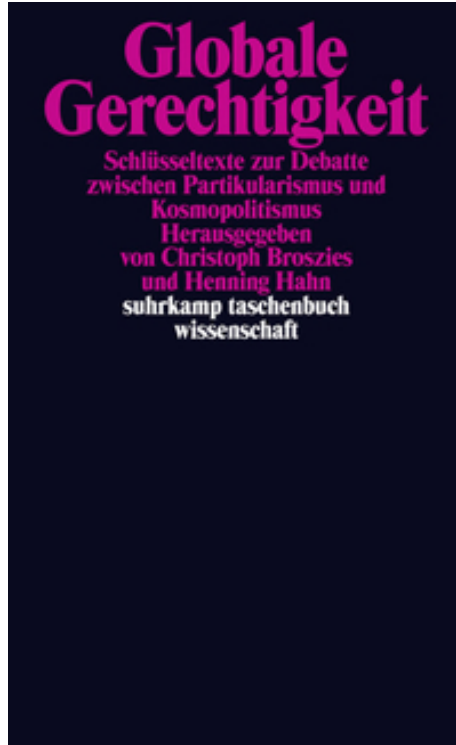


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Broszies, Christoph / Hahn, Henning
Globale Gerechtigkeit

Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus
Herausgegeben von Christoph Broszies und Henning Hahn

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1969
978-3-518-29569-4

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1969

Politische Gerechtigkeit ist längst mehr als eine Angelegenheit einzelner Nationalstaaten. Aber an welchen Kriterien orientiert sich globale Gerechtigkeit, welche Pflichten sind mit ihr verbunden und welche Rolle spielen nationale Grenzen? Zu diesen Fragen versammelt der Band Schlüsseltexte der aktuellen Diskussion, u. a. von Jürgen Habermas, John Rawls, Martha Nussbaum und Thomas Nagel. Er führt in die Grundpositionen ein, stellt die Protagonisten der Debatte vor und eignet sich damit hervorragend als Einführung in die wissenschaftliche und gesellschaftspolitische Debatte um eine neue Gerechtigkeitsordnung.

Christoph Broszies ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft im Rahmen des Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Henning Hahn ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsschwerpunkt »Ethik der Globalisierung« an der Universität Kassel.

Globale Gerechtigkeit

Schlüsseltexte zur Debatte zwischen
Partikularismus und Kosmopolitismus

Herausgegeben von Christoph Broszies
und Henning Hahn

Suhrkamp

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1969

Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29569-4

I 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

Inhalt

Christoph Broszies und Henning Hahn

Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext 9

Partikularismus

John Rawls

Das Völkerrecht 55

Thomas Nagel

Das Problem globaler Gerechtigkeit 104

David Miller

Vernünftige Parteilichkeit gegenüber Landsleuten 146

Kosmopolitismus

Charles R. Beitz

Gerechtigkeit und internationale Beziehungen 175

Martha C. Nussbaum

Jenseits des Gesellschaftsvertrags.
Fähigkeiten und globale Gerechtigkeit 209

Otfried Höffe

Für und wider eine Weltrepublik 242

Thomas W. Pogge

»Armenhilfe« ins Ausland 263

Darrel Moellendorf

Menschenwürde, Gleichheit und globale Gerechtigkeit 302

Iris Marion Young

Verantwortung und globale Gerechtigkeit.

Ein Modell sozialer Verbundenheit 329

Weltpolitik und Kritische Theorie

Jürgen Habermas

Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts

noch eine Chance? Politisch verfasste Weltgesellschaft vs.

Weltrepublik (Auszug) 373

Seyla Benhabib

Gibt es ein Menschenrecht auf Demokratie?

Jenseits von Interventionspolitik und Gleichgültigkeit 404

Rainer Forst

Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit .. 439

Ausgewählte Literatur 465

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 476

Textnachweise 479

Danksagung

Der vorliegende Band geht auf eine viele Jahre zurückreichende Beschäftigung mit Fragen globaler Gerechtigkeit zurück, Jahre, in denen wir die Unterstützung einer Reihe von Personen und Institutionen erfahren haben. Allen voran möchten wir Stefan Gosepath danken, der unser Interesse an Fragen globaler Gerechtigkeit von Anfang an begleitet hat. Diesen Band hätte es ohne seine Unterstützung nicht gegeben. Auch danken wir dem von der DFG geförderten Exzellenzcluster 243 *Die Herausbildung normativer Ordnungen* für dessen Unterstützung. Wir haben an der Goethe-Universität Frankfurt/M. und an dem von der Fritz-Thyssen-Stiftung für Wissenschaftsförderung unterstützten *Forschungsschwerpunkt Globale Ethik* an der Universität Kassel großartige Arbeitsbedingungen vorgefunden. Eva Gilmer vom Suhrkamp Verlag danken wir für ihr freundliches Lektorat. Unser Dank gilt ebenfalls Elke Habicht für ihre umsichtige Korrektur des Manuskriptes; Robin Celikates, Eva Engels und Imogen Taylor danken wir für ihre Hilfe bei den Übersetzungen; Dirk Jörke und Hans Schneider gilt unser Dank für Korrekturen und Kommentare in letzter Minute, und abschließend danken wir Jekaterina Markow herzlich für ihre aufopferungsvolle Hilfe bei der Endredaktion.

*Christoph Broszies und Henning Hahn,
Frankfurt/M. und Kassel im April 2010*

Christoph Broszies und Henning Hahn
Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte
im Kontext

»Die Welt, in der wir leben, ist nicht gerecht.« Mit dieser Aussage beginnt Thomas Nagel seinen in kurzer Zeit zum Ankerpunkt der Debatte avancierten Aufsatz »Das Problem globaler Gerechtigkeit«.¹ Die Unmissverständlichkeit, mit der Nagel die Ungerechtigkeit der Welt anprangert, ist bemerkenswert, da er der politischen Philosophie gerade bei diesem Thema jede moralisierende Schwärmerei auszutreiben versucht. Nagel beschreibt eine Welt, die als Ganzes gar nicht gerecht sein *kann*, jedenfalls solange sie in einzelne Herrschaftssphären gespalten ist. In dieser Welt fehlt es schlicht und ergreifend an den notwendigen Institutionen zur Handlungskoordination und Regeldurchsetzung. So gesehen gehört die Welt, wie sie ist, nicht zu den Dingen, die gerecht oder ungerecht sein können, und die Frage nach globaler Gerechtigkeit ist eine falsch gestellte, weil im Grunde gegenstandslose Frage.

Und doch konstatiert auch Nagel, dass die Welt ungerecht ist. Sie ist es vielleicht nicht in dem Sinne wie ein Staat, der den gesellschaftlichen Wohlstand ungleich verteilt, demokratische Mitbestimmungsrechte verweigert oder einzelne Gruppen diskriminiert. Unsere vertrauten Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, so Nagels Pointe, sind nun einmal auf den Nationalstaat zugeschnitten. Trotzdem ergibt es in vielerlei Hinsicht Sinn, von Phänomenen globaler Ungerechtigkeit zu sprechen, etwa wenn es um die Verteilung der Folgekosten des Klimawandels geht oder um das Vetorecht im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen oder um den globalen Patentschutz von Saatgut und Medikamenten oder um die Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Markt oder um die Unterernährung von etwa einer Milliarde Menschen usw.

Es steht zu erwarten, dass der Umfang dieser Liste und die Dringlichkeit ihrer einzelnen Gesichtspunkte eher zunehmen werden. Dies wiederum führt zu einer verstärkten Zuwendung von Seiten der philosophischen und politischen Theoriebildung. Die

¹ Thomas Nagel, »Das Problem globaler Gerechtigkeit«, in diesem Band, S. 104–145.

Dynamik, mit der sich die Publikationsaktivität zu diesem Thema in den letzten Jahren beschleunigt hat, steht dabei der Dynamik, mit der globale Gerechtigkeitsprobleme entstehen und in unser Bewusstsein gelangen, in nichts nach.² In der Frage nach dem Sinn und den Möglichkeiten einer globalen Gerechtigkeitsperspektive haben sich im Laufe dieser Auseinandersetzung zwei Grundpositionen herauskristallisiert, die sich unter dem Label »Kosmopolitismus« und »Partikularismus« gegenüberstehen. Zwischen diesen gerechtigkeitstheoretischen Grundpositionen hat sich eine Debatte entsponnen, deren Verlauf dieser Band anhand ausgewählter Schlüsseltexte dokumentiert.

Auf der einen Seite steht der *gerechtigkeitstheoretische Kosmopolitismus* dafür, dass es sinnvoll und angebracht ist, von *globaler Gerechtigkeit* zu sprechen. Er lässt sich in einer ersten Annäherung anhand dreier Kriterien definieren:³

(a) *Normativ* geht er von einem *moralischen Universalismus* aus, für den *alle Menschen überall und gleichermaßen* von letzter moralischer Wichtigkeit sind.

(b) *Methodisch* gründet er auf einem *legitimatorischen Individualismus*. Das bedeutet, dass alle Herrschaftsverhältnisse, also alle Praktiken, Regeln und Institutionen, die unvermeidlich und gravierend in das Leben einer Person eingreifen, gegenüber jeder betroffenen Person gerechtfertigt werden müssen.

2 Zur Einführung vgl.: Christoph Menke, Arndt Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Hamburg 2007; Jay R. Mandle, *Global Justice*, Cambridge 2006; Henning Hahn, *Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt/M. 2009; Christine Chwaszcza, »Politische Ethik II: Ethik internationaler Beziehungen«, in: Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart 2005; Wolfgang Kersting, »Einleitung: Probleme der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen. Die Beiträge im Kontext«, in: Christine Chwaszcza, Wolfgang Kersting (Hg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt/M. 1998.

3 Engere, in der Debatte einschlägige Definitionen finden sich in Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge 2002, S. 169 f. (deutsch: *Weltarmut und Menschenrechte*, Berlin, i. E.); Simon Caney, *Justice Beyond Borders. A Global Political Perspective*, Oxford 2005, S. 3.

(c) *Politisch* vertritt er eine bestimmte Version *legitimer globaler Herrschaft*, die dazu dienen soll, bestehende Strukturen globaler Herrschaft zu reformieren oder globale gerechtigkeitsichernde Institutionen neu einzurichten.

Der *gerechtigkeitstheoretische Partikularismus* behauptet auf der anderen Seite, dass sich Gerechtigkeitsprinzipien nicht über den gesamten Erdball erstrecken, sondern dass sie auf ganz bestimmte Domänen der Gerechtigkeit beschränkt sind. Auch ihn wollen wir zunächst über drei Merkmale definieren – wobei vorangestellt werden sollte, dass die drei Definitionsmerkmale hier wie dort von unterschiedlichen Ansätzen in unterschiedlichem Maße erfüllt werden:

(a) *Normativ* verteidigt er die *partikularistische Prioritätsthese*. Das heißt, er geht davon aus, dass im Falle konfligierender nationaler und globaler Gerechtigkeitsprinzipien die eigenen Mitbürger Vorrang genießen.

(b) *Konzeptionell* ist er darauf festgelegt, dass sich die Frage nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur mit Blick auf besondere Beziehungsformen stellt; es ließe sich hierbei von *gerechtigkeitskonstitutiven Beziehungen* sprechen, die nicht alle Menschen, sondern ausschließlich die Mitglieder desselben Staates (Etatismus), derselben Nation (Nationalismus), Gemeinschaft (Kommunitarismus) oder Machtordnung (Machtrealismus) teilen.

(c) Schließlich vertritt er die *empirische* These, dass sich auf globaler Ebene keine dieser gerechtigkeitskonstitutiven Beziehungen, vor allem *keine staatsanaloge Form globaler Herrschaft und Souveränität*, herausgebildet hat oder auch nur herausbilden könnte, die Forderungen der Gerechtigkeit auslöst bzw. rechtfertigt.

Somit steht in der gegenwärtigen Debatte zwischen Kosmopolitisten und Partikularisten die Frage nach der *Domäne der Gerechtigkeit* im Vordergrund, die Frage also, wie weit der Geltungsbereich von Gerechtigkeitsprinzipien reicht. Partikularisten beschränken die

Gerechtigkeitsdomäne in der Regel auf den Nationalstaat oder, allgemeiner, auf die politische Grundstruktur einer Gesellschaft, die im Zusammenwirken sozialer Praktiken, Normen und Institutionen entsteht. Im Rahmen dieser *grundstrukturbasierten Gerechtigkeitskonzeption* sind partikulare Verbände für die Entstehung wie für die Adressierung von Gerechtigkeitsforderungen maßgebend. Kosmopolitisten argumentieren dagegen, dass bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien global gälten, sei es, weil die Einsetzung einer globalen Gerechtigkeitsdomäne vor dem Hintergrund weltweiter Missstände moralisch geboten sei, sei es, um den Ungerechtigkeits-effekten einer globalen Grund- und Herrschaftsstruktur zu begegnen.

So weit die Grundkonstellation. In den folgenden Abschnitten der Einleitung werden wir Schritt für Schritt erörtern, was bei der Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte auf dem Spiel steht und wie sich die Beiträge dieses Bandes dazu positionieren. Zunächst werden wir einen kursorischen Überblick über die Vorgeschichte der Debatte geben. Leitthese ist hier, dass es sich in der Frage globaler Gerechtigkeit um einen Paradigmenwechsel handelt, der sich erst vor dem Hintergrund moderner Interdependenz- und Ungerechtigkeits-erfahrungen durchzusetzen beginnt (I.). Daraufhin werden die wichtigsten Stationen der Debatte rekonstruiert (II.) und die spezifischen Streitpunkte dargestellt (III.), bevor wir abschließend die einzelnen Beiträge kurz zusammenfassen (IV.). Angesichts der Debatte wird deutlich, dass die Positionen heute mehr und mehr konvergieren. Die Alternative lautet keinesfalls, Gerechtigkeit als Staatsangelegenheit versus Gerechtigkeit als weltrepublikanische Utopie. Die Bedeutung des Staates als Gerechtigkeitsgarant und die Notwendigkeit, globale Regeln zu verstärken, sind kaum ernsthaft in Frage zu stellen. Zu klären sind dafür speziellere Fragen, etwa die theoretische nach der richtigen Methode der globalen Gerechtigkeitstheorie oder die praktische Frage nach der konkreten Verantwortung für bestimmte Risiken. Diese Entwicklung setzt aber bereits voraus, dass über die zugrunde liegende Logik kosmopolitistischer und partikularistischer Gerechtigkeitskonzeptionen Klarheit besteht.

I. Globale Gerechtigkeit als neues Paradigma: Eine kurze Vorgeschichte der Debatte

Die Idee, dass die Gerechtigkeitsdomäne über die Grenzen der eigenen Polis oder des eigenen Reiches hinausgeht, markiert ideengeschichtlich gesehen nichts weniger als einen Paradigmenwechsel. In bestimmter Weise kann der Kosmopolitismus zwar an Antike, Mittelalter und Neuzeit anschließen, in letzter Konsequenz antwortet er aber auf genuin moderne Erfahrungen und Herausforderungen. Kurzum: Globale Gerechtigkeit ist ein Erfordernis der Globalisierung. Die mit ihr verbundene Dimension an globalen Ausgrenzungs-, Ausbeutungs- und Herrschaftsmechanismen ist eine Grundvoraussetzung dafür, dass die Frage nach globaler Gerechtigkeit in den Vordergrund getreten ist. Und so verwundert es auch nicht, dass die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte ein neues ideengeschichtliches Kapitel aufschlägt.

Trotzdem könnte ein Zurückblättern in die Ideengeschichte durchaus aufschlussreich sein. Immerhin führt die Stoa schon früh den Kosmopoliten ein, den Weltbürger, der sich als Mitglied der Menschheit und Teil der gesamten Weltordnung versteht – und mithin auch nicht davor zurückscheut, wenn ihm für seine unabhängige Haltung das Exil droht.⁴ Allerdings finden sich im *ethischen* Weltbürgertum der Stoa kaum Ansätze zu einem *gerechtigkeits-theoretischen* Kosmopolitismus, der sich explizit mit der Legitimität globaler Herrschaft befasst. Gleiches gilt für die göttliche Gerechtigkeit im christlichen Mittelalter. Erst mit der Neuzeit lässt sich eine nachhaltige Veränderung im staatszentrierten Rechtsdenken und in der Folge dann auch im staatszentrierten Gerechtigkeitsverständnis beobachten. Das frühneuzeitliche Völkerrecht verfolgt zwar hauptsächlich den Zweck, den (Religions-)Frieden in einer internationalen Rechtsordnung zu verankern; im Schatten seiner naturrechtlichen Begründung keimt aber bereits die Idee kosmopolitischer Individualrechte. In diesem Zusammenhang weist Martha

4 Diogenes Laertius berichtet im sechsten Buch von *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* über Diogenes von Sinope (404–323 v. Chr.), dass dieser, nach seiner Heimat gefragt, antwortet: »Ich bin ein Weltbürger« (*kosmopolites*). In der stoischen und kynischen Tradition finden wir ähnliche Nachweise bei Antisthenes, Cicero, Demokrit oder Seneca. Vgl. auch Martha C. Nussbaum, »Kant and Stoic Cosmopolitanism«, in: *The Journal of Political Philosophy* 5 (1997), S. 1–25.

Nussbaum darauf hin, dass Hugo Grotius (1583-1645) das Völkerrecht auf der Würde des Menschen gründete und schon in *De jure belli ac pacis* (1625) für eine Universalisierung der Rechtsverhältnisse zwischen Einzelpersonen argumentierte.⁵

Auch wenn der Neuzeit also von Anfang an kosmopolitische Brückenköpfe zur Verfügung stehen, ist ihre Gerechtigkeitsgeographie noch lange Zeit von der »Westfälischen Weltordnung« geprägt.⁶ Kennzeichnend für die internationale (europäische) Ordnung nach dem Dreißigjährigen Krieg ist eine fragile Machtbalance souveräner Staaten, die zwar einem völkerrechtlichen Nichteinmischungsvertrag zustimmen, die den Krieg aber weiterhin als legitimes außenpolitisches Mittel ansehen. Ein stabiler Frieden ist damit weiterhin nicht in Sicht, eine internationale Gerechtigkeitsordnung erst recht nicht.

Nur wenige Jahre nach dem Westfälischen Frieden (1648) und beeinflusst durch die Erfahrung des englischen Bürgerkriegs (1642-1649) macht Thomas Hobbes im *Leviathan* (1651) in aller Schärfe deutlich, dass sich der Naturzustand zwischen den Staaten nicht einfach mittels freiwilliger Verträge in einen internationalen Rechtszustand überführen lässt. Um Gerechtigkeit Realität werden zu lassen, müsste ein internationaler Vertrag eine übergeordnete Gewalt autorisieren:

Aber obwohl es niemals eine Zeit gegeben hat, in der sich einzelne Menschen im Zustand des gegenseitigen Krieges befanden, so befinden sich doch zu allen Zeiten Könige und souveräne Machthaber auf Grund ihrer Unabhängigkeit in ständigen Eifersüchteleien und verhalten sich wie Gladiatoren: sie richten ihre Waffen gegeneinander und lassen sich nicht aus den Augen [...] Eine weitere Folge dieses Krieges eines jeden gegen jeden ist, daß nichts ungerecht sein kann. Die Begriffe von Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit haben hier keinen Platz. Wo keine allgemeine Gewalt ist, ist kein Gesetz, und wo kein Gesetz, keine Ungerechtigkeit.⁷

5 Martha C. Nussbaum (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass. 2006, S. 36-39 (deutsch: *Grenzen der Gerechtigkeit*, Berlin, i. E.).

6 Zum Bruch mit der Westfälischen Weltordnung unter dem Paradigma globale Gerechtigkeit vgl. Nancy Fraser, »Reframing Justice in a Globalizing World«, in: *New Left Review* 36 (2005), S. 69-88; Allen Buchanan, »Rawls's *Law of Peoples*. Rules for a Vanished Westphalian World«, in: *Ethics*, 110 (2000), S. 697-721.

7 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* [1651], Frankfurt/M. 1994, S. 97.

Die Domäne der Gerechtigkeit reicht für Hobbes nicht weiter als die Grenzen des absoluten Souveräns. Sein *gerechtigkeitstheoretischer Etatismus* formuliert bis heute eine starke Gegenthese zum gerechtigkeitstheoretischen Kosmopolitismus.⁸ Demnach handelt es sich bei staatlicher Herrschaft und Gerechtigkeit um zwei absolut deckungsgleiche Domänen: *extra rempublicam nulla iustitia*.⁹

Bei Hobbes dient die Vertragstheorie dazu, Legitimationskriterien für bestehende Herrschaftsformen zu gewinnen; ihr Begründungsanspruch wird allerdings ungleich schwächer, wenn sie eine Neugliederung politischer Herrschaft rechtfertigen soll, da die Zuschreibung entsprechender Pflichten sehr viel unbestimmter ist. Trotzdem drängt sich mit den Erfahrungen leidvoller kontinental-europäischer Kriege die Frage auf, warum ein Autorisierungsvertrag Hobbesscher Provenienz nicht auch den Naturzustand *zwischen* den Völkern überwinden und zu einer internationalen Friedensordnung, am Ende möglicherweise sogar zur Konstitutionalisierung einer Weltrepublik führen können sollte. Warum nicht auch den internationalen Kriegszustand (*bellum omnia contra omnes*) überwinden und einen globalen Souverän installieren? Dass sich diese Frage, die bereits Ende des 18. Jahrhunderts plausibel erschien,¹⁰ heutigen Kosmopolitisten umso mehr stellt, hat auf der Hand liegende Gründe, etwa den, dass sich die Menschheit einer atomaren Gefährdung ausgesetzt sieht, die einer völkerrechtlich abgesicherten Friedensordnung und dem damit verbundenen Souveränitätstransfer die aus ihrer Sicht nötige Akzeptanz verschaffen sollte.

Aber auch wenn die Idee eines globalen Autorisierungsvertrags auf den ersten Blick attraktiv aussieht, hat sich die Debatte doch relativ schnell von ihr abgewendet. Die Gegenargumentation lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Erstens, da eine einzelne Republik für sich hinreicht, um die politische Autonomie ihrer Bürger zu sichern, ist die Einrichtung einer Weltrepublik gar nicht

8 Vgl. Thomas Nagel, »Das Problem globaler Gerechtigkeit«, in diesem Band, S. 105; vgl. auch die machrealistische Schule von Hans J. Morgenthau (*Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 1948) bis Kenneth N. Waltz (*Theory of International Politics*, London 1979).

9 Für eine Infragestellung dieser Position unter derselben Sentenz vgl. Joshua Cohen, Charles Sabel, »Extra Rempublicam, Nulla Iustitia?«, in: *Philosophy and Public Affairs* 34 (2006), S. 147–175.

10 Vgl. Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, Baron de Cloots, *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, Paris 1793.

in gleicher Weise *rechtsmoralisch* geboten. Das Gebot, aus dem Naturzustand herauszutreten (*exeundum est e statu naturali*), ist mit der Gründung einer partikularen Republik bereits erfüllt. Wenn die Gründung einer Weltrepublik aber dennoch rechtsmoralisch geboten sein sollte, wäre es, zweitens, realitätsfern anzunehmen, dass dieses moralische Gebot jemals Staaten dazu *motivieren* könnte, ihre Souveränität globalen Institutionen zu überschreiben. Und sollte die Einrichtung einer Weltrepublik doch realisiert werden können, wäre sie, drittens, gar nicht wünschenswert, da sie als eine Art Super-Leviathan die Freiheit und Besonderheit aller Menschen gefährden würde.¹¹

Ähnlich argumentiert Immanuel Kant im ersten und einzigen historischen Grundtext der Debatte, der Schrift »Zum ewigen Frieden« (1795). Am Ausgang der Kolonialisierung kann Kant konstatieren, dass »die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird«.¹² Tatsächlich ist die Friedensschrift als ein Zeugnis zu lesen, in dem sich eine vorsichtige Kosmopolitisierung der Rechtsverhältnisse unter den Vorzeichen einer anhebenden wirtschaftlichen und politischen Globalisierung dokumentiert.

Wenn Kant feststellt, dass »alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, [...] zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören« (349) müssen, dann ist damit nicht nur eine staatsbürgerliche oder völkerrechtliche, sondern auch eine *kosmopolitische* Verfassung gemeint. Die Verrechtlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen verläuft in drei Schritten: Das Staatsbürgerrecht (*ius civitatis*) organisiert eine demokratische Republik, in der die politische Autonomie jedes Menschen als Bürger gesichert ist; das Völkerrecht (*ius gentium*) dient als Friedensgarant; es schützt die äußere Freiheit jedes Menschen als eines Staatsangehörigen; und das Weltbürgerrecht (*ius cosmopoliticum*) regelt das Verhältnis zwischen allen Menschen bzw. zwischen Ausländern und den Staaten, in denen sie sich aufhalten. In diesem *kosmopolitischen Konstitutionalisierungsgebot* liegt Kants eigentliche Innovation.

11 Vgl. zur Verteidigung der Weltrepublik in diesen Punkten Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

12 Immanuel Kant, »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« [1795], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., S. 341–386, hier S. 360. Zitate im Text durch Angabe der Seitenzahl in Klammern nachgewiesen.

Der Inhalt des Weltbürgerrechts wird als ein allgemeines Gastrecht definiert und soll »auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein« (357). Wenn ein Mensch als Diplomat, Händler, Reisender oder Flüchtling den Boden eines anderen Landes betritt, ist er, so Kant, »als Bürger eines allgemeinen Menschenstaates anzusehen (*ius cosmopoliticum*)« (349).¹³ Im Kontext von Kants Freiheitstheorie wird deutlich, dass grenzenloses Reisen, Kommunizieren, Beziehungen-Knüpfen und Handeltreiben – immer schon vor dem Hintergrund einer wirtschaftlich geöffneten und vollständig besiedelten Welt – zu den notwendigen Bedingungen der Freiheit des Menschen gehören und dass es diese äußere Freiheit ist, die im Weltbürgerrecht unter Schutz gestellt werden soll.

Was die institutionelle Umsetzung angeht, bleibt Kant allerdings zurückhaltend. Wie Hobbes geht er davon aus, dass ein internationaler oder gar kosmopolitischer Rechtszustand nur unter der Voraussetzung zustande kommen kann, dass es einen zwangsbewehrten Weltsouverän gibt. Der kosmopolitische Weltstaat verlangte aber nicht nur eine kaum zu realisierende Souveränitätsabgabe der einzelnen Staaten, er würde zudem »der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt«.¹⁴ Daher nimmt Kant in der Friedensschrift von der Vision einer Weltrepublik Abstand, um mit der Idee einer freiwilligen Föderation republikanisch verfasster Staaten die zur Realisierung menschlicher Freiheit zweitbeste, zur Sicherung eines internationalen Friedens als Voraussetzung dieser Freiheit aber einzig mögliche Fahrt anzutreten.

Zwar spielt globale Gerechtigkeit im engeren (distributiven oder politischen) Sinne hier noch keine Rolle, dennoch ist mit dem Gebot einer kosmopolitischen Verrechtlichung ein entscheidender Schritt hin zu einer Theorie globaler Gerechtigkeit getan. Rechts-

13 Vgl. zur Interpretation des Weltbürgerrechts Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, S. 106; weitere Interpretationen der Friedensschrift bei Otfried Höffe (Hg.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin 2004; James Bohman, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt/M. 1996; Reinhard Merkel, Roland Wittmann (Hg.), *Zum Ewigen Frieden. Grundlagen. Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt/M. 1996.

14 Vgl. Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, in: AA VIII (wie Anm. 12), S. 273–313, hier S. 311.

verhältnisse stellen eine zentrale Sphäre der Gerechtigkeit dar,¹⁵ bilden aber nicht die einzige Form des Aufeinander-Angewiesenseins. Darum kann die Idee globaler Gerechtigkeit erst mit dem Beginn der politischen, juridischen, wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Globalisierung in jeder dieser Sphären an Substanz gewinnen. Erstmals bildet sich ein globaler Erfahrungshorizont – eine in den Worten Otfried Höffes echte »Gemeinschaft von Not und Leid«¹⁶; erstmals ist die Menschheit mit genuin globalen Gerechtigkeitsproblemen wie Klimawandel oder Finanzregulierung konfrontiert, die zum Management einer »Weltrisikogesellschaft«¹⁷ nötigen; und erstmals entstehen die Medien einer globalen Zivilgesellschaft, die einen globalen, von der Universalgrammatik der Menschenrechte inspirierten Gerechtigkeitssinn verbreiten kann.

II. Was wollen wir von einer Theorie globaler Gerechtigkeit? Stationen der Debatte

Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte konnte zwar in vielen Motiven an Kant anschließen, durchsetzen sollte sie sich aber erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und zwar in der Auseinandersetzung um Rawls' bahnbrechendes Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971/1975).¹⁸ Es sind dabei mindestens drei Stadien auseinanderzuhalten.

Im *ersten Stadium* handelt es sich im Grunde um eine Fortführung der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, eine Auseinandersetzung, die sich jahrelang an Rawls' Werk abgearbeitet und dabei der Gerechtigkeitstheorie ein reiches Argumentationsreservoir erschlossen hat.¹⁹ Rawls' Theorie besteht im Wesentlichen in der vertragstheoretischen Konstruktion liberaler Gerechtigkeitsprinzipien. In einer hypothetischen Wahlsituation (dem »Urzustand«),

15 Vgl. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. 1992.

16 Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (Anm. 11), S. 20.

17 Ulrich Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M. 2007.

18 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975.

19 Zur Dokumentation dieser Debatte vgl. Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1993.

in der jede Partei (hinter dem »Schleier des Nichtwissens«) von allen moralisch arbiträren Informationen abstrahiert, wäre es nach Rawls' Argumentation rational, folgenden zwei Prinzipien zuzustimmen:

Erster Grundsatz

Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

(a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und

(b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.²⁰ [Differenzprinzip]

Die ersten kosmopolitistischen Schriften zeigen sich stark von Rawls' vertragstheoretischer Methode und seiner liberalen Grundposition geprägt.²¹ Im Grunde nehmen sie lediglich einige Umbaumaßnahmen am Urzustand vor, mit dem Ziel, ihn in Richtung eines globalen Gerechtigkeitsvertrags weiterzuentwickeln, und mit dem Ergebnis, dass die beiden Gerechtigkeitsprinzipien in leicht modifizierter Form eine globale Universalverfassung bilden. Charles Beitz nimmt zum Beispiel Rawls' Vertragsmodell, um zu veranschaulichen, dass ein globales Freiheits- und Differenzprinzip im rationalen Interesse *jeder einzelnen Person* auf der Welt wäre, gesetzt, dass sie sich in einer fairen Wahlsituation befindet (in diesem Band, S. 175-208).

Es ist dieser normative Individualismus, der im Kommunitarismus angefochten oder zumindest relativiert wird.²² Die Grund-

²⁰ Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (wie Anm. 18), S. 336.

²¹ Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in »A Theory of Justice« by John Rawls*, Oxford 1973; Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton 1979; Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, London 1989.

²² Die wichtigsten Beiträge kommen allerdings aus dem Lager *liberaler* Kommunitaristen, die bei genauerem Hinsehen kein legitimatorisches Primat der Gemeinschaft vor dem Individuum behaupten, wohl aber die Bedeutung der Ge-

idee des Kommunitarismus besagt, dass es einer gemeinsamen Identität, Sprache, Geschichte, Kultur und/oder Politik bedarf, um ein kollektives Selbst- und Weltverständnis zu entwickeln, also ein Selbstverständnis, das für die *Akzeptanz* gerechter Umverteilungs- und Beteiligungsprinzipien unentbehrlich ist, aber auch ein Weltverständnis, das den abstrakten Prinzipien und Gütern der Gerechtigkeit eine geteilte *Bedeutung* gibt. Für Kommunitaristen ist Gerechtigkeit etwas, dessen Gehalt innerhalb partikularer Gemeinschaften erschlossen wird und einzig und allein die Mitglieder dieser Gemeinschaften zum kollektiven Handeln motiviert.

In einem *zweiten Stadium* löst sich der Streit zwischen Kosmopolitisten und Partikularisten vom vertragstheoretischen Paradigma ab. Es treten Positionen aus anderen Begründungstraditionen (etwa Neoaristotelismus oder Neomarxismus)²³ hinzu, und im liberalen Lager selbst mehren sich Zweifel, ob die kulturspezifische Gerechtigkeitskonzeption auf die ganze Welt übertragen werden kann. *Liberales Partikularisten* wie Thomas Nagel berufen sich ebenfalls auf Rawls, diesmal aber auf den mit seinem Namen verbundenen *institutional turn* in der Gerechtigkeitstheorie. Damit ist Rawls' politische Sicht auf Gerechtigkeit gemeint, der zufolge sich Gerechtigkeitsprinzipien nicht einfach aus universellen Moralprinzipien ableiten lassen; vielmehr handelt es sich um *normativ eigenständige Legitimationskriterien politischer Institutionen*, und diese Kriterien müssen in Hinsicht auf tatsächliche Herrschaftsstrukturen und im Einklang mit den vorhandenen Gerechtigkeitsintuitionen eigens konstruiert werden. Gerechtigkeit, so hat es Rawls auf den Punkt gebracht, ist die »erste Tugend sozialer Institutionen«.²⁴ Ein Gericht urteilt beispielsweise gerecht, wenn es jede Person nach gleichen und fairen Grundsätzen beurteilt. Und ein Staat ist insgesamt

meinschaft bei der Individualitäts- und Wertbildung stärker herausstellen. Vgl. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit* (wie Anm. 15); John MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1987; Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford 2001, und ders., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford 1989; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1996.

23 Für den Neomarxismus vgl. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2003; für den Neoaristotelismus vgl. Nussbaum, *Frontiers of Justice* (wie Anm. 5).

24 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (wie Anm. 18), S. 19.