

Internationale Gerechtigkeit

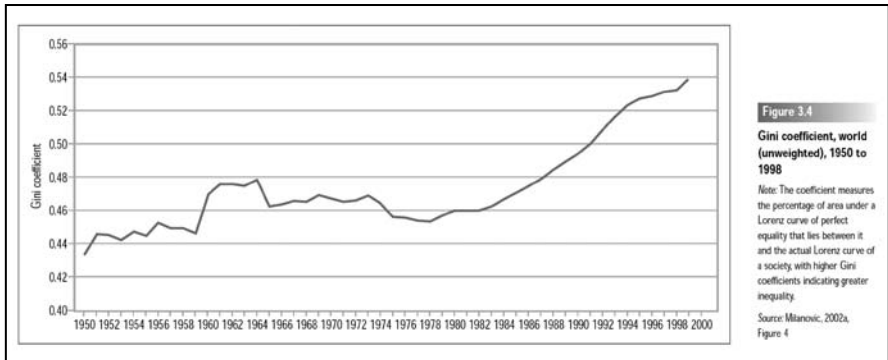
Einleitung

Wir leben nicht in einer gerechten Welt – mit diesen Worten beginnt der bekannte US-amerikanische Philosoph Thomas Nagel seinen Aufsatz zum Problem globaler Gerechtigkeit (Nagel 2005). Wie immer man die Frage nach globaler oder internationaler Gerechtigkeit konzipiert, wie immer man sie dann zu beantworten versucht, Nagels Feststellung ist nicht zu leugnen. Sie bildet den unbestrittenen Ausgangspunkt für eine komplexe Debatte, in der es bislang keinen etablierten Konsens gibt. Das Problem globaler Gerechtigkeit ist akut angesichts der extremen Armut und Depravierung weiter Teile der Weltbevölkerung auf der einen, des immensen Reichtums und Wohlstands für eine Minderheit auf der anderen Seite. Denn die Ungleichverteilung von Ressourcen und Lebenschancen im globalen Maßstab führt zu erheblichen Folgeproblemen, die die Welt insgesamt zu einem weitaus unsichereren Ort machen. Keine der aktuellen Konflikte und der vielen Bedrohungen der Sicherheit auf diesem Planeten lassen sich angemessen beschreiben, ohne einen Bezug zu Gerechtigkeitsproblemen; vielfach sind Konflikte eine direkte Folge der großen und nicht rechtfertigbaren Ungleichheit.

Wir werden im Folgenden versuchen, einen Überblick über die gegenwärtig vorrangig diskutierten Konzeptionen internationaler und globaler Gerechtigkeit aus der Perspektive philosophischer Theoriebildung zu geben. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob die zu beobachtenden Entwicklungen – etwa die im globalen Maßstab immer weiter auseinanderklaffende Schere zwischen Arm und Reich, und die immer stärkeren globalen Verflechtungen zwischen allen Erdenbewohnern – dazu führen müssen, das Verhältnis zwischen internationaler Gerechtigkeit und innerstaatlicher Gerechtigkeit völlig neu zu denken, oder ob das bestehende begriffliche Inventar zu einer angemessenen Behandlung der Fragestellungen ausreichend ist. Zu Beginn sollen einige Fakten die Dringlichkeit der Thematik deutlich machen.

Die Armut in der Welt hat ein ungeheures Ausmaß angenommen. 2.735 Mio. Menschen, also mehr als ein Drittel der Weltbevölkerung, leben von weniger als 2 US-Dollar pro Tag. 831 Mio. Menschen sind chronisch unterernährt, knapp 1,2 Mrd. haben keinen Zugang zu sicherem Trinkwasser, 1 Mrd. hat kein angemessenes Obdach, 2 Mrd. haben keinen Zugang zu Elektrizität. 876 Mio. Erwachsene sind Analphabeten. Infolge all dessen sterben pro Jahr 18 Mio. Menschen vorzeitig, aus Ursachen, die wesentlich in ihrer Armut liegen (Pogge 2005). Gleichzeitig steigt die Ungleichheit weltweit immer mehr an. Das trifft absolut ebenso zu wie relativ zu ausgewählten Aspekten. So lässt sich für die vergangenen Jahrzehnte ein klarer Anstieg des Gini-Koeffizienten (einem Standardmaß für die Ungleichverteilung einer Variablen, hier von Haushaltseinkommen) weltweit diagnostizieren.

Abb. 1: Globale Ungleichheit



Quelle: UN-HABITAT 2003.

Abb. 2: Ökonomische Ungleichheit nach Regionen

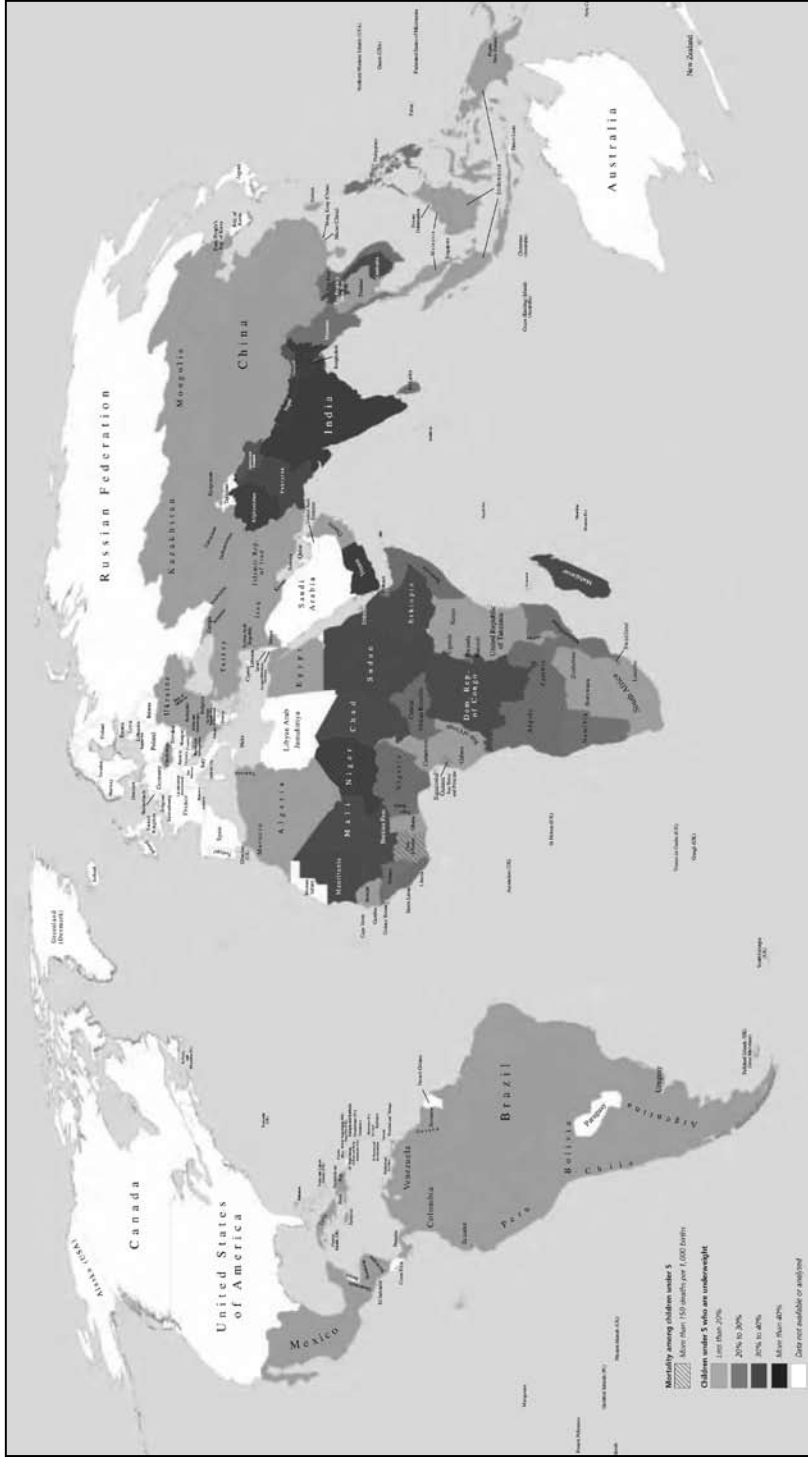


Quelle: http://en.wikipedia.org/wiki/Gini_coefficient; (25.11.2008).

Das ist aber nicht nur ein weltweites Phänomen; ebenso steigt der Gini-Koeffizient – ein in der Wohlfahrtsökonomik gebräuchliches Maß für die Ungleichheit einer Verteilung – in der Mehrzahl der Staaten der Welt in den letzten Jahren an (Milanovic 2002). Es gilt: Je höher der Wert, desto ungleicher die betrachtete Verteilung. Hinzu kommt, dass die Ungleichheit selber unterschiedlich verteilt ist; es sind gerade die armen Länder, die besonders schlechte Werte hinsichtlich der ungleichen Verteilung von Einkommen aufweisen (siehe Abb. 2). Weiter muss man berücksichtigen, dass diese Berechnungen nur Ungleichheit hinsichtlich Einkommen betreffen. Zieht man weitere relevante Faktoren heran, wie den Grad der Alphabetisierung, Ernährungslage, Kindersterblichkeit, Ungleichheiten im Geschlechterverhältnis, oder Zugang zu Bildungseinrichtungen, so verdüstert sich das Bild weiter (siehe Abb. 3-5).

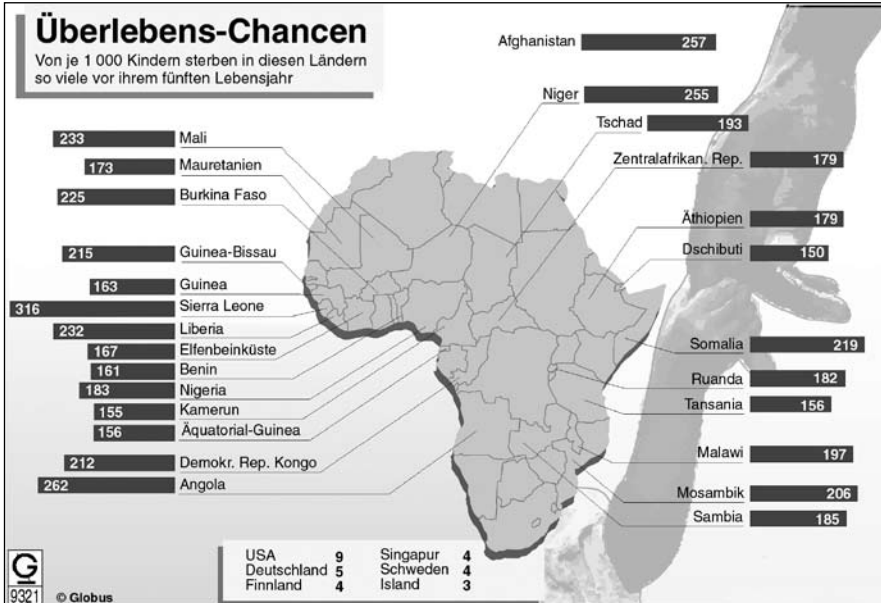
Die Anzahl bewaffneter Konflikte ist in den letzten Jahrzehnten gestiegen, wenngleich sie nach dem Ende des Kalten Krieges wieder rückläufig wurde; zum Teil ist das sicher auch auf die globalen Ungleichheiten zurückzuführen, wie die eindeutige Korrelation belegt, die zwischen der Armut von Ländern und der Wahrscheinlichkeit,

Abb. 3: Unterernährung



Quelle: World Food Programme 2007: 2-3.

Abb. 4: Kindersterblichkeit in Afrika



Quelle: WHO, Stand: 2000.

dass Länder in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt werden, besteht (siehe Abb. 6). Ebenso gibt es eine eindeutige Korrelation zwischen dem Reichtum einer Gesellschaft und der Wahrscheinlichkeit des Auftretens von Bürgerkriegen: Je reicher, desto geringer diese Wahrscheinlichkeit (Ferdowsi 2007: 212).

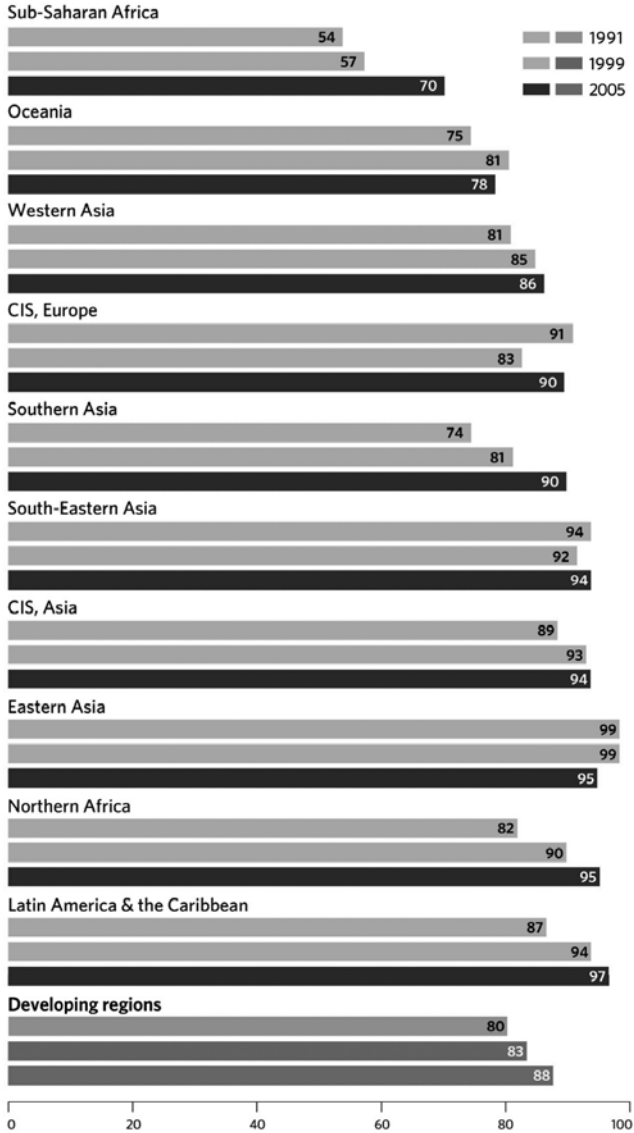
Ein erheblicher Teil dieser Entwicklung ist durch die Menschen verursacht, die Konsequenz des geschichtlichen Verlaufs der letzten Jahrhunderte und der sich in deren Rahmen ergebenden institutionellen Struktur nationaler wie globaler Beziehungen. Wie der Reichtum verteilt ist, ergibt sich im Wesentlichen aus der Geschichte, besonders der der Kolonialisierung, und der darauf aufgebauten politischen Weltordnung. Das macht die Probleme unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten besonders dringlich.

Allerdings spielen auch Faktoren herein, die nicht von Menschen verursacht sind. Unterschiedliche Teile der Welt sind unterschiedlich mit Ressourcen gesegnet, weisen sehr verschiedene ökologische Rahmenbedingungen auf. Auch solche Faktoren haben erheblich zu der beobachteten Ungleichverteilung der Ressourcen beigetragen. So zeigt Diamond 1997 in einem faszinierenden Überblick über die Geschichte der Menschheit in den vergangenen 10.000 Jahren, dass es vor allem ökologische Vorteile waren, die dem eurasischen Teil der Welt einen riesigen Vorsprung gegenüber anderen Regionen verschafften. Der Fruchtbare Halbmond wies Bedingungen auf, die wie nirgendwo sonst die Entwicklung zur Sesshaftigkeit, der organisierten Produktion von Nahrungsmitteln und nachfolgend der Entstehung von stratifizierten, komplexen Gesellschaften begünstigten. Die west-östliche Ausrichtung des eurasischen Kontinents half, die Errungenschaften (Nutzpflanzen, Nutztiere, staatliche Organisation) einigermaßen problemlos und vergleichsweise rasch zu verbreiten. Insbesondere Europa gewann damit einen riesigen Vorsprung, was die Durchdringung der Welt mit seiner Kultur und Technologie beförderte (Diamond 1997). Für eine philosophi-

Abb. 5: Einschulungsraten nach Region

Weltweit besuchen 682 Millionen Kinder eine Grundschule. 77 Millionen erhalten jedoch immer noch keine Schulbildung.

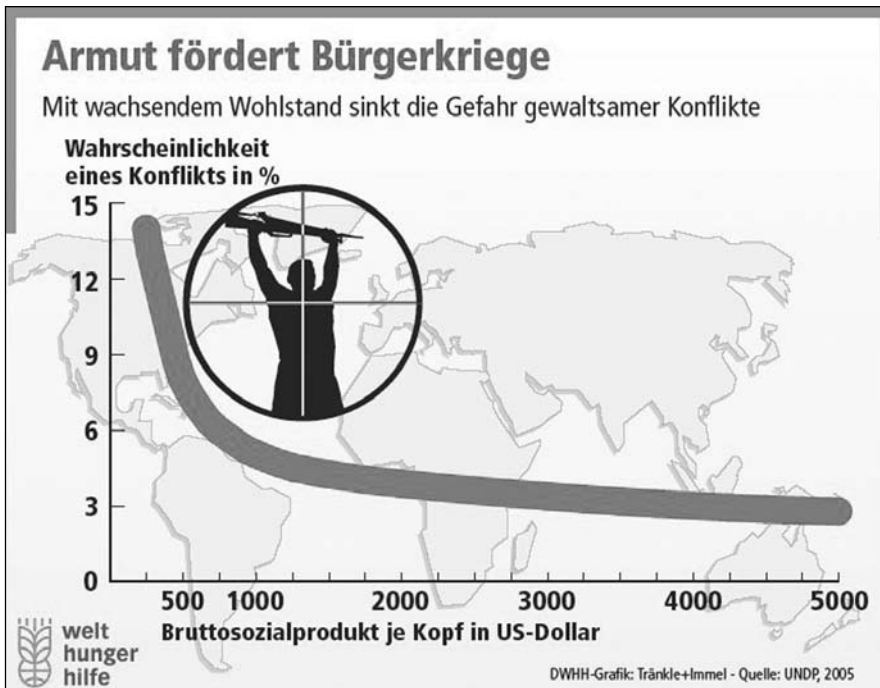
Total net enrolment ratio in primary education, * 1990/1991, 1998/1999 and 2004/2005 (Percentage)



*Number of pupils of the theoretical school-age group for primary education, enrolled either in primary or secondary education, expressed as a percentage of the total population in that age group.

Quelle: United Nations 2007.

Abb. 6: Armut und Konflikt



sche Gerechtigkeitstheorie in einem globalen Rahmen werfen diese Faktoren eigene, spezifische Probleme auf. Die sich an dieser Stelle ergebenden Fragestellungen sind analog zu der in der klassischen Gerechtigkeitstheorie auftretenden Frage, ob nicht individuell verantwortete, kontingente Eigenschaften Anlass zur Einführung kompensatorischer Mechanismen geben sollten. Anders formuliert: Darf derjenige, der einfach glücklich ist, mit produktiven Talenten gesegnet zu sein, herangezogen werden, um denjenigen zu kompensieren, der das Unglück hat, zufälligerweise gehandicapt zu sein? Entsprechend: müssen Staaten oder Nationen, die das Glück haben, auf einem fruchtbaren, rohstoffreichen Territorium angesiedelt, oder Profiteure der ökologischen Rahmenbedingungen der vergangenen 10.000 Jahre der Menschheitsgeschichte zu sein, ihre Reichtümer mit den Staaten oder Nationen teilen, die dieses Glück nicht hatten? Schließlich: sind Gerechtigkeitsprinzipien der richtige Ansatz, an dem solche kompensatorischen Maßnahmen anzusetzen haben? Oder genügt es, Hilfspflichten zu formulieren, auf deren Grundlage den schlechter Gestellten dann Unterstützung zuteil werden kann?

Fragen der Gerechtigkeit waren und sind stets aufs engste verknüpft mit der Sicherung des inneren wie des äußeren Friedens. In gewisser Weise stand das Thema des angemessenen Umgangs von Völkern miteinander in Friedens- und vor allem auch in Kriegszeiten im Zentrum von Debatten über die Prinzipien des Zusammenlebens der Völker. Die Erfahrungen mit Weltwirtschaftskrisen hatten schon während und nach dem Ersten, vor allem aber dann nach dem Zweiten Weltkrieg eine Phase der Renationalisierung der Ökonomien und der Sozialregime eingeleitet, die jetzt zu Ende zu gehen scheint, wobei wir es nicht für ausgeschlossen halten, dass bei anhaltender

Instabilität der Weltwirtschaft und politischer Ohnmacht internationaler Organisationen, in der Zukunft mit einer erneuten Renationalisierung zu rechnen ist. Denn mit der aktuellen Phase der Globalisierung, die das Ausmaß und die Tiefe der ersten Welle der Globalisierung gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg vermutlich schon bald übertreffen wird, hat sich das Gewicht hin zu Problemen globaler Gerechtigkeit verschoben, aber der Zusammenhang mit Sicherheitsfragen im umfassenden Sinne bleibt ganz offenkundig bestehen. Wie schon erwähnt, scheint es eine ziemlich deutliche Korrelation zwischen Armut infolge ungleicher und vor allem ungerechter Verteilung von Ressourcen einerseits, bewaffneten Konflikten andererseits zu geben.

Internationale Gerechtigkeit

Zum Begriff der Gerechtigkeit

Der Begriff der Gerechtigkeit weist historisch betrachtet viele Facetten auf. Klassischerweise hat man stets eine Unterteilung vorgenommen, die die Eigenschaft, gerecht zu sein, zum einen Personen zuwies, zum anderen Institutionen und sozialen Strukturen. In diesem Sinne kann man von einem Gerechten sprechen, also einem Individuum, das herausragende moralische Tugenden in einem überzeugenden Ausmaß besitzt. In den aktuellen Debatten spielt jedoch weit mehr ein Gerechtigkeitsbegriff eine Rolle, der auf soziale Gebilde angewandt wird. „Gerechtigkeit ist die erste Tugend von Institutionen“, sagt John Rawls, der wohl einflussreichste Theoretiker der letzten Jahrzehnte, auf den ersten Seiten seines großen Hauptwerks „A Theory of Justice“ (Rawls 1971: 3). Die Tradition, den Gerechtigkeitsbegriff auf Institutionen anzuwenden, ist jedoch sehr alt und lässt sich mindestens bis auf Aristoteles zurückverfolgen. Ein gerechtes Staatswesen ist danach eines, das wohlgeordnet ist, in dem also das Ideal einer Gemeinschaft verwirklicht ist. Weiter lässt sich eine Unterscheidung zwischen distributiver und kommutativer oder ausgleichender Gerechtigkeit treffen. Erstere befasst sich mit der Verteilung von Gütern und Positionen innerhalb der Gesellschaft, letztere betrifft den Austausch zwischen den Individuen, also vor allem die Sphären des Rechts und der Justiz.

In einem gerechten Gemeinwesen werden zentrale Annahmen über eine umfassende Rechtsgleichheit der Bürger gelten – übrigens anders als im Falle von Aristoteles' Theorie, die noch von einer natürlichen Ungleichheit zwischen Bürgern und Sklaven ausging. Man kann beobachten, dass ab der Moderne jede Gerechtigkeitskonzeption von einer Unterstellung von Gleichheit in irgendeiner relevanten Hinsicht ihren Ausgang nimmt; philosophische Auseinandersetzungen drehen sich dann oft um die Frage, welche Form von Gleichheit gelten sollte, und in welchem Ausmaß.

Ein historisch sehr wirkungsmächtiger Aspekt, der mit der Entwicklung moderner Theorien aufkam, betrifft die Verteilung und Zuweisung individueller Grundrechte. Insbesondere durch die vor allem von John Locke begründete liberale Tradition hat sich hier eine individualistische Position ergeben: Individuen sind die Träger von Rechten, und die Bewertung einer Gesellschaft als gerecht hat sich ganz entscheidend daran zu orientieren, ob diese individuellen Rechte gewahrt bleiben (Locke 1689). Die Tradition liberaler politischer Philosophie folgt bis auf den heutigen Tag diesem Programm, mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen.

Mit der Publikation des epochalen Werkes „A Theory of Justice“ von John Rawls 1971 beginnt eine neue Phase des Gerechtigkeitsdiskurses. Rawls setzt sich gezielt von der anderen großen Traditionslinie aus der Zeit davor, dem Utilitarismus, ab und begründet eine liberale Gerechtigkeitskonzeption, die die Tradition der hypothetischen Vertragstheorie im Gefolge von Locke, Rousseau und Kant fortführt und systematisiert. Ihre Kernidee besteht darin, dass Gerechtigkeit etwas mit Fairness zu tun hat, also damit, dass von einem unparteilichen Standpunkt aus Prinzipien ermittelt werden, die allen in der Gesellschaft akzeptabel erscheinen, insbesondere denen, die nicht so gut dastehen. Die Unparteilichkeit sichert Rawls durch das hypothetische Vertragsverfahren: Rationale Individuen werden als Akteure aufgefasst, die hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ stehen, wo sie keine persönlichkeitspezifischen Informationen zur Verfügung haben und daher auch nicht parteiisch zugunsten bestimmter Individuen oder Gruppen entscheiden werden. Die Prinzipien sind dann so angelegt, dass die Wahrung individueller Freiheitsrechte uneingeschränkter Vorrang genießt, bei der Frage nach der angemessenen Verteilung dann aber die Position der schlechter Gestellten einen gewissen Vorrang erhält. Rawls entwickelt hier eine Konzeption, mit der Ungleichheiten einer Verteilung gleichwohl gerechtfertigt, und damit auch als gerecht angesehen werden können. Ungleichheiten sind demnach akzeptabel, wenn sie dazu beitragen, dass die Gruppe der am schlechtesten Gestellten besser dasteht, als dies unter einer anderen, womöglich egalitäreren Verteilung von Grundgütern der Fall sein würde.

Diese Form des Egalitarismus beruht auf der normativen Annahme, dass kontingente Ungleichheiten, für die die Individuen nicht verantwortlich gemacht werden können, nach Möglichkeit ausgeglichen werden sollten, wohingegen Ungleichheiten, die sich infolge unterschiedlicher Leistungen der Individuen ergeben, akzeptabel sind. Diese Differenzierung spielt eine ganz zentrale Rolle in der Gerechtigkeitskonzeption von Ronald Dworkin (Dworkin 2000). Nicht alle Philosophen teilen diese grundlegend egalitären Intuitionen, die die Rawls'sche Theorie antreiben. Aber die Frage nach dem, was gleich bleiben muss, bestimmt doch erheblich die Gerechtigkeitskonzeption. Das kann eine minimale Konzeption von Rechtgleichheit sein, aber auch eine sehr umfassende Version von Gleichheit von individuellem Wohlergehen; das mögliche Spektrum erweist sich als sehr groß.

Auffällig an der Theorie der Gerechtigkeit, wie sie in den Tagen von Hobbes und Locke bis heute getrieben wird, ist der implizite „methodologische Nationalismus“ (Beck 2002) oder „explanatory nationalism“ (Pogge 2002: Introduction). Denn alle theoretischen Konzeptionen folgen einem Muster, das schon für die Konzeptionen der Antike bei Platon und Aristoteles kennzeichnend war: Man sucht nach Prinzipien für eine Polis, für einen Staat, und überträgt diese dann auf die internationalen Beziehungen. Die Gerechtigkeitskonzeption thematisiert zunächst das Verhältnis von individuellen Personen qua Staatsbürger untereinander; wird sie dann international gewendet, so sind die Grundeinheiten Staaten oder Völker.

Die ethische Betrachtung der internationalen Ordnung war lange Zeit ganz auf zwischenstaatlichen Beziehungen fokussiert; Gegenstand war dann primär das Verhalten von Staaten im Kriegszustand, und die rechtlichen Überformungen von Handelsbeziehungen zwischen Staaten. Die internationale Verflechtung nicht nur der Ökonomien, sondern auch der Kulturen und Sozialbeziehungen, hat allerdings in jüngster Zeit zunehmend wohlfahrtsökonomisch ausgerichtete Konzeptionen internationaler Gerechtigkeit ins Zentrum der Debatte gerückt.

Dabei müssen sich philosophische Theorien globaler Gerechtigkeit zwei Fragen stellen lassen. Zum einen: Was folgt aus den verschiedenen Theorien, die derzeit im Angebot sind, für die Bewertung wie auch für die anzustrebenden Veränderungen der globalen Ordnung? Dass sie nicht gerecht ist, steht außer Frage; aber wie gravierend ist das Ausmaß der Ungerechtigkeit, und welche Handlungsfolgen ergeben sich aus der theoretischen normativen Analyse der Situation? Zum anderen: Ist das klassische politische Modell einer Zwei-Ebenen-Konzeption noch akzeptabel, das zwischen Gerechtigkeitskriterien nationalstaatlicher Institutionen einerseits und internationaler Beziehungen andererseits strikt unterscheidet? Oder muss man jener Sichtweise folgen, wonach die Welt einfach eine große Gesellschaft darstellt, für die die Grundsätze einer Gerechtigkeitstheorie unmittelbar Anwendung finden können?

Wir werden diese Fragen im Folgenden anhand der vorherrschenden Typen von Gerechtigkeitstheorien diskutieren und dann erwägen, ob nicht eine zwischen den hier angedeuteten Extremen liegende vermittelnde Position attraktiver ist.

Aktuelle Gerechtigkeitstheorien im internationalen Rahmen

Werfen wir einen genaueren Blick auf die aktuellen philosophischen Gerechtigkeitstheorien. Fast alle zeichnen sich zunächst dadurch aus, dass sie für einen eng umgrenzten Bereich formuliert zu sein scheinen. Historisch setzt das bereits mit den Überlegungen bei Platon und Aristoteles in der Antike ein, die die Einrichtung der Polis als einer wohlgeordneten Form menschlichen Zusammenlebens ins Zentrum gestellt haben. Diese Herangehensweise, die explizit oder implizit eine in sich geschlossene Gesellschaft als Gegenstand der Betrachtung unterstellt, lässt sich bis in unsere Tage in der Tradition philosophischer Gerechtigkeitstheorien wiederfinden. Besonders deutlich wird das in der philosophischen Neuzeit. Theoretiker wie Hobbes, Locke, Montesquieu und Rousseau haben sich mehr oder weniger intensiv mit der Frage beschäftigt, wie innerhalb eines souveränen Staatsgebildes Fragen der Gerechtigkeit geregelt werden sollten. Zwei Ideen standen dort zumeist im Mittelpunkt: Zum einen die klassische Idee, wonach Gerechtigkeit darin besteht, dass jeder das erhält, was er verdient, zum anderen die Auffassung, dass es der Stabilität einer Gesellschaftsordnung zuträglich ist, wenn es in dieser Gesellschaft gerecht zugeht. Die politische Moderne ist dabei durch das Gleichheitspostulat, dem grundsätzlich gleichen Rang aller Menschen bzw. der Ablehnung einer naturgegebenen und gottgewollten ständischen Ordnung charakterisiert. Dieses Gleichheitspostulat eint bei allen sonstigen Unterschieden Denker wie Hobbes, Locke, Rousseau und Kant. Die Gerechtigkeit einer Ordnung zeigt sich darin, dass sie gegenüber jedermann gerechtfertigt werden kann. Die Forderung allgemeiner Begründbarkeit mündet in die vertragstheoretischen Ansätze politischer Gerechtigkeit. Dabei gehen die Ziele einer gerechten und einer stabilen Ordnung eine Verbindung ein: Kein Mitglied der Gesellschaft soll ohne Not zurückgesetzt werden, da es andernfalls zur Rebellion neigen wird, was wiederum Unfrieden stiftet. Dass es zwischen Staaten, oder generell Trägern der Souveränität, ebenfalls Relationen geben könnte, die unter dem Oberbegriff der Gerechtigkeit abgehandelt werden können, stand für all diese Theoretiker nicht in Frage; sie neigten aber alle dazu, sie nach dem Muster des Verhältnisses von Individuen zueinander zu modellieren.

Das setzt sich in vielen modernen Theorien der Gerechtigkeit fort. Ein klassisches Beispiel, das lange die Diskussion bestimmte, ist die Theorie des Utilitarismus. Seine Grundidee besteht darin, dass es eine gemeinsame Messgröße gibt, genannt Nutzen,

an der sich alle Individuen in ihren Entscheidungen und Bewertungen orientieren. Jeder will lieber mehr Nutzen als weniger. Man kann zwar hier ausgiebig darüber diskutieren, wie man „Nutzen“ verstehen sollte, im Sinne einer hedonistischen Konzeption inneren Wohlempfindens, oder als Ausmaß der Erfüllung faktisch vorliegender oder hypothetisch wohlerwogener Präferenzen – doch für die hier angesprochene Deutung des Utilitarismus ist das unerheblich. Nun trifft der klassische Utilitarismus eine zentrale Vorentscheidung hinsichtlich Gleichheit: Jedes Individuum möge gleich zählen. Dann ist die Regel für eine utilitaristische Gerechtigkeitstheorie sehr einfach zu formulieren. Ein bestimmter gesamtgesellschaftlicher Zustand A ist besser, bzw. gerechter, als ein anderer Zustand B genau dann, wenn die Nutzensumme im ersten Zustand größer ist als im zweiten. Die Summierung erfolgt dabei über alle Mitglieder der Gesellschaft, die betrachtet wird.

Utilitaristen haben an dieser Stelle nun keine ernsthaften Probleme mit der Bezugnahme auf einen beschränkten Bereich, wie etwa einen Nationalstaat. Ihr Ansatz funktioniert für Nationalstaaten gleichermaßen wie für die Weltgemeinschaft. Denn ein Unterschied besteht ausschließlich darin, welche gesellschaftliche Grundgesamtheit man auswählt. Insofern kommt der Utilitarismus zu zwei bemerkenswerten Konklusionen: 1. gibt es für ihn kein spezielles Problem internationaler Gerechtigkeit; 2. steht zu vermuten, dass unser aller Verhalten angesichts der weltweiten Problemlagen durch und durch moralisch falsch ist (Singer 1972, 2002; Kagan 1989). Es ist hier nicht der Ort für eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus, es sei nur auf drei Aspekte hingewiesen. 1. Der Utilitarismus ist mit der Anerkennung individueller Rechte schwer in Einklang zu bringen, da diese immer dann zur Disposition stehen, wenn ihre Einhaltung die Erreichung eines Nutzenoptimums behindert. 2. Er beschädigt die Integrität der Person, da diese durch die Verfolgung persönlicher Projekte und die Orientierung an persönlichen Werten und Bindungen, bestimmt ist, die sich bei einer Orientierung aller Entscheidungen an kollektiver Nutzenoptimierung nicht durchhalten lassen. 3. Schließlich ist die Diskrepanz zwischen unserer alltäglichen Praxis des moralischen Urteilens und Entscheidens bei kaum einer ethischen Theorie so groß, wie beim Utilitarismus, eine Annahme, die mindestens zu einer kritischen Überprüfung der Prämissen des Utilitarismus führen sollte. Das gilt aber nicht nur für den Utilitarismus. Im Übrigen kann eine Folge der kritischen Reflexion der These, dass wir uns alle andauernd falsch verhalten, durchaus sein, dass sie richtig ist – unabhängig davon, wie man zum Utilitarismus steht. Allgemein gilt: Der Utilitarismus erweist sich als eine klassisch konsequentialistische und welfaristische Theorie. Er richtet alle Bewertungen ausschließlich an Zuständen in der Welt aus, was im Falle der Beurteilungen von Handlungen dann bedeutet, dass deren Wert oder Unwert einzig und allein anhand ihrer Folgen zu bemessen ist (Konsequentialismus). Individueller Nutzen ist die einzig relevante Größe, die betrachtet werden muss (Welfarismus). Beide Positionen erscheinen uns kritikwürdig (Nida-Rümelin 1993).

Betrachten wir nun eine extreme Gegenposition zum Utilitarismus, die klarerweise nicht welfaristisch ist, und in der Regel auch nicht konsequentialistisch. Es handelt sich hierbei um die Position des Libertarismus, deren bekanntester Vertreter Robert Nozick mit seinem Hauptwerk „Anarchy, State, and Utopia“ ist (Nozick 1974). Auch hier gibt es keine Möglichkeit, all den Facetten libertärer Theoriebildung gerecht zu werden, weshalb wir uns idealtypisch auf Nozicks Version konzentrieren. Ein wesentliches Kennzeichen dieser Form des Libertarismus liegt darin, dass unter seinen Vorzeichen die eingangs dieses Artikels beschriebenen Phänomene der Ungleichheit

in der Welt nicht notwendig als zum Himmel schreiende Ungerechtigkeiten aufgefasst werden müssen. Nozick wendet sich gegen ein Verständnis von Gerechtigkeit, das Muster von Verteilungen ins Zentrum der Untersuchung stellt. Eine jede Orientierung an Mustern von Verteilungen, so seine These, wird unweigerlich individuelle Rechte – auf Eigentum, auf Freiheitsspielräume etc. – verletzen. Diese individuellen Rechte sind es aber, die nach libertärer Auffassung unbedingten Schutz genießen. So gelangt Nozick zu seiner Berechtigungs-Theorie der Gerechtigkeit: Jemand hat einen Anspruch auf gewisse Güter, wenn er sie rechtmäßig erworben hat. Rechtmäßiger Erwerb besteht nun in rechtmäßiger ursprünglicher Aneignung, oder rechtmäßigem Transfer, welch letzterer in der Regel in Schenkungen oder Marktprozessen besteht. Rechtmäßige ursprüngliche Aneignung folgt einem vertrauten Muster aus dem Werk von John Locke (Locke 1689). Daher stammt das Bild, dass ein Akteur die Möglichkeit hat, sich Teile der externen Natur anzueignen, vorausgesetzt, er lässt anderen ebenfalls diese Möglichkeit. Über persönliche Merkmale, wie etwa individuelle Talente, gebietet ein jedes Individuum nach dieser Position uneingeschränkt. Insofern hat es auch das Recht, sein Eigentum weiterzugeben. Gerecht sind nun alle sozialen Situationen, die durch derartig als legitim bestimmte Aneignungs- und Übertragungsprozesse zustande gekommen sind.

Man kann Nozicks libertären Ansatz an vielen verschiedenen Stellen kritisieren. Nach Ansicht vieler hängt etwa seine Basisprämisse der Existenz unverbrüchlicher Eigentumsrechte in der Luft. So beginnt Nozicks Buch mit der These, dass es derartige Rechte gibt (Nozick 1974: ix), für die aber letztlich kein Argument folgt. Darauf haben Kritiker immer wieder hingewiesen, wie als einer der ersten Thomas Nagel (Nagel 1975). Doch hier geht es aber vor allem um die Stellung seiner Theorie zu Fragen internationaler Gerechtigkeit. Welche Position der Libertäre hier einnehmen muss, ist nicht ohne weiteres klar und hängt in ganz entscheidender Weise von empirischen Umständen ab. Wie schon betont, reicht der bloße Hinweis auf massive Ungleichheit in der Verteilung und schwere Depravierung für ihn noch nicht aus, Ungerechtigkeit zu konstatieren. Es steht aber zu erwarten, dass die große Mehrzahl der Eigentumsansprüche, auf denen die Besitz- und Ressourcenverteilung in der aktuellen Weltordnung beruht, in einer alles andere als akzeptablen Weise zustande gekommen sein dürften. Der Einfluss von Gewalt, Eroberung, Unterdrückung etc. in der bisherigen Geschichte auf die aktuellen Verteilungen ist nicht zu leugnen. Angesichts dessen wird auch ein Libertärer zu der Einschätzung gelangen müssen, dass der gegenwärtige Zustand in hohem Maße ungerecht ist. Entsprechend wird damit auch die Forderung naheliegen, dass den Benachteiligten eine angemessene Form der Kompensation zuteil wird. Angesichts der weltweiten Ungleichverteilung von Ressourcen dürfte diese ein ähnliches Ausmaß erreichen wie im Rahmen utilitaristischer Theoriebildung, wie etwa von Singer ins Auge gefasst.

Beide Extrempositionen in der aktuellen Debatte kommen also zu einer recht eindeutigen Lageeinschätzung des Problems: Die gegenwärtige Weltlage ist gemäß ihren Standards erheblich ungerecht und der Reformbedarf zum einen drastisch, zum anderen werden die erforderlichen Kompensationen dramatisch ausfallen.

Die derzeit vorherrschende Gerechtigkeitskonzeption in der Philosophie ist aber weder utilitaristisch noch libertär ausgerichtet, sondern folgt der klassischen Konzeption der Vertragstheorie. Dabei werden in unterschiedlicher Weise Elemente aus den Theorien von Hobbes, Locke, Kant und anderen Autoren übernommen. Der heraus-

ragende Vertreter dieser Schiene ist eindeutig John Rawls. Seine Position markiert den Standard, an dem sich alle Gerechtigkeitskonzeptionen zu orientieren haben. Wir skizzieren daher ihre wesentlichen Aussagen, wie sie zentral in „A Theory of Justice“ niedergelegt sind (Rawls 1971). Rawls setzt an den Institutionen an: Wie muss eine Sozialordnung beschaffen sein, damit sie grundlegende Charakteristika von Fairness erfüllt? Um diese Frage zu beantworten, entwirft Rawls ein hypothetisches Rechtfertigungsverfahren. Rationale Akteure werden zwecks Sicherung unparteilicher Urteile hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ platziert, wo sie über die Grundsätze einer gerechten Einrichtung einer Gesellschaft entscheiden. In die Beschreibung dieser Ausgangssituation gehen Annahmen über eine wesentliche Gleichheit der Beteiligten wie auch über bestimmte empirische Randbedingungen wie etwa Ressourcenknappheit und weitgehend eigenorientierte Motivation seitens der Individuen ein. Rawls argumentiert dann dafür, dass sich die Akteure in diesem hypothetischen Entscheidungsverfahren für seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze entscheiden würden. Der erste, der einen grundsätzlichen Vorrang genießt, verlangt eine gleiche Verteilung wesentlicher Freiheitsrechte an alle Individuen – wir sehen hier von einer genaueren Diskussion dessen ab, was alles unter diese Rechte fällt, und wie Rawls den Vorrang begründet. Der zweite Grundsatz sichert faire Chancengleichheit für alle, insoweit es den Zugang zu öffentlichen Positionen angeht. In einer weiteren Komponente des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes stellt Rawls dann die berühmt gewordene Forderung auf, dass die Verteilung der relevanten Primärgüter, wie er sie nennt, der Maßgabe folgen soll, wonach diejenige Verteilung vorzuziehen ist, in der die am schlechtesten gestellte Gruppe besser dasteht – das bekannte Differenzprinzip. Als Primärgüter werden solche Güter bezeichnet, die ein jeder Akteur für die Realisierung eines vernünftigen individuellen Lebensplans benötigt und auch haben möchte. Darunter fallen, neben den letztlich vorrangigen und damit nicht spezifisch verteilungsrelevanten Freiheitsrechten, laut Rawls Einkommen und Reichtum, die Vorrechte, die sich aus dem Innehaben von gesellschaftlichen Ämtern und Positionen ergeben, und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung, die im übrigen durchaus kulturell abhängig beschrieben werden können – auch hier gibt es wieder Feinheiten in der Rawls-Gelehrsamkeit zu beachten, insbesondere beim Übergang von dem Buch von 1971 zum späteren Werk (Rawls 1993), auf die aber hier nicht näher eingegangen wird, weil sie für unser Thema keine wesentliche Rolle spielen. Die Entscheider in der hypothetischen Rechtfertigungssituation werden sich laut Rawls auf diese Grundsätze festlegen.

Hier ist nicht der Ort, die philosophischen Aspekte dieses Rechtfertigungsverfahrens im Detail zu diskutieren. Kontraktualistische Begründungen sind in der einen oder anderen Variante zur derzeit dominanten Form der Rechtfertigung in der Gerechtigkeitstheorie geworden; so sind auch kontraktualistische Begründungen von utilitaristischen oder libertären Positionen denkbar. Insofern liegt das unter den Vorzeichen unserer momentanen Diskussion wesentliche Merkmal von Rawls' Theorie nicht so sehr in der kontraktualistischen Rechtfertigungsstrategie als solcher, sondern in dem weitgehend egalitären Ansatz, der in Verteilungsfragen einen gezielten Vorrang für die schlechter Gestellten vorsieht. Damit ist er Ausdruck dessen, was in der aktuellen Diskussion häufig als Prioritarismus bezeichnet wird – und damit unterscheidet er sich wesentlich vom klassischen Utilitarismus wie vom Libertarianismus, die jeweils den schlechter Gestellten keine Vorrangigkeit zugestehen. Utilitaristen der klassischen Sorte insistieren zwar auf der Gleichheit aller Individuen, die sich dann aber nur

darin niederschlägt, dass jedes Individuum gleichermaßen bei der sozialen Summenbildung berücksichtigt wird. Sie betonen aber üblicherweise nicht, dass sie Gleichheit in der Verteilung für eine im Allgemeinen gute Sache halten. Für Libertäre trifft dasselbe zu, wenn auch aus anderen Gründen.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen den Theorien besteht auch in der Wahl des Beurteilungsmaßstabs. Utilitaristen aller Couleur orientieren sich zumeist an einem wenig spezifischen Begriff des Nutzens, wie er in den Wirtschaftswissenschaften üblich ist, oder erweisen sich als explizite Anhänger einer hedonistischen Konzeption. Libertäre stellen stets das Ausmaß der Erfüllung von negativen Rechten ins Zentrum. Rawls hat hier eine gleichsam pluralistische Konzeption; zwar kennt auch er die Sorte von Rechten, auf denen Libertäre stets insistieren, aber dazu kommen eben auch die weitgehend objektiven Kriterien von Gütern, die zur Realisierung vernünftiger Lebenspläne nötig sind.

Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, dass sowohl Utilitaristen als auch Libertäre – aus freilich sehr unterschiedlichen Gründen – zu einer Einschätzung der gegenwärtigen weltpolitischen Lage als in hohem Maße ungerecht gelangen. Auch Rawls und seine Adepten teilen diese Einschätzung. Angesichts der Frage, welche Konsequenzen das aber hat, teilt sich das prioritarische Lager. Rawls hatte sein Programm 1971 und auch in vielen weiteren, die Theorie oft in einer subtilen Weise verändernden Publikationen in den nächsten 25 Jahren eindeutig auf einen nationalen Rahmen zurechtgeschnitten. Bei der Beantwortung der Frage, was eine wohlgeordnete Gesellschaft ausmacht, spielt deren Verhältnis zu anderen Gesellschaften, zumal solchen, die den für die ursprünglich betrachtete veranschlagten Begründungsmechanismus nicht teilen, keine Rolle. Erst in späteren Arbeiten hat Rawls die Frage einer Gerechtigkeitstheorie im internationalen Maßstab explizit aufgegriffen, herausragend dann in dem schmalen Bändchen „The Law of Peoples“ (Rawls 1999).

Einige Schüler von Rawls, allen voran Charles Beitz und Thomas Pogge, bezogen dagegen eine kosmopolitische Position: Sie übertrugen das Rawls'sche Begründungsverfahren samt den wesentlichen inhaltlichen Merkmalen der Theorie auf den globalen Maßstab (Pogge 1989, 2002; Beitz 1979, 2005). Die Gesellschaft, für die die hypothetischen Entscheider in Rawls' Ursituation handeln, erweist sich danach schlicht als die Weltgesellschaft, die Gemeinschaft aller menschlichen Individuen (oder zumindest aller rationalen Individuen, die in die erforderlichen komplexen Interaktionssituationen eintreten können). Damit ergibt sich aber, ganz nach der Logik des Rawls'schen Begründungsverfahrens, eine globale Anwendung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze. Die Diagnose, dass die Welt im Lichte dieser Grundsätze der Beurteilung ein wahrlich ungerechter Ort ist, folgt auf der Stelle. Aber es folgt auch, dass das zweite der Rawls'schen Grundprinzipien nunmehr eine massive Umverteilung zugunsten der schlechter Gestellten einfordert. In den Details wird sich das wenig von den Umverteilungsvorschlägen eines klassischen Utilitaristen unterscheiden; auch der oben portraitierte Libertäre im Gefolge Nozicks wird nicht umhin können, angesichts der klarerweise inakzeptablen Weise des Zustandekommens der gegenwärtigen Weltordnung massive Umverteilungen zugunsten der Armen der Welt zu fordern. Die praktisch-politischen Konsequenzen der Theorien scheinen insofern recht ähnlich – zumal Pogge nicht müde wird, immer wieder darauf hinzuweisen (Pogge 2002).

Es fällt nun auf, dass sich Rawls selbst diese kosmopolitische Deutung seiner Theorie nicht zu Eigen macht. In „The Law of Peoples“ (Rawls 1999) entfaltet er stattdessen eine andere Konzeption, die sich vor allem auf die Relationen zwischen Völkern

konzentriert. Die internationalen institutionellen Strukturen, die klarerweise mit der extremen Ungleichverteilung von Ressourcen zu tun haben, sieht Rawls als den zentralen Gegenstand einer Gerechtigkeitskonzeption im globalen Maßstab an. Ging es in der ursprünglichen Gerechtigkeitskonzeption primär um die Einbettung von Individuen in institutionelle Arrangements, die jedem einzelnen eine freie Entfaltung individueller Lebenspläne ermöglichen, und die unweigerlich resultierenden Konflikte zivilisierten Lösungsverfahren zuführen sollten, so beginnt Rawls in dem späten Werk mit der Idee, wie Völker, die unterschiedlichen und letztlich miteinander unvereinbaren umfassenden Doktrinen darüber anhängen, was ein sinnerfülltes Leben ausmacht, ihre Zusammenarbeit gestalten sollten. Im ersten Fall geht es um die Organisation von Institutionen, die das Zusammenleben von Individuen regeln, im anderen Fall aber um die Organisation von Institutionen, die das Zusammenleben von Völkern regeln sollen.

Das Rechtfertigungsverfahren in „A Theory of Justice“ (Rawls 1971) sieht er ausdrücklich als lediglich für liberale Gesellschaften geeignet an, und unterstellt damit, dass die bruchlose Übertragung des klassischen kontraktualistischen Rechtfertigungsverfahrens eine unzulässige Übertragung liberaler Prinzipien in die Regelung internationaler Angelegenheiten darstellen würde (Rawls 1999: § 3.1.). Das Verfahren bleibt jedoch als eines bestehen, das die interne Struktur dessen, was Rawls Gerechtigkeit als Fairness genannt hat, zu explizieren erlaubt. Im Falle internationaler Beziehungen erweitert Rawls diese Konzeption nunmehr durch einen Urzustand zweiter Stufe, der jetzt Repräsentanten von liberalen Völkern als Akteure aufweist. In diesem zweiten Schritt werden nun, ganz analog zum ursprünglichen Verfahren, grundlegende Prinzipien des Zusammenlebens zwischen Völkern ermittelt, die dann auf die gleiche Weise wie die Prinzipien der Gerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft als gerechtfertigt angesehen werden können. Die Liste, zu der Rawls gelangt, klingt reichlich vertraut für alle, die sich mit Fragen internationaler Beziehungen je befasst haben: Völker sind frei und unabhängig, welche Eigenschaften von anderen Völkern zu respektieren sind; Völker haben Verträge und Abkommen einzuhalten; Völker haben sich als gleich gegenüberzutreten; sie haben eine Pflicht zur Nichtintervention; sie haben das Recht auf Selbstverteidigung, aber darüber hinaus kein Recht zur Kriegführung; sie haben die Menschenrechte zu achten, und sich an Regeln der Kriegführung zu halten (Rawls 1999: § 4.1.). Schließlich fordert Rawls auch noch eine allgemeine Hilfspflicht gegenüber anderen Völkern, die unter derart ungünstigen Bedingungen leben, dass ihnen eine Entwicklung einer gerechten oder akzeptablen („decent“) internen Organisation verwehrt bleibt. Es gibt explizit keine Anwendung des Differenzprinzips in globalem Maßstab – im Gegenteil, Rawls weist das gegen Beitz und Pogge ausdrücklich zurück. Seine zentrale Argumentation dafür sieht so aus: Angenommen, zwei akzeptable Gesellschaften, die von einem gleichen Ausgangspunkt hinsichtlich Reichtum und Ressourcen aus gestartet sind, entscheiden sich, womöglich im Einklang mit den in ihnen jeweils vorherrschenden umfassenden Doktrinen religiöser oder metaphysischer Art für unterschiedliche Programme der gesellschaftlichen Entwicklung. Infolgedessen kommt es dazu, dass die eine der beiden Gesellschaften reicher wird als die andere. Allerdings gelingt es beiden, ein Mindestmaß an Reichtum zu erhalten, das klarerweise über der Grenze liegt, an der die durch das Völkerrecht etablierten Hilfspflichten greifen. Ist in der resultierenden Situation nun das Differenzprinzip anzuwenden? Es würde bedeuten, dass die Regularien des Umgangs zwischen den beiden Völkern so auszurichten

wären, dass die weniger reiche der beiden maximal von diesen Regularien profitiert, was unweigerlich eine Umverteilung des Reichtums von der reicheren Gesellschaft hin zur ärmeren nach sich ziehen würde. Rawls sieht aber keinen Grund, hier irgendwelche Ausgleichsmechanismen in Kraft zu setzen; die beiden Gesellschaften haben sich aus freien Stücken dafür entschieden, die jeweiligen Wege einzuschlagen. Daraus erwachsen keine speziellen Kompensationspflichten (Rawls 1999: 117 f.).

Somit gelangt Rawls selber zu einer Auffassung der Pflichten internationaler Gerechtigkeit, die wohl immer noch Umverteilungen im globalen Maßstab nahe legen dürfte, die weit über das derzeit politisch vorgenommene Ausmaß hinausgehen. Wie umfassend sie ausfallen werden, hängt auch in diesem Fall sicher wieder stark von bestimmten empirischen Rahmenbedingungen ab. Aber ebenso scheint klar zu sein, dass das Ausmaß von Reformen der internationalen Beziehungen unter diesem Schema deutlich geringer ausfallen wird, als unter der kosmopolitischen kontraktualistischen Konzeption im Stile von Beitz und Pogge oder der utilitaristischen Position.

Internationale Gerechtigkeit und Souveränität

Die Diskussion um die angemessene Deutung eines im weiten Sinne kontraktualistischen Modells beherrscht die Debatte um die Rolle globaler Gerechtigkeit aus der Perspektive der Philosophie. Viele Autoren waren stets verwundert, warum Rawls selber und viele andere Philosophen nicht bereit waren (und sind), die eigentlich offensichtlich erscheinenden Konsequenzen des Ansatzes zu ziehen, und sich eine Position entlang der von Beitz und Pogge vorgeschlagenen Linie zu eigen zu machen. Wenn man glaubt, dass die ausschließliche Einheit der Betrachtung in der Gerechtigkeitstheorie Individuen sind, egal welche spezifische Fragestellung man weiter untersucht und zudem das generelle Begründungsmodell des Kontraktualismus akzeptiert, scheint die Position von Pogge unvermeidlich, wie er sie verschiedenenorts entfaltet hat (Pogge 1989, 2002). Denn dann wird zugleich auch angenommen, dass die normativen Maßstäbe der Gerechtigkeitstheorie stets auf allen Ebenen die gleichen sein müssen. Es gibt keinen substantiellen Unterschied zwischen Individuen und Institutionen insofern, als der Stellenwert von Institutionen nachrangig ist: Sie bilden bestenfalls strukturelle Muster, in deren Rahmen Individuen dann besser im Einklang mit den für sie geltenden Prinzipien handeln können, als es ohne diese Institutionen, oder mit anderen, der Fall wäre. Ganz offensichtlich hat Rawls hier eine entscheidende Änderung im methodologischen Zuschnitt der Theorie vorgenommen: Die Akteure der Theorie internationaler Gerechtigkeit sind nicht Individuen, sondern Völker. Nur so kann er zu jener Konzeption einer Ursituation zweiter Ordnung gelangen, in der dann über die Prinzipien des Rechts der Völker entschieden wird.

In der klassischen politischen Theorie wurde ebenfalls eine derartige Entscheidung getroffen, aber diesmal diejenige zwischen Individuen und Staaten. Darauf basiert ein Großteil der Literatur über Staatsrecht und internationale Beziehungen. Rawls trifft aber nun eine subtile Unterscheidung zwischen Staaten und Völkern, und insistiert nachdrücklich darauf, dass sich seine Theorie auf Völker und nicht auf Staaten bezieht. Warum Völker, und nicht Staaten? Rawls zeichnet liberale Völker in seinem Sinne durch drei Merkmale aus: Sie weisen eine einigermaßen gerechte verfassungsmäßige politische Ordnung auf, sie werden durch ein Band gemeinsamer Sympathie zusammengehalten und sie orientieren sich an einer weitgehend einheitlichen politischen und moralischen Auffassung dessen, was recht und gerecht ist (Rawls 1999:

§ 2.1.). Offenbar besteht für Rawls ein ganz wesentlicher Punkt darin, dass Völker durch Formen der Reziprozität zusammengehalten werden – Staaten weisen seiner Meinung nach in ihrer Binnenstruktur diese Form von Reziprozität nicht notwendig auf. Man kann aber durchaus der Meinung sein, dass Rawls ein etwas zu düsteres Bild von Staaten und ein zu rosiges von Völkern malt, zumal all die positiven Eigenschaften, anhand derer er Völker beschreibt, nur solche von liberalen und (mit gewissen Einschränkungen) von akzeptablen Völkern sind.

Die Schlüsselüberlegung an dieser Stelle scheint aber weniger auf eine Entscheidung der Frage Völker versus Staaten hinauszulaufen, sondern betrifft die Wahl der Grundeinheiten. Gibt es spezifische politische oder moralische Prinzipien, die auf einer Ebene jenseits der Individuen verhandelt werden müssen? Die Konzeption von Rawls in „Law of Peoples“ befindet sich hier offenbar im Einklang mit der Tradition der politischen Theorie, in der diese Frage (zumeist implizit) bejaht wurde. Die Akteure auf dem Schauplatz internationaler Gerechtigkeit sind kollektive Gebilde, zumeist Träger der Souveränität. In diese Richtung zielt auch derjenige Versuch, internationale Gerechtigkeit auf den Begriff zu bringen, den der Philosoph Thomas Nagel unternommen hat (Nagel 2005). Nagel versucht eine letztlich nicht kosmopolitische Konzeption internationaler Gerechtigkeit zu entfalten, die er die politische Konzeption nennt. Dieses Unternehmen beginnt er nicht zuletzt auch, um die ange deuteten radikalen Konsequenzen internationaler Umverteilung zu vermeiden oder abzuschwächen, die derzeit realistischerweise nicht umsetzbar sind.

Bevor wir auf Nagels Argumentation eingehen, gilt es aber diesen Punkt etwas genauer auszuarbeiten, der unterschwellig die Debatte zu beherrschen scheint. Wie gesehen, nehmen die meisten der philosophischen Standardtheorien eine kosmopolitische Wendung vor, die, falls sie umgesetzt würde, zu massiven Umverteilungskonsequenzen führen würde. So wurden z.B. in Deutschland im Jahre 2006 nur 0,36 Prozent des Bruttonationalprodukts (BNP) für Maßnahmen zur weltweiten Entwicklungsförderung ausgegeben (BMZ 2008). Die Ausgaben sollen allerdings im EU-Rahmen bis 2015 auf 0,7 Prozent des BNP aufgestockt werden, was in Deutschland bislang durch die Erhöhung des Etats des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung gewährleistet scheint. Diese Mittel werden zum größten Teil aus Steuergeldern aufgebracht. Betrachtet man sie vor dem Hintergrund der oben skizzierten Erwägungen aus der Perspektive verschiedener zeitgenössischer Gerechtigkeitstheorien, so ist dieser Betrag lächerlich gering. Angemessene Kompensationen für Benachteiligte (aus welchen Gründen auch immer veranschlagt, ob aus Hilfspflichten oder als Kompensation für historisches Unrecht, das ursächlich für ungerechte Strukturen in unseren Tagen ist) dürften dramatisch höher ausfallen. Man kann aber davon ausgehen, dass die überwältigende Mehrzahl der Bürger der reichen Länder einem solchen Kompensationsverfahren nicht zustimmen würde.

Die Reaktion eines Utilitaristen wie Singer auf derartige Hinweise scheint klar: Dann befinden sich eben alle diese Bürger offensichtlich in einem sehr gravierenden moralischen Irrtum. Vermutlich wird die Antwort eines Libertären des Nozick-Typs nicht so viel anders ausfallen, sofern er die aktuelle Geschichte der Ressourcenverteilung in der Welt als nicht akzeptabel einstuft. Denn dann wurden individuelle Rechte ganz gravierend verletzt, und dafür besteht Kompensationspflicht. Kontraktualisten können an dieser Stelle etwas flexibler reagieren. In die Begründungsverfahren gehen die wohlherwogenen Urteile und Intuitionen mit ein, die vernünftige Akteure an den Tag

legen. Es mag ja sein, dass wir alle in einem schweren moralischen Irrtum befangen sind, aber sollte man nicht versuchen, die offenkundig weit verbreitete Überzeugung ernst zu nehmen, dass eine gewisse Förderung der Benachteiligten dieser Welt in Ordnung ist, aber sie nicht für die Bürger der reichen Länder unzumutbar ausfallen darf? Und was zumutbar ist, das lässt sich schlecht bestimmen, ohne die Selbsteinschätzung der Menschen in Betracht zu ziehen. Nagel weist in seinem Aufsatz darauf hin, dass die Mehrzahl der Menschen eine Konzeption vertritt, die er die politische nennt (im Gegensatz zur kosmopolitischen), und die darum ernst genommen werden sollte (Nagel 2005: 126).

Man kann sich angesichts der Debatte zuweilen nicht des Eindrucks erwehren, dass manche Autoren bestrebt sind, angesichts der auf den ersten Blick überwältigenden Stärke der Argumente für eine kosmopolitische Konzeption internationaler Gerechtigkeit doch diese weit verbreitete skeptische Position möglichst stark zu machen. Aber wie könnte man das tun?

Eine Möglichkeit, die in Nagels Aufsatz anklingt, knüpft an einer Unterscheidung an, die jüngst in der praktischen Philosophie eine Rolle zu spielen begonnen hat. Gelten Prinzipien wie z.B. solche aus der Gerechtigkeitstheorie gleichermaßen auf der individuellen wie auch auf der institutionellen Ebene? Wer behauptet – wie ganz klassisch alle Utilitaristen –, dass es da keine Unterschiede gibt, den kann man als einen praktischen Monisten bezeichnen. Theoretiker, die das anders sehen, lassen sich dann entsprechend als praktische Dualisten oder praktische Pluralisten einstufen – die Terminologie des Monismus und Dualismus geht auf einen Aufsatz von Liam Murphy (Murphy 1998) zurück; da diese Termini mit allen möglichen Konnotationen aus anderen Bereichen besetzt sind, qualifizieren wir sie hier mit dem Beiwort „praktisch“. Die Debatte lässt sich recht einfach anhand dieser Unterscheidung organisieren, führt aber nicht immer zu eindeutigen Resultaten. Ist Rawls' Theorie monistisch oder dualistisch? Das ergibt sich zumindest angesichts der Version von „A Theory of Justice“ nicht so ohne weiteres; der Kosmopolitist Pogge interpretiert Rawls jedenfalls eindeutig monistisch. Man kann jedoch auch einige Gründe dafür finden, Rawls nicht monistisch zu interpretieren; da er Gerechtigkeit als erste Tugend von Institutionen bezeichnet, trifft er hier schon mal eine wichtige Vorentscheidung, und die Ausführungen im Spätwerk zeigen dann deutlich, dass er eine eindeutig nicht-monistische Auffassung vertritt.

Somit liegt es nahe, die reformerisch-kosmopolitische Sichtweise mit einer monistischen Deutung der Gerechtigkeitstheorie zu identifizieren. Nagel verfolgt eine solche Linie an einigen Stellen in seinem Aufsatz, um auf dieser Basis dann gegen den kosmopolitischen Ansatz zu argumentieren. Damit erweist sich die Frage als zentral, ob unterschiedliche normative Prinzipien auf der Ebene der Individuen und auf der Ebene der Institutionen gelten können. Aber man kann das Problem auch anders angehen, nämlich, ob in den Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie auch partikuläre Prinzipien aufgenommen werden können. Das ist ein grundsätzliches Thema für Gerechtigkeitstheorien als solche. Im Zentrum all dieser Theorien stehen universelle Prinzipien, die von allen Individuen eine Gleichbehandlung aller Individuen fordern. Aber geraten solche Prinzipien nicht notwendig in Konflikt mit anderen, partikulären Prinzipien, die uns gleichwohl wichtig sind?

Vermutlich besteht uneingeschränkte Einigkeit darüber, dass wir moralisch verpflichtet sind, Menschen in Not zu helfen. Alle bis hierhin betrachteten Theorien beinhalten, dass wir Hilfspflichten gegenüber den Armen der Welt haben – und die

hat jeder von uns als einzelner, wie auch die staatlichen Institutionen, denen wir zugehören. Aber die Auseinandersetzung betrifft natürlich vor allem die Frage, ob es weitergehende Pflichten – etwa solche zur Kompensation erlittenen Unrechts – gibt. Sieht man von radikalen Positionen wie solchen des Utilitarismus ab, erkennen die allermeisten Theorien in der praktischen Philosophie partikuläre Prinzipien an. In der Regel vertreten wir alle die Auffassung, dass wir gegenüber unseren Liebsten und Nächsten besondere Pflichten haben, die in bestimmten Situationen geeignet sind, die Symmetrie in moralischen Entscheidungen zu unterminieren, die ansonsten von Prinzipien der Universalität und Generalität vorgegeben ist. Philosophen lieben es, Dilemmasituationen zu diskutieren, die völlig symmetrisch sind, und in denen es nichtsdestoweniger zu einer Pflichtenkollision kommt. Der klassische Fall ist derjenige, wo ich verpflichtet bin, zwei Personen zu helfen, aber aufgrund der unabänderlichen Gegebenheiten der Situation nur einer helfen kann. Es gibt aber partikuläre Prinzipien, die hier wesentlich sein können: Man hat besondere Pflichten gegenüber Familienmitgliedern, Partnern, Freunden. Doch die Existenz solcher partikulärer Pflichten lässt sich universell nachweisen; man kann sich problemlos in einem kontraktualistischen Rechtfertigungsverfahren auf Prinzipien einigen, die es erlauben, dass jeder seinen Liebsten und Nächsten einen gewissen Vorrang einräumt, die Rechtfertigung selbst fällt universalistisch aus.

Lassen sich nun solche Vorrangprinzipien auch im Bereich des Politischen finden, also dann, wenn es um internationale Gerechtigkeit geht? Kosmopolitisten vertreten die Ansicht, dass es im Hinblick auf Gerechtigkeitsprinzipien keine solchen Vorrangregeln gibt. Sie können, falls praktische Dualisten oder Pluralisten, immer noch der Meinung sein, dass es derartige Regeln auf der individuellen Ebene gibt. Das ist auch der Grund, warum es plausibler erscheint, die Diskussion anhand der Linie partikuläre versus allgemeine Gerechtigkeitspflichten zu führen, und nicht so sehr entlang der Linie praktischer Monismus versus praktischer Anti-Monismus. Nagel und andere Autoren versuchen hingegen gerade Begründungen für solche partikulären Regeln ausfindig zu machen. Es ist sehr plausibel anzunehmen, dass es im individuellen Bereich gewisse partikuläre Vorrangprinzipien gibt. Aber wie sieht das auf der Ebene internationaler Beziehungen aus? Solange man nur die Relationen von Individuen zueinander betrachtet, scheint es schwierig, etwas zu finden, das über den Vorrang für die Liebsten und Nächsten hinausgeht. Individuen stehen aber nicht bloß in privaten und persönlichen Relationen zueinander, sondern auch in solchen, die institutionell geregelt sind, und die sie miteinander verbinden, selbst wenn sie sich nicht persönlich darin begegnen. Die paradigmatische Relation dieser Art ist Bürger des gleichen Staates zu sein.

Wenn man partikuläre Gerechtigkeitspflichten etablieren möchte, die über bloße Hilfspflichten für die Bedrängten hinausgehen, dann scheint die Staatsbürgerschaft der richtige Ort zu sein, diese Begründung zu verankern. In diese Richtung geht auch Nagel. Bürger sind in einer sehr spezifischen Form der Unterwerfung unter eine gemeinsame und auch gemeinsam konstituierte Form der Herrschaft miteinander verbunden; dadurch stehen sie auch in einem ausgeprägten Kooperationsverhältnis zueinander.

Aber es ist natürlich nicht zu leugnen, dass im Zuge der Globalisierung die weltweite Form der Kooperation zugenommen hat. Hinzu kommen internationale Organisationen, die eine massive Institutionalisierung dieser internationalen Kooperation bewirken, angefangen mit der UN, aber auch Institutionen wie der IWF, die Weltbank,

die WTO, aber auch verschiedene NGOs, die ebenfalls, auf einer anderen Ebene, diese Institutionalisierung vorantreiben. Es gibt durchaus Gründe zu der Annahme, dass damit so etwas wie eine weltweite Grundstruktur im Rawls'schen Sinne etabliert ist, was wiederum bedeuten würde, dass das kosmopolitische Argumentationschema anwendbar ist. Die globale Zivilgesellschaft besteht vielleicht noch nicht in einer umfassenden Form, aber wir bewegen uns gezielt auf sie zu.

Ein Verteidiger der Auffassung, die Nagel in seinem Aufsatz die politische (im Gegensatz zur kosmopolitischen) nennt, muss deutlich machen, dass innerstaatliche Relationen auf eine nachvollziehbare Weise stärkere Pflichten generieren als internationale institutionelle Relationen. Nagels eigenes Hauptargument setzt an einer Konzeption von Souveränität an, die besonders die damit einhergehenden Zwangsmechanismen heraushebt. Wir haben uns in der Regel das staatliche Gebilde nicht ausgesucht, in dem wir verankert sind und (ab einem gewissen Alter) bestimmte staatsbürgerliche Rechte und Pflichten übernehmen. Zudem haben wir oft keine oder aber nur reichlich schwierig zu realisierende Ausstiegsoptionen. Auf der anderen Seite partizipieren wir an einem Staatsgebilde in einer Weise, wie wir es an anderen Institutionen nicht tun: Wir sind Subjekte staatlicher Autorität in einem doppelten Sinn, indem wir ihr unterworfen sind, aber eben zugleich auch ihre Urheber, insofern wir an der Quelle der Souveränität teilhaben.

Diese Vorstellung von Nagel geht auf eine bestimmte Interpretation von Hobbes zurück, wonach staatliche Autorität in der Form von Souveränität durch einen gemeinsamen Akt der Autorisierung durch alle Bürger zustande kommt, und sich eben dadurch auf die Bürger erstreckt (zur Deutung von Hobbes' Begriff der Autorisierung siehe auch Hampton 1986; Nida-Rümelin 1996). Eine vergleichbare Struktur, so Nagels Auffassung, existiert außerhalb staatlicher Institutionen nicht. Der zweite Schritt der Argumentation besteht dann darin zu zeigen, dass Normen der Gerechtigkeit nur innerhalb einer solchen Struktur gelten können. Wenn sich das etablieren lässt, hat man eine Grundlage für die politische Konzeption internationaler Gerechtigkeit, die eben darauf hinausläuft, dass man positive Verpflichtungen bezüglich Normen der Gerechtigkeit nur gegenüber seinen Mitbürgern hat. Gegenüber den anderen Menschen hat man nur Hilfspflichten, die freilich angesichts der aktuellen Weltlage ganz sicher gelten, und mindestens ebenso sicher von den meisten Bürgern der reichen Länder nicht in dem gebotenen Ausmaß eingelöst werden. Aber bezüglich dieses letzten Punktes besteht nicht wirklich eine Kontroverse. Entscheidend ist der erste Aspekt: Der Kosmopolitismus hinsichtlich Gerechtigkeitsprinzipien ist gestoppt, da diese Prinzipien nur in einer staatlichen Ordnung Anwendung finden können. Aber lässt sich diese Auffassung wirklich durchhalten?

Extra rem publicam nulla iustitia?

Nagels Argument ist ernst zu nehmen. Die erste Prämisse, wonach die Natur staatlicher Souveränität oder besser staatlicher Autorität einen besonderen Mechanismus der Vergesellschaftung darstellt, der sich von allen anderen Interaktionszusammenhängen unterscheidet, scheint durchaus plausibel. Man hat oft in der Diskussion darauf hingewiesen, dass sich Gerechtigkeitsnormen als Beiwerk institutionalisierter Interaktionsbeziehungen ergeben, und diese in den vergangenen Jahrzehnten einen globalen Maßstab erlangt haben. Was wir in den reichen Gesellschaften des Westens tun, ist über globale Märkte mit den Aktivitäten von vielen anderen Akteuren in weit

entfernten Teilen der Welt untrennbar verbunden; so sind industrielle Arbeitsplätze in hoch entwickelten Ländern gefährdet, weil große Firmen kostengünstiger in Osteuropa oder Ostasien produzieren können; so sorgt die Nachfrage der Industrieländer nach Rohstoffen dafür, dass in vielen afrikanischen Ländern kleine militärische Cliquen dank des Geldes, das sie für den Verkauf der heimischen Bodenschätze erhalten, ganze Völker unterdrücken können; so sind pazifische Inselstaaten in ihrer Existenz durch den Anstieg des Meeresspiegels bedroht, der eine Folge von menschenverursachtem Klimawandel ist, für den sie selber aber gar keine Verantwortung tragen. Die Welt ist inzwischen überspannt von globalen Märkten, die wie alle Märkte für ihr Funktionieren rechtliche Rahmenbedingungen benötigen, die dann in internationalen Abkommen in verschiedener Weise festgelegt wurden. Könnte es nicht sein, dass die hier erzeugten und verdichteten Interaktionsmuster schon so engmaschig geworden sind, dass die Rede von einer internationalen Grundstruktur im Sinne von John Rawls sinnvoll wird – mit dem Ergebnis, dass die kosmopolitische Interpretation einer Gerechtigkeitstheorie verpflichtend wird?

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Interaktionsformen innerstaatlicher Art und solchen auf der internationalen Ebene muss aber in jedem Falle beachtet werden. In die politischen Beziehungen innerhalb eines Staates treten die Staatsbürger qua Individuen als wahlberechtigte und wählbare Bürger, und als Steuerzahler, die somit direkt an der Bereitstellung wesentlicher Kollektivgüter beteiligt sind. Auf der internationalen Ebene sind die Akteure hingegen die an bilateralen oder multilateralen Abkommen beteiligten Staaten, oder auch NGOs – aber in der Regel keine Individuen. Es sind zwar Individuen, die letztlich von den Entscheidungen im internationalen Raum betroffen sind, aber das widerfährt ihnen in ihrer Rolle als Bürger eines Staates. Selbst wenn die soziologischen und politikwissenschaftlichen Thesen vom Rückzug des Nationalstaates und dem Auftreten anderer Formen politischer Steuerung richtig sein sollten (Beck/Grande 2004), bleibt an dieser Stelle ein wesentlicher Unterschied bestehen.

Aber kann man auf diesem Unterschied wirklich ein Argument gegen die kosmopolitische Sicht internationaler Gerechtigkeit aufbauen? Das ist umstritten, denn der zweite Argumentationsschritt scheint auf eine Sichtweise hinauszulaufen, wonach gilt: „*Extra rem publicam nulla iustitia*“ – das ist bezeichnenderweise der Titel eines Aufsatzes, in dem sich Joshua Cohen und Charles Sabel kritisch mit den Überlegungen von Nagel auseinandersetzen (Cohen/Sabel 2006). Gerechtigkeit gibt es aber auch außerhalb staatlicher Ordnungen. Zwar ist politische Gerechtigkeit an Institutionen gebunden – jedenfalls in der üblichen Lesart, die politische Gerechtigkeit von persönlicher Tugend unterscheidet. Aber es gibt auch Institutionen neben dem Staat. Und Nagels Kritiker können an dieser Stelle denn auch alle Register ziehen und auf die institutionellen Verflechtungen verweisen, die im internationalen Maßstab bestehen. Die sind umfassend genug, um die Anwendbarkeit von Gerechtigkeitskriterien sicherzustellen.

Kooperation als Basis von globalen Verpflichtungen

Doch der Konflikt zwischen diesen Positionen lässt sich in einer auf Kooperation fokussierten Betrachtungsweise aufheben. Wir können uns nicht damit begnügen, Maßnahmen gegen die Ungerechtigkeit in der Welt ausschließlich mit Hilfspflichten gegenüber denjenigen zu begründen, denen es in der eingangs beschriebenen Weise schlecht geht. Denn es geht ihnen ja nicht bloß deshalb schlecht, weil sie Pech gehabt haben und darum darben – ihre ungute Lage hat kausal offensichtlich damit zu tun,

wie sich Institutionen und die sie tragenden Individuen in anderen, auch glücklicheren Teilen der Welt ihnen gegenüber verhalten haben und noch immer verhalten. Auch Thomas Pogge verweist immer wieder auf diesen Punkt, und kein Kritiker der kosmopolitischen Position dürfte damit ein Problem haben (Pogge 2002, 2005). Ansprüche auf Ausgleich für Benachteiligungen, die nicht bloß „bad luck“, sondern durch Maßnahmen anderer Staaten und Individuen verursacht sind, sollten in einer jeglichen Gerechtigkeitstheorie formulierbar sein.

Gewiss haben diejenigen, die besondere Rechte und Pflichten unter Staatsbürgern ansiedeln, die über Rechte und Pflichten gegenüber anderen hinausgehen, einen wichtigen Aspekt im Blick. Zugleich aber gibt es einen Aspekt, in dem die kosmopolitische Konzeption uneingeschränkt Recht behält. Gerechtigkeit in der kontraktualistischen Perspektive, die wir letztlich favorisieren wollen, ist im Kern darauf ausgerichtet, dass Individuen fair behandelt werden. Die Akteure im Begründungsverfahren für Gerechtigkeitsprinzipien, wie auch die Adressaten dieser Prinzipien selber sind zunächst einmal Individuen. Also gebührt der Perspektive der Individuen ein Vorrang, und damit behält Pogge gegenüber den nicht-kosmopolitischen Versionen internationaler Gerechtigkeit bei Rawls oder anderen letztlich Recht. Denn die Fairness-Überlegungen dahinter sind eng an einen universellen moralischen Standpunkt gekoppelt. Sie können nicht direkt auf einen subjektiven Standpunkt, auf eine spezifische Lebensform, bestimmte Werthaltungen und kulturelle Bindungen bezogen sein. Gerechtigkeit motiviert je individuell zur Konformität mit einer vorgegebenen sozialen Ordnung, aber ihre Beurteilung setzt voraus, dass die einzelne Person sich vom eigenen Standpunkt distanziert. Daraus ergibt sich ein grundlegendes Problem für eine nationalstaatlich parzellierte globale Zivilgesellschaft, wie sie letztlich der politischen Konzeption im Sinne von Nagel (oder auch Rawls „Law of Peoples“) zugrunde gelegt werden muss. Eine je intern demokratisch strukturierte, auf hinreichend gerechten Institutionen beruhende zivilgesellschaftliche Ordnung kann die Gesamtheit des globalen Kooperationsgefüges nur tragen, wenn zwischen diesen zivilgesellschaftlichen Parzellen eine übergreifende Struktur moralischer und institutioneller Regeln etabliert ist, die einem nationenübergreifenden Gerechtigkeitssinn entsprechen.

Damit wird anerkannt, dass es mehrere, unterschiedlich zu gewichtende Quellen für die Begründung von Fairness-Ansprüchen gibt. Wir wollen zum Abschluss versuchen, diesen Punkt für eine gestufte Gerechtigkeitskonzeption im internationalen Maßstab fruchtbar zu machen, die geeignet ist, den direkten Gegensatz zwischen Kosmopolitisten und ihren Gegnern etwas abzumildern. Kooperation ist ein Schlüsselbegriff zum Verständnis politischer Institutionen und politischer Praxis in der Demokratie (Nida-Rümelin 1999, 2006) und er kann helfen zwischen den partikularen Ansprüchen der lokalen Gemeinschaft, zumal des Nationalstaats und den universalen Prinzipien globaler Gerechtigkeit zu vermitteln. Kooperation in diesem Sinne ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass 1. ein Akteur eine Handlung im Hinblick auf erwartete Handlungen anderer vollzieht, 2. diese Handlungen mehrerer Akteure eine Handlungsstruktur ergeben, die von allen Beteiligten für gut oder vorteilhaft angesehen wird, dass 3. gleichwohl ein jeder die Möglichkeit hätte, mittels einer anderen Handlung eine individuelle Optimierung seines Handlungserfolges (zumindest kurz- oder mittelfristig) zu erzielen, dass 4. dies alles mehr oder weniger wechselseitige Überzeugungen unter den Akteuren darstellt und 5. eine Handlungsstruktur auf der Basis individuell optimierender Handlungen nach Meinung der Beteiligten zu einem insgesamt schlechteren Resultat führen würde. Das Handeln vieler Akteure in den

institutionellen Kontexten eines demokratischen Rechtsstaats basiert oft in dieser Weise auf Kooperation, und es ist sicherlich vom normativen Standpunkt aus gesehen auch wünschenswert.

Die Situation von Interaktion im internationalen Maßstab, sei es auf globalisierten Märkten oder in durch Staaten ausgehandelten institutionellen Rahmenkontexten wie Umweltprotokollen, dem Allgemeinen Zoll- und Handelsabkommen (GATT), dem Übereinkommen über handelsbezogene Aspekte der Rechte am geistigen Eigentum (TRIPS) oder ähnlichem sieht in dieser Hinsicht durchweg etwas anders aus – allerdings nicht immer. Markt-Interaktionen sind in der Regel gerade nicht durch das eben skizzierte Schema von Kooperationen charakterisiert; die Akteure versuchen in der Tat immer und stets individuell zu optimieren. Zahlreiche internationale Rahmenabkommen kann man als einen „Frame of Cooperation“ interpretieren, der gemeinsame Regeln festlegt, innerhalb derer je individuelles kompetitives und optimierendes Verhalten, kollektiv gewünschte Ergebnisse zeitigt. Die Verhandlungen sind dabei sowohl von Konkurrenz als auch von Verständigung auf gemeinsame normative Festlegungen geprägt. Das gilt für Repräsentanten nationalstaatlicher Interessen ebenso wie für NGOs, wobei letztere sich meist explizit als moralische Akteure verstehen und dem Motiv der Kooperation im globalen Interesse aufgeschlossen gegenüberstehen.

Während sich hier einzelne Akteure auf einen Verhandlungsprozess einlassen, der seine spezifische Prägung durch gemeinsame normative Orientierungen erfährt, hat die Europäische Union in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend Züge einer innerstaatlichen Ordnung angenommen, für die es charakteristisch ist, dass die Einzelnen im Rahmen eines festen Institutionengefüges agieren, das von allen akzeptiert ist und das jedenfalls in pragmatischer Hinsicht keine Exit-Option bereithält. Die EU kann man daher als eine institutionelle Stützung supranationaler Netzwerke der Kooperation ansehen. Im Maastricht-Vertrag und im dann an zwei Volksentscheiden gescheiterten Verfassungsentwurf war dementsprechend auch von einer „European Citizenship“ die Rede, die es zu entwickeln gilt. Der Verfassungskompromiss hat auf diese umstrittene Formulierung zwar ebenso verzichtet wie auf die Position eines EU-Außenministers, substantziell ist die Logik der EU-Integration jedoch auf eine abgestimmte EU-Außenpolitik ebenso wie auf eine, die nationalstaatlichen Loyalitäten überwölbende europäische Bürgerschaftsidentität ausgerichtet. So gibt es einen gemeinsamen demokratischen Prozess, institutionalisiert durch die gemeinsame Wahl eines Parlaments, die Ermöglichung des kommunalen Wahlrechts für alle EU-Bürger in den Einzelstaaten, und auch durch eine gewisse Vereinheitlichung der Besteuerung (wobei hier die kooperativen Entwicklungen durchaus noch in den Anfängen stecken). Genuine staatliche Autorität, die auch vernünftigen moralischen Standards genügt, wird grundsätzlich über kooperative Mechanismen vermittelt; die von Nagel so treffend beschriebene Identität von Herrschenden und Beherrschten lässt sich innerhalb dieses Rahmens sehr gut fassen (Nagel 2005: 128). Daneben kommen natürlich kulturelle Gesichtspunkte ins Spiel: geteilte Sprache, geteilte Geschichte, geteilter kultureller Hintergrund. Diese Punkte scheinen aber eindeutig graduell auszufallen. Ein graduelles Verständnis von Kooperation ist hier das angemessene: Denn es gibt dichtere und weniger dichte Kooperationsbeziehungen und die Bereitschaft, seinen Beitrag zu einer gemeinsamen erfolgreichen Praxis auch unter Abstrichen der Optimierung eigener Interessen zu leisten, ist unterschiedlich stark ausgeprägt. Was einem näher liegt, erhält ein höheres Gewicht und wird dann, gerade unter den Voraussetzungen einer kontraktualistischen Begründungsstrategie, entsprechend

stärkere Pflichten generieren. Je schwächer die Bindungen durch einen Kooperationsmechanismus ausfallen, desto schwächer fallen auch die Gerechtigkeitsprinzipien aus, auf die man sich berufen kann. Praktisch läuft das auf eine Anwendung von Subsidiaritätsprinzipien hinaus; im engsten und kleinsten Bereich, sozusagen vor Ort, entstehen dann die aufwendigsten Pflichten, was durchaus mit den Intuitionen der meisten Menschen zusammenfallen dürfte (Gosepath 2005). Am Ende weist das auf eine Stufenkonzeption von Gerechtigkeitsprinzipien hin, je nach dem Grade der kooperativen Integration, deren letzte Stufe als kosmopolitische Gerechtigkeit die unteren Stufen komplettiert.

Diese Betrachtungsweise bleibt nicht ohne Konsequenzen für die anfangs angesprochenen Probleme mit unverdienten natürlichen Unterschieden. Ein Territorium, das irgendwann begonnen hat, einen Nationalstaat zu tragen, mag mehr oder weniger mit natürlichen Ressourcen gesegnet sein. Deren Nutzung ist klarerweise ein Phänomen, das nicht ohne Prozesse gesellschaftlicher Kooperation zustande kommt. Diese Kooperation globalisiert sich zusehends und die Prozesse der Umsetzung von Ressourcen in Reichtum globalisieren sich ebenfalls. Soweit hier Kooperation eine Rolle spielt – und das ist kaum bestreitbar –, lassen sich Prinzipien internationaler Gerechtigkeit anwenden, die dann zunehmend im weltweiten Maßstab Geltung beanspruchen.

Es bleibt die große Frage, wie die Folgerungen, die sich aus der theoretischen Betrachtung ergeben, umgesetzt werden können. Da besteht zum einen das praktische Problem, dass die aktuelle Weltordnung im Wesentlichen auf der Überzeugung basiert, dass die grundlegenden Einheiten Staaten sind, die sich in einer Art Hobbes'schen Urzustand befinden und auf dieser Basis Regularien des Zusammenlebens finden müssen. Was immer an Vorschlägen zur Institutionalisierung von Prinzipien zur Umsetzung einer gerechteren Weltordnung vorgebracht werden wird, dürfte auf die Widerständigkeit dieser Verhältnisse stoßen. Hier bleibt nur, zum einen an die (Welt-)Öffentlichkeiten zu appellieren und die einschlägigen Fakten globaler Ungerechtigkeit immer wieder ins Gedächtnis zu rufen. Zum anderen muss man sich Gedanken machen, wie die abstrakten Gerechtigkeitsüberlegungen in praktische Politik umgesetzt werden können – wobei alles, was Mechanismen genuiner Kooperation befördert, willkommen ist. Die konkrete Gestaltung kann dann sehr viele Formen annehmen, die von den jeweiligen Kontexten abhängen. Ob man Pogges Idee einer globalen Rohstoffdividende (Pogge 2002) oder andere Mechanismen bevorzugt, ist eine interessante Frage, deren Beantwortung jedoch der politischen Auseinandersetzung überlassen werden sollte.

Fazit

Die gegenwärtige Weltordnung ist zweifellos nicht gerecht; darüber dürfte Einigkeit bestehen. Die wichtigsten philosophischen Gerechtigkeitstheorien kommen zu dieser Einschätzung und beinhalten allemal, dass an der institutionellen Struktur Änderungen vorgenommen werden müssen und die Armen und Benachteiligten der Welt einen berechtigten Anspruch darauf haben, weit mehr an den Reichtümern beteiligt zu werden, als das bislang der Fall ist. Die sich durch die meisten Theorien ergebenden Kompensationspflichten der Reichen unter der Weltbevölkerung gehen deutlich über die aus moralischen Gründen bestehenden Hilfspflichten hinaus. Umstritten ist jedoch, ob adäquate Gerechtigkeitstheorien eine genuin kosmopolitische Form haben

müssen – was zweifellos zu besonders ausgeprägten Kompensationspflichten führen würde, und die Theorien angesichts der aktuellen Machtverhältnisse und verbreiteten Haltungen in den Ruch des Utopischen bringt. Zwischen der Bindung der Gerechtigkeitskriterien an konkrete Institutionen und nationalstaatliche Ordnungen und der kosmopolitischen Radikalität, wonach die nationalstaatlichen Loyalitäten und Institutionen normativ irrelevant seien, gibt es einen mittleren Weg, der gestufte Gerechtigkeitskriterien nach dem Grad der kooperativen Integration entwickelt. Die internationale Verflechtung infolge der Globalisierung und der Schaffung aller möglicher institutioneller Muster neben staatlichen Ordnungen lässt eine Position zunehmend plausibler erscheinen, die dem derzeit die Diskussion beherrschenden Konflikt zwischen Kosmopolitisten und ihren Widersachern die Spitze nimmt. Das impliziert u.a., dass dem Bestreben, internationale Gerechtigkeit zu befördern, am besten mit der Etablierung genuiner, weltweiter Strukturen der Kooperation gedient ist. Erste Schritte in diese Richtung wurden bereits unternommen; angesichts der immer massiveren und dringlicheren Probleme globaler Ungerechtigkeit sind hier aber erheblich größere Anstrengungen erforderlich, als Regierungen und Bürgern, vor allem des reichen Nordens bewusst zu sein scheint.

Literatur

- Beck, Ulrich, 2002: Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich/Grande, Edgar, 2004: Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne. Frankfurt am Main.
- Beitz, Charles, 1979: *Political Theory and International Relations*. Princeton.
- Beitz, Charles, 2005: *Cosmopolitanism and Global Justice*, in: *The Journal of Ethics*, vol. 9, no. 1-2, pp. 11-27.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ), 2008, in: <http://www.bmz.de/de/index.html>; (06.05.2008).
- Cohen, Joshua/Sabel, Charles, 2006: *Extra Rempublicam Nulla Justitia?*, in: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34, no. 2, pp. 147-175.
- Diamond, Jared M., 1997: *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*. New York.
- Dworkin, Ronald, 2000: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass.
- Ferdowsi, Mir A., 2007: *Armut: Definitorische Probleme, Dimensionen und Ursachen*, in: Ferdowsi, Mir A. (Hrsg.): *Weltprobleme*. 6. vollständig überarbeitete Auflage. Bayerische Landeszentrale für politische Bildung. München, S. 199-221.
- Gosepath, Stefan, 2005: *The Principle of Subsidiarity*, in: Føllesdal, Andreas/Pogge, Thomas (eds.): *Real World Justice*. Dordrecht, pp. 157-170.
- Hampton, Jean, 1986: *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge.
- Kagan, Shelly, 1989: *The Limits of Morality*. Oxford.
- Locke, John, 1689: *Two Treatises on Government*, Laslett, Peter (ed.). Cambridge; deutsche Ausgabe: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, 1977, hrsg. und eingeleitet von Walter Euchner. Frankfurt am Main.
- Milanovic, Branko, 2002: *True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys Alone*, in: *The Economic Journal*, vol. 112, pp. 51-92.
- Murphy, Liam B., 1998: *Institutions and the Demands of Justice*, in: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 27, no. 4, pp. 251-291.
- Nagel, Thomas, 1975: *Libertarianism Without Foundations*, in: *Yale Law Journal*, vol. 85, pp. 136-149.
- Nagel, Thomas, 2005: *The Problem of Global Justice*, in: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 33, no. 2, pp. 113-147.
- Nida-Rümelin, Julian, 1993: *Kritik des Konsequentialismus*. München.
- Nida-Rümelin, Julian, 1996: *Bellum omnium contra omnes. Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des Leviathan*, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): *Thomas Hobbes: Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Berlin, S. 109-130.
- Nida-Rümelin, Julian, 1999: *Demokratie als Kooperation*. Frankfurt am Main.
- Nida-Rümelin, Julian, 2006: *Demokratie und Wahrheit*. München.
- Nozick, Robert, 1974: *Anarchy, State, and Utopia*. New York.
- Pogge, Thomas W., 1989: *Realizing Rawls*. Ithaca.

- Pogge, Thomas W., 2000: On the Site of Distributive Justice. Reflections on Cohen and Murphy, in: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 29, no. 2, pp. 137-169.
- Pogge, Thomas W., 2002: *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge.
- Pogge, Thomas W., 2005: Recognized and Violated by International Law: The Human Rights of the Global Poor, in: *Leiden Journal of International Law*, vol. 18, pp. 717-745.
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.
- Rawls, John, 1993: *Political Liberalism*. New York.
- Rawls, John, 1999: *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.
- Singer, Peter, 1972: Famine Affluence and Morality, in: *Philosophy and Public Affairs*, no. 1, pp. 229-244.
- Singer, Peter, 2002: *One World. The Ethics of Globalisation*. New Haven, Conn.
- UN-HABITAT, 2003: *The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlement*. London.
- United Nations, 2007: *The Millennium Development Goals Report 2007*. New York.
- World Food Programme, 2007: *World Hunger Series 2007: Hunger and Health*. Rom.

