweise Annäherung an das Ziel eines globalen institutionellen Arrangements vor, in dem die Zuständigkeiten dem Prinzip der Subsidiarität entsprechend verteilt sind und das mit einer demokratisch legitimierten Weltlegislative ausgestattet ist, wobei Singer jedoch die Errichtung einer Weltföderation für zu riskant hält und auch keine Zwangsmaßnahmen etwa zur Durchsetzung von Mindeststandards auf dem Gebiet des Umweltschutzes oder der Arbeitsbedingungen oder zur Durchsetzung der universalen Pflicht, den Armen zu helfen, sondern nur Handelssanktionen durch die Staatengemeinschaft und bei besonders schweren

[522] Vgl. dazu Kollers Definition von Gerechtigkeit in Kapitel 1.3.

Menschenrechtsverletzungen eine humanitäre Intervention durch die UNO vorsieht.[523] Diese Vorstellung von *global governance* im Dienst der Gerechtigkeit verdient grundsätzlich Zustimmung, doch geht sie einerseits weit über das hinaus, was sich auf utilitaristischer Grundlage begründen lässt, indem Singer eine Reihe von Werturteilen voraussetzt, die weder mit der Steigerung des Gesamtnutzens noch mit der maximalen Präferenzerfüllung zu vereinbaren sind; andererseits bleibt unklar, auf welche Weise das von Singer vorgesehene globale Institutionengefüge z.B. der universalen Pflicht, den Armen zu helfen, weltweit Geltung verschaffen soll, da ja Singer keine Zwangsmaßnahmen im Namen eines Kollektivs zur Realisierung der Hilfe an die Armen vorsieht, sondern die entsprechende Verpflichtung an Individuen adressiert und an ihre Moralität appelliert. Die auf eine kollektive Verantwortung basierende institutionelle Auffassung von Rechten und Pflichten, wie sie etwa von Thomas Pogge vertreten wird, ist dem Utilitarismus nämlich fremd, der in dem Sinn eine maximalistische Ethik verkörpert, dass er jeder einzelnen Person eine individuelle Verantwortung für die Verringerung der Armut in der Welt zuspricht.[524] Zwischen der auf die Errichtung eines minimalen Weltstaates ausgerichteten institutionellen Zielsetzung Singers und seiner individualistisch geprägten Pflicht, den Armen zu helfen, besteht eine Spannung, die in *One World* nicht aufgelöst wird.

Zwar stattet Singer in *One World* seine Konzeption mit einem soliden empirischen Fundament aus, doch die zahlreichen Inkonsistenzen in seiner utilitaristisch fundierten Theorie und die bescheidene Rolle, die utilitaristische Elemente in seinem neueren Werk spielen, bestätigen die Erkenntnis, dass der Utilitarismus nicht als ethische Grundlage für eine Theorie globaler Gerechtigkeit herangezogen werden darf.

---

[523] Vgl. Singer 2002, 199ff.

[524] Vgl. zum Unterschied zwischen der utilitaristischen und der von Pogge vertretenen kollektiv-institutionellen Auffassung von Rechten und Pflichten: Pogge 2002a, 66f. sowie Kapitel 4.2.2.

6

OTFRIED HÖFFES THEORIE EINER WELTREPUBLIK

In seinem umfassenden, 1999 erschienenen Werk mit dem Titel „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ entwirft Otfried Höffe eine komplexe und in vieler Hinsicht überzeugende Konzeption einer Weltrepublik. Höffe setzt sich nicht für die Schaffung eines homogenen Weltstaates ein, sondern hat eine den Prinzipien der Subsidiarität und des Föderalismus entsprechend eingerichtete globale Demokratie vor Augen, in der die Rechte der Einzelstaaten weitgehend gewahrt bleiben und jeder Anspruch auf Differenz, der sich mit den Forderungen der Gerechtigkeit vereinbaren lässt, anerkannt wird. Das globale institutionelle Arrangement soll nach Höffe zudem eine kontinentale Zwischenstufe enthalten. Durch die Errichtung einer subsidiären und föderalen Weltrepublik will Höffe dem durch die Globalisierung auf einzelstaatlicher Ebene hervorgerufenen Demokratiedefizit entgegentreten, der Gewalt im internationalen Bereich Einhalt gebieten und das Kräftespiel der Staaten durch ein Rechtssystem ersetzen, die Rahmenbedingungen globaler Kooperation gerecht gestalten und schwere Armut mit all ihren Auswirkungen bekämpfen.

Demokratie im Zeitalter der Globalisierung gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil entwirft Höffe eine allgemeine Theorie der Gerechtigkeit, die auf Partikularstaaten ausgerichtet ist; im zweiten Teil weitet er diese Theorie, wie es der universale Charakter der Gerechtigkeit verlangt, auf die internationale Ebene aus und zeichnet die Grundzüge einer globalen Rechts- und Staatsordnung; im dritten Teil schließlich geht Höffe auf verschiedene Aufgaben der zu errichtenden Weltrepublik ein, die sich aus den Unzulänglichkeiten der bestehenden internationalen Ordnung ergeben, und benennt globale Institutionen, die diese Aufgaben erfüllen könnten. In Bezug auf meine

Fragestellung sind somit in erster Linie die Teile zwei und drei von Interesse, doch möchte ich zunächst kurz auf den ersten Teil eingehen, um das Fundament von Höffes Theorie globaler Gerechtigkeit zu beleuchten.

6.1 Qualifizierte Demokratie

Höffe betrachtet die Demokratie als Ideal menschlicher Selbstorganisation, will aber im ersten Teil von *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* nicht eine schlichte Rekonstruktion der Demokratie durchführen, sondern holt zu einer – wie er sagt – „politischen Fundamentalphilosophie“[525] aus, die eine Legitimation der staatlichen Zwangsbefugnis liefert und Prinzipien der rechtskonstituierenden, rechtsnormierenden sowie rechtsrealisierenden Gerechtigkeit begründet. Dabei präsentiert Höffe über eine institutionelle Theorie der qualifizierten Demokratie hinaus auch ein Konzept ihrer personalen Entsprechung, d.h. der für die Errichtung und das Fortbestehen demokratischer Institutionen erforderlichen Bürgertugenden.
Zweifellos bedarf im Unterschied zu verschiedenen Formen der freiwilligen Kooperation die von praktisch jedem Gemeinwesen beanspruchte Zwangsbefugnis, da sie eine Beschränkung der Freiheit der Menschen darstellt, der Legitimation. Zu recht weist Höffe darauf hin, dass die Zwangsbefugnis, die sich in verbindlichen, teils prozeduralen, teils substantiellen Rechtsregeln manifestiert und das Gewaltmonopol des Staates einschließt, in einflussreichen neueren Theorien von Recht und Gerechtigkeit wie die von Rawls und Habermas vernachlässigt wird und dass die im Utilitarismus fehlende Legitimation der Zwangsbefugnis den Utilitarismus davon ausschließt, als Grundlage einer Staatstheorie dienen zu können.[526] Die Frage nach der Legitimation der Zwangsbefugnis beantwortet nun Höffe mit der individuellen Zustimmungswürdigkeit aufgrund eines distributiv-kollektiven Vorteils: Die Zwangsbefugnis ist nur unter der strengen Bedingung legitim, dass ihr niemand die Zustimmung vernünftigerweise verweigern kann, indem ihre Einführung sowohl für jedes einzelne Individuum als auch für die ganze Gemeinschaft mit Vorteilen verbunden ist. Den Ausgangspunkt dieser Argumentation bildet die Annahme, dass nur ein freiwillig übernommener (Rechts-)Zwang legitim ist,

[525] Vgl. Höffe 1999, 39.
[526] Vgl. Höffe 1999, 40 und 42ff. Zu Rawls vgl. Kapitel 2, zum Utilitarismus Kapitel 5.3.

wobei die Freiwilligkeit nicht auf einer tatsächlichen Entscheidung der Betroffenen, sondern auf der intersubjektiven Rationalität gründet, denn: „Nicht wegen einer historisch-faktischen Zustimmung ist die Zwangsbefugnis legitim, sondern weil und insoweit ihr die Zustimmung niemand begründet versagen kann. In diesem wohlbegrenzten Sinn lässt die politische Legitimation sogar einen legitimatorischen Paternalismus zu.“[527] Anstatt eines faktischen ist somit ein rationaler Konsens gefragt, doch das Kriterium der individuellen Zustimmungswürdigkeit impliziert auch in diesem Fall die Freiheit und Gleichheit der Menschen, indem der (Rechts-)Zwang aus der Sicht jeder einzelnen Person gerechtfertigt sein muss. (Natürlich werden dabei in leicht paternalistischer Manier gewisse irrationale Formen individueller Freiheit ausgeschlossen, die Politische Philosophie kann aber wohl nicht umhin, ein bestimmtes Maß an Rationalität vorauszusetzen.)

Da der Vertrag als das Muster einer freiwilligen Selbstverpflichtung betrachtet werden kann, hält Höffe die Vertragstheorie für einen überzeugenden Ansatz, der mit dem Gedankenexperiment des politischen Urvertrags die Legitimität von Recht und Staat auszuweisen in der Lage ist. Zunächst muss nach Höffe durch den originären Rechtsvertrag der Inbegriff der Regeln, das Recht, legitimiert werden, dann folgt in einem zweiten Schritt die Rechtfertigung der für das Recht zuständigen öffentlichen Gewalten durch den originären Staatsvertrag, wobei es der Vertragstheorie zugute kommt, dass sie sich von historisch-kulturellen Kontingenzen freihält und sich universal gültiger Argumente bedient.[528] Außerdem entspricht die Rechts- und Staatslegitimation – so Höffe – auch insofern einem Vertrag, als der vorstaatliche Naturzustand dadurch überwunden wird, dass die Menschen, um in den Genuss eines größeren Vorteils zu gelangen, gegenseitig Verpflichtungen eingehen und Rechte erhalten und dies einen verbindlichen Charakter hat, indem der Staat ermächtigt wird, die Einhaltung der rechtsförmig festgelegten Regeln im Sinn der Zwangsbefugnis nötigenfalls mit Gewalt durchzusetzen.

Die Bürde der Legitimation von Recht und Staat trägt bei Höffe das Kriterium des distributiv-kollektiven Vorteils, der aus einer gemeinsamen Ordnung hervorgeht: „Im Gegensatz zu einer bloß strategischen Gemeinsamkeit sind die persönlichen Interessen der Beteiligten nicht wie Sandkörner, die lediglich zu einem Haufen, zu einer volonté de tous, zusammengetragen werden. Man

[527] Höffe 1999, 47.
[528] Vgl. Höffe 1999, 48ff.

schafft vielmehr eine gemeinsame Ordnung; und diese wird deshalb von jedem einzelnen und zugleich von allen gemeinsam gewollt, weil sie allseits vorteilhaft ist.“[529] Wie Höffe in einem früheren Werk ausführt,[530] verweist das Legitimationskriterium der Vorteilhaftigkeit auf die Prinzipien der Verallgemeinerung, der Unparteilichkeit und der Konsensfähigkeit, in der Form „allseits vorteilhaft“ ist das Legitimationskriterium jedoch stark unterbestimmt, und es stellt sich die Frage, an welchem Maßstab die Vorteilhaftigkeit gemessen wird bzw. welche Güter dabei ausschlaggebend sind. Höffe äußert sich dazu, wie folgt: „Der Inhalt der Selbstverpflichtung besteht in jenem Gegenstand, bei dem es allein möglich ist, von einem universalen Vorteil bzw. Konsens zu sprechen. Das sind die Grundfreiheiten, ohne die keine Handlungsfreiheit möglich ist.“[531] Die konkreten Bedürfnisse und Interessen der Menschen sind nämlich, wie Höffe darlegt, zu unterschiedlich, um aus ihnen einen einheitlichen Maßstab der legitimatorisch relevanten Vorteilhaftigkeit ableiten zu können; deshalb muss der allseitige Vorteil auf der Stufe der Grundfreiheiten, bei der Gewährleistung jener Bedingungen, die für das Entwickeln und Verfolgen konkreter Interessen notwendig sind, nachgewiesen werden. Einem globalen Gerechtigkeitsdiskurs besonders angemessen ist, dass sich die durch Höffe transzendental genannten, universal gültigen Interessen, die auf die (negativen sowie positiven) Grundfreiheiten als Vorbedingungen menschlicher Handlungsfähigkeit ausgerichteten sind, mit einer Minimalanthropologie begründen lassen und somit auf schwachen Voraussetzungen beruhen.[532] Höffe verdient sicherlich Zustimmung, wenn er die anthropologische Verankerung der Menschenrechte, die die Grundfreiheiten zu gewährleisten berufen sind,

---

[529] Höffe 1999, 54.

[530] In seinem 1987 erschienenen Werk mit dem Titel „Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat“ schreibt Höffe, „dass sich im Legitimationsprinzip ‚für jeden vorteilhaft’ unschwer die derzeit diskutierten Moralprinzipien wiederfinden lassen: die Verallgemeinerung, die Unparteilichkeit und die Konsensfähigkeit sowie die Herrschaftsfreiheit als Legitimationsprämisse.“ (Höffe 1987, 85f.)

[531] Höffe 1987, 448. Analog formuliert Höffe in *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*: „Ein allseitiger Vorteil findet sich erst bei den Bedingungen von Handlungsfähigkeit bzw. praktischer Subjektivität.“ (Höffe 1999, 55)

[532] Vgl. Höffe 1999, 56. Höffe geht auf dem Weg hin zum Fundamentalen noch einen Schritt weiter, wenn er die Gerechtigkeit nicht nicht nur an den Grundfreiheiten, sondern auch an der Rechtsform als solche festmacht: „Universal gilt freilich nicht ein konkretes Recht, sondern lediglich die Rechtsform des Zusammenlebens. Und diese besteht in Bedingungen, die das Zusammenleben erst ermöglichen, in Funktionsbedingungen von Gegenseitigkeit überhaupt, die den Rang einer transzendentalen (sozialen) Grammatik haben. [...] Gegen Minderheiten und Mehrheiten neutral, ist die Regel der unparteiische Dritte schlechthin und damit Ausdruck von Gerechtigkeit.“ (Höffe 1999, 59)

hervorhebt und ausführt, dass die philosophische Anthropologie soziotranszendentale Interessen aufdeckt, welche die Grundlage für drei Gruppen von Menschenrechten bilden: „Rechte des Leib- und Lebewesens, Rechte des Denk- und Sprachwesens und Rechte des sozialen sowie politischen Wesens.“[533]

Ich meine jedoch, dass ein allseitiger Vorteil nicht, wie von Höffe behauptet, nur auf der Stufe von Grundfreiheiten bestehen kann, sondern dass auch etwa ein materieller Nutzen, an dem alle vom staatlichen Zwang Betroffenen in einem bestimmten Maß teilhaben, das Legitimationskriterium des distributiv-kollektiven Vorteils erfüllt, indem ein materieller Nutzen einerseits objektiv messbar und andererseits durchaus universalisierbar ist, weil er den Handlungsspielraum der Menschen generell erweitert. Wenn das zutrifft, kann Höffes Legitimationskriterium nicht als ein hinreichendes Kriterium der *Gerechtigkeit* bei der Errichtung von Recht und Staat betrachtet werden, denn das Vorhandensein eines materiellen Nutzens allein sagt ja nichts über die Verteilung dieses Nutzens, die eben gerecht oder ungerecht sein kann, aus und noch weniger über die aus der Perspektive der Gerechtigkeit geforderten Gewährung gleicher Grundfreiheiten für alle. Ähnlich argumentiert Peter Koller, der bei der Anwendung des Kriteriums „allseits vorteilhaft“ in Höffes Konzeption politischer Legitimation die Voraussetzung einer gerechten Ausgangssituation vermisst und darauf hinweist, dass ohne diese Voraussetzung auch eine minimale Verbesserung eines äußerst ungerechten Zustands eine zwangsbefugte politische Ordnung als legitim ausweisen würde.[534] Koller schreibt: „So verstanden, fällt das Prinzip des distributiven Vorteils mit dem *Pareto-Kriterium* zusammen, und es ist daher nichts weiter als ein *Effizienzprinzip*, das für sich alleine schon deshalb keine gerechten Ergebnisse zu garantieren vermag, weil es nicht sicherstellt, dass diese Ergebnisse unter Bedingungen zustande kommen, welche die wechselseitige Achtung der Beteiligten als gleicher Personen gewährleisten.“[535]

Offenbar hat auch Höffe das skizzierte Problem seiner Konzeption der Legitimation von Recht und Staat erkannt und ergänzt das Kriterium der Vorteilhaftigkeit deshalb im Nachhinein mit einer „Prinzip der Proto-

---

[533] Höffe 1999, 64.

[534] Kollers Kritik bezieht sich auf Höffes Konzept politischer Legitimation, wie er es in seinem oben schon zitierten Werk *Politische Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1987 entwirft. Im ersten Teil von *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* fasst Höffe dieses Konzept zusammen, ergänzt es aber mit wichtigen neuen Elementen.

[535] Koller 2003b, 174f.; Hervorhebungen im Original.

Gerechtigkeit“ genannten Vorbedingung politischer Legitimität, die verlangt, dass sich die Menschen gegenseitig als gleichberechtigte Rechtsgenossen anerkennen und achten.[536] Mit der Einführung des Prinzips der Proto-Gerechtigkeit wird die Legitimität zwangsbefugter politischer Ordnungen schließlich auch an ein echtes Gerechtigkeitskriterium gebunden.

Was in den Ausführungen Höffes zum Thema der Legitimation bzw. der rechtskonstituierenden Gerechtigkeit jedoch weiterhin stört, ist die Figur des Tausches. Höffe ist der Meinung, dass die Einsetzung von Recht und Staat den Charakter eines Tausches hat, indem die Menschen einander dabei wechselseitig Rechte und Pflichten übertragen, um so in den Genuss des Vorteils einer Rechtsordnung, die sie nur gemeinsam erschaffen können, zu gelangen.[537] Die Figur des Tausches ist nicht nur überflüssig, weil sie dem Prinzip der Proto-Gerechtigkeit und dem Effizienzprinzip der Vorteilhaftigkeit nichts hinzuzufügen vermag, sondern auch irreführend, da sie einerseits den falschen Anschein erweckt, dass die aus moralischer Perspektive erhobene Forderung von Gleichheit und Unparteilichkeit auf der Stufe der Grundfreiheiten in einer strategisch-erfolgsorientierten Wechselseitigkeit besteht, und andererseits das, was sie zu begründen sucht, schon voraussetzt – wie Koller in Einklang mit Kersting festhält: „Denn Tauschbeziehungen sind nur möglich, wenn jeder Beteiligte bereits über ein Bündel von Gütern und Rechten verfügt, die er gegen andere Güter und Rechte tauschen kann. [...] Daraus folgt, dass den Erfordernissen distributiver Gerechtigkeit vor jenen der Tauschgerechtigkeit sowohl ein *logischer* als auch *zeitlicher* Vorrang zukommt.“[538]

Nach der Festlegung der Legitimationskriterien für die Errichtung zwangsbefugter politischer Ordnungen, Kriterien, die ein universales Rechts- und Rechtsstaatsgebot implizieren, stellt Höffe Gerechtigkeitsprinzipien auf, die rechtsmoralische Ansprüche in Form von Menschenrechten bzw. Grundrechten begründen, und erklärt, dass die Nichtanerkennung dieser Ansprüche jede bestehende politische Ordnung als ungerecht und illegitim disqualifiziert.[539] Die Menschen- bzw. Grundrechte lassen sich dabei in drei Gruppen aufteilen: in negative Freiheitsrechte, in positive Freiheitsrechte oder Sozialrechte und in demokratische Mitwirkungsrechte. Zu diesen rechtsmoralischen Ansprüchen

[536] Vgl. Höffe 1999, 80ff. und 87.
[537] Vgl. Höffe 1999, 53ff., 62 und 64.
[538] Koller 1994, 85; Hervorhebungen im Original. Vgl. auch Kersting 2003, 152f.
[539] Vgl. Höffe 1999, 63.

kommen noch im Rahmen der rechtsrealisierenden Gerechtigkeit die Prinzipien der Gewaltenteilung, der Differenz und der Subsidiarität hinzu.[540]

Die beiden Grundsätze der rechtsnormierenden Gerechtigkeit, die als Menschenrechte vorstaatlichen, überpositiven Ursprungs sind und das rechtliche Fundament jeder politischen Ordnung vorgeben sollen, sind: das Prinzip der größten gleichen negativen Freiheit und das Prinzip der komparativen positiven Freiheit. Ersteres geht in der von Höffe verwendeten Formulierung auf Kant zurück und verlangt im Sinn des auch von Rawls in *A Theory of Justice* übernommenen liberalen Freiheitsprinzips, dass jederman durch wechselseitige Freiheitsverzichte das Höchstmaß an Handlungsfreiheit erhalten soll, das in allseits gültigen Regeln möglich ist.[541] Letzteres ist dem Freiheitsprinzip wie bei Rawls lexikalisch nachgeordnet, beinhaltet jedoch die im Vergleich zum rawlsschen Differenzprinzip weit schwächere Forderung, dass jederman durch wechselseitige positive Leistungen die Möglichkeit einer elementaren Handlungsfreiheit erhalten soll, die in Form allseits gültiger positiver Freiheitsrechte darstellbar ist; dabei gibt Höffe nämlich keine Regel zur Festlegung des Umfangs der mit den positiven Freiheitsrechten verbundenen möglichen Leistungen an, sondern hält lediglich fest, dass diese ressourcen- und kulturabhängig sind und einen komparativen Charakter haben.[542] Höffe überlässt es somit den Rechtsautoren zu entscheiden, inwieweit der im komparativen Charakter der positiven Freiheitsrechte angelegte Egalitarismus in einer partikularen Rechtsordnung zur Geltung kommt.

Das dritte Grundprinzip zwangsbefugter politischer Ordnungen ist das Prinzip der Demokratie, das Höffe der Kategorie der rechtsrealisierenden Gerechtigkeit zuordnet und dem das Menschen- bzw. Grundrecht auf demokratische Mitwirkung entspringt. Höffe unterscheidet zwischen herrschaftslegitimierender und herrschaftsausübender Demokratie und hält fest, dass Demokratie als Legitimationsprinzip von den Betroffenen in Bezug auf die Rahmenbedingungen politischer Herrschaft Einstimmigkeit im Sinn der individuellen Zustimmungswürdigkeit verlangt und politische Herrschaft dem legitimatorischen Kriterium des distributiv-kollektiven Vorteils entsprechend in

---

[540] Zu einem systematischen Überblick über die durch Höffe aufgestellten Gerechtigkeitsprinzipien und ihrer Zuordnung zur rechtskonstituierenden, rechtsnormierenden sowie rechtsrealisierenden Gerechtigkeit vgl. Höffe 1999, 140f.

[541] Vgl. Höffe 1999, 66ff. Zu die einschlägigen Textstellen aus Kants Rechtslehre vgl. Kant 1956, IV, 337f. und 345f.

[542] Vgl. Höffe 1999, 74ff. Zum rawlsschen Freiheits- und Differenzprinzip vgl. Kapitel 2.1.1 sowie Rawls 1979, 136f.

den Dienst am Gemeinwohl stellt, während Demokratie als Organisationsprinzip, d.h. als Verfahren der kollektiven Entscheidungsfindung, zwar egalitaristisch jedem (mündigen) Bürger eine Stimme zuteilt, sich aber mit dem Konsens einer Mehrheit zufrieden gibt, wobei die Menschenrechte selbst natürlich nicht einem Mehrheitsbeschluss des ansonsten souveränen Wahlvolks unterworfen werden dürfen.[543] Das ganze durch Höffe entworfene System von Gerechtigkeitsprinzipien hat die Errichtung und Aufrechterhaltung einer qualifizierten Demokratie zum Ziel, einer Demokratie also, die dem Wohl der Bürger dient und die Menschenrechte anerkennt, d.h. in Grundrechte überführt. Höffe erkennt sehr richtig, dass die Institutionen einer qualifizierten Demokratie ihre Aufgaben jedoch nur dann sinngemäß erfüllen können, wenn bestimmte personale Voraussetzungen, mit anderen Worten: Tugenden, bei den Bürgern vorhanden sind, denn ohne entsprechenden Eigenleistungen seitens der Bürger kann auch eine institutionell ausgereifte Demokratie die an sie geknüpften rechtsmoralischen Erwartungen nicht erfüllen.[544] „Im Wissen, dass eine Selbstorganisation der Gesellschaft nur zustandebringt, was das Selbst, die Bürgerschaft, organisiert, bringen die Bürger ihre Erwartungen an das Gemeinwesen mit dem zur Übereinstimmung, was sie selber dazu beitragen“[545], lautet das Motto von Höffes Konzept staatsbürgerlicher Tugenden, das personale Qualitäten wie Rechtssinn und Zivilcourage, Gerechtigkeitssinn und Toleranz sowie Besonnenheit, Gelassenheit und Klugheit umfasst und der Entwicklung vom Untertan zum Bürger den Weg weist.[546]

Damit schließe ich die kurze Darstellung von Höffes grundsätzlich überzeugenden Fundierung politischer Gerechtigkeit, die zwar auf den Partikularstaat ausgerichtet ist, aufgrund ihres universalen Charakters aber auch auf die internationale Ordnung normierend auswirkt, ab und wende mich seiner Theorie einer subsidiären und föderalen Weltrepublik zu.

---

[543] Vgl. Höffe 1999, 107ff. sowie Höffe 1987, 448.

[544] Ich pflichte G. Felicitas Munzel bei, die in Zusammenhang mit Höffes *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* darauf hinweist, dass die Demokratie einen pädagogischen Grundzug hat und auch eine Lernform darstellt. Deshalb verlangt Munzel von der politischen Theorie „nicht nur, daß sie den Tugendbegriff berücksichtigt, sondern auch, daß sie auf Probleme der Tugendpflege als eine vernachlässigte Frage zurückkommt, die sich hinsichtlich der Institutionen und des Staates stellt, die heutzutage der Gegenstand der politischen Theorie ist.“ (Munzel 2002, 115)

[545] Höffe 1999, 221.

[546] Vgl. Höffe 1999, 190ff.

6.2 Die Begründung einer komplementären Weltrepublik

In den folgenden Unterkapiteln werde ich den zweiten und dritten Teil von *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* gemeinsam behandeln, da der zweite Teil, in dem Höffe die Grundzüge einer Weltrepublik entwirft, dem dritten Teil, in dem er Aufgaben und Institutionen der Weltrepublik benennt, systematisch nicht notwendigerweise vorgelagert ist, sondern aus der Perspektive der Begründung der Weltrepublik gerade umgekehrt die zu erfüllenden, den nationalen Rahmen transzendierenden Aufgaben die Errichtung eines entsprechenden globalen institutionellen Arrangements erfordern.

Die rechtsmoralische Forderung, eine komplementäre Weltrepublik ins Leben zu rufen, begründet Höffe damit, dass zum einen wegen einer Reihe nur global lösbarer Probleme sowie wegen der durch die Globalisierung bedingten, partiellen Entmachtung der Einzelstaaten auf internationaler Ebene ein akuter Handlungsbedarf besteht und zum anderen die im Rechts-, Staats- und Demokratiegebot angelegte Universalität um der Vollendung elementarer Gerechtigkeit willen danach verlangt, dass diesen Geboten auch im transnationalen Bereich entsprochen wird. Falls nämlich die im vorhergehenden Unterkapitel resümierten Prinzipien politischer Gerechtigkeit, die die Ablösung von Willkür und Gewalt durch unparteiische und der demokratischen Kontrolle unterstellten Regeln zum Ziel haben, anerkannt werden, muss ihre Begrenzung auf bestimmte Territorien und spezifische Bereiche als ein schweres Defizit erscheinen. Die Grundsätze der qualifizierten Demokratie kommen ja auch heute bei weitem nicht in allen Staaten zur Geltung und die jeweils nationalen Rechtssysteme konzentrieren außerdem auf das Verhältnis des betreffenden Staates zu ihren Bürgern und auf das Verhältnis der Bürger zueinander, während auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten, zwischen den Bürgern unterschiedlicher Staaten sowie zwischen Bürgern und fremden Staaten weiterhin von einem (partiellen) Naturzustand oder bestenfalls von einem anarchischen, herrschaftsfreien Recht gesprochen werden kann.[547]

Dementsprechend ergibt sich das erste der drei durch Höffe identifizierten Aufgabenfelder, auf denen ein internationaler Handlungsbedarf besteht, daraus, die vielschichtige „globale Gewaltgemeinschaft“ bzw. den internationalen Naturzustand durch eine echte, d.h. mit Zwangsbefugnis ausgestattete, Rechts-

[547] Vgl. Höffe 1999, 305 und 308f.

und Friedensordnung zu überwinden.[548] Die Überwindung des internationalen Naturzustands mit Hilfe eines Völker-Rechtsschutzes und eines Welt-Bürgerschutzes bezeichnet Höffe als die primäre Aufgabe der zu errichtenden Weltrepublik, die dabei hegemoniale Bestrebungen zurückdrängen und die Untergrabung der Gleichheit vor dem Gesetz verhindern muss: „Zum Zweck der Gerechtigkeit in der Rechtsanwendung, der *Unparteilichkeit*, ist dem Unrecht und der Gewalt gleicherweise entgegenzutreten, ungeachtet der politischen, wirtschaftlichen oder militärischen Macht, auch unabhängig von der Macht in den Medien der Weltöffentlichkeit. Keineswegs darf die Weltrepublik die bisherige Praxis der Weltorganisation fortsetzen und Ungerechtigkeit und Gewalt nur selektiv bekämpfen.“[549]

Der Völker-Rechtsschutz umfasst nach Höffe die Friedenssicherung zwischen Staaten. Obwohl sie Höffe separat behandelt, würde ich auch die Themen der Selbstbestimmung, Sezession und Intervention dem Bereich des Völker-Rechtsschutzes zuordnen, indem sie um die Frage der Souveränität eines Volkes bzw. dessen Regierung sowie um die Definition der Begriffe „Volk“ und „Staat“ kreisen und im Fall der Selbstbestimmung und der Sezession auf allein kollektiv wahrnehmbare Rechte verweisen, die den Schutz der Autonomie von Volksgruppen bezwecken.[550] Das Thema der Intervention aber verbindet, da eine Intervention zum Schutz sowohl kollektiver als auch individueller Rechte erfolgen kann, den Völker-Rechtschutz mit dem Welt-Bürgerschutz, deren Aufgabe vornehmlich in der weltweiten Durchsetzung des negativrechtlich verfassten Teils des Menschenrechtspakets besteht. Höffe verdient sicher Zustimmung, wenn er auch in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit der Unparteilichkeit betont und ausführt, dass nach dem universalen Rechtsgebot eine humanitäre Intervention nicht bloß erlaubt, sondern sogar geboten ist, damit die Durchsetzung der Menschenrechte nicht willkürlich, in Abhängigkeit von politischen Interessen und der jeweiligen Machtkonstellation geschieht, wobei

---

[548] Vgl. Höffe 1999, 15f. und 27f.

[549] Höffe 1999, 352; Hervorhebung im Original.

[550] Vgl. Höffe 1999, 376ff. Zum Unterschied zwischen individuellen und kollektiven Rechten schreibt Höffe: „Individuelle und kollektive Rechte unterscheiden sich nicht durch ihre Träger – diese sind in beiden Fällen letztlich natürliche Subjekte –, sondern in dem, was sie tragen: in den geschützten Gütern und der Art des Bezugs zu ihnen. [...] Öffentliche Güter sind unteilbar und nicht ausschließbar oder, positiv formuliert, in beiden Hinsichten kollektiv verfügbar.“ (Höffe 1999, 386) Kollektive Rechte beziehen sich somit entweder auf konsumptiv öffentliche Güter wie das Trinkwasser und das Straßennetz oder auf so genannte kommunikative bzw. partizipatorische Güter wie die demokratische Selbstbestimmung und die Muttersprache.

jedoch das Gebot der Verhältnismäßigkeit von Unrecht und Abwehr zu beachten ist.[551] Über die Durchsetzung der negativen Menschenrechte hinaus fällt dem Welt-Bürgerschutz auch die Aufgabe zu, die grenzüberschreitende Kriminalität etwa in Form von Waffen-, Rauschgift- und Menschenhandel durch eine enge internationale Kooperation zu bekämpfen, denn: „So wie Ausländern derselbe Rechtsschutz wie Inländern zukommt, verdienen die Bürger den Rechtsschutz auch gegen Täter, die von anderen Ländern aus agieren oder sich dorthin absetzen.“[552]

Die Überführung der globalen Gewaltgemeinschaft in eine globale Rechtsgemeinschaft auf dem Weg eines effektiven Völker-Rechtsschutzes und Welt-Bürgerschutzes ist, wie Höffe richtig feststellt, nicht ohne einen entsprechenden Machtapparat, eine Weltexekutive mit global einsatzfähigen Durchsetzungsorganen möglich. Höffe sieht in Verbindung mit einem zwischenstaatlichen Gewaltmonopol der Weltrepublik und mit einer radikalen Abrüstung von Partikularstaaten die Einsetzung einer Weltpolizei vor, die neben der globalen Koordinierung der Kriminalitätsbekämpfung auch in der Lage ist, den Entscheidungen internationaler Gerichtshöfe Geltung zu verschaffen.[553] Zur Vorbeugung von Gewalt und Willkür und zur rechtsförmigen Streitschlichtung mittels einer unparteiischen Instanz ist Höffe zufolge auch eine Weltjudikative mit Gerichtshöfen, die als Hüter der Menschenrechte und des die zwischenstaatlichen Beziehungen sowie die Fragen kollektiver Autonomie regelnden Völkerrechts auftreten, für eine globale Rechtsordnung unerlässlich, wobei die Entscheidungen dieser Gerichtshöfe im Unterschied zur gegenwärtigen Praxis ausnahmslos – und, wenn nötig, mit Hilfe der Weltpolizei unter Anwendung von Zwang – durchgesetzt werden müssen.[554] „Recht ohne eine Gewalt, die im Dienst des Rechts steht, ist nämlich bloß ein Wort.“[555] Die Ricthtigkeit dieser Erkenntnis dürfte, da sie im transnationalen Bereich auf Schritt und Tritt bestätigt wird, kaum zu bestreiten sein.

Der zweite große Bereich, in dem ein globaler Handlungsbedarf besteht, ist Höffe zufolge mit verschiedenen Formen transnationaler Kooperation, allen voran der wirtschaftliche Kooperation, für die faire Rahmenbedingungen erforderlich sind, gegeben. Höffe weist auf den kulturellen und religiösen

[551] Vgl. Höffe 1999, 394ff.
[552] Höffe 1999, 361.
[553] Vgl. Höffe 1999, 353f.
[554] Vgl. Höffe 1999, 367ff.
[555] Höffe 1999, 295.

Austausch sowie auf die grenzüberschreitende wissenschaftliche Zusammenarbeit hin und führt eine knappe Analyse wirtschaftlicher Globalisierung durch, in der er das auf einem nicht regulierten Markt unvermeidliche, da ökonomisch rationale Auftreten von Wettbewerbsverzerrungen durch den auch zwischen Standorten bestehenden unlauteren Wettbewerb, durch Monopole, Oligopole und Kartelle hervorhebt.[556] Dieser Analyse entsprechend erachtet Höffe die Errichtung einer Weltrepublik aus ökonomischer Sicht deshalb für notwendig, weil nur sie für die globale Durchsetzung eines Weltwettbewerbsrechts sorgen kann, zu der im Rahmen einer Welt-Wirtschafts- und Weltfinanzpolitik die Aufgabe der Steuerung internationaler Finanzmärkte durch eine den nationalen Notenbanken ähnliche globale Institution samt einer globalen Bankenaufsicht, die Aufgabe der Verwirklichung langfristiger Ziele in einem von kurzfristigen Ertragserwartungen geprägten Umfeld sowie die Aufgabe der Förderung wirtschaftlicher Pluralität durch die Unterstützung kleiner und mittelgroßer Unternehmen hinzukommen.

In Zusammenhang mit der Weltwirtschaft fokussiert Höffe also auf die Schaffung der für einen freien und fairen Wettbewerb erforderlichen Bedingungen und obwohl er sich für globale soziale Mindeststandards ausspricht, die den positivrechtlich verfassten Menschenrechten entspringen und u.a. humane Arbeitsbedingungen, einen bestimmten Mindestlohn, angemessene Ausbildungschancen und elementare Sozialleistungen fordern, sieht er keine Umverteilung von Wohlstand auf internationaler Ebene vor: „Die Voraussetzung, es gebe eine vorgegebene Menge von Ressourcen, die auf alle Staaten möglichst gleich zu verteilen sind, übergeht jedoch den Umstand, daß das zu Verteilende großenteils erarbeitet werden muß und man für die entstandene Situation mitverantwortlich ist. [...] Entscheidend ist nicht der gegenwärtige Stand der Verteilung, sondern eine Verbindung der originären Verteilung mit der seitherigen Eigenleistung und der Korrektur von Unrecht.“[557] Dadurch, dass Höffe die (kollektive) Eigenleistung betont und die Umverteilung auf die Korrektur von Unrecht beschränkt, kann eine gewisse Verwandtschaft zwischen seinem Konzept zwischenstaatlicher Gerechtigkeit und dem in Kapitel 5.1 beschriebenen Libertarismus von Robert Nozick nicht geleugnet werden. Nach Höffe ist jedes einzelne Gemeinwesen für sein Auskommen zwar zunächst

[556] Vgl. Höffe 1999, 18f. und 400ff.
[557] Höffe 1999, 410.

selbst verantwortlich, er fügt aber hinzu, dass viele negativen Faktoren in Staaten, in denen große Teile der Bevölkerung arm sind oder keinen angemessenen Lebensstandard erreichen, weniger der gesamten Bevölkerung als einer engen politischen Elite anzulasten sind und die bestehende Weltordnung wegen des Anerkennens illegitimer Regierungen als Vertreter ganzer Bevölkerungen eine Mitverantwortung an der Misäre in solchen Staaten trägt.[558] Deshalb haben Staaten mit Berufung auf die Gerechtigkeit, so Höffe, nicht nur einen Anspruch auf einen Ausgleich vergangenen Unrechts, sofern das Unrecht auf ihre gegenwärtige Situation auswirkt, sondern auch einen Anspruch darauf, dass die Völkergemeinschaft die völkerrechtliche Anerkennung von Regierungen an die Erfüllung von minimalen Bedingungen qualifizierter Demokratie bzw. der Gemeinwohlorientierung bindet.[559]

Höffe ist also zum einen der Ansicht, dass globale Gerechtigkeit auf dem Gebiet der Ökonomie vor allem die Verhinderung von Wettbewerbsverzerrungen verlangt, zum anderen beschränkt er die Zuständigkeit von Recht und Gerechtigkeit in Bezug auf das Problem der weltweiten Armut auf die Kompensation von Unrecht und die Erfordernis politischer Legitimität. Damit wird das dritte und letzte durch Höffe identifizierte Aufgabenbündel, das globales Handeln zur Linderung von primär armutsbedingter Not erfordert, im Wesentlichen der Kategorie des einklagbaren und erzwingbaren Rechts entzogen und der Kategorie des fakultativen Altruismus' zugeordnet. Dementsprechend führt Höffe zu der durch Peter Singer bejahten Frage,[560] ob das Unterlassen der Hilfeleistung an die Armen der Welt mit Töten gleichgesetzt werden kann, aus: „Eine ‚gewisse' Mitschuld trifft zwar zu; sie fällt aber weniger unter ein Tötungsdelikt als unter Hartherzigkeit. Insofern bleibt die globale Hilfe moralisch geboten, die Unterlassung verletzt aber – sofern Not nicht mitverschuldet ist – das Gebot der Menschenliebe und nicht eine Rechts- oder Gerechtigkeitspflicht."[561] Offenbar versteht Höffe die Mitschuld im ersten Satz des Zitats in einem moralischen, im zweiten Satz dagegen in einem rechtlich-kausalen Sinn, sonst würden sich ja die beiden Sätze widersprechen. Es ist meines Erachtens jedoch nicht einsichtig, warum Höffe an dieser Stelle eine strikte Trennung von Moral einerseits und Recht bzw. Gerechtigkeit

[558] Höffe weist dabei auf das Rohstoff- und Kreditprivileg hin (Höffe 1999, 411), auf das sich auch Thomas Pogge bezieht, vgl. Kapitel 4.2.2.
[559] Vgl. Höffe 1999, 412f.
[560] Vgl. zu Peter Singers universalen Hilfspflicht, das er auch mit dem Tötungsverbot begründet, Kapitel 5.3.1.
[561] Höffe 1999, 418.

andererseits vornimmt, wo er doch seine Forderung, eine komplementäre Weltrepublik zu errichten, wie er selbst formuliert, *rechtsmoralisch* begründet und in Zusammenhang mit der politischen Legitimität auf das moralisch geprägte Kriterium der Gemeinwohlorientierung zurückgreift sowie einen moralisch fundierten normativen Individualismus vertritt. Hinzu kommt, dass zwischen Höffes Zielsetzung, das Menschenrechtspaket mitsamt den darin enthaltenen Sozialrechten weltweit durchzusetzen, und zwischen der Zuordnung der Hilfspflicht zur Kategorie des fakultativen Altruismus' eine Spannung besteht; konzipiert Höffe nämlich Menschenrechte als einklagbare und erzwingbare Rechte, bedeuten schwere Armut und Notlagen in jedem Fall, unabhängig davon, ob sie irgend welchen Personen oder Institutionen angelastet werden können, einen Rechtsbruch, dessen Behebung nicht moralisch-fakultativ, sondern rechtlich-obligatorisch ist, indem durch schwere Armut und Notlagen dann eben wirkliche Rechte, nicht nur postulierte Menschenrechte, verletzt werden. Aus den Ausführungen Höffes wird aber nicht klar, ob er sich schließlich zugunsten der Durchsetzung der sozialen Menschenrechte oder zugunsten der Freiwilligkeit der Hilfe an Notleidende entscheidet, ob er den Menschen überhaupt ein Subsistenzrecht zuerkennt oder nicht.

In Bezug auf Höffes Vorstellung von (Mit-)Schuld und Kompensation verdient außerdem die durch Christoph Horn geäußerte Kritik Beachtung, wonach jene Personen oder Institutionen, die die Schuld für die Notlage einer Bevölkerung tragen, wohl selten genau ermittelt werden können und es vor allem bei weiter zurückliegenden Ereignissen noch umstrittener sein dürfte, wer die Kompensation leisten muss.[562]

Aus der obigen Darstellung der drei Aufgabenfelder, auf denen Höffe einen globalen Handlungsbedarf registriert, geht hervor, dass Höffe bei der Begründung einer komplementären Weltrepublik von den beiden, in Kapitel 1.3 aufgestellten Kriterien auf das Kriterium der Rechtsdurchsetzung im Rahmen einer globalen Rechtsordnung fokussiert und das Kriterium der Stärkung

[562] Christoph Horn schreibt: „Welche Personen, Institutionen, Bewegungen oder Begleitumstände das gegenwärtige Unglück der Bevölkerung in den ärmsten Ländern auch immer ausgelöst haben mögen: Es handelt sich dabei kaum um eine präzise nachvollziehbare und insofern korrigierbare Schuld. Mehr noch, das historische Versagen, die Verbrechen oder Fehlleistungen meiner Vorfahren dürfen mir ebensowenig moralisch exklusiv angelastet werden, wie ich umgekehrt aus ihren Leistungen, Errungenschaften und Verdiensten einen exklusiven Nutzen ziehen darf." (Horn 2002, 160) Deshalb schlägt Horn vor, die Hilfspflicht in Zusammenhang mit dem globalen Armutsproblem sowohl vom Schuldprinzip als auch vom Leistungsprinzip abzulösen.

benachteiligter Regionen vernachlässigt, indem etwa ein Subsistenzrecht – falls denn Höffe ein solches tatsächlich anerkennt –, das auf einzelne Individuen ausgerichtet ist und ihnen ein Recht auf die für ihr Überleben notwendige Güterausstattung zuspricht, noch keinen fairen internationalen Wettbewerb zwischen Personen, Unternehmen oder Standorten gewährleisten kann; dazu wären, zumindest in bestimmten, für den Wettbewerb relevanten Bereichen, annähernd gleiche Ausgangsbedingungen erforderlich. Thomas Pogge weist in diesem Zusammenhang auf den Erbvorteil der privilegierten Staatsbürgerschaft sowie auf die Tendenz des freien Weltmarktes, die Akteure mit ungünstigen Startbedingungen an die Peripherie zu drängen, hin und bestätigt die Erfordernis des *empowerment* benachteiligter Marktteilnehmer: „Was Höffes Weltrepublik braucht sind also nicht nur Behörden, die Wettbewerbsverzerrungen unterbinden, sondern auch einen für die strukturellen Rahmenbedingungen des Weltmarktes verbindlichen Entscheidungsprozess, der diesen Markt so strukturiert, daß er keine zentrifugalen Tendenzen hat. Angesichts des bestehenden enormen ökonomischen Ungleichheit wäre auf einige Zeit sogar eine zentripetale Tendenz des Weltmarktes wünschenswert.“[563]

Die Position von Höffe ließe sich allerdings mit dem Kriterium *„empowerment“* versöhnen, wenn auf der Linie der Argumentation von Pogge[564] (und entgegen der Auffassung von Höffe) nachgewiesen werden würde, dass die reichen und mächtigen Staaten durch die Etablierung und Aufrechterhaltung der bestehenden Weltordnung eine generelle und durch unfaire oder gar illegale Praktiken der Beeinflussung eine spezielle kausale Verantwortung für die Not der armen Bevölkerungsmassen in der Welt tragen und den Armen deshalb in erheblichem Maß Kompensation schulden. Da ich meine, diesen Nachweis in Kapitel 1.1 erbracht zu haben, besteht *prima facie* die Möglichkeit, Höffes Theorie globaler

[563] Pogge 2002b, 232.

[564] Vgl. Kapitel 4.2.3. Im Sinn des von Pogge vertretenen institutionalen Kosmopolitismus’ ist die bestehende, durch die reichen Staaten geprägte Weltordnung mit ihren Institutionen in einem erheblichen Maß für Not und Leid in den armen Staaten verantwortlich. Die Kritik an Höffes Vortellung eines freien Wettbewerbs bringt Pogge, wie folgt, auf den Punkt: „Es gibt vielerlei Strukturierungsmöglichkeiten – im internationalen Steuerrecht, Eigentumsrecht, Arbeitsrecht, Firmenrecht, Patentrecht, Urheberrecht, Investitionsrecht, Seerecht und so weiter – die allesamt mit Vermeidung der von Höffe erwähnten kruden Wettbewerbsverzerrungen vereinbar wären. In bezug auf viele dieser moralisch ‚offenen’ Strukturierungsentscheidungen konkurrieren die Interessen der reichen mit den Interessen der armen Länder und Bevölkerungen. Wenn in solchen Konkurrenzsituationen die reichen Länder sich immer wieder durchsetzen, dann entsteht ein freier Weltmarkt, dessen Struktur armen und machtlosen Ländern und Bevölkerungen keine Chance läßt, sich einen proportionalen Anteil am globalen Wirtschaftswachstum zu sichern.“ (Pogge 2002b, 229)

Gerechtigkeit mit der Forderung nach politischer und ökonomischer Stärkung benachteiligter Regionen in Einklang zu bringen.
Die Vernachlässigung des Aspekts *„empowerment“* durch Höffe bei der Begründung einer komplementären Weltrepublik mindert jedoch nicht die Qualität seiner konsequenten und überzeugenden Argumentation für die Errichtung einer globalen Rechtsordnung, die das Kriterium des *enforcement* erfüllt – und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Freiheitsrechte, sondern beispielsweise auch beim Umweltschutz. Höffe legt nämlich klare Prinzipien ökologischer Gerechtigkeit fest, die verlangen, dass der Ausstoß von Schadstoffen die Assimilationsfähigkeit der Natur nicht übersteigt, die Lebensrisiken insgesamt nicht wachsen und der Abbau von Naturressourcen durch die Schaffung äquivalenter Substitute ausgeglichen wird.[565] Diese Prinzipien, deren Aktualität durch die am Anfang meiner Arbeit präsentierten Fakten zur Globalisierung unterstrichen wird, müssen, wie Höffe richtig anmerkt, auch um der Gerechtigkeit gegenüber den zukünftigen Generationen willen global zur Geltung kommen, denn: „Solange die Vorteile eines ökologisch belastenden Handelns dem Handelnden zugute kommen, die Nachteile aber der Gesamtheit überlassen bleiben, solange also distributiver Vorteil und kollektiver Schaden auseinanderfallen, ist die Belastung der Umwelt rational. Der Umweltschutz kann sich daher nicht allein durchsetzen, sondern bedarf rechtskräftiger Vereinbarungen.“[566]

6.3 Die Konzeption einer subsidiären und föderalen Weltrepublik

Die Grundzüge der durch Höffe anvisierten Weltrepublik ergeben sich aus den in seinem Konzept der qualifizierten Demokratie enthaltenen legitimatorischen Anforderungen an zwangsbefugte politische Ordnungen. Danach ist ein politisches Gemeinwesen nur dann legitim, wenn es als Rechtsstaat organisiert, die im Namen seiner Bürger ausgeübte Herrschaft dem Dienst am Gemeinwohl verpflichtet ist, das auf seinem Territorium geltende Recht das Prinzip der größten gleichen negativen Freiheit sowie das der komparativen positiven Freiheit verwirklicht und die staatliche Kompetenzstruktur mit dem Grundsatz der Subsidiarität in Einklang steht. Da jedoch durch das Zustandekommen der

[565] Vgl. Höffe 1999, 420.
[566] Höffe 1999, 418.

Partikularstaaten, die im Idealfall diese Kriterien der qualifizierten Demokratie erfüllen, der Naturzustand auf domestischer Ebene in der Regel in eine Herrschaft des Rechts überführt wurde, fällt der Weltrepublik – so Höffe – lediglich die Aufgabe zu, einen Restnaturzustand im transnationalen Bereich durch die Errichtung einer zu den partikularstaatlichen Rechtssystemen komplementären Rechtsordnung zu überwinden und nur bei Staatsversagen sowie Menschenrechtsverletzungen auf domestischer Ebene einzuschreiten. Höffe will also keinen eigenständigen Weltstaat, der die bestehenden Einzelstaaten ersetzen und über ein globales Gewaltmonopol verfügen würde, ins Leben rufen, sondern hat eine Weltrepublik in Ergänzung zum bestehenden Staatensystem vor Augen, eine Weltrepublik, die in erster Linie für Aufgaben zuständig ist, welche einzelne Staaten allein nicht lösen können: „Für die primäre Rechtssicherung bleiben die Einzelstaaten verantwortlich, weshalb ihnen der Rang von Primärstaaten gebührt, einschließlich einer originären, nicht abgeleiteten Gesetzgebungskompetenz und einer ebenso originären fiskalischen Kompetenz. Die Weltrepublik ist nur ein Komplementärstaat: ein Sekundärstaat, im Fall der regionalen Zwischenstufe sogar lediglich ein Tertiärstaat. Er ist jedenfalls kein sich über den ganzen Globus ausbreitender Einheitsstaat, sondern ein Staat von Staaten: ein Staaten- oder Völkerstaat.“[567]

Den komplementären Charakter der Weltrepublik stütz Höffe mit den Prinzipien der Subsidiarität und des Föderalismus, die er schon beim Entwurf der gerechtigkeitsgebotenen Grundstruktur einzelner Gemeinwesen einführt und in sein Konzept der qualifizierten Demokratie einbaut. Die Prinzipien der Subsidiarität und des Föderalismus weisen eine gewisse Verwandtschaft auf, indem beide auf die Dezentralisation der Organisationsstrukturen von Staaten ausgerichtet sind.

Das Prinzip der Subsidiarität bezieht sich im Rahmen der politischen Theorie auf die Verteilung der Kompetenzen in einem Staatsapparat und verlangt, dass dabei der jeweils kleineren, den Individuen näherstehenden Organisationseinheit der Vorrang zukomme, sofern sie die mit der Befugnis verbundene Aufgabe zu lösen in der Lage ist.[568] Die Subsidiarität tritt der Gefahr einer unverhältnismäßigen Machtakkumulation an der Spitze des Staates, die aus einer zentralistischen Interpretation der Souveränität droht, entgegen und ist berufen, die Kommunen vor den Bundesländern bzw. Gliedstaaten, diese vor dem

[567] Höffe 1999, 317f.
[568] Zum Prinzip der Subsidiarität vgl. Höffe 1999, 126-140.

Gesamtstaat und den Partikularstaat vor der kontinentalen Stufe wie z.B. die Europäische Union oder vor der Weltrepublik in Bezug auf Eingriffe zu schützen, die nicht den einzelnen Menschen dienen, wobei auch nichtstaatliche Organisationseinheiten wie Familien und Vereine die Befugnisse für Aufgaben, die sie (oft viel effizienter als staatliche Institutionen) erfüllen können, behalten oder – im Fall eines bereits erfolgten Entzugs solcher Befugnisse – wieder erhalten sollen. Das Prinzip der Subsidiarität lässt somit, wie Höffe festhält, keinen umfassenden Fürsorgestaat zu, sondern zielt auf eine indirekte Hilfe der Betroffenen, d.h. auf die Schaffung von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die die Individuen und Gruppen zu Selbsthilfe befähigen, ab.[569] Das Prinzip der Subsidiarität ist im Wesentlichen eine spezifische Ausgestaltung des normativen Individualismus', indem es die Wahl jener Verteilung von Kompetenzen auf verschiedene staatliche und nichtstaatliche Organisationseinheiten zur Pflicht macht, die das Wohl der einzelnen Menschen am besten befördert. Zugleich hat die Subsidiarität, weil sie so viel Zentralstaat wie nötig und so wenig Zentralstaat wie möglich fordert, eine staatslimitierende Funktion, die in Höffes Formulierung dieses Prinzips als Bestandteil der rechtsrealisierenden Gerechtigkeit in seinem Konzept der qualifizierten Demokratie besonders deutlich zum Ausdruck kommt: „Staatliche Kompetenzen sind nur dort und nur insoweit legitim, wie Individuen und vorstaatliche Sozialeinheiten ihrer Hilfe bedürfen. Und im Rahmen einer gestuften Staatlichkeit sind die Kompetenzen so weit unten anzusetzen, wie es der legitimatorischen Letztinstanz, den Individuen, guttut."[570] Das Prinzip der Subsidiarität vereint also zwei Motive: Es begrenzt, wie der erste Satz des Zitats illustriert, die Befugnisse des Staates und weist damit in eine freiheitsliberale Richtung, gleichzeitig bevorzugt es, wie der zweite Satz des Zitats zeigt, kleine Gemeinschaften und scheint dadurch kommunitaristisch gefärbt zu sein. Der Eindruck einer kommunitaristischen Färbung aber trügt, denn das Prinzip der Subsidiarität basiert auf dem normativen Individualismus und setzt einen von jeder sozialen Einheit unabhängigen Maßstab des individuellen Wohlergehens voraus, anhand dessen die adäquate Verteilung der Kompetenzen auf die verschiedenen sozialen Einheiten ja bestimmt werden muss; ein solcher anthropologisch ausgerichteter universaler Maßstab ist mit dem Kommunitarismus jedoch nicht vereinbar.[571]

---

[569] Vgl. Höffe 1999, 138.
[570] Höffe 1999, 141.
[571] Vgl. dazu die kritische Diskussion des Kommunitarismus anhand der Theorie Walzers in Kapitel 5.2.

Die Komplementarität der Weltrepublik basiert als zweites auf dem Prinzip des Föderlismus, das für eine bestimmte Art der durch die Subsidiarität geforderten gestuften Staatlichkeit steht. Der Föderalismus verlangt nämlich, dass der Staat nicht nur in Verwaltungseinheiten, sondern in politisch weitgehend autonome Untereinheiten, in Gliedstaaten, Bundesländer oder Kantone gegliedert sei und so die horizontalen Gewaltenteilung durch eine vertikale Machtverteilung, die Bürgernähe, Transparenz, Effizienz und Kontrolle fördert, ergänzt werde.[572] Höffe hebt hervor, dass sich sowohl die Legitimität als auch die Souveränität föderativer Staaten aus zwei Quellen speist und dass sich dieser Umstand im verfassungsrechtlich verankerten Prozess ihrer Gesetzgebung widerspiegelt: „Während innerhalb der Gliedstaaten das schlichte Axiom der Demokratie gilt: ‚Alle Gewalt geht vom Volk aus.', erhält es im Gesamtstaat die kompliziertere Form: ‚Alle Gewalt geht vom Volk und der Gesamtheit der Gliedstaaten aus.' Folgerichtig besteht die Legislative aus zwei Kammern [...]"[573] Und diese zwei gesetzgebenden Kammern sind: eine Bundestag, Kongress oder Nationalrat genannte Kammer, in der die Repräsentanten der Bürger Platz nehmen, sowie eine Bundesrat, Senat oder Ständerat genannte Kammer, in der die Repräsentanten der Gliedstaaten sitzen. Dabei besteht jedoch die Gefahr, dass es zu einer Verzerrung demokratischer Repräsentation kommt und das Prinzip, wonach jedem mündigen Bürger genau eine Stimme zusteht, untergraben wird, denn es kommt – wie das Beispiel der Schweiz belegt – vor, dass in der Kammer der Gliedstaaten diese gleich großes Gewicht haben, obwohl sie nicht die gleiche Anzahl Bürger vertreten, was in extremen Fällen, wenn die Einwohnerzahl eines Gliedstaates nur einen Bruchteil der Einwohnerzahl eines anderen Gliedstaates ausmacht, dazu führen kann, dass die Meinung der Bevölkerung des kleinen Gliedstaates im Vergleich zur Meinung der Bevölkerung des großen Gliedstaates im gesamtstaatlichen Prozess der Entscheidungsfindung ein Mehrfaches an Gewicht erhält. Falls also die Gliedstaaten bezüglich ihrer Einwohnerzahl nicht annähernd gleich groß sind und ihre Stimmen in der Kammer der Gliedstaaten nicht ihrer Einwohnerzahl entsprechend gewichtet werden, wird eine föderative Staatstruktur um den Preis einer über- bzw. unterproportionalen Repräsentation bestimmter Bevölkerungsteile des Gesamtstaates erkauft, woran auch die Existenz einer Kammer der Bürger wenig ändern kann.

[572] Zum Prinzip des Föderalismus vgl. Höffe 1999, 141-152.
[573] Höffe 1999, 147.

Daraus wird deutlich, dass das Prinzip des Föderalismus mit dem der Subsidiarität, obwohl durch die gemeinsame Forderung nach Dezentralisation verwandt, hinsichtlich der Interpretation demokratischer Gleichheit in Konkurrenz steht, indem der Föderalismus dazu tendiert, die Gliedstaaten bei der Entscheidungsfindung unabhängig von ihrer Einwohnerzahl als gleiche zu behandeln, während die Subsidiarität im Sinn des normativen Individualismus auf die Gleichheit der einzelnen Stimmbürger beharren muss und kein institutionelles Arrangement akzeptieren kann, das dieser individuellen Gleichheit Abbruch tut.

Höffe überträgt nun, wobei er sich des skizzierten Problems durchaus bewusst ist, die durch das Prinzip des Föderalismus geforderte Staatsstruktur auf die zu errichtende Weltrepublik und konzipiert diese als Bundesstaat. Höffe ist nämlich der Ansicht, dass die Weltrepublik wegen ihres komplementären Charakters auf einen doppelten Gesellschaftsvertrag angewiesen ist, indem ihre Legitimität zum einen unmittelbar von den auf der Erde lebenden Menschen, zum anderen von den Partikularstaaten herrührt: „In der Vereinbarung, die den völkerrechtlichen Naturzustand überwindet, im ‚völkerrechtlichen Gesellschaftsvertrag', rechtfertigt sich die Weltrepublik vor den Staaten der Welt und in der Vereinbarung zur Überwindung des weltbürgerlichen Naturzustandes, im ‚weltbürgerlichen Gesellschaftsvertrag', vor den Bürgern der Welt, den Individuen selbst. In beiden Fällen kommt es auf eine universale Zustimmungsfähigkeit und auf einen distributiv-kollektiven Vorteil an."[574]

Höffe ist zwar grundsätzlich dem normativen Individualismus verpflichtet und erachtet die Individuen als die legitimatorische Letztinstanz für politische Ordnungen, doch meint er gleichzeitig, das Recht auf Einzelstaatlichkeit mache eine zusätzliche Legitimation der Weltrepublik durch die Staaten erforderlich, und neigt zur Annahme, dass sich die Interessen von Kollektiven nicht auf die Summe der Interessen ihrer Mitglieder reduzieren lassen.[575] Deshalb soll das oberste Organ des Weltbundesstaates, das Weltparlament, aus zwei Kammern bestehen: aus der Vertretung der Staaten, dem Weltrat, und aus der Vertretung der Bürger, dem Welttag. Dabei ergibt sich, wie Höffe festhält, eine Reihe von schwierigen praktischen Fragen, deren Beantwortung die Philosophie nicht für sich beanspruchen, sondern mit der Bereitstellung normativer Gesichtspunkte für eine interdisziplinäre, empirisch verankerte Forschung nur erleichtern

[574] Höffe 1999, 308.
[575] Vgl. Höffe 1999, 309f. und 380ff.

kann.[576] Diese praktischen Fragen betreffen etwa das Verhältnis der beiden Kammern des Weltparlaments zueinander, eine mögliche Teilung ihrer Zuständigkeiten, die Anzahl der Repräsentanten, das Verfahren ihrer Wahl, den Umfang ihres Mandats und nicht zuletzt die bevölkerungsmäßige Proportionalität des Stimmengewichts der einzelnen Staaten im Weltrat. Zum Thema der Gewichtung der Staaten im Weltrat meint Höffe, dass kleine Staaten über mehr und große Staaten über weniger Stimmen verfügen sollten, als ihnen aufgrund ihrer Einwohnerzahl zustehen würden, damit die Eigenstaatlichkeit kleiner Staaten Beachtung findet; die auch in der Generalversammlung der UNO geltende Regel, wonach jeder Staat die gleiche Anzahl Stimmen hat, hält Höffe jedoch für unangemessen, weil sie eine absolute Analogie zwischen Staaten und Individuen unterstellt.[577] In Bezug auf die Kammer der Bürger, den Welttag, spricht sich Höffe hingegen eindeutig dafür aus, dass die Repräsentanten immer gleich große Gruppen von Stimmbürgern vertreten, und ist konsequenterweise der Ansicht, dass Staatsgrenzen dabei kein Hindernis darstellen dürfen, also nicht zwingend auch Grenzen von Wahlkreisen sind.

Bei den Schwierigkeiten, die sich sowohl im Weltrat als auch im Welttag hinsichtlich einer angemessenen Repräsentation stellen, kann zumindest teilweise die von Höffe vorgeschlagene Errichtung einer kontinentalen oder großregionalen politischen Zwischenstufe nach dem Muster der Europäischen Union Abhilfe schaffen, indem einerseits kontinentale Institutionen im Vergleich zu globalen Institutionen den bestehenden Einheiten kollektiver Identität und somit den Bürgern weit näher stehen, auf ein größeres Maß an sozialer und kultureller Gemeinsamkeit zurückgreifen und sich besser an regionale sowie lokale Gegebenheiten anpassen können, andererseits ein wesentlicher Teil der den nationalen Rahmen transzendierenden Aufgaben auf kontinentaler Ebene erledigt werden kann und die Weltrepublik im Sinn der Subsidiarität nur für die Koordination zwischen den verschiedenen kontinentalen Einheiten und für die allein global lösbaren Aufgaben mit Zuständigkeiten ausgestattet werden muss.[578] Die demokratische Repräsentation auf globaler Ebene wird – um die von Höffe lediglich angedeutete Argumentation auszuführen – wesentlich einfacher und übersichtlicher, wenn

[576] Vgl. Höffe 1999, 310ff.

[577] In diesem Zusammenhang erinnert Höffe daran, dass gegenwärtig ein halbes Prozent der Weltbevölkerung über mehr als 25 % der Stimmen in der Generalversammlung der UNO verfügt, wodurch die betreffenden kleineren Staaten bevölkerungsmäßig um den Faktor 50 überrepräsentiert sind; vgl. Höffe 1999, 312.

[578] Vgl. Höffe 1999, 306f. und 313f.

die Mitglieder des Weltrates nicht durch einzelne Staaten, sondern durch die kontinentalen Unionen delegiert werden und diese Unionen bei der Wahl der Mitglieder des Welttages die Hauptlast der Organisation übernehmen.
Das durch Höffe entworfene Arrangement einer gestuften Weltstaatlichkeit mit kontinentalen bzw. großregionalen Organisationseinheiten birgt zweifellos die Möglichkeit, die Prinzipien des Föderalismus, der Subsidiarität und der Demokratie miteinander weitgehend in Einklang zu bringen, und es gelingt Höffe, ein grundsätzlich attraktives Ideal einer komplementären Weltrepublik vorzuführen, die dank entsprechender legislativer, judikativer und exekutiver Organe[579] in der Lage sein müsste, den internationalen Restnaturzustand durch eine der demokratischen Kontrolle unterworfene, zwangsbefugte Rechtsordnung zu überwinden. Gleichzeitig gibt das Konzept Höffes aber auch Anlass zu Kritik.

6.4 Kritik der Theorie von Höffe

Insbesondere die Analogie zwischen Individuen und Staaten, die dem Prinzip des Föderalismus zugrunde gelegt werden kann und, wie Georg Kohler festhält, eine „Zentralachse von Höffes weltpolitischer Gerechtigkeitslehre“[580] bildet, entpuppt sich als problematisch. Auf dieser Analogie basieren die von Höffe parallel zu den Menschenrechten postulierten so genannten Staatenrechte sowie der zweite, zwischenstaatliche Gesellschaftsvertrag, der bei der Etablierung der Weltrepublik den durch die Bürger geschlossenen Gesellschaftsvertrag ergänzen soll. Ähnlich wie Individuen haben Staaten als juristische Personen nach Höffe ein Recht auf Leib und Leben, ein Recht auf Eigentum, ein Recht auf Selbstbestimmung, einen Anspruch auf einen internationalen Rechtszustand und schließlich ein demokratisches Mitwirkungsrecht in der zu errichtenden Weltrepublik.[581] Höffe hebt dabei allerdings auch die Grenzen der Analogie zwischen Individuen und Staaten hervor: „Im Gegensatz zu den originären Menschenrechten sind die Staatenrechte aber keine vorbehaltlosen Rechte, sondern Rechte unter dem Vorbehalt, dass das universale Rechts- und

[579] Vgl. dazu die im vorhergehenden Unterkapitel behandelten Ausführungen von Höffe zur Begründung der komplementären Weltrepublik, in denen er die Organe der globalen Judikative und Exekutive beschreibt.
[580] Kohler 2002, 174.
[581] Vgl. Höffe 1999, 324f.

Demokratiegebot sowohl nach innen als auch nach außen anerkannt wird. Selbst unter dieser Voraussetzung bleibt der Eigenwert von Staaten relational und subsidiär: Die ‚Menschen'-rechte von Staaten stehen im Dienst ihrer Bürgerschaft."[582] Diese Ausführungen widerspiegeln den grundsätzlichen und offensichtlichen Unterschied zwischen Staaten und Individuen, der darin besteht, dass Staaten historisch gewachsene, kontingente Organisationseinheiten sind, die zwar den Status von juristischen Personen haben, sich jedoch wiederum aus Rechtssubjekten, den Einzelpersonen, zusammensetzen, während Individuen gegebene, im moralischen und rechtlichen Sinn nicht aufspaltbare Einheiten sind, weshalb (aus immanenter Perspektive) nur sie als Quelle der Legitimität und Souveränität politischer Ordnungen betrachtet werden können.[583] Wenn nun aber Höffe im Bewusstsein dieser Differenz nur Staaten, die das Rechts- und Demokratiegebot sowie die Anforderung der Gemeinwohlorientierung, d.h. der distributiv-kollektiven Vorteilhaftigkeit, erfüllen, Rechte zuspricht und nur sie als Repräsentanten ihrer Bürgerschaft anerkennt, dann fallen die beiden, zur Fundierung der Weltrepublik vorgesehenen Gesellschaftsverträge, der Vertrag der Bürger und jener der Staaten, letztendlich zusammen, indem die als legitim anerkannten Staaten genau die Interessen ihrer Bürger repräsentieren und dem völkerrechtlichen Vertrag der Staaten somit keine zusätzliche legitimierende Kraft zukommt. Wird also den Einzelpersonen im Sinn des normativen Individualismus der Rang der legitimatorischen Letztinstanz verliehen, der ihnen aufgrund ihrer Selbstzweckhaftigkeit gebührt, verliert der zweite, zwischenstaatliche Vertrag seine spezifische legitimatorische Funktion. Darüber hinaus birgt, wie ich in Zusammenhang mit dem Prinzip des Föderalismus herausgestellt habe, die legislative Entsprechung des zwischenstaatlichen Gesellschaftsvertrags in Form einer Staatenkammer die Gefahr einer nicht proportionalen Repräsentation, die der fundamentalen demokratischen Gleichheit Abbruch tut. Und außerdem untergräbt eine Staatenkammer als legislatives Organ der Weltrepublik, falls darin die partikularstaatlichen Exekutiven mit weitgehender

[582] Höffe 1999, 325.

[583] Auch Höffe ist sich dieser Differenz zwischen Staaten und Individuen bewusst und sieht sehr richtig, dass sich daraus die schwierigen Fragen der Selbstbestimmung, der Sezession und der humanitären Intervention ergeben; vgl. Höffe 1999, 379.

Entscheidungsmacht ausgestattet werden, die von Höffe im Rahmen der rechtsrealisierenden Gerechtigkeit geforderte Gewaltenteilung.[584]

Christoph Horn hält Höffes Konzeption des zweistufigen globalen Gesellschaftsvertrags deshalb für problematisch, weil in einem globalen Urzustand (worunter bekanntlich nur ein theoretisches Konstrukt zur Erleichterung der Argumentation zu verstehen ist) die mit dem zwischenstaatlichen Urvertrag implizierte Voraussetzung der Existenz der heute bestehenden Staaten eine dogmatische Festlegung bedeuten würde, die dem prozeduralistischen und konstruktivistischen Charakter der Vertragstheorie widerspricht. Horn führt aus: „Ein angemessenes kontraktualistisches Modell im Weltmaßstab kann deswegen nur von einem Urzustand aller Weltbürger seinen Ausgang nehmen. Natürlich könnten sich diese für die Einrichtung von souveränen Einzelstaaten mit sekundärer Weltrepublik entscheiden – doch meine Frage lautete ja, warum sie dies trotz aller Nachteile tun sollten. Schließlich sind es die gegenwärtig bestehenden Einzelstaaten, die aufgrund der zwischenstaatlichen Regelungsdefizite den partiellen weltbürgerlichen Naturzustand hervorrufen.“[585] Zweifellos ist in Bezug auf die kontraktualistische Legitimation der Weltrepublik der zweistufigen Begründung von Höffe eine Begründung aus einem einzigen Urzustand der Weltbürger heraus vorzuziehen, und ich stimme mit Horn darin überein, dass das Ideal eines Weltstaates, der seine Souveränität direkt von den Weltbürgern erhält und sich nicht auf historisch gewachsene, rigide Partikularstaaten abstützen muss, aus der Perspektive einer *tabula-rasa*-Situation weit attraktiver ist als Höffes Ideal der komplementären Weltrepublik, da beim ersteren eine organisatorisch rationale und moralisch-legitimatorisch gebotene Verteilung von Kompetenzen auf verschiedene Ebenen vorgenommen werden kann, ohne auf kontingente Staatsgrenzen Rücksicht nehmen zu müssen, und sich die schwierigen Fragen der Selbstbestimmung, der Sezession und der Intervention erst gar nicht stellen. Nichtsdestotrotz hat Höffes Ideal der Weltrepublik den Vorteil, dass es auf weniger kontrafaktische Annahmen beruht als das von Horn, indem es keine

[584] Jede Art von Repräsentation beinhaltet natürlich das Risiko, dass die Interessen der Betroffenen nicht angemessen vertreten werden; eine Staatenkammer als Teil der Legislative der Weltrepublik jedoch würde dieses Risiko erhöhen, weil das Handeln von Regierungen im außenpolitischen Bereich über Diplomaten und andere Beauftragte oft die für eine demokratische Kontrolle erforderliche Transparenz vermissen lässt. Zur Umgehung demokratischer Spielregeln durch die Vertreter von Regierungen in internationalen Finanzinstitutionen vgl. Kapitel 1.1.2.

[585] Horn 2002, 161.

absolute *tabula-rasa*-Situation voraussetzt, sondern die Existenz von Partikularstaaten berücksichtigt, und es deshalb wohl besser in der Lage ist, als eine Zielsetzung realer Politik zu dienen.[586]

Horn argumentiert auch gegen die von Höffe postulierten Staatenrechte und beruft sich dabei auf den Umstand, dass die bestehenden Staaten andere Interessen aufweisen als die Weltbevölkerung als ganze, indem sich z.B. viele reiche Staaten einer globalen Öko- und Sozialpolitik verweigern.[587] Das ist aber kein gutes Argument gegen Staatenrechte, denn nicht nur Vertreter von Staaten, sondern auch direkt durch die Bevölkerung gewählte Repräsentanten würden sich gegen eine globale Öko- und Sozialpolitik aussprechen, falls ihre Wählerschaft, um die eigene Wohlfahrt zu schützen, danach verlangt. Ob sich die Politik der zu errichtenden Weltrepublik am globalen Gemeinwohl, d.h. am kollektiv-distributiven Vorteil aller Erdbewohner, orientiert oder in den Dienst wirtschaftlich und militärisch mächtiger Staaten gestellt wird, hängt in erster Linie davon ab, ob es gelingt, eine globale Rechtsordnung aufzustellen, die demokratisch legitim ist und mithin jedem Stimmbürger auf der Welt das gleiche Mitspracherecht bei der Gestaltung der Weltinnenpolitik gewährt, oder ob weiterhin das im Naturzustand herrschende Recht des Stärkeren die internationalen Beziehungen prägt. Auf dem Weg zu einer gerechten Weltordnung wäre es schon ein enormer Fortschritt, wenn alle Staaten bzw. Regierungen tatsächlich die Interessen der betreffenden Bevölkerung vertreten würden, was Höffe zur Voraussetzung für die generelle Zuerkennung von Staatenrechten macht. Weil aber diese Voraussetzung gegenwärtig nicht erfüllt ist, können die durch Höffe postulierten Staatenrechte lediglich in einem zukünftigen Idealzustand Geltung erlangen; deshalb und in Anbetracht der oben skizzierten Nachteile einer Staatenkammer als Teil einer globalen Legislative drängt sich auf, nicht auch den Staaten, sondern allein der Weltbevölkerung über direkt gewählte Repräsentanten ein Mitwirkungsrecht in der Weltrepublik zuzusprechen.

Höffe legt bei der Erörterung der Frage der nationalen Selbstbestimmung und der Sezession überzeugend dar, dass kollektive Rechte im Fall von juristischen

---

[586] In diesem Zusammenhang verdient die Mahnung Kohlers Beachtung: „Wer den gegebenen Willen der je besonderen ‚Völker' (Wir-Einheiten) zur Wahrung ihrer Selbstbestimmung in den Grenzen von gewachsenen Identitäten nicht akzeptiert (selbst wenn dieser Wille nicht vernunftoptimal ist), der läuft Gefahr, bereits getane Rechtsfortschritte zu untergraben und verstößt gegen das Vernunftgebot, jede einmal etablierte rechtliche Verfassung zu respektieren." (Kohler 2002, 179)

[587] Vgl. Horn 2002, 158ff.

Personen wie Vereine, Kapitalgesellschaften und Kommunen als unproblematisch eingestuft werden können und sie auf partikularstaatlicher Ebene darum erforderlich sind, weil sie sich auf kollektive bzw. öffentliche Güter wie die Trinkwasserqualität, die gemeinsame Sprache und die politische Selbstbestimmung beziehen, auf Güter, die nicht individuell aufgeteilt werden können und deren Genuss grundsätzlich jedem offensteht.[588] Problematisch ist jedoch, dass Höffe dabei die von ihm an anderer Stelle als Staatenrechte bezeichneten kollektiven Rechte, etwa das Recht der Staaten auf Selbstbestimmung,[589] erwähnt, ohne auf die gerechtigkeitsgebotenen Bedingungen der Rechtsstaatlichkeit, der Demokratie und der Gemeinwohlorientierung, an die er die Zuerkennung von Staatenrechten ja ursprünglich knüpft, zu verweisen. Dies hat seinen Grund wohl darin, dass kollektive Rechte, die sich auf öffentliche Güter wie die Trinkwasserqualität und die gemeinsame Sprache beziehen, offenbar auch Staaten, die die Gerechtigkeitskriterien von Höffe nicht erfüllen, zuerkannt werden müssen, da unter Umständen auch Unrechtsregime mit Gütern wie die Trinkwasserqualität und die gemeinsame Sprache im Interesse ihrer Bürger umgehen können und natürlich auch die einem Unrechtsregime unterworfenen Bürger das Recht haben, sauberes Wasser zu trinken und ihre Sprache zu kultivieren. Das Recht eines Staates auf Selbstbestimmung dagegen kann kaum als im Interesse seiner Bürger liegend ausgewiesen werden, wenn den Bürgern das Recht auf freie Meinungsäußerung und auf demokratische Partizipation versagt bleibt. Ich meine deshalb, dass Höffe entweder zwischen kollektiven Rechten, die aus der Sicht der politischen Gerechtigkeit eher unproblematisch und somit grundsätzlich anerkennungswürdig sind, und solchen, deren Anerkennung, um ihren massiven Missbrauch zu verhindern, an die Erfüllung von Gerechtigkeitskriterien durch die betreffende Staatsordnung geknüpft werden muss, unterscheiden sollte oder die Anerkennung kollektiver Rechte generell an die Voraussetzung der partikularstaatlichen Verwirklichung politischer Gerechtigkeit und der daraus folgenden Gewährleistung der individuellen

[588] Vgl. Höffe 1999, 385ff. Höffe betont, dass die Träger auch von kollektiven Rechten letztlich natürliche Subjekte sind, und misst dem kollektiven Recht auf Selbstbestimmung eine herausragende Bedeutung bei: „Im Rahmen genuin kollektiver Rechte verdient das Selbstbestimmungsrecht der Völker insofern ein besonderes Gewicht, als beim Begriff des Volkes mehrere, für die Identität der Mitglieder wesentliche Gemeinsamkeiten zusammenkommen, namentlich die Herkunft, Geschichte und Sprache, die Rechtstradition und die Religion, eine Siedlungskontinuität und gelebte Solidarität.“ (Höffe 1999, 389)
[589] Vgl. Höffe 1999, 324f.

Rechte, auf die die kollektiven Rechte aufbauen, binden sollte, wobei letzteres einerseits die Handhabung kollektiver Rechte wesentlich vereinfachen würde und andererseits dem Umstand Rechnung trüge, dass Unrechtsregime dazu neigen, alle Gebiete des öffentlichen Lebens zu durchdringen und zu korrumpieren.

Die Voraussetzung der Verwirklichung universaler Gerechtigkeitsprinzipien in Form von Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Gemeinwohlorientierung darf konsequenterweise auch beim Recht auf Differenz, das Höffe Staaten zuspricht, nicht außer Kraft gesetzt werden. Höffe schreibt: „Damit die Selbstregierung kein bloßes Wort bleibt, muss die Bürgerschaft allerdings einen Handlungsspielraum haben und das Recht, ihn auf die ihr gemäße Weise auszufüllen. Die Bürgerschaft muss mehr sein als das Vollzugsorgan universaler Gerechtigkeitsprinzipien; sie braucht ein Recht auf Differenz.“[590] Irreführend in diesem Zitat ist meines Erachtens, dass Höffe den universalen Gerechtigkeitsprinzipien die Rechte der Bürgerschaft eines Staates gegenüberstellt, als müssten diese um der Möglichkeit der vollen Entfaltung der Bürgerschaft willen über die sich aus den universalen Gerechtigkeitsprinzipien ergebenden Rechte hinaus mit einem Recht auf Differenz ergänzt werden, wo doch die universalen Gerechtigkeitsprinzipien, die Höffe vor Augen hat,[591] wie die aus ihnen abgeleiteten Menschenrechte illustrieren, auch ein Recht auf Differenz fordern, indem sie darauf abzielen, die Individuen vor jedwelchen privaten und staatlichen Übergriffen zu schützen und ihnen das Höchstmaß an individuellen und folglich auch kollektiven Gestaltungsmöglichkeiten zu bieten, das für alle gleichzeitig möglich ist.[592] In diesem Sinn treten die universalen Gerechtigkeitsprinzipien, zu denen sich Höffe bekennt, nicht in Konkurrenz zum kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus, sondern stellen, falls sie in Form entsprechender (Menschen-)Rechte umgesetzt werden, im Gegenteil die Gewähr

---

[590] Höffe 1999, 120.

[591] Vgl. dazu die durch Höffe aufgestellten Prinzipien politischer Gerechtigkeit (Höffe 1999, 140f.) und ihre Begründung mit Rückgriff auf den normativen Individualismus.

[592] Jean-Christophe Merle zieht in diesem Zusammenhang die Schlussfolgerung: „Das von Höffe vorgeschlagene emphatische Recht der Staaten auf Differenz sollte dagegen keinen Platz in der Systematik der Höffeschen gerechten Weltrepublik haben; es ist auch für das Prinzip von Föderalismus und Subsidiarität nicht nötig. Eine übermäßige Willkür der Einzelstaaten auf Kosten der individuellen Rechte darf nicht der Preis der Furcht vor einem globalen Leviathan sein.“ (Merle 2002, 72) Dem letzten Satz des Zitats stimme ich vollkommen zu, an der Richtigkeit des ersten Satzes habe ich aber Zweifel, denn ein kollektives Recht auf Differenz ist, sofern es eine dem Willen der Betroffenen entsprechende Bündelung individueller Rechte auf Differenz darstellt, durchaus mit dem normativen Individualismus vereinbar.

für eine den Individuen dienende Vielfalt von Lebens- und Ausdruckformen dar. Dementsprechend sieht Höffe eine universale Pflicht der Völkergemeinschaft bzw. der Weltrepublik zur Intervention für den Fall vor, dass ein Staat die Menschenrechte auf seinem Territorium zu gewährleisten nicht bereit oder nicht in der Lage ist, und stellt ein universales Recht auf Sezession als Abwehr gegen eine ungerechte Herrschaft oder als Verwirklichung der politischen Selbstbestimmung auf.[593]

Die Pflicht zur Intervention und das Recht auf Sezession, für die sich Höffe ausspricht, unterstreichen sein Bekenntnis zur globalen Garantie der Menschenrechte, zur weltweiten Umsetzung fundamentaler Gerechtigkeitsprinzipien und relativieren gleichzeitig seine Aussagen, die in eine andere Richtung weisen. So ist die Analogie zwischen Staaten und Individuen, die er mehrfach hervorhebt, irreführend, weil nur sehr beschränkt gültig, und die Staatenrechte, die Staatenkammer sowie die Legitimation der Weltrepublik durch die Einzelstaaten sind nicht nur unnötig, da sie, wenn sie in dem von Höffe anvisierten Idealzustand den Gerechtigkeitskriterien des normativen Individualismus genügen, den Menschenrechten, der Bürgerkammer und der Bürgerlegitimation nichts Wesentliches hinzufügen können, sondern stellen unter nicht idealen Umständen eine Bedrohung individueller Rechte dar.[594] Folgende Aussage Höffes macht dies besonders deutlich: „Insoweit qualifizierte Demokratien für ihren Zuständigkeitsbereich das Rechts- und Staatsgebot erfüllen, haben sie ein doppeltes Recht: nach dem Prinzip Föderalismus ein Recht auf Weiterbestand und nach dem Prinzip Subsidiarität ein Recht auf Eigenverantwortung. Die Einzeldemokratien müssen sich nur dort für eine Weltrepublik öffnen, wo ihre Fähigkeit zum Schutz von Recht und Gerechtigkeit versagt.“[595] Einerseits knüpft Höffe also das Recht von Staaten auf Weiterbestand und Eigenverantwortung, d.h. Selbstbestimmung, an die Voraussetzung, dass sie die durch sein Gerechtigkeitskonzept geforderten individuellen Rechte gewährleisten, infolgedessen dieses Recht der Staaten keine originäre, eigenständige Qualität besitzt, sondern lediglich als eine Verlängerung bzw. Bündelung von individuellen Rechten zu verstehen ist. Andererseits beinhaltet die Einführung des Rechts der Staaten auf Autonomie

[593] Vgl. zum Sezessionsrecht Höffe 1999, 390ff. und zur humanitären Intervention Höffe 1999, 393ff.

[594] Vgl. zu der bei Höffe bestehenden Spannung zwischen individuellen und kollektiven Rechten: Pinzani 2002, 257ff. und zur Kritik von Höffes zweistufiger Legitimation der Weltrepublik: Koller 2002a, 215f.

[595] Höffe 1999, 294.

die Gefahr, dass dieses Recht von den ihm zugrunde liegenden individuellen Rechten losgelöst wird und es Regierungen auch dann für sich beanspruchen, wenn sie die Voraussetzung, an die es gebunden ist, nicht (mehr) erfüllen.

Den letzen Punkt meiner bei weitem nicht vollständigen, sondern nur einige zentrale Aspekte der umfassenden Konzeption Höffes behandelnden Kritik verdanke ich Stefan Gosepath, der überzeugend darlegt, dass das Prinzip der Subsidiarität, das in der Konzeption Höffes eine Hauptrolle einnimmt, mit einer Begründungslast beladen wird, die es nicht tragen kann.[596] Dem Subsidiaritätsprinzip fällt bei Höffe die Aufgabe zu, sowohl die Notwendigkeit der Errichtung einer Weltrepublik als auch die Beschränkung ihrer Kompetenzen zu begründen und gleichzeitig (zusammen mit dem Prinzip des Föderalismus) die theoretische Grundlage für die weitgehende Konservierung der Autonomie bestehender Staaten zu liefern, da die Subsidiarität als generatives Prinzip die Schaffung politischer Ordnungseinheiten verlangt, die mit entsprechenden Kompetenzen ausgestattet in der Lage sind, die sich aus der humanen Koexistenz ergebenden und institutionell lösbaren Probleme zu bewältigen. Dementsprechend sucht Höffe eine Reihe von Einwänden gegen seine Konzeption der Weltrepublik mit dem Verweis auf das Prinzip der Subsidiarität zu entkräften: Einwänden, die die Erwünschbarkeit einer zwangsbefugten globalen Rechtsordnung wegen ihren möglichen Gefahren in Frage stellen, hält Höffe entgegen, dass die Zuständigkeiten der Weltlegislative, Weltexekutive und Weltjudikative im Sinn der Subsidiarität auf das Allernötigste begrenzt sind und die Autonomie qualifizierter Demokratien kaum beschneiden, während er Einwänden, die im Namen des moralischen Kosmopolitismus eine Weltrepublik als Ersatz für das bestehende Staatensystem fordern, mit dem Argument begegnet, dass das Prinzip der Subsidiarität es nicht erlaubt, die bestehenden Staaten in einem globalen institutionellen Arrangement aufzulösen.[597] Diese letzte Behauptung zieht Gosepath jedoch zu recht in Zweifel: „Einzelstaaten mit ihrem Gewaltmonopol auf einem festumrissenen Gebiet können unter Umständen für bestimmte Aufgaben funktional optimal sein, für andere Aufgaben werden sie es nicht sein. Ein funktionales, generatives Prinzip der Subsidiarität kann damit nicht generell Einzelstaaten begründen.

[596] Vgl. Gosepath 2002, 81ff.

[597] Höffe bezeichnet Einwände gegen die Errichtung einer Weltrepublik als „konstruktive Vetos“ und behandelt deren neun; vgl. Höffe 1999, 293-323. Dabei nimmt er mit Berufung auf das Subsidiaritätsprinzip (und auf das mit diesem verwandte Prinzip des Föderalismus) die bestehenden Staaten in Schutz.

Zumindest das Subsidiaritätsprinzip verlangt nicht, dass eine Weltrepublik durch Einzelstaaten in einem zweistufigen Aufbau komplementiert werden soll.“[598]
Die funktional-legitimatorische Perspektive der Subsidiarität scheint mir vielmehr zu verlangen, dass die bestehenden, bezüglich ihrer Einwohnerzahl sehr ungleichen Staaten zum einen durch globale Institutionen und zum anderen durch bevölkerungsmäßig etwa gleich große Ordnungseinheiten auf verschiedenen organisatorischen Ebenen ersetzt werden, was aber mit einem auf den Status quo ausgerichteten Föderalismus nicht zu vereinbaren wäre.

6.5 Auswertung

Höffe präsentiert in *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* eine sehr elaborierte und gleichzeitig einheitliche Theorie globaler Gerechtigkeit, die praktisch das gesamte Spektrum gerechtigkeitsrelevanter Fragen im transnationalen Bereich abdeckt von der globalen Friedenssicherung über den Umweltschutz bis hin zum internationalen Wettbewerb, wobei Höffe nicht nur allgemeine Prinzipien zur Regelung dieser Gebiete aufstellt, sondern auch auf die dafür erforderlichen supranationalen Institutionen eingeht. Höffes innovative Konzeption einer komplementären Weltrepublik kann in vieler Hinsicht als wegweisend für die politische Theorie und Praxis bezeichnet werden und vermag über weite Strecken zu überzeugen, enthält aber auch Elemente, die argumentationslogische Probleme aufwerfen oder aus normativer Perspektive unplausibel sind.
Die Theorie Höffes steht auf einem soliden empirischen und anthropologischen Fundament. Denn einerseits berücksichtigt sie die gegenwärtigen Gegebenheiten der Welt und geht von einer korrekten, mit meinen Ausführungen in Kapitel 1 in Einklang stehenden Diagnose der durch die Globalisierung geprägten internationalen Beziehungen aus, indem Höffe hegemoniale Bestrebungen von Staaten aufgrund ihrer wirtschaftlichen, militärischen und medialen Macht sowie die lediglich selektive Bekämpfung von Ungerechtigkeit und Gewalt durch die Staatengemeinschaft anprangert und sowohl den unlauteren Wettbewerb im Rahmen transnationaler Kooperation als auch die schwere Armut breiter Bevölkerungsmassen in Entwicklungsländern als Probleme, die auf globaler Ebene zu lösen sind, identifiziert; andererseits ist Höffe

[598] Gosepath 2002, 84.

grundsätzlich dem normativen Individualismus verpflichtet und hat bei der Einführung des legitimatorischen Kriteriums des distributiv-kollektiven Vorteils so genannte transzendentale Interessen vor Augen, die anthropologisch begründet und auf die (negativen sowie positiven) Grundfreiheiten als Vorbedingungen menschlicher Handlungsfähigkeit ausgerichtet sind. Dass Höffe bei der Begründung bzw. Rechtfertigung politischer Ordnungen den Individuen den Rang der legitimatorischen Letztinstanz verleiht, trägt dem anthropozentrischen Axiom der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen Rechnung. Ebenfalls positiv zu bewerten ist, dass Höffe die im Gebot der Gerechtigkeit angelegte Universalität mittels eines entsprechenden supranationalen institutionellen Arrangements zur vollen Entfaltung verhelfen will und sich dabei des Umstands bewusst ist, dass das Recht, in das die Forderungen der Gerechtigkeit um ihrer lückenlosen Umsetzung willen überführt werden müssen, angesichts der mit einer Gewaltbereitschaft gepaarten menschlichen Hab- und Machtgier nur zur Geltung kommen kann, wenn ihm eine Rechtssprechung samt einsatzfähigen Durchsetzungsorganen zur Seite stehen. Dementsprechend stattet Höffe die zu errichtende Weltrepublik in Analogie zu heutigen Rechtsstaaten mit den drei Zentralgewalten: Weltlegislative, Weltexekutive und Weltjudikative sowie mit einer Weltpolizei aus und spricht ihr in Verbindung mit einem radikalen Abrüsten der Partikularstaaten ein zwischenstaatliches Gewaltmonopol zu, um die Aufgaben des Völker-Rechtsschutzes und des Welt-Bürgerschutzes effektiv wahrnehmen zu können. Die letztinstanzliche Autorität der Weltrepublik in zwischenstaatlichen Angelegenheiten (Völker-Rechtsschutz) und in Menschenrechtsfragen (Welt-Bürgerschutz) ist nämlich durchaus mit dem normativen Individualismus vereinbar, ja sogar eine Forderung von diesem. Die als globale Demokratie konzipierte Weltrepublik hat nach Höffe aber, obwohl sie zwangsläufig einen Teil der einzelstaatlichen Souveränität für sich beansprucht, einen komplementären Charakter, indem sie die bestehenden Staaten nicht ersetzt, sondern ergänzt, da sie nur für Aufgaben zuständig ist, die zu lösen die Partikularstaaten nicht gewillt oder nicht in der Lage sind. So stellt die Weltrepublik im Sinn der von Höffe beschworenen Prinzipien der Subsidiarität und des Föderalismus die Spitze der von ihm entworfenen gestuften Staatlichkeit dar, die in Ergänzung zu den globalen und nationalen (inklusive regionalen) Organen auch eine kontinentale Zwischenstufe enthält, wobei die kontinentale Zwischenstufe etwa auf die Europäische Union, die Weltlegislative sowie die Weltexekutive auf die UNO und die Weltjudikative auf die *International Court of Justice* und die *International*

Criminal Court als bereits etablierte, wenngleich zu reformierende Institutionen aufbauen können.

Somit präsentiert Höffe in Form einer globalen Rechtsordnung, in der fundamentale Gerechtigkeitsstandards garantiert sind und die sich innerhalb dieses gerechtigkeitsgebotenen Rahmens durch die Weltbevölkerung demokratisch frei gestalten lässt, nicht nur ein attraktives politisches Ideal, sondern zeichnet auch einen Weg seiner institutionellen Verwirklichung vor, der deshalb überzeugt, weil Höffe zum einen an bestehende nationale und supranationale institutionelle Strukturen anknüpft und zum anderen auf die größtmögliche, mit einer effektiven Rechtsdurchsetzung vereinbare Dezentralisierung der Weltrepublik bedacht ist.

Dabei liefert das im normativen Individualismus verankerte Prinzip der Subsidiarität zweifellos eine gute Begründung für die Komplementarität der Weltrepublik, das Prinzip der Subsidiarität kann jedoch entgegen der Argumentation von Höffe nicht als legitimatorische Grundlage für das Weiterbestehen der *heutigen* Partikularstaaten in einem globalen institutionellen Arrangement dienen. Deshalb muss das Prinzip des Föderalismus allein die Begründungslast für die herausragende Rolle tragen, die Höffe in seinem Konzept gestufter Staatlichkeit den bestehenden Staaten verleiht, indem er bei der kontraktualistischen Legitimation der Weltrepublik über den Gesellschaftsvertrag aller Erdebewohner hinaus auch einen Urvertrag der Staaten für erforderlich hält und die Weltlegislative neben der Kammer der Bürger auch mit einer Kammer der Staaten ausstattet. Der Föderalismus beruht aber auf einem schwachen Fundament, nämlich auf der nur begrenzt gültigen Analogie zwischen Staaten und Individuen, und lässt sich nicht mit dem normativen Individualismus, der auf die demokratische Gleichheit der Stimmbürger beharren muss, in Einklang bringen, es sei denn, dass die Staaten im Weltrat genau ihrer Einwohnerzahl entsprechend gewichtet werden; doch in diesem Fall – und sofern, wie durch Höffe gefordert, nur Regierungen qualifizierter Demokratien als rechtmäßige Vertreter ihrer Bevölkerung anerkannt werden – verliert der Föderalismus seinen spezifischen Sinn und der Weltrat seine Funktion: Der Föderalismus kann dem Prinzip der Subsidiarität nichts hinzufügen und der Welrat fällt mit der Kammer der Bürger, dem Welttag, zusammen. Außerdem passt ein legitimatorischer Urvertrag von Staaten zur Begründung der Weltrepublik nicht zum kontraktualistischen Gedankenexperiment, weil er die Existenz historisch gewachsener Ordnungseinheiten, eben: Staaten, voraussetz, obwohl sich die legitimatorische

Kraft der Vertragssituation gerade aus der Abwesenheit solcher Kontingenzen speist.

Natürlich ist der Absicht von Höffe, die Verwirklichung des Gerechtigkeitsideals einer globalen Rechtsordnung durch die Einbindung der bestehenden Staaten als ein realistisches politisches Projekt auszuweisen, grundsätzlich Sympathie entgegenzubringen, doch darf die Berücksichtigung gesellschaftlicher Gegebenheiten nicht auf Kosten einer begründungstheoretischen sauberen Argumentation erfolgen. Die Weltrepublik lässt sich meines Erachtens nämlich ohne die problematischen Elemente, von denen Höffe Gebrauch macht, insbesondere ohne Rückgriff auf diffuse kollektive Rechte, deren Träger die bestehenden Partikularstaaten sind, viel besser legitimieren, und zwar schon allein aufgrund des (generativ ausgelegten) Prinzips der Subsidiarität, sofern die Tatsache nicht geleugnet wird, dass einerseits, wie Höffe überzeugend darlegt, in verschiedenen Bereichen humaner Koexistenz ein globaler Handlungsbedarf besteht und andererseits – das bestätigen gerade die bestehenden Staaten – nur eine zwangsbefugte Rechtsordnung in der Lage ist, der anarchischen Gewalt und Willkür Einhalt zu gebieten und auf Dauer einen Zustand des Friedens zu gewährleisten, in dem die Menschen ein Höchstmaß an gegenseitig verträglichen Handlungsfreiheiten genießen.

Schwerer als die skizzierten argumentationslogischen und begründungstheoretischen Probleme bei der Legitimation der komplementären Weltrepublik und bei der Gestaltung der Weltlegislative wiegt in meinen Augen aber der Umstand, dass Höffe auf dem Gebiet der internationalen wirtschaftlichen Kooperation auf die Verhinderung von Wettbewerbsverzerrungen fokussiert und die Schaffung fairer Ausgangsbedingungen völlig vernachlässigt, in Ermangelung derer vielen Akteuren aus benachteiligten Regionen der Zugang zum Weltmarkt verwehrt bleibt oder ihre Verhandlungsposition derart ungünstig ist, dass sie sich keinen angemessenen Anteil am Kooperationsgewinn erhoffen können. Hinzu kommt, dass Höffe grenzüberschreitendes Handeln zur Linderung von in erster Linie armutsbedingter Not, sofern sie nicht mitverschuldet ist, nicht als eine Rechts- oder Gerechtigkeitspflicht, sondern lediglich als ein Gebot der Menschenliebe betrachtet. Schon bei der Darstellung seiner Konzeption der qualifizierten Demokratie lässt Höffe den Umfang positiver Rechte offen; es ist aber wegen des Widerspruchs zwischen seinem grundsätzlichen Bekenntnis zur weltweiten Durchsetzung der Menschenrechte (inklusive die dazu zählenden Sozialrechte)

und zwischen seiner Zuordnung der globalen Linderung von Not zum fakultativen Altruismus kaum zu entscheiden, ob er auf globaler Ebene überhaupt ein einklagbares Recht auf Subsistenz anerkennt oder nicht. Doch auch ein generelles Subsistenzrecht garantiert erst ein existenzielles Minimum für Individuen und kann noch bei weitem keine fairen Ausgangsbedingungen für die (potenziellen) Teilnehmer im internationalen Wirtschaftswettbewerb gewährleisten. Zweifelsohne würde allerdings die von Höffe vorgesehene politische Stärkung benachteiligter Regionen durch eine adäquate demokratische Repräsentation in der Weltrepublik, durch die von der Weltrepublik an die Partikularstaaten gestellte Anforderung der qualifizierten Demokratie und nicht zuletzt durch die Überführung des Kräftespiels der Staaten in eine globale Herrschaft des Rechts die Voraussetzungen für eine auf Gleichberechtigung und Gleichbehandlung beruhende internationale Partnerschaft schaffen, die auch die Grundlage für die wirtschaftliche Stärkung dieser Regionen darstellt und ohne die kein stabiler und dauerhafter Frieden möglich ist. Außerdem lässt sich die Position Höffes mit der Erfordernis der wirtschaftlichen Stärkung benachteiligter Regionen durch den Verweis auf die Tatsache weitgehend in Einklang bringen, dass die reichen und mächtigen Staaten durch die Etablierung und Aufrechterhaltung der bestehenden, in vieler Hinsicht ungerechten Weltordnung eine generelle und durch unfaire oder gar illegale Praktiken der Beeinflussung eine spezielle kausale Verantwortung für die Not der armen Bevölkerungsmassen in der Welt tragen und den Armen deshalb in erheblichem Maß Kompensation schulden.

Abschließend kann also festgehalten werden, dass Höffes Theorie globaler Gerechtigkeit den wirtschaftlichen Aspekt der in Kapitel 1.3 aufgestellten Erfordernis des *empowerment* vernachlässigt, die Erfordernis des *enforcement* aber trotz begründungstheoretischer Unstimmigkeiten auf vorbildlicher Weise erfüllt. Ich meine, dass Höffes ausgefeilte und innovative Konzeption einer komplementären Weltrepublik insgesamt einen wertvollen und zukunftsweisenden Beitrag zur Theoriebildung der Politischen Philosophie darstellt.

7

AUSDIFFERENZIERUNG GLOBALER GERECHTIGKEIT

Nachdem im ersten Kapitel Fakten zur Globalisierung präsentiert und analysiert sowie zwei zentrale Forderungen globaler Gerechtigkeit formuliert wurden und in den nachfolgenden Kapiteln die Theorien von Rawls, Beitz, Pogge, Nozick, Walzer, Singer und Höffe in Hinsicht auf das Thema der globalen Gerechtigkeit einer kritischen Diskussion unterzogen worden sind, soll in diesem abschließenden Kapitel eine systematische Evaluation der bei der Untersuchung der einzelnen Theorien gewonnenen Erkenntnisse und im Licht dieser Evaluation eine thematische Auffächerung des ethisch-politischen Imperativs globaler Gerechtigkeit unternommen werden. Die Systematisierung und Bewertung der Bausteine der sieben untersuchten Theorien erfolgt also mit dem Ziel, die Grundrisse einer auf einem soliden empirisch-anthropologischen Fundament ruhenden, normativ überzeugenden und kohärenten Theorie globaler Gerechtigkeit, das an die soziale Praxis anknüpfen und eine regulative Funktion wahrnehmen kann, zu zeichnen.

Im Folgenden werden die sieben untersuchten Theorien in Bezug auf ihre empirisch-anthropologische Fundierung, ihr Gerechtigkeitsideal und das durch sie vorgesehene institutionelle Arrangement, das der Verwirklichung ihres Gerechtigkeitsideals dient, verglichen, kategorisiert und bewertet. Die durchgeführte Untersuchung der ausgewählten Theorien globaler Gerechtigkeit wird somit systematisch zusammengefasst, gleichzeitig werden die Koordinaten der einzelnen Theorieelemente auf dem Feld der Politischen Philosophie bestimmt, um die Orientierung zu erleichtern und die aus der Perspektive der praktischen Vernunft, d.h. aus begründungstheoretischer und praxisrelevanter Sicht, beste Auswahl dieser Elemente zur Konstruierung einer optimalen

Theorie globaler Gerechtigkeit treffen zu können. Bei dieser Evaluierung kommt – wie bereits bei der Diskussion der sieben Theorien – der in den Kapiteln 1.1 sowie 1.2 gebotenen Beschreibung des Phänomens der Globalisierung als ein disharmonischer Modernisierungsprozess und den beiden in Kapitel 1.3 formulierten Forderungen globaler Gerechtigkeit, *empowerment* und *enforcement*, deren adäquate Inklusion als zentrales Kriterium bei der Beurteilung einschlägiger Theorien fixiert worden ist, eine wichtige Rolle zu.

7.1 Das empirisch-anthropologische Fundament

Unter der empirisch-anthropologischen Fundierung einer Theorie verstehe ich die darin explizit ausgeführten oder implizit enthaltenen Annahmen über Gegebenheiten der Welt und über allgemeine menschliche Eigenschaften. Das empirisch-anthropologische Fundament einer Gerechtigkeitstheorie prägt diese in entscheidender Weise, indem das Menschen- und das Weltbild, die der Theoriebildung zugrunde gelegt werden, sowohl den Geltungsbereich und den Inhalt von Gerechtigkeitsprinzipien, also das Gerechtigkeitsideal, als auch das zur Verwirklichung dieses Ideals für notwendig erachtete institutionelle Arrangement weitgehend determinieren, denn das Weltbild und insbesondere das Menschenbild entscheiden etwa, welche sozialen Güter bzw. humanen Interessen als gerechtigkeitsrelevant betrachtet werden und welche institutionellen Rahmenbedingungen geeignet sind, die erwünschten zwischenmenschlichen Verhaltensformen und die erwünschten gesellschaftlichen Verhältnisse zu produzieren.[599] Die Berücksichtigung empirisch-anthropologischer Fakten ist erforderlich, um eine realitätstaugliche Theorie globaler Gerechtigkeit entwerfen zu können, wobei betont werden muss, dass damit nicht die Normativität des Faktischen postuliert wird.[600]
Die anthropologische Perspektive bezieht ihre Berechtigung aus der Selbstzweckhaftigkeit (bzw. der Würde) des Menschen, deren klassische

[599] Christoph Horn bezeichnet die Anthropologie sogar als „Dreh- und Angelpunkt der Politischen Philosophie. Denn zweifellos gelangt man zu einem sehr anderen Staatsverständnis, je nachdem, ob man dem Menschen individualistische oder kollektivistische Tendenzen zuspricht, Moralfähigkeit oder Amoralität, Rationalität oder Affektivität, Kooperationsbereitschaft oder konsequenten Eigennutz usw.“ (Horn 2003a, 31)
[600] Es geht vielmehr darum, ein vorgegebenes, apriorisches Sein von einem gestaltbaren, aposteriorischen Sein zu unterscheiden und die moralischen Regeln für die Gestaltung des letzteren in Abhängigkeit vom ersteren zu bestimmen.

Formulierung von Kant stammt: „Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“[601]

Die Anforderung, der die empirisch-anthropologischen Fundierung einer Theorie globaler Gerechtigkeit genügen muss, ist nun natürlich, dass die Annahmen über die grundlegenden Eigenschaften des Menschen und über die Gegebenheiten der Welt der Realität entsprechen. Dabei muss hervorgehoben werden, dass die empirisch-anthropologischen Daten, auf die eine Theorie globaler Gerechtigkeit angewiesen ist, von fundamentaler und allgemeiner Art sind, weshalb ihre Ermittlung keine ernsthaften epistemologischen Probleme aufwerfen dürfte. Eine Theorie globaler Gerechtigkeit bedarf keiner elaborierten Anthropologie, sondern begnügt sich mit einer rudimentären Anthropologie gemäß dem Commonsense;[602] auch begnügt sie sich mit empirischen Daten, die für alle zugänglich und relativ leicht verifizierbar sind. So zeichnet eine Zusammenstellung von Fakten, wie ich sie in Kapitel 1.1 präsentiert habe, ein genügend scharfes Bild über den Zustand der Welt, um grundlegende Fragen globaler Gerechtigkeit in einem aktuellen Kontext diskutieren zu können: um die zentralen Problemfelder globaler Gerechtigkeit identifizieren und die wichtigsten Realisierungsbedingungen für Lösungsvorschläge ermitteln zu können. Dabei ist eine adäquate Interpretation der zusammengestellten Fakten erforderlich, was ebenfalls im ersten Kapitel stattgefunden hat, wo die durch den disharmonischen Modernisierungsprozess der Globalisierung geprägte Situation als „Welt(un)ordnung“[603], als ein spannungsgeladener, konfliktträchtiger und in vieler Hinsicht ungerechter Zustand, in der gleichzeitig eine Tendenz zur Verrechtlichung des internationalen Raums und eine entgegengesetzte Tendenz zur Machtpolitik einzelner Staaten zu beobachten ist, beschrieben wurde. Zudem wurde festgehalten, dass das gegenwärtige System der internationalen Beziehungen trotz gewisser positiver Entwicklungen einschneidender Reformen bedarf, damit die Staatengemeinschaft die verschiedenen Bedrohungen menschlicher (Ko-)Existenz abwenden und die zwischenstaatliche

[601] Kant 1956, IV, 59f.

[602] Dabei muss betont werden, dass die relativ bescheidene Anforderung einer auf dem gesunden Menschenverstand basierenden Anthropologie keinesfalls die subjektive Beliebigkeit oder Unverbindlichkeit dieser Anthropologie bedeutet, sondern im Gegenteil ihren objektiv-rationalen und deshalb universell verbindlichen Charakter unterstreicht.

[603] Dieser treffende Ausdruck stammt von Georg Kohler; vgl. Kohler 2003, 61.

Zusammenarbeit nach Regeln, die allgemein als gerecht beurteilt werden, erfolgen kann.

Neben grundlegenden Angaben zur Lage der Welt ist eine Theorie globaler Gerechtigkeit auf fundamentale anthropologische Erkenntnisse angewiesen, d.h. auf einen Kern anthropologischer Erkenntnisse, dessen universale Gültigkeit wohl außer Zweifel steht: dass der Mensch nämlich grundsätzlich ein soziales Wesen ist, das sich nicht nur durch positive Eigenschaften wie die Kooperations- und Hilfsbereitschaft, sondern auch durch eine mit Hab-, Macht- und Ruhmgier gepaarte Gewaltbereitschaft auszeichnet und aufgrund seiner egozentrischen Einstellung dazu neigt, allgemein zustimmungswürdige Regeln zu missachten, falls diese nicht mit seinen (kurzfristigen) Interessen in Einklang stehen. Die historisch vielfach belegte Gewaltbereitschaft des Menschen und seine Neigung zu regelwidrigem Verhalten machen es notwendig, die durch den Gerechtigkeitsimperativ geforderten Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens als Rechte und Pflichten zu konzipieren, deren Beachtung durch die Androhung und – im äußersten Fall – durch die Anwendung von Zwang garantiert wird.[604]

Darüber hinaus spielen fundamentale anthropologische Erkenntnisse auch bei der Bestimmung des Inhalts von Rechten (und den aus diesen folgenden Pflichten) eine zentrale Rolle, indem etwa die universalen Menschenrechte und die partikularstaatlichen Grundrechte ein Minimum humanen Wohlergehens zu sichern berufen sind, sei es durch die Abwehr von Diskriminierung und Gewalt, durch die Erbringung positiver Leistungen oder durch die Gewährung der Möglichkeit zur politischen Partizipation.

Bezüglich der Frage, auf welche Weise anthropologische Erkenntnisse im Verfahren der Rechtssetzung zur Geltung kommen sollen, lassen sich zwei Positionen, zwischen denen es eine Reihe von Abstufungen gibt, unterscheiden: Die eine Position fasst die rechtsnormierende Gerechtigkeit in erster Linie final, die andere Position versteht die rechtsnormierende Gerechtigkeit in erster Linie

[604] Koller fasst diesen Sachverhalt gut zusammen: „Menschen sind von Natur aus sowohl gesellige als auch ungesellige Wesen, die einerseits zu ihrem Überleben und Wohlergehen anderer bedürfen, andererseits aber so egozentrisch sind, dass sie miteinander nicht ohne weiteres auskommen können. Sie müssen sich deshalb, um ihre wichtigsten Bedürfnisse befriedigen zu können, zu gesellschaftlichen Verbänden zusammenschließen, die jedoch ihrerseits die Rechte der Einzelnen nur mittels verpflichtender und zwangsbewehrter sozialer Normen zu sichern vermögen.“ (Koller 2000, 110.)

prozedural.[605] So genannte finale Theorien fokussieren auf das Ergebnis der Rechtssetzung, indem sie aus dem natural Unbeliebigen, aus anthropologischen Konstanten intrinsische Güter, zentrale Bedürfnisse oder Fähigkeiten ableiten und zur Bereitstellung dieser Güter, zur Befriedigung dieser Bedürfnisse sowie zur Förderung dieser Fähigkeiten ein Set an fundamentalen Normen formulieren, die aus rechtsmoralischer Sicht universale Geltung besitzen und somit als Menschenrechte konzipiert sind. Finale Theorien grenzen also den Spielraum demokratischer Rechtssetzung ein und zwar dadurch, dass sie einen Kernbereich des Rechts, eben die Menschenrechte, als mit der physischen und psychischen menschlichen Natur von vornherein gegeben und für jedes partikulare Rechtssystem als verbindliche Vorgabe erachten.[606] Im Unterschied zu finalen Theorien konzentrieren prozedurale Theorien auf das Verfahren der Rechtssetzung, das sie weitgehend formal bestimmen, und erachten allein die demokratisch-diskursive, von überpositiven Vorgaben freie Entscheidungsfindung als legitime Quelle des Rechts, was zur Folge hat, dass sich auch Normen auf Menschenrechtsebene in realen öffentlichen Diskursen durchsetzen müssen, um als legitimes Recht einer partikularen Gesellschaft gelten zu können.[607]

Der Unterschied zwischen den beiden knapp skizzierten Theorietypen besteht also darin, dass prozedural ausgerichtete Theorien die (kollektive) Autonomie von Personen betonen und nur das Verfahren der gemeinsamen Entscheidungsfindung bzw. Rechtssetzung vorschreiben, andere Normen auf Menschrechtsebene aber oft ungenügend reflektieren und die Ausgestaltung des partikularstaatlichen Rechtssystems dem Gutdünken der Rechtsautoren überantworten, während final ausgerichtete Theorien tendenziell einem besser reflektierten Menschenbild verpflichtet sind und das gesamte Menschenrechtspaket als verbindliche Vorgabe für die humane Selbstorganisation erachten.[608] Beide Theorietypen haben Schwächen: Während

---

[605] Eine im Vergleich zu dem hier gebotenen Überblick ausführlichere Diskussion der beiden konkurrierenden Positionen findet sich in: Joób 2004a, 219ff. Eine kurze, aber profunde Auseinandersetzung mit den beiden Positionen bietet Jean-Michel Bonvin; vgl. Bonvin 2004, 102ff.

[606] Eine markante, final ausgerichtete Theorie ist die aristotelisch geprägte, teleologische Theorie von Martha C. Nussbaum.

[607] Der wohl prominenteste zeitgenössische Vertreter einer primär prozedural ausgerichteten Position ist Jürgen Habermas.

[608] Wolfgang R. Köhler führt dazu richtig aus: „Menschenrechte brauchen zwar eine demokratische Legalisierung im Sinne einer rechtlichen Ausgestaltung. Aber das Recht auf Menschenrechte bedarf keiner solchen Legalisierung. Denn es ist demokratieunabhängig. Das

finale Theorie dazu neigen können, den als Menschenrechte verfassten Kernbereich des Rechts einem demokratischen Entscheidungsverfahren nicht aussetzen zu wollen, was die Gefahr paternalistisch-diktatorischer Tendenzen birgt, verlangen prozedurale Theorien, dass auf anthropologische Erkenntnisse basierende Normen genau so, wie andere Normen erst dann faktische Geltung bzw. Rechtskraft erlangen, wenn sie sich in realen öffentlichen Diskursen durchsetzen und in einem demokratischen Verfahren akzeptiert werden, was mit dem Risiko verbunden ist, dass bestimmte Menschenrechte – aus welchem Grund auch immer –[609] nicht in den Rechtskode eines partikularen Staates überführt werden. Aus ethischer Sicht halte ich es außerdem für problematisch, dass prozedural ausgerichtete Theorien die zentrale Frage umgehen, wie die verschiedenen Interessen der Menschen – etwa das Interesse an Luxus oder das Interesse am Überleben – zu bewerten sind, indem sie sich für die Austragung der Interessenkonflikte in demokratischen Diskursen aussprechen, ohne nach (anthropologisch verankerten) Bewertungskriterien zu suchen, die es erlauben würden, die verschiedenen Interessen in eine Rangordnung zu bringen; geboten wird weniger eine anthropologisch gestützte Wahrheitssuche, sondern eher eine soziologisch gefärbte Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates, wobei moralisch-kognitive Geltung durch gesellschaftliche Akzeptanz ersetzt zu werden droht.[610]

Der theoretischen Unterscheidung zwischen einer final und einer prozedural geprägten Position, die in gegenwärtigen Diskussionen über die Legitimität inter- bzw. supranationaler Institutionen in leicht abgeänderter Form als die Unterscheidung zwischen Input- und Output-Legitimation eine Renaissance erlebt,[611] steht in der Praxis der Umstand gegenüber, dass 1948 die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ durch die Generalversammlung der UNO beschlossen wurde und 1976 der „Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ sowie der „Internationale Pakt über bürgerliche

---

Recht auf Menschenrechte bedarf auf keiner Legitimierung durch Demokratie – es selber legitimiert Demokratie.“ (Köhler 1999, 113.) Und: „Menschen haben als Personen – und nicht nur als Bürger (irgend)eines Staates – einen Anspruch darauf, dass ihnen Menschenrechte gewährt werden.“ (Ebd., 115.)

[609] Beispielsweise wegen der Manipulation der Massen durch einflussreiche Medien oder wegen allgemein akzeptierter kulturell-religiöser Dogmen.

[610] Vgl. Anzenbacher 1992, 251ff., Ricken 1998, 138ff. und Joób 2004b, 418.

[611] Von Input-Legitimität wird gesprochen, wenn politische Entscheidungen bzw. die Rechtssetzung auf der Zustimmung der Betroffenen beruhen, und von Output-Legitimität, wenn das Ergebnis politischer Entscheidungen bzw. der Rechtssetzung in der Beförderung des Gemeinwohls besteht.

und politische Rechte“ in Kraft traten, die seither mit mehreren Konventionen ergänzt wurden und für die sie ratifizierenden Staaten (bis heute immerhin rund 150) Rechtsverbindlichkeit besitzen.[612] Das Thema der Menschenrechte soll jedoch im nächsten Unterkapitel, das dem Gerechtigkeitsideal von Theorien globaler Gerechtigkeit gewidmet ist, wieder aufgegriffen werden, da ja die Formulierung von Menschenrechten nicht länger dem empirisch-anthropologischen Fundament einer Theorie zuzurechnen ist, sondern bereits eine Zielsetzung darstellt, wobei die vollumfängliche Gewährleistung der Menschenrechte, wie auch in der Präambel der Menschenrechtserklärung festgehalten, ein Ideal, d.h. eine regulative Idee,[613] verkörpert.

Die Anforderungen an die empirisch-anthropologische Fundierung einer Theorie globaler Gerechtigkeit lassen sich nun folgendermaßen zusammenfassen: Erstens müssen die Annahmen über die Gegebenheiten der Welt in Hinsicht auf die für die betreffende Fragestellung relevanten Aspekte der Realität entsprechen und den erforderlichen Grad an Genauigkeit aufweisen. Zweitens darf kein einseitiges, reduktionistisches Menschenbild der Theorie als Grundlage dienen, mit anderen Worten: Fundamentale anthropologische Merkmale, die für die Theoriebildung von Bedeutung sind, müssen gebührend berücksichtigt werden. Diese beiden Anforderungen legen wesentliche Züge sowohl des Gerechtigkeitsideals einer Theorie globaler Gerechtigkeit als auch des für die Verwirklichung dieses Ideals eventuell vorgesehenen institutionellen Arrangements fest.

Nun enthalten von den sieben in den vorhergehenden Kapiteln untersuchten Theorien nur die Theorien von Pogge und Höffe eine explizit ausgeführte und – in Einklang mit der obigen Feststellung, dass für eine Theorie globaler Gerechtigkeit eine auf dem Commonsense beruhende Anthropologie ausreicht – kurze, aber angemessene anthropologische Grundlegung, die bei Pogge zur Ermittlung von Grundgütern und bei Höffe zur Aufdeckung transzendentaler Interessen dient;[614] die übrigen fünf Theorien setzen gewisse anthropologische Annahmen stillschweigend voraus, wenn soziale Regeln oder Rechte eingeführt

[612] Vgl. Unser 2004, 53f.

[613] Frank I. Michelman schreibt zum Thema Menschenrechte: „Die Logik verbietet uns nicht, etwas als moralisch geboten zu postulieren, von dem wir nicht wissen können, ob wir es je erreichen. Das nennt man eine regulative Idee.“ (Michelman 1999, 65)

[614] Vgl. zur anthropologischen Grundlegung von Pogge Kapitel 4.2.1 und zu der von Höffe Kapitel 6.1.

werden.[615] Über ein adäquates empirisches Fundament verfügen neben den Theorien von Pogge und Höffe auch die von Beitz und Singer, wobei Beitz und Höffe in erster Linie allgemeine Aussagen über die Lage der Welt formulieren, während Pogge und Singer darüber hinaus auch eine Reihe von konkreten Daten auflisten;[616] die Theorien von Rawls, Nozick und Walzer beinhalten zwar einzelne Verweise auf empirische bzw. historische Fakten, doch reichen diese wenigen Verweise nicht aus, um von einer angemessenen empirischen Grundlegung dieser Theorien sprechen zu können.
Es trifft also auf mehrere der untersuchten Theorien zu, dass nur aufgrund ihres Gerechtigkeitsideals sowie aufgrund des vorgesehenen institutionellen Arrangements auf die ihnen zugrunde liegenden empirisch-anthropologischen Annahmen geschlossen werden kann, weshalb die empirisch-anthropologische Fundierung der untersuchten Theorien erst in den nächsten beiden Unterkapiteln vollständig wird geklärt werden können. Wie sich in den nächsten Unterkapiteln zeigen wird, hat das Vorhandensein oder das Fehlen einer expliziten empirisch-anthropologischen Grundlegung einen entscheidenden Einfluss auf die Qualität einer Theorie globaler Gerechtigkeit, denn implizite Annahmen über die Gegebenheiten der Welt und über allgemeine menschliche Eigenschaften neigen dazu, nicht genügend reflektiert zu sein.

7.2 Das Gerechtigkeitsideal

Der Menschenrechtskatalog der UNO[617] umfasst alle fundamentalen, aus anthropologischen Erkenntnissen ableitbaren Rechte von einem Recht auf Sicherheit über das Recht auf eine adäquate Ernährung bis hin zum Recht auf eine Grundausbildung, weshalb ich davon ausgehen möchte, dass dieser Menschenrechtskatalog eine, wenn auch nicht in jedem Fall genügend spezifische, doch für die allgemeine Beurteilung von nationalen sowie internationalen Institutionen und für den Entwurf einer Theorie globaler Gerechtigkeit angemessene Zusammenstellung der dem humanen Wohlergehen

[615] Für Rawls trifft diese Diagnose nur auf seine in *The Law of Peoples* entwickelte Theorie globaler Gerechtigkeit, jedoch nicht auf seine in *A Theory of Justice* präsentierte Konzeption domestischer Gerechtigkeit zu.
[616] Vgl. zur empirischen Grundlegung von Pogge Kapitel 4.1.1 sowie 4.2.2, zu der von Singer Kapitel 5.3.2, zu der von Beitz Kapitel 3.3 und zu der von Höffe Kapitel 6.2.
[617] Vgl. zum aktuellen Inhalt des Menschenrechtskatalogs: http://www.unhchr.ch/udhr/index.htm

dienenden und jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zustehenden, unveräußerlichen Rechte ist.[618]

7.2.1 Menschenrechte

Der Menschenrechtskatalog, auf den ich mich im Folgenden beziehe, beinhaltet also nicht nur negative, sondern auch positive und partizipatorische Rechte.[619] Es ist Wolfgang Kersting zuzustimmen, wenn er zur Verteidigung eines Subsistenzrechts ausführt: „Die basale anthropologische Interessenlage umfasst also ein Existenzinteresse und ein Subsistenzinteresse. Daher muss konsequenterweise auch der menschenrechtliche Schutzanspruch über negative, schädigungsfreie, den anderen einfach lassende Mitmenschlichkeit hinausgehen und auf eine hinreichende, subsistenzermöglichende Güterausstattung ausgedehnt werden.“[620] Neben Freiheitsrechten und Sozialrechten muss das Menschenrechtspaket aber auch demokratische Mitwirkungsrechte beinhalten – das bestätigt die Theorie von Habermas, dessen Verdienst es ist, die zentrale Bedeutung der Demokratie als eine politische Organisationsform, in der das fundamentale menschliche Bedürfnis nach individueller sowie kollektiver Autonomie weitestgehend befriedigt werden kann, hervorgehoben zu haben.
Georg Kohler beschreibt den Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Politik treffend als Wechselwirkung: „Bestimmt man ‚Politik’ sehr generell als das eine Wir-Gruppe erhaltende Handeln, das unter der leitenden Frage geschieht, was zu tun ist, um im Rahmen der Wir-Einheit und bei divergierenden Interessen der Beteiligten langfristig kooperieren zu können, dann erscheinen die Menschenrechte zunächst als die basalen Bedingungen solchen Handelns.“[621] Gleichzeitig stellt – so Kohler – die Verwirklichung der Menschenrechte in Form von zwangsbewehrten Grundrechten das primäre Ziel von Politik dar. (Die Konzipierung von Menschenrechten lässt sich aus sehr

[618] Es fragt sich allerdings, ob der aktuelle, mehrfach erweiterte Menschenrechtskatalog der UNO nicht bereits Rechte enthält, die den Status von Menschenrechten nicht verdienen. Diese Frage stellt sich etwa bezüglich des Rechts auf regelmäßigen, bezahlten Urlaub in Artikel 24 der Menschenrechtserklärung.
[619] Diese drei Gruppen von Rechten können auch als liberale, politische und soziale Menschenrechte bezeichnet werden, vgl. z.B. Koller 2000, 109.
[620] Kersting 2001a, 310. Zur Begründung von Sozialrechten im Weltmaßstab vgl. auch Merle 1997, 7ff.
[621] Kohler 1999b, 248.

verschiedenen Perspektiven betrachten und wirft eine Reihe von Fragen auf, die hier nicht behandelt werden können.)[622]

Den universalen Menschenrechten steht aufgrund ihres fundamentalen Charakters anderen Rechten gegenüber sowohl aus ethischer als auch rechtlicher Sicht Priorität zu;[623] es ist aber meines Erachtens erforderlich, auch innerhalb der Kategorie der Menschenrechte eine Hierarchie aufzustellen, da die vollständige Gewährleistung dieser Rechte wohl immer ein Desiderat bleiben wird und es deshalb von großem praktischen Interesse ist, welche Menschenrechte in Fällen, in denen z.B. wegen der Knappheit der zur Verfügung stehenden Ressourcen oder wegen des Fehlens entsprechender Institutionen (zunächst) nicht alle Menschenrechte garantiert werden können, Vorrang genießen sollten, denn offenbar ist etwa das Recht, nicht willkürlich verhaftet und gefoltert zu werden, gegenüber dem Recht, sich an den Künsten zu erfreuen, prioritär. Wie zur Ermittlung der Menschenrechte genügt auch zu ihrer Hierarchisierung eine auf dem gesunden Menschenverstand basierende Anthropologie, die Güter bzw. Rechte aufgrund ihrer Relevanz für die Handlungsfähigkeit von Menschen beurteilt, wobei die menschliche Handlungsfähigkeit natürlich auch ein Minimum an Wohlbefinden einschließt.[624]

Eine überzeugende Konzeption zur Hierarchisierung von Rechten bietet Henry Shue, der die Gruppe der universalen Rechte, zu deren Gewährleistung – wie er stringent darlegt – eine ebenso universale Pflicht besteht, als grundlegende Rechte, *basic right*s, bezeichnet und im Vergleich zum aktuellen Menschenrechtspaket enger fasst, indem er beispielsweise kulturelle Tätigkeiten

---

[622] Der Problemkreis Menschenrechte vs. Demokratie wurde im vorhergehenden Unterkapitel kurz behandelt und auf den Problemkreis der Durchsetzung der Menschenrechte werde ich im nächsten Unterkapitel eingehen. Einen guten Überblick über verschiedene (problematische) Aspekte des Menschenrechtskonzepts bietet der Sammelband: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.) 1999.

[623] Zu einem Versuch, das komplexe Verhältnis zwischen universaler Gerechtigkeit, deren Forderungen in den Menschenrechten zum Ausdruck kommen, und zwischen partikularem Gemeinwohl, auf das einzelstaatliche Rechtssysteme ausgerichtet sind, zu klären, vgl. Joób 2004b, 411ff.

[624] Vgl. Horn 2003b, 240; Horn geht in Analogie zu Höffe von den transzendentalen oder höherrangigen Interessen der Menschen aus und ist der Ansicht, dass die rationale Handlungsfähigkeit das höchste Gut darstellt, das über die moralische sowie politische Bedeutung anderer Güter entscheidet, indem die rationale Handlungsfähigkeit für jede Zielverfolgung unabdingbar ist. Ich stimme Horn darin zu, dass die Handlungsfähigkeit als Vorbedingung der Verwirklichung von Zielen betrachtet werden kann, doch darf nicht vergessen werden, dass Handlungsfähigkeit nicht nur die Abwesenheit von äußerem Zwang, sondern auch ein bestimmtes Maß an Wohlbefinden voraussetzt.

eindeutig ausklammert.[625] Das Kriterium, das Rechte Shue zufolge erfüllen müssen, um als *basic rights* zu gelten, ist, dass sie sich auf Güter beziehen, die Vorbedingungen der Wahrnehmung von Rechten überhaupt darstellen, wobei Shue einer ganzheitlichen Anthropologie folgend sehr richtig ausführt, dass die Auffassung, wonach negative Rechte Vorrang vor positiven haben, gerade deshalb falsch ist, weil beiden Gruppen von Rechten, sofern sie denn trennscharf unterschieden werden können, fundamentale Rechte beinhalten, deren Gewährleistung für das Ausüben von Rechten unabdingbar ist, indem etwa die Vorbedingung einer minimalen physischen Integrität sowohl Sicherheit als auch Subsistenz umfasst.[626] Die Konzeption von Shue trägt einerseits dazu bei, den Vorrang innerhalb der Gruppe der Menschenrechte zu klären, da mit den *basic rights* ein enger Kreis kritischer Rechte bestimmt wird, andererseits bietet seine Konzeption in Form des so genannten Prioritätsprinzips eine umfassende Klassifizierung menschlicher Aktivitäten, eine hierarchische Klassifizierung, die in erster Linie darauf ausgerichtet ist, dass die Menschen den für die Erfüllung der *basic rights* erforderlichen Pflichten (primär durch die Errichtung und Unterstützung entsprechender Institutionen) nachkommen.[627] Shue unterscheidet vier Klassen von menschlichen Aktivitäten mit abnehmender Wichtigkeit: die Erfüllung von *basic rights*, die Erfüllung von anderen Rechten, kulturelle Bereicherung sowie Präferenzerfüllung, wobei zur Gewährleistung der *basic rights* gemäß dem Prioritätsprinzip primär der Verzicht auf individuelle Präferenzerfüllung, sekundär der Verzicht auf kulturelle Bereicherung und, sofern durch die Aufgabe dieser Aktivitäten die *basic rights* immer noch nicht gewährt werden können, tertiär auch der Verzicht auf die Erfüllung von anderen Rechten geboten ist. Shue hat wohl recht, wenn er dazu ausführt: „I believe that in fact it is most unlikely that anyone would need to sacrifice anything other than preferences, to which one has no right of satisfaction and which are of no cultural value, in order to honor everyone's basic rights, provided everyone with the duty to make some sacrifice of preferences does so."[628]

---

[625] Vgl. Shue 1996, 52ff. und 114ff.

[626] Vgl. Shue 1996, 31f.

[627] Das Prioritätsprinzip lautet: „1. the fulfillment of basic rights take priority over all other activity, including the fulfillment of one's own non-basic rights; 2. the fulfillment of non-basic rights takes priority over all other activity except the fulfillment of basic rights, including the enrichment of culture and the satisfaction of one's own preferences; and 3. the enrichment of culture takes priority over the satisfaction of preferences in ways that do not enrich culture." (Shue 1996, 118)

[628] Shue 1996, 114. Die Festlegung dessen, auf welche anderen Aktivitäten zugunsten der Verwirklichung der *basic rights* tatsächlich verzichtet werden sollte, muss natürlich in Bezug

Eine zentrale, anthropologisch fundierte Anforderung an das Gerechtigkeitsideal einer Theorie globaler Gerechtigkeit besteht also darin, dass dieses anzustrebende Ideal die Gewährleistung der Menschenrechte und die Einforderung der entsprechenden Pflichten beinhalten muss. Dabei ergibt sich ein Problem, mit dem auch die Konzeption von Shue zu kämpfen hat, dass nämlich, sofern die Menschenrechte nicht lediglich als moralische, sondern – wie es hier geschehen soll – als echte, einklagbare Rechte konzipiert werden, die zu ihrer Verwirklichung erforderlichen Pflichten erzwingbar sein müssen, wobei es jedoch im Unterschied zu den Menschenrechten, über die in Bezug auf ihren inhaltlichen Kern und in Bezug auf den Kreis ihrer Träger weitgehend Klarheit herrschen dürfte, im Fall der entsprechenden Pflichten bei weitem nicht so klar ist, welche Individuen (bzw. Kollektive) zu welchen konkreten Leistungen verpflichtet werden sollen.[629] Ich meine, dass Shue mit seinem Prioritätsprinzip eine grundsätzlich überzeugende, wenn auch relativ unspezifische Lösung dieses Problems liefert und dass die Umsetzung dieses allgemein formulierten Prinzips auf dem Weg der Erzwingung der daraus folgenden Pflichten im nächsten Unterkapitel, das sich mit dem für die Verwirklichung globaler Gerechtigkeit notwendigen institutionellen Arrangement befasst, in einer für die Politische Philosophie angemessenen Weise konkretisiert werden kann.

Die Diagnose zu den sieben untersuchten Theorien sieht hinsichtlich der Forderung, dass das Gerechtigkeitsideal einer Theorie globaler Gerechtigkeit die

---

auf einen vernünftigen, d.h. längeren, Zeithorizont geschehen, da die weltweite Verwirklichung der *basic rights* sowie die Einforderung der entsprechenden Pflichten mit einem enormen organisatorischen Aufwand verbunden sind. Außerdem macht es offenbar nur Sinn, genau auf die für die Verwirklichung der *basic rights* erforderlichen Tätigkeiten zu verzichten und nicht auch Tätigkeiten, die in dieser Hinsicht irrelevant sind, aufzugeben.

[629] Ich kann Wolfgang Kersting jedoch nicht zustimmen, wenn er in Kontrast zu Freiheitsrechten, die er für epistemologisch transparent und kategorisch hält, Sozialrechte als epistemologisch opak und hypothetisch-konditional erachtet, weil die Freiheitsrechte für jedermann zu jeder Zeit aktuell seien und die zu ihrer Verwirklichung erforderlichen Pflichten nur im Unterlassen von bestimmten Handlungen bestehen, während Sozialrechte lediglich für Personen, die sich in der Situation einer Unterversorgung befinden, aktuell seien und ihre Verwirklichung unter dem Vorbehalt der hinreichenden Bemitteltheit der Verpflichteten stehe; vgl. Kersting 2001b, 91f. Ich meine dagegen, dass sowohl Freiheitsrechte als auch Sozialrechte transparent sind, da es nicht weniger klar ist, was unter einem Recht auf Subsistenz zu verstehen ist, als was ein Recht auf Sicherheit bedeutet. Ich denke zudem, dass Sozialrechte ebenso kategorisch sein können wie Freiheitsrechte, indem die Gewährleistung nicht nur von Subsistenz, sondern auch von Sicherheit situationsabhängig bestimmte Akteure in die Pflicht nimmt (Personen zu unterstützen bzw. zu beschützen) und finanzielle Mittel erfordert.

Gewährleistung der Menschenrechte mitsamt der Einforderung der entsprechenden Pflichten umfassen muss, folgendermaßen aus (wobei ich zunächst nicht zwischen moralisch verstandenen und einklagbar-zwangsbewehrten Rechten bzw. Pflichten unterscheide, da es hier um Gerechtigkeits*ideale* geht): Allein die Theorie von Pogge steht mit dieser Forderung vollkommen in Einklang, indem Pogge eine Liste der für ein menschenwürdiges Leben notwendigen Grundgüter zusammenstellt, und die um einen sicheren Zugang aller zu diesen Gütern willen einzuführenden Rechte das gesamte Spektrum der Menschenrechte, also sowohl negative und positive als auch partizipatorische Rechte, abdecken; zur Beschaffung der finanziellen Mittel, die für die Gewährung dieser Rechte erforderlich sind, will Pogge die Verbraucher von Naturressourcen zur Zahlung einer Steuer in die Pflicht nehmen.[630] Auch Höffe sieht grundsätzlich die weltweite Durchsetzung des gesamten Menschenrechtspakets vor, doch relativiert er diese Zielsetzung dadurch, dass er transnationales Handeln zur Linderung armutsbedingter Not, sofern sie nicht mitverschuldet ist, nicht als eine Rechts- oder Gerechtigkeitspflicht betrachtet, sondern dem fakultativen Altruismus zuordnet, wobei diese höffesche Relativierung sozialer Menschenrechte auch mit dem Hinweis auf die Mitschuld der entwickelten und mächtigen Staaten am Elend der armen Bevölkerungsmassen in der Welt nicht ganz behoben werden kann, da die Pflicht zur Erfüllung der sozialen Menschenrechte an eine Bedingung, die möglicherweise einzelne Personen vom Genuss dieser Rechte ausschließt, geknüpft bleibt.[631] Rawls, Beitz und Singer dagegen sind bereit, auf dem Gebiet der in den einzelnen Staaten gewährten demokratischen Mitsprache generell Abstriche hinzunehmen, falls die betreffenden Staaten die (übrigen) Menschenrechte nicht massiv verletzen, und nehmen damit im Endeffekt die partizipatorischen Rechte aus dem Menschenrechtspaket heraus. Dabei ist Rawls primär um die Schaffung einer auf gegenseitige Nichteinmischung beruhenden internationalen Machtbalance, sekundär um die Errichtung akzeptabler partikularstaatlicher institutioneller Strukturen und erst tertiär um die Gewährleistung eines Sets an individuellen Rechten, das eben wesentlich enger gefasst ist als der aktuelle Menschenrechtskatalog, bemüht; zur globalen Gewährleistung der durch die Menschenrechte geforderten sozialen Mindeststandards führt Rawls gleichwohl die internationale Pflicht,

[630] Vgl. Kapitel 4.2.1 sowie 4.2.3.
[631] Vgl. Kapitel 6.2.

benachteiligten Staaten zu helfen, ein.[632] Die Theorie von Beitz ist in ähnlicher Weise wie die von Rawls grundsätzlich durch die Marginalisierung partizipatorischer Gerechtigkeit und der entsprechenden Rechte gekennzeichnet, und zwar sowohl bei der Beurteilung partikularstaatlicher Institutionen als auch im Bereich der zwischenstaatlichen Beziehungen; in Kontrast zu Rawls geht Beitz jedoch so weit, dass er eine egalitaristisch ausgerichtete Redistribution sozialer Grundgüter und Naturressourcen auf globaler Ebene verlangt.[633] Der sich als Utilitarist bezeichnende Singer seinerseits übernimmt stillschweigend das Gerechtigkeitsideal der weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte, obwohl dieses Ideal auch aus der Perspektive des Präferenzutilitarismus nicht begründet werden kann, und spricht sich gleichzeitig für die Anerkennung nicht-demokratischer Staaten aus, sofern diese die Menschenrechte im Grossen und Ganzen achten, wobei Singer auf die richtige Erkenntnis hinweist, dass eine demokratische Staatsform die Einhaltung der Menschenrechte nicht garantiert; doch diese Erkenntnis stellt natürlich keine Grundlage für den Ausschluss demokratischer Mitwirkungsrechte aus dem Menschenrechtskatalog dar.[634] Nozick und Walzer schließlich engen, wenn auch aus sehr unterschiedlichen Gründen, den Kreis jener Rechte, die als universale Menschenrechte gelten können, extrem ein: Während Nozick nur die Abwehr von Gewalt gegen Personen und den Schutz von Eigentum rechtlich absichern will und deshalb allein negative Rechte mit universaler Geltung ausstattet, erachtet Walzer streng genommen lediglich das individuelle Recht auf Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft sowie das kollektive Recht einer Gemeinschaft auf Autonomie als universale Rechte.[635]

Die obige Auswertung der Gerechtigkeitsideale der sieben untersuchten Theorien hinsichtlich der Menschenrechte lässt Rückschlüsse auf die anthropologischen Annahmen, von denen die Mehrzahl dieser Theorien implizit ausgehen, zu und zeigt, dass jene beiden Theorien, die über eine explizite und adäquate anthropologische Fundierung verfügen, der Gewährleistung der Menschenrechte am stärksten verpflichtet sind: So setzt sich Pogge die bedingungslose Verwirklichung des gesamten Menschenrechtskatalogs zum Ziel und auch das Gerechtigkeitsideal von Höffe ist dieser Zielsetzung nahe, die übrigen Theorien weisen bezüglich ihrer Gerechtigkeitsideale im Bereich der

[632] Vgl. Kapitel 2.2.2 und 2.2.4.
[633] Vgl. Kapitel 3.2 sowie 3.3.
[634] Vgl. Kapitel 5.3.2.
[635] Vgl. zu Nozick Kapitel 5.1.2 und zu Walzer Kapitel 5.2.3.

Menschenrechte erhebliche Defizite auf (die wohl in erster Linie auf nicht genügend reflektierte und deshalb lückenhafte anthropologische Annahmen zurückzuführen sind).

7.2.2 Empowerment

Nun stellt sich die Frage, welche anderen Zielvorgaben, die das Gerechtigkeitsideal einer Theorie globaler Gerechtigkeit umfassen sollte, neben der Verwirklichung der Menschenrechte und der damit verbundenen Einforderung der entsprechenden Pflichten identifiziert werden können. Offensichtlich ist es erforderlich, über individuelle Rechte und Pflichten hinaus, aber in Einklang mit diesen auch kollektive Rechte und Pflichten einzuführen, denn die humane Selbstorganisation ist unter Berücksichtigung empirischer Gegebenheiten und historischer Entwicklungen ohne politische und wirtschaftliche Organisationseinheiten auf lokaler, regionaler, nationaler sowie internationaler Ebene nunmehr nicht denkbar; und damit das Verhältnis dieser Organisationseinheiten zueinander und zu den Individuen vernünftig geregelt werden kann, sind kollektive Rechte und Pflichten unabdingbar.[636]
Die Theorie globaler Gerechtigkeit von Rawls fokussiert ihrem Titel „The Law of Peoples“ entsprechend auf kollektive Rechte und Pflichten und erachtet das traditionelle Völkerrecht, in dessen Zentrum die partikularstaatliche Autonomie steht, als einen angemessenen normativen Rahmen für die internationalen Beziehungen. Das rawlssche Völkerrecht umfasst die postulierten Grundregeln heutiger internationaler Politik von der Freiheit, Selbstbestimmung und Gleichheit der Völker, von ihrer Pflicht, Verträge einzuhalten und die Menschenrechte zu achten, Kriege „fair“ und nur zur Selbstverteidigung zu führen, von der Pflicht zur Nicht-Intervention und von der Pflicht, den unter ungünstigen Bedingungen lebenden Völkern zu helfen.[637] In Ergänzung zum

[636] Zu einem guten Überblick über fundamentale Aspekte humaner Selbstorganisation aus der Sicht der politischen Philosophie vgl. Kohler 2002, 166ff. Kohler schreibt: „Der Ausdruck ‚politische Einheit’ verbindet das Primärproblem des Politischen mit den strukturellen Fakten geschichtlich-sozialer Gruppenbildung. Politik oder das Politische kommen ins Spiel, wo es um die Ordnung von Recht und Herrschaft zu tun ist.“ (ebd., 166) Dabei stellt Kohler in Anlehnung an die frühneuzeitlichen Kontraktualisten fest, dass das erstrangige Problem des Politischen darin besteht, „wie Menschen zusammenleben können, ohne ständig in potentiell gewalttätigen Streit über die Realisierung ihrer Handlungsfreiheit zu geraten“. (ebd., 166)
[637] Diese Regeln prägen auch die in der UNO-Charta formulierten Ziele und Grundsätze; vgl. Unser 2004, 408f.

traditionellen Völkerrecht sieht Beitz eine egalitaristisch ausgerichtete Umverteilung von Gütern und Naturressourcen auf internationaler Ebene vor, wobei diese Redistribution dadurch, dass sie zwischenstaatlichen Institutionen in Auftrag gegeben wird, zwangsläufig auch entsprechende kollektive Rechte und Pflichten begründet, die die Gleichheit zwischen den Völkern befördern, die Autonomie der Völker aber erheblich beschränken und damit den Rahmen des traditionellen Völkerrechts sprengen. Pogge wiederum erteilt dem traditionellen Völkerrecht eine klare Absage, wenn er sich für eine vertikale Neuverteilung der gegenwärtig auf partikularstaatlicher Ebene konzentrierten Souveränität ausspricht und gleichzeitig eine Zentralisation von politischer Macht auf globaler Ebene sowie eine Dezentralisation von politischer Macht auf verschiedene Organisationsstufen vorschlägt, damit ein ausgewogenes, demokratisches System an Kontrollen und Balancen entsteht, wobei Pogge im Sinn eines so genannten institutionalen Kosmopolitismus' die primäre Verantwortung für die Gewährleistung der Menschenrechte und für die wirtschaftliche sowie politische Stärkung armer Regionen institutionellen Arrangements auferlegt und somit als eine kollektive Pflicht fasst. Die institutionale Position von Pogge stellt einen Mittelweg zwischen den beiden interaktionalen Extrempositionen von Nozick und Singer dar: Der nozicksche Libertarismus macht Personen nur für problematische Situationen verantwortlich, die sie als Akteure direkt verursachen, und begründet auf diese Weise nur ein minimales Völkerrecht, das die gegenseitige Nichteinmischung von Kollektiven sowie die Freiwilligkeit der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft vorschreibt und dem eine globale Autorität zur Seite steht. Der singersche Utilitarismus dagegen verpflichtet Personen im Grunde unabhängig davon, ob sie kausal involviert sind, sich um alle Fälle unbefriedigender Güterausstattung zu kümmern, doch setzt Singer, damit seine Konzeption dem Vorwurf des moralischen Heroismus' entgeht und breite Akzeptanz findet, den moralisch gebotenen Minimalbetrag, der für die Hilfe von Menschen in Not entrichtet werden soll, zunächst bei zehn und dann bei einem Prozent des Einkommens fest, wobei Singer zwar die Errichtung supranationaler Institutionen vorsieht, aber dennoch allein von individuellen Pflichten spricht; nur in Zusammenhang mit Naturressourcen, deren Verteilung Singer auf egalitaristischer Basis vornehmen will, deutet er auf kollektive Rechte hin. Walzer seinerseits steht dem nozickschen minimalen Völkerrecht insofern nahe, als er die partikularstaatliche Autonomie betont, wobei er auf internationaler Ebene den kollektiven Rechten von Gemeinschaften gegenüber den

individuellen Menschenrechten eindeutig den Vorrang gibt. Höffe schließlich bringt den im ökonomischen Bereich bereits durch Beitz vorgezeichneten und durch Pogge auch auf den politisch-partizipatorischen Bereich ausgeweiteten Entwurf eines Gerechtigkeitsideals der Stärkung benachteiligter Regionen auf institutioneller Ebene zur Vollendung, wenn er sich für die Errichtung einer föderalen, subsidiären Weltrepublik ausspricht und einen globalen Rechts- und Wirtschaftsraum auf demokratischer Grundlage schaffen will – ohne jedoch dem ökonomischen Aspekt der Stärkung benachteiligter Regionen gebührend Beachtung zu schenken. Höffe ist grundsätzlich dem normativen Individualismus verpflichtet, in seiner Theorie kommt aber im Sinn des weltstaatlichen Föderalismus auch kollektiven Rechten und Pflichten große Bedeutung zu.

Alle sieben untersuchten Theorien führen also über individuelle Rechte und Pflichten hinaus auch kollektive Rechte und Pflichten ein, wobei die Skala dieser kollektiven Rechte und Pflichten von einem minimalen Völkerrecht (Nozick und Walzer) bis hin zu einer egalitaristischen Umverteilung von Gütern auf internationaler Ebene (Beitz) sowie einer föderalen Weltrepublik (Höffe) reicht.[638]

Um die Frage beantworten zu können, welches System von kollektiven Rechten und Pflichten als Teil des Gerechtigkeitsideals einer Theorie globaler Gerechtigkeit aus begründungstheoretischer und argumentationslogischer Sicht überzeugt, muss beachtet werden, dass individuelle Menschenrechte und kollektive Rechte (sowie Pflichten) eng miteinander verknüpft sind und sich in vieler Hinsicht gegenseitig bedingen, indem sowohl negative, positive als auch partizipatorische Rechte auf individueller Ebene nur garantiert werden können, wenn einer zentralen Autorität entsprechende kollektive Rechte und Pflichten übertragen werden: So sind für die Gewährleistung der Menschenrechte u.a. finanzielle Mittel erforderlich, zu deren Bereitstellung eine Autorität das Recht haben muss, Steuern zu erheben, erst dann kann sie nämlich der allein für ein Kollektiv zu bewältigenden Pflicht nachkommen, die Menschenrechte auf dem Territorium, für das sie zuständig ist, zu gewährleisten; nicht nur fundamentale Sozialleistungen, sondern auch Ordnungskräfte und demokratische institutionelle Strukturen müssen ja bekanntlich finanziert werden. Einerseits können also individuelle Rechte ohne die Übertragung kollektiver Rechte (und

[638] Vgl. zu Rawls Kapitel 2.2.2, zu Beitz Kapitel 3.3.3, zu Pogge Kapitel 4.2.3, zu Nozick Kapitel 5.1.3, zu Walzer Kapitel 5.2.3, zu Singer Kapitel 5.3.2 und zu Höffe Kapitel 6.3.

Pflichten) an entsprechende zentrale Autoritäten nicht gewährleistet werden, andererseits sind individuelle Rechte, die ihren Trägern Schutz, Subsistenz und die Möglichkeit zur demokratischen Mitsprache bieten, eine Voraussetzung für das Bestehen *legitimer* kollektiver Rechte.

Dem Axiom der Selbstzweckhaftigkeit (bzw. der Würde) des Menschen entsprechend und im Sinn des normativen Individualismus speist sich die Legitimität kollektiver Rechte aus den anthropologisch fundierten und als universale Menschenrechte konzipierten individuellen Rechten.[639] Das Primat der einzelnen Individuen und ihrer unveräußerlichen Rechte muss konsequenterweise auch die Ausgestaltung des Völkerrechts bzw. der globalen Rechtsordnung prägen.[640] Die Antwort auf die Frage nach dem ethisch-politisch angemessenen System von kollektiven Rechten und Pflichten lautet somit allgemein formuliert, dass jene kollektiven Rechte und Pflichten (auf verschiedenen Organisationsebenen) eingeführt werden müssen, die für eine weltweite Gewährleistung der Menschenrechte erforderlich sind – und die außerdem auch auf globaler Ebene eine gleichmäßige Berücksichtigung von Interessen ermöglichen, denn das Menschenrechtspaket gibt, obwohl es ein sehr komplexes Anforderungsbündel darstellt und seine Verwirklichung auf praktisch alle politischen sowie ökonomischen Strukturen auswirkt, kein ausreichendes Kriterium her, aus dem für alle Bereiche der transnationalen Beziehungen gerechte Regeln abgeleitet werden könnten; so bleiben auch im Fall, dass die Menschenrechte global (so weit wie möglich) gewährleistet werden, beispielsweise Fragen der distributiven und der korrektiven Gerechtigkeit offen.

---

[639] Kant nennt die mit der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen harmonisierende kollektive Organisationsform „Reich der Zwecke“: „Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln *solle*. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil die Gesetze eben Beziehungen *dieser Wesen* auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.“ (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 74f.; Hervorhebungen im Original)

[640] Koller weist darauf hin, dass mit der weltweiten Gewährleistung der Menschenrechte eine gerechte Regelung des gesamten Bereichs der transnationalen Beziehungen in die Nähe rückt: „Denn wenn alle Staaten die Menschenrechte innerhalb ihrer Grenzen so gut wie möglich sichern, ohne die gleichen Rechte anderer Staaten und ihrer Bürger zu verletzen, dann werden sie sich leicht darauf verständigen können, gewaltsame Angriffe gegeneinander zu unterlassen und allfällige Konflikte um Land und Naturressourcen, um die Bedingungen ihres Personenverkehrs und ihrer wirtschaftlichen Beziehungen im Wege friedlicher Streitschlichtung beizulegen.“ (Koller 2000, 111)

Die Forderung nach der weltweiten Gewährleistung der Menschenrechte und nach der Schaffung des dafür erforderlichen Systems von kollektiven Rechten und Pflichten umfasst die bereits im ersten Kapitel formulierte Forderung der wirtschaftlichen sowie politischen Stärkung benachteiligter Regionen und deren Einwohner, ein nicht allein individuelles, sondern auch kollektives *empowerment*, da ja nur ein Kollektiv, das sowohl ökonomisch als auch politisch erstarkt ist, in der Lage ist, seinen Mitgliedern die ihnen zustehenden Menschenrechte zu gewähren und alle ihre Interessen auf internationaler Ebene effektiv zu vertreten.[641] So darf die Verwirklichung der partizipatorischen Menschenrechte nicht auf die Schaffung demokratischer Strukturen im partikularstaatlichen Bereich begrenzt werden, sondern muss sich konsequenterweise auch darauf erstrecken, dass zusätzlich auch im internationalen Bereich institutionelle Strukturen errichtet werden, die die gleichmäßige Beachtung der Interessen aller Erdbewohner – so weit wie möglich – garantieren.[642]

In diesem Zusammenhang verdient folgende Feststellung von Kohler Beachtung: „Wo gar keine Gesetzesordnung herrscht, ist Demokratie und der Schutz von Grundrechten ohnehin ausgeschlossen. Nicht aus bloßem Machtkalkül, sondern aus verantwortungsethischen Gründen gehört also der Respekt vor bestehenden politischen Ordnungen zu den Grundelementen internationaler Menschenrechtspolitik.“[643] Zweifellos sind Staatsversagen und Anarchie der Gewährleistung der Menschenrechte genau so abträglich, wie staatliche Repression. Es gilt deshalb, sowohl Anarchie zu vermeiden als auch staatliche Repression zu verhindern und ein kohärentes, anthropozentrisches System von individuellen und kollektiven Rechten sowie Pflichten zu entwerfen und zu institutionalisieren, wobei dieses Rechtssystem nicht nur die

---

[641] Urs Marti weist darauf hin, dass die individuelle und kollektive Stärkung von Menschen eine vielschichtige Aufgabe ist: „In künftigen Institutionen müssen, wenn sie denn ihr Ziel, die gerechtere Verteilung von Freiheit, erreichen sollen, gerade jene Menschen einen größeren Anteil an der Entscheidungsmacht erhalten, die am stärksten unter Ohnmacht und Fremdbestimmung leiden: nicht nur die Regierungen armer Nationen, sondern Vertreter jener Bevölkerungsgruppen, die von externen Effekten der globalen Marktliberalisierung am direktesten betroffen sind, Gewerkschaften, Frauenorganisationen [...]“ (Marti 2003a, 360)

[642] Diese Forderung zielt auf die Schaffung einer kosmopolitischen Demokratie ab, die von David Held, wie folgt, beschrieben wird: „All groups and associations are attributed rights of self-determination specified by a commitment to individual autonomy and a specific cluster of rights. The cluster is composed of rights within and across each network of power. Together, these rights constitute the basis of an *empowering* legal order – a ‚democratic international law’.“ (Held 1997, 95; Hervorhebung von mir)

[643] Kohler 1999b, 259.

Demokratisierung des internationalen Raums, sondern auch eine derartige ökonomische Stärkung benachteiligter Kollektive mit sich führen muss, dass diese Kollektive als gleichrangige Partner an der Weltwirtschaft partizipieren können. (Das für die Verwirklichung dieses Systems von Rechten und Pflichten erforderliche institutionelle Arrangement wird im nächsten Unterkapitel grob skizziert.)

Beim Entwurf eines kohärenten, anthropozentrischen Systems von individuellen und kollektiven Rechten sowie Pflichten können natürlich die beiden Extrempositionen von Walzer und Nozick nicht als Vorlage dienen, denn der kommunitaristische Kollektivismus von Walzer begünstigt staatliche Repression, indem er Gesellschaften als homogene moralische Einheiten betrachtet und für innerstaatliche Differenzen unempfindlich ist, während der libertaristische Individualismus von Nozick den Zustand der Anarchie zwar überwinden will, aber staatlichen Strukturen, die die Gewährleistung auch der sozialen und demokratischen Menschenrechte ermöglichen, ablehnt und sogar die mit einem Gewaltmonopol ausgestattete Polizei als eine private Organisation versteht. Dementsprechend können die Theorien von Walzer und Nozick die umfassende Forderung des *empowerment* bei weitem nicht erfüllen. Von den übrigen in den vorhergehenden Kapiteln untersuchten Theorien beinhaltet nur das Gerechtigkeitsideal der Theorie von Pogge die individuelle und kollektive politisch-ökonomische Stärkung von Personen in vollem Umfang; die Gerechtigkeitsideale der Theorien von Rawls, Beitz, Singer und Höffe weisen bezüglich des Kriteriums des *empowerment* jedoch Schwächen auf, wobei das Gerechtigkeitsideal einer Theorie globaler Gerechtigkeit nicht nur darunter leiden kann, dass dieses relativ anspruchsvolle Kriterium wie bei Rawls, Singer und Höffe unerfüllt bleibt, sondern auch darunter, dass eine weit über die anthropologisch begründbare Stärkung von Personen und Kollektiven hinausgehende Umverteilung von Gütern angestrebt wird, wie es bei Beitz der Fall ist. Beitz vertritt nämlich einen Egalitarismus im Weltmaßstab, indem er sich für die globale Anwendung des rawlsschen Differenzprinzips und für eine globale Gleichverteilung von Naturressourcen ausspricht. Meines Erachtens lässt sich aber keine egalitaristische, sondern nur eine suffizienzorientierte Umverteilung von Gütern anthropologisch rechtfertigen und als Forderung globaler Gerechtigkeit, d.h. als Menschenrecht sowie universale Pflicht, identifizieren, da ein über *empowerment* hinausgehender Egalitarismus mit dem fundamentalen menschlichen Bedürfnis nach Autonomie in Konflikt steht und Personen in ungerechtfertigt paternalistischer Weise von der Verantwortung für

ihr Handeln entbindet. Kersting übt auf die Theorie von Beitz reflektierend berechtigte Kritik am Projekt eines globalen Egalitarismus', wenn er festhält, dass ein solches Projekt sowohl die legitime Autonomie von Kollektiven als auch die Integrität der Persönlichkeit gefährdet, „denn ebenso wenig, wie die staatlichen Gemeinschaften im Horizont des Gerechtigkeitsglobalismus an den ethischen Implikationen politischer Gemeinschaftsbildung festhalten können und besondere Verpflichtungen gegenüber ihren Bürgern anerkennen dürfen, können Personen im Banne dieses Maximierungsprogramms den notwendigen Raum für die Verwirklichung privater Lebensprojekte verteidigen."[644] Im Sinn der suffizienzorientierten Konzeption des *empowerment* steht es den Partikularstaaten bzw. deren Einwohnern im Rahmen demokratischer Entscheidungsfindung natürlich frei zu bestimmen, ob sie domestisch über der Gewährleistung der Menschenrechte und der Erfüllung ihrer internationalen Verpflichtungen hinaus ein höheres Maß an Egalitarismus, das aber mit den Menschenrechten in Einklang stehen muss, verwirklichen wollen.

Bei der Gestaltung einer partikularstaatlichen Ordnung verlangt der universale Gerechtigkeitsimperativ zum einen die Überführung der Menschenrechte in Grundrechte sowie die Schaffung von Mechanismen zur Erfüllung internationaler Verpflichtungen, die in erster Linie auf die weltweite Garantie der Menschenrechte ausgerichtet sind, und zum anderen die Orientierung der Rechtsautoren am Gemeinwohl der betreffenden Gemeinschaft bei der demokratischen Entscheidungsfindung.[645] Ob es allerdings sinnvoll ist, den Begriff des Gemeinwohls auch im internationalen Bereich zu verwenden, darüber herrscht in der einschlägigen Literatur keine Einigkeit. Einerseits wird angesichts der durch die Globalisierung bedingten, zunehmenden

---

[644] Kersting 1997, 297. Zu einer ausführlicheren und weitgehend überzeugenden Kritik am (einzelstaatlichen) Egalitarismus vgl. Kersting 2001b, 105ff.

[645] Bereits Aristoteles hält in seiner Schrift zur Politik fest: „Alle Wissenschaft und Künste haben ein Gut zum Ziel, das größte aber die wichtigste von allen, die Staatswissenschaft: ihr höchstes Gut ist die Gerechtigkeit; diese aber besteht in der Verwirklichung des Gemeinwohls." (Aristoteles 1977, 91) Rawls meint: „Bei der Gerechtigkeit als Fairness kommen die Menschen überein, natürliche und gesellschaftliche Zufälle nur hinzunehmen, wenn das dem gemeinsamen Wohl dient." (Rawls 1979, 123) Höffe schreibt: „Da aber Gerechtigkeit im distributiven Vorteil besteht, gehört schon zum Begriff einer Rechts- und Staatsordnung und nicht erst zu ihrem moralischen Prinzip das Gemeinwohl." (Höffe 1987, 160) Und auch Habermas ist der Ansicht: „Auf der anderen Seite muss das demokratische Gesetzgebungsverfahren seine Teilnehmer mit den normativen Erwartungen der Gemeinwohlorientierung konfrontieren, weil es selber seine legitimierende Kraft allein aus dem Prozess einer Verständigung der Staatsbürger über Regeln ihres Zusammenlebens ziehen kann." (Habermas 1994, 111)

transnationalen Interdependenzen eine „Hochzonung des Gemeinwohls“ gefordert[646] oder gar behauptet: „Als Rechtsordnung, die die in ihr zusammengefassten Rechtssubjekte zu einer ‚Rechtsgemeinschaft’ vereint, kann auch das Völkerrecht den für Rechtsordnungen unausweichlichen Ableitungen aus der Gemeinwohlidee – Rechtssicherheit, Legitimität und Zweckmäßigkeit – kaum entgehen.“[647] Andererseits wird das Gemeinwohlkonzept in Bezug auf die globalen Herausforderungen als normativ unterkomplex und defizitär empfunden[648] und die Partikularität des Gemeinwohlbegriffs durch den Hinweis hervorgehoben, dass sich kollektive, auf die Verwirklichung des Gemeinwohls ausgerichtete Entscheidungen einer Wir-Einheit nicht allein aus der Perspektive der Gerechtigkeit zu beurteilen sind, sondern „gute Politik im Sinne einer Bestimmung gelungener Identität“ zum Ziel haben.[649] Ich bin der Ansicht, dass der Menschenrechtskatalog der UNO durchaus als „Kodifizierung universeller Gemeinwohlvorstellungen“[650] verstanden werden kann und zwar jener Vorstellungen von Gemeinwohl, die einen fundamentalen, anthropologische Status genießen, denn die Gewährleistung der Menschenrechte ist ja ein gemeinschaftliches Unterfangen und setzt neben individuellen auch kollektive Rechte und Pflichten voraus; um der Genauigkeit willen halte ich es aber für besser, auf internationaler Ebene allein von Gerechtigkeit zu sprechen, indem jene Gemeinwohlbelange, die sich tatsächlich universalisieren lassen, zugleich Forderungen der Gerechtigkeit sind.[651] Nachhaltigkeit, d.h. die Aufrechterhaltung der ökologischen Kapazitäten der Erde, z.B. ist ein universales (sowie nur global einlösbares) Gemeinwohlanliegen und deshalb gleichzeitig eine Forderung der Gerechtigkeit, die im Menschenrecht auf Subsistenz enthalten ist, wobei die Bereitstellung der für die Subsistenz notwendigen Güter und überhaupt die Gewährleistung der Menschenrechte ein zeitlich nicht begrenztes, permanentes Projekt ist, da natürlich auch die zukünftigen Generationen ein Recht auf Menschenrechte haben.

---

[646] Vgl. Calliess 2002, 186ff.
[647] Oeter 2002, 233.
[648] Vg. Weidner 2002, 141. Gleichzeitig schreibt Helmut Weidner dem Gemeinwohlkonzept die wichtige Funktion zu, „die aus dem weltumspannenden Gerechtigkeitsideal des Nachhaltigkeitskonzepts abgeleiteten starken Forderungen nach Selbstbeschränkung und Umverteilung in immer noch überwiegend nationalstaatlich verortete demokratische Legitimationsprozesse einzubinden: sie zu zügeln und damit realistischer zu machen.“ (Weidner 2002, 146)
[649] Brugger 2002a, 27.
[650] Jachtenfuchs 2002, 375.
[651] Vgl. zur Abgrenzung von Gemeinwohl und Gerechtigkeit Joób 2004b, 412ff.

Der Menschenrechtskatalog bzw. die individuelle sowie kollektive Stärkung von Personen stellt – wie erwähnt – zwar ein sehr komplexes Anforderungsbündel dar, dessen Umsetzung auf praktisch alle politischen sowie ökonomischen Strukturen auswirkt, es liefert aber kein ausreichendes Kriterium für eine gerechte Regelung aller Bereiche der transnationalen Beziehungen; hierzu bedarf es weiterer Gerechtigkeitsprinzipien, die wiederum in der bereits in Kapitel 1 zitierten, formal gehaltenen Definition von Gerechtigkeit durch Peter Koller zusammengefasst werden können.[652] Offenbar bleiben nämlich auch im idealen Fall, dass mit dem *empowerment* der entsprechenden Personen und Kollektive die weltweite Gewährleistung der Menschenrechte gegeben ist, gewisse Bereiche der transnationalen Beziehungen ungeregelt: So müssen sowohl die politischen als auch ökonomischen Interaktionen zwischen Kollektiven und Individuen verschiedener Staaten auch bei fairen Ausgangsbedingungen derart begrenzt werden, dass sie sich im Rahmen des durch die Gerechtigkeit Gebotenen bewegen, damit weltweit eine gerechte Verteilung von Vorteilen und Lasten sozialer Kooperation ermöglicht wird.

Ich bin nun der Meinung, dass die skizzierten anspruchsvollen Inhalte globaler Gerechtigkeit nur durch eine entsprechend entworfene globale Rechtsordnung zu haben sind, dass also die Errichtung einer globalen Rechtsordnung zum Gerechtigkeitsideal einer Theorie globaler Gerechtigkeit gehört. In Ergänzung zur permanenten Sicherung von gerechten Ausgangsbedingungen sowohl auf domestischer als auch auf internationaler Ebene durch die individuelle sowie kollektive Stärkung von Personen ermöglicht nämlich eine demokratische und mit den Menschenrechte sowie mit den menschenrechtlich begründeten kollektiven Rechten in Einklang stehende globale Rechtsordnung, sofern sie mit institutionellen Mechanismen ausgestattet ist, die eine gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen der Betroffenen gewährleisten, dass sich die Individuen und die sie repräsentierenden Kollektive auf faire, den verschiedenen Anforderungen der Gerechtigkeit[653] entsprechende Rahmenbedingungen für

[652] Nach Koller bezeichnet das Konzept der Gerechtigkeit „jene Teilmenge moralischer Forderungen, welche die wechselseitigen Rechte und Pflichten der Menschen innerhalb einzelner zwischenmenschlicher Handlungen, regelmäßiger sozialer Beziehungen oder dauerhafter gesellschaftlicher Verhältnisse betreffen und darauf abzielen, einen bei unparteiischer Betrachtung allgemein annehmbaren Ausgleich zwischen den divergierenden Interessen der Beteiligten herbeizuführen.“ (Koller 2001a, 24; Hervorhebung aufgehoben)

[653] Ich stimme Koller zu, dass globale Gerechtigkeit als einen Sammelbegriff, der eine Vielzahl von Gerechtigkeitsanforderungen an die internationalen Beziehungen und an die globale Ordnung umfasst, verstanden werden sollte und dass es deshalb nicht sinnvoll ist, nach einem „Masterprinzip“ globaler Gerechtigkeit zu suchen.

jenen Teil der internationalen Beziehungen, der nicht durch die liberalen, sozialen und politischen Menschenrechte bzw. durch das *empowerment* abgedeckt ist, einigen.
Die Begründung und die grobe Skizze einer globalen Rechtsordnung sowie die Notwendigkeit, diese mit der Kompetenz der Rechtsdurchsetzung auszustatten, ist Thema des nächsten Unterkapitels, das sich mit dem für die Verwirklichung des Gerechtigkeitsideals einer Theorie globaler Gerechtigkeit vorgesehenen institutionellen Arrangement befasst.

7.3 Das institutionelle Arrangement

Das Design des zur Umsetzung globaler Gerechtigkeit erforderlichen institutionellen Arrangements wird natürlich in erster Linie durch das betreffende Gerechtigkeitsideal, aber auch unmittelbar durch empirisch-anthropologische Gegebenheiten bestimmt. Beim Entwerfen des aus ethisch-politischer Sicht optimalen globalen institutionellen Systems geht es darum, das im vorhergehenden Unterkapitel als überzeugend ausgewiesene Gerechtigkeitsideal mit den kontingenten Verwirklichungsbedingungen unserer Welt, d.h. mit fundamentalen anthropologischen Erkenntnissen und empirisch-historischen Fakten, zu konfrontieren. Zunächst skizziere ich im Rahmen eines empirisch-analytischen Exkurses die Unzulänglichkeit der gegenwärtigen Verrechtlichung des internationalen Raums und begründe auch auf diesem Weg die Notwendigkeit der Etablierung einer der demokratischen Kontrolle unterstellten globalen Legislative, dann plädiere ich von den Menschenrechten ausgehend unter Berücksichtigung empirisch-anthropologischer Fakten sowie strategisch-pragmatischer und moralischer Überlegungen für die Errichtung einer demokratisch kontrollierten, zwangsbefugten globalen Rechtsordnung.

7.3.1 Heutige Tendenzen bei der Verrechtlichung des internationalen Raums

Die gegenwärtige Verrechtlichung des internationalen Raums ist durch eine eigentümliche Unzulänglichkeit gekennzeichnet, die im Folgenden kurz beschrieben werden soll.

Zunächst sind bei der Verrechtlichung des internationalen Raums Regierungen von Staaten am Werk, deren Repräsentanten sich im Namen ihrer Staaten zumeist auf Foren von so genannten *intergovernmental organizations* (IGOs) wie die UNO darauf einigen, Rechte zu kodifizieren oder die Rechtssprechung zu institutionalisieren. So wurde z.B. 1996 durch die *International Law Commission* der UNO ein Kodex der Verbrechen gegen den Frieden und die Sicherheit der Menschheit fertig gestellt und 2002 mit dem Inkrafttreten des Römischen Statuts das autonome Internationale Strafgericht *(International Criminal Court)* ins Leben gerufen, wo Personen wegen Genozids, Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Verbrechen der Aggression in letzter Instanz angeklagt werden können.[654] Dem Internationalen Strafgerichtshof haben sich immerhin 105 Staaten unterstellt, seine Schwäche liegt aber darin, dass gerade Staaten wie die USA, Israel, die Türkei, Indien, Pakistan, Russland und China, die entweder im Innern oder gegen Außen auf höchst umstrittener Weise Gewalt anwenden, das Gericht nicht anerkennen und dass das Gericht mangels entsprechender Organe sowohl bei der Untersuchung von Anklagen als auch bei der Umsetzung seiner Urteile auf die Behörden der betroffenen Staaten angewiesen ist.[655] Sabine von Schorlemer sieht ab 1990 im Bereich des Strafrechts einen klaren Trend zur Verrechtlichung des internationalen Raums und stellt in Zusammenhang mit der Etablierung des Internationalen Strafgerichtshofs fest: „Damit kam es nicht nur zu einer inhaltlichen Präzisierung der internationalen Strafrechtsmaterie, sondern auch – infolge der erfolgreichen Tätigkeit der Tribunale für Ex-Jugoslawien und Ruanda – zu einer institutionellen Verdichtung in bisher unerreichtem Ausmaß.“[656] Diese Formen der Verrechtlichung auf internationaler Ebene mindern jedoch natürlich nicht die Aktualität der Frage, inwiefern die Menschenrechte auf partikularstaatlicher Ebene in einklagbare Grundrechte überführt werden, da, wie auch das Beispiel des Internationalen Strafgerichtshofs zeigt, die Gewährleistung von Rechten und die Rechtssprechung grundsätzlich in der Verantwortung der Einzelstaaten bleiben.[657] Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass die

[654] Vgl. Unser 2004, 280ff.
[655] Vgl. http://www.icc-cpi.int/statesparties.html.
[656] von Schorlemer 2001, 195.
[657] Skeptisch äußert sich Erhard Denninger zur gegenwärtigen Verrechtlichung der Menschenrechte, wenn er die Tendenz beklagt, Menschenrechte aus dem unverbindlichen Völkerrecht, dem *soft law*, nicht ins *hard law* innerstaatlicher Positivität zu übersetzen,

Verrechtlichung des internationalen Raums über IGOs durch ein fundamentales Demokratiedefizit gekennzeichnet ist, denn „the ‚chains of delegation' from national states to multilateral bodies are to long, the basis of representation often unclear, and the mechanisms of accountability of the technical elites themselves who run the IGOs are weak or obscure. Agenda-setting and decision procedures frequently lack transparency, key negotiations are held in secret, and there is little or no wider accountability to the UN system or to any democratic forum more broadly. Problems of transparency, accountability, and democracy prevail at the global level."[658]

Bei der Verrechtlichung des internationalen Raums sind jedoch neben Staaten bzw. den durch sie eingesetzten IGOs auch andere Akteure tätig, allen voran transnationale Unternehmen und INGOs *(international nongovernmental organizations)*, die zusammen eine komplexe und dezentrale Struktur globaler Steuerung mit vertikal und horizontal verteilten Machtzentren bilden.

Transnationale Unternehmen sind selbstverständlich darauf bedacht, die Zügeln bei der Steuerung des globalen ökonomischen Systems möglichst selbst in der Hand zu halten, um ihre der Logik der Marktwirtschaft entspringenden Interessen durchzusetzen. Dies hat in der Praxis zur Folge, dass transnationale Unternehmen auf nationale Gesetzgeber, Regierungen sowie IGOs (insbesondere auf die WTO und den IMF)[659] direkt oder indirekt Einfluss nehmen, damit in bestimmten Bereichen, wo dies den Interessen der Unternehmen eben dient, eine Verrechtlichung von Regeln erfolgt, in anderen Bereichen aber, wo eine Verrechtlichung von Regeln ihre Interessen gefährdet, dies vermieden wird. Für eine durch den internationalen Finanzmarkt forcierte Verrechtlichung bringt Klaus Günther das konkrete Beispiel der rechtlichen Anerkennung von Verrechnungsklauseln bei der Insolvenz eines Vertragspartners in Finanztermingeschäften. Wegen des seinerzeit geltenden Insolvenzrechts drohte der internationale Derivatehandel, der unter anderem zu dem Zweck errichtet wurde, die nationalen Zinspolitiken zu unterlaufen, einzubrechen. „Daher begannen internationale Anwaltsfirmen untereinander, am Computer online Verrechnungsklauseln bei der Gestaltung von Finanzterminkontrakten für ihre Mandanten auszuhandeln – zum Beispiel

---

sondern sich mit Absichts- und Programmerklärungen zu begnügen; vgl. Denninger 1999, 273f.

[658] Held 2003, 174. Vgl. zum Thema Demokratiedefizit auf internationaler Ebene auch den überzeugenden Artikel von Urs Marti: Marti 2006.

[659] Vgl. dazu auch meine Ausführungen in Kapitel 1.1.1 und 1.1.2.

zwischen Frankfurt, New York und Hongkong. Um sicher zu gehen, dass diese vertraglich vereinbarten Klauseln auch von den nationalen Insolvenzordnungen anerkannt werden, wurden nationale Gesetzgeber mit dem Argument des Standortwettbewerbs auf dem internationalen Finanzmarkt unter entsprechenden Druck gesetzt. Nachdem die U.S.A. als erste reagiert hatten, beeilte sich der Deutsche Bundestag, diese Erwartung ebenfalls zu erfüllen."[660] Doch das gesamte, auf seinen drei Pfeilern GATT, GATS und TRIPS ruhende WTO-Regime, das auf dem Gebiet der globalen Steuerung als die am effektivsten funktionierende internationale Organisation gelten kann, ist ein Beleg dafür, dass die Verrechtlichung des internationalen Raums in bestimmten Bereichen ein sehr hohes Maß erreichen kann, falls dies den wirtschaftlichen Interessen mächtiger Unternehmen und ihrer Heimatstaaten dient (die wirtschaftlichen Interessen eines Staates fallen ja auf internationaler Ebene mit denen der auf seinem Territorium ansässigen Unternehmen weitestgehend zusammen). Insbesondere das verbesserte Streitschlichtungsverfahren der WTO wird als ein großer Schritt auf dem Weg zur Verrechtlichung der internationalen Handelsordnung bewertet, wobei sich die Effektivität des WTO-Regimes auch darin zeigt, dass sich dieses Streitschlichtungsverfahren – wohl entgegen der Absicht einiger Akteure – gegenüber ökonomisch-politischer Macht als weitgehend resistent und in vielen Fällen als ein geeignetes Mittel erwiesen hat, um mächtige Staaten zur Einhaltung der vereinbarten Handelsregeln zu bewegen; so sind beispielsweise die USA bei der WTO-Streitschlichtung in den letzten Jahren in die Defensive geraten, was im US-Kongress zur Formulierung heftiger Kritik am Streitschlichtungssystem der WTO geführt hat.[661] Wie die IGOs im Allgemeinen leidet jedoch auch das WTO-Regime daran, dass es in Ermangelung einer entsprechenden supranationalen Sanktionsgewalt die seinen Mitgliedern vertraglich zugesicherten Rechte nicht garantieren kann. Zur vorgesehenen Erzwingung der Entscheidungen des *Dispute Settlement Body* der WTO durch Sanktionsmaßnahmen der klagenden Partei gegenüber der beklagten meint ein Experte: „Mit den Gegenmaßnahmen werden unschuldige Exporteure des beklagten Landes sowie die eigenen Konsumenten und Vorleistungsimporteure getroffen. [...] Völlig untauglich ist die Erhebung von Strafzöllen schließlich für kleinere Entwicklungsländer, die sich einer umsetzungsunwilligen Wirtschaftsmacht gegenüber sehen: Einerseits fehlt es

[660] Günther 2000, 246.
[661] Vgl. Zimmermann 2004, 63ff.

ihnen an entsprechender Marktmacht; andererseits schaden sie ihrer eigenen Entwicklung, wenn sie etwa Investitionsgüterimporte behindern. Die Probleme Ecuadors bei der Sanktionsverhängung gegenüber der EU im Bananenfall haben dies deutlich gezeigt."[662]

Offensichtlich ist das Bedürfnis der Weltwirtschaft nach supranationaler Regulierung und Streitschlichtung aufgrund der immer enger werdenden transnationalen ökonomischen Verflechtungen sehr groß, wobei die Wirtschaftsakteure flexible Instrumente und informelle Verfahren bevorzugen, die es ihnen erlauben, Konflikte von der Öffentlichkeit abgeschirmt, gleichsam im Privaten schnell und effizient zu lösen, ohne sensible Informationen, die etwa ihren Ruf schädigen könnten, offiziellen Instanzen preisgeben zu müssen. Dementsprechend schreibt Günther über „den expandierenden Schiedsgerichtsmarkt, der vor allem von amerikanischen Anwaltsfirmen dominiert wird und zu einer schleichenden Amerikanisierung der globalen Rechtsbeziehungen führt. Überhaupt ist die bisher noch nicht eingehend untersuchte Rolle der internationalen Anwaltsfirmen bei der autonomen Entstehung transnationalen Rechts nicht zu unterschätzen. Sie überziehen die Welt mit einem sich selbst validierenden und exekutierenden Netzwerk von Verträgen."[663] Transnational agierende Unternehmen und die durch sie eingesetzten Anwälte und Lobbyspezialisten scheinen sehr erfolgreich dafür zu arbeiten, dass nur eine selektive und stark begrenzte Verrechtlichung des internationalen Raums stattfindet, indem sie Regeln, die die Imperative der Marktwirtschaft umsetzen und z.B. das Privateigentum, die freie unternehmerische Tätigkeit sowie die Unabhängigkeit und Funktionsfähigkeit der Märkte schützen, in internationales Recht, am besten jedoch in effektiv durchsetzbares nationales Recht überführen wollen,[664] andere Regeln aber, die ihren wirtschaftlichen Spielraum und die durch sie gelenkte autonome, d.h. nicht demokratisch kontrollierte Rechtsentwicklung einschränken würden, lediglich als *soft law*, als nicht-sanktioniertes Recht oder als freiwillige Verhaltenskodizes

[662] Zimmermann 2004, 65.
[663] Günther 2000, 245.
[664] Vgl. Günther 2000, 247. Günther erwähnt hier das anschauliche Beispiel der Regulierung des Insiderhandels an der Börse; Deutschland sah in diesem Zusammenhang Selbstregulierung und Selbstkontrolle durch den Finanzmarkt vor, die internationalen Finanzakteure fürchteten aber um die Funktionsfähigkeit des Marktes und wollten Insiderhandel zum staatlich verfolgten Straftatbestand erklären lassen, was der deutsche Gesetzgeber gehorsam ausführte.

konzipieren wollen.[665] (Die Schaffung des Internationalen Strafgerichtshofs dürfte für die Weltwirtschaft als ganze nicht von besonderer Bedeutung gewesen sein; die Interessen der wohl am ehesten betroffenen US-Konzernen bleiben jedoch gewahrt, da ja die USA das Römische Statut nicht ratifiziert haben.) *Soft law* und freiwillige Verhaltenskodizes stellen im Wesentlichen Formen der Selbstregulierung dar, indem sie in der Regel vage Bestimmungen und generelle Absichtserklärungen enthalten und eine zwangsbefugte Durchsetzungsmacht, wie sie zur Gewährleistung nationalen Rechts üblich ist, fehlt. In diesem Zusammenhang kann von einer Entformalisierung[666] oder gar von einer Aushöhlung jenes Rechts, das auf die inter- bzw. supranationale Ebene gehoben wird, gesprochen werden, da ja hier Grundprinzipien des klassischen Rechts wie die Gleichbehandlung gleicher Fälle oder die Gleichheit vor dem Gesetz offenbar nicht zur Geltung kommen; statt dessen wirkt ein komplexes und relativ fragiles ökonomisch-politisches Steuerungssystem, das Transparenz und demokratische Kontrolle weitgehend vermissen lässt und in dem, wie in praktisch allen von einem Regulierungsdefizit und somit anarchisch geprägten Systemen, das Recht des Stärkeren ausschlaggebend ist: So profitieren von der gegenwärtigen weichen bzw. selektiven Verrechtlichung des internationalen Raums gerade jene Sektoren und Akteure der Weltwirtschaft, die *de facto* über die größte Macht verfügen.[667] Dies bestätigt auch die klare Diagnose von William Scheuerman in Bezug auf die globale Finanzbranche: „Despite the relatively broad impact of the G-10 banking norms on a diverse array of social groups, non-banking interests thus far have been excluded from the coterie of interests involved in the emerging system of ‚regulated self-regulation' in global finance. [...] In the face of the demanding tasks at hand, national governments arguably have thrown their hands in the air in frustration and effectively handed over crucial lawmaking functions to some of the most privileged interests within the contemporary global economy. The ‚soft' character of global financial regulation accords well with the dynamic character of financial globalization; alas, it accords with a widespread preference among global bankers to minimize

[665] Vgl. Scheuerman 2002, 156: Der „Bedeutungszuwachs der internationalen Wirtschaftsschiedsgerichtsbarkeit, die Verbreitung von *soft law* und Selbstkontrolle sowie die Errichtung der WTO stellen ehrgeizige Versuche dar, den potentiellen Einfluss des demokratischen Nationalstaates auf die Überwachung global operierender Unternehmen so weit wie möglich zurückzudrängen" (zitiert nach Marti 2006).
[666] Vgl. Marti 2006, 11.
[667] Vgl. Scheuerman 2001, 97f.

meaningful possibilities for effective public control and scrutiny of controversial financial practices.“[668]

Um auch die Gegenseite zu Wort kommen zu lassen, sei auch die typische Argumentation eines Vertreters von Wirtschaftsinteressen angeführt. Der Wirtschaftsvertreter zieht gegen Konzepte, die die soziale Verantwortung von Unternehmen *(Corporate Social Responsibility, CSR)* hervorheben und Anreize zur Wahrnehmung dieser Verantwortung mittels globaler Standards schaffen wollen, ins Feld und erweist sich scheinbar als ein echter Philanthrop, der sich auch um die Legitimität ökonomischer Macht kümmert, wenn er davor warnt, solche globale Standards durchsetzen zu wollen: „The effect of such enforced conformity is to limit competition and hence to worsen performance across the economy as a whole. The system effects of CSR, as well as the enterprise effects, will tend to make people in general poorer. [...] Prominent businesses which have adhered to CSR have lent their support to dubious corporatist notions of ‚global governance’, in which businesses join hands with governments, international agencies and leading NGOs to raise standards across frontiers. [...] Besides carrying with them the danger of over-regulating the world economy, such collaborative ventures confer on organisations wich are not politically accountable – both businesses and NGOs – powers and responsibilities that do not rightly belong to them.“[669] Zum einen widerspricht es den Fakten und der Logik, dass mit dem Aufstellen globaler Standards in der gegenwärtigen Situation eine Überregulierung der Weltwirtschaft droht und dass Unternehmen mit der Wahrnehmung ihrer sozialen Verantwortung die Menschen im Allgemeinen ärmer machen würden, denn gerade mit Hilfe global durchgesetzter sozialer Standards, wie sie auf partikularstaatlicher Ebene trotz ihres durch die Wirtschaft im Namen des internationalen Standortwettbewerbs forcierten Abbaus noch existieren, könnten die unter der Armutsgrenze vegetierenden Massen der Weltbevölkerung auf ein soziales Minimum gehoben werden (was nicht notwendigerweise durch die Konsumenten, sondern ebenso gut durch die Investoren und Spitzenmanager, indem diese einen Teil ihrer Profite bzw. Saläre dafür aufwenden, bezahlt werden könnte). Zum anderen ist die Feststellung zweifelsohne richtig, dass den Unternehmen, weil sie politisch nicht rechenschaftspflichtig sind, keine Regelungskompetenzen, die eine demokratische Legitimation erfordern, zustehen, wobei der zitierte

[668] Scheuerman 2001, 94f.
[669] Henderson 2004,197.

Wirtschaftsvertreter zu vergessen scheint, dass die Wirtschaft durch ihre immense Lobbytätigkeit einschließlich verschiedener Formen des Druckausübens mit allen Kräften versucht, sich in demokratisch bedenklicher Weise Regelungskompetenzen anzumaßen.

Dass im gegenwärtigen System globaler Steuerung die kurzfristigen Interessen des Wirtschaftssektors dominieren, lässt sich auch daran ablesen, dass die Verrechtlichung des internationalen Raums in Bereichen wie Menschenrechts-, Natur- und Umweltschutz sehr langsam voranschreitet und in diesen Bereichen effektive Durchsetzungsmechanismen, die auch politisch-ökonomisch potente Akteure zu regelkonformem Verhalten zwingen könnten, gänzlich fehlen. Zudem ist der in diesen Bereichen erzielte, relativ bescheidene Fortschritt größtenteils der permanenten Aktivität von internationalen NGOs (so genannten INGOs) wie Amnesty International, Human Rights Watch, World Wildlife Fund und Greenpeace zu verdanken. Die Bedeutung und die Zahl solcher INGOs hat seit dem Zweiten Weltkrieg enorm zugenommen; Tausende von INGOs haben bei den verschiedenen Agenturen der UNO und bei anderen IGOs einen konsultativen Status, wobei diese INGOs, obwohl die Entscheidungskompetenzen der IGOs nicht auf sie übertragen werden, die Entscheidungen der IGOs durch die Bereitstellung von Information und durch medienwirksame Lobbytätigkeiten in einem nicht zu vernachlässigenden Ausmaß beeinflussen.[670] INGOs verfügen über keine unmittelbare Sanktionsmacht, doch hat sich ihre moralische Autorität, die im Wesentlichen auf der allgemeinen Zustimmungswürdigkeit ihrer Ziele und auf ihrem freiwilligen Engagement beruht, gegenüber Regierungen und Unternehmen immer wieder als effektiv erwiesen. Weil auf internationaler Ebene politische Strukturen fehlen, die den Stimmen der Bürger direkt, über regierungsunabhängige Kanäle Gehör verschaffen könnten, wird den INGOs die zentrale Aufgabe zugesprochen, als Sprachrohre der Zivilgesellschaft das auf internationaler Ebene bestehende Demokratiedefizit zu beheben.[671] Zweifelsohne weist der im Rahmen von INGOs verwirklichte Kosmopolitismus in die Zukunft, denn „the world as a proto-state has shared cultural categories, principles of authority, and universally constructed individuals who, as world proto-citizens, assume the authority to pursue goals that transcend national and local particularism. More often than is commonly acknowledged, the resulting

[670] Vgl. Boli und Thomas 2004, 258ff.
[671] Vgl. Bond 2004, 278.)

organizations prove to be effective. If they are absorbed in a formal global authority structure in the future, it may well be said that the road to a world state was paved by the rational voluntarism of INGOs.“[672] Allerdings darf nicht vergessen werden, dass INGOs daran leiden, dass sie (in ähnlicher Weise wie Unternehmen) der Öffentlichkeit über ihr Tun keine Rechenschaft schulden und ihre Legitimität somit nicht unproblematisch ist, weshalb sie demokratische politische Strukturen nicht ersetzen können. Außerdem wird INGOs genau so, wie Wirtschaftsorganisationen mangelnde Transparenz und thematische Einseitigkeit vorgeworfen.[673]

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass die gegenwärtige Verrechtlichung des internationalen Raums, die durch drei Gruppen von Akteuren: Regierungen (bzw. IGOs), transnationale Unternehmen (bzw. Wirtschaftsorganisationen) und INGOs in einem komplexen Prozess vorangetrieben oder eben gebremst wird, wobei die Interessen des Wirtschaftssektors ganz klar dominieren, in Bezug auf Kriterien wie demokratische Legitimität und Rechenschaftspflicht, Transparenz und rechtliche Gleichstellung als völlig unzulänglich betrachtet werden muss. Dieses Defizit lässt sich wohl kaum ohne die Etablierung supranationaler demokratischer Strukturen oder genauer: einer der öffentlichen Kontrolle unterstellten globalen Legislative beheben.

7.3.2 Moral rights vs. legal rights

Eine Begründung für die Etablierung von Institutionen einer globalen Rechtsordnung liefert nicht nur implizit, sondern auch explizit das Konzept der Menschenrechte, in Artikel 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

---

[672] Boli und Thomas 2004, 264.

[673] Scheuerman beschreibt den „Inzest“ des globalen Wirtschaftssektors, wie folgt: „In fact, one of the striking reasons for the growing popularity of arbitration is that it represents a mode of self-regulation not only attuned to the specialized practical needs of specific branches of global commerce, but that it effectively minimizes the possibility of decisions hostile to the material and ideological interests of global business: those institutions which presently provide arbitration services (for example, the International Chamber of Commerce) typically make sure that global players hardly need to worry about the prospect of arbitration pursuing an aggressively anti-business orientation. Environmentalists, labor activists, and socialists are rare indeed in this global rendition of ‚arbitration under chamber of commerce auspices’.“ (Scheuerman 2001, 96f.) Zu den NGOs fasst Michael Bond zusammen: „The fact that NGOs do not have to think about policy trade-offs or the overall impact of their causes can even be harmful.“ (Bond 2004, 279)

heißt es nämlich: „Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.“[674] Zwischen dem hier formulierten universalen Anspruch und der Wirklichkeit besteht offenbar eine Spannung, indem die gegenwärtige internationale Ordnung keine Gewähr für die weltweite Verwirklichung des umfassenden Menschenrechtspakets bietet, da die Menschenrechte in weiten Teilen der Welt weder auf partikularstaatlicher Ebene als Grundrechte noch auf internationaler Ebene als Bestandteil des Völkerrechts tatsächlich einklagbar sind. Deshalb stellen Menschenrechte in ihrer für sie spezifischen universalen Dimension heute noch keine *legal rights*, sondern lediglich *moral rights* dar, obwohl aus historischer Perspektive eine globale Entwicklungstendenz, die die effektive Verrechtlichung der Menschenrechte – trotz wiederholter Rückschläge – begünstigt, zu beobachten ist. Habermas beschreibt die Zweideutigkeit der Menschenrechte treffend: „Die Menschenrechte tragen ein Janusgesicht, das gleichzeitig der Moral und dem Recht zugewandt ist. Ungeachtet ihres moralischen Inhalts haben sie die Form juristischer Rechte. Sie beziehen sich wie moralische Normen auf alles, ‚was Menschenanlitz trägt’, aber als juristische Normen schützen sie einzelne Personen nur insoweit, wie sie einer bestimmten Rechtsgemeinschaft angehören – in der Regel die Bürger eines Nationalstaates.“[675] Die Frage ist nun, inwieweit die Verwirklichung des im vorhergehenden Unterkapitel festgelegten Gerechtigkeitsideals die Überführung der Menschenrechte in *legal rights* verlangt und welche Form eine auch dem Kriterium des *empowerment* entsprechende globale Rechtsordnung annehmen muss.

Im gesamten Spektrum der Politischen Philosophie finden sich Theorien, die entweder explizit zum Ziel haben, die Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten bzw. zwischen Staaten und fremden Bürgern zu regeln, oder dies implizit tun; die vorgesehene internationale Regulierungsdichte variiert jedoch beträchtlich und auch die Gründe, die für die Schaffung eines Völkerrechts oder einer globalen Rechtsordnung vorgebracht werden, sind sehr unterschiedlich. Das vor einigen Jahrzehnten noch kleine Lager der Befürworter einklagbarer Rechte und zwangsbewehrter Regeln auf globaler Ebene wird aber sowohl im akademischen Raum als auch in der Öffentlichkeit sichtlich immer größer.[676]

---

[674] Vgl. zum aktuellen Menschenrechtskatalog: http://www.unhchr.ch/udhr/index.htm

[675] Habermas 1999, 216.

[676] Vgl. dazu z.B. die äußerst interessante Monographie von Martin Shaw mit dem vielsagenden Titel: „Theory of the Global State – Globality as an Unfinished Revolution“, in

Die sieben untersuchten Theorien lassen sich in Bezug auf das vorgesehene internationale institutionelle Arrangement, wie folgt, kategorisieren: Der Libertarist Nozick und der Kommunitarist Walzer treten, obwohl sie diametral entgegengesetzte Positionen vertreten, beide für ein minimales Völkerrecht ein. Während Nozick allein negative Rechte zum Schutz von Individuen und ihrem Eigentum als universale Menschenrechte anerkennt, diese jedoch als *legal rights* global durchsetzen will und deshalb die Errichtung einer zentralen globalen Autorität mit entsprechenden Durchsetzungsorganen für unumgänglich hält, zieht Walzer die universale Geltung von individuellen Menschenrechten auch als *moral rights* im Grunde genommen kategorisch in Zweifel, spricht sich aber gleichzeitig für ein universales moralisches Recht auf Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft und für ein ebenfalls lediglich moralisches Recht von Kollektiven auf Nichteinmischung und Autonomie zu (diese Rechte können nicht anders als moralisch verstanden werden, da ja Walzer ihre Durchsetzung nicht vorsieht, sondern einen freien Dialog der Völker zu ihrer gegenseitigen Verbesserung vor Augen hat).

Rawls ist dem traditionellen Völkerrecht, in dessen Zentrum die partikularstaatliche Autonomie steht, verpflichtet und verleiht streng genommen allein negativen Rechten den Status von Menschenrechten, wobei die Mitglieder der Staatengemeinschaft nur in Fällen besonders schwerer Menschenrechtsverletzungen mittels einer Intervention eingreifen *dürfen*, aber nicht müssen, weshalb die Menschenrechte in der Konzeption von Rawls *moral rights* darstellen; und das ganze rawlssche Völkerrecht muss als *soft law* betrachtet werden, denn es steht ihm weder eine unparteiische Rechtssprechung, die Rechtsbrüche aufgrund objektiver Kriterien feststellen könnte, noch eine zwangsbefugte Gewalt zur Seite, die fähig wäre, gegen Staaten vorzugehen, die sich nicht an das Völkerrecht halten. Auch die durch Rawls aufgestellte Pflicht, belasteten Gesellschaften zu helfen, ist vor diesem Hintergrund nichts weiter als eine moralische Verpflichtung, der außerdem kein korrespondierendes Recht auf Hilfe gegenübersteht. Rawls sieht im Rahmen seines traditionellen Völkerrechts drei internationale Institutionen vor: eine Weltbank, die Kredite erteilt, ein Handelsabkommen wie die GATT, das einen freien und fairen Handel ermöglicht, und schließlich ein zentrales Forum wie die UNO, wobei sich diese Institutionen kaum von den bestehenden, das politisch-ökonomische Gefälle in

---

der er ausführt: „The idea that global principles can and should be enforced worldwide is firmly established in the minds of hundreds of millions of people. This consciousness will be a powerful force in the coming decades.“ (Shaw 2000, 265)

der Staatenwelt zementierenden Institutionen unterscheiden dürften, weil ja Rawls keine institutionellen Mechanismen einsetzen will, die eine gleichmäßige Berücksichtigung von Interessen garantieren könnten.

Die Theorien von Beitz, Pogge und Singer können in Bezug auf das vorgesehene institutionelle Arrangement der Kategorie „global governance without government“ zugeordnet werden, indem sie zwar die Errichtung internationaler und teilweise sogar supranationaler Institutionen mit weitgehenden (re-)distributiven Befugnissen implizieren, aber die Einsetzung einer Weltregierung im Rahmen eines (wenn auch minimalen) Weltstaates und insbesondere die effektive Durchsetzung internationalen Rechts durch eine globale Autorität mit entsprechend machtvollen Exekutivorganen ablehnen. Beitz spricht sich für eine egalitaristisch ausgerichtete Umverteilung von Gütern im Weltmaßstab aus und erkennt sehr richtig, dass die Umsetzung globaler Regeln ohne zwangsbefugter supranationaler Institutionen kaum Aussicht auf Erfolg hat, doch will er sein Gerechtigkeitsideal nur auf dem Weg unverbindlicher Mechanismen zur Koordinierung des Handelns von internationalen Akteuren verwirklichen, überlässt die Entscheidung, ob in Fällen schwerer Menschenrechtsverletzungen eine humanitäre Intervention unternommen werden soll, den einzelnen Staaten und zieht die Schaffung demokratischer Strukturen im internationalen Raum gar nicht in Betracht. Im Gegensatz zu Beitz legt Pogge im Sinn des institutionalen Kosmopolitismus’ großes Gewicht auf die Etablierung von inter- bzw. supranationalen Institutionen, wenn er die primäre Verantwortung für die Gewährleistung der Menschenrechte und für das umfassende *empowerment* von Personen institutionellen Arrangements auferlegt und sich sowohl auf dem Gebiet der demokratischen Entscheidungsfindung und der Friedenssicherung als auch im Bereich des ökonomischen Ausgleichs, die mittels einer Naturressourcen-Steuer finanziert werden soll, für eine vertikale Neuverteilung der gegenwärtig auf partikularstaatlicher Ebene konzentrierten Souveränität mit einer maßvollen Zentralisation von Souveränität auf globaler Ebene ausspricht. Da sich Pogge aber vom rechtlichen Kosmopolitismus eindeutig distanziert und den für die Förderung globaler Gerechtigkeit unverzichtbaren Aspekt der globalen Rechtssprechung und Rechtsdurchsetzung ausklammert, bleiben die Menschenrechte auch in seiner Konzeption im Endeffekt lediglich *moral rights* und es bleibt unklar, wie die Zentralisation von Souveränität auf globaler Ebene zu verstehen ist. Auch Singer hat das Ziel vor Augen, universalen moralischen Prinzipien mittels *global governance* weltweit Geltung zu verschaffen; dieses

Ziel will er durch einen schrittweisen Ausbau des bestehenden internationalen Institutionengefüges, das er mit einer demokratisch legitimierten Weltlegislative ausstatten will, erreichen, wobei er jedoch die Errichtung einer Weltföderation für zu riskant hält und auch keine Zwangsmaßnahmen etwa zur Durchsetzung von Mindeststandards auf dem Gebiet des Umweltschutzes oder der Arbeitsbedingungen oder zur Durchsetzung der universalen Pflicht, den Armen zu helfen, sondern nur Handelssanktionen durch die Staatengemeinschaft und bei besonders schweren Menschenrechtsverletzungen eine humanitäre Intervention durch die UNO vorsieht.

Höffe schließlich bekennt sich zum ehrgeizigen Plan, eine Weltrepublik mit zwischenstaatlichem Gewaltmonopol zu etablieren, da er – meines Erachtens sehr richtig – erkennt, dass allein eine zwangsbefugte globale Autorität in der Lage ist, den hegemonialen Bestrebungen von Partikularstaaten, der Selektivität bei der Bekämpfung von Unrecht durch die Staatengemeinschaft, dem unlauteren transnationalen Wettbewerb sowie der notorischen Nichtbeachtung der Menschenrechte in weiten Teilen der Welt ein Ende zu bereiten. Höffe setzt sich detailliert mit den Verwirklichungsbedingungen der durch ihn aufgestellten Prinzipien globaler Gerechtigkeit auseinander und präsentiert einen Entwurf eines globalen institutionellen Arrangements, der sich auch durch seine auf dem Gebiet der Politischen Philosophie selten anzutreffende Ausführlichkeit auszeichnet. In Analogie zu heutigen Rechtsstaaten stattet Höffe die zu errichtende Weltrepublik mit den drei Zentralgewalten: Weltlegislative, Weltexekutive sowie Weltjudikative aus und sieht auch eine Weltpolizei vor, der in Verbindung mit einem radikalen Abrüsten der Partikularstaaten ein zwischenstaatliches Gewaltmonopol zusteht, damit sie die Einhaltung des Völkerrechts und die Gewährleistung der Menschenrechte garantieren kann, wobei sich die letztinstanzliche Autorität der Weltrepublik als Hüterin globaler Gerechtigkeit aus dem dem normativen Individualismus zugrunde liegenden Axiom von der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen speist und auf der historisch vielfach belegten Erkenntnis beruht, dass die den Individuen aufgrund ihres Menschseins zustehenden Rechte ohne eine Autorität, die die mit diesen Rechten korrespondierenden Pflichten einzufordern und die mit Gewaltbereitschaft gepaarte menschliche Hab- und Machtgier zu zügeln in der Lage ist, bloß Worte sind. Die als globale Demokratie konzipierte Weltrepublik hat nach Höffe allerdings, obwohl sie sinngemäß einen Teil der partikularstaatlichen Souveränität für sich beansprucht, einen komplementären Charakter, indem sie die bestehenden Staaten nicht ersetzt, sondern lediglich

ergänzt, weil sie nur für Aufgaben zuständig ist, die die Einzelstaaten nicht lösen können oder wollen. Den durch Höffe ins Zentrum seiner institutionellen Konzeption gestellten Prinzipien der Subsidiarität und des Föderalismus' entsprechend stellen die globalen Institutionen der Weltrepublik die Spitze der von ihm entworfenen gestuften Staatlichkeit dar, die in Ergänzung zu den globalen, nationalen sowie regionalen Institutionen auch eine kontinentale Zwischenstufe nach dem Vorbild der Europäischen Union enthält. Abgesehen von der Schwäche des Föderalismus' bzw. davon, dass der von Höffe vorgesehene Weltrat mit dem Welttag zusammenfällt, sofern eine demokratisch-proportionale Repräsentation der Weltbevölkerung gewährleistet ist,[677] zeichnet Höffe einen sehr überzeugenden Weg der institutionellen Implementierung globaler Gerechtigkeit vor, indem er zum einen an bestehende nationale und internationale Strukturen anknüpft, zum anderen auf die größtmögliche, mit einer effektiven Rechtsdurchsetzung vereinbare Dezentralisation der Weltrepublik bedacht ist und Menschenrechte grundsätzlich als *legal rights* versteht, positive Rechte dabei jedoch ausklammert und ausschließlich der Moral zuordnet.

Nicht allein die Theorie von Höffe, sondern auch die übrigen sechs Theorien, die in den vorhergehenden Kapiteln unter die Lupe genommen wurden, insbesondere die Theorie von Nozick sowie die Theorien der Kategorie „global governance without government" enthalten starke Argumente für die globale Geltung individueller Rechte als *legal rights*, denn offenbar lassen sich, wie die Theorie von Nozick zeigt, angesichts des anthropologischen Faktums humaner Hab- und Machtgier sowie humaner Gewaltbereitschaft[678] auch minimalistische Gerechtigkeitsideale kaum ohne globale Rechtsdurchsetzung weltweit lückenlos verwirklichen – von dem im vorhergehenden Unterkapitel festgelegten anspruchsvollen Gerechtigkeitsideal des umfassenden *empowerment* gar nicht zu sprechen. Da sich also die Individuen, aus denen sich die einzelnen Gesellschaften und die sich immer deutlicher herausbildende Weltgesellschaft zusammensetzen, und dementsprechend auch die transnationalen Akteure keine

[677] Zum einem wichtigen problematischen Aspekt des Föderalismus' und zu den beiden von Höffe vorgesehenen Kammern der Weltlegislative, dem Weltrat und dem Welttag, vgl. Kapitel 6.3.

[678] Der etwa von Kohler hervorgehobene Aspekt, dass ein sozialer Verband als politische Einheit u.a. hinsichtlich „der menschlichen Violenz" als eine Organisation zu qualifizieren ist, „die imstande ist, eigene Gewaltmittel zur Wahrung ihrer für sie konstitutiven Eigenschaften zu mobilisieren" (Kohler 2002, 167) – dieser Aspekt gilt *mutatis mutandis* auch für den internationale Bereich.

„uneingeschränkt tugendhafte Altruisten“[679] sind, die schon aufgrund rein moralischer Rechte und Pflichten das erwünschte Verhalten produzieren, ist eine globale zwangsbefugte Rechtsordnung, die im Kapitel 1.3 mit der Etikette *„enforcement“* versehen wurde, zur Verwirklichung globaler Gerechtigkeit unabdingbar.

Dieses anthropologisch fundierte Argument wird durch Kants logische Ableitung gestützt, nach der aus der Definition des Recht als Summe jener Bedingungen, unter denen sich die Handlungsfreiheit einer Personen mit der Handlungsfreiheit einer anderen nach allgemeinen Gesetzen verträgt, die Befugnis, Akteure zu rechtskonformem Verhalten zu zwingen, logisch zwingend folgt.[680] Diesem (durch Höffe übernommenen) kantschen Argument, das die Erzwingbarkeit als konstitutiven Bestandteil des Rechtsbegriffs ausweist, stellt Christine Chwaszcza entgegen, dass es sich im Fall von Menschenrechten nicht um juridische, sondern um so genannte programmatische Rechte handelt, die einerseits inhaltlich unterbestimmt sind und andererseits keine genaue Zuweisung der Verantwortlichkeit erlauben, und meint: „Während sich das Problem der inhaltlichen Unterbestimmtheit vielleicht noch umgehen ließe, indem man das Moment der Erzwingbarkeit nicht an eine Konkretion der Pflichten koppelt, die programmatischen Rechten korrespondieren, dürfte sich das Moment der Zuweisung von Verantwortlichkeiten schwer von dem Charakteristikum der Erzwingbarkeit abtrennen lassen: denn *zwingen* kann man immer nur jemanden.“[681] Chwaszcza weist hier auf zentrale Probleme der Durchsetzung von Menschenrechten hin, doch bin ich der Ansicht, dass diese Probleme gerade durch die Errichtung eines supranationalen institutionellen

---

[679] Christine Chwaszcza bezieht folgende Aussage zwar auf einzelne Gesellschaften, doch ist evident, dass sie auf jede von Menschen (oder von deren Kollektiven) gebildete Organisationseinheit und somit auch auf inter- bzw. supranationale Organisationseinheiten zutrifft: „Selbst Gesellschaften uneingeschränkt tugendhafter Altruisten würden wahrscheinlich an den Koordinationsproblemen scheitern, die eine nicht-institutionelle Form der Gewährleistung politischer Gerechtigkeit für jedermann aufwirft. Gesellschaften, die sich über nicht-uneingeschränkt tugendhafte Altruisten konstituieren, müssen auch noch die Probleme lösen, die sich durch Phänomene wie Diffusion von Verantwortung und Neigung zum Trittbrett-Fahren etc. ergeben [...]“ (Chwaszcza 2001, 181, Fn. 2.)

[680] Kants logische Ableitung lautet: „[...] wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.“ (Kant 1956, IV, 338f.)

[681] Chwaszcza 2002, 41; Hervorhebung im Original.

Arrangements in der Art, wie es Höffe anvisiert, gelöst werden können, indem eine demokratisch legitimierte globale Legislative als geeignete Instanz für die erforderliche Konkretisierung der Menschenrechte und der entsprechenden Pflichten sowie für die genaue Zuweisung der Verantwortung für die Gewährleistung der Menschenrechte an Personen und Institutionen betrachtet werden kann.

Shue, der eindrücklich gezeigt hat, dass Rechte und Pflichten untrennbar verknüpft sind,[682] argumentiert folgendermaßen für die Erzwingung der Pflicht, das fundamentale Recht auf Subsistenz, das bekanntlich zur Gruppe der stark umstrittenen Menschenrechte gehört, zu sichern: „For reliance on voluntary contribution allows the unresponsive totally to escape their fair share of the effort and encourages the responsive to do even more than their share. [...] Therefore, for the sake of fairness both to those deprived of their subsistence rights and to those who would be willing voluntarily to perform their subsistence duties to assist, the performance of these duties ought to be a legal obligation.“[683] Dabei hat Shue eine grenzüberschreitende moralische Arbeitsteilung, die sich auch in supranationalen Institutionen manifestiert, vor Augen.[684] Es ist Shue vollkommen zuzustimmen, dass sowohl aus der Sicht der Rechtsträger als auch aus der Sicht jener Personen, die ihren mit der Gewährleistung fundamentaler Rechte verbundenen Pflichten nachkommen, die Erzwingung dieser Pflichten geboten ist, aber – wie ich meine – auch aus der unparteiischen Perspektive der Gerechtigkeit, aus der es kaum zu rechtfertigen ist, dass Personen und Kollektive, die diese Pflichten, ohne unzumutbare Opfer erbringen zu müssen, erfüllen könnten, es trotzdem nicht tun und damit den moralisch verantwortungsvoll handelnden Akteuren die gesamte Last der Sicherung der betreffenden Rechte aufbürden, wodurch die allgemeine Bereitschaft zu moralisch verantwortungsvollem Handeln verringert wird, indem solches Handeln den Status von moralischem Heroismus erhält.

---

[682] Vgl. Shue 1996, 35-64.

[683] Shue 1996, 118.

[684] Gegenüber militärischen Interventionen bevorzugt Shue ein globales Institutionengefüge mit entsprechendem Drohpotential: „Far more desirable are institutions that pressure those with the primary duties to protect to perform their duties, especially institutions that impose severe costs upon governments that fail to perform this first duty of government: the protection of basic rigths. This all presupposes logically that the division of moral labor for the protection of basic rights does not respect state boundaries.“ (Shue 1996, 178)

Gerade im internationalen Bereich gibt es zahlreiche Belege[685] für das sozialpsychologische Phänomen, dass viele Akteure nur unter der Bedingung der allgemeinen (und das heißt in der Praxis oft: erzwungenen) Regelbefolgung bereit sind, sich an die betreffenden Regeln zu halten. Dieses anthropologisch verankerte Phänomen führt in modernen Gesellschaften, in denen nur noch eine relativ schwache Solidarität gegeben ist,[686] und erst recht in der Staatengemeinschaft, die durch beträchtliche religiös-kulturelle sowie politisch-ökonomische Differenzen gekennzeichnet ist,[687] zu einer Instabilität, die allein durch eine zwangsbefugte Rechtsordnung gänzlich überwunden werden kann.[688] Auf dieser Erkenntnis basiert die These des politischen Realismus', wonach auf internationaler Ebene wegen des Fehlens eines globalen Leviathans *à la* Hobbes regelkonformes bzw. moralisches Handeln nicht erwartet werden kann, wobei der politische Realismus jedoch außer Acht lässt, dass die Partikularstaaten und ihre Einwohner, wie die in Kapitel 1.1 beschriebenen vielfältigen und teilweise institutionalisierten Formen internationaler Zusammenarbeit zeigen, durchaus ein Interesse an einer geregelten und verlässlichen internationalen Kooperation haben.[689] Das grundsätzliche Interesse der Menschen an einer grenzüberschreitenden Zusammenarbeit hilft aber offensichtlich nicht darüber hinweg, dass der internationale Raum zur Verfolgung hegemonial ausgerichteter Machpolitik benutzt wird, die bestehenden internationalen Institutionen weder ausreichend demokratisch legitimiert noch die verschiedenen Bedrohungen menschlicher (Ko-)Existenz abzuwenden in der Lage sind und dass die gegenwärtige Weltordnung weit davon entfernt ist, die durch die Forderung des umfassenden *empowerment* bezweckten gerechten Ausgangsbedingungen für Individuen sowie Kollektive herbeiführen zu können.[690]

---

[685] Siehe z.B. die Fakten zur Entwicklungshilfe der OECD-Staaten in Kapitel 1.1.1.

[686] Siehe z.B. die Beschreibung des Wandels von „mechanischer" zu „organischer" Solidarität in: Durkheim 1967 oder die Beschreibung des Übergangs von „Gemeinschaft" zu „Gesellschaft" in: Tönnies 1970.

[687] Siehe die Ausführungen in Kapitel 1.2.2 zum disharmonischen Modell der Globalisierung.

[688] Auf Einzelstaaten bezogen meint Rawls: „Die Durchsetzung eines öffentlichen Systems von Strafen durch die Regierung entzieht der Vermutung den Boden, die anderen hielten sich nicht an die Regeln. Allein aus diesem Grund ist wahrscheinlich eine mit Zwangsmitteln ausgestattete Regierung immer nötig [...]" (Rawls 1979, 271) Und Dietmar von der Pfordten fasst zusammen: „Der Staat muss dafür sorgen, dass der ‚Ehrliche nicht der Dumme' ist." (von der Pfordten 2005, 279)

[689] Vgl. Marti 2003b, 63f. und Chwaszcza 2005, 157ff.

[690] Siehe dazu die in Kapitel 1.1 präsentierten Fakten zur Globalisierung und ihre Analyse in den Kapiteln 1.2 sowie 1.3. Die Zweideutigkeit der internationalen Beziehungen, wie sie gegenwärtig sind, wird durch das Wort „Welt(un)ordnung" (Kohler 2003, 61) und durch die

7.3.3 Die Forderung nach einer zwangsbefugten globalen Rechtsordnung

Für die Errichtung einer globalen Rechtsordnung, die fundamentale Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt und ein bestimmtes Set an *legal rigths* enthält, sprechen bereits strategisch-pragmatische Gründe. So erblickt Kohler nach einer eingehenden Analyse der die Welt gegenwärtig bewegenden Kräfte aufgrund der Symmetrisierung transnationaler Interdependenzen den Ausweg aus der „objektiven Blockade bloßer Machtpolitik“ in einem allseits annehmbaren System des Rechts.[691] Hinzu kommt aus strategisch-pragmatischer Sicht die Erfordernis der Überwindung jener Instabilität, die durch das oben angesprochene handlungskoordinatorische Problem des so genannten Trittbrett-Fahrens, d.h. der mangelnden Regelbefolgung bei fehlender Erzwingung durch eine übergeordnete Autorität, entsteht, wobei es zu einer sozialpsychologisch erklärbaren negativen Spirale der Nichtbefolgung kommen kann, die die faktische Geltung der betreffenden Regel aufzuheben droht und wegen der ungenügenden Koordination von Handlungen die Gefahr destruktiver Konflikte zwischen den Akteuren birgt.

Auf die strategische sowie moralische Rationalität von Akteuren beruft sich der Kontraktualismus, der dem von Hobbes[692] vor Augen geführten Notwendigkeit der Überwindung des unerträglichen Naturzustandes dadurch gerecht wird, dass mit Hilfe der theoretischen Konstruktion eines freiwilligen Vertragsabschlusses der Menschen die Einsetzung einer souveränen staatlichen Autorität legitimiert wird. Eine kontraktualistische Begründungsmethode verwendet Höffe, wenn er die zu schaffende Weltrepublik durch einen völkerrechtlichen Gesellschaftsvertrag seitens der bestehenden Staaten und gleichzeitig durch einen weltbürgerlichen Gesellschaftsvertrag seitens der Weltbevölkerung legitimiert, wobei ich den völkerrechtlichen Vertrag für völlig überflüssig, ja für tendenziell schädlich halte.[693] Ich bin nämlich mit Horn darin einig, dass in Bezug auf die politische Organisationsform der Welt nur dann von einem moralisch akzeptablen Zustand gesprochen werden kann, wenn dieser durch die gesamte Weltbevölkerung legitimiert ist oder hypothetisch legitimiert werden

---

Rede von einem partiellen „zwischenstaatlichen Naturzustand“ (Höffe 1999, 305) zum Ausdruck gebracht. Diese Zweideutigkeit bedeutet „einerseits, dass man von einem globalen Regulierungsdefizit sprechen kann, und andererseits, dass man diese Diagnose nicht mit der These vom Bestehen einer weltweiten Anarchie verwechseln darf.“ (Horn 2002, 156)

[691] Kohler 2003, 59.

[692] Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 13. Kapitel.

[693] Siehe dazu meine Kritik an der Konzeption von Höffe in Kapitel 6.4.

könnte.[694] Horn argumentiert überzeugend, dass ein angemessenes kontraktualistisches Modell im Weltmaßstab nur von einem Urzustand aller Weltbürger ausgehen kann und dass sich diese nicht für die suboptimale Lösung der Einrichtung von souveränen Einzelstaaten mit einer sekundären Weltrepublik entscheiden würden, da ja gegenwärtig gerade die souveränen Partikularstaaten den partiellen zwischenstaatlichen Naturzustand hervorrufen; dabei kommt Horn zum Schluss: „Die Unabsehbarkeit jener Eingriffskompetenz, die man einem Staat zugestehen muss, wird nirgends greifbarer als im Fall eines Weltstaates, der auf hochkomplexe globale Situationen zu reagieren hat. Im Normalfall könnte man auf der Basis der Prinzipien Föderalismus und Subsidiarität Kompetenzen sehr weitgehend von oben nach unten delegieren; aber es sind dramatische Fälle vorstellbar, in denen ein Weltstaat diese Kompetenzverteilung rückgängig machen müsste. Damit zeigt sich, dass man einen kontraktualistischen Singularismus auf Weltstaatsebene so wenig umgehen kann wie auf dem Niveau der Einzelstaaten. Moralisch und organisatorisch führt kein Weg an dieser Konzeption vorbei.“[695] Genau wegen der Möglichkeit der hier beschriebenen dramatischen Fälle, die eine starke Machtakkumulation an globaler Ebene zur Folge haben könnten, wird von vielen Theoretikern die potentielle Etablierung einer souveränen Globalgewalt fast mit der Büchse der Pandora gleichgestellt.

Ingeborg Maus beispielsweise meint im Sinn des walzerschen Kommunitarismus: „Die Institutionalisierung einer Weltpolitik bedeutete die endgültige Isolierung und Zerstörung der Menschenrechte. Globale Instanzen könnten in jeder Gesellschaft dieser Welt ihre Lesart von Menschenrechten gegen die dort vorherrschenden Lesarten militärisch durchsetzen.“[696] Kersting ist der Ansicht: „[...] jeder Versuch der Rechts- und Gerechtigkeitsverwirklichung ist an Institutionalisierung gebunden, doch ist es, wenn vielleicht möglich, so doch nicht im mindesten wünschenswert, den binnenstaatlich erreichten Institutionalisierungsgrad interstaatlich anzuvisieren und einen Weltstaat zu etablieren. Und ist schon ein sich auf Rechtsstaatlichkeit beschränkender Weltstaat abzulehnen, dann erst recht die bürokratische

---

[694] Vgl. Horn 2002, 158ff.

[695] Horn 2002, 164.

[696] Maus 1999, 292. Ähnlich formuliert Henning Ottmann aus einer dezidiert kommunitaristischen Perspektive: „Aber der Universalismus der Menschenrechte und die für alle gleiche Moral werden tendenziell terroristisch, wenn sie die Differenz der Lebensformen und Herkünfte vor das Tribunal des Universalismus ziehen.“ (Ottmann 2001, 135)

Monströsität eines Weltsozialstaates."[697] Dabei gibt Kersting jedoch keine ernsthaften Gründe gegen einen dezentral organisierten Weltstaat an, sondern argumentiert vielmehr für den Aufbau rechtsstaatlicher und demokratischer Strukturen in allen Staaten der Welt. Habermas schließlich spricht sich in seinem neueren Werk angesichts des Faktums der Globalisierung für eine Weltinnenpolitik ohne Weltregierung aus und lehnt eine Weltregierung in erster Linie aus dem Grund ab, weil auf internationaler Ebene die „gemeinsame ethisch-politische Dimension" sowie die für einzelstaatlich verfasste Gesellschaften typische „dichte kommunikative Einbettung" fehle und die weltbürgerliche Solidarität deshalb zu schwach sei.[698] Gleichzeitig erwähnt Habermas jedoch eine nationale Grenzen überschreitende Zivilgesellschaft und fordert: „Die Einzelstaaten müssten *innenpolitisch wahrnehmbar* in bindende Kooperationsverfahren einer kosmopolitisch verpflichtenden Staatengemeinschaft eingebunden werden."[699]

Die kategorische Ablehnung von Weltstaatskonzeptionen, die in vielen Texten der Politischen Philosophie zum Ausdruck kommt, lässt sich gewöhnlich darauf zurückführen, dass die mit der Errichtung eines Weltstaates einhergehende Gefahr von globaler Uniformität und Nivellierung, von totaler Überwachung und kulturellem Imperialismus, d.h. von einer globalen Diktatur, aus der es kein Entkommen gibt, als so groß eingeschätzt wird, dass die Etablierung von weltstaatlichen Strukturen ethisch-politisch nicht vertretbar ist. Diese Gefahr, die auf die grundsätzliche politische Problematik der Kontrolle und Limitierung von Macht hinweist, muss zweifellos ernst genommen werden. Deshalb muss sich jeder, der für eine zwangsbefugte globale Rechtsordnung eintritt, die Fragen stellen, wie eine globale Autorität, die genug Macht hat, um die ihr zugewiesene Funktion zu erfüllen, einer effektiven Kontrolle unterstellt werden kann und wie die Limitierung ihrer Kompetenzen auf die ihr zugewiesenen Bereiche gewährleistet werden kann?

Einerseits lassen sich auf diese Fragen im partikularstaatlichen Kontext (und teilweise auch im supranationalen Kontext) offenbar praktikable Antworten finden, wie jene bestehenden demokratischen Staaten, die ihren Bürgern alle Menschenrechte in Form von Grundrechten garantieren, (und bestimmte

[697] Kersting 2001a, 312.
[698] Vgl. Habermas 1998, 163ff.
[699] Habermas 1998, 88; Hervorhebung im Original.

Institutionen der Europäischen Union)[700] zeigen; und es gibt meines Erachtens keinen Grund zur Annahme, dass diese Fragen im globalen Kontext nicht beantwortet werden können. So halte ich das durch Höffe relativ detailliert entworfene globale institutionelle Arrangement einer komplementären, subsidiären und föderalen Weltrepublik, die aufgrund der strikten Trennung der Gewalten in Weltlegislative, Weltexekutive und Weltjudikative sowie aufgrund der demokratischen Entscheidungsfindung über einer die gesamte Weltbevölkerung repräsentierenden Weltlegislative dem Problem der Kontrolle und der Limitierung von Macht gewachsen sein dürfte, für einen über weite Strecken überzeugenden Kandidaten für die zu schaffende zwangsbefugte globale Rechtsordnung, wobei das höffesche globale Institutionengefüge bei Bedarf natürlich durch zusätzliche Kontrollmechanismen ergänzt werden könnte.

Andererseits müssen den – durch ein adäquates institutionelles Arrangement zumindest minimalisierbaren – Gefahren von diktatorischen Tendenzen in der potentiellen Weltrepublik jene akuten Gefahren gegenübergestellt werden, die gegenwärtig die humane (Ko-)Existenz und die gesamte Welt bedrohen und die allein mittels einer zwangsbefugten globalen Rechtsordnung, d.h. einer minimalen Weltrepublik, gebannt werden können, wobei es in Bezug auf die gegenwärtige Situation der Welt nicht angebracht ist, nur von Gefahren zu sprechen, da Gefahren ja lediglich auf einen möglicherweise eintretenden Schaden hinweisen; deshalb, und um klarzustellen, dass nicht nur strategisch-pragmatische, sondern auch moralische Aspekte eine zentrale Rolle spielen, sollte nicht nur von (moralischen und physischen) Gefahren, sondern auch von moralischen und physischen Schäden gesprochen werden. Moralische Schäden bestehen in der Abweichung der Situation der Welt von dem im vorhergehenden Unterkapitel festgelegten Gerechtigkeitsideal, während physische Schäden (die sich weitgehend mit den moralischen überlappen) z.B. durch die Zerstörung lebensnotwendiger Naturressourcen zustande kommen.

Kai Nielsen, der wie Höffe – aber zeitlich noch vor diesem – für die Errichtung eines föderalen und die bestehenden kulturellen Differenzen achtenden

[700] Brian Barry etwa beruft sich auf europäische Gerichtshöfe, wenn es ihm darum geht zu illustrieren, dass eine supranationale Rechtsordnung nicht notwendigerweise eine Gefahr für Einzelstaaten darstellt: „The European Court of Justice and the European Court of Human Rights are not threats to the liberal democratic states making up the European Union but valuable guarantees against backsliding.“ (Barry 1999, 60)

Weltstaates argumentiert,[701] führt in diesem Zusammenhang aus: „A world government and a world state, as any state and government, have instrumental value only. Such institutions are valuable only if they, more than any alternative human arrangements, answer more adequately and more equitably to human needs. [...] We have no reason to love the state per se, but it may well be something that we will continue to have to live with and, in some of its forms, welcome as the lesser evil.“[702] Es gilt also abzuwägen, ob jene bestehenden moralischen sowie physischen Gefahren und Schäden, die allein durch die Errichtung einer minimalen Weltrepublik behoben werden können, oder die von einer adäquat eingerichteten Weltrepublik ausgehende moralische und physische Gefahr größer ist.

In Kapitel 1 habe ich folgende durch die bestehende Weltordnung hervorgerufene moralische sowie physische Schäden und Gefahren ausfindig gemacht: unverdiente, extreme Ungleichheiten hinsichtlich aller sozialen Güter und schwere Armut, nicht selten mit Todesfolgen; Verzerrung des internationalen Wettbewerbs zu Lasten von Entwicklungsländern (v.a. im Bereich der Agrarprodukte); Aushöhlung demokratischer Prinzipien in internationalen Gremien durch die faktische Hegemonie von Großmächten und weitgehender Ausschluss der Entwicklungsländer von der Festlegung der Regeln zwischenstaatlicher Kooperation; Substitution kollektiv ausgeübter politischer Souveränität durch die wirtschaftliche Macht global agierender Unternehmen; ruinöser globaler Steuerwettbewerb; Korruption; rechtswidrige und feindliche Geheimdienstaktivitäten; Übernutzung, Verschmutzung und Zerstörung lebensnotwendiger Naturressourcen; durch internationale Migration hervorgerufene gesellschaftliche Spannungen; Bedrohung kultureller Diversität. Hinzu kommt die oben beschriebene Unzulänglichkeit bei der gegenwärtigen Verrechtlichung des internationalen Raums bezüglich demokratischer Legitimität und Rechenschaftspflicht, Transparenz und rechtlicher Gleichstellung. Das Entstehen dieser Schäden und Gefahren lässt sich in erster Linie auf das Bestreben von Personen und Kollektiven zurückführen, ihr Eigentum auszuweiten bzw. zu vermehren, was im transnationalen Bereich, da dieser gegenwärtig an einem großen Regulierungsdefizit leidet, besonders

[701] Nielsen schreibt: „I speak here of a world government that is democratic and federalist with something like a cantonal system that provides a place in a constitutional democracy for diverse peoples. That is to say, we would have the loose federalism of a cantonal system, which would protect the distinctive ways of life of different cultures.“ (Nielsen 1988, 266)
[702] Nielsen 1988, 276.

schwerwiegende Folgen hat. Aus diesem Grund ist Ulrich Steinvorth zuzustimmen: „Die Expansion des Privateigentums über den ganzen Erdball verlangt Schutz und rechtliche Verwaltung des Gemeineigentums auf globaler Ebene, ohne dass deswegen die partikularen Pflichten aufhören. Die rechtliche Verwaltung der gemischten Ressourcen besonderer Gegenden braucht eine Ergänzung durch die rechtliche Verwaltung der globalen natürlichen Ressourcen. Deshalb müssen die partikularen Staaten durch einen universalen ergänzt werden.“[703]

Hinzu kommt, was Francis Cheneval als die kosmopolitische Transgressivität der modernen Demokratie bezeichnet und überzeugend vor Augen führt: „Verschiedene Legitimationselemente des modernen demokratischen Nationalstaates implizieren die Verpflichtung auf einen kosmopolitischen Progress, d.h. auf einen ständigen Ausbau des interstaatlichen, überstaatlichen und transnationalen Netzwerks politischer Organisation im Hinblick auf eine immer umfassendere, systematisch reproduzierte Realisierung von Menschen- und Grundrechten.“[704]

Koller schließlich erachtet nach einer Analyse der internationalen Beziehungen den Ausbau inter- und supranationaler Organisationen für geboten, damit sich die Völker durch die unabhängige Verfolgung ihrer nationalen Interessen nicht gegenseitig schädigen, und führt aus: „Die vordringlichste Aufgabe dieser inter- und supranationalen Organisationen, die *mit entsprechenden Regelungs- und Zwangsbefugnissen* ausgestattet sein müssten, sollte dabei darin bestehen, den Menschenrechten möglichst weite Geltung zu verschaffen und die horrenden wirtschaftlichen Disparitäten zwischen den Völkern zu verringern, um nach und nach überall auf der Welt annehmbare Lebensbedingungen zu schaffen.“[705] Die auch durch Koller befürwortete Ausstattung inter- und supranationaler Instanzen mit einer Zwangsbefugnis wiederum kann ohne die Schaffung einer Art Weltpolizei, wie sie Höffe vorsieht, keine lückenlose Regelanwendung und keine Gleichbehandlung gleicher Fälle bei Rechtsverstoßen gewährleisten, wie sowohl theoretische Überlegungen[706] als auch praktische Erfahrungen[707] zeigen.

---

[703] Steinvorth 1997, 93.
[704] Cheneval 2003, 102.
[705] Koller 2000, 115; Hervorhebung von mir.
[706] Zu diesen theoretischen Überlegungen vgl. z.B. Walter 2001, 236ff. und 247ff. Bezüglich einer (auf Selbstermächtigung beruhenden) Intervention zugunsten der Menschenrechte beispielsweise weist Manfred Walter auf das Problem hin, „dass den völkerrechtlich anerkannten subjektiven Menschenrechten keine ebenfalls anerkannten *rein rechtlichen* Verfahrensmodalitäten zur verbindlichen Feststellung eines solchen Verstoßes und erst recht

Aufgrund der oben angeführten Argumente und Gesichtspunkte bin ich der Ansicht, dass die Etablierung einer komplementären Weltrepublik bzw. einer globalen zwangsbefugten Rechtsordnung mitsamt einer (entsprechend kontrollierten) Weltpolizei eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung des Gerechtigkeitsideals des umfassenden *empowerment* ist und dass die Schaffung eines solchen institutionellen Arrangements wesentlich mehr moralische und physische Schäden beheben würde, als sie möglicherweise verursachen würde.[708] Ich meine also, dass es sowohl aus strategisch-pragmatischen als auch aus moralisch-anthropologischen Gründen eindeutig geboten ist, zur Verwirklichung globaler Gerechtigkeit, die die ökonomische und politische Stärkung von Individuen und ihren Kollektiven sowie die gleichmäßige Berücksichtigung ihrer Interessen bezweckt, eine zwangsbefugte globale Rechtsordnung bestehend aus einer demokratisch kontrollierten globalen Legislative, die nicht indirekt über Regierungen, sondern direkt durch die Weltbevölkerung legitimiert ist, einer globalen Exekutive und einer globalen Judikative mit Mechanismen des *enforcement*, der effektiven Rechtsdurchsetzung, ins Leben zu rufen. Dieses Fazit bedeutet in Bezug auf die

---

keine derartigen Sanktionsmechanismen zur Seite stehen, dass also zwischen geltendem materiellen Recht und dem entsprechenden Verfahrensrecht eine empfindliche Lücke klafft, weil gleichzeitig das Interventionsverbot in die inneren Angelegenheiten der Einzelstaaten geltendes Völkerrecht ist.“ (Walter 2001, 244)

[707] Die praktischen Erfahrungen fasst Sabine von Schorlemer folgendermaßen zusammen: „Die Achillesferse des internationalen Strafrechts bleibt seine große Abhängigkeit vom Willen der Staaten. Dies zeigt sich insbesondere bei der Kooperation der Regierungen mit den internationalen Straftribunalen. Selbst wenn diese Kooperation schon institutionalisiert wurde, gewinnen bereits überwunden geglaubte Souveränitätvorbehalte zum Teil neue Relevanz; sie kehren quasi durch die Hintertüre, von einer breiten Öffentlichkeit unbemerkt, bei der Sicherstellung der operativen Funktionen internationaler Strafgerichte wieder zurück – sozusagen im Tagesgeschäft – und stellen teilweise sogar das bisher Erreichte in Frage.“ (von Schorlemer 2001, 213)

[708] Ich stimme dabei Kohler zu, der hervorhebt, dass sich Norm und Wirklichkeit nicht getrennt gegenüberstehen, „denn die Realität kommt der Moral ja durchaus auch entgegen; der Norm gemäß handeln zu sollen hat, empirisch betrachtet, noch nie bedeutet, notwendigerweise scheitern zu müssen. Man benötigt als moralischer Politiker also weder eine neue Welt noch einen neuen Menschen. Es genügt – und es ist möglich – das Gegebene zu *reformieren*.“ (Kohler 2003, 51) Wie die Realität dem Gebot, eine komplementäre Weltrepublik zu errichten, heute entgegenkommt, beschreibt der Politikwissenschaftler Shaw folgendermaßen: „[...] global state formation is a fact. International institutions are being extended, and they have a symbiotic relation with the major centre of state power, the increasingly internationalized Western conglomerate. The success of the global-democratic revolutionary wave depends first on how well it is consolidated in each national context – but second, on how thoroughly it it embedded in international networks of power, at the centre of which, inescapably, is the West.“ Shaw 2000, 265.

in den vorhergehenden Kapiteln erfolgte Untersuchung von sieben Theorien globaler Gerechtigkeit: Eine adäquate Theorie globaler Gerechtigkeit besteht – grob zusammengefasst – aus der Verbindung des moralischen Kosmopolitismus von Pogge mit dem rechtlichen Kosmopolitismus von Höffe.

LITERATURVERZEICHNIS

Aiken, William, 1988: World Hunger, Benevolence, and Justice, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 84-96.

Anderheiden, Michael, 2002: Gemeinwohlförderung durch die Bereitstellung kollektiver Güter, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 391-450.

Anderson, Elizabeth S.: 2000: Warum eigentlich Gleichheit?, in: Krebs (Hrsg.), S. 117-171.

Anzenbacher, Arno, 1992: Einführung in die Ethik, Düsseldorf.

Apel, Karl-Otto, 1996: Kants „Pholosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden“ als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 91-124.

Arneson, Richard J., 1989: Equality and Equal Opportunity for Welfare, in: Philosophical Studies 56, S. 77-93.

Arneson, Richard J., 1999: Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 7, No. 4, S. 488-497.

Ballestrem, Karl Graf (Hrsg.), 2001: Internationale Gerechtigkeit, Opladen.

Ballestrem, Karl Graf, 2001: Suffizienzorientierte Verteilungsgerechtigkeit, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 316-323.

Barlösius, Eva, 2002: Common Sense über Gemeinwohl – der Beitrag der Statistik, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 219-238.

Barry, Brian, 1995: Justice as Impartiality, Oxford und New York.

Barry, Brian, 1996: Real Freedom and Basic Income, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 4, No. 3, S. 242-276.

Barry, Brian, 1999: Statism and Nationalism: a Cosmopolitan Critique, in: Shapiro und Brilmayer (Hrsg.), S. 12-66.

Beck, Ulrich, 1999: Was ist Globalisierung?, Frankfurt a.M. (1. Aufl.: 1997).

Beitz, Charles R. und andere (Hrsg.), 1985: International Ethics, Princeton.

Beitz, Charles R., 1985: Justice and International Relations, in: Beitz und andere (Hrsg.), S. 282-311.

Beitz, Charles R., 1989: Political Equality. An Essay in Democratic Theory, Princeton.

Beitz, Charles R., 1999: Political Theory and International Relations. With a New Afterword by the Author, Princeton, New Jersey.

Blum, William, 2004: Killing Hope. U.S. Military and CIA Interventions since World War II, Monroe.

Boli, John und Thomas, George M., 2004: World Culture in the World Polity: A Century of International Non-Governmental Organization, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 258-264.

Bond, Michael, 2004: The Backlash Against NGOs, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 277-282.

Bonvin, Jean-Michel, Kohler, Georg und Sitter-Liver, Beat (Hrsg.), 2004: Gemeinwohl – Bien commun. Ein kritisches Plädoyer – Un plaidoyer critique, Fribourg.

Bonvin, Jean-Michel, 2004: Le bien commun à l'épreuve de la procéduralisation des normes, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 93-114.

Bothe, Michael, 2001: Interventionsrecht zum Schutz der Menschenrechte?, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 223-235.

Bowie, Norman, 1988: The Moral Obligations of Multinational Corporations, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 97-113.

Braithwait, John und Drahos, Peter, 2001: The Globalization of Regulation, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 9, No. 1, S. 103-126.

Brugger, Winfried, Kirste, Stephan und Anderheiden, Michael (Hrsg.), 2002: Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt, Baden-Baden.

Brugger, Winfried, 2002a: Gemeinwohl als Integrationskonzept von Rechtssicherheit, Legitimität und Zweckmäßigkeit, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 17-40.

Brugger, Winfried, 2002b: Gemeinwohl – material und prozedural, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 23-38.

Brunkhorst, Hauke, Köhler, Wolfgang R. und Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), 1999: Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a. M.

Brunkhorst, Hauke, 1999: Menschenrechte und Souveränität – ein Dilemma?, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 157-175.

Buchanan, Allen, 1999a: The Internal Legitimacy of Humanitarian Intervention, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 7, No. 1, S. 71-87.

Buchanan, Allen, 1999b: Recognitional Legitimacy and the State System, in: Philosophy and Public Affairs, Vol. 28, No. 1, S. 46-78.

Bülow, Andreas von, 2005: Im Namen des Staates. CIA, BND und die kriminellen Machenschaften der Geheimdienste, München (1. Aufl.: 2000).

Bundesministerium für Bildung und Forschung, 2003: Herausforderung Klimawandel, Bonn und Berlin.

Calliess, Christian, 2002: Gemeinwohl in der Europäischen Union – Über den Staaten- und Verfassungsverbund zum Gemeinwohlverbund, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 173-214.

Campbell, Tom D., 1992: Ethical Markets, in: Maihofer, Werner und Sprenger, Gerhard (Hrsg.): Praktische Vernunft und Theorien der Gerechtigkeit, Stuttgart.

Caney, Simon, 2000: Humanitarian Intervention and State Sovereignty, in: Valls (Hrsg.), S. 117-134.

Cason, Jeffrey, 2000: Whatever Happened to the New International Economic Order?, in: Valls (Hrsg.), 201-214.

Cheneval, Francis, 2002: Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung, Basel.

Cheneval, Francis, 2003: Die kosmopolitische Transgressivität der modernen Demokratie, in: Kohler und Mart (Hrsg.), S. 102-119.

Cheneval, Francis, 2004: „Bonum commune“ oder von der beständigen Wiederkehr des Politischen: Begriffs- und philosophiegeschichtliche Erörterungen, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 15-46.

Chwaszcza, Christine, 1997: Grundprobleme einer liberalen Philosophie der internationalen Beziehungen, in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 25-53.

Chwaszcza, Christine, 2001: Europäische Staatsbürgerschaft?, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 180-192.

Chwaszcza, Christine, 2002: Menschenrechte und globale Rechtsstruktur, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 39-51.

Chwaszcza, Christine, 2005: Politische Ethik: Ethik der Internationalen Beziehungen, in: Nida-Rümelin (Hrsg.), S. 156-201.

Christensen, John, Coleman, Pete und Kapoor, Sony, 2005: Tax Avoidance, Tax Competition and Globalisation: Making Tax Justice a Focus for Global Activism, in: Penttinen, Jorma, Sorsa, Ville-Pekka und Ylönen, Matti (Hrsg.): More Taxes! Promoting Strategies for Global Taxation, Attac Finland, S. 62-83.

Cobham, Alex, 2005: Taxation policy and development, Oxford.

De Greiff, Pablo und Cronin, Ciaran (Hrsg.), 2002: Global Justice and Transnational Politics, Cambridge und London.

Demuijnck, Geert, 2001: Globale Gerechtigkeit hat Vorrang vor nationaler Selbstbestimmung, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 91-108.

Denninger, Erhard, 1999: Staatsaufgaben und Menschenrechte, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 262-275.

Der Fischer Weltalmanach 2005, Frankfurt a.M.

Deutsche Stiftung Weltbevölkerung (DSW), 2005: Soziale und demographische Daten zur Weltbevölkerung 2005, Hannover.

Dollar, David und Kraay, Aart, 2003: Spreading the Wealth, in: Held und McGrew (Hrsg.), S. 447-454.

Dower, Nigel, 1998: World Ethics. The New Agenda, Edinburgh.

Dryzek, John S., 1999: Transnational Democracy, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 7, No. 1, S. 30-51.

Durkheim, Émile, 1967: De la division du travail Social, Paris.

Duve, Thomas, 1997: „Mit Kant und mit ihm.“ Anmerkungen zu Reinhard Merkel: „Lauter leidige Tröster.“ Kant Friedensschrift und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs, in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 137-152.

Dworkin, Ronald, 1981a: What is Equality? Part 1: Equality of Welfare, in: Philosophy and Public Affairs, Vol. 10, No. 3, S. 185-246.

Dworkin, Ronald, 1981b: What is Equality? Part 2: Equality of Resources, in Philosophy and Public Affairs, Vol. 10, No. 4, S. 283-345.

Dworkin, Ronald, 2000: Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge (MA) und London.

Eichenberger, Reiner, 1999: Dereguliert, liberalisiert und globalisiert die Politik! Ein politisch-ökonomischer Reformvorschlag, in: Studia Philosophica 58, S. 99-121.

Ellscheid, Günther, 1998: Rechtsethik, in: Pieper und Thurnherr (Hrsg.), S. 134-155.

Emmert, Frank, 2004: Das bonum commune in der Globalisierungsfalle, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 301-324.

Engel, Christoph, 2002: Das legitime Ziel als Element des Übermaßverbots. Gemeinwohl als Frage der Verfassungsdogmatik, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 103-172.

Estlund, David, 1996: The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's Political Liberalism, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 4, No. 1, S. 68-78.

Europäische Audiovisuelle Informationsstelle, 2005: FOCUS 2005 World Film Market Trends.

Fabre, Cécile, 1998: Constitutionalizing Social Rights, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 6, No. 3, S. 263-284.

Fischer, Karsten, 2002: Das öffentliche Interesse am Privatinteresse und die „ausgefranste Gemeinnützigkeit", in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 65-86.

Foqué, René, 1998: Global Governance and the Rule of Law, in: Wellens, Karel (Hrsg.): International Law: Theory and Practice, Den Haag, S. 25-44.

Forst, Rainer, 1996: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a. M.

Forst, Rainer, 1999: Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 66-105.

Forst, Rainer, 2002: Konstruktionen transnationaler Gerechtigkeit, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 181-194.

Föllesdal, Andreas, 1998: Subsidiarity, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 6, No. 2, S. 190-215.

Frankfurt, Harry, 2000: Gleichheit und Achtung, in: Krebs (Hrsg.), S. 38-49.

French, Peter, 1988: Exorcising the Demon of Cultural Relationism, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 114-123.

Fuchs, Dieter, 2002: Gemeinwohl und Demokratieprinzip, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 87-106.

Gauthier, David, 2000: Mutual Advantage and Impartiality, in: Kelly (Hrsg.), S. 120-136.

Geiger, Rolf, Merle, Jean-Christophe und Scarano, Nico (Hrsg.), 2003: Modelle politischer Philosophie, Paderborn.

Giordano, Christian, 2004: Das entfremdete Gemeinwohl: Zur sozialen Produktion von Misstrauen in Gesellschaften am Rande Europas, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 325-352.

Goodin, Robert E. und Pettit, Philip (Hrsg.), 1997: Contemporary Political Philosophy. An Anthology, Malden, Oxford und Carlton.

Gosepath, Stefan und Merle, Jean-Christophe (Hrsg.), 2002: Weltrepublik, Globalisierung und Demokratie, München.

Gosepath, Stefan, 2002: Globale Gerechtigkeit und Subsidiarität, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 74-86.

Graham, Gordon, 1997: Ethics and International Relations, Oxford.

Gray, John, 2004: From the Great Transformation to the Global Free Market, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 22-28.

Günther, Klaus, 2000: Alles richtig! Otfried Höffes Entwurf einer subsidiären und föderalen Weltrepblik auf der Basis des Allgemeinmenschlichen, in: Rechtshistorisches Journal, Nr. 19, S. 232-252.

Haacke, Stefanie, 1994: Zuteilen und Vergelten: Figuren der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Wien.

Habermas, Jürgen, 1994: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen, 1998: Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen, 1999: Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 216-227.

Habisch, André, 2001: Armut als elementare Beziehungslosigkeit. Zur sozio-ökonomischen Grundlage von Gerechtigkeitsansprüchen im internationalen Raum, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 257-272.

Haeffner, Gerd, 2000: Philosophische Anthropologie, Stuttgart, Berlin und Köln.

Hardin, Russel, 1993: From Power to Order, From Hobbes to Hume, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 1, No. 1, S. 69-81.

Hardin, Russel, 2000: Reasonable Agreement: Political not Normative, in: Kelly (Hrsg.), S. 137-153.

Hegmann, Horst, 1999: Ökonomische Effizienz versus universaler Gerechtigkeitsbegriff, in: Münkler und Llanque (Hrsg.), S. 307-326.

Held, David, 1995: Democracy and the Global Order. From the Modern State to the Cosmopolitan Governance, Oxford.

Held, David, 1997: Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order?, in: Goodin und Pettit (Hrsg.), S. 78-101.

Held, David, 2003: The Changing Structure of International Law: Sovereignty Transformed?, in: Held und McGrew (Hrsg.), S. 162-176.

Held, David und McGrew, Anthony (Hrsg.), 2003: The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate, Cambridge (2. Aufl.).

Hempell, Thomas, 1997: Freizeit als Vermögen. Anmerkungen zu Philippe Van Parijs' Konzept eines Basiseinkommens, in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 153-158.

Henderson, David, 2004: The Case Against ‚Corporate Social Responsibility', in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 194-199.

Hiebaum, Christian, 2003: Gerechtigkeit, Gemeinwohl und Effizienz – Bemerkungen zu einer komplexen Beziehung, Manuskript.

Hayek, Friedrich August von, 2001: Philosophie der Freiheit, Thun.

Hinsch, Wilfried, 2001: Global Distributive Justice, in: Metaphilosophy, Vol. 32, No. 1/2, S. 58-78.

Hinsch, Wilfried, 2002: Das universale Staatsgebot, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 145-152.

Hinsch, Wilfried, 2003a: Angemessene Gleichheit, in: Geiger, Merle und Scarano (Hrsg.), S. 260-278.

Hinsch, Wilfried, 2003b: Globalisierung der Gerechtigkeit – Politische Schwärmerei oder moralischer Realismus?, in: Kohler und Marti (Hrsg.), S. 287-299.

Hobbes, Thomas, 1965: Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates, Reinbeck bei Hamburg.

Höffe, Otfried, 1979a: Politische Gerechtigkeit – Grundzüge einer naturrechtlichen Theorie, in: Studia Philosophica 38, S. 107-134.

Höffe, Otfried, 1979b: Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M.

Höffe, Otfried, 1987: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a. M.

Höffe, Otfried (Hrsg.), 1995: Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, Berlin.

Höffe, Otfried, 1996: Eine Weltrepublik als Minimalstaat. Zur Theorie internationaler politischer Gerechtigkeit, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 154-171.

Höffe, Otfried, 1999: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.

Höffe, Otfried, 2001: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München.

Höffe, Otfried, 2002: Erwiderung, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 266-280.

Horn, Christoph, 2002: Kann man eine supranationale Zwangsgewalt befürworten, ohne auf selbstständige Einzelstaaten zu verzichten?, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 153-164.

Horn, Christoph, 2003a: Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt.

Horn, Christoph, 2003b: Liberalismus und Perfektionismus – ein unversöhnlicher Gegensatz?, in: Geiger, Merle und Scarano (Hrsg.), S. 219-241.

Horster, Detlef, 2002: Gemeinwohl als Kontingenzformel. Die systemtheoretische Sicht, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 245-256.

Human Rights Watch 2005: World Report 2005, New York.

Huntington, Samuel P., 2004: The Clash of Civilizations?, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 36-43.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), 2001: Climate Change 2001. Synthesis Report. Summary for Policymakers.

International Food Policy Research Institute (IFPRI), 2005: Looking Ahead. Long-Term Prospects for Africa's Agricultural Development and Food Security, Washington.

International Monetary Fund (IMF), 2005: World Economic Outlook, April 2005, Washington.

Ipsen, Knut, 1996: Ius gentium – ius pacis? Zur Antizipation grundlegender Völkerrechtsstrukturen der Friedenssicherung in Kants Traktat „Zum ewigen Frieden", in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 290-308.

Isensee, Josef, 2002: Das Amt als Medium des Gemeinwohls in der freiheitlichen Demokratie, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 241-270.

Jachtenfuchs, Markus, 2002: Versuch über das Gemeinwohl in der postnationalen Konstellation, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 367-386.

Jones, Peter, 2000: Global Distributive Justice, in: Valls (Hrsg.), S. 169-184.

Joób, Mark, 2004a: Gemeinwohl als Grundlage globaler Gerechtigkeit, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 209-229.

Joób, Mark, 2004b: Justice, Legitimacy and Supranational Institution-Building, in: European Journal of Law Reform, Vol. 6, No. 3/4, S. 411-425.

Kambartel, Friedrich, 1998: Philosophie und Politische Ökonomie, Göttingen.

Kambartel, Friedrich, 2000: Unterscheidungen zur Praktischen Philosophie – im Blick auf die Diskursethik, Manuskript.

Kane, John, 1999: Who is My Neighbor? A Response to Scheffler, in: Shapiro und Brilmayer (Hrsg.), S. 107-115.

Kant, Immanuel, 1956: Werke in sechs Bänden, I-VI, Darmstadt (hrsg. von Wilhelm Weischedel).

Kaufmann, Matthias, 2003: Anarchie und moralischer Skeptizismus, in: Geiger, Merle und Scarano (Hrsg.), S. 93-114.

Keat, Russell, 1997: Colonisation by the Market: Walzer on Recognition, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 5, No.1, S. 93-107.

Kelly, Paul (Hrsg.), 2000: Impartiality, Neutrality and Justice, Edinburgh.

Kelsen, Hans, 1953: Was ist Gerechtigkeit?, Wien.

Kersting, Wolfgang, 1996: Weltfriedensordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit. Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische Philosophie der internationalen Beziehungen, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 172-212.

Kersting, Wolfgang, 1997: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt a. M.

Kersting, Wolfgang, 2000: Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart und Weimar.

Kersting, Wolfgang, 2001a: Suffizienzorientierung versus Gleichheitsorientierung. Bemerkungen zur Konzeption einer internationalen Verteilungsgerechtigkeit, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 278-315.

Kersting, Wolfgang, 2001b: Suffizienz, Ermöglichung, Kompensation. Ziele der Verteilungsgerechtigkeit, in: Koller (Hrsg.), S. 89-122.

Kesselring, Thomas, 2003: Globalisierung vor der Globalisierung. 15 000 Jahre interkontinentalen Wettbewerbs, in: Kohler und Marti (Hrsg.), S. 80-101.

Kirchner, Christian, 2002: Gemeinwohl aus institutionenökonomischer Perspektive, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 157-178.

Kneip, Sascha und Merkel, Wolfgang, 2002: Legitimationsprobleme auf dem Weg zur Weltrepublik, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 195-207.

Kohler, Georg, 1979: Naturrecht, Gerechtigkeit und Gleichheit, in: Studia Philosophica 38, S. 135-151.

Kohler, Georg, 1987: Der Begriff des realen Friedens, Manuskript.

Kohler, Georg, 1999a: Was ist Öffentlichkeit? Zur Bestimmung eines unübersichtlichen Wortfeldes, in: Studia Philosophica 58, S. 197-217.

Kohler, Georg, 1999b: Weltinnenpolitik, Grenzen der Verantwortung und Entstaatlichung. Über einige Möglichkeiten, das Verhältnis von Politik und

Menschenrechten zu bestimmen, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 246-261.

Kohler, Georg, 2002: Weltrepublik, Vernunftnotwendigkeit und die „Garantie des ewigen Friedens“, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 165-180.

Kohler, Georg und Marti, Urs (Hrsg.), 2003: Konturen der neuen Welt(un)ordnung, Berlin und New York.

Kohler, Georg, 2003: Kagan vs Kant. Konturen der neuen Welt(un)ordnung, in: Kohler und Marti (Hrsg.), S. 11-61.

Kohler, Georg, 2004: Bonum commune und das Problem des Politischen: Wider die Entstaatlichung des Gemeinwohls, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 63-92.

Köhler, Wolfgang R., 1999: Das Recht auf Menschenrechte, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 106-124.

Kokott, Juliane, 1999: Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 179-198.

Koller, Peter, 1996: Frieden und Gerechtigkeit in einer geteilten Welt, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 213-238.

Koller, Peter, 1999: Die Internationalisierung der Menschenrechte und die Grenzen staatlicher Souveränität, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 228-245.

Koller, Peter, 2000: Westfälisches System oder globale Friedensordnung, in: Ballestrem, Karl Graf und andere (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch 2000, Stuttgart und Weimar.

Koller, Peter (Hrsg.), 2001: Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart, Wien.

Koller, Peter, 2001a: Zur Semantik der Gerechtigkeit, in: Koller, Peter (Hrsg.), S. 19-46.

Koller, Peter, 2001b: Die moralische Relevanz staatlicher Grenzen, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 109-130.

Koller, Peter, 2002a: Soziale Rechte und globale Gerechtigkeit, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 208-219.

Koller, Peter, 2002b: Das Konzept des Gemeinwohls. Versuch einer Begriffsexplikation, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 41-70.

Koller, Peter, 2003a: Soziale Gerechtigkeit – Begriff und Begründung, in: Erwägen Wissen Ethik 14, Heft 2, S. 237-250.

Koller, Peter, 2003b: Praktische Rationalität und empirisches Wissen in der ethisch-politischen Theoriebildung, in: Geiger, Merle und Scarano (Hrsg.), S. 163-178.

Koller, Peter, 2004: Soziale und globale Gerechtigkeit, Manuskript.

Koslowski, Peter, 1998: Wirtschaftsethik, in: Pieper und Thurnherr (Hrsg.), S. 197-218.

Krause, Skadi und Malowitz, Karsten, 1999: Zum Begriff der Gerechtigkeit in der Diskursethik von Jürgen Habermas, in: Münkler und Llanque (Hrsg.), S. 277-306.

Krebs, Angelika (Hrsg.), 2000: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt a. M.

Krebs, Angelika, 2000: Einleitung. Die neue Egalitarismuskritik im Überblick, in: Krebs (Hrsg.), S. 7-37.

Krebs, Angelika, 2002: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.

Krebs, Angelika, 2003: Warum Gerechtigkeit nicht als Gleichheit zu begreifen ist, in: Deutsche Zeitschrift für Philosphie 51, Nr. 2, S. 235-253.

Küng, Hans, 2002: Zur Problematik von Weltpolitik, Weltstaat und Weltethos, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 122-133.

Küng, Hans, 2004: A Global Ethic as a Foundation for Global Society, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 44-50.

Ladwig, Bernd, 1999: Erweiterte Chancengleichheit. Überlegungen zur Verteilungsgerechtigkeit in Anschluss an Ronald Dworkin, in: Münkler und Llanque (Hrsg.), S. 365-394.

Ladwig, Bernd, 2002a: Welt-Bürgertugenden, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 134-144.

Ladwig, Bernd, 2002b: Liberales Gemeinwohl. Von der Schwierigkeit einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit, in: Münkler und Bluhm (Hrsg.), S. 85-112.

Ladwig, Bernd, 2002c: Gemeinwohl und Eigensinn. Eine Auseinandersetzung mit Winfried Brugger und Peter Koller, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 71-102.

LaVaque-Manty, Mika, 2001: Food, Functioning and Justice. From Famines to Eating Disorders, in: Journal of Political Philosophy, Vol. 9, No. 2, S. 150-138.

Lavenex, Sandra, 2004: On the Challenge of Rethinking the Bonum Commune in a Globalizing World, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 273-300.

Lechner, Frank J. und Boli, John, 2004: Introduction, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 247-250.

Lechner, Frank J. und Boli, John (Hrsg.), 2004: The Globalization Reader, Oxford (2. Aufl.).

Lehning, Percy B., 2001: Europäische Staatsbürgerschaft. Einer gemeinsamen europäischen Identität entgegen?, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 136-179.

Leibfried, Stephan und Rieger, Elmar, 1997: Die sozialpolitischen Grenzen der Globalisierung, in: Politische Vierteljahrsschrift 38, Heft 4, S. 771-796.

Leibfried, Stephan und Pierson, Paul (Hrsg.), 1998: Standort Europa. Europäische Sozialpolitik, Frankfurt a. M.

Lietzmann, Hans J., 2002: Nichtregierungsorganisationen als Gemeinwohlakteure, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 297-314.

Lightfoot-Klein, Hanny, 1992: Das grausame Ritual. Sexuelle Verstümmelung afrikanischer Frauen, Frankfurt a. M.

Löffler, Winfried, 2001: Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzepts in der Christlichen Soziallehre, in: Koller (Hrsg.), S. 65-88.

Lohmann, Georg, 2002: Menschenrechte und „globales Recht“, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 52-62.

Luban, David, 1985: The Romance of the Nation-State, in: Beitz und andere (Hrsg.), S.238-246.

Luper-Foy, Steven (Hrsg.), 1988: Problems of Internatonal Justice, Boulder und London.

Lutz-Bachmann, Matthias, 1999: „Weltstaatlichkeit“ und Menschenrechte nach dem Ende des überlieferten „Nationalstaates“, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 199-215.

Lutz-Bachmann, Matthias, 2002: Die Sicherung des internationalen Friedens: Eine Aufgabe der „komplementären Weltrepublik“?, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 87-98.

Mack, Eric, 1988: The Uneasy Case for Global Redistribution, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 55-66.

Margalit, Avishai, 2000: Menschenwürdige Gleichheit, in: Krebs (Hrsg.), S. 107-116.

Marti, Urs, 2003a: Globale distributive Gerechtigkeit, in: Kohler und Marti (Hrsg.), S. 345-361.

Marti, Urs, 2003b: Theorien der internationalen Politik, in: Kohler und Marti (Hrsg.), S. 62-79.

Marti, Urs, 2003c: Souveränität und Globalisierung, in: Kohler und Marti (Hrsg.), S. 165-188.

Marti, Urs, 2006: Demokratie und Gesetzgebung im Prozess der Globalisierung, in: Herb, K. und Hidalgo, O. (Hrsg.): Die Zukunft der Demokratie. Politische Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, München, S. 23-38.

Martin, Hans-Peter und Schumann, Harald, 1998: Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Reinbek bei Hamburg (6. Aufl.).

Matravers, Matt, 2000: What's „Wrong" in Contractualism?, in: Kelly (Hrsg.), S. 108-119.

Maull, Hanns, 2001: Internationales Strafrecht und Internationale Ordnung, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 216-222.

Maus, Ingeborg, 1999: Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik oder: der zerstörte Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 276-292.

McDermott, Daniel, 1999: The Duty to Punish and Legitimate Government, in: The Journal of Political Philosophy, Vol 7., No. 2, S. 147-171.

Merkel, Reinhard und Wittmann Roland (Hrsg.), 1996: „Zum ewigen Frieden" Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt a. M.

Merkel, Reinhard, 1996: „Lauter leidige Tröster" Kants Friedensschrift und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 309-350.

Merle, Jean-Christophe, 1997: Lassen sich sozial- und wirtschaftsrechte im Weltmaßstab rechtfertigen?, in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 7-24.

Merle, Jean-Christophe, 2002: Das Recht der Staaten auf Differenz, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 63-73.

Michelman, Frank J., 1999: Bedürfen Menschenrechte demokratischer Legitimation?, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 52-65.

Miller, David, 2001: Nationale Selbstbestimmung und globale Gerechtigkeit, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 66-90.

Müller, Klaus, 2002: Globalisierung, Frankfurt a. M. und New York.

Münkler, Herfried und Llanque, Marcus (Hrsg.), 1999: Konzepte der Gerechtigkeit, Baden-Baden.

Münkler, Herfried und Fischer, Karsten (Hrsg.), 2002: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin.

Münkler, Herfried und Bluhm, Harald (Hrsg.), 2002: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität, Berlin.

Munzel, G. Felicitas, 2002: Bürgertugenden, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 111-121.

Nagengast, Emil, 2000: German und U.S. Intervention against Yogoslav Sovereignty, in: Valls (Hrsg.), S. 151-168.

Naticchia, Chris, 1999: Recognition and Legitimacy. A Reply to Buchanan, in: Philosophy and Public Affairs, Vol. 28, No. 3, S. 242-257.

New Economics Foundation und Greenpeace, 2004: Cast adrift. How the rich are leaving the poor to sink in a warming world, London.

Neyer, Jürgen, 1999: Legitimes Recht oberhalb des demokratischen Rechtsstaates? Supranationalität als Herausforderung für die Politikwissenschaft, in: Politische Vierteljahrsschrift 40, Heft 3, S. 390-414.

Nida-Rümelin, Julian, 1996: Ewiger Friede zwischen Moralismus und Hobbesianismus, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 239-255.

Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.), 2005: Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart.

Nielsen, Kai, 1988: World Government, Security, and Global Justice, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 263-282.

Nozick, Robert, 1974: Anarchy, State, and Utopia, USA.

Nussbaum, Martha C. und Cohen, Joshua (Hrsg.), 1996: For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, Boston.

Nussbaum, Martha C., 1999: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M.

Nussbaum, Martha C., 2000: Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben, Wien.

Nusser, Karl-Heinz, 1998a: Sozialethik, in: Pieper und Thurnherr (Hrsg.), S. 156-175.

Nusser, Karl-Heinz, 1998b: Politische Ethik, in: Pieper und Thurnherr (Hrsg.), S. 176-196.

Nutzinger, Hans G., 2002: Unternehmen und Gemeinwohl: Vaterlandslose Gesellen oder Beraubung der Anteilseigner?, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 315-326.

Oeter, Stefan, 2002: Gemeinwohl in der Völkerrechtsgemeinschaft, in: Brugger, Kirste und Anderheiden (Hrsg.), S. 215-244.

Offe, Claus, 2002: Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?, in: Münkler und Fischer (Hrsg.), S. 55-76.

O'Neill, Onora, 1985: Lifeboat Earth, in: Beitz und andere (Hrsg.), S. 262-281.

O'Neill, Onora, 1988: Hunger, Needs, und Rights, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 67-83.

O'Neill, Onora, 2000: Bounds of Justice, Cambridge.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), 2002: Recent Privatisation Trends in OECD Countries, Paris.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), 2003: Privatising State-owned Enterprises. An Overview of Policies and Practices in OECD Countries, Paris.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), 2005: OECD Science, Technology and Industry Scoreboard 2005, Paris.

Ottmann, Henning, 2001: Die moralische Relevanz staatlicher Grenzen, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 131-135.

Oxfam, 2000: Tax Havens: Releasing the Hidden Billions for Poverty Eradication, Großbritannien.

Parfit, Derek, 2000: Gleichheit und Vorrangigkeit, in: Krebs (Hrsg.), S. 81-106.

Patzing, Günther, 1996: Kants Schrift „Zum ewigen Frieden", in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 12-30.

Pfannkuche, Walter, 2002: Humanitäres Interventionsrecht, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 244-254.

Pfordten, Dietmar von der, 2005: Rechtsethik, in: Nida-Rümelin (Hrsg.), S. 202-301.

Picavet, Emmanuel, 1997: Rational Agreement on Human Rights in a Pluralistic Setting, in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 109-135.

Pieper, Annemarie und Thurnherr, Urs (Hrsg.), 1998: Angewandte Ethik. Eine Einführung, Münschen.

Pieper, Annemarie, 2003: Der vollkommene Staat. Zur Notwendigkeit von Utopien, in: Geiger, Merle und Scarano (Hrsg.), S. 78-92.

Pinzani, Alessandro, 2002: Selbstbestimmung und Sezessionsrecht, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 255-265.

Pogge, Thomas, 1988: Moral Progress, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 283-304.
Pogge, Thomas, 1989: Realizing Rawls, Ithaca und London.
Pogge, Thomas, 1997a: The Bounds of Nationalism, Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 55-90.
Pogge, Thomas, 1997b: Creating Supra-National Institutions Democratically. Reflections on the European Union's „Democratic Deficit", in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 5, No. 2, S. 163-183.
Pogge, Thomas, 2001a: Internationale Gerechtigkeit. Ein Universalistischer Ansatz, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 31-54.
Pogge, Thomas, 2001b: Rawls on International Justice, in: The Philosophical Quarterly, Vol. 51, No. 203, S. 246-253.
Pogge, Thomas, 2002a: World Poverty and Human Rights, Cambridge.
Pogge, Thomas, 2002b: Globale Verteilungsgerechtigkeit, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 220-233.
Pogge, Thomas, 2003: Hypothetische Gesellschaftsverträge, in: Geiger, Merle und Scarano (Hrsg.), S. 117-137.
Preuß, Ulrich K., 2002a: Entmachtung des Staates?, in: Gosepath und Merle (Hrsg.) S. 99-110.
Preuß, Ulrich K., 2002b: Citizenship und Gemeinwohl, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 271-294.
Quiggin, John, 2001: Globalization and Economic Sovereignty, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 9, No. 1, S. 56-81.
Rawls, John, 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.
Rawls, John, 1993: Political Liberalism, New York.
Rawls, John, 1999: The Law of Peoples, Cambridge und London.
Ray, Ellen und Schaap, William H. (Hrsg.), 2003: covert action. the roots of terrorism, New York.
Raz, Joseph, 2000: Strenger und rhetorischer Egalitarismus, in: Krebs (Hrsg.), S. 50-80.
Räikkä, Juha, 1998: The Feasibility Condition in Political Theory, in The Journal of Political Philosophy, Vol. 6. No.1, S. 27-40.
Reese-Schäfer, Walter, 2001: Internationale Gerechtigkeit als Gegenstand von Theorie und Praxis universalistischer Moralität, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 55-65.
Ricken, Friedo, 1998: Allgemeine Ethik, Stuttgart, Berlin und Köln (3. Aufl.).
Ricken, Friedo, 2003: Aristoteles contra Rawls, in: Erwägen Wissen Ethik 14, Heft 2, S. 292-294.

Rieger, Elmar, 1998: Wohlfahrtsstaat und Globalisierung. Antikritisches zu Erklärungsproblemen und Interpretationsversuchen, in: Politische Vierteljahrsschrift 39, Heft 4, S. 819-828.

Robinson, Mary, 2004: Beyond Good Intentions: Corporate Citizenship for a New Century, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 190-193.

Röd, Wolfgang, 1996: Die Rolle transzendentaler Prinzipien in Moral und Politik, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 125-141.

Röller, Lars-Hendrik und Wey, Christian (Hrsg.), 2001: Die soziale Marktwirtschaft in der neuen Weltwirtschaft, Berlin.

Rollin, Bernard E., 1988: Environmental Ethics and International Justice, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 124-143.

Rosa, Hartmut, 1999: Die prozedurale Gesellschaft und die Idee starker politischer Wertungen. Zur moralischen Landkarte der Gerechtigkeit, in: Münkler und Llanque (Hrsg.), S. 395-423.

Rosecrance, Richard, 2001: Das globale Dorf. New Economy und das Ende des Nationalstaates, Düsseldorf (engl. Orig.: 1999).

Rössler, Beate, 1999: Unglück und Unrecht. Grenzen von Gerechtigkeit im liberaldemokratischen Rechtsstaat, in: Münkler und Llanque (Hrsg.), S. 347-364.

Rüthers, Bernd, 1991: Das Ungerechte an der Gerechtigkeit, Zürich.

Satz, Debra, 1999: Equality of What among Whom? Thoughts on Cosmopolitanism, Statism, and Nationalism, in: Shapiro und Brilmayer (Hrsg.), S. 67-85.

Schefczyk, Michael, 2003: Anmerkungen zum globalen Wettbewerb, in: Kohler und Marti (Hrsg.), S. 318-344.

Scheffler, Samuel, 1999: The Conflict between Justice and Responsibility, in: Shapiro und Brilmayer (Hrsg.), S. 86-106.

Scheuerman, William E., 2001: Reflexive Law and the Challenges of Globalization, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 9, No. 1, S. 81-103.

Schluchter, Wolfgang, 1998: Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt a. M.

Schmidt, Thomas M., 1999: Grundrechte einer Weltverfassung? Die Verwirklichung der Menschenrechte in der Perspektive der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 239-313.

Schorlemer, Sabine von, 2001: Internationales Strafrecht, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 193-215.

Schuppert, Gunnar F. und Neidhardt, Friedhelm (Hrsg.), 2002: Gemeinwohl – Auf der Suche nach Substanz, Berlin.

Schuppert, Gunnar F., 2002: Gemeinwohl, das. Oder: Über die Schwierigkeiten, dem Gemeinwohlbegriff Konturen zu verleihen, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 19-64.

Scientific and Technological Options Assessment (STOA) des Europäischen Parlaments, 1999: Development of Surveillance Technology and Risk of Abuse of Economic Information, Arbeitspapier, Bd. 1-5, Luxembourg.

Scientific and Technological Options Assessment (STOA) des Europäischen Parlaments, 2001: Globalisation of the Media Industry and Possible Threats to Cultural Diversity, Arbeitspapier, Brüssel.

Seelmann, Kurt, 2004: Bonum commune – ein Problemaufriss, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 1-14.

Sen, Amartya, 2002: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München.

Sen, Amartya, 2004: How to Judge Globalism, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 16-21.

Shapiro, Daniel, 1995: Why Rawlsian Liberals Should Support Free Market Capitalism, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 3, No. 1, S. 58-85.

Shapiro, Ian und Brilmayer, Lea (Hrsg.), 1999: Global Justice, New York und London.

Shaw, Martin, 2000: Theory of the Global State. Globality as an Unfinished Revolution, Cambridge.

Shue, Henry, 1996: Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy (With a New Afterword by the Author), Princeton.

Singer, Peter, 1985: Famine, Affluence, and Morality, in: Beitz und andere (Hrsg.), S. 247-261.

Singer, Peter, 1994: Praktische Ethik, Stuttgart (2. Aufl.).

Singer, Peter, 2002: One World, New Haven und London.

Sörensen, Georg, 1998: States are Not „Like Units“. Types of State and Forms of Anarchy in the Present International System, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 6, No. 1, S. 79-98.

Steiger, Heinhard, 1999: Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte?, in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 41-51.

Steiner, Hillel, 1997: Morality, Justice and International Trade, in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 97-108.

Steiner, Hillel, 1999: Just Taxation and International Redistribution, in: Shapiro und Brilmayer (Hrsg.), S. 171-191.

Steinfath, Holmer (Hrsg.), 1998: Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt a. M.

Steinvorth, Ulrich, 1996: Soll es mehrere Staaten geben?, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 256-289.

Steinvorth, Ulrich, 1997: Zum Begriff des Staats unter Bedingungen der Globalisierung, in: Rechtsphilosophische Hefte Nr. 7, S. 91-96.

Steinvorth, Ulrich, 2001: Moderne philosophische Theorien der Gerechtigkeit, in: Koller (Hrsg.), S. 47-64.

Steinvorth, Ulrich, 2002: Höffes Weltwirtschaftsministerium, in: Gosepath und Merle (Hrsg.), S. 234-243.

Stiglitz, Joseph, 2003: The Promise of Global Institutions, in: Held und McGrew (Hrsg.), S. 477-481.

Stiglitz, Joseph, 2004: Globalism's Discontents, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 200-207.

Sutor, Bernhard, 2001: Über Vertragsgerechtigkeit hinausdenken, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 273-277.

Taylor, Michael, 1996: Good Government: On Hierarchy, Social Capital and the Limitations of Choice Theory, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 4, No. 1, S. 1-28.

Tax Justice Network, 2005: tax us if you can. the true story of a global failure, London.

Thompson, Dennis F., 1999: Democratic Theory and Global Society, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 7, No. 2, S. 111-125.

Thumfart, Alexander, 1999: (Un)Gerechtigkeitsgefühle und Selbstvorstellung im Gerechtigkeitsdiskurs bei Michael Walzer und Richard Rorty, in: Münkler und Llanque (Hrsg.), S. 327-345.

Todd, Paul und Bloch, Jonathan, 2003: Global Intelligence. The World's Secret Services Today, New York.

Tönnies, Ferdinand, 1970: Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt.

Transparency International, 2004: Global Corruption Report 2004, Berlin und London.

Tuck, Richard, 1999: The Rights of War and Peace. Political Thought on the International Order from Grotius to Kant, Oxford.

Tugendhat, Ernst, 1993: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M.

Uerpmann, Robert, 2002: Verfassungsrechtliche Gemeinwohlkriterien, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 179-196.

United Nations Children's Fund (UNICEF), 2004: The State of the World's Children 2005, New York.

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), 2000: Tax Incentives and Foreign Direct Investment. A Global Survey, New York und Genf.

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), 2002: The Least Developed Countries Report 2002, New York und Genf.

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), 2004: World Investment Report 2004, New York und Genf.

United Nations Development Programme (UNDP), 2005: The Millennium Development Goals Report 2005, New York.

United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), 2005: Asylum Levels and Trends in Industrialized Countries, 2004, Genf.

Unser, Günther, 2004: Die UNO. Aufgaben, Strukturen, Politik, München.

Valls, Andrew (Hrsg.), 2000: Ethics in International Affairs: Theories and Cases, Lanham.

Van Parijs, Philippe, 1996: Justice and Democracy: Are they Incompatible?, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 4, No. 2, S. 101-117.

Wallerstein, Immanuel, 2004: The Rise and Future Demise of the World Capitalist System, in: Lechner und Boli (Hrsg.), S. 63-69.

Walther, Manfred, 2001: Intervention in die „inneren Angelegenheiten" souveräner Staaten zum Schutz der Menschenrechte, in: Ballestrem (Hrsg.), S. 236-256.

Walzer, Michael, 1983: Spheres of Justice, USA.

Walzer, Michael, 1985a: The Rights of Political Communities, in: Beitz und andere (Hrsg.), S. 165-194.

Walzer, Michael, 1985b: The Moral Standing of States: A Response to Four Critics, in: Beitz und andere (Hrsg.), S. 217-237.

Walzer, Michael, 1988: The Theory of Aggression, in: Luper-Foy (Hrsg.), S. 151-181.

Walzer, Michael, 1996: Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg.

Walzer, Michael, 2000: Komplexe Gleichheit, in: Krebs (Hrsg.), S. 172-214.

Weale, Albert, 2000: From Contracts to Pluralism?, in: Kelly (Hrsg.), S. 9-34.

Weber, Max, 1996: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Weinheim (hrsg. von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß).

Weidner, Helmut, 2002: Wie nachhaltig ist das Gemeinwohl?, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 127-156.

Weischenberg, Siegfried, 1998: Medienethik, in: Pieper und Thurnherr (Hrsg.), S. 219-242.

Welch, David A., 2000: Morality and the „National Interest“, in: Valls (Hrsg.), S. 3-14.

Weltbank, 2002: Weltentwicklungsbericht 2002. Institutionen für Märkte schaffen, Bonn.

Weltbank, 2004: Weltentwicklungsbericht 2004. Funktionierende Dienstleistungen für arme Menschen, Bonn.

Welzel, Christian, 2002: Gemeinwohl als Bürgerwohl: Die Perspektive der Humanentwicklung, in: Schuppert und Neidhardt (Hrsg.), S. 109-126.

Wilks, Alex, 2005: Selling Africa short, www.openDemocracy.net

Wittmann, Roland, 1996: Kants Friedensentwurf – Antizipation oder Utopie?, in: Merkel und Wittmann (Hrsg.), S. 142-153.

Wolff, Jonathan, 2000: Rational, Fair and Reasonable, in: Kelly (Hrsg.), S. 35-43.

Woods, Ngaire, 2003: Order, Globalization and Inequality in World Politics, in: Held und McGrew (Hrsg.), S. 463-476.

World Trade Organization (WTO), 2005: World Trade Report 2005, Genf.

World Wildlife Fund (WWF), United Nations Environment Programme (UNEP) und Global Footprint Network, 2004: Living Planet Report 2004, Gland.

Zanetti, Véronique, 2004: Gleichheit oder Minimalstandard in der globalen Gerechtigkeit, in: Bonvin, Kohler und Sitter-Liver (Hrsg.), S. 257-271.

Zimmermann, Thomas A., 2004: Zehn Jahre WTO-Streitschlichtung: Eine Zwischenbilanz, in: Die Volkswirtschaft, Das Magazin für Wirtschaftspolitik, 12-2004, S. 63-66.