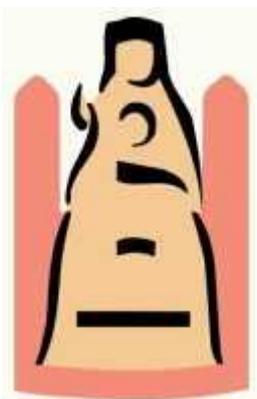


Absolute Armut und Globale Gerechtigkeit: Eine Analyse der philosophischen Positionen

Michael Hartlieb

2009



Erfurter Discussion Paper Nr. 2

ABSOLUTE ARMUT UND GLOBALE GERECHTIGKEIT

Eine Analyse der philosophischen Positionen

von Michael Hartlieb

Erarbeitet im Rahmen des DFG-Projekts
„Absolute Armut und Globale Gerechtigkeit.
Eine Analyse des Zusammenhangs aus sozialemethischer Perspektive“

I. Einleitung.....	5
A. Problemstellung	5
1. Absolute Armut – Ein Fanal der modernen Welt.....	5
2. Was kann globale Gerechtigkeit bedeuten?.....	7
B. Eine Vielzahl von Entwicklungen.....	8
1. Aufgabe, Analyse und Gefahr	13
C. Diskurs: Gerechtigkeit.....	14
II. Die philosophische Debatte.....	16
A. Einführung	16
1. Die bisherige Debatte in der philosophischen Auseinandersetzung	16
a) Gerechtigkeitsphilosophien: eine systematische Aufstellung	17
B. Wirtschaftlicher Liberalismus.....	18
1. Der liberale Staat	22
2. Libertäre Marktpolitik auf globaler Ebene	25
a) Die Gefahren der Ungleichverteilung.....	26
b) Das Verhältnis von Marktliberalisierung und Armut	30
(1) Praktische Einwände.....	32
3. Globale öffentliche Güter	35
a) Die Verantwortung der Staaten und die Rolle des Marktes	38
b) globale öffentliche Güter zur Gerechtigkeitserzielung?	39
C. Kommunitarismus – Liberaler Nationalismus	40
1. Die Gemeinschaft als determinierender Faktor	43
2. Chancengleichheit nur in Staaten – Egalitarismuskritik durch national-liberale Positionen.....	46
3. Bewertung	53
D. Aristotelischer Essentialismus – Capability Approach.....	54
1. Der Entwicklungsbegriff von Sen und Nussbaum.....	58
2. Der Capability Approach – Diesseits der Metaphysik.....	62
a) Der „Threshold“ und die Schwierigkeiten seiner Bestimmung.....	68
(1) Kritik des ersten Schwellenwertes	69

(2)	Das komparative Moment als Bewertung der Lebensqualität.....	70
(3)	Der zweite Schwellenwert = soziale Gerechtigkeit?.....	71
b)	Gleichheit im Capability Approach	72
3.	„The Thick Vague Theory of the Good“	75
4.	Der CA und globale Gerechtigkeit	80
E.	Gerechtigkeits- und Institutionentheorie, Sozialer Liberalismus	84
1.	Terminus technicus: Das Volk	86
2.	Der Zweite Urzustand als „Two-Stage-Approach“.....	89
3.	Der Umgang mit Nicht-liberalen Völkern	95
a)	Formen Nicht-liberaler Völker	97
b)	Die Pflicht zur Toleranz.....	100
c)	Die Pflicht zur Hilfeleistung – und ihre Grenze	103
4.	Formen Distributiver Gerechtigkeit	105
5.	Schlußbemerkung zum „Recht der Völker“	108
F.	Kosmopolitische Positionen.....	109
1.	Der Nationalstaat – ein qualifizierter Widerpart zu kosmopolitischen Positionen?	110
2.	Die Ziele kosmopolitischer Philosophie	112
a)	Der archimedische Punkt: Universalisierbare Normen	113
b)	Menschliche Gleichheit als Ausgangspunkt von distributiver Gerechtigkeit	114
c)	Drei normative Elemente im Kosmopolitanismus	116
3.	Grundformen kosmopolitischer Positionen – legalistischer Kosmopolitismus und moralischer Kosmopolitismus.....	117
a)	Negative und positive Rechte und Pflichten - Menschenrechte.....	122
4.	Die Legitimation kosmopolitischer Positionen	129
a)	Die Ausgangssituation auf dem Weg zum Weltbürgertum	130
b)	Die Geschichtlichkeit der aktuellen Weltordnung.....	133
5.	Die politische Struktur der Weltgesellschaft	134
6.	Globale distributive Gerechtigkeit.....	141
G.	Kurze Bewertung und Ausblick.....	147
III.	Abbildungsverzeichnis:	150

IV. Literaturverzeichnis:	151
---------------------------------	-----

I. EINLEITUNG

A. PROBLEMSTELLUNG

1. ABSOLUTE ARMUT – EIN FANAL DER MODERNEN WELT

»Extreme poverty is a violation of human dignity and might, in some situations, constitute a threat to the right to life«¹

Gegenwärtig, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, leiden über eine Milliarde Menschen unter extremer Armut. In Afrika südlich der Sahara, in Süd-Ost-Asien und in Lateinamerika, auch in einigen Teilen Osteuropas bedingt ein Leben im anhaltenden Zustand existenziellen Mangels die ständige Gefahr eines Todes vor der Zeit für erwachsener Männer und besonders Frauen sowie eine hohe Kindersterblichkeit. Hunger, verschmutztes Wasser, (Armut-)Krankheiten, Seuchen, Arbeitslosigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung sind nicht Begleiterscheinungen episodischer Lebensabschnitte der Betroffenen, sondern diese Ursachen und Auswirkungen extremer Armut bestimmen die Lebensumwelt der Betroffenen vollständig und über Generationen hinweg. Nicht einzelne Menschen sind extrem arm, sondern ganze Familienverbände, Gemeinden und Landstriche in Regionen und Ländern. Armut ist in ihren Ursachen aber auch nicht in monotypischer Form ausgeprägt, sondern vereint allgemeine und lokaltypische Kennzeichen in vielgestaltigen Formen der existenziellen Not. Welche lebensbedrohlichen Auswirkungen extreme Armut auf die Betroffenen hat, schildert in Zahlen eindringlich Thomas Pogge:

»People so incredibly poor are extremely vulnerable to even minor changes in natural and social conditions as well as to many forms of exploitation and abuse. Each year, some 18 million of them die prematurely from poverty-related causes. This is one-third of all human deaths – 50,000 every day, including 34,000 children under age five.«²

Die Erfahrung, dass sich ein Teil der Erdbevölkerung auf eine gesicherte Subsistenz in den Industriegesellschaften des Westens stützen kann, während ein anderer Teil von ständiger Todesgefahr bedroht ist, bedrängt daher viele Menschen mit der Frage, ob es gerecht ist,

»wenn die einen hungern müssen und die anderen Austern und Champagner schlürfen?«³

Noch vor wenigen Jahrzehnten allerdings hätte diese Frage als dezidiert moralische Überlegung über die Verteilung von Einkommen, Vermögen und Gütern für die meisten Menschen noch keinen Sinn ergeben. Weltgeschichtlich ist eine so große Ungleichheit zwischen den Ländern oder vielmehr der Nord- und Südhalbkugel eine ganz junge Entwicklung; allgemeiner Wohlstand ist auch in den Industriestaaten eine Errungenschaft, die erst in den letzten sechzig Jahren erreicht wurde, während zahlreiche Schwellenländer wie Brasilien oder Russland gerade erst davor stehen, das Wohlstandsplateau zu erklimmen.

In der zitierten moralischen Reflexion auf die global stark differierenden Lebensstandards ist die Gleichheit aller Menschen impliziert, welche im Beispiel ex negativo das Ideal der Überlebenseicherheit aller Menschen anzielt. Diese Gleichheit ist durch armuts(re-)produzierende Einflüsse so aus der Waage gebracht, dass Maßnahmen zur

¹ UN General Assembly Resolution 134, 18. Dezember 1992, zitiert nach: Mieth, Corinna (2009), Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit, in: Thies, Christian (Hg.), *Der Wert der Menschenwürde*, Paderborn (Schöningh), p134.

² (Pogge 2002, p. 2), unter Rückgriff auf Daten von (Milanovic 2002).

³ Zitiert nach einem Vortrag von Angelika Krebs.

Bekämpfung extremer Armut als moralische Problemstellung entstehen, von den Betroffenen auch eingefordert werden können. Dementsprechend stellt sich von diesem Ausblick auf die Menschheit, von denen ein Teil in extrem benachteiligenden Lebensumständen überleben muss, die klassische moraltheoretische Frage: *was sollen wir dagegen tun?*

Während dieses Bild einer aus der Waage gebrachten Gleichheit der Lebenschancen der Menschen intuitiv erfassbar ist und jedem verständlich gemacht werden kann, ist hingegen in der wissenschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Debatte umstritten, welche Art der Problemlösung in der Praxis denn nun tatsächlich und richtigerweise gegen extreme Formen der Armut angewandt werden könne und müsse. In der Forschung zeigt sich, dass extreme Armut ein vieldimensionales Problem ist, für das schnell postulierte Strategien keine Lösung bieten können; die »Strukturen der Armut«⁴ als Zusammenfassung all der Ursachen, die das Elend der Armen aufrecht erhalten, wurden jedenfalls, trotz jahrzehntelangen⁵ Bemühens lokal und global agierender politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Kräfte, bis heute nicht aufgelöst und in ihrer Durchschlagskraft auf die miserablen Lebensumstände der Armen meist nur geringfügig gemildert. Das im Jahr 2009 veröffentlichte offizielle Eingeständnis des voraussichtlichen Scheiterns der »Millennium Development Goals« im sub-saharischen Afrika bis 2015 untermauert diesen Befund und verdeutlicht gleichzeitig, dass die Auslöschung extremer Armut zu den schwierigsten und langatmigsten Aufgaben der Menschheit gehört und auch weiterhin gehören wird.⁶

Die analytische *Einordnung*, der externe Blick auf die Anzahl der Armen und ihre Lebensverhältnisse, fußt dabei jedoch immer auf einem hermeneutisch vorher bestimmten Werturteil. Erst durch dieses kann bemessen werden, welche (Güter-)Ausstattung tatsächlich ein annehmbares, würdiges Leben ermöglicht. Diese Perspektive lässt die von extremer Armut Betroffenen als eine homogene Gruppe erscheinen, die über den Kamm extremen Mangels geschert alle das gleiche Schicksal erleiden müssen. Doch wer will ernsthaft bestreiten, dass sich Umwelt, Kultur, Lebensform und dadurch auch die Mangelsituation der Armen im subsaharischen Afrika ganz außerordentlich von denen der lateinamerikanischen unterscheidet?⁷ Tatsächlich ist die von der Weltbank festgelegte Einkommensobergrenze von \$1,25 pro Tag in lokaler Kaufkraftparität das *einzig*e Merkmal, das die zahlreichen Realitäten der extremen Armut – dann unter dem Begriff „Absolute Armut“ unter sich vereint, damit aber auch die Vielfalt von menschlichen Mangel- und Daseinsformen terminologisch auf eine einzige reduziert. Lassen sich dennoch, von der Vielfalt der Armutsformen ausgehend, zutreffende universale Aussagen über Armut treffen? Oder ist das Sprechen über Arme hinsichtlich der immer eingebetteten Perspektive als Wertaussage dann nicht schon nur

⁴ Vgl.: Boeckh, Jürgen; Huster, Ernst-Ulrich; Mogge-Grotjahn, Hildegard (2008), ‚Armut und soziale Ausgrenzung . Ein multidisziplinäres Forschungsfeld‘, in: Mogge-Grotjahn, Hildegard (Hg.), *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 34.

⁵ International organisierte Hilfeleistungen an Entwicklungsländer setzen frühestens mit dem Ende der Kolonialzeit ein, als das weltweite Ungleichgewicht wirtschaftlicher Leistung immer deutlicher wurde, und durch große Hungersnöte in den Entwicklungsländern die Hilfe der Industriestaaten als notwendig erkannt wurde. Dies allerdings sehr oft unter der Einschränkung, dass die wirtschaftliche Förderung der Entwicklungsländer vor allem in den 1960er und 1970er Jahren dazu diente, sie für eine Rolle in den strategischen Stellvertreterkriegen zwischen den Gesellschaftssystemen aus West („Erste Welt“) und Ost („Zweite Welt“) zu gewinnen. Der Begriff der „Dritten Welt“ als Sammelbegriff für die Entwicklungsländer ist lediglich eine Reminiszenz an diese Zeit, der mit dem Ende der Sowjetunion und seiner Satelliten jede Bedeutungsschärfe verlor, gleichwohl immer noch als Synonym für Armut gesetzt wird. Angesichts der historischen Problematik ist eine Verwendung heute anachronistisch und muss aufgegeben werden.

⁶ (Worldbank 2009)

⁷ Vgl. die Verteilung der Armut in den dargestellten Kontinenten: International Food Policy Research Institute (2010), *The World's Most Deprived*, erhältlich unter: <http://www.ifpri.org/publication/worlds-most-deprived> [letzter Zugriff: 26.03.2010]

politische Aussage, mit der inhärent bestimmte Denk- und Handlungsmuster gegenüber den Armen transportiert werden, die möglicherweise in sich selbst kritisierbar sind? Wie kann Armut unter dieser Voraussetzung untersucht werden, und wie soll anschließend ein breitgefächertes und facettenreiches Phänomen wie das der extremen Armut mit der bereits an sich schillernden und deutungsmusterreichen Forderung der globalen Gerechtigkeit so fruchtbar gemacht werden können, dass neue Impulse zur Armutsbekämpfung interdisziplinär erörtert und für die ethische Praxis empfohlen werden können? Warum existiert die Aufgabe, die Welt gerecht zu gestalten, überhaupt?

2. WAS KANN GLOBALE GERECHTIGKEIT BEDEUTEN?

Murray Edelman beschreibt soziale Probleme als ‚Konstrukte‘, weil gesellschaftliche Zustände erst als solche interpretiert werden müssen – sie sind nicht einfach schon als Erkennungsobjekt innerhalb sozialer Verbindungen ‚da‘.⁸ In dieser Hinsicht ist auch extreme Armut ein Konstrukt, weil sie erst im sich-in-Relation-setzen von Menschen, die *nicht* arm sind, als soziales Problem erkannt und objektiviert werden kann. Von der Objektivierung der Armut als sozialem Problem hin zur Begründung daraus folgender moralischer Verantwortung bis hin zur Pflicht zur Hilfe scheint es jedoch ein weiter Weg zu sein, zumal auf globaler Ebene. Weitreichende Distribution auf globaler Ebene zur Bekämpfung der Armut unter dem Banner der Globalen Gerechtigkeit mutet angesichts des bestehenden Elends vieler auf der einen Seite und des oft ungenutzten Chancenreichtums in einem unter materiellen Gesichtspunkten erfüllten Leben auf der anderen Seite an wie eine sehr ferne, eigentlich unerreichbare Utopie.

Diesem Ideal globaler Gerechtigkeit steht in einigen Kernpunkten das Menschenbild der liberalen Moderne entgegen, das dem Individuum weitreichende Verantwortung für sein eigenes Leben zugesteht: jeder Mensch ist seines eigenen Glückes Schmied, muss sich anstrengen, um seine Chancen wahrnehmen zu können. Darf man, wenn man von diesem Menschenbild ausgeht, allerdings darauf schließen, dass Armut auf Grund individuellen Fehlverhaltens existiert? Träfe eine mangelhafte Wahrnehmung eigener Chancen (etwa unter dem Stichwort: mangelnder Ehrgeiz) für das Fortbestehen der Not bei den Armen zu, wäre nämlich dann fehlende Gerechtigkeit nicht als Ursache für ihr Leid zu benennen. Wie sich in der folgenden Analyse der laufenden Forschungsdebatte jedoch zeigen wird, existiert absolute Armut gerade nicht wegen individuellen Fehlverhaltens, sondern auf Grund externer Faktoren, die tatsächlich als globales Gerechtigkeitsdefizit zu identifizieren sind.⁹ Daher schreibt Edelman, dass

„Probleme in die öffentliche Debatte [...] nicht einfach [gelangen], weil sie da sind oder weil sie wichtig für das Wohlbefinden sind. Sie zeigen an, wer rechtschaffen und nützlich und wer gefährlich und unangebracht ist, welche Handlungen belohnt und welche bestraft werden. Sie erzeugen Menschen als Subjekte mit besonderem Bestreben, Selbstverständnis und Ängsten und schaffen Werthaltungen über die relative Wichtigkeit von Ereignissen und Zielen.“¹⁰

⁸ Vgl. Edelman, M. (1998). "Die Erzeugung und Verwendung sozialer Probleme." *Journal für Sozialforschung* 2, 175.

⁹ Vgl. Reifeld, Helmut (2009), "Armutsbekämpfung unter den Bedingungen der Globalisierung", in: M. Dabrowski, J. Wolf und K. Abmeier, *Globalisierung und globale Gerechtigkeit*, Paderborn: Schöningh, 50. Reifeld verweist dennoch darauf, dass „ohne eigene Anstrengungen und ohne Bereitschaft zu eigenen Entwicklungsleistungen erfolgreiche Transformationsprozesse weder auf der privaten noch auf der staatlichen Ebene gelingen können.“, *ibid.*, 51.

¹⁰ Vgl. Edelman, M. (1998). "Die Erzeugung und Verwendung sozialer Probleme." *Journal für Sozialforschung* 2, 175.

In dieser Hinsicht hätte absolute Armut eine doppelte Funktion. Auf der einen Seite verweist sie auf ein grundlegendes Gerechtigkeitsdefizit der modernen globalen Menschengemeinschaft, insofern 1 Milliarde Menschen größtenteils ohne eigenes Verschulden unter schlimmsten Bedingungen ihr Leben fristen müssen. Absolute Armut stellt die Problemanzeige dar, dass unter ethischen Aspekten im globalen System des Miteinanders der Menschenfamilie grundlegende Hürden existieren, die vieldimensionalen Einfluss auf das Zusammenleben des Menschen besitzen. Auf der anderen Seite klagt absolute Armut auch diejenigen an, die der Armut untätig und indifferent gegenüberstehen, oder die gar noch von der Armut der anderen profitieren. Wenn aber absolute Armut als Gerechtigkeitsdefizit identifiziert werden kann, folgt daraus, dass nun moraltheoretisch grundlegend andere Problemlösungen einzufordern sind als mildtätige Gaben oder Spenden, die nicht gegen die Ursachen der Armut gerichtet sind, sondern nur gegen ihre Wirkungen.¹¹ Durch welche Mittel und Maßnahmen globale Gerechtigkeit hergestellt werden kann, ist allerdings sehr umstritten. Soll sie tatsächlich ein globales Distributionssystem zur Wohlfahrt aller Menschen einfordern können? Beziffert sie ein Mindestmaß an Güterausstattung, über das jeder Mensch verfügen können muss – alles darüber hinaus muss jedoch durch persönliche Leistung erworben werden? Fordert globale Gerechtigkeit womöglich ein weltweit verbundenes System politischer Rechte und Staatsorganisationen? Kann globale Gerechtigkeit womöglich nur in einem Weltstaat verwirklicht werden?

Das Motiv globaler Gerechtigkeit für ein neues Paradigma globaler Interaktion dient jedenfalls nicht der Beruhigung des Gewissens vermögender Bürger von Industriestaaten, sondern bringt bereits aus humanen Gründen die Forderung eines ethischen Fortschritts gegenüber anderen Modellen, etwa caritativer Hilfe aus Mildtätigkeit. Gerechtigkeit ist, zumal im globalen Rahmen, überhaupt nur dann verwirklichbar, wenn Menschen auf *einer* moralischen Ebene stehen und sich dadurch gegenseitig zur Hilfe verpflichtet sehen und diese auch einfordern können. Diesen wichtigen Punkt hat bereits Georg Simmel gesehen und erläutert, „daß man dem Armen das Beantragen und das Annehmen der Unterstützung innerlich erleichtert, wenn er damit nur sein gutes Recht realisiert; die Gedrücktheit, die Beschämung, die Deklassierung durch das Almosen hebt sich für ihn in dem Maße auf, in dem es ihm nicht aus Barmherzigkeit, Pflichtgefühl oder Zweckmäßigkeit gewährt wird, sondern er es fordern darf.“¹² Aber: kann der Arme heute tatsächlich Unterstützung fordern, oder stehen diesem Unterfangen gravierende Schwierigkeiten entgegen – in ökonomischer, politischer und ethisch-praktischer Hinsicht -, die die Idee globaler Gerechtigkeit vorerst ins vorbenannte Reich der Utopie verbannen? Bevor es um den Versuch einer Beantwortung dieser Frage gehen kann, folgt nun im ersten Schritt der Arbeit eine Bestandsaufnahme der vielfältigen kulturellen, gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen der Welt von heute.

B. EINE VIELZAHL VON ENTWICKLUNGEN

Wir erleben eine Ära anhaltender und stetig wachsender Entgrenzung unserer Erde. Breite Handelsströme umlaufen unseren Globus, Kapital aller Währungen wird an den Börsen frei gehandelt, der Besuch ferner Länder ist zu einer Sache weniger Flugstunden geworden und das früher Exotische, Unerreichbare ist eine leicht kommensurable Befriedigung im Leben

¹¹ Vgl. die hier grundlegende Aussage des zweiten Vatikanischen Konzils: „Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen.“ (Apostolicam Actuositatem, Abschnitt 8)

¹² Vgl. Simmel, G. (1908). Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot, 346.

vieler Menschen: Heute wird global gearbeitet, gelebt und gedacht. Diese Phänomene werden unter dem facettenreichen und äußerst schillernden Schlagwort „Globalisierung“ zusammengefasst; Globalisierung steht als Sammelbegriff für eine weltweite wirtschaftliche Liberalisierung mit der Platzierung einer wachsenden Anzahl von Gütern und Dienstleistungen an globalen Märkten, der Förderung internationaler Marktintegration, der Diversifikation der Produktion von Unternehmen über Staatsgrenzen hinweg und der Unterstützung privater grenzüberschreitender wirtschaftlicher Aktivitäten wie Handel, Investitionen, Warenverkehr, Reisen, Migration und Kommunikation.¹³ Zu dieser wirtschaftlich orientierten Sphäre tritt selbstverständlich die der kulturellen Globalisierungsphänomene hinzu, die sich vom Gebrauch des Englischen als moderne *lingua franca*, dem Internet als Kommunikationsplattform, der weltweiten Zunahme plural-liberaler Gesellschaften mit der Möglichkeit neuer Lebensentwürfe und kulturellen Mischformen erstreckt. Damit stellt der umfassende Prozess der Globalisierung insgesamt gesehen eine Entwicklung dar, die in der Menschheitsgeschichte einmalig ist.

Die Globalisierung der Wirtschaftssysteme ist dabei jedoch kein sich völlig frei und eigengesetzlich entwickelnder Prozess im freien Spiel der Kräfte eines globalen Marktes. Zahlreiche Akteure mit jeweils eigenen Zielsetzungen beeinflussen die ökonomischen Auswirkungen der Globalisierung durch gemeinsam ausgehandelte Richtlinien in international institutionalisierten Gremien. In der Vielzahl der handelnden Akteure und in Verbindung mit den meist nicht vollständig vorhersehbaren Effekten einzelner Änderungen begründet, lässt sich jedoch nicht darauf schließen, in welche Richtung sich die Globalisierung weiter entwickeln wird; weil Globalisierung aber eben kein anarchischer Prozess im freien Spiel der Kräfte ist, sondern im Gegenteil durch zahlreiche Institutionen und organisierte Einflüsse gesteuert wird, muss, so argumentieren einflussreiche Philosophen und Politiker, auch aus gerechtigkeits-theoretischen Gründen derart auf sie Einfluss genommen werden, dass über 1 Milliarde Menschen endlich aus der Not ihrer Armut befreit werden können.

Denn es ist vor allem der Kontrast zwischen dem der Globalisierung innewohnenden Wohlstandsversprechen und ihren tatsächlichen Auswirkungen, bzw. *Nicht*auswirkungen auf das Leben der Armen, die nach dem Gerechtigkeitsdefizit¹⁴ zwischen Globalisierungsgewinnern sowie –verlieren fragen lässt. Warum können anscheinend die Bürger von Industrie- und Transformationsländern bevorzugt aus den wachsenden gegenseitigen Abhängigkeiten der Wirtschaftssysteme profitieren, während Menschen in sehr armen Ländern entweder wirtschaftliche Nachteile erleiden müssen, oder jedenfalls nicht in dem Maße durch den Welthandel profitieren können, wie es für eine dauerhafte Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse wichtig wäre?

Eine Analyse der Ursache bestehender Zonen mit gravierender Armut zeigt freilich ein vierteiliges Puzzle sich gegenseitig beeinflussender und verstärkender Faktoren, die auf dem Weg zu größerer ökonomischer Teilhabe der Betroffenen große Probleme bereiten. Neben umweltbedingten Gründen ist es eine meist defizitäre Infrastruktur, die in vielen armen Ländern die Verschränkung mit der Globalisierung beeinträchtigt, oder eine mangelhaft arbeitende, korrupte Regierung, die sich nicht fähig oder willens zeigt, zum Wohl

¹³ Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck. Kaul, Inge and United Nations Development Programme. (2003): *Providing global public goods : managing globalization : executive summary*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

¹⁴ Damit ist natürlich noch nicht geklärt, welche Dimensionen globale Gerechtigkeit annehmen kann.

ihrer Bürger beizutragen, sondern die lieber Klientelwirtschaft betreibt.¹⁵ Augenscheinlich sind vom Phänomen der absoluten Armut vor allem diejenigen Länder Zentralafrikas und Südostasiens betroffen, die bereits früher weder den Prozess der Industrialisierung durchlaufen, noch ein entwickeltes Wirtschaftssystem aufbauen konnten. Diese Faktoren führen in der Summe dazu, dass nun auch die Entwicklungsimpulse der Globalisierung in diesen Ländern keine Wirkung zeigen, und sie sich heute letztlich im Abseits einer ökonomisch beschleunigten globalen Welt wiederfinden.

Dies scheint aber schon intuitiv in vielerlei Hinsicht ungerecht zu sein. Armut ist im 21. Jahrhundert im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten kein unabwendbares, von Menschen unbeeinflussbares Schicksal mehr. Extreme Armut beruht auf dem unglücklichen, aber in den unterschiedlichen Gesellschaften jeweils strukturell nachvollziehbarem Aufeinandertreffen sich gegenseitig intensivierender Faktoren, die nicht bekämpft werden - oder falls doch, dann oft mit den falschen Mitteln. Die Möglichkeiten zur Analyse der Ursachen der Armut sind heute vielfältig und im Zentrum interdisziplinärer Forschung. Die dabei entwickelten Instrumente zur Lösung des Armutsproblems scheitern aber häufig an den verschiedenen Akteuren, die sie allzu oft unzureichend und mit zu geringem finanziellem Aufwand einsetzen.¹⁶

Unzweifelhaft stellt die Globalisierung die Gerechtigkeitsfrage also neu und verschärft. Absolute Armut ist durch die modernen Kommunikationsmittel kein Phänomen in weit entfernten und praktisch unerreichbaren Länder mehr, sondern durch den sich fortwährend ausdehnenden Handel – besonders durch die Investition und Produktion westlicher Firmen in diesen Ländern – rückt sie ins Bewusstsein der Bürger reicher Nationen und dadurch in ihre moralische Einflussphäre. Dadurch können die Bürger aber auch die lebensbedrohliche Situation der absolut Armen schon bei ganz banalen Alltagshandlungen wie dem Kauf von T-Shirts nicht von ihrem moralischen Kompass löschen.¹⁷ Durch die Globalisierung zeigt sich die moralische Verantwortung aller Menschen füreinander stärker als jemals zuvor: sie verschafft dadurch einen Eindruck der notwendigen menschlichen Solidarität vor einer sich immer weiter öffnenden Welt, und zum anderen schärft sie das Bewusstsein, dass alle Handlungen in ihren Auswirkungen einen viel größeren Radius besitzen als früher – im Guten wie im Schlechten.¹⁸

Ein weiterer zentraler Ansatzpunkt in der ethischen Bestimmung der möglichen Verwirklichungsfelder globaler Gerechtigkeit ist eine Untersuchung der Selbstpositionierung von Staaten in ihrem Verhältnis zum Globalisierungsphänomen der Interdependenz. Welche Umbrüche zeichnen sich in staatlichen Institutionen hinsichtlich der unterschiedlichen Behandlung eigener Bürger gegenüber Fremden, oder anderer, sehr armer Staaten ab? Hat

¹⁵ Vgl.: „Eine Diktatur, die nicht auf die Unterstützung der von der Hungersnot betroffenen Bevölkerung angewiesen ist, wird sich in aller Regel kaum darum kümmern und sie wird sich deswegen auch weniger um internationale Hilfe bemühen“ Kirchgässner, Gebhard (2005): "Option für die Armen: eine ökonomische Perspektive." Pp. 439-458 in *Option für die Armen*, edited by C. Sedmak. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

¹⁶ Vgl: Mack, Elke / Hartlieb, Michael, Finanzkrise - ein Ende der Verantwortung für die Armen?, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 13 (2009), 134-155.

¹⁷ Vgl.: Schramm, Michael und Judit Seid (2009), "Not Only 'a Simple Math Equation'. Business Organisations as Agents for Poverty Reduction", in: E. Mack, M. Schramm, S. Klasen und T. Pogge, *Absolute Poverty and Global Justice. Empirical Data - Moral Theories - Initiatives*, London: Ashgate, 219-232.

¹⁸ Diese notwendige Änderung des moralischen Bewußtseins konstatiert Singer sehr weitsichtig bereits 1972 als erster Moralphilosoph: „Unfortunately for those who like to keep their moral responsibilities limited, instant communication and swift transportation have changed the situation. From the moral point of view, the development of the world into a "global village" has made an important, though still unrecognized, difference to our moral situation.“ Singer, Peter (1972): "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs* 1:229-243.

Thomas Pogge womöglich recht mit seiner Einschätzung, dass die Industriestaaten arme Länder bei Verhandlungen in internationalen Gremien regelmäßig mit bestens ausgebildeten Verhandlungsexperten übervorteilen und dadurch letztlich auch den Armen fortgesetzt schaden?¹⁹ Bislang sind ja vor allem die Industrie- und Transformationsländer diejenigen, die die meisten Vorteile aus der Globalisierung ziehen konnten; seit einigen Jahren regt sich aber nun auch bei den Globalisierungsgewinnern der Unmut über die weiteren, noch unabsehbaren Folgen der wirtschaftlichen Integration. Wie aber bestimmt sich globale Gerechtigkeit, wenn Staaten in Konkurrenz um die Ansiedlung von Unternehmen treten, und vor allem um herausragend ausgebildete Fachleute? Was ist mit den Ländern, die aus verschiedenen Gründen an diesem Wettbewerb nicht teilnehmen können, oder so wenig entwickelt sind, dass auch in einer absehbaren Zeitspanne keine umfassenden Änderungen dieser Situation zu erwarten sind? Arme Länder bringen nämlich weder die infrastrukturellen Voraussetzungen zur Teilnahme am globalen Wettbewerb mit, noch können sie die dringend benötigten Fachleute in ausreichender Zahl anwerben. Gerade aber der Wissenstransfer durch bestens ausgebildetes „Humankapital“ ist zu einer essentiellen Größe im Welthandel geworden – und erschwert damit ärmeren Ländern in großem Maße den Zugang zum Weltmarkt.²⁰ Ein weiteres Abhängen bereits bisher benachteiligter Länder ist damit im globalen Maßstab anscheinend unausweichlich.

Durch die historisch neue Situation, dass internationale Unternehmen auf globaler Ebene durch die ihnen zur Verfügung stehenden Investitions- und Produktionsmöglichkeiten teilweise mehr Macht und Einfluss besitzen als manche Staaten, sollte ihnen eine besondere Rolle im Kampf gegen Armut zukommen. Die Aufgabe der Staaten wäre es dann, mit dem weiteren Aufbau international agierender Institutionen bzw. deren Verfeinerung Steuerungsinstrumente zu etablieren, die die Rahmenbedingungen dafür schaffen, die Ursachen extremer Armut langfristig zu beseitigen. Wie Prahalad betont, sollte es schon im eigenen Interesse der Unternehmen selbst liegen, für den zukünftigen Erfolg längerfristig alle Menschen aus absoluter Armut zu befreien.²¹ Auf der Makro-, Meso- und Mikroebene müssten die Aktionsmöglichkeiten der Unternehmen durch die globale Rahmenordnung so anreizkompatibel gestaltet werden, so dass die Unternehmen eher Vor- als Nachteile aus der Einhaltung ethischen Marktverhaltens zur erwarten haben. Das Anzielen von globaler Gerechtigkeit kann allerdings kein primäres Unternehmensziel sein; vielmehr wäre es ein Zeichen vernünftig handelnder globaler Institutionen, Richtlinien so in Wirkung zu setzen, dass schlimme Formen der Ausbeutung, Enteignung und Verletzung von Persönlichkeitsrechten durch Unternehmen und andere Akteure nicht mehr möglich sind, und, positiv gewendet, sie dagegen beim Anstreben humaner Zielen helfen können. In einem verantwortlich handelnden globalen Unternehmertum wäre deshalb ein Potential zur

¹⁹ Vgl. Pogge, Thomas, René Gabriels und Regina Kreide. 2007. "Weltarmut als Problem globaler Gerechtigkeit." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55:6, 969.

²⁰ Vgl. auch: „Weiterhin droht die in der Wirtschafts- und Sozialpolitik bislang einzelstaatliche besorgte Daseinsvorsorge sich dieser Zuständigkeit [des Staates] zu entziehen und selbst bescheidene Sozial- und Umweltkriterien haben Schwierigkeiten, sich durchzusetzen. Auch die zunehmend internationale Tätigkeit von Wirtschaftsunternehmen, Banken und Versicherungen, von Finanz- und Devisenmaklern geht zwar auf entsprechende Liberalisierungsvereinbarungen [der Märkte durch die Staaten] zurück, wirkt aber in den Raum der unbeabsichtigten Selbstentmachtung hinein.“ Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.. Vgl. auch.: Bohman, James (1997): "Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:927 - 941. Lodge, George C. and Craig Wilson (2006): *A corporate solution to global poverty : how multinationals can help the poor and invigorate their own legitimacy*. Princeton, N.J. ; Oxford: Princeton University Press.. Übrigens auch hier kritisch: Kettner, Matthias (1997): "Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:903-918.

²¹ Vgl. den Bottom-of-Pyramid-Approach von Prahalad: Prahalad, Coimbatore K. 2006. *Der Reichtum der Dritten Welt : Armut bekämpfen, Wohlstand fördern, Würde bewahren*. München: FinanzBuch.

dauerhaften Armutsminderung zu finden, das dringender Beachtung und weiterer analytischer Erforschung bedarf.²²

Die Verwirklichung gerechter institutioneller Richtlinien stößt allerdings dann an Grenzen, wenn beispielsweise absolut Arme in anarchischen Staaten („failed states“), unter Diktaturen oder anderen Arten unterdrückerischer Regimes leben, die sich intentional gegen die Staatengemeinschaft stellen. Wie weit können die Verpflichtungen gegenüber den Armen im Namen globaler Gerechtigkeit gehen? Sollte Hilfe um jeden Preis, etwa im Rahmen militärischer Interventionen, erfolgen, oder ist gar eine „Rekolonialisierung“ im Bereich des politisch Möglichen, wie Gerhard Kruij als *ultima ratio* vorschlägt?²³ Oder sollte auch in der Ära der Globalisierung die uneingeschränkte Garantie staatlicher Souveränität den absoluten Vorrang vor allen anderen Überlegungen einer Neuordnung der Welt innehaben? Globale Gerechtigkeit, so sie ihrem Namen gerecht werden soll, müsste jedoch alle Menschen miteinschließen können. Dies bedeutete letztlich eine Neuausrichtung, Neubestimmung und Neulegitimation staatlicher und globaler Institutionen.

Die bisher genannten ökonomischen Phänomene der Globalisierung in Verbindung mit der Frage nach globaler Gerechtigkeit beschreibt Kettner in einem Versuch modellhafter Darstellung als *Mehrdimensionalität*, die in ihrer Endgestalt und werthafter Ausprägung noch nicht endgültig zu projizieren sei. Globalisierung ist in diesem Modell zum einen eine Aktivität „der Ausweitung, des Ausgriffs auf alle oder der Einbeziehung aller Orte der Erde“, und, zweitens, eine „Vertiefung oder Verdichtung von Kopplungen, die den so verkoppelten Aktivitäten neue Freiheitsgrade hinzufügen und zugleich ihre Abhängigkeiten vertiefen.“ Dadurch weite sich das Bewusstsein der Menschen für eine „uneingrenztere Einheit der Welt“. ²⁴ Die von Kettner angesprochene Vertiefung der Abhängigkeiten ist allerdings nicht ohne Gefahren – nämlich dann, wenn ein Teil der möglichen Interaktionspartner gerade nicht in dem Maße an den positiven Kopplungseffekten teilhaben kann, wie sie den anderen große Vorteile bescheren. Der hyperintegrierten, vollvernetzten Welt auf der einen Seite stünde dann eine disparate, vereinzeltere Masse gegenüber, die in fast absoluter wirtschaftlicher Segregation verhaftet wäre. Diesen ganz an den Rand gedrängten Ländern und ihren Bürgern fehlten dann alle Voraussetzungen, die möglichen Partnern Anreize zu Investition und langanhaltendem wirtschaftlichen Engagement bieten würden - obwohl eigentlich große wirtschaftliche Gefälle die größte Aussicht für Handel und Wachstum wären. Die Manifestation der Chancenungleichheit zwischen denen „Dinnen“ und denen „Draußen“ wäre schließlich total und wird heute ohne externe Hilfe nicht zu überwinden sein. Die Forderung für globale Gerechtigkeit ist damit an alle Menschen gestellt.

Der für alle Menschen geltende Anpassungsdruck an die Prozesse der Globalisierung eröffnet freilich auch die einmalige Möglichkeit, sich der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verantwortung für die Menschheit insgesamt bewusst zu werden.²⁵ Den sich durch die wirtschaftlichen Umwälzungen notwendigerweise nach außen öffnenden Gesellschaften

²² Vgl. Pies, Ingo und Stefan Hielscher (2009), "The Role of Corporate Citizens in Fighting Poverty: An Ordonomic Approach to Global Justice", in: E. Mack, M. Schramm, S. Klasen und T. Pogge, *Absolute Poverty and Global Justice. Empirical Data - Moral Theories - Initiatives*, London: Ashgate, 233-248.

²³ Kruij, Gerhard (2009), "Globale Gerechtigkeit und Option für die Armen", in: M. Dabrowski, J. Wolf und K. Abmeier, *Globalisierung und globale Gerechtigkeit*, Paderborn: Schöningh, 28.

²⁴ Zu einer weiteren Bestimmung der davon abzweigenden mehrdimensionalen Begriffe: ökonomiezentrierte, polyzentrierte, objektivistische und intentionale Globalisierung, siehe: Kettner, Matthias (1997): "Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:903-918.

²⁵ Vgl.: Benedikt XVI, *Caritas in Veritate*, Abschnitt 7.

wird auf diese Weise vor Augen geführt, dass es Menschen gibt, die von jeder wirtschaftlichen und damit auch sozialen Entwicklung auf ungerechtfertigte und lebensbedrohliche Weise exkludiert sind. Aber: was vermag dieses Bewusstsein für die Notwendigkeit einer umfassenden Armutsreduktion zu leisten? In welcher Hinsicht können Menschen überhaupt dazu verpflichtet werden, den absolut Armen zu helfen? Die der Globalisierung inhärente Maxime offener Grenzen bringt mit sich, dass die Gesellschaften nicht mehr an irgendeiner durch historische Prozesse arbiträr festgelegten Grenze enden, sondern sich in den globalen Raum hinein erweitern.

Pluralität bedeutet so für moderne liberale Gesellschaften, dass sie als ihr Fundament eine Konzeption gegenseitiger Anerkennung und Solidarität entwerfen müssen, die den Mitmenschen nicht nur wegen seiner Eigenschaft als „Conational“ als unterstützenswert ansieht, sondern weil er allein schon auf Grundlage seiner Zugehörigkeit zur Menschheit ein schützenswertes und würdebefahtetes Individuum ist. Der Horizont der Gerechtigkeitsforderungen wandert deshalb auch faktisch von der Nation in die globale Domäne hinein.²⁶ Das heißt schließlich zusammengefasst, dass man globale Gerechtigkeit als „kontinuierliche Ausdehnung und Erweiterung der Gerechtigkeit nach einem mehrstufigen Modell auffassen soll[te].“ Angesichts der zu erhaltenden Souveränität der Menschen in ihren zahlreichen kulturellen Sphären, die unbedingt schützenswert sind, muss es aber auch heißen: „Nur solche Probleme, die auf der lokalen Ebene nicht gelöst werden können, [dürfen] auf der nächsthöheren Ebene (gemäß dem Subsidiaritätsprinzip) behandelt werden.“²⁷ Zwischen diesen beiden spannungsgeladenen Polen muss sich die Frage nach globaler Gerechtigkeit bewegen.

1. AUFGABE, ANALYSE UND GEFAHR

Die Gefahren, die dem Anspruch einer gerechten globalen Struktur innewohnen, bedürfen dabei jedoch besonderer Aufmerksamkeit, um nicht von vornherein die Belange eines Teils der Menschheit von den Überlegungen auszuschließen. Eine Ordnung, die im globalen Maßstab unterschiedliche Formen des menschlichen Zusammenlebens, der kulturellen Entfaltung und der sozialen Bindungen anerkennt, darf sich weder in einem philosophischen Essentialismus einerseits oder kulturellen Relativismus andererseits erschöpfen. Ersterer trüge die Gefahr eines paternalistischen Monismus in sich, in dem dann weltweit ein kulturell vorgeprägtes Menschenbild als Schablone für alle anderen gelten würde. Der kulturelle Relativismus hingegen trägt in sich bereits die völlige Verneinung globaler Gerechtigkeit: wer von einer weitgehenden Dialogunfähigkeit der Kulturen mit anderen Kulturen ausgeht, kann schwerlich davon überzeugt werden, dass für alle Menschen eine Idee der Gerechtigkeit gleichermaßen gelten könne.²⁸

Eine darüber hinausgehende materialetische Gefahr, die Helmut Reifeld als Kennzeichen aller bisheriger Versuche, die Entwicklung der Ärmsten voranzutreiben, identifiziert, ist die „Allmachtsfalle“ sowohl der theoretischen Überlegung hinsichtlich der

²⁶ Oder, wie es Young ausdrückt: „Die Reichweite der Gerechtigkeit erstreckt sich so weit wie die Reichweite der Beziehungen von Handlung und Interaktion, die ein Handelnder als Hintergrund seiner Aktivität annimmt.“ Young, Iris Marion (1998): „Selbstbestimmung und globale Demokratie. Zur Kritik des liberalen Nationalismus.“ Ibid. 46:431-457. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt O’Neill in O’Neill, Onora (2000): *Bounds of justice*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.

²⁷ Gosepath, Stefan (2002): „Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit.“ Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag.

²⁸ Nussbaum, Martha Craven (1992): „Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism.“ *Political Theory* 20:202-246. Vgl. auch: Walzer, Michael. 1994. *Sphären der Gerechtigkeit : ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt: Campus.

Möglichkeiten der Zerstörung von Armut als auch deren praktischer Ausführung. Denn „seit Jahrzehnten habe ‚Planungseuphorie‘ immer wieder zur Formulierung von Maßnahmen geführt, die bei den Armen nicht angekommen seien.“²⁹ Diese Gefahr ist sicherlich nicht einfach zu bannen, zumal wohl kaum eine Brücke einen so großen Graben zwischen Theorie und Praxis zu überwinden hat wie diejenige, die sich von der Ist-Situation der Welt hin zu einer von Prinzipien globaler Gerechtigkeit geleitete aufspannt.

Das Forschungsinteresse dieser Arbeit liegt in der philosophischen Begründung eines *idealtheoretischen Konsens aller Menschen über eine globale Gerechtigkeitsstruktur*, auf deren Grundlage ethische Aussagen zu gegenseitig geschuldeter Solidarität, Verantwortung und, in der Höchstform, auch Hilfspflichten getroffen werden können. Zu diesem Zweck werden nun zuerst die wichtigsten philosophischen Standpunkte zum Thema erörtert und kritisch gewürdigt. In diesem Ansatz wird letztlich der Anspruch der Christlichen Sozialethik deutlich, die sowohl eine institutionenethische Ausrichtung besitzt, darüber hinaus aber auch das individuelle Wohl aller Menschen im Blick hat, unabhängig von Rasse, Herkunft oder Religion.

C. DISKURS: GERECHTIGKEIT

Gerechtigkeit ist ein politischer Begriff. Sie bezeichnet einen als ideal projizierten Zustand des gesellschaftlichen Miteinanders, in dem ein für jeden Menschen angemessener Ausgleich von Interessen, Chancen und Gütern existiert. Gerechtigkeit ist jedoch keine Gnadengabe, die nur einzelnen gewährt wird, und zwar denen, die sie verdienen. Sie muss unparteiisch jeden miteinschließen, und vor allem auch von jedem (rechtlich) eingefordert werden können. In der klassischen Rawlsschen Formulierung soll Gerechtigkeit daher so umfassend in einem Staat gelten, dass sie der Grundstruktur jeder staatlichen Institution zugrunde liegt.³⁰ Denn nur in diesem Fall kann gewährleistet werden, dass auch tatsächlich jeder Bürger, der als Teil der Gesellschaft natürlich von eben jenen Institutionen abhängt, Ansprüche auf gerechte Behandlung stellen kann.

In modernen Sozialstaaten befindet sich der Ort der Herstellung von Gerechtigkeit insbesondere in der Distribution von Gütern, die staatliche Institutionen zum Ausgleich von Lasten, die die Bürger zu tragen haben, übernehmen. Der „Wohlfahrtsstaat“ westlicher Prägung oszilliert dabei ständig einerseits zwischen den Anforderungen der *Leistungsgerechtigkeit*, die sicherstellen soll, dass jeder Bürger gemäß seiner Leistung Güter aus dem Pool der gesellschaftlichen erarbeiteten Gewinne erhält, und andererseits den Forderungen nach *sozialer Gerechtigkeit*, die einen Ausgleich zwischen den benachteiligten Mitgliedern der Gesellschaft und dem Rest herstellen will. Normalerweise ist es dabei im Übrigen unerheblich, ob das benachteiligte Mitglied verschuldet oder unverschuldet in eine Notsituation geraten ist – als Mitglied der Gesellschaft hat er ein Anrecht auf zumindest minimale Grundversorgung mit Gütern. Um überhaupt Ansprüche auf gerechte Güterzuteilung zu erhalten, kommt rechtstheoretisch die Bedingung der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zum gemeinsamen Nutzen zur Anwendung. Die Bürger stellen ihre Arbeitskraft, ihren politischen Willen zur Gemeinschaft, ihre bürgerliche Existenz in einem scharf umrissenen Staatsgebiet in den Dienst der Gesellschaft und können dafür im Umkehrschluss erwarten, dass sie einen Anteil an den gemeinsam erarbeiteten Gütern erhalten können. Da Menschen aber nicht alle gleich geboren werden, also von der Natur aus

²⁹ Beide Zitate: Reifeld, Helmut (2009), "Armutsbekämpfung unter den Bedingungen der Globalisierung", in: M. Dabrowski, J. Wolf und K. Abmeier, *Globalisierung und globale Gerechtigkeit*, Paderborn: Schöningh, 50.

³⁰ Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.

mit zahlreichen und unterschiedlichen Talenten ausgestattet sind, etwa hinsichtlich ihrer Körperkraft, Größe, mentaler Fähigkeiten, und darüber hinaus die Schichtungen der Gesellschaft in ausgreifendem Maße die Chancen auf Erfolg in der gesellschaftlichen Zusammenarbeit determinieren, existiert in jeder Gesellschaft Ungleichheit. Diese Ungleichheit wird von den Menschen normalerweise als ungerecht empfunden und schmälert langfristig den gesellschaftlichen Zusammenhalt.³¹ In der „Theorie der Gerechtigkeit“ formuliert Rawls von diesen Überlegungen ausgehend sein berühmtes Differenzprinzip, wonach zuerst ein Anspruch auf gleiche Behandlung aller Bürger als Grundlegend erachtet wird, sodann aber „soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so zu regeln [seien], daß sie [...] den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen [...]“.³²

Die hier nur kurz umrissene Darstellung politischer Gerechtigkeitsaufgaben in modernen Staaten sozialliberaler Prägung lässt sich nun auf die Forderungen globaler Gerechtigkeit transferieren und offenbart dann die grundsätzlichen Problemfelder, die sie aus dem einfachen Transfer der skizzierten Aufgaben politischer Gerechtigkeit in der globalen Domäne ergeben.

Problemfeld 1: Wer sind die Teilhaber am Verteilungssystem – alle Menschen, oder vielleicht nur Institutionen als gesellschaftliche Entitäten, die der Gemeinschaft verpflichtet sind?

Problemfeld 2: Wer sind gerechterweise die Empfänger von Gütern, und wer ist verpflichtet, die Güter zu verteilen?

Problemfeld 3: Woran sollen die Menschen einen gerechten Anteil erhalten – an Einkommen oder an Glück/Wohl? Wie ließe sich die messen?

Problemfeld 4: Auf dem Fundament welcher Kriterien von Verteilungsgerechtigkeit sollen die Güter verteilt werden – nach dem universalen Gleichheitsanspruch, oder etwa durch die Instrumente des Marktes: Angebot und Nachfrage?³³

In der sich nun anschließenden Erörterung der verschiedenen philosophischen Positionen zum Armutproblem im Spannungsfeld globaler Gerechtigkeit lässt sich gut nachvollziehen, dass die verschiedenen Problemfelder in den unterschiedlichen Denkspektren teils völlig konträre Betonungen erhalten, bzw. Antworten nach sich ziehen.

³¹ Vgl. Tugendhat, Ernst (2010), *Anthropologie statt Metaphysik*, München: C.H. Beck, 144f. In diesem Abschnitt erarbeitet Tugendhat auch eine überzeugende Definition der Gleichheit, die sich bei ihm durch die positive Deutung der Möglichkeit gemeinsamer Handlung unter Ausschluss von Machtverhältnissen ergibt: „Gleichheit hat ihren Ursprung darin, daß es diese Möglichkeit gibt (und daß wir diese Möglichkeit positiv bewerten können), daß die gemeinsame Handlung nicht durch Macht entschieden wird“, ebd. Im gleichen Maße nimmt Tugendhat die Gerechtigkeit in eine Engführung zur Gleichheit. Auch die „Gerechtigkeit scheint also ihren Ursprung gemeinsam mit der Gleichheit bei einer gemeinsamen Tätigkeit als Alternative zur einseitigen Macht zu haben.“, 146. Im Endeffekt bedeutet dies, „daß man den Begriff des Gerechten oder jedenfalls den der Gleichheit als vorrangig gegenüber dem der Moral ansehen müßte.“, 146.

³² John Rawls (1971), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975, S. 104.

³³ Diese Zusammenfassung: Caney, p103. Siehe dies auch für eine Aufschlüsselung der unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen innerhalb dieses Diskursfeldes.

II. DIE PHILOSOPHISCHE DEBATTE

A. EINFÜHRUNG

Seit Ende der 70er Jahre beginnt der Topos globaler Gerechtigkeit zunehmend in den Fokus der philosophischen Debatten zu rücken, mit einem sich ständig verbreiternden Strom an Veröffentlichungen zu den auf einem weiten interdisziplinären Feld verteilten Beiträgen. Ging es dabei in den ersten Debattenbeiträgen angesichts einer sich rapide verändernden politischen Weltordnung noch um ein neu zu bestimmendes Verhältnis der Staaten zueinander, wurde es im Verlauf des Diskurses offenbar, dass die Beziehungen der Länder untereinander mehr fordern würde als nur eine neu durchdeklinierte Verhältnisbestimmung internationaler Beziehungen und Rahmenbedingungen.

Der Debatte geht eine lange philosophische Tradition voraus, die sich von den Klassikern der Antike über Grotius und Pufendorf erstreckt und in der zentrale Ansätze des heute gültigen Völkerrechts erstmals ausformuliert wurden.³⁴ War selbst in John Rawls „A Theory of Justice“ den zwischenstaatlichen Beziehungen nur wenig Platz gewidmet³⁵, begann insbesondere mit der Veröffentlichung von Rawls „The Law of Peoples“ die Hauptdebatte zu den Ursachen, Wirkungen und Zielen globaler Gerechtigkeit, die seither von Jahr zu Jahr immens an Umfang gewinnt. Als der wichtigste Indikator für die moralische Relevanz globaler Gerechtigkeit wird in der philosophischen Diskussion regelmäßig extreme Armut herangezogen, deren weltweite Bekämpfung thematisiert wird. Obgleich das Ziel der Armutsbekämpfung an sich unstrittig ist, wird gegenwärtig diskutiert, welche Folgen sich aus der Armutsbekämpfung für die Rechte und Pflichten der global handelnden Akteure ergeben, und wie eine globale Reichweite der moralischen Hilfsverpflichtungen begründet werden kann.

1. DIE BISHERIGE DEBATTE IN DER PHILOSOPHISCHEN AUSEINANDERSETZUNG

In der Debatte zeigt sich, dass viele der bisher eingenommenen Standpunkte in ihrer Extensität noch nicht vollständig die Desiderate globaler Gerechtigkeit als Instrument der Auflösung absoluter Armut erfüllen können, oder die verschiedenen Aspekte des moralischen Problems nur ungenügend beleuchten. Einige Philosophen lehnen die globale Perspektive als Prämisse der Gerechtigkeit sogar geradeheraus ab und behaupten - gegen die Phänomene der Globalisierung - nach wie vor das Primat lokaler Staaten und Gesellschaften als die alleinigen legitimen Orte von Gerechtigkeit.³⁶ Die domestische Gesellschaft ist in dieser philosophischen Denkrichtung, die vor allem in den 1980er Jahren als „Kommunitarismus“ bekannt geworden ist, nicht bloß eine Gemeinschaft von Menschen, sondern eine Schicksalsgemeinschaft, die ihre Mitglieder vor einem gemeinsamen kulturellen Hintergrund vereint und ihnen Pflichten gegenüber der Gemeinschaft auferlegt. Dieser Hintergrund wird damit auch das Ausschlusskriterium, das Menschen als der Gemeinschaft zugehörig oder nicht zugehörig teilt, und anhand dieser Kriterien distribuiert. Allerdings scheint es fraglich, ob dieser Ansatz in einer globalen Welt noch tragfähig ist, und nicht die

³⁴ Vgl. Pufendorf, Samuel (2001), *De iure naturae et gentium libri octo* [1711], Hildesheim; Grotius, Hugo (1652), *De iure belli ac pacis*, Paris. Vgl. dagegen die große Überblicksdarstellung „Ein säkulares Jahrhundert“ von Charles Taylor, die die Entwicklung des naturrechtlichen Vertragsgedankens bis in die heutige Zeit nachzeichnet: Taylor, Charles (2009), *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

³⁵ Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.

³⁶ Siehe dazu Punkt II.C.

historisierende Sicht auf die Bürgergemeinschaft eines Nationalstaates dem modernen Verständnis pluraler Lebensentwürfe vor dem Horizont der globalen Wirklichkeit widerspricht.

Auf der anderen Seite des Denkspektrums stehen Philosophen, die die momentane Weltordnung zugunsten idealer oder utopischer Ziele, wie etwa die totale Reorganisation der Institutionen und der staatlichen Souveränitätsrechte, ändern wollen. Stellt sich dabei einerseits die Frage nach der Verhältnismäßigkeit der Forderungen, wird andererseits die Chance für eine schnelle Lösung des Problems absoluter Armut damit ebenfalls zur Utopie. Denn der Anreiz zur sofortigen Hilfe löst sich bei Idealgebilden im Ungefähren auf, kann allzu leicht auf ein Irgendwann verschoben werden und ist damit aus realistischer Perspektive als schnelle und zweckmäßige Lösung zuerst einmal nicht tragfähig.³⁷ Damit sei nicht gesagt, dass die vorgeschlagenen Änderungen nicht vielleicht doch irgendwann eintreten können, aufgrund der Globalisierung möglicherweise sogar zwingend, aber die besondere Perspektive der absoluten Armut, unter der diese Arbeit steht, bedarf einer konkreteren und vor allem zeitnahen Herangehensweise.

Zwischen diesen beiden polaren Standpunkten stehen die mittlerweile klassischen Forderungen des sozialen Liberalismus, dessen Hauptvertreter John Rawls ist. Dieser Ansatz nimmt im Spektrum der philosophischen Positionen eine mittlere Stellung ein, da er einerseits von der solidarischen Zusammenarbeit – begründet durch ein besonderes gesellschaftliches Band – eines Volkes ausgeht, dabei aber nicht die solidarischen Verpflichtungen gegenüber anderen Völkern vernachlässigt, sondern diese im Gegenteil als Verpflichtung voraussetzt. In dieser Denkrichtung verspricht die sich auf Kant berufende deontische Philosophie eine wichtige Grundlage für die Begründung universalisierbarer moralischer Handlungsverpflichtungen für die Durchsetzung globale Gerechtigkeit leisten zu können. Die Verpflichtung zur Hilfe wird dabei nicht dem Einzelnen auferlegt, der mit dieser Aufgabe freilich überfordert wäre, sondern insbesondere den Institutionen als Obliegenheit vermittelt.

a) GERECHTIGKEITSPHILOSOPHIEN: EINE SYSTEMATISCHE AUFSTELLUNG

Hinsichtlich ihrer Gleichheitspostulate und dem Maß an angezielter Verteilungsgerechtigkeit lassen sich die im theoretischen Diskurs vertretenen Gerechtigkeitstheorien in ein einfaches Ranking ordnen. Der Grad an Gleichheit nimmt damit bei den besprochenen Positionen zu. Trotzdem sind die Grenzen zwischen den einzelnen aufgeführten Ansätzen fließend, und verschiedene Autoren lassen sich auch mehreren Denkspektren zuordnen. Die verwendeten Begrifflichkeiten sind größtenteils ähnlich konnotiert; wo besondere Abweichungen auftreten und dies für die Argumentation sinnvoll erscheint, wird darauf besonders aufmerksam gemacht. Es ist außerdem wichtig darauf hinzuweisen, dass nicht alle Theorien ausschließlich daraufhin angelegt worden sind, dezidiert Aussagen über globale Gerechtigkeit treffen, sondern vielleicht nur in dieser besonderen Hinsicht von einer Staats-, Völkerrechts- oder Institutionentheorie her erweitert worden sind. Insofern sind die hier vorgestellten Theorien zumeist modernisierte Ausformungen der philosophischen Tradition (siehe oben). Das ist

³⁷ Vgl. das treffende Statement von Tasioulas: „Realists advance this skeptical thesis on the grounds that supposed principles of international distributive justice fly in the face of the maxim that ‘ought’ implies ‘can’.“ Tasioulas, John (2005): "Global Justice Without End?" Pp. 3-28 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

natürlich kein Nachteil, sondern lässt auf einer Metaebene weitergehende Forschungen über die Geschichte des philosophischen Diskurses zu.

B. WIRTSCHAFTLICHER LIBERALISMUS

„In the long run, economic growth is the key to the alleviation of absolute poverty. It creates the resources to raise incomes, and even if ‘trickle-down’ is insufficient to bring the benefits to the poor, governments will have scope for stronger redistributive measures when income is higher and growing faster.“³⁸

Spätestens mit dem Zusammenbruch der die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wirtschaftlich bestimmenden Blocksysteme und der weitgehenden Auflösung politischer Ideologien und Utopien als Fundament staatlichen Handelns ist der weltweite Erfolg marktwirtschaftlicher Systeme unaufhaltsam. Wer heute Globalisierung sagt, meint damit vor allem den freien Handel, der, durch die Fortschritte der Informations- und Kommunikationstechnologie bedingt, weltweites Investieren und Wettbewerb ermöglicht, ohne dabei auf die Grenzen eines sich innerhalb von Staatsgrenzen befindenden Wirtschaftssystems Rücksicht nehmen zu müssen.

Inhaltlich steht die Marktwirtschaft nicht nur für freien Wettbewerb, Privateigentum und die Möglichkeit selbstverantwortlicher Gewinnerzielung durch einen risikobehafteten Einsatz von Kapital, sondern sie propagiert auch ein weltweit geltendes *Wachstums- oder Entwicklungsparadigma*.³⁹ Ob allerdings von jeglicher externen Steuerung befreites, von den Akteuren der Wirtschaftssysteme generiertes Wachstum in dieser Hinsicht auch als global einsetzbares, spezifisches Instrument bei der Bekämpfung der Armut (dann als „Pro-Poor-Growth“⁴⁰) Erfolg versprechen kann, ohne dabei die bereits vorhandene, teils extreme Ungleichheit weiter zu steigern, bleibt zu klären und muss plausibel gemacht werden.

Eine globale und freie Marktwirtschaft will durch eine globale Öffnung der Märkte und den Abbau protektionistischer Schranken (Zölle, Importbeschränkungen zu Gunsten heimischer Produktion, Subventionen, Kapitalmarktzugangsbeschränkungen) weltweiten Wettbewerb der Marktakteure ermöglichen, der schließlich auch die Entwicklungsländer und die in ihnen lebenden absolut Armen durch eine sich aus dem Wettbewerb ergebende Produktivitätssteigerung aus ihrer desolaten wirtschaftlichen Situation befreien soll. Diese Hoffnung gründet sich auf das Theorem, dass durch die Ausnutzung komparativer Kostenvorteile (Ricardo) ärmere Länder durch offene Märkte dann am internationalen Wettbewerb gewinnbringend partizipieren (und selbstverständlich auch die eigene Versorgungslage verbessern⁴¹) könnten, wenn sie etwa agrarische, einfache industrielle

³⁸ Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115.

³⁹ Pierenkemper, Toni (2005): *Wirtschaftsgeschichte : eine Einführung - oder: wie wir reich wurden*. München [u.a.]: Oldenbourg.

⁴⁰ „Pro-Poor-Growth“ beinhaltet hinsichtlich der Art der Wachstums eine relative wie auch eine absolute Komponente: das Wachstum ist in *relativer* Hinsicht „Pro-Poor“, wenn das Einkommen der Armen schneller ansteigt als das der Nicht-Armen, in *absoluter* Hinsicht ist Wachstum dagegen „Pro-Poor“, wenn es Armut vermindert. Grimm, Michael, Stephan Klasen and Andrew D. McKay (2007): *Determinants of pro-poor growth : analytical issues and findings from country cases*. Basingstoke, Hampshire [u.a.]: Palgrave Macmillan.

⁴¹ Dies zeigen vor allem aktuelle ökonomische Studien über Strategien zur „Pro-Poor-Growth“ auf: „First, in poor countries where still a large part of the poor population lives in rural areas, pro-poor growth strategies must include agriculture. The

Produkte oder Dienstleistungen unter günstigeren Opportunitätskosten herstellen können als wohlhabende Länder. Die hier im Hintergrund stehende Leitidee ist hier, dass sich die Wirtschaftssysteme der (armen) Länder voraussichtlich umso besser und nachhaltiger entwickeln können, je mehr sie wettbewerbsgünstiger ausgerichtet sind, das heißt systemkompatibler an die bereits etablierten weltweit geltenden Richtlinien und prozeduralen Erfordernisse der globalen Marktwirtschaft angebunden werden können.

Im Umkehrschluss resultiert daraus die Forderung der Ökonomen, die Globalisierung der Wirtschaftssysteme so auszuweiten, dass wirklich alle Staaten an den Vorteilen offener Marktgrenzen für den Erfolg ihrer heimischen Wirtschaft teilhaben können. Denn schließlich sei dabei ein langfristiger Gewinn für alle Marktakteure zu erlangen: die Industrie- und Transformationsländer könnten von den relativ viel günstigeren Angeboten der Entwicklungsländer profitieren und damit ihre eigene Produktion noch effizienter gestalten, während letztere in feste Handelsinteraktionen eintreten, die einen steten Mittelzufluss und auf längere Sicht eine Steigerung des gesamtgesellschaftlichen Wohlstands durch trickle-down-Effekte zur Folge haben könnten. Darüber hinaus beinhaltet die Arbeitsteilung auf dem globalen Markt üblicherweise auch Wissenstransfer, der eine wichtige Grundlage auf dem Weg zu langfristigem und eigenständigen Wirtschaftswachstum in Entwicklungsländern sein könnte. Die Anbindung an den Weltmarkt besäße durch erstarkenden Handel nebenbei großen Einfluss auf die lokale Infrastruktur (Ausbau der Transportwege, Verbesserung der Kommunikationsinfrastruktur, usw.) und domestische Institutionen, wie etwa Sozialsysteme und Bildungseinrichtungen, die durch die Anforderungen und die Steuern einer wachsenden Schicht arbeitender Bevölkerung stete Verbesserungen erfahren würden. Über diesen Weg domestischer Distributionssysteme würden dann nicht nur in Arbeitsverhältnissen stehende Teile der Bevölkerung erreicht, sondern schließlich alle Menschen eines Staates.⁴²

Die „Spielregeln“ zur wirtschaftlichen Zusammenarbeit der Staaten werden heute, bedingt durch die prinzipielle Grenzenlosigkeit der wirtschaftlichen Interaktionen in der globalen Domäne, multilateral - im Gegensatz zu früher abgeschlossenen unilateralen Verträgen - ausgehandelt. Durch die vielfältigen Abhängigkeiten (Interdependenz) der Staaten untereinander scheint kein anderes Vorgehen im Weltmaßstab mehr plausibel. Wie auch bei unilateralen Verträgen, die nur zwischen einigen Partnern geschlossen werden, besteht auch bei multilateralen Verträgen die Gefahr des größeren Einflusses durch Staaten, die zur Einschüchterung schwächerer Partner ihre wirtschaftliche und politische Macht zum eigenen Vorteil nutzen können.⁴³

Die durch ein eng verflochtenes, multilaterales Netzwerk aus Regeln und Richtlinien entstandene *Weltwirtschaftsordnung* findet ihren Dreh- und Angelpunkt in den ehemaligen „Bretton-Woods“-Institutionen IMF („International Monetary Fund“), Worldbank und WTO

studies also show that while a focus on agricultural export crops can help, sustainable poverty reduction must include the food crop sector.“ Ibid.

⁴² Vgl. das Beispiel Vietnam, welches durch den Export von Reis das Einkommen von 98% der 5% der ärmsten Haushalte innerhalb von 6 Jahren ab 1992 stark steigern konnte. Dollar, David and Aart Kraay (2004): "Trade, Growth, And Poverty." *The Economic Journal* 114:22-49.

⁴³ Vgl.: Sautter, Hermann. 2005. "Ethische Aspekte der Globalisierung", S. 27 . Bei unilateralen Verträgen ist es für den schwächeren Partner oft weniger nachteilig, nicht zu unterzeichnen, da immer auch die Möglichkeit besteht, einen anderen Partner, der bessere Konditionen bieten kann, zu finden. Bei multilateralen, weltweit gültigen Verträgen besteht viel eher der Zwang, auch nachteilige Konditionen anerkennen zu müssen, da es meist keine anderen Optionen gibt.

(„World Trade Organization“), die im Ideal als objektive, überstaatliche Einrichtungen die Einhaltung der im gegenseitigen Übereinkommen beschlossenen Ordnung überwachen und gegebenenfalls korrigierend durch ein Schiedsgericht (WTO), durch die Finanzierung von großen Entwicklungsprojekten (Weltbank), oder finanzielle Nothilfe zur Stabilisierung von Währungen (IMF) eingreifen.⁴⁴ Durch die relative Sicherheit, die eine solche globale Ordnung der Wirtschaft bietet, wird auch international die Entstehung größerer zwischenstaatlicher Wirtschaftsverbände begünstigt, die auf einer Zwischenebene die regionale wirtschaftliche Zusammenarbeit ausweiten, synchronisieren und zum gegenseitigen Vorteil verbessern können. Man denke hierbei an die transnationalen Zusammenschlüsse EU, NAFTA, ASEAN oder APEC (letztere ist im Entstehen begriffen).

Zusammenarbeit unter einer gemeinsam aufrechterhaltenen Ordnung vermag dabei, lokale Ökonomien zu stabilisieren und die Markteffizienz zu steigern, da durch die allgemein anerkannten Richtlinien die Interdependenzen zu anderen Staaten sinnvoll und berechenbar strukturiert werden.⁴⁵ Was aber leistet die Weltwirtschaftsordnung an vorteilhaften Effekten für die armen Länder, wenn ein von Kritikern oft gehörter Vorwurf lautet, dass diese intentional durch die wohlhabenden Länder benachteiligt würden, indem diese ihre eigene Wirtschaft durch Protektionismus vor den billigeren Waren der Entwicklungsländer schützen wollen? Ist dieses Verhalten der Industriestaaten nicht geradezu als bigott zu werten, weil gerade sie den vollständigen Abbau protektionistischer Schranken als Voraussetzung für Hilfsleistungen von den Entwicklungsländern einfordern?⁴⁶

In der rechtlichen Sphäre liegt allerdings den genannten internationalen Einrichtungen zumindest das Prinzip zu Grunde, nicht nur zu garantieren, dass die Richtlinien der globalen Ordnung alle Mitgliedsstaaten gleich behandelt und diese sich gegenseitig gleich behandeln müssen, sondern auch, dass sich diese gegenseitigen freien und fairen Zugang zu ihren Märkten garantieren. Generell operieren durch das Prinzip der Regel „one country, one vote“ alle dem WTO-Regime beigetretenen Staaten auf gleicher Augenhöhe.⁴⁷ IMF, Weltbank und WTO haben darüber hinaus die Aufgabe, weniger entwickelten Ländern instrumentell dabei zu helfen, die Kriterien für eine vollständige Partizipation am globalen Wettbewerb zu erreichen. Bereits vor deren Eintritt in den globalen Markt geht es den internationalen Institutionen also darum, Entwicklungsländer „fit“ für die integrierten globalen Wirtschaftssysteme zu machen – durch einen Umbau der Märkte, durch institutionelle Reorganisationen, durch reformiertes und einem zu international ausgehandelten Vorgaben kompatiblen Recht.⁴⁸ Eine Mitgliedschaft bei der

⁴⁴ Vgl.: Hockett, Robert (2005), "Three (Potential) Pillars of Transnational Economic Justice: The Bretton Woods Institutions as Guarantors of Global Equal Treatment and Market Completion", in: C. Barry und T. W. M. Pogge, *Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice*: Wiley-Blackwell, 90-123.

⁴⁵ Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115. Vgl.: „A common worry is that opening up an economy will expose it and its component households to increased risk. Certainly, it will expose them to new risks, but the net effect can be to reduce overall risk because world markets (which have many players) are often more stable than domestic ones, or because they offer portfolio benefits.“

⁴⁶ Vgl. etwa die Einschränkung des Handels von Gütern aus Entwicklungsländern durch einen ungerechtfertigten Missbrauch der Anti-Dumping-Gesetze durch die Industriestaaten: Messerlin, P.A. (2000): "Antidumping and Safeguards." Pp. 159-186 in *The WTO after Seattle*, edited by J. J. Schott. Washington D.C., zitiert nach: Sautter, Hermann. 2005. "Ethische Aspekte der Globalisierung." Pp. 27 in *Institut für Volkswirtschaftslehre*, vol. Professor. Göttingen: Universität Göttingen.

⁴⁷ Die WTO leitet die multilateralen Verhandlungen unter der Beachtung von vier fundamentalen Prinzipien: Nichtdiskriminierung, Reziprozität, Marktzugang und fairer Wettbewerb. Vgl.: Moellendorf, Darrel (2005): "The World Trade Organization and Egalitarian Justice." Pp. 141-158 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

⁴⁸ Hockett, Robert (2005): "Three (Potential) Pillars of Transnational Economic Justice: The Bretton Woods Institutions as Guarantors of Global Equal Treatment and Market Completion." Pp. 90-123 in *Global Institutions and Responsibilities*,

WTO ist beispielsweise überhaupt erst dann möglich, wenn ein Staat mindestens die drei grundlegenden Verträge GATT („Allgemeines Zoll- und Handelsabkommen“), GATS („Allgemeine Übereinkommen über den Handel mit Dienstleistungen“) und TRIPS („Übereinkommen über handelsbezogene Aspekte der Rechte am geistigen Eigentum“) unterzeichnet.⁴⁹

Die Interaktion mit den Entwicklungsländern selbst orientierte sich in den vergangenen Jahrzehnten an verschiedenen Paradigmenwechsel, die einerseits das sich ändernde Bild der Entwicklungsländer in der Welt widerspiegelten, andererseits aber auch die gescheiterten Versuche illustrieren, dort langfristiges und vor allem auch konsistentes Wachstum im Kampf gegen Armut zu etablieren: von der Ausgangssituation afrikanischer und asiatischer Länder als ehemaliger Kolonialstaaten, die nach ihrer Unabhängigkeit auf umfassende Hilfe angewiesen waren⁵⁰, über die Schuldenkrise und Dürrekatastrophen der achtziger Jahre hin zur heute vorherrschenden Einsicht, dass eine angemessene Einbindung der Entwicklungsländer in die politische und wirtschaftliche Weltordnung nicht durch eindimensionale Hilfsangebote, sondern nur durch eine multidimensionale, konzertierte Aktion zu lösen ist.⁵¹ Als wichtiger Schritt und als Bedingung zur weiteren Bereitstellung von Entwicklungshilfe wurde im Rahmen des „Washington Consensus“ von den Entwicklungsländern durch die internationalen Institutionen, v.a. durch Weltbank und IMF, eine *generelle Marktliberalisierung* eingefordert, um auf diesem Weg langfristiges und eigenständiges wirtschaftliches Wachstum durch Kopplungseffekte an den Weltmarkt erlangen zu können.⁵² Dollar und Kraay schreiben über die Effekte dieser Marktöffnungspolitik so: „Thus, what we have in the 1990s is an important group of countries [hier: Indien und China] growing faster than the rich countries and hence gradually catching up, while the non-globalising part of the developing world is falling further and further behind.“⁵³

Das für die Entwicklungsländer angestrebte Wachstum durch eine den Handel liberalisierende Marktöffnung, die sich gleichzeitig mit einer Minderung unerwünschten

edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd. Moellendorf, Darrel (2005): "The World Trade Organization and Egalitarian Justice." Pp. 141-158 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.. Siehe zur Illustration auch die Homepage der WTO: www.wto.org für einen Überblick über die angebotenen Seminare und Fortbildungsmöglichkeiten für staatliche Akteure aus Entwicklungsländern.

⁴⁹ Sautter, Hermann. 2005. "Ethische Aspekte der Globalisierung." Pp. 27 in *Institut für Volkswirtschaftslehre*, vol. Professor. Göttingen: Universität Göttingen.. Die Abkommen GATS und TRIPS stützen insbesondere die Vormachtsstellung der Industrienationen, da Dienstleistungen und der Schutz geistigen Eigentums (z.B. Patente auf Medizin) die Entwicklungsländer dazu zwingen, diese teuer einzukaufen.

⁵⁰ Siehe Koller, Peter and Edith Zitz (2005): "Armut und Recht." Pp. 399-418 in *Option für die Armen*, edited by C. Sedmak. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder. für eine kurze und treffende Zusammenfassung: „Als die Völker im Zuge der Dekolonisierung in die politische Selbständigkeit entlassen wurden, fanden sie rechtliche Strukturen, politische Organisationsformen und ökonomische Bedingungen vor, die für sie unvorteilhaft waren: willkürlich gezogene Landesgrenzen, importierte Herrschaftsinstitutionen, aufgeblähte Bürokratien und waffenstarrende Militärapparate.“

⁵¹ Vgl.: „Many of the reformers noted above [(Argentina, China, Hungary, India, Malaysia, Mexico, the Philippines and Thailand)] moved forward on a whole set of reforms at once: fiscal adjustment, stabilisation, strengthening private property rights, exchange rate reform.“ Dollar, David and Aart Kraay (2004): "Trade, Growth, And Poverty." *The Economic Journal* 114:22-49.

⁵² Vgl.: „With the money came advice, conditions really, requiring commitment to the virtues of free trade, free markets, private enterprise, and the limited state. The result was that by 2004 in many countries, perhaps seventy or more, foreign aid had nourished the status quo but done little to reduce poverty.“ Lodge, George C. and Craig Wilson (2006): *A corporate solution to global poverty : how multinationals can help the poor and invigorate their own legitimacy*. Princeton, N.J. ; Oxford: Princeton University Press.

⁵³ Dollar, David and Aart Kraay (2004): "Trade, Growth, And Poverty." *The Economic Journal* 114:22-49.

staatlichen Einflusses vollziehen sollte, könnte in dieser Perspektive als strukturelles Nebenprodukt auch eine generelle Minderung der Armut durch „trickle-down“-Effekte herbeiführen. Damit ist eine langsame Hebung des Wohlstandsniveaus der Gesellschaft von oberen Bevölkerungsschichten, die als erste von der besseren Marktintegration profitieren können, bis nach unten, zu den Armen gemeint. In der ökonomischen Interpretation existiert absolute Armut nicht auf Grund selbstverschuldeten Misserfolgs, als Ergebnis von Ausbeutung oder gesellschaftlich verursachten disparaten Lebenssituationen, durch Unterdrückung oder Diskriminierung; sondern sie leitet sich vor allem von geringer oder überhaupt nicht vorhandener Marktintegration ab. Armut setzt sich durch fortwährend fehlendes Kapital, durch mangelnde Entwicklungsmöglichkeiten und fehlenden Chancen über Generationen hinweg fest.

Damit ist absolute Armut letztlich ein Indikator für dysfunktionale politische und wirtschaftliche Grundstrukturen in den Entwicklungsländern, etwa weil kein Recht auf Privateigentum besteht, vorhandenes Eigentum einer steten Enteignungsgefahr durch ein Unterdrückungsregime unterliegt, oder nur so wenig Einkommen vorhanden ist, dass mit ihm ausschließlich nur basal-lebensnotwendige Funktionen aufrecht erhalten werden können.⁵⁴ Die Aneignung weitergehender, beispielsweise wettbewerbsdienlicher Fähigkeiten (Bildung) wird durch den lebensbestimmenden Mangel fortlaufend unterbunden. Kommen mangelnden Chancen noch externe Faktoren hinzu, wie etwa ungünstige Umweltbedingungen, mangelhafte Infrastruktur oder beispielsweise eine ungünstige geographische Lage (Meerferne, Gebirge, wenig schiffbare Flüsse, Wüste) erklärt sich plausibel der Bedarf eines umfassenden ökonomischen Kooperationsansatzes mit der Verpflichtung verschiedener Akteure, die Armen als Partizipanden an den globalen Markt heranzuführen. Ohne einen solchen extensiven Ansatz sind die Möglichkeiten zur Erzielung eigenen Kapitals als Wirtschaftsteilnehmer im globalen Wettbewerb begrenzt, die Aussichten auf totale Marktferne viel höher.⁵⁵ Und selbstverständlich können, wenn keine eigenen Mittel vorhanden sind, auch im gesellschaftlichen Rahmen die Einhaltung von Rechten (sowohl staatsbürgerliche Rechte als auch Menschenrechte) nicht angemessen eingefordert werden, was absolut Arme ohnmächtig gegenüber den Mächtigen werden lässt.⁵⁶

1. DER LIBERALE STAAT

Selbst wenn die oben aufgeführten internationalen Institutionen das Funktionieren des freien Markts auf der globalen Ebene überwachen und strukturell ordnen, braucht es doch auch staatliche Institutionen, die in lokalen Wirtschaftssystemen die Anforderungen des freien Marktes umsetzen, Wettbewerbstauglichkeit unterstützen, die Kapital- und Warenströme kompatibel zu anderen Staaten gestalten und sie eben gerade nicht

⁵⁴ Hernando de Soto fordert aus diesem Grund, den Armen das Land, das sie bewohnen, als Eigentum zu übertragen. Auf diesem Wege würden sehr viele Kapitaleigner geschaffen werden, die dieses Kapital wiederum gewinnbringend einsetzen könnten. Vgl.: Soto, Hernando de (2002): *Freiheit für das Kapital! : warum der Kapitalismus nicht weltweit funktioniert*. Berlin: Rowohlt.. Zur Illustration: im ländlichen Afrika sind ca. 90% der Flächen ohne eingetragenen Besitzer. Moore, David (2004): "The Second Age of the Third World: From Primitive Accumulation to Global Public Goods?" *Third World Quarterly* 25:87-109.

⁵⁵ Ingo Pies räumt dementsprechend ein, dass endogenes Wachstum angesichts der vielfältigen ökonomischen Problemlagen in bestimmten Situationen nicht möglich ist und durch externe Rahmenbedingungen attrahiert werden muss. Pies, Ingo (2009), *Business Ethics Quarterly*.

⁵⁶ Koller, Peter and Edith Zitz (2005): "Armut und Recht." Pp. 399-418 in *Option für die Armen*, edited by C. Sedmak. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.. Vgl. auch: „Poverty is about more than income; it is a matter of power and being without it, not just now but generation after generation“ Lodge, George C. and Craig Wilson (2006): *A corporate solution to global poverty : how multinationals can help the poor and invigorate their own legitimacy*. Princeton, N.J. ; Oxford: Princeton University Press.

protektionistisch einschränken. Die für den freien Handel als vorteilhaft erachtete Minimalposition hinsichtlich der Funktion des Staates fordert im Sinne des wirtschaftlichen Wachstumsparadigmas durch Handelsintensivierung und Wettbewerb die staatliche Gewährung maximaler Freiheit des Individuums unter der prononcierten Einschränkung, dass kein anderes Individuum in seiner Freiheit und Sicherheit geschädigt werden darf. Im Hintergrund dieser sehr weitgehenden Freiheitsansprüche steht hier die Furcht liberaler Philosophen und Ökonomen, dass nämlich zu extensive staatliche Steuerung entweder die freie Gestaltungsmacht des Marktes einschränke, Marktakteure in der Ausführung ihrer Geschäfte unrechtmäßig behindert, oder dass zu extensive staatliche (Sozial-)Leistungen die Staatsquote übermäßig erhöhen würde, was sich letztlich durch höhere Steuerabgaben oder Verschuldung oder Inflation wiederum negativ auf die Wettbewerbsfähigkeit der Marktteilnehmer auswirken könnte.

In den Maximalforderungen der Philosophien eines libertären Liberalismus kommt dem Staat und seinen Institutionen daher nur die Rolle eines *Nachtwächters* mit drei Aufgabenbereichen zu: er garantiert prinzipiell die absolute Freiheit seiner Bürger vor staatlicher Einmischung, in dem er *erstens* die innere Sicherheit und *zweitens* die äußere Sicherheit (Schutz vor der störenden Einmischung anderer Staaten in die inneren Belange – in sowohl politisch als auch wirtschaftlich Hinsicht) überwacht. *Drittens* gehört es zu seinen Aufgaben, öffentliche Güter bereitzustellen, weil die finanziellen Belastungen, die durch bestimmte Einrichtungen entstehen, welche in (modernen) Gesellschaften notwendig vorhanden sein müssen – etwa die Verfügbarkeit von Verkehrsinfrastruktur, von Bildungssystemen, von staatlicher Gesundheitsversorgung – nicht vom einzelnen Bürger individuell getragen werden können. Öffentlichen Güter zeichnen sich in ihrer klassischen Definition durch die Eigenschaften der *Nicht-Rivalität* und *Nicht-Ausschließbarkeit* aus – von ihrem Genuss können also einzelne Bürger nicht ausgeschlossen werden, die Güter kommen beispielsweise allen Menschen zu Gute, die innerhalb des Staatsgebiets leben.⁵⁷ Die Güter sind außerdem so beschaffen, dass sie nicht nur von einzelnen nur in begrenztem Maße gebraucht werden können, sondern dass sie von vielen gleichzeitig benutzt werden können. Da eine große Zahl der bereitgestellten öffentlichen Güter durch ihre beiden Faktoren Nicht-Rivalität und Nicht-Ausschließbarkeit sehr anziehend auf die Wirtschaft wirken, stellen sie einen wichtigen Beitrag zum Wettbewerb der Staaten untereinander dar. Sind sie umfassend vorhanden, stellen sie einen Standortvorteil dar, wie ebenso eine Mangelsituation die wirtschaftliche Entwicklung zu behindern vermag.

Einen Staat, der ausschließlich diese drei Aufgaben der inneren Sicherheit, der äußeren Sicherheit und der Bereitstellung öffentlicher Güter wahrnimmt, bezeichnet Nozick als *Ultramiminalstaat* – freilich hier durch die staatlicherseits ermöglichten maximalen Freiheitsgrade seiner Bürger positiv konnotiert.⁵⁸ Die *politische Gerechtigkeit* staatlicher Institutionen zeigt sich hier in der grundsätzlich absoluten *Gleichbehandlung* seiner Bürger und in der Absenz staatlichen Einflusses auf deren Leben durch distributive Akte. Der Staat garantiert nur minimale, absolut basale Rechte, die für alle gelten, übernimmt nur minimale Pflichten, die ebenfalls allen zu Gute kommen, und überlässt das Bereitstellen und Wahrnehmen von Chancen allein der wettbewerblichen Aushandlung seiner Bürger, ohne korrigierend eingreifen zu wollen oder können. Dieser Gegenentwurf eines auf seine

⁵⁷ Ein klassisches Beispiel sind hier Umweltverordnungen als öffentliche Güter: vom Genuss sauberen Trinkwassers kann niemand ausgeschlossen werden.

⁵⁸ Vgl. die klassische Position: Nozick, Robert (1974): *Anarchy, state and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.. Wenn Besitzverhältnisse gerecht generiert werden, besteht kein Anspruch auf extensive staatliche Distribution. Nozick, Robert (1973): "Distributive Justice." *Philosophy and Public Affairs* 3:45-126.

Grundfunktionen beschnittenen staatlichen Handelns stellt sich damit explizit gegen staatlich durchgeführte Distribution nach egalitaristischen Prinzipien, die eine Angleichung der Lebenschancen im Rahmen gesellschaftlich erwünschten sozialen Ausgleich erreichen wollen, und propagiert vielmehr den Markt als zentrale gesellschaftliche Institution, die allein für eine optimale Verteilung zuständig ist – allerdings nach Marktregeln. Stehen also beispielsweise im sozialen Liberalismus Rawls'cher Prägung die auf einer gerechten gesellschaftlichen Grundstruktur aufbauenden staatlichen Institutionen im Mittelpunkt distributioneller Systeme, übernimmt diese Funktion in libertären Staaten allein der Markt. Nozick argumentiert für marktorientierte Verteilungsschemata deshalb, da seiner Ansicht nach die Aufrechterhaltung einer einfachen Form der Gleichheit (etwa: jeder Bürger soll durch Verteilung 1000€ besitzen) durch staatliche Distribution übermäßige und moralisch nicht rechtfertigbare Einschnitte in die Freiheit des Einzelnen bedeuten würde.⁵⁹ Walzers Gegenargument, dass die Bürger, sobald sie Gleichheit als ihnen individuell dienendes öffentliches Gut auffassen würden, eine Beschneidung ihrer Freiheit hinnehmen würden, muss Nozick deshalb ablehnen. Freiheit und Autonomie als Wesenskern der Akteure eines funktionierenden Marktes dürfen auch durch vorgeblich beste moralische Absichten nicht eingeschränkt werden.⁶⁰

Der Markt kann deswegen diese zentrale soziale Funktion übernehmen, weil er in der Perspektive marktwirtschaftsorientierter Philosophen als *objektives Mess- und Verteilungsinstrument* die Ziele und Wünsche der Individuen über Angebot und Nachfrage korrekt abzubilden vermag. Denn diese zeigen in einer dezentralisierten Demokratie – das heißt, in einer Demokratie, in der das Eigentum privat verteilt ist – alle relevanten Informationen ab, die zu einer sinnvollen – und dadurch gerechten – Güterallokation führen. In diesem Sinne fördert die von Adam Smith als Theoriemodell eingeführte „unsichtbare Hand“ durch eine Selbstorganisation der Märkte eine optimale Allokation der Güter. Dieser Effekt ist von den einzelnen Marktakteuren allerdings *nicht* intendiert, denn diese wollen eigentlich im Rahmen ihrer staatlich garantierten Freiheit ausschließlich zum eigenen Nutzen agieren (*homo oeconomicus*-Modell). Gerechtigkeit entsteht dann sozusagen nicht-intentional, nämlich dann, wenn die durch die „unsichtbare Hand“ angeleitete gesamtwirtschaftliche Güterallokation im höchsten Maße (Pareto-)effizient ist.⁶¹ Staatliche Umverteilung zum Erreichen größerer sozialer Gleichheit würde in dieser Hinsicht zu einer unrechtmäßigen Beeinträchtigung des Systems führen, weil es sowohl die Angebots- als auch die Nachfrageseite modifizieren, und daraufhin die vorhandene individuelle Freiheit durch eine Determinierung möglicher Handlungen unrechtmäßig eingeschränkt würde.⁶² Der libertäre Liberalismus wendet sich damit in einer Maximalposition gegen interventionistische staatliche Verteilungssysteme und propagiert ein *laissez-faire*-System, das die Wohlstandsverteilung unter den Bürgern allein dem persönlichen Einsatz und der individuellen Risikobereitschaft – also dem Wettbewerb – auf dem Markt im Lichte der Gewährleistung persönlicher Freiheit überlässt. In der libertären Philosophie ist das Verhältnis der Bürger damit untereinander egalitär: jeder besitzt als gleicher unter gleichen

⁵⁹ Vgl.: „The Nozickian argument [is] that maintenance of equality (or any other pattern) would require excessive and morally unjustifiable interference with individual liberty.“ Arneson, Richard (1995): "Against 'Complex' Equality." Pp. xi, 307 in *Pluralism, justice, and equality*, edited by D. Miller and M. Walzer. Oxford: Oxford University Press.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Smith, Adam (1993): *Der Wohlstand der Nationen : Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München: Dt. Taschenbuch-Verl., Buch II, Kapitel 4.

⁶² Vgl.: Gaus, Gerald and Shane D. Courtland. 2007. "Liberalism." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Hayek, Friedrich August von (1976): *The mirage of social justice*. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press. Nozick, Robert (1974): *Anarchy, state and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.

dieselben Rechte und Freiheiten. Erst in der Wettbewerbssituation am Markt stellen sich Unterschiede ein, die die Stellung der Menschen in der Gesellschaft ausdifferenzieren.

Ob die Gewährung so verstandener maximaler Marktfreiheit allerdings die Situation der absolut Armen zu lindern in der Lage ist, scheint fraglich. Zwar ist es so, dass in vielen (Entwicklungs-)Ländern das Recht auf Privateigentum oder vollständige Marktpartizipation durch den Staat protektionistisch beschnitten ist und daher Arme nicht die wettbewerblichen Vorteile deregulierter Märkte nutzen können. Die bestehende und sich immer schneller vergrößernden Ungleichheit zwischen den absolut Armen und wohlhabenden Bürgern der Industrienationen ist darüber hinaus so gewaltig, dass es kaum Anreize gibt, dass die Armen ihre Freiheit auf den Märkten der Industriestaaten wirkmächtig und zum eigenen Nutzen als wirtschaftliche Akteure nutzen könnten. Es ist einerseits eine oft kritisierte Tatsache, dass auch die Bürger der Industrienationen von ihren Regierungen protektionistisch vom völlig freien Wettbewerb geschützt werden, obwohl andererseits von den Entwicklungsländern eine völlige Liberalisierung der Märkte gefordert wird.

2. LIBERTÄRE MARKTPOLITIK AUF GLOBALER EBENE

Transferiert man diese Ideen liberaler Marktpolitik auf die globale Ebene, verdeutlichen sich die Hoffnungen liberaler Theoretiker für eine weitere Entwicklung der Situation der Entwicklungsländer: denn wären erst alle protektionistischen Behinderungen zwischen den Wirtschaftskreisläufen der Staaten gefallen, ergäben sich für die Bürger der einzelnen Staaten völlig neue Einsatzmöglichkeiten – nämlich globale - ihrer Faktoren Arbeit und Kapital im Wettbewerb. Allerdings wird die Investition in ärmere Volkswirtschaften erst dann für Kapitaleigner interessant, wenn dortige freie Märkte sowohl prinzipiell einfach zugänglich und in ihren jeweiligen Wirkungsweisen transparent und politisch und rechtlich stabil sind. Unter Risikovorbehalt wird Kapital immer erst dann eingesetzt, wenn durch die Unternehmen grundsätzlich erwartet werden kann, dass der lokale Markt zumindest basalen funktionalen Kriterien genügen kann.

Und tatsächlich hat es ausgehend von den Bemühungen der Weltbank und des IMF um globale Marktliberalisierung schon große Erfolge in Entwicklungsländern gegeben: das vielzitierte Beispiel sind hier die Tigerstaaten (Südkorea, Taiwan, Singapur, Hongkong) Süd-Ost-Asiens – Staaten, die noch zu Beginn der achtziger Jahre zu den Entwicklungsländern gezählt wurden. Durch verschiedene marktderegulierende Maßnahmen⁶³ konnte ein beeindruckendes Wachstum erzielt werden, das binnen weniger Jahre nicht nur die Lebensverhältnisse der Mittel- und Oberschicht umfassend änderte, sondern auch die unteren Schichten in diesen Ländern erreichen konnte. Allerdings mit Einschränkungen: die Märkte wurden nicht vollständig geöffnet, sondern einige wirtschaftlichen Subsysteme

⁶³ Vgl. diese Position: Kirchgässner, Gebhard (2006): "Wirtschaftliche Globalisierung: Konsequenzen für die Wirtschafts- und Sozialpolitik." Pp. 275-312 in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen* edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag. Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115. Karitzki sieht diesen vermeintlichen empirischen Zusammenhang allerdings kritisch: „Es bleibt bei so komplexen und durch die amtliche Statistik nur sehr unvollkommen abbildbaren Systemen wie Volkswirtschaften immer strittig, was Ursache und was Wirkung ist. [...] Ist der heute offenkundige Wohlstands-Unterschied [bei gleicher Ausgangslage] zwischen diesen Staaten [Afrikas und Südostasiens] Ergebnis eigener Anstrengungen bzw. Versäumnisse, oder haben die wirtschaftlich und politisch mächtigen Länder sich ihren Ex-Kolonien gegenüber aus geostrategischen Gründen im Kalten Krieg unterschiedlich verhalten, so dass dieses Beispiel nicht als Beleg für selbstverschuldetes Verhalten in einer homogenen Welt dienen kann?“ Karitzki, Olaf (2003): "Normen und Institutionen globaler Verteilungsgerechtigkeit." Pp. 474 S. in *Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft*, edited by M. Breuer, A. Brink and O. J. Schumann, Sankt Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik. Bern [u.a.]: Haupt.

verblieben unter der lenkenden Hoheit des Staates. Gleichwohl: in diesen Ländern lässt sich mit einiger Sicherheit ein empirischer Zusammenhang von Liberalisierung und darauf fundierendem nachhaltigen Wachstum feststellen.⁶⁴ Die Asienkrise Mitte der neunziger Jahre zeigte dann aber auch exemplarisch zum einen die hohe Fragilität der Wachstumsprozesse auf, die Entwicklungs- und Schwellenländer stets zurückwerfen können, zum anderen die globalen Folgen, die solche lokalen wirtschaftlichen Eruptionen bewirken können: Russland war nicht mehr fähig, seine Schulden zurückzuzahlen, und Brasiliens Wirtschaftssystem wäre beinahe vollständig kollabiert.⁶⁵ Offensichtlich bringt eine globale Marktliberalisierung auch Gefährdungen mit sich, die im Interesse der gesamten Weltbevölkerung gelöst werden müssen, sollen lokale Brände nicht zu globalen Feuerstürmen werden.

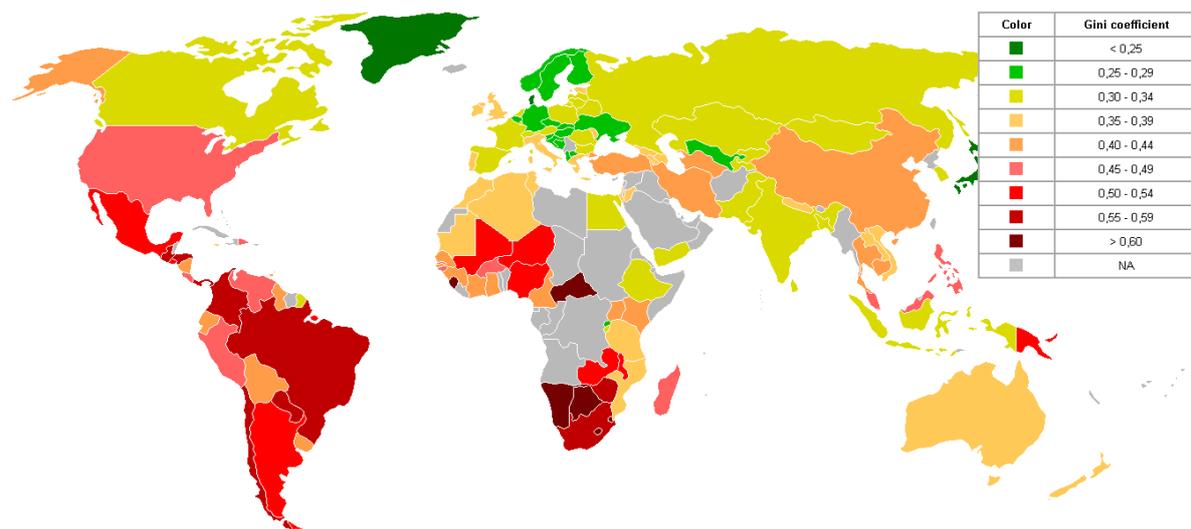


ABBILDUNG 1: GINI-KOEFFIZIENT 2004

a) DIE GEFAHREN DER UNGLEICHVERTEILUNG

Die partiellen Erfolge durch eine weitgehende Marktliberalisierung in einigen Teilen der Erde mit ihren je spezifischen Voraussetzungen dürfen deshalb nicht suggerieren, dass freie Märkte überall und vor allem als autonome Selbstläufer Wachstum, das Verschwinden absoluter Armut und die gleichzeitigen Schaffung von Wohlstand in allen Gesellschaftsschichten garantieren können. In gleicher Weise ist es keineswegs ausgemacht, dass freie Märkte die arme Bevölkerung heutiger Entwicklungsländer denjenigen der Industrienationen in Zukunft werden angleichen können - aktuelle Studien lassen eher die deutliche Tendenz erkennen, dass die wirtschaftliche Globalisierung Gleichheit nicht fördert, sondern eine gegenteilige Wirkung besitzt: im globalen Maßstab steigt sowohl die Ungleichverteilung zwischen wohlhabenden und sich entwickelnden Staaten, als auch diejenige (kenntlich gemacht durch den Gini-Koeffizient) *innerhalb* der Staaten stetig an. Nebenbei: Die Länder, die in der Liberalisierung ihrer Märkte weit fortgeschritten sind – die USA, Neuseeland und Großbritannien - zeigten gleichzeitig während der Phasen weiterer

⁶⁴ Laut Statistik sank der Prozentsatz der absolut Armen (Einkommen < \$1,06 am Tag lokaler Kaufkraftparität) im Ost-Asiatisch/Pazifischen Raum von 57,73% 1981 auf 9,05% 2004. Im selben Zeitraum sank der Prozentsatz der Armen (< \$2.15 am Tag lokaler Kaufkraftparität) von 84,80% auf 36,58%. Chen, Shaohua and Martin Ravallion. 2007. "Absolute poverty measures for the developing world, 1981-2004." Pp. 6, edited by D. R. Group: World Bank.

⁶⁵ Moellendorf, Darrel (2005): "The World Trade Organization and Egalitarian Justice." Pp. 141-158 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

Deregulation das jeweils höchste Wachstum an Ungleichverteilung.⁶⁶ Bezogen auf die Situation der Armen hieße das, dass sich längerfristig innerhalb armer Staaten eine wohlhabende Schicht entwickeln könnte, durch die wachsende Ungleichheit aber weiterhin eine große Zahl absolut Armer fortbestehen würde, die sich auch langfristig nicht gleich aus ihrer desolaten Lage befreit werden können. Die Einkommensschere zwischen den verschiedenen domestischen Gesellschaftsschichten öffnet sich also, bedingt durch die Globalisierung, weiter, womit dann auch der gesamtgesellschaftliche Einkommensmedian nur langsam ansteigt. Gerade die Tigerstaaten illustrierten mit ihrer Marktöffnung dieses Phänomen: zwar ist es so, dass in diesen Ländern die Zahl der Armen in absoluter Höhe abnahm, allerdings stieg mit dem Wachstum ebenso die Ungleichverteilung steil an. Während es so auf der einen Seite als äußerst positiv zu werten ist, dass durch die richtigen wirtschaftspolitischen Maßnahmen Armut relativ zügig abgebaut werden kann, darf dies nicht zu einer Vernachlässigung derjenigen Bürger führen, die durch die Marktliberalisierung zuerst einmal durch fehlende Partizipation am wirtschaftlichen Wachstum keine eigenen Vorteile erreichen können, oder deren Situation sich möglicherweise erst durch anwachsende Ungleichverteilung noch zusätzlich verschlechtert.

Prinzipiell bringt eine übermäßige Ungleichverteilung gerade in Entwicklungsländern oft Gefahren wirtschaftlicher und/oder politischer Spannungen mit sich, weil sie bereits vorhandene lokale Problemfelder noch verstärken können. Ist es in wohlhabenden Staaten mit ihren ausgereiften institutionellen Lenkmechanismen noch möglich, extreme Ungleichheit durch Distributionssysteme, mit wirtschaftlicher Strukturförderung oder andere Maßnahmen abzumildern, müssen an dieser Aufgabe defizitär arbeitende Institutionen in Entwicklungsländern versagen. Wachsende Ungleichheit wird dann ein Risikofaktor des langfristig armutsmindernden Wachstums, wenn sie zwischen urbanen (industriellen) und ruralen (agrarischen) Zonen, zwischen reichen und armen gesellschaftlichen (Sub-)Gruppen, oder zwischen gut und schlecht ausgebildeten Schichten zur Ursache wachsender innergesellschaftlicher Spannungen wird, die von einer Strapazierung bis zur Auflösung der reziprok geschuldeten gesellschaftlichen Solidarität führen kann.⁶⁷ Darüber hinaus zeigen aktuelle ökonomische Studien, dass extreme innerstaatliche Ungleichheit zwischen verschiedenen Regionen Wachstum auf Grund verschiedener Faktoren inhärent verlangsamt: beispielsweise, weil infrastrukturelle Engpässe zwischen verschiedenen Landesteilen zu überwinden sind, oder nur eingeschränkte industrielle Entwicklungsmöglichkeiten außerhalb agrarischer Produktion bestehen.⁶⁸ Zwar ist aus ökonomischer Sicht gerade auch regionaler Wettbewerb ausdrücklich erwünscht, weil er innerhalb eines Landes starke Produktivkräfte freisetzen kann – wenn die Ungleichverteilung aber so stark ausgeprägt ist, dass beispielsweise die Armen nicht einmal ansatzweise mit den wohlhabenderen Schichten um bessere Lebenschancen konkurrieren können, birgt sie großes gesellschaftliches Risiko – zumal gerade in von Diktaturen und Unterdrückungsregimes ehemals oder aktuell noch benachteiligten Entwicklungsländern, in

⁶⁶ Pieterse, Jan Nederveen (2002): "Global Inequality: Bringing Politics Back In." *Third World Quarterly* 23:1023-1046.. Vgl. auch die Einschätzung von Pieterse ibd.: „Thus, 30 postwar years of growth with improving equality have been succeeded by a pattern of growth with increasing inequality.“

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Grimm, Michael, Stephan Klasen and Andrew D. McKay (2007): *Determinants of pro-poor growth : analytical issues and findings from country cases*. Basingstoke, Hampshire [u.a.]: Palgrave Macmillan.. Vgl. außerdem: „[...] A second important pillar of regionally balanced growth and poverty reduction will be the creation of secure employment opportunities outside of agriculture.“

denen die Solidarität der Gesellschaft oft nur auf tönernen Füßen ruht.⁶⁹ Als vernünftige Wachstumspolitik, die dabei auch die Belange der Armen nicht vergisst, kann demnach nur eine solche gelten, die eine zu starke Ungleichverteilung innerhalb einzelner Länder, schließlich aber auch im Weltmaßstab zwischen den Ländern vermeidet.⁷⁰ Dass die verschiedenen Akteure Handlungen unterlassen sollen, die übermäßige Ungleichheit erzeugen, ist demnach nicht nur eine moralische Forderung, sondern auch in ökonomischer Hinsicht sinnvoll und wichtig. Denn der Ansatz libertärer Gleichheit, unter Wahrung größtmöglicher Freiheit die Akteure in Wettbewerbssituationen die effizienteste Güterallokation aushandeln zu lassen, kann nur soweit funktionieren, soweit alle Akteure an dieser Aushandlung beteiligt werden können – was eine faire Inklusion der absolut Armen in die Marktinteraktionen bedingt und voraussetzt.

Auch andere Faktoren stehen gegen die von der WTO ausgesprochene Empfehlung einer vollständigen Liberalisierung der Märkte und relativieren diese teilweise, da sie den vielschichten Problemen der Entwicklungsländer oftmals nicht gerecht wird. Von den ganz extremen Fällen der *failed states*, bei denen etwa nicht einmal grundsätzliche Marktfunktionalität, die über frugalen Tauschhandel und informelle Schattenwirtschaft hinausgeht, vorausgesetzt werden können, einmal abgesehen, zeigt sich vor allem in Afrika südlich der Sahara und in Teilen Asiens, dass die durch die Liberalisierung der Märkte eigentlich prognostizierten Wachstumseffekte oft nur sehr schwach eingetreten sind und vielerorts seit Beginn der achtziger Jahre gar eine Verschlechterung der Lebenssituation der absolut Armen stattgefunden hat, die sich auch durch umfassende Unterstützungsmaßnahmen *in nuce* nicht bessern konnte.⁷¹ Die von der Weltbank veröffentlichten Zahlen, die eine weltweite Abnahme der Summe absolut Armer konstatieren, entpuppen sich vom Sinngehalt her als nicht befriedigend, da der erfreuliche *absolute* Rückgang hauptsächlich dem starken Wirtschaftswachstum in China und Indien mit ihren Milliardenbevölkerungen geschuldet ist. Die Abnahme absoluter Armut ist deshalb bislang nur ein auf Schwellenländer bezogenes, nicht globales Phänomen. Denn der Trend in anderen Ländern der Welt (vor allem in Afrika südlich der Sahara), die strukturell einen hohen Prozentsatz absolut Armer aufweisen, zeigt auf, dass hier durchaus noch nicht eine tatsächliche Wende in der Bekämpfung der Armut erreicht werden konnte, sich im Gegenteil der Abstand zu den Industrie- und Transformationsländern in den letzten Jahren noch rapide erhöhte.⁷² Wirtschaftliche Wachstumsphasen sind in diesen Ländern oft nur von sehr kurzer Dauer, und können durch externe oder interne Faktoren jederzeit in die Rezession geraten.

Die Bekämpfung der Armut ist in diesen Ländern nach wie vor ein schwieriger Prozess, da die Hilfsmaßnahmen schnell verpuffen können, und langfristige, breit angelegte

⁶⁹ Hier ist selbstverständlich auch die Politik der ehemaligen Kolonialherren zu nennen, Grenzen (v.a. in Afrika) ohne Rücksicht auf gewachsene gesellschaftliche Strukturen zu ziehen. Ein äußerst aufschlussreicher Artikel zu dieser Thematik ist hier auch: Alesina, Alberto and Eliana La Ferrara (2005): "Ethnic Diversity and Economic Performance." *Journal of Economic Literature* 43:762-800.

⁷⁰ Vgl.: „Conversely, reducing inequality would directly reduce poverty, increase the poverty impact of growth, and might even increase growth itself.“ Grimm, Michael, Stephan Klasen and Andrew D. McKay (2007): *Determinants of pro-poor growth : analytical issues and findings from country cases*. Basingstoke, Hampshire [u.a.]: Palgrave Macmillan. . Dollar, David and Aart Kraay (2004): "Trade, Growth, And Poverty." *The Economic Journal* 114:22-49. betonen aber auch, dass „to the extent that trade openness raises national income, it strengthens the fiscal ability of a society to provide these safety nets.“

⁷¹ Chen, Shaohua and Martin Ravallion. 2007. "Absolute poverty measures for the developing world, 1981-2004." Pp. 6, edited by D. R. Group: World Bank.

⁷² Ibid.. Beispielsweise lag der Anteil absolut Armer an der Bevölkerung der afrikanischen Länder südlich der Sahara 1981 bei 42,26 %, stieg bis 1987 auf 47,22 % an, und fiel danach bis 2004 wieder auf 41,10 %.

Unterstützung an schwierigen politischen Verhältnissen jederzeit scheitern können. Weshalb ging aber an diesen Ländern jeder positive Impuls globalen Wettbewerbs und Wirtschaftens vorüber? Hier scheint die Erkenntnis vorherrschend zu sein, dass Staaten, die schon während und vor der Kolonialzeit keine industriellen Kern- und Wachstumszonen ausbilden konnten, diese auch *nach* einer Liberalisierung der Märkte nicht entwickeln konnten und nun, angesichts starker globaler Märkte, erst recht nicht dazu in der Lage sind. Diese Länder können, falls sie beispielsweise reich an Rohstoffen sind, heute nur in eng begrenzten Wirtschaftssparten in die internationalen Märkte eintreten, was sie allerdings gleichermaßen von der Verwertung dieser Rohstoffe durch die Industrie- und Transformationsländer abhängig macht, respektive der von bestimmten branchenspezifischen Unternehmen. Auch ein technisch und organisatorisch mangelhaft entwickelter Agrarsektor führt vielerorts dazu, dass die Ernährung der Bevölkerung etwa in Dürreperioden nicht sichergestellt werden kann, weil moderne (und konkurrenzfähige) Methoden der Effizienzsteigerung nicht zur Anwendung kommen.⁷³ Letztlich ist es aber trotzdem gerade der Agrarsektor, auf dem viele der Entwicklungsländer komparative Kostenvorteile gegenüber den Industriestaaten besäßen, würden diese nicht in diesem Bereich zum Schutz der eigenen Landwirtschaft Importe protektionistisch begrenzen. Im Zirkelschluss scheinen es hier also vor allem die Industriestaaten zu sein, die eine gerade für die Armen wichtige nachhaltige, vor allem technische Entwicklung des Agrarsektors durch intentional beeinträchtigten Wettbewerb unterbinden.

Neben den Erfolgen, die durch die Deregulierung der Märkte in den Transformationsländern erreicht wurden, sind in den ärmsten Ländern also auch weiterhin benachteiligende ökonomische Effekte zu erwarten, welche die extreme wirtschaftliche Marginalisierung dieser Länder aufrechterhalten werden.

Koller und Zeitz stellen diese teilweise lokal gebundenen Ursachen der Armut in ein Verhältnis zu globalen Einflüssen, die situativ Entwicklung zu Gunsten der Armen beeinträchtigen können: so sind – *erstens* – viele dieser Länder durch international aufgenommene Kredite, die zuvorderst den regierenden Eliten zu Gute kamen, in eine Schuldenfalle geraten, die sie aus eigener Kraft nicht mehr verlassen können. Außerdem führen die strengen Bedingungen, an die die Weltbank und der IMF die Vergabe von Aufbaukrediten knüpfen – *zweitens* – zu einem extremen Sparkurs der Entwicklungsländer, unter dem wegen mangelnder politischer Mitsprachemöglichkeiten vor allem die Armen leiden müssen. Gegen die Annahme, dass komparative Kostenvorteile der wirtschaftlichen Entwicklung der Entwicklungsländer eigentlich zuträglich sein sollten, behindern – *drittens* – die in den meisten Wirtschaftsbereichen völlig überlegenen Industriestaaten durch die ökonomische Vorherrschaft ihrer Wirtschaft die ökonomischen Entwicklungsmöglichkeiten der ärmeren Länder. Und – *viertens* – benachteiligen die Industriestaaten die

⁷³ Morgan, William B. and Jerzy A. Solarz (1994): "Agricultural Crisis in Sub-Saharan Africa: Development Constraints and Policy Problems." *The Geographical Journal* 160:57-73.. Zur Illustration vgl.: „The agricultural production 'crisis' in Sub-Saharan Africa is manifested mainly in a fall in export crop and commercial food production, apart from food supply problems in individual countries as a result of drought, war or civil unrest. Major constraints include limited use of modern agricultural inputs, land tenure problems, seasonal production bottlenecks, poverty and lack of capital, the risks of depending on the market, lack of government financial support, government indifference and high levels of taxation, low food produce prices, competition of cheap food imports and food Aid, world recession, declining agricultural terms of trade and international debt.“ Obwohl der Artikel bereits über zehn Jahre alt ist, hat sich an der Situation in diesen Ländern nichts geändert.

Entwicklungsländer durch Handelshemmnisse in den Wirtschaftssektoren, in denen diese tatsächliche Wettbewerbsvorteile hätten.⁷⁴

b) DAS VERHÄLTNIS VON MARKTLIBERALISIERUNG UND ARMUT

Mit diesen vielschichtigen Beziehungsgeflechten im Hintergrund stellt sich allerdings grundsätzlich die Frage, inwieweit oder ob überhaupt ein Verhältnis von Marktliberalisierung und Wachstum zu Gunsten der Armen empirisch nachweisbar und damit schließlich erstrebenswert ist. Erst wenn diese methodische Fragestellung hinreichend geklärt werden kann, scheint es schlüssig, diejenigen Schritte zu debattieren, die von den verschiedenen Akteuren unternommen werden müssen, um die gewünschten armutsmindernden Effekte tatsächlich zu erzielen.⁷⁵ Der Begriff „hinreichend“ zielt darauf ab, eine grundsätzliche Vergleichbarkeit zu anderen Modellen der Armutsreduktion herstellen zu können. Schließlich wird durch den wirtschaftlichen Erfolg der Markderegulation in einigen ehemaligen Entwicklungsländern suggeriert, dass hier tatsächlich ein relativ einfach anzuwendendes Instrument zur Anwendung gekommen ist, das im Kampf gegen Armut – auch im Vergleich zu anderen Methoden – insgesamt das beste Ergebnis verspricht – obgleich möglicherweise auch andere zu nennende Faktoren eine zentrale Rolle bei der Entwicklung dieser Länder spielten. In einer philosophischen Diskussion gilt es außerdem zu bewerten, ob die Ausnutzung von Marktmechanismen zur Armutsreduktion tatsächlich auch gerecht ist, beziehungsweise Gerechtigkeit erzeugen kann und nicht vielmehr theoriegeleitete Einsprüche dagegen sprechen.

Weiterhin sind diese Anfragen zur wirtschaftlichen Exklusion absolut Armer noch dahingehend zu konkretisieren, ob ein deregulierter und libertärer Markt tatsächlich der rationalste und effizienteste Weg zur kurz- wie langfristigen Linderung der schlimmsten Folgen der Armut ist. Schließlich wären die Auswirkungen einer vollständigen globalen Deregulation der Märkte auch unter Beachtung der Prinzipien der WTO nur dann unter ethischen Gesichtspunkten legitim, wenn sie erkennen lassen, dass sich auch unter der Gefahr ausweitender innergesellschaftlicher Ungleichheit die Lebenssituation der Armen grundlegend bessern würde. Das relationale Verhältnis zwischen Marktliberalisierung und ihrem Einfluss auf die Zahl der Armen ist allerdings auf Grund vielschichtiger Faktoren schwierig ableitbar; *erstens*, weil die Bandbreite der verschiedenen Ursachen und relativen Ausdrucksformen von absoluter Armut groß ist⁷⁶, und weil sich *zweitens* die unterschiedlichen politischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen der Staaten zur Liberalisierung der Märkte nicht pauschal für eine weltweit und in allen Situationen gültige Relation von Liberalisierung und Armutsminderung in eine kausale Relation setzen lassen.

⁷⁴ Koller, Peter and Edith Zitz (2005): "Armut und Recht." Pp. 399-418 in *Option für die Armen*, edited by C. Sedmak. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

⁷⁵ Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115.. Vgl.: "If trade liberalization and poverty were both easily measured, and if there were many historical instances in which liberalization could be identified as the main economic shock, it might be easy to derive simple empirical regularities linking the two. Unfortunately, these conditions do not hold, so there is relatively little direct evidence on this question."

⁷⁶ Methodisch ist das Vorgehen der Weltbank bei der Bestimmung der Zahlen der absolut Armen einkommenszentriert – mit der Grenze bei \$1,06 PPP, unterhalb der von absoluter Armut gesprochen wird. Zur Kritik diesen Ansatzes, siehe die Debatte zwischen Pogge, Reddy und Ravallion: Ravallion, Martin. 2003. "How Not to Count the Poor? A Reply to Reddy and Pogge." New York: The World Bank. Reddy, Sanjay G. and Thomas Winfried Menko Pogge. 2005. "How Not to Count the Poor." New York.. Trotzdem können die Ursachen dieses geringen Einkommens auch schon zwischen Regionen eines Landes sehr unterschiedlich sein, weswegen sich hier Pauschalisierungen und nur allgemeine Aussagen zu Art und Umfang der Armut verbieten. Der Begriff „relative Ausdrucksformen“ soll hier nicht auf den Capability-Ansatz von Amartya Sen anspielen, sondern verweist, wie eben dargestellt, auf unterschiedliche faktische Ausgestaltungen der Lebenswelt unter absoluter Armut.

Die Modelle zur Bestimmung absoluter Armut sind bereits vom methodischen Grundaufbau her zu grob, weil sie entweder nur auf eine unzureichende Datenbasis (die sich aus der schwierigen politischen Situation in vielen Entwicklungsländern erklärt) zurückgreifen können, oder aber unterschiedliche Ursachen von Armut nur abstrakt und übermäßig pauschalisierend auswerten können.⁷⁷ Eine stringente Verbindung von Armutsreduktion und freien Märkten ist deshalb bereits von den methodischen Grundlagen her zu testen, und muss für eine universalgültige Empfehlung, etwa durch die WTO, erst plausibilisiert werden. Gegen diese methodische Problematik opponieren auch Winters, McCulloch und McKay, ohne allerdings eine andere Lösung anbieten zu können: „Given the variety of factors to take into account, it will hardly be surprising that there are no general comparative static results about whether trade liberalization will increase or reduce poverty. Simple statements about ‘the poor’ will lose information, at best, and simple generalizations about all countries will just be wrong.“⁷⁸ Diese Begründung zögerlichen Verhaltens gegenüber freien Märkten als Allheilmittel gegen Armut richtet sich damit nicht grundsätzlich gegen eine vollständige Marktliberalisierung. Vielmehr warnt sie davor, diese mit dem Erfolg einiger Schwellenländer als alleinigem Grund zu empfehlen und eine vollständige Marktliberalisierung selbst gegen die oft nachteilige Ausgangssituationen anderer Entwicklungsländern anzuregen.

Im Grunde wird hier also die Funktion größtmöglicher Freiheit der Akteure im libertären Ansatz um den Wunsch nach einer stärkeren Beachtung anderer – gesellschaftlicher, politischer, kultureller - Faktoren erweitert, welche, wenn sie nicht in ihren lebensweltlichen Auswirkungen berücksichtigt werden, selbst *nach* erfolgter Liberalisierung der Märkte die Aussichten der absolut Armen auf ein besseres Leben im Keim ersticken können. Gleichfalls liegt diesem Argument inhärent eine Kritik an der Messung absoluter Armut zu Grunde; mag es auch sinnvoll sein, zum Nachverfolgen von Trends in der Armutsstatistik nur wenige Faktoren in Beziehung setzen zu müssen (etwa die Anzahl der Menschen, die mit weniger als \$1,25 lokaler Kaufkraftparität auskommen müssen und damit als absolut Arme gelten), gerät mit dieser eingegengten Sichtweise nur auf das Einkommen das tatsächliche Ausmaß des Unrechts aus dem Blick – absolute Armut ist jedoch ein Indikator für vieldimensionalen, lebensgefährdenden Mangel. Sie lässt sich nicht einfach über das Verfügen über eine bestimmte Einkommenshöhe bestimmen oder womöglich gar relativieren.

Die Problemstellung einer Grundlegung der Ursachen absoluter Armut gerecht werdenden empirisch-statistischen Methode auf der Metaebene des ökonomischen Diskurses verweist damit auf eine Reihe praktischer Ursachen des Fortbestehens der Armut, zu deren Lösung ein freier Markt beitragen kann. Ebenso ist es allerdings auch möglich, dass er die negativen Faktoren aufrechterhalten und verstärken kann und damit unter Umständen die Zahl der absolut Armen kurz- bis mittelfristig nicht mindert. Die Tatsache, dass funktionierender globaler Wettbewerb viel zur Lösung armutsrelevanter Probleme in einzelnen Ländern beitragen kann, subsumiert in sich damit die Forderung, weitergehende Hilfeleistungen durch internationale Institutionen, Einzelstaaten, Unternehmen, NGOs oder Individuen bereitzustellen, die von ihren Auswirkungen her speziell die Armen unterstützen sollten. In dieser Hinsicht scheint es sehr plausibel zu sein, das angestrebte Wachstum durch

⁷⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Ward, Michael (2009), ‚Identifying Absolute Global Poverty in 2005 : The Measurement Question‘, in: Mack, Elke et al., *Absolute Poverty and Global Justice*, Aldershot: Ashgate.

⁷⁸ Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115.

eine ganze Reihe begleitender Richtlinien, Unterstützungsleistungen und Forderungen, etwa im Bereich der Wirtschaftsethik als zu implementierende *good governance*, tatsächlich auf die Bedürfnisse der absolut Armen abzustimmen. Hier wäre beispielsweise auch die in den letzten Jahren aufgekommene Diskussion um die Bereitstellung globaler öffentlicher Güter zu nennen,⁷⁹ die in besonderer Weise lokale Gesellschaften durch globale Leistungen unterstützen würden. Die globalen öffentlichen Güter sollen aber erst weiter unten diskutiert werden, und zwar als mögliche Antwort auf hier zuerst zu nennenden praktischen Einwände gegen die Alleinstellung freier Märkte als Instrument der Armutsreduktion.

(1) PRAKTISCHE EINWÄNDE

Freie Märkte in den Entwicklungsländern sollen zum Ziel haben, unterentwickelte lokale Wirtschaftssysteme durch eine Kopplung an die Weltmärkte zum Wachstum durch globalen Wettbewerb anzuregen. Lokale Märkte sind dann nicht mehr nur einer partikularen Angebots- und Nachfragesituationen unterworfen, sondern sie unterstehen interdependenten Wechselwirkungen mit allen anderen Wirtschaftssystemen und -kräften weltweit, auf die sie reagieren müssen, und mit denen sie, um Wachstum generieren zu können, konkurrieren müssen. Gleichwohl verlangt dies von den anderen Marktteilnehmern, dass sie die wirtschaftlich schwächeren Entwicklungsländer als gleichwertige Partner akzeptieren. Ihnen kommt also eine besondere moralische Verantwortung zu, wenn es darum gehen soll, Armut durch Wachstum „pro-poor“ zu mindern. Diese Verantwortung äußert sich beispielsweise unter anderem darin, ihren weit überlegenen wirtschaftlichen und politischen Einfluss nicht zu Ungunsten der Entwicklungsländer einzusetzen. Die Anerkennung der Entwicklungsländer als gleichwertige und gleichzubehandelnde Partner ist im übrigen kein moralischer Selbstzweck – die globale Wirtschaft ist kein Nullsummenspiel, so dass Wachstum in ärmeren Ländern nicht in gleichem Maße die Wirtschaft in wohlhabenden Staaten beschneiden wird. Vielmehr wird es Wachstum auf beiden Seiten geben, das außerdem die ärmeren Länder durch die Verschränkung der Wirtschaften noch stärker in die Weltgemeinschaft einbinden wird.⁸⁰

Diese Verantwortung der wohlhabenden Staaten gegenüber den Belangen der Armen setzt sich auch in den Regeln der WTO fort:⁸¹ wie weiter oben bereits angesprochen wurde, erfolgen die internationalen Verhandlungen über die Verpflichtungen gegenüber den anderen Partnern in der WTO auf egalitärer Grundlage: das heißt, in den Verhandlungen besitzt jeder Staat gleiche Rechte und die gleiche Stimmenanzahl, unabhängig von Marktmacht und Einwohnerzahl. Dies soll allen Mitgliedsstaaten der WTO ein Agieren am Markt auf gleicher Augenhöhe garantieren. Gerade im Hinblick auf den freien Zugang zu Märkten stellte sich die Situation aber bislang eher so dar, dass die wohlhabenden Industriestaaten bei den Verhandlungsrunden durch das umfassende Wissen ihrer Wirtschaftsexperten eine viel stärkere Position in den Verhandlungen erhielten, auch deshalb, weil sie durch geschicktes Taktieren den armen Ländern für diese negative Zugeständnisse abringen konnten. Im Endeffekt konnten sich die wohlhabenden Staaten bislang Privilegien sichern, die den Nutzen freier Märkte für Entwicklungsländer meist schmälerte. So fordern die wohlhabenden Länder von den Entwicklungsländern zwar, ihre Märkte vollständig zu öffnen, sie selbst schließen allerdings einen großen Teil ihrer eigenen protektionistisch vor deren industriellen Erzeugnissen, oder sie gewähren ihren Bürgern,

⁷⁹ Siehe hierzu den Punkt II.A.2.c

⁸⁰ Im kleinen Rahmen ist dieser Effekt auch in der EU zu sehen, die durch die starke gegenseitige Abhängigkeit der Wirtschaft immer stärker zu gegenseitigen politischen Absprachen, letztlich vielleicht sogar zu politischer Einheit gezwungen ist.

⁸¹ Hier nochmals Verweis auf die Prinzipien der WTO unter Einbeziehung der Webadresse.

zum Beispiel im Agrarsektor, hohe Subventionen, die dann anderen Ländern keine Chance zum Ausnutzen komparativer Wettbewerbsvorteil mehr lassen. Der für ein nachhaltiges Wachstum der Wirtschaft der Entwicklungsländer fundamental benötigte Vorteil durch komparative Kostenersparnisse wird auf diese Weise willentlich durch die wohlhabenden Staaten außer Kraft gesetzt, der faire Wettbewerb unter gleichrangigen Partnern als ein Grundprinzip der WTO damit ausgeschaltet. Die positiven Effekte, die ein Abbau protektionistischer Schranken für die Situation der Armen hingegen auslösen kann, zeigt der Wegfall des „Agreement on Textiles and Clothing“ im Jahre 2005 beispielhaft, welches zuvor den Import von Textilien in die reichen Staaten über Quoten regulierte. Neben China waren es vor allem die „least-developed countries“, die ihren Textilexport in die USA und nach Europa sehr stark steigern konnten.⁸²

Durch die unrechte Ausnutzung der Verhandlungsübermacht durch die wohlhabenden Staaten verliert der Beitritt zum WTO-Regime für ärmere Staaten nicht seinen Sinn, wohl aber sind sie in einer unvorteilhaften Lage: um nach dem WTO-Prinzip als „most-favoured-nation“⁸³ überhaupt Handel nach allgemeinen Standards mit den großen Wirtschaftsnationen treiben zu können, müssen sie der WTO beitreten, obwohl sie ja bereits im Vorhinein wissen, dass sie nicht den vollen Nutzen aus ihrer Mitgliedschaft ziehen können. Allerdings, so schränkt Moellendorf ein, kann es für Entwicklungsländer rational sein, auch unter diesen Umständen der WTO beizutreten – nämlich dann, wenn selbst eine Mitgliedschaft unter ungerechten Vorzeichen immer noch wirtschaftlich vorteilhafter ist als ungeschützt fremden wirtschaftlichen Mächten als „Freiwild“ ausgeliefert zu sein.⁸⁴ Die oft geäußerte Forderung⁸⁵ an die wohlhabenden Länder ist hier eindeutig: wenn es ihnen ernst sei mit dem Wunsch nach einer langfristigen Armutsreduktion, müssen sie ihren Partner auf Augenhöhe begegnen – auch wenn das für die eigene Wirtschaft zuerst Nachteile mit sich bringen sollte. Denn moralisch ist es nicht zu vertreten, dass die schwächere Ausgangsposition der Partner dazu genutzt wird, die auf unrechtem Verhalten beruhende eigene Machtposition nicht ändern zu müssen. Aber nicht nur moralische Gründe lassen sich hier als Desiderat der Verhaltensänderung anführen. Schließlich ist es auch unter wirtschaftlichen Gründen fragwürdig, warum eine den Entwicklungsländern empfohlene umfassende Öffnung der Märkte, die ja gerade dem Wachstum dienen soll, nicht auch dem eigenen wirtschaftlichen Erfolg hinsichtlich der durch komparative Kostenvorteile möglichen Effizienzgewinne zuträglich wäre. So ist es gerade auch für eine funktionierende und effiziente wettbewerbliche Selbstregulierung der Märkte notwendig, dass keine Einflussnahme einiger weniger Staaten zu Ungunsten der großen Mehrheit stattfindet.⁸⁶

Mehr noch als eine ungerechte Position in den Verhandlungen mit Handelspartner sorgen allerdings lokale Ursachen in den Entwicklungsländern selbst für Störungen des freien Handels und damit in der Perspektive der geforderten Freiheit des Einzelnen für ein Fortbestehen der Armut. Insbesondere die Korruption von Beamtenschaft, Militär, Polizei und einer autokratischen Herrscherkaste unterbindet funktionierenden und effektiven

⁸² Vgl.: Organization, World Trade. 2008. "World Trade Report 2007." Pp. 12.

⁸³ „Most-favoured-nation“ drückt hier allerdings nicht eine Sonderstellung unter lauter formal gleichen Handelspartnern aus, sondern bedeutet im Lichte der Prinzipien der WTO eine Partnerschaft als Gleiche unter Gleichen unter einem gemeinsam anerkannten Regelwerk.

⁸⁴ Moellendorf, Darrel (2005): "The World Trade Organization and Egalitarian Justice." Pp. 141-158 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

⁸⁵ Vgl. die Position Pogges im Kapitel über die kosmopolitischen Positionen; auch Ibid.

⁸⁶ Etwa drei Viertel der WTO-Mitgliedsstaaten sind wirtschaftlich den Entwicklungsländern zuzurechnen,

Wettbewerb, an dessen Stelle Rentiersysteme⁸⁷ treten, welche die selbstverantwortliche Marktinteraktion der Bürger im Keim ersticken und Wachstum durch Wettbewerb in einem freien Markt zur Illusion werden lassen. Korruption verhindert nicht nur wirtschaftliches Wachstum durch ausländische Investitionen, sie begünstigt auch informelle Schattenwirtschaften und vor allem: nur dem Wohlhabenden kann sie unrechtmäßige Vorteile verschaffen, den Armen ist sie durch Mittellosigkeit verschlossen.⁸⁸ Eine Liberalisierung der Märkte kann letztlich also nur dann Wachstum fördern, wenn auch die lokale Gesellschaft mit ihren verschiedenen Institutionen zumindest so weit reformiert ist, dass sie auf externe wirtschaftliche Anreize auf die richtige Art und Weise antworten kann. Klassisch gelten liberale Demokratien hier als bestes Modell einer gesellschaftlichen Verfassung, die wirtschaftliche Anreize am gerechtesten unter den Bürgern vermitteln kann, weil ihre Institutionen, wohlgerneht in der Idealtheorie, durch eine Indifferenz gegenüber der Schichtzugehörigkeit der Bürger in der Gesellschaft den Armen nicht zum Nachteil gereichen. Denn ein Diktator wird, seinem Machterhalt geschuldet, eher die Eliten seines Regimes durch Zuwendungen unterstützen als die Armen, die für den Erhalt seiner Unrechtsherrschaft keine Rolle spielen.

Ob allerdings die Anforderungen des freien Weltmarkts dazu führen werden, dass sich selbst Unterdrückungsherrschaften in liberale Demokratien verwandeln, scheint mehr als zweifelhaft – der Leistungsdruck durch den globalen Wettbewerb unterstützt in den meisten Fällen eher die Unternehmen, die moralische Fragen in ihren Entscheidungen hintenanstellen (das sogenannte „free-rider-problem“). Auch scheint es plausibel, dass selbst Diktaturen ihre Märkte so gestalten können, dass sie innerhalb der Grenzen, die sie ihre Macht erhalten lässt, den globalen Anforderungen der Märkte entsprechen – wie es etwa China mit einigem Erfolg zeigt. Selbst die Freiheit, die die Bürger zum Partizipieren am Markt benötigen, ist in dieser Hinsicht nicht maximal – sehr wohl mag ihnen zwar Agieren in Wettbewerbssituationen erlaubt sein, auch das Recht auf Gewinn und Besitz, gleichwohl könnten Ihnen durch den Staat andere Rechte, wie zum Beispiel soziale Freiheits- und Menschenrechte, beschnitten werden, welche innergesellschaftliche Ungleichheit fördern, dadurch Wachstum verhindern und letztlich Armut systemimmanent fortsetzen.

Damit lässt sich aber die Ausgangsfrage, ob eine Liberalisierung der Märkte kausal zu Wachstum führen wird, zusammengefasst nur unscharf beantworten: es kommt hier nicht nur auf die spezifische wirtschaftliche Ausgangslage des Landes an, sondern auch auf die Charakteristika der Wirtschaftsreformen, und selbstverständlich auch die ursprüngliche Ausgangsausstattung der Armen mit Kapital und Bildung. Und selbst dann werden die langfristigen Ergebnisse der Liberalisierung noch stark von Fall zu Fall in ihren

⁸⁷ V.a. in rohstoffreichen Staaten Afrikas und Asiens. Pogge verweist hier auch auf die „negative Korrelation von Ressourcenreichtum und wirtschaftlicher Zuwachsrates.“ Pogge, Thomas Winfried Menko (2006): "Globale Armut - Erklärung und Verantwortung." Pp. 423 S in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag. Prinzipiell fällt unter den Begriff des Rentierstaats auch die Günstlingswirtschaft durch Autokraten, die ihre Macht durch gezielte Mittelzuteilung – etwa an Parteigänger oder das Militär - sichern wollen.

⁸⁸ Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115.. Auf die besondere Dilemmasituation des globalen Marktgeschehens macht Homann in Homann, Karl and Christoph Lütge (2005): *Einführung in die Wirtschaftsethik*. Münster: LIT-Verl. aufmerksam: "Mit Partnern, die als unseriös gelten oder die in Staaten ohne rechtsstaatliche Ordnung ansässig sind, macht man nur die unvermeidlichen, nicht aber die möglichen Geschäfte. Besonders langfristig kalkulierte und kreditfinanzierte Geschäfte kommen im sogenannten informellen Sektor in Entwicklungsländern in der Regel nicht zustande, weil die Vor-Leistenden nicht sicher sein können, dass ihre Ansprüche später auch befriedigt werden."

Auswirkungen variieren.⁸⁹ Problematisch ist der libertäre Markt schließlich auch durch die Möglichkeit extremer Ungleichheit, die er durch den ihm inhärenten Wettbewerb fördert. Solange der Staat garantieren kann, dass jeder Bürger die gleichen Teilnahmerechte am Markt besitzt und dies auch durch die Bereitstellung öffentlicher Güter fördert, kann die Ungleichheit Produktivkräfte durch Wettbewerb fördern. Werden aber einzelne Regionen unterschiedlich unterstützt, und lebt darüber hinaus ein großer Teil der Bevölkerung in einer solchen existenziellen Armut, dass diese keine Partizipation am Markt erlaubt, ist die daraus entstehende Ungleichheit nicht nur ungerecht, sondern sie verhindert Wachstum langfristig.

Denn berücksichtigt werden muss hier auch, dass es ärmere Haushalte schwer haben, zu Beginn der Öffnung der Märkte die negativen Effekte des globalen Wettbewerbs, die sich in zunächst steigenden Preisen für Waren und fallenden Erträgen für eigene Produktionen bemerkbar machen werden, auszugleichen. Gleichzeitig besitzen die Armen durch einen fehlenden Kapitalstock wenig Aussicht, aus den Vorteilen der freien Märkte kurzfristig ihren Nutzen zu ziehen. In dieser Perspektive wäre es daher zu fordern, Arme bei der Einführung freier Märkte durch Sonderregelungen dezidiert zu unterstützen, um auf diesem Wege die vorhersehbaren negativen Effekte abfedern zu können. Dies fordert aber ein gezieltes Eingreifen des Staates oder internationaler Institutionen, und verlässt auch auf diesem Weg die „reine Lehre“ libertärer, marktorientierter Doktrin. Letztlich zeigt sich hier, dass eine generelle Marktliberalisierung nicht automatisch die Situation der Armen zu verbessern in der Lage ist – allerdings ist sie, im Gegensatz zu speziellen „Pro-Poor-Richtlinien“ einfacher zu institutionalisieren, wodurch sie außerdem der ganzen Gesellschaft wirtschaftliche Vorteile bringen kann.⁹⁰

3. GLOBALE ÖFFENTLICHE GÜTER

Die Globalisierung wandelt das Verhältnis zwischen den Menschen der verschiedenen Staaten nicht nur durch die Interdependenz der Wirtschaftssysteme, sondern vor allem auch durch die Phänomene, denen die sich zunehmend gegenseitig öffnenden Staaten mit ihren Gesellschaften ausgesetzt sind. Durch die Liberalisierung der Märkte entstehen Verbindungen zwischen Ländern, die nicht nur gegenseitige Abhängigkeiten festigen, sondern auch gemeinsame Ziele in Wirtschaft und Politik begründen. Andererseits verdeutlicht die Erfahrung einer offenen Welt, dass viele Probleme von globalem Ausmaß nicht mehr nur lokal, sondern nur durch alle Staaten gemeinsam gelöst werden können: „Indeed, the world’s promise can be realized and its perils restrained only through extensive and ambitious cooperation across borders. Ours is a world of shared risks and common opportunities, grounded in the realities of mutual dependence and growing interconnection. All peoples’ health, security and prosperity depend in part on the quality of their international cooperation, as does the health of the environment.“⁹¹ Die Wahrnehmung

⁸⁹ Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115.. Vgl.: „Thus while there are many causes for optimism that trade liberalization will contribute positively to poverty reduction, the ultimate outcome depends on many factors, including its starting point, the precise trade reform measures undertaken, who the poor are, and how they sustain themselves. Even within most of the individual causal channels that we have identified, the outcome will vary from case to case.“ Vgl. auch: Timmer, C. Peter. 2006. "How Countries Get Rich." Pp. 8.

⁹⁰ Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115.

⁹¹ Vgl. die Zusammenfassung der „Task Force on Global Public Goods“, Goods, International Task Force on Global Public (2006): *Meeting Global Challenges: International Cooperation in the National Interest*. Stockholm.. Siehe auch: Kaul, Inge, Pedro Conceição, Katell le Goulven and Ronald U. Mendoza. 2003. "Die Bereitstellung globaler öffentlicher Güter: Globalisierung gestalten." Pp. 105, edited by U. N. D. Programme: Oxford University Press. Kaul, Inge, Isabelle Grunberg,

dieser gemeinsamen Verantwortung und die Tatsache der geteilten Ziele ist selbstverständlich auch hinsichtlich des Problems absoluter Armut von großer Wichtigkeit. Diese ist nicht nur ein moralisches Problem, sondern auch hinsichtlich einer fortwährenden Ausblendung und Marginalisierung eigentlich wichtiger Produktivkräfte für die Wirtschaft langfristig global belastend.

Aus der Offenheit globaler Wirtschaftssysteme mit steigender Abhängigkeit zwischen vormals eigenständig agierenden Akteuren erwachsen zwar Vorteile in vielen Lebensbereichen, aber auch gewaltige Risiken, die mit zunehmender Interdependenz immer unüberschaubarer, unsteuerbarer und durch zahlreich verschränkte Ursachen und Wirkungen überkomplex in ihrer Bewertbarkeit werden: die globale Welt ist heute in vielen ihrer zentralen Teilbereiche einem andauernden „Butterfly-Effekt“ ausgesetzt.⁹² Um nur einige Problemfelder anzusprechen, die sicher jedem geläufig sein werden: die auch menschlich verantwortete Klimaveränderung mit noch völlig unübersehbaren Effekten gerade für die Armen, die Überfischung der Meere, der Raubbau am Regenwald, die profitorientierte Erforschung von Medikamenten, die Einschränkung von Wissenstransfer durch weitreichende Patentrechte. Es ist plausibel nachvollziehbar, dass beispielsweise Umweltschutz nicht von einzelnen Individuen global wirksam geleistet werden kann – aber es ist ebenso verständlich, dass bei der Bewältigung dieser Probleme auch Staaten hier nichts allein auszurichten vermögen. Um ihrer Kernaufgabe in einer libertären Weltordnung, das ist der Schutz der Freiheit und der Autonomierechte der Menschen, auf globaler Ebene vernünftig nachkommen zu können, sollten nach neueren Erkenntnissen internationaler Gremien (etwa des United Nations Development Programme) die Staaten deshalb gemeinschaftlich öffentliche Güter bereitstellen – als *globale öffentliche Güter*. Eine umfassende Kooperation der Staaten könnte dann ein Instrumentarium bieten, das durch die Bereitstellung dieser *Güter* die Vorteile der Globalisierung langfristig auszubauen sucht, zugleich aber ebenso deren nachteilige Wirkungen auf die Armen eingrenzen will. Als Bestandteil der durch die Anforderungen der Globalisierung zunehmend an Wichtigkeit gewinnenden „global governance“ sollen diese Güter deshalb zur Verfügung gestellt werden, weil davon ausgegangen werden kann, dass sie in wettbewerbsgesteuerten, deregulierten Märkten sonst nicht produziert würden, obwohl sie eine wichtige Rolle bei der ökonomischen Zukunftssicherung der Wirtschaftssystemen weltweit – etwa im Bereich Bildung und langfristiger ökologischer Projekte – spielen.⁹³

Weiter oben wurden lokale öffentliche Güter bereits in ihrer klassischen Definition – Nicht-Ausschließbarkeit und Nicht-Rivalität erläutert, zusammen mit einigen Beispielen, etwa Sicherung des Staates durch das Militär oder den Bau von Verkehrsinfrastruktur. Auf globaler Ebene sind öffentliche Güter dann dadurch bestimmt – parallel verstanden zu lokalen öffentlichen Gütern –, dass sie von allen Staaten sowie von deren Bürger zugleich konsumiert werden können, und es durch die Art der Güter nicht möglich ist, einzelne Staaten oder Bürger von ihrem Konsum zu exkludieren. Positiv gewendet bedeutete das, dass

Marc A. Stern and United Nations Development Programme (1999): *Global public goods : international cooperation in the 21st century*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

⁹² Als Beispiel mag hier die Subprime-Kreditkrise der USA in den Jahren 2007/08 dienen, die zuerst in den USA große Probleme in der Liquidität des Bankensektors verursachte, bevor schließlich, durch die globale integrierte Wirtschaft, die Krise sich über den Globus ausbreitete. Zur ethischen Einordnung vgl.: Mack, Elke / Hartlieb, Michael, Finanzkrise - ein Ende der Verantwortung für die Armen?, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 13 (2009), 134-155.

⁹³ Murphy, Craig N. (2000): "Global Governance: Poorly Done and Poorly Understood." *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 76:789-803.

von der globalen Bereitstellung öffentlicher Güter *jeder* Mensch ungeachtet seiner sozialen und wirtschaftlichen Stellung profitieren könnte, und damit auch nationale Sonderwege und Grenzen ihre determinierenden Einflüsse auf Lebenschancen zunehmend verlieren würden. Beispiele für den Nutzen globaler öffentlicher Güter wären in diesem Sinne zum Beispiel diejenigen institutionellen Mechanismen, die weltweit die Stabilität der Finanzsysteme und Märkte regulieren, die dem Allgemeinwohl dienende wissenschaftliche Forschung nach Medikamenten gegen Epidemien, aber auch weltweit verpflichtende Richtlinien für den Luftverkehr und andere Standards, etwa in der Telekommunikation oder in der Zeitmessung.⁹⁴ „Good governance“, als institutionelle Voraussetzung für Wachstum freier Märkte, ist damit ebenso globales öffentliches Gut, deren verpflichtende Bereitstellung gerade für die Verminderung von Armut von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit ist.⁹⁵

Die gemeinschaftliche und harmonisierte Bereitstellung globaler öffentlicher Güter ist allerdings ein Projekt, das trotz seiner sicherlich sehr positiv projizierten Ergebnisse für alle Menschen inhärent große Schwierigkeiten bei seiner Umsetzung erleben dürfte. Von den üblichen Finanzierungsproblemen einmal abgesehen⁹⁶, ist es vor allem die Zusammenarbeit der Staaten, die bei der Bereitstellung der globalen öffentlichen Güter auf harte Belastungsproben gestellt werden dürfte. In den heute vorherrschenden Wettbewerbssituationen am globalen Markt, die auf internationaler Ebene ja gerade zwischen Staaten als jeweiliger Personifizierung heimischer Wirtschaftskraft geführt werden, ist eine stärkere Harmonisierung und gegenseitige Verpflichtung zur Bereitstellung der Güter nur schwer vorstellbar. Fraglos stellen die globalen öffentlichen Güter keine den Wettbewerb verzerrende Mittel dar, weil sie prinzipiell allen zu Gute kommen werden, im Gegenteil sogar denjenigen Ländern helfen können, deren Regierungen bei der Bereitstellung öffentlicher Güter bislang defizitär gearbeitet haben. Trotz der Zusammenarbeit in vielen internationalen Gremien steht für die Staaten heute die Maximierung der eigenen wirtschaftlichen Position im Vordergrund, als noch eine weitere Ebene internationaler Verpflichtungen, die darüber hinaus zu einer partiellen Selbstentmachtung vormals souveräner Staatsaufgaben führen dürfte. Dass besonders die Armen von globalen öffentlichen Gütern profitieren könnten, ist angesichts oft nichtexistenter oder veralteter Infrastruktur, mangelhaftem Gesundheits- und Bildungswesen, durch industriellen Raubbau verschmutzter Umwelt und mangelnder Rechtssicherheit einleuchtend – ob dies allerdings die Zusammenarbeit der Staaten motivieren kann, scheint mehr als fragwürdig. Zweifellos kann es nicht die Aufgabe anderer Staaten sein, durch die Bereitstellung globaler öffentlicher Güter Unrechtsregimes am Leben zu erhalten, die ihrerseits gleichwohl auf jedes Engagement verzichten können. Ihre Aufgabe ist ausschließlich die subsidiäre Unterstützung lokal vorhandener öffentlicher Güter um Markthandlungen zu ermöglichen und zu stimulieren, nicht aber eine völlige Substituierung derselben.

Das Fehlen von in ausreichender Menge bereitgestellten globalen öffentlichen Gütern lässt sich daher auf mehrere Ursachen zurückführen, die das Problem verdeutlichen: die Sorge um den Verlust der eigenen Souveränität lässt Staaten – *erstens* - davor

⁹⁴ Vgl.: „Examples include mechanisms for ensuring financial stability, the scientific knowledge involved in the discovery of a vaccine and international regulations for civil aviation and telecommunications.“ Goods, International Task Force on Global Public (2006): *Meeting Global Challenges: International Cooperation in the National Interest*. Stockholm.

⁹⁵ Moore, David (2004): "The Second Age of the Third World: From Primitive Accumulation to Global Public Goods?" *Third World Quarterly* 25:87-109.

⁹⁶ Vgl.: „The High-Level Panel on Financing for Development estimated in 2001 that some \$20 billion a year was required to begin to address the need for global public goods—four times the spending level at the time.“ Goods, International Task Force on Global Public (2006): *Meeting Global Challenges: International Cooperation in the National Interest*. Stockholm.

zurückschrecken, sich international bindendem Recht oder auch nur allgemeinen Richtlinien zu unterwerfen. Unter diesen Voraussetzungen enthalten die in internationalen Kooperationen beschlossenen Ziele immer einen sehr hohen Unsicherheitsfaktor bezüglich der Garantie ihrer Umsetzung. Außerdem lassen sich die durchaus unterschiedlichen Ziele der Staaten – *zweitens* – oft nur schwer in Einklang bringen. Zwar gibt es viele Gemeinsamkeiten, etwa in Bezug auf den Wunsch einer Umsetzung eines weltweit freien Marktes, aber am Beispiel der Klimaveränderung wird deutlich, dass besonders kurz- und mittelfristig unterschiedliche Präferenzen der Staaten vorliegen, vor allem, da Vor- und Nachteile der Klimaveränderung nicht alle Staaten gleichermaßen betreffen.⁹⁷ Das „Trittbrettfahrerproblem“ verdeutlicht – *drittens* – eine Gefahr, die öffentliche Güter inhärent besitzen: da globale öffentliche Güter, sobald sie bereitgestellt worden sind, im Prinzip von allen konsumiert werden können (Nicht-Rivalität), wartet jede Partei darauf, dass eine andere sie als erste offeriert, um daraufhin selbst und ohne eigene Leistung in ihren Genuss zu kommen. Problematisch ist auch – *viertens* – das „schwächste Glied der Kette“: es gibt globale öffentliche Güter, zu deren Bereitstellung *alle* Staaten gleichermaßen beitragen müssen – etwa wenn es darum geht, eine medizinische Basisversorgung garantiert zu gewährleisten, um drohende Epidemien zu unterdrücken. Fällt nur ein Staat hinter seine Verpflichtungen zurück, sind möglicherweise die Bemühungen aller anderen Staaten umsonst. Und – *fünftens* – ist es schwierig, alle beteiligten Staaten über einen langfristigen Zeitraum hinweg zur Erfüllung ihrer einmal beschlossenen Ziele zu verpflichten – etwa nach einem Regierungswechsel.⁹⁸

a) DIE VERANTWORTUNG DER STAATEN UND DIE ROLLE DES MARKTES

In Anbetracht dieser Hinderungsgründe ist plausibel zu machen, wer grundsätzlich die Verantwortung für eine vorrangige Bereitstellung globaler öffentlicher Güter besitzt, um vor allem dem Dilemma des „Trittbrettfahrerproblems“ zu entgehen. Denn auch wenn die globalen öffentlichen Güter von allen Staaten gemeinsam bereitgestellt werden müssen, um eine größtmögliche Wirkung zu erzielen, besitzen die wohlhabenden Staaten hier doch eine besondere Vorreiterrolle und Verantwortung: zum einen haben sie die (nicht exklusive) moralische Verpflichtung, öffentliche Güter wiederherzustellen, die zuvor durch ihr intendiertes oder nicht-intendiertes Handeln zerstört worden sind (wie etwa Klimaschutz durch Drosselung der CO₂-Emissionen), zum anderen besitzt ein großer Teil der von diesen Ländern gezahlten Entwicklungshilfe eine komplementäre Orientierung wie globale öffentliche Güter, wenn auch beide nicht völlig deckungsgleich sind. Beide interagieren dann auf vielfältige Weise, wenn globale öffentliche Güter die Entwicklungshilfe in ihrer Effizienz unterstützen, und umgekehrt. Beispielsweise kann ein lokales Gesundheitswesen, das durch Entwicklungshilfe strukturell unterstützt wird, effektiver arbeiten, wenn im Rahmen globaler öffentlicher Güter Virenerkrankungen zentral überwacht und mit diesen Erkenntnissen wissenschaftliche Forschung für Impfstoffe koordiniert wird. Während Entwicklungshilfe freilich nur einigen wenigen Staaten zu Gute kommt, sind globale

⁹⁷ Die neuesten Modelle in der Klimaforschung zeigen zum Beispiel, dass die negativen Effekte der Klimaveränderung zuerst vor allem in den Entwicklungsländern auftreten werden, und dort mit Dürren oder Überflutungen die Situation der Armen weiter verschlechtern werden, wohingegen Russland und Kanada eher profitieren könnten.

⁹⁸ Goods, International Task Force on Global Public (2006): *Meeting Global Challenges: International Cooperation in the National Interest*. Stockholm.

öffentliche Güter universal ausgerichtet und benötigen eine dementsprechend umfassendere Finanzierung.⁹⁹

Neben der Frage der Finanzierbarkeit ist noch ein anderer Faktor von Belang, der die positiven Effekte der globalen öffentlichen Güter in den Entwicklungsländern zu unterminieren in der Lage ist – und zwar die Kapazität des Staates und der Bürger, die bereitgestellten öffentlichen Güter überhaupt nutzen und effektiv verwerten zu können. Auch wenn die globalen öffentlichen Güter die lokal vorhandenen subsidiär erweitern, lässt das ursprüngliche Fehlen der letzteren darauf schließen, dass zentrale staatliche Institutionen ihre Arbeit nur lückenhaft oder überhaupt nicht erfüllen können. Ohne zumindest ganz basal funktionale staatliche Institutionen ist aber fragwürdig, ob die wirtschaftsstimulierenden Wirkungen freier Märkte zusammen mit den globalen öffentlichen Gütern ausreichen, für die Armen letztlich eine Verbesserung ihrer Situation zu erreichen. Deshalb setzen auch die Vertreter globaler öffentlicher Güter den primären Fokus auf die Entwicklung und Reformierung (rechts-)staatlicher Administration, die daran anschließend in einem zweiten Schritt erst in vollem Maße von den Subsistenzen globaler öffentlicher Güter profitieren kann.¹⁰⁰ Unterstützt werden sollen sie dabei auch durch Marktakteure, die bereits in den letzten Jahren einen immer größeren Beitrag durch private Hilfe, etwa durch Gründung von Stiftungen oder Spenden, leistete.

b) GLOBALE ÖFFENTLICHE GÜTER ZUR GERECHTIGKEITSERZIELUNG?

Die Wirkungsweisen globaler öffentlicher Güter sind von großer Bandbreite, weil sie das umfassen, was allen Staaten und Menschen nutzenmäßig prinzipiell wichtig sein kann, sei es durch die Verteilung von Wissen, eine saubere Umwelt oder Richtlinien für die internationale Wirtschaft, deren Bereitstellung als Form der „global governance“ im eigentlichen Interesse aller Staaten liegen. Gleichwohl weisen sie Einschränkungen auf, die sie im Rahmen der Erzielung globaler Chancengleichheit als tendenziell ungeeignetes Instrument erscheinen lassen. Öffentliche Güter intendieren bereits von ihrer Definition her nicht, zwischen Staaten oder Bürgern auszugleichen, also für Angleichung wirtschaftlicher Kraft auf globaler Ebene zu sorgen – denn *alle* Staaten und Bürger, egal ob arm oder reich können aus ihnen ihren Nutzen ziehen. Spezielle Vorzugsregeln, etwa für absolut Arme, würden das ihnen zugrundeliegende Prinzip der Nicht-Rivalität verletzen – das öffentliche Gut wäre dann im Ergebnis kein öffentliches mehr, sondern nur mehr halb-öffentlich, respektive privat. Da allerdings viele der öffentlichen Güter in armen Ländern einfach vollständig absent sind, besitzen die globalen öffentlichen Güter inhärent einen besonders ausgeprägten Nutzen für die Armen, ohne diesen durch dezidierte Sonderregelungen und Richtlinien besonders zur Wirkung kommen zu lassen.

Die Gleichheitskonzeption, die den globalen öffentlichen Gütern zu Grunde liegt, ist deshalb absolut und nicht relativ; entweder kann jeder mittelbar an ihrem Nutzen partizipieren, oder keiner. Zwar ist es möglich, dass in armen Ländern die staatlichen Institutionen so wenig entwickelt sind, dass es ihre mangelnde Leistungsfähigkeit nicht

⁹⁹ Ibid. Murphy merkt allerdings kritisch an, dass viele Entwicklungshilfeorganisationen den globalen öffentlichen Gütern kritisch gegenüberstehen; trotz ihrer Bemühungen nahm der Umfang an Entwicklungshilfe in den neunziger Jahren ab, was die Finanzierung der viel höheren Aufwendungen für globale öffentliche Güter als unrealistisch erscheinen lässt. Murphy, Craig N. (2000): "Global Governance: Poorly Done and Poorly Understood." *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 76:789-803.

¹⁰⁰ Goods, International Task Force on Global Public (2006): *Meeting Global Challenges: International Cooperation in the National Interest*. Stockholm.

zulässt, direkten Nutzen aus den globalen öffentlichen Gütern zu ziehen. Allerdings sorgt zielgerichtet eingesetzte Entwicklungshilfe für eine effiziente Umsetzung der Vorgaben, die die Güter selbst im Bereich der „good governance“ voraussetzen und global überwachen. Damit wird auch die zentrale Funktion der globalen öffentlichen Güter klar: sie sind die Mittel zum Zweck, welche beispielsweise in Entwicklungsländern die Voraussetzungen zum Wachstum durch ein ganzes Paket an Maßnahmen – Reform der Administration, Bildungspolitik, Umweltschutz - schaffen sollen, dass in dieser Denkart langfristig die Kernfaktoren bestehender Armut auflösen soll. Interessant ist darüber hinaus ihre Marktkompatibilität. Staaten sind zwar als Initiatoren ihrer Finanzierung benannt, aber da globale öffentliche Güter prinzipiell nur eine Erweiterung ihrer sowieso bereits vorhandenen Aufgabengebiete der Bereitstellung lokaler öffentlicher Güter darstellen, ist von den Marktakteuren keine negative Beeinflussung des Wettbewerbs durch distributive Eingriffe zu befürchten. Als marktkonformes Mittel mit einem inhärenten Nutzen für die Armen besitzen die globalen öffentlichen Güter also einigen Reiz, da sie nicht den Interessen einiger entgegenstehen, sondern vielmehr mit den langfristigen Zielen der Staaten und Bürger kongruent sind. Globale öffentliche Güter werden im übrigen nicht unter moralischen Gesichtspunkten, etwa aus Solidarität oder einer wie auch immer begründeten Verpflichtung zur Hilfeleistung bereitgestellt: sie entspringen als Desiderat einer Kosten-Nutzen Kalkulation, die unter Einbeziehung der Nachteile, die sich ohne ihre Verfügbarkeit ergeben würden, allen Parteien Vorteile verspricht. Globale öffentliche Güter entspringen daher auch keinem moralisch motivierten Altruismus, sondern sind Ausdruck eines gegenseitig erwarteten Interesses, global die Voraussetzungen wirtschaftlichen Wachstums zu fördern. Mag der finanzielle Mehraufwand der globalen Bereitstellung auch tatsächlich kurzfristig die wohlhabenden Staaten belasten, sind es aber auch gerade sie, die längerfristig für ihren Einsatz belohnt werden dürften – durch risikofreieren Handel, steigende Industrialisierungsrate und wachsende ökonomische Integration, sowie ungleich größere Absatzmärkte ihrer Produkte.

C. KOMMUNITARISMUS – LIBERALER NATIONALISMUS

Der Kommunitarismus bezeichnet seit Ende der 70er Jahre, mit dem Erscheinen von „Die Sphären der Gerechtigkeit“ von Michael Walzer, eine facettenreiche Gegenströmung zu liberalen Gesellschaftsentwürfen, welche innerhalb staatlicher oder globaler Gemeinschaft absolute Autonomierechte und Freiheiten von Individuen auf der Basis universalgültiger moralischer Normen durch eigenverantwortlich begründete Rechte und Pflichten vertreten. In dieser einflussreichen Position wird die durch die Globalisierung induzierte schleichende Entmachtung der Staaten zusammen mit der zunehmenden kulturellen Pluralisierung als Gefahr empfunden, die den Wert der Gemeinschaft als eines der fundamentalen Güter der Menschen heraus- und, beispielsweise in einer Verpflichtung zur Hilfeleistung für Arme, die nicht Mitbürger sind, sogar überfordert.¹⁰¹

Modelle globaler Gerechtigkeit werden innerhalb dieser Denkrichtung abgelehnt, weil sie eine authentische und originäre globale Gemeinschaft erfordern würde, die es nicht

¹⁰¹ Krebs vertritt in ihrem Essay eine dezidiert liberal-nationale Position, die bezeichnend die Angst der wohlhabenden Länder vor der Überforderung durch globale Gerechtigkeitsforderungen zum Ausdruck bringt, und daher gegen den Egalitarismus als „Mainstream der politischen Gegenwartsphilosophie“ argumentiert. Vgl.: „Mein Beitrag will Stellung beziehen [...] für die Verfolgung des nationalen Eigeninteresses.“ Krebs, Angelika (2004): "Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung." *Information Philosophie* 5.

gebe.¹⁰² Im Besonderen zeichnet sich der Kommunitarismus durch seine breite Funktion gerade auch im öffentlichen gesellschaftlichen Diskurs aus, denn vor allem in der Politik ist die Sorge um eine funktionale und eng verschränkte Gemeinschaft groß; der Verlust der einer spezifischen Gemeinschaft inhärenten Werte wird für eine Vielzahl aktueller Probleme, wie etwa steigende Kriminalitätsraten, die Auflösung familiärer Strukturen, Politikverdrossenheit, usw., verantwortlich gemacht. Ein Wiedererstarken des „Gemeinschaftsgefühls“ wird in den Forderungen der Parteien und Verbände häufig als Wert an sich angemahnt, dem *absoluter* Vorrang selbst vor individuellen Lebensentwürfen und Zielen einzuräumen sei.¹⁰³ Die Protagonisten dieser „Wende zur Gemeinschaft“ fordern deshalb zwei grundlegende Verhaltensmodi der Menschen in ihrer Rolle als Gemeinschaftsmitglieder: einerseits soll das Wohl der Gemeinschaft die Sorge jedes Einzelnen sein, was sich etwa in einer spezifischen Gemeinschaftspolitik, einer partikularen Gerechtigkeitsvorstellung oder etwa einer bevorzugten Behandlung der Bürger durch lokale Sozialsysteme niederschlägt, andererseits ist das Ziel des Kommunitarismus, dass jeder Bürger seine moralischen Handlungsoptionen immer erst an den allgemeinen Zielen der Gemeinschaft abgleicht, um sich auf diesem Wege als Partizipant einer je spezifischen kulturell geprägten Gesellschaftsform reflektiv seiner Position Bürger zu versichern.¹⁰⁴

Die Gemeinschaft erhält also nicht nur deshalb einen Wert, weil sie zu den essentiellen Erfahrungen des Menschseins gehört, sondern ihr kommt in dieser Perspektive auch die Position einer die Handlungen verpflichtenden moralischen Zentralinstanz zu, die die individuellen Entscheidungen informiert und an essentieller moralischer Wirkmächtigkeit übersteigt. Denn das Individuum erfährt seine gesellschaftlich determinierte Identität erst im Bezug zu einer Gemeinschaft, die es hinsichtlich verschiedener anderer Personenkreise (Familie, lokale oder staatliche Gesellschaft) bindet und ihm dadurch eine Verantwortung zur Aufrechterhaltung dieser Bindungen überträgt, die freiwillige Ansprüche und natürliche Pflichten gegenüber den Menschen, die nicht Teil der Gemeinschaft sind, im allgemeinen übersteigen. Aus diesen sehr starken gegenseitigen Bindungen innerhalb einer Gemeinschaft entwickelt der Kommunitarismus sowohl Anspruch und Pflicht besonderer Anteilnahme und Unterstützung, der die Individuen in ihrem Selbst konstituiert und, nach Sandel, im Verhältnis zu einigen im Gegensatz zu allen mehr fordert, als pure Gerechtigkeitsgrundsätze zu leisten in der Lage sind.¹⁰⁵ Daraus folgt, dass Gleichheits- und Gerechtigkeitsforderungen einer existierenden Gemeinschaft von ihrer Entstehung her nachgeordnet sind – denn beide Begriffe können sich inhaltlich erst dann füllen lassen, wenn die Gemeinschaft a priori die Regeln des Zusammenlebens grundgelegt hat und durch erlebte Geschichte Erfahrungswerte anbietet und gesellschaftliche Praxen anleiten kann.¹⁰⁶ Damit müssen Kommunitaristen Güterverteilung auf der Basis universaler Normen und Gleichheitsstandards ablehnen, denn solche universalen Standards können weder inhaltlich noch philosophisch aus ihrem hermeneutischen Verständnis der

¹⁰² Tasioulas, John (2005): "Global Justice Without End?" Pp. 3-28 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

¹⁰³ Frazer, Elizabeth (1999): *The problems of communitarian politics : unity and conflict*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Vgl.: „[Allegiances] allow that to some I owe more than justice requires or even permits, not by reason of agreements I have made but instead in virtue of those more or less enduring attachments and commitments which taken together partly define the person I am.“ Sandel, Michael J. (1998): *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁰⁶ Ibid.

Gemeinschaft als eines *a priori* nicht deduziert werden.¹⁰⁷ Dies führt zu der in sich widersprüchlichen Situation, dass *innerhalb* staatlicher Gemeinschaften universalistische Inklusion auf dem Fundament bürgerlicher Gleichheit weithin anerkannt ist, die allerdings mit einer systematischen Exklusion von Nichtbürgern oder zumindest einer umfassenden Beschneidung ihrer Rechte einhergeht (etwa durch Nichtgewährung einer Arbeitserlaubnis, durch Versagen von Partizipation am öffentlichen oder politischen Leben, usw.).¹⁰⁸ Allgemein ist durch dieses nachgeordnete Gleichheitsverständnis ein moralischer *hiatus* zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern existent, der weder von der einen, noch von der anderen Gruppe übersprungen werden kann, und der unter der ausschließlichen Sorge für die Mitbürger allzu leicht dazu führt, keine verpflichtende Verantwortung für Menschen übernehmen zu wollen, die nicht *Conationals* sind. In der Perspektive einer Auflösung absoluter Armut weltweit wäre hier also eine philosophische Position gefunden, die zwar (auch extensive) Unterstützung in Form von Entwicklungshilfe und den klassischen Formen armenbezogener Wohltätigkeit nicht ablehnt, diese aber nur auf der Grundlage *menschlicher Humanität* und gerade nicht auf der liberalen Ebene einer universalen Norm der Gleichheit und Gerechtigkeit als statthaft ansieht.

Die Stoßrichtung des Kommunitarismus ist hier als gegen zwei Ziele gerichtet zu skizzieren: einerseits geht es ihm – in der klassischen Ausrichtung – in einem korrektiven Versuch darum, die als zu individuen- und freiheitszentriert verdächtigten sozial-liberalen und libertären Gesellschaftsformen zu kritisieren und hin zu tendenziell gemeinschaftsfördernden Strukturen zu ändern. Andererseits will er – in der für diese Untersuchung wichtigen aktuellen Debatte um globale Gerechtigkeit und der damit zusammenhängenden Verpflichtung, Armen moralisch verpflichtet zu helfen – versuchen, die Verantwortlichkeiten von Gemeinschaften hinsichtlich Fremder als Nicht-Mitbürger einzugrenzen, um ihrer Überdehnung und Überforderung, sowohl in finanzieller (durch einen Mittelabfluss, der die bestehende Ausformung der Gemeinschaft schädigt) wie auch moralischer (durch Handlungsverpflichtungen, die dem Primat der Bedürfnisse der lokalen Gemeinschaft widersprechen) Hinsicht, entgegenzuwirken. In einer allgemeinen ersten Beurteilung lässt sich bereits hier urteilen, dass der Kommunitarismus am *status quo* der aktuellen Weltordnung festhalten will, weil nämlich Staaten zum Schutz ihrer Gesellschaften streng voneinander abgegrenzt werden und globale Problemfelder nur unter der Prämisse moralische Handlungsbereitschaft hervorrufen sollen, soweit die materiale und ideelle Substanz der Gemeinschaft nicht angegriffen wird.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Allerdings erkennt z.B. Walzer an, dass diese Ablehnung nur vorläufig sein kann; für ihn ist es denkbar, dass die durch die Globalisierung entstehende Weltgemeinschaft tatsächlich eine einheitliche Konzeption von Gerechtigkeit besitzt. „A number of writers have argued in recent years that evolving patterns of global proximity, knowledge, and interaction makes us all responsible for one another. The tendency is indeed clear and this is the story that needs telling if the requirements of justice are to be expanded. But I am inclined to think that, for now at least, ordinary moral principles regarding humane treatment and mutual aid do more work than any specific account of distributive justice.“ Walzer, Michael (1995): "Replies." Pp. 281-297 in *Pluralism, Justice, and Equality*, edited by M. Walzer and D. Miller. Oxford: Oxford University Press.

¹⁰⁸ Bader, Veit (1995): "Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What is Wrong with Communitarianism?" *Political Theory* 23:211-246.

¹⁰⁹ Caney bezeichnet eine solche – dem politischen Realismus verhaftete – Weltordnung als „society of states“. In einer solchen Gemeinschaft der Staaten herrscht ein Prinzip der Gleichheit vor, das seine Begründung gerade in der wechselseitig zugestandenen Andersheit der verschiedenen kulturellen Kontexte findet. Eine so verfasste Gemeinschaft der Staaten ist deshalb auch der Rawls'schen Position sehr nahe. Caney, Simon (2005): *Justice beyond borders : a global political theory*. Oxford: Oxford University Press.

1. DIE GEMEINSCHAFT ALS DETERMINIERENDER FAKTOR

An den basalen Determinanten der klassischen Aufgaben einer Gemeinschaft ändert sich auch aus Sicht des Kommunitarismus heraus nichts: die Gemeinschaft begründet sich auf der Notwendigkeit des Teilens auf Grund meist knapper Ressourcen, bezeichnet das Band, das die Individuen als Ausdruck des Menschseins in vielerlei Hinsicht miteinander verbindet, und zeigt die zwingende Hinwendung des Individuums zu allen anderen Mitgliedern der Gemeinschaft als soziales Wesen unter anderen sozialen Wesen auf.¹¹⁰ Das besondere am Kommunitarismus ist daher nicht die Hervorhebung einer Gemeinschaft als schützenswertes Faktum spezifischer sozio-kultureller Ausprägung an sich, denn sie ist Gemeinschaft aus einer Vielzahl variantenreicher Gemeinschaften. Die Gemeinschaft gewinnt vielmehr ihre je spezifischen und schützenswerten Charakteristika aus einer von den Bürgern geteilten Geschichte mit ihren prägenden Traditionen, und den daraus entstandenen besonderen Werten und Pflichten, die jedes Mitglied der Gesellschaft gegenüber den anderen Mitgliedern besitzt. Dieser „Schicksalsgemeinschaft“ kommt insofern ein inhärenter und absoluter Wert zu, weil sie die Vertreterin eines bestimmten Sets an Moral und gelebtem Ethos ist, der in der harmonistischen Idealtheorie von allen Bürgern aus Eigeninteresse geteilt wird. Damit ist die Gemeinschaft von zwingender Prägnanz für eine Kontinuierung der Lebenspläne der Individuen, da ihr nicht nur die Aufgabe der Bildung einer politischen Gemeinschaft, das heißt der Ausübung gemeinschaftsdienender Gewaltautonomie zukommt, sondern sie zugleich auch den Rahmen der möglichen Lebenspläne und -formen absteckt. Intrinsisch weißt sie damit auch eine Definition des Guten Lebens auf, also eine allgemein gewusste Idealform der in der Gemeinschaft bestmöglich zu verwirklichenden Lebensvollzüge, die sich aus der Gesamtheit der Lebenspraxen informiert und auf dieser Grundlage gemeinschaftsdienende Handlungspräferenzen normiert. Bezeichnenderweise gibt es daher innerhalb des Kommunitarismus nicht wenige Stimmen, die die Ziele der Gemeinschaft immer über die des Individuums stellen.¹¹¹

Kompatibel zu modernen Ausprägungen liberaler Staaten ist dieser Ansatz einer harmonischen Gemeinschaft insofern, soweit die bürgerliche Selbstbestimmung auf der Grundlage gemeinsamer Werte den Staat emanieren lässt. Die Gemeinschaft ist damit auf der ersten Zeitstufe gewissermaßen präpolitische Entität, die auf der zweiten Stufe durch den Willen der Bürger einen Nationalstaat begründet.¹¹² Schon allein aus diesem Grund ist der Staat in seiner strukturgenetischen Form, auch unter möglicherweise sich schnell ändernden weltpolitischen Vorgaben, unantastbar: er allein kann auf dem Fundament moralischer und kultureller Tradition und gemeinsam erlebter Geschichte der determinierende Rahmen für bürgerliche Selbstbestimmung sein, dem dadurch besonderer – in den klassischen Prinzipien der Souveränitätsrechte belegter - und unumgänglicher Schutz zukommt. Auf diesem Argument aufbauend gewinnen undurchlässige Grenzen zwischen Staaten ihre moralisch legitimierte Substanz, denn sie dienen in dieser Perspektive in zweifacher Hinsicht den Bürgern der Staaten: einmal erhalten sie den Raum, in dem sich ethnische Merkmale und kulturelle Identität als spezifische Eigenschaften der Bürger entfalten können, und zweitens bildet diese geschützte Identität wiederum das Fundament der sich immer wieder neu durchdeklinierenden Grundlage bürgerlicher Selbstbestimmung.¹¹³ Der Staat besitzt damit die Funktion eines Schutzraums, der die Bürger gegen unerwünschte Einflüsse von außen

¹¹⁰ Frazer, Elizabeth (1999): *The problems of communitarian politics : unity and conflict*. Oxford: Oxford University Press.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Eine große Nähe zu naturrechtlichen Konzeptionen menschlicher Gemeinschaft ist hier klar ersichtlich.

¹¹³ Bader, Veit (1995): "Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What is Wrong with Communitarianism?" *Political Theory* 23:211-246.

unangreifbar machen soll – der aber auch die Sorge um die Nöte von Fremden auszuschließen vermag, sollte weitreichende Hilfe gefordert werden.

Denn im Gegensatz zum sozialen Liberalismus Rawls', dessen kontraktualistische Gesellschaftsgründung auf deontisch-universalen Kriterien der Normbestimmung beruht, sind die Gerechtigkeitsprinzipien hier nicht universal sondern partikular hergeleitet: als Ausdruck spezifischer, im kultursubjektiven Raum lokalisierter und damit einzigartiger gesellschaftlicher Praxen sind sie nur begrenzt wirksam und nicht transferabel, denn die Gemeinschaft prägt und konstruiert die Wirklichkeit in der die Individuen leben umfassend und damit auch individuelle Handlungsoptionen auf der Basis eines ausschließlich in der Gemeinschaft geteilten Verständnisses von Gerechtigkeit.¹¹⁴ Davon ausgehend sind auch Werte der lokalen Gemeinschaft immanent, sie müssen durch die Bürger nur explizit aus ihren jeweiligen kulturellen Kontexten herausgelöst werden, um zur Anwendung zu kommen.¹¹⁵ Werte sind damit ebenfalls der Gemeinschaft und der Tradition nachgeordnete Ergebnisse gesellschaftlicher Praxen und nicht ohne diese verstehbar, ja nicht einmal von ihrer Genese her nachzuvollziehen. Die Frage, wie ein moralisch reflektiertes Leben geführt werden kann, wie überhaupt gelebt werden soll, kann nur durch ein Bewusstsein der Bürger um die in der Gemeinschaft stattfindenden Lebensvollzüge beantwortet werden, Fremden aber ist dieses Wissen weitestgehend unzugänglich. Auf diesem Fundament des Gemeinschaftsverständnisses begründet sich eine Verpflichtung zur Unterstützung aus Gründen sozialer Gerechtigkeit ausschließlich Mitgliedern der Gesellschaft oder *Conationals* gegenüber; denn wenn es plausibel ist, dass Forderungen, die die Gerechtigkeit stellt, der Gemeinschaft nachgeordnet sind, können auch nur jene Bürger Ziel einer gerechtigkeitsintendierenden Handlung werden, die derselben Gemeinschaft angehören. Aus dieser Position heraus entscheidet der Kommunitarismus in schwierigen moralischen (Grenz)Fragen immer zugunsten des Wohls der Mitbürger, und schließt damit möglicherweise anderslautende Gerechtigkeitsforderungen universalistischer Positionen aus.

Im Kommunitarismus scheint es damit ein Missverhältnis zwischen universal zuerkannten Rechten und Pflichten, wie sie in den Menschenrechten angelegt sind, verbunden mit einer Observanz ihres Schutzes, und partikular erwünschten Vorfahrtsregeln für die heimische Gemeinschaft zu geben, deren Plausibilität sich erst noch stichhaltig zeigen muss.¹¹⁶ Denn universale Rechte setzen voraus, dass sie auch überall zur Anwendung kommen und von allen beansprucht werden können. Ein Staat, der sich als organisch verfasste Einheit versteht und auf dieser Basis seinen Bürgern ein vertieftes Beziehungsgeflecht durch ein gegenseitiges Verantwortungsgefüge verordnet, das die gerechtigkeitsmotivierte Sorge um Fremde exkludiert, verkennt, dass heute vorherrschende Gesellschaftsformen das Ergebnis einer langen Geschichte von Machtkämpfen, Über- und Unterordnung und Segregation, aber keinesfalls das einer seit jeher harmonisch verfassten Einheit sind. Eine Schicksalsgemeinschaft bleibt deshalb ein nachträgliche Konstruktion und wird darin dem Wesen moderner, pluraler Staaten mit einer Vielzahl kultureller Wesens- und Seinsformen nicht mehr gerecht, ja, sie kann sogar, wenn sie als Prinzip innerstaatlichen Handelns überstrapaziert wird, negative Auswirkungen, etwa bei einer mangelhaften

¹¹⁴ Frazer, Elizabeth (1999): *The problems of communitarian politics : unity and conflict*. Oxford: Oxford University Press.

¹¹⁵ Walzer, Michael (1994): *Sphären der Gerechtigkeit : ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt: Campus.

¹¹⁶ Vgl.: „If communitarianism [...] pretends to be an identifiable position in practical philosophy, then it must mean that in all hard cases the particularist requirements of community must trump the universalist ones of justice.“ Bader, Veit (1995): "Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What is Wrong with Communitarianism?" *Political Theory* 23:211-246.

Integration von Ausländern oder in anderen Formen von Benachteiligungen im öffentlichen oder privaten Raum, zeigen.

Mit diesem Argument verliert auch der Anspruch, dass sich Individuen im identifikatorischen Prozess der Selbstbestimmung als Teil ihrer Verantwortung ausschließlich auf ihre Gemeinschaft beziehen sollen, an Boden: zwar besitzt der Bürger tatsächlich eine Verantwortung und Verpflichtung zur Aufrechterhaltung derjenigen lokalen Sozialsysteme, die eine gerechtigkeitserhaltende Funktion implizieren, allerdings auf der Grundlage des Daseins eines an der Gemeinschaft vernünftigerweise partizipierender Bürgers, und nicht als Teil einer seit jeher harmonisch verbundenen organischen Struktur. Damit stellt sich die grundsätzliche Frage, ob der Begriff der Gemeinschaft im Kommunitarismus nicht auf zu diffusen und unklaren Grundlagen beruht, um tatsächlich als einzig tragfähiges Fundament ethischer Entscheidungen und Gerechtigkeitsforderungen zu dienen.¹¹⁷ Unzweifelbar beschönigt ein so eng verfasstes Gemeinschaftsmodell die oftmals viel weniger harmonische Realität und blendet dabei den Blick für die Nöte der Anderen aus. Außerdem scheint es so, dass kommunitaristische Modelle in der Theoriebildung hinter modernen liberalen Modellen von Gesellschaften, die viel eher aktuelle globale Entwicklungen aufnehmen, zurückbleiben, nurmehr Korrektiv anderer Positionen sind, aber nicht wirklich eigene Positionen zur Lösung der drängendsten globalen Probleme entwickeln.

Letztlich kommt es aus diesem Grund zu einer Gegenbewegung, in der seit den letzten Jahren verstärkt auch die Vertreter liberaler Positionen dahingehend argumentieren, dass vor allem in Gemeinschaften gemeinsam geteilte Identitäten von entscheidender Relevanz für die dauerhafte Unterhaltung demokratischer und sozialer Institutionen sind. Diese Position richtet sich gegen einen individuenzentrierten libertären Liberalismus, in dem die Bürger, solipsistisch vereinzelt, nur eigene Ziele anstreben. Aus diesem Grund soll auch der moderne liberale Staat „*nation building*“ betreiben, mit dem Ziel, eine „*societal culture*“ zu bilden, die unter dem Dach einer liberalen Gesellschaft alle Bürger unter einem reziproken und solidarischen Verantwortungsgeflecht mit speziellen Nähepflichten für die Mitbürger vereint.¹¹⁸ Eine auf national-liberalen Grundlagen aufbauende plurale Gesellschaft übergeht damit zwar von ihrer Begründung her das unklare und diffuse Ideal einer kommunitaristischen Gemeinschaft, aber auch hier bleibt erst einmal offen, ob und welche moralische Pflichten die Bürger für Menschen haben, die keine Conationals sind – und: ob die speziellen Nähepflichten gegenüber Mitbürgern überhaupt universalisierbar sind. Es müsste also plausibel gemacht werden, dass die „Bürger und Bürgerinnen untereinander mehr Verpflichtungen haben als zu den Mitgliedern anderer Staaten.“ Aber: Ein so verstandenes Modell solidarischer bürgerlicher Verpflichtungen legt „ein verdinglichtes Verständnis sozialer Beziehungen nahe. Denn es nimmt die existierenden Merkmale sozialer Beziehungen zwischen den Menschen einfach als gegeben an, ohne nach ihrer

¹¹⁷ Miller, David (1988): "The Ethical Significance of Nationality." *Ethics* 98:647-662.

¹¹⁸ Hier Tan Tan, Kok-Chor (2005): "Boundary Making and Equal Concern." Pp. 48-64 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd. unter Rückgriff auf Kymlicka, Will (2001): "Territorial Boundaries: A Liberal Egalitarian Perspektive." Pp. 249-275 in *Boundaries and Justice*, edited by D. Miller and H. Sohail. Princeton: Princeton University Press. Kymlicka, Will (2006): "Staatsgrenzen - Eine liberal-egalitäre Perspektive." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54:549-575.: „Wenn wir die Praxis heutiger liberaler Demokratien betrachten, stellen wir fest, dass Fragen nach der Funktion und dem Verlauf ihrer Grenzen oft durch Rückgriff auf das Prinzip der *nationalen Einheit* [*nationhood*] entschieden werden. Das heißt, dass Grenzen so verlaufen sollen, dass sie einzelne politische Gemeinwesen voneinander abgrenzen, und dass ihre Funktion nicht zuletzt darin besteht, nationale Kulturen zu schützen. Allgemein gilt, dass sowohl der Verlauf als auch die Funktion von Grenzen durch das Nationalitätsprinzip bestimmt werden – das heißt durch das Ziel, „Nationen“ zu schaffen, ihnen Anerkennung zu sichern, sie zu stärken und zu schützen.“

Angemessenheit zu fragen. Diese Merkmale sind jedoch kontingent und oft genug fragwürdig.“¹¹⁹

Denn die drängende Frage, die absolute Armut stellt, nämlich inwiefern auch Bürger wohlhabender Staaten moralische Verpflichtungen besitzen, zum einen globale Subsistenzsicherung zu betreiben, und in weiterem Schritt, durch Distribution globale Chancengleichheit auf ein Gutes Leben und dadurch Gerechtigkeit zu ermöglichen, darf nicht in einer totalen Absage jeder Verantwortung außer der für Conationals münden, wenn nicht zweifelsfrei und plausibel ein absoluter Vorrang lokaler Gesellschaftsformen begründet werden kann. Da die extensive und präpolitische Werthaftigkeit lokaler Gemeinschaft durch ihre begriffliche Diffusität und Unbeweisbarkeit als stichhaltige Begründung für eingeschränkte Gerechtigkeitsforderungen zurückgewiesen werden kann, suchen die Vertreter liberal-nationaler Positionen die Begründung einer absoluten Vorrangstellung der prioritären Bedürfnisbefriedigung lokaler Nation mit Hilfe der drei nur dort angemessen zu verwirklichenden Prinzipien: Autonomie, Demokratie und Soziale Gerechtigkeit argumentativ zu untermauern, was Arneson kritisch unter dem Begriff der „*Patriotic Priority Thesis*“¹²⁰ zusammenfasst: Auf dieser Basis wäre der solidarischen Hilfe gegenüber Mitbürgern eher die moralische Priorität zu geben als der Unterstützung gegenüber Fremden, und selbst wenn die universale Norm anerkannt würde, dass alle Menschen einen zumindest minimalen Anspruch auf Wohl besäßen, hätten die Conationals trotzdem ein Anrecht auf einen relativ viel höheren Standard als Nichtbürger. Zusammen mit den oben genannten Prinzipien sind noch zwei weitere gesellschaftliche Funktionen relevant, die besondere Rechte und Pflichten der Conationals auslösen: zum einen der *Zwang*, der durch Institutionen auf alle Bürger ausgeübt wird, und der im gegenseitigen Einvernehmen die Gesellschaft zusammenhält ohne dabei im gleichen Maße für Fremde zu gelten, und zweitens die Forderung des *fair play*: da alle Bürger an den öffentlichen Gütern teilhaben können, ist es nur recht und billig, dass sie auch in besonderer Weise die Pflichten erfüllen, die durch die Bereitstellung der Güter gefordert werden.¹²¹

In den Forderungen national-liberaler Positionen lassen sich so gestufte Gleichheitsaussagen als zentraler Unterschied zu universalen Normen der allgemeinen Gleichbehandlung identifizieren, von denen ausgehend ein globaler Egalitarismus als Überforderung heimischer Gesellschaften abgelehnt wird.

2. CHANCENGLEICHHEIT NUR IN STAATEN – EGALITARISMUSKRITIK DURCH NATIONAL-LIBERALE POSITIONEN

Gerechtigkeitsforderungen innerhalb sozialliberaler staatlicher Gemeinschaften zielen darauf ab, den Bürgern Chancengleichheit als Mittel zum Erreichen eigener Ziele zu bieten: unter der Berücksichtigung der Kontingenz menschlicher Existenz (unterschiedliche Talente, reiches Elternhaus, exponierte Stellung in der Gesellschaft, aber auch Krankheit und Behinderungen) geht es hier also darum, den Staat durch Institutionen so zu gestalten, dass

¹¹⁹ Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag.

¹²⁰ Arneson spricht in seiner Kritik außerdem die Ausnahme an, die tatsächlich eine „Patriotic Priority“ erlaubt: „Sometimes the thesis is qualified, so that it applies to governments and to individuals acting in the role of citizens to influence the policies of governments, but not to individuals in their private lives.“ Arneson, Richard J. (2005): "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?" *The Journal of Ethics* 9:127-150.

¹²¹ Ibid.. Eine weitere gesellschaftliche Funktion, die besondere Rechte und Pflichten hervorrufen soll, *Solidarität* mit dem Bild einer homogenen und harmonischen Familie, wurde bereits weiter oben diskutiert und verworfen. Eine solche Vorstellung ist in modernen Gesellschaften irreführend, und, im Hinblick auf nationalistische Tendenzen, sogar gefährlich.

jeder Bürger in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht keine Benachteiligungen erfährt, sondern durch gerechte Distribution, die das Ziel hat, die Chancengleichheit zu erhalten, gemäß seiner Idee des Guten leben kann. Dabei ist es allerdings nicht das Ziel, die Ungleichheit zwischen den Bürgern in allen Lebenssituationen absolut aufzuheben, sondern die gesellschaftliche Grundstruktur so einzurichten, dass Menschen von einer angemessenen und vernünftig ausgestatteten Basis aus ihr Leben gestalten können.

Weil dieses Recht auf Chancengleichheit klassisch nur den Bürgern eines Staates zukommt, verstärkt sich dadurch sowohl das Band, das die Gesellschaft als Gemeinschaft zusammenhält, vermindert andererseits aber auch das Verantwortungsgefühl für Menschen außerhalb dieses lokal verorteten distributiven Systems. Hier lassen sich zwei Strömungen benennen, die Tan auch als typisch für „liberal nationalists“ bezeichnet: zum einen der Wunsch, dass alle Staaten, und vor allem auch liberale, „nation building“ betreiben sollen, weil abgegrenzte Staaten mit ihren je spezifischen Bürgergesellschaften der beste Nährboden für politische Partizipation, soziale Gerechtigkeit und eine gemeinsam vertretene Kultur seien, zum zweiten entsteht aus dieser Annahme heraus die Ablehnung von Forderungen nach globaler Gerechtigkeit durch egalitaristische Chancengleichheit, da diese im Gegenzug eine Auflösung der besonderen Beziehungen von Conationals zur Folge hätte.¹²²

Im Übrigen besteht der Unterschied zwischen liberalen und nicht-liberalen Staaten nicht darin, *ob* sie „nation-building“, sondern *in welcher Art* sie „nation-building“ betreiben: der moralische Wert der Staaten zeigt sich in der Perspektive national-liberaler Positionen nicht im kommunitaristischen Ideal einer harmonischen und homogenen Gemeinschaft, die dem Individuum Opfer für ihr Fortbestehen und ihre eigenen Ziele (im Sinne einer „Schicksalsgemeinschaft“) auferlegt, sondern inwieweit sie das Wohl der Bürger zu ermöglichen im Stande ist. Der moralische Wert ist letztlich immer Ausdruck der sozialen Kultur, die in den Staaten herrscht. Liberal verfasste Staaten sind damit „offen“ – jeder kann Mitglied der Gesellschaft werden, solange er die sozial-politische Kultur achtet und sich dem Zwang der Institutionen unterwirft.¹²³ Eine lokale politische und gesellschaftliche Kultur, die als Identifikationsrahmen und „Background“ ihrer Bürger dient und darüberhinaus versucht, alle Bürger durch Forderungen der Solidarität subsidiär zu durchdringen, ist in dieser Hinsicht kein Hinderungs- oder Ausschlussgrund für Distributionsmodelle im Rahmen globaler Gerechtigkeit – solange die lokale Gesellschaft anerkennt, dass andere Gesellschaften ein Recht auf ihre eigene kulturelle Ausformung besitzen. Denn auch die Vertreter kosmopolitischer Positionen erkennen den moralischen Wert lokaler Kultur an, deren Existenz in keiner Weise mit dem Ideal globaler Gerechtigkeit durch egalitäre Chancengleichheit interferiert.¹²⁴ Selbst ein bevorzugter Zugang zu materialen Gütern für Conationals wäre für Tan in dieser Hinsicht keine Verletzung globaler Gerechtigkeit, solange auch a priori alle Anforderungen globaler Distributionssysteme erfüllt würden, und nicht ausschließlich und exklusiv Conationals von heimischen Gütern profitieren. Diese Bevorzugung der Bürger darf allerdings nur *innerhalb* eines globalen Distributionssystems

¹²² Tan, Kok-Chor (2005): "Boundary Making and Equal Concern." Pp. 48-64 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

¹²³ Ibid.. Deshalb ist innerhalb liberaler Staaten Integration in die politische und gesellschaftliche Struktur ausgesprochen erwünscht.

¹²⁴ Vgl.: „But nothing in the idea of favoring the cultural life of one’s nation necessarily interferes with this global egalitarian objective. The demands of cultural protection and global equal opportunity are two very different and distinct ones.“ Ibid. Krebs hingegen unterstellt dem Egalitarismus „Berührungspunkte [...] gegenüber Gruppenidentitäten, die Menschen nicht frei gewählt haben“, und unterscheidet damit nicht plausibel zwischen kulturellem und einem Chancen ermöglichenden Egalitarismus Krebs, Angelika (2004): "Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung." *Information Philosophie* 5.

erfolgen, und nicht auf der Grundlage getrennter lokaler und globaler Systeme, um nicht das Prinzip der Gleichheit zu verletzen.¹²⁵

Gerade hier findet sich allerdings der bereits angesprochene zentrale Gegensatz zwischen Vertretern universalen Normen globaler Gerechtigkeit und denen, die es durch die Nähepflichten für Conationals als moralisch geboten ansehen, in jedem Fall zuerst die *relativ* Schlechtergestellten der heimischen Nation mit Gütern zu versorgen, selbst wenn es wie im Fall der Armen *absolut* Schlechtergestellte gibt, die allerdings der ersten Gruppe in den Handlungsverpflichtungen moralisch nachgestellt werden: Die *Parteilichkeit*, die Institutionen immer zuerst zu Gunsten der ihnen unterstellten Bürger distribuieren lässt, ist das Produkt einer moralischen Abwägung unter der Berücksichtigung der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Nutzen und dem Zwang der reziproken Beteiligung aller Bürger an dieser Zusammenarbeit um öffentlicher Güter bereitstellen zu können.¹²⁶ Das heißt in dieser Perspektive, dass der Zwang zur Beteiligung an der Distribution der Güter etwa durch soziale Versicherungssysteme, der ausschließlich die Bürger des Staates umfasst, Fremde moralisch von der Verfügung über diese Güter exkludiert.

Allerdings, so wendet Arneson ein, findet sich auch hier kein Argument, aus dem sich eine absolute Vorrangstellung von Conationals plausibel ableiten würde. Zwar ist es tatsächlich so, dass in lokalen Gesellschaften ein gewisser Beteiligungszwang herrscht – er verdeutlicht dies am Beispiel des Militärs, das als eine Form der vom Staat bereitgestellten öffentlichen Güter die Aufgabe besitzt, das Staatsgebiet zu schützen: aber auch Fremde, die sich in diesem Staat aufhalten, unterstehen automatisch dem Schutz, den dieses öffentliche Gut erzeugt, ohne selbst an seiner Bereitstellung beteiligt gewesen zu sein. Der Zwang zur eigenen Beteiligung entsteht daher schließlich aus dem Modus der *Fairness* (in dem Sinne, dass der Bürger eine moralische Verpflichtung verspürt, für empfangenes Wohl eine Gegenleistung zu erbringen) heraus. Die Fairness ist somit eine *Tugend* und kein normativer moralischer Verhaltensimperativ, der dadurch auch keine Vorrangstellung lokaler Mitbürger vor Fremden begründen kann. Arneson argumentiert hier weiter, dass berechnete moralische Ansprüche von bedürftigen Fremden niemals durch eine Verpflichtung zur Fairness gegenüber Conationals ausgestochen werden können. Damit wird die Verpflichtung zu Hilfeleistungen eine Frage gerechter moralischer Prioritätensetzung: denn die Bessergestellten dürfen ihre Verpflichtung zur Hilfe nicht dadurch unterlaufen, dass sie schlechtergestellte Conationals gegenüber wesentlich bedürftigeren Fremden bevorzugen.

Dagegen argumentiert Miller, dass die schlechtergestellten Conationals unter der Einsicht, dass die Bessergestellten ihre Güter an diffus verortete Fremde distribuieren, ihre gesellschaftliche Zusammenarbeit zum gemeinsamen Nutzen aufkündigen könnten.¹²⁷ Aber: Die Beteiligung an der Bereitstellung von Gütern aus Gründen der Fairness heraus ist letztlich nur reziproke Antwort auf zuvor empfangene Güter, und damit orientiert sie sich nicht an der tatsächlichen objektiven Bedürftigkeit, sondern nur an relativen Gleichheitsunterschieden.¹²⁸ Und schließlich: Fairness ist auch deswegen kein vernünftiger

¹²⁵ Tan, Kok-Chor (2005): "Boundary Making and Equal Concern." Pp. 48-64 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd. Eine solche Position wäre auch mit dem legalistischen Kosmopolitismus und dem sozialen Liberalismus kompatibel, der den Staaten untereinander Gleichheitsdifferenzen zugesteht. Siehe hierzu auch die Position von Arneson weiter unten.

¹²⁶ Arneson, Richard J. (2005): "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?" *The Journal of Ethics* 9:127-150. Miller, Richard W. (1998): "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern." *Philosophy and Public Affairs* 27:202-224.

¹²⁷ Miller, Richard W. (1998): "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern." *Philosophy and Public Affairs* 27:202-224.

¹²⁸ Arneson, Richard J. (2005): "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?" *The Journal of Ethics* 9:127-150. Vgl.: „Even if the principle of fairness generates a duty to provide goods to one's fellow countrymen, this is a return for services rendered,

Grund, Conationals prinzipiell vorzuziehen, weil sie als nur tugendhaftes Verhalten bereits innerstaatlich durch die Bessergestellten jederzeit aufgekündigt werden kann. Zur Begründung einer *Patriotic Priority Thesis* scheiden also sowohl Fairness als auch Reziprozität aus.

Auch der *Zwang*, den der Staat auf die Bürger durch partikuläre Gesetzgebung, die Verpflichtung zu einem spezifischen Verhalten gegenüber seinen Institutionen und durch alle Formen sozialer Verhaltensvorschriften ausübt, dient liberalen Nationalisten als Begründung für ein besonderes Verhältnis der Bürger untereinander und dem Staat gegenüber. Denn der staatliche Zwang durchdringt als gesellschaftliche Klammer durch ein dicht normierendes Netzwerk das Leben aller Bürger und informiert so einerseits die Identität der Individuen durch geteilte moralische Vorstellungen, andererseits ist er aber auch die Grundlage von Kompensationsforderungen der Bürger, die den staatlichen Zwang als Ausgangspunkt zu erwartender Vorteile erachten. Hier geht es also um ein Reziprozitätsverhältnis zum Gewaltmonopol staatlicher Institutionen: der Bürger unterwirft sich der legislativen und exekutiven Gewalt des Staates, und erwartet dafür materiale wie soziale Vorteile durch die *Parteilichkeit* des Staates: zum Ausgleich für die erhaltene Legitimation durch Machtübertragung und den ausgeübten Zwang soll er eine bevorzugte Behandlung seiner Bürger gewähren. Da in dieser Hinsicht Fremde dem staatlichen Zwang nicht unterstehen, dürfen sie auch nicht erwarten, moralische Priorität bei der Erfüllung selbst gerechtfertigter Ansprüche zu genießen. Allerdings, so wendet Arneson hier ein, kann der moralisch gerechtfertigte staatliche Zwang kein Grund für Kompensation sein. Denn wenn es unter universalen moralischen Gesichtspunkten geboten ist, etwa X nicht zu tun, und der Staat wacht über die Einhaltung dieses Gebotes, so lässt sich aus einer den staatlichen Vorgaben entgegenkommenden Einhaltung dieses Gebotes keine kompensierende Forderung ableiten. Vielmehr tun die Bürger dann nur ihre moralische Pflicht, die sie auch unter anderen institutionellen Umständen zu erfüllen hätten.¹²⁹

Alle bisher genannten Argumente für eine bevorzugte Behandlung von Conationals lassen sich auf die Forderung zurückführen, dass die Zugehörigkeit zu einem Staat Vorteile mit sich bringen muss mit dem Ziel, die Bürger als wirtschaftlich partizipierende und produktive Kräfte der Gesellschaft zum allgemeinen gegenseitigen Nutzen zu erhalten. So betonen auch die Bürger liberaler Staaten die moralische Relevanz ihrer Grenzen, die sie durch die partikuläre soziale und politische Kultur mit je unterschiedlichen Gerechtigkeitsforderungen als statthaft ansehen. Die Grenzen umfassen in diesem Bild keine kulturell harmonischen und homogenen Gemeinschaften, sondern plurale Gemeinwesen, welche auf der Grundlage gemeinsam vertretener politisch-wirtschaftlicher Interessen und Ziele eher Mitbürger unterstützen wollen als ihnen völlig Fremde. Denn: ist ein vernünftiger und gerechter Grad an Ansprüchen auf Gleichheit der Lebenschancen schon im lokalen Rahmen schwer auszuhandeln und noch schwerer zu verwirklichen, sind genau diese Gleichheitsforderungen auf globaler Ebene allzu oft ein Widerspruch zur *Realpolitik*, die staatliches Handeln im internationalen Wettbewerb mit anderen Staaten als ausschließlich um den eigenen Vorteil bedacht voraussetzt.

not any sort of response to the neediness or badly off condition of those to whom the duty is owed.“. Vgl. als Gegenstandspunkt: Miller, Richard W. (1998): "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern." *Philosophy and Public Affairs* 27:202-224.

¹²⁹ Arneson, Richard J. (2005): "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?" *The Journal of Ethics* 9:127-150.

Von dieser Annahme ausgehend erweitern Krebs, Margalit, Anderson, Miller und andere ihre Kritik universaler Normen und den daraus resultierenden Ansprüchen und Pflichten um eine Debatte globaler egalitärer Distributionsschemata, die sie als überzogen und unrealistisch, wenn nicht sogar für lokale Staaten durch eine strukturelle Überforderung als gefährlich erachten. Sie fordern, im Gegensatz zu den Vertretern universalistischer und damit verallgemeinerbarer Positionen, auch hier eine umfassende moralische *Parteilichkeit* domesticer Institutionen und Politik mit dem Ziel, lokale Identität zu fördern und als abgeschlossene Einheit partikularer Gerechtigkeitsformen gegen andere Gemeinwesen zu vertreten.¹³⁰

Genauer richtet sich die vorgetragene Kritik gegen den Versuch, Gerechtigkeit auf globaler Ebene ausschließlich als relational oder komparativ zu fassen, indem nämlich eine Gleichheit der Lebenschancen zwischen *allen* Menschen angestrebt wird. Wenn es also in den Forderungen der Vertreter kosmopolitischer Positionen heißt, absolut Arme sollten etwa deswegen Empfänger eines distributiven Ausgleichs sein, weil die Bürger reicher Länder viel mehr besäßen, und dieses Ungleichgewicht ein Ausdruck von Ungerechtigkeit sei, wäre Gleichheit relational oder komparativ im egalitaristischen Sinn gefasst.¹³¹

Zum Ausgleich soll dann allerdings nicht schlechthin alles kommen: moderne Formen des Egalitarismus fordern ausschließlich die Umverteilung bestimmter überlebensnotwendiger Güter (die im Übrigen eine Vielzahl an Formen annehmen können: Dworkin'sche Ressourcen, Rawls'sche Grundgüter, Sen'scher Capability Approach, usw.) zugunsten derjenigen, die Träger *unverdienter Nachteile* sind – da zum Beispiel die absolut Armen weder etwa für den Ort ihrer Geburt noch ihr soziales Umfeld eine ursächliche Verantwortung besitzen, in dem sie aufwachsen.¹³² Es geht dem Egalitarismus primär darum, diejenigen, die in der Lotterie des Lebens unverhältnismäßig stark benachteiligt worden sind, durch – in der hier wichtigen erweiterten Form: globale distributive Systeme den Bessergestellten in den Lebenschancen gleichzustellen – ein Vorhaben, das man deswegen auch als „luck-“ oder „fortune-egalitarianism“ bezeichnet. Institutionen sind in dieser Hinsicht dafür verantwortlich, Bürger gegen alle Formen des Schicksals zu versichern – Steuern sind in etwa mit zu zahlenden Versicherungspolicen gleichzusetzen, die die Menschen vor unvorhergesehenen Nachteilen schützen sollen.¹³³ Die bevorzugte Behandlung von Conationals wäre in dieser kosmopolitischen Perspektive eine unrechtmäßige Benachteiligung gegenüber den Armen, da die Grenzen der jeweiligen Staaten keinen die Verantwortung determinierenden moralischen Status besäßen, und deshalb auch Distributionssysteme zur Gleichheitserzielung nicht durch diese begrenzt werden dürften.¹³⁴

Die Kritiker eines globalen Egalitarismus hinterfragen nicht die natürliche Gleichheit aller Menschen auf der Grundlage der Menschenrechte. Sie kritisieren aber die Bemessung des Grads an Gleichheit über materielle Gütervergleiche, weil diese letztlich keine

¹³⁰ Vgl.: „Der Egalitarismus überstrapaziert Gerechtigkeit und lässt kaum Raum für nationale Identität und Parteilichkeit.“ Krebs, Angelika (2004): "Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung." *Information Philosophie* 5.. Diese Möglichkeit zur Parteilichkeit stößt allerdings – dies als Einwand – in vielerlei Hinsicht gegen die Realität der Globalisierungsprozesse. Zwar mag es sein, dass es durchaus Gesellschaften mit wertvollen partikularen Ausformungen nationaler Identität gibt, allerdings werden heute, und in Zukunft wohl noch verstärkt, ökonomische Realitäten für eine weitere Dynamisierung der Push-Pull Faktoren führen, wodurch Menschen sehr viel öfter ihr Arbeitsumfeld und damit auch ihre Staatenangehörigkeit wechseln müssen.

¹³¹ – (2000): *Gleichheit oder Gerechtigkeit : Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹³² Hier sehr kritisch: Anderson, Elizabeth (1999): "What Is the Point of Equality." *Ethics* 109:287-337.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Kymlicka, Will (2006): "Staatsgrenzen - Eine liberal-egalitäre Perspektive." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54:549-575.

Lösung des Armutproblems versprechen können: durch diese, aus einem „humanitarian impulse“¹³⁵ heraus angelegten Maßstäbe, entstehen schließlich völlig utopische und realitätsfremde Forderungen, die andererseits sogar für die Armen selbst durch eine fortdauernde Stigmatisierung und die Schaffung einer fortwährenden Neidsituation schädlich sein könnten. Die sogenannte „Equality-of-what?“-Debatte kreist daher im kritischen Diskurs um die Frage, ob Gerechtigkeit und damit die globalen Distributionssysteme egalitaristisch (Gleichheit ist hier das anzustrebende, absolute *Ziel*) oder egalitär (die Gleichheit ist hier *Ausgangspunkt* und drückt sich etwa in der Verwirklichung und weltweiten Durchsetzung gleicher Lebenschancen beispielsweise durch einen Anspruch auf die Gewährung der Menschenrechte aus) ausgerichtet sein sollen.¹³⁶

In der Frage nach einem dem Eigeninteresse der Menschen gerecht werdenden Modus der Gleichheit verbindet sich für die genannten Kritiker grundsätzlich auch die Entscheidung für einen bestimmten Verhaltens- und Handlungskatalog für den Dialog mit den Armen, der sich durch tugendhaftes, humanes Verhalten bestimmt. So weisen sie moralische Hilfspflichten wohlhabender Staaten zur Erzielung einer egalitaristischen Lebenssituation aller Menschen als Versuch zurück, paternalistischen Einfluss auf lokale Kulturen auszuüben, die Eigenverantwortlichkeit der Armen stark einzuschränken und deren Recht auf eigene kulturelle Identität durch Fremdbestimmung zu verletzen. Als wirkliche moralische Notwendigkeit wird deshalb durch die genannten Kritiker ausdrücklich nur solidarische Hilfe durch humanes, tugendhaftes Handeln in Notsituationen angezeigt, das zwar seinem Umfange nach durchaus extensive Züge annehmen kann, darüber hinaus aber keine weiteren moralisch motivierten längerfristigen Handlungsverpflichtungen institutioneller Organe begründen kann. In diesem Sinne ist die dahinterstehende Ethik nicht strukturell angelegt, sondern situativ. In den Worten Angelika Krebs: „Wer hungert oder schwer krank ist, hat einen moralischen Anspruch auf Unterstützung, nicht weil es anderen unverdientermaßen besser geht als ihm, sondern weil es ihm schlecht geht und Punkt.“¹³⁷ Auf dieser Grundlage wäre also den absolut Armen aus humanen Gründen in jedem Fall Hilfe zu leisten – allerdings nur im jeweiligen Einzelfall, was aber die multidimensionale Verschränkung der Ursachen absoluter Armut mit gesellschaftlichen und politischen Strukturen außer Acht lässt. Die Formen der Hilfe, die Krebs vorschlägt, mögen dazu geeignet sein, konkreten Menschen in konkreten Mangelsituationen zu helfen – die eigentlichen Ursachen der Armut werden allerdings ausgeblendet.

Anderson entwickelt gegen zu weitgefaste distributive Systeme und die daraus hervorgehende Gefahr einer Stigmatisierung der Armen oder Schlechtergestellten heraus drei Argumente, die sich gegen den Egalitarismus in der oben skizzierten Extensität richten:

- Egalitaristische Gleichheit schränkt die Freiheit des Einzelnen unverhältnismäßig ein. Denn es werden nur diejenigen Nachteile ausgeglichen, die tatsächlich unverschuldet sind. Nachteile aber, die durch andere Gründe hervorgerufen worden sind, werden ausdrücklich nicht ausgeglichen.

¹³⁵ Anderson, Elizabeth (1999): "What Is the Point of Equality." *Ethics* 109:287-337.. Der „humanitarian impulse“ wird vor allem dann ausgelöst, wenn Menschen ohne eigenes Verschulden leiden müssen

¹³⁶ Krebs konstatiert hier, dass auch die Nonegalitaristen unhinterfragt gewisse egalitäre Standards in ihren Gerechtigkeitstheorien beachten. Keinesfalls wird Gleichheit als ein Ziel der Gerechtigkeit fallengelassen – sie verliert nur ihren Status als Alleinziel, die sie in egalitaristischen Philosophien innehat. Krebs, Angelika (2000): *Gleichheit oder Gerechtigkeit : Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹³⁷ – (2004): "Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung." *Information Philosophie* 5.

- Egalitaristische Gleichheit ist diskriminierend gegenüber denjenigen, die durch ihre nachteilige Ausgangslage gesellschaftlich stigmatisiert werden und von da ab in einem Neidverhältnis zu den Bessergestellten stehen.
- Egalitaristische Gleichheit nimmt einen unverhältnismäßigen Einfluss auf die Menschen, weil sie ihnen Verantwortung für ihre Handlungen nur insoweit zugesteht, wie sie dazu die Fähigkeiten zu besitzen scheinen. Auch damit wird Freiheit und der individuelle Wille unrechtmäßig beschnitten.¹³⁸

Damit zielt die vorgebrachte Kritik *nicht* auf die kosmopolitische Forderung ab, Individuen und deren moralische Gleichheit als Grundsatz globaler Normen und Rechtsansprüche einzusetzen, sondern sie kritisiert das Erstreben materieller Gleichheit und globaler Chancengleichheit durch Güterdistribution und damit einhergehende unüberschaubare und ungerechtfertigte Mittelabflüsse aus wohlhabenden Ländern durch eine auf Herablassung beruhende Art des Mitleids. Die moralische Pflicht zur Hilfe soll schließlich nicht aus einer mitleidsgeprägten Vergleichssituation heraus entstehen: X geht es schlechter als Y, sondern besser als tugendbehaftetes Mitleid an sich: X geht es schlecht, darum muss ihm geholfen werden.¹³⁹ Angestrebt wird damit *voraussetzungslos*, auf humanen Prinzipien beruhende Hilfe, die sich freilich nicht nur im institutionellen Kontext, sondern sich ganz besonders stark im individuellen ethischen Entscheidungsraum bewegt. Eine so verstandene Hilfe versucht Not zu lindern, ohne a priori moralisch zu erörtern, ob sie durch das Verhalten oder die Güterausstattung des Notleidenden gerechtfertigt ist.

Gleichheit als Ziel der globalen Gerechtigkeit entsteht auf diesem Wege als *Nebenprodukt*: Gerechtigkeit bestimmt sich nicht über relational bestimmte Gleichheit, so dass etwa Individuum A und B gleichviel besitzen würden, sondern Gerechtigkeit stellt sich dann ein, wenn bestimmte nicht-relationale – absolute - Standards eingehalten würden, die auf dem Fundament anthropologisch-humaner Gleichheit postuliert werden. Davon sich ableitende, weitergehende Gleichheit, etwa der verfügbaren Güter oder des Pools als Lebenschancen, wäre dann ausschließlich das Nebenprodukt der verwirklichten absoluten Standards und nicht Ziel von Gerechtigkeit. Eine so verfasste Idee der Gerechtigkeit mit einer Basis absoluter Standards fordert zum Beispiel, dass alle Menschen gleich welcher Herkunft das Recht auf „menschenwürdige Lebensbedingungen“¹⁴⁰, etwa durch genug Nahrungsmittel, eine angemessene Unterkunft, Bildungsmöglichkeiten usw. besitzen. Die Verpflichtung zur Hilfe ist dann gegeben, wenn ein Mensch in einem Bretterverschlag in einem Slum lebt – aber nicht deswegen, weil Europäer in Steinhäusern leben, formal also besser gestellt sind, sondern weil das Leben in einem Verschlag menschenunwürdig ist und so die absoluten Standards von Gerechtigkeit unterminiert werden. Die Hilfe wohlhabender Länder ist damit durchaus moralisch gefordert: allerdings beschränkt sie sich selbst auf diejenigen humanitären Akte, die die absoluten Standards der Gerechtigkeit fordern, und unterstützt darüber hinaus keine weitergehenden Schemata distributiver Gerechtigkeit zwischen der an kultureller Varianz reichen Gerechtigkeitsformen unterschiedlicher Gesellschaften.¹⁴¹

¹³⁸ Vgl.: Anderson, Elizabeth (1999): "What Is the Point of Equality." *Ethics* 109:287-337.

¹³⁹ Ibid.. Diesen Vorwurf erhebt auch Krebs in Krebs, Angelika (2000): *Gleichheit oder Gerechtigkeit : Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp..

¹⁴⁰ Krebs, Angelika (2000): *Gleichheit oder Gerechtigkeit : Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹⁴¹ Anderson, Elizabeth (1999): "What Is the Point of Equality." *Ethics* 109:287-337.

Die große Nähe zum Capability Approach von Sen und Nussbaum ist hier offensichtlich: Anderson selbst zieht den CA einem extensiven „Luck-Egalitarianism“ vor, sieht allerdings Schwierigkeiten in einer gerechtfertigten Beantwortung der zentralen Frage, die er aufwirft: Über welche Fähigkeiten sollen alle Menschen gleichermaßen verfügen können? Bei der Beantwortung dieser Frage gelangt sie zu ähnlichen Ergebnissen wie Nussbaum, die mit unterschiedlichen Schwellenwerten operiert: zum einen gibt es eine Verpflichtung zur Aufrechterhaltung minimaler, negativ formulierter absoluter Standards, die Unterdrückung und Diskriminierung verhindern sollen, zum anderen extensivere, positiv formulierte Standards, die es den Menschen ermöglichen, als gleichwertige Bürger in (demokratischen) Staaten zu leben.¹⁴² Die Verpflichtung zur Hilfe endet dann, wenn die Bürger als Gleiche unter Gleichen mit denselben Rechten und Pflichten leben können, die Gefahr eines Fallens unterhalb des negativ formulierten Standards nicht mehr gegeben ist und sie jederzeit *bedingungslosen* Zugang zu allen Lebenschancen besitzen, die sich ihnen bieten.

3. BEWERTUNG

Naturgemäß fällt eine Bewertung in einem philosophischen Feld, das so weit gefächerte Argumente gegen globale Gerechtigkeitsforderungen aufstellt, schwer. Eine kompetente Kritik ist nicht nur durch die unterschiedlichen Ausgangspunkte der jeweiligen Theorien, sondern auch durch die Ziele, die mit ihnen angestrebt werden, komplex nachzuvollziehen. Die Theorie einer präpolitischen Herkunft national-idealer Gemeinschaften mit je eigenen kulturell begründeten Gerechtigkeitsvorstellungen, die der mittlerweile klassische Kommunitarismus gegen die Idee globale Gerechtigkeit aufstellt, scheitert in mehrfacher Hinsicht an der Realität mit ihrem komplexer werdenden Netzwerk von Abhängigkeiten zwischen den Staaten. Die Theorie ständig wachsender internationaler Vernetzung besagt ja nicht nur, dass die wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen Staaten, die durch die Globalisierungsprozesse induziert werden, zunehmen, sondern dass auch sozial-kulturelle Translokationen stattfinden, die viel mehr noch das Verständnis der Bürger und den realistischen Blick auf ihre Abhängigkeiten von der Welt informieren.¹⁴³ Ein harmonisches Gemeinschaftsideal, wie es der Kommunitarismus propagiert, ist nicht nur Illusion, weil es schon immer eine Überfrachtung von Identität durch einen falsch verstandenen idealisierten Geschichtspositivismus bedeutete, sondern sie ist auch eine Gefahr: nämlich dann, wenn sie die Belange der Fremden aus jeder moralischen Entscheidung exkludiert, die Gemeinschaft als alleiniges Ziel und Zentrum des individuellen Handelns einsetzt. Dies verschließt nicht völlig den Blick für die Nöte der Armen dieser Welt, nimmt sie aber aus jeder Gleichung heraus, die mit lokalen Gerechtigkeitsvorstellungen operiert. Hilfe ist dann nur Tugend, bloße Mildtätigkeit, da zwischen den unterschiedlichen lokalen Gerechtigkeiten ein relativierendes Moment fehlt, das auf einer erweiterten, universalen Ebene noch einmal abwägt, ob tatsächlich der geforderten Gleichheit aller Menschen durch die Institutionen zu ihrem Recht verholfen wurde. Und schließlich: weder ist hier eine Theorie abzusehen, die den moralischen Status der Grenzen vernünftig begründen kann, ohne sich dabei auf

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Miller, David (2005): "Against Global Egalitarianism." *The Journal of Ethics* 9:55-79. Zwar erkennt auch Miller die Veränderungen der Beziehungen zwischen den Staaten durch die Globalisierung und damit einhergehende erweiterte Gerechtigkeitsforderungen an, er bezweifelt, aber, ob es wirklich plausibel ist, dass alles besonderen Nähepflichten der Bürger innerhalb der Staaten tatsächlich bereits obsolet geworden sind. Andererseits betont Kirchgässner, dass „in einer Welt, in der die Individuen mobil sind, dezentrale Umverteilungspolitik nur [mehr] bedingt möglich ist.“ Kirchgässner, Gebhard (2005): "Option für die Armen: eine ökonomische Perspektive." Pp. 439-458 in *Option für die Armen*, edited by C. Sedmak. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

fragwürdige geschichtliche Kontingenzen zu berufen, und auf dieser Grundlage das Konzept einer gestuften Gleichheit zu entwickeln vermag, die nicht schon von vornherein gegen das Konzept universaler Normen verstößt.

Auch wenn im nationalen Liberalismus dieses harmonistische Ideal einer präpolitischen Gemeinschaft zu Gunsten einer pluralitätskompatiblen Konzeption moderner Staates aufgegeben wird, versuchen seine Vertreter trotzdem, besondere Nähepflichten zu Mitbürgern zu institutionalisieren, um einerseits nationale Identität und Verantwortung zu stärken, andererseits aber auch einer Überforderung heimischer Distributionssysteme entgegenzuwirken. Allerdings scheint es zweifelhaft, ob das Begründungsmoment, nämlich die aufzubringende besondere Fairness gegenüber Mitbürgern, die von selbst einsetzende Parteilichkeit der Institutionen, der staatliche Zwang, der im Bürger Gegenleistungen fordern lässt, tatsächlich ausreichend ist, relativ schlechtergestellte Mitbürger in einer moralischen Prioritätensetzung stets absolut Schlechtergestellten wie den absolut Armen vorzuziehen. Denn es geht ja nicht darum, den relativ Schlechtergestellten alle subsistenzunterstützenden Maßnahmen komplett vorzuenthalten, sondern den absolut Armen relativ viel stärker bei der Bewältigung ihrer kritischen Lage zu helfen.

Gemessen daran scheint die Furcht, zu extensive Hilfe würde lokalen Distributionssystemen übermäßig schaden, als unbegründet zurückgewiesen werden zu können. Grundsätzlich wehren sich Kommunitaristen, nationale Liberalisten und andere Kritiker aber auch dagegen, dass die Bürger durch in ihrer Anwendung zu breite Gleichheitsforderungen kosmopolitischer Positionen nicht nur ihre nationale Identität im diffusen Nebel globaler Abhängigkeit verlieren, sondern auch die Möglichkeiten politischer und gesellschaftlicher Partizipation durch einen gleichmacherischen „luck-egalitarianismus“ in ihrer Freiheit beschränkt werden. Die moralische Aufgabe des Staates und seiner Bürger sehen sie vielmehr als erfüllt an, wenn sie die Hilfe gegenüber Armen auf das human und humanitär Notwendige beschränkt. Kein Mensch soll – ob verschuldet oder nicht - leiden und am Existenzminimum vegetieren müssen – dies gebietet die Solidarität mit dem Menschen an sich. Jede weitergehende Forderung nach ausgleichender globaler Gerechtigkeit allerdings wird abschlägig beschieden werden – als unverhältnismäßiger, paternalistischer Eingriff in die lokale kulturelle Identität anderer Völker. Gleichwohl wird damit ein ganzer Zweig möglicher internationaler Ungerechtigkeit ausgeblendet, der nur auf dieser Ebene sinnfällig wird: zum Beispiel eine Ungerechtigkeit induzierende Weltordnung, die das wirtschaftliche Gleichgewicht zu Gunsten einiger weniger Völker verschiebt, der Zugang zu wichtigen Ressourcen, die externe Unterstützung lokaler Machthaber und Regimes, usw. Die Verweigerung der Untersuchung komparativer Gleichheitsunterschiede auf globaler Ebene scheint deshalb wenig plausibel und darf deshalb nicht darin enden, dass die dahinterstehende Ursache der Ungerechtigkeit und schließlich auch eine Verantwortungsübernahme dafür durch die Akteure vollständig ausgeblendet wird.

D. ARISTOTELISCHER ESSENTIALISMUS – CAPABILITY APPROACH

„The Aristotelian's fundamental commitment, by contrast, is to bring each and every person across the threshold into capability for good functioning.“¹⁴⁴

¹⁴⁴ Nussbaum, Martha Craven (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20:202-246.

Als erste Erkenntnis nun ist festzuhalten die, dass alles was irgendwie einen Wert darstellt, seiner Natur nach durch ein Zuviel oder ein Zuwenig zerstört werden kann.¹⁴⁵

Der Capability Approach steht als Bezeichnung für die Denkrichtung politisch-praktischer Philosophie, die seit den siebziger Jahren vom Ökonomen, Philosophen und Nobelpreisträger von 1998, Amarty Sen, entwickelt wurde. Anfang der neunziger Jahre, angestoßen durch die Zusammenarbeit von Sen und Martha Nussbaum in der Armutsforschung am World Institute for Development Economics Research (WIDER)¹⁴⁶, begann eine weitere Phase der theoretischen Ausgestaltung dieses in dezidiert aristotelischer Tradition stehenden Forschungsprojekts, das sich von seinen wissenschaftlichen Methoden her im Grenzgebiet von Ökonomie und Philosophie befindet.¹⁴⁷

Sen und Nussbaum verfolgen dabei unterschiedliche Forschungsschwerpunkte bei der Ausgestaltung und Vertiefung des Theoriegebäudes: Sen erforscht intensiv vor allem die Möglichkeit der komparativen Messung von Lebensqualität („Quality of life studies“) über *Funktionen*, die dem Menschen verfügbar sein sollen und entwickelt in seinen Studien Methoden und Richtlinien zur Armutsbekämpfung auf der ökonomischen Seite des Ansatzes, welche beispielsweise zur Einrichtung des „United Nations Human Development Indexes“ (UNHDI) führten. Nussbaum hingegen sucht auf der eher philosophischen Seite zu ergründen, inwieweit die durch den Capability Approach gewonnen universal geltenden Aussagen über menschliche Fähigkeiten als tragfähige Basis einer Konzeption globaler Gerechtigkeit dienen könnten, und wie relevante Akteure die Erlangung dieser Fähigkeiten garantieren und ihre gelingende Durchsetzung moralisch verpflichtend zu übernehmen hätten.

Damit ist auch das Forschungsobjekt des Capability Approach identifiziert: mit der Suche nach denjenigen Fähigkeiten, die zwingend für ein vollwertiges, ein „gutes“ Leben bei jedem Menschen entwickelt sein müssen, steht hier der einzelne Mensch als einzigartiges Individuum in seiner Funktion als Mitglied einer Gemeinschaft im Fokus. Denn die Entwicklung und das Erblühen zentraler menschlicher Fähigkeiten dient in der Tradition von Aristoteles' idealer Gesellschaftskonzeption sowohl der personalen Identität als auch der Stellung des Individuums in der menschlichen Gemeinschaft – nur wenn das Individuum über ausgebildete Fähigkeiten verfügt und um diese weiß kann es als vollwertiger Kooperationspartner anerkannt werden und eigenständig nach einem gelingenden Leben streben. Aussagen über insufficient entwickelte Fähigkeiten lassen sich von dieser Position her ebenso treffen wie sich Vergleiche zwischen nur ausreichend entwickelten gegenüber vollständig verfügbaren Fähigkeiten darstellen lassen. Schon damit drängen sich aber auch grundsätzliche Fragen auf: Wie lässt sich dieses „ausreichend“ sinnvoll inhaltlich füllen und bestimmen? Hat es, wenn es bestimmt sei, einen relativen (etwa: ein gewisses Level einer bestimmten Fähigkeit ist in Afrika zum Leben ausreichend, in Europa dagegen nicht) oder absoluten Charakter? Welchen Einschränkungen unterliegt dieses „ausreichend“, oder gibt es keine?

¹⁴⁵ Aristoteles (2001): *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam.

¹⁴⁶ Grundlegend für diesen Abschnitt ist deshalb unter anderem der aus dieser Zusammenarbeit resultierende Sammelband „The Quality of Life“ Nussbaum, Martha Craven, Amartya Kumar Sen and World Institute for Development Economics Research (1993): *The quality of life : a study prepared for the World Institute for Development Economic Research (WIDER) of the United Nations University*. Oxford: Clarendon Press..

¹⁴⁷ Siehe die Einführung von Crocker: Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612.

Mit der Beantwortung dieser Fragen soll der CA besonders für die Analyse und Bekämpfung der Ursachen von Armut geeignet sein, da er als *Entwicklungsethik* hauptsächlich mit komparativen Methoden arbeitet und die Entwicklung des Menschseins auch nach anderen Kriterien als den nur finanziellen ermöglicht. Da in diesem Kapitel der philosophische Gehalt der Gerechtigkeitstheorien systematisch aufgearbeitet werden soll, wird es vor allem der von Nussbaum philosophisch begründete Capability Approach sein der hier exemplarisch diskutiert werden soll.

Für eine Bewertung und Kritik dieses Ansatzes sehr wichtig ist allerdings der sich stets bewusst zu machende Umstand, dass die philosophischen Grundlagen des Capability Approach und die daraus gezogenen Schlüsse und Handlungsempfehlungen einer ständigen Überarbeitung und vertiefenden Erweiterung unterliegen. Vor allem Nussbaum betonte in den letzten Jahren verstärkt den wissenschaftlichen Rang dieses Ansatzes für eine neue Herangehensweise an die multidimensionalen Problemstellungen globaler Gerechtigkeit und Armut¹⁴⁸, obwohl sie noch in den neunziger Jahren der zu globalen Gerechtigkeitstheorien oppositionellen kommunitaristischen Bewegung zugeordnet wurde, und dies zum Teil auch heute noch wird.¹⁴⁹ Damals rechtfertigte sie noch, in Anlehnung an Aristoteles politische Konzeption eines idealen Gemeinwesens, den Staat als eine sich selbstgenügsam verstehende, autonome Einheit mit einer unter seinen Bürgern gemeinsam geteilten eigenen spezifischen Idee des Guten. Mittlerweile sehen aber sowohl Sen als auch Nussbaum das für eine gerechte und gleiche Entwicklung der Fähigkeiten vorteilhafte liberale Gesellschaftsmodell, wie es beispielsweise Rawls mit seinem kontraktualistischen Entwurf einer sozialliberal-pluralen Gesellschaft vertritt, als den Ausgangspunkt ihres Ansatzes an. Beide begreifen liberale Gesellschaften deshalb als Voraussetzung ihres „Capability Approach“ (ab hier: CA), weil in diesen sowohl das Freiheitsgebot als auch die Autonomierechte des Einzelnen einen hohen Stellenwert inne haben, welche sowohl beim individuellen Anspruch auf Fähigkeiten, als auch bei der selbstverantwortlichen Entwicklung derselben eine zentrale Positionen einnehmen.¹⁵⁰

Beruft sich der CA Nussbaums´ für die methodische Grundlage zum einen auf den *aristotelischen Essentialismus*, sind für ein fruchtbares Verständnis des CA im Übrigen auch die Frühschriften Marx´ (und da vor allem die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“) relevant. Darin fordert Marx (auch er unter Rückbezug auf Aristoteles) die für ein gelungenes Leben notwendige Verwirklichung der im Menschen angelegten Fähigkeiten als anthropologische „Wesenskerne“, was seine Schriften sowohl Sen als auch Nussbaum als wichtige Inspirationsquelle ihrer Theorie nennen lässt.¹⁵¹

¹⁴⁸ Vgl.: „Second is the urgent problem of extending justice to all world citizens, showing theoretically how we might realize a world that is just as a whole, in which accidents of birth and national origin do not warp people’s life chances pervasively and from the start“ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

¹⁴⁹ Vgl. die Eröffnungsrede von Wolfgang Thierse beim Kulturforum der Sozialdemokratie. Nussbaum, Martha Craven, Julian Nida-Rümelin and Kulturforum der Sozialdemokratie (2002): *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*. Essen: Klartext-Verl.

¹⁵⁰ Über die Methode, wie Sen und Nussbaum dies ermöglichen, vgl. Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612.: „Sen is "carving out," to trade in our shovels for knives, "capability space." Nussbaum is arguing that we should fill in or elaborate that space with "capabilities" that include but go well beyond Rawls's two moral powers and his ideal of social cooperation.“

¹⁵¹ Nussbaum bezieht sich auf den „humanistischen Marx´ der 1840er Jahre, der von Aristoteles die Idee übernimmt, dass menschlich gutes Leben in der Erfüllung seiner Wesenskräfte liegt und dass es die menschlichen Bedürfnisse zu erfüllen gelte. „Diese normative Anthropologie erklärt die politisch-ökonomische Kritik von Marx an den Zuständen, die es den Menschen nicht erlauben“, ein selbstbestimmtes, gutes Leben zu führen. Goertz, Stephan (2004): "Konkrete Freiheit . Ein

Worum geht es also Capability Approach - und wie verhält er sich methodisch zum aristotelischen Essentialismus Nussbaums? Der aristotelische Essentialismus versucht, über eine ontologische Eingrenzung, Herausfilterung und anschließende Darstellung essentieller Eigenschaften des Menschseins Aussagen zur universalen Grundlage eines angemessenen Lebens unter autonomer Freiheitsgestaltung der Menschen zu treffen. Das heißt unter diesen Voraussetzungen, dass *jeder* Mensch, gleich welcher natürlichen körperlichen Ausstattung oder kulturellen Prägung, als Träger einiger bestimmter zentraler Fähigkeiten gesetzt wird – universale Fähigkeiten, die deshalb überall als gleich wichtig erachtet werden sollten. Jene sollen anschließend zur normativen Grundlage moralischen Entscheidens und Handelns werden. Die Identifikation dieser Fähigkeiten wird dann die Grundlage des CA, der mit ihrer Hilfe einen humanen Entwicklungskatalog mit unscharf formulierten – dichten vagen, wie Nussbaum es nennt – Zielen zur Entwicklung des Menschen beschreibt. Von dieser inhaltsreichen Grundstruktur her besteht in einem weiteren Schritt die Herausforderung, die der Capability Approach als Gerechtigkeitsforderung an die unterschiedlichen Gesellschaften und verschiedene Akteure stellt, darin, es jedem Menschen zu ermöglichen, seine Fähigkeiten zu verwirklichen, auszubauen, und ihnen gemäß zu leben.

Um durch eine universalisierbare Krieteriologie und Analyse diese Fähigkeiten offenlegen zu können, versucht der aristotelische Essentialismus durch ontologische (in der *realistisch-empirischen, nicht: metaphysischen! Tradition Aristoteles'*) und intuitiv-evaluative Methoden, das Wesen des Menschen mit seinen natürlich angelegten Fähigkeiten an sich zu erfassen und es von den tatsächlichen Ausformungen der Fähigkeiten in der Realität (den Akzidentien) abzuheben.¹⁵² Mit dieser Herangehensweise will Nussbaum einen adäquaten Katalog primärer menschlicher Fähigkeitskerne finden, deren Verfügbarkeit und schließlich Vollzug unverzichtbar für gelingendes menschliches Leben überhaupt ist. Da es ihre Absicht ist, die mit dieser Methode gewonnen Aussagen über Fähigkeiten absolut neutral zu verfassen, ist deren tatsächliche Umsetzung nicht nur auf eine Art möglich – den Menschen wird zu jeder Zeit umfassende Verschiedenheit und Andersheit durch eigene plurale Lebensentwürfe zugestanden:¹⁵³ Das heißt, dass Nussbaum „auf dem Boden des anti-relativistischen, modernen, liberal-aufgeklärten Grundsatzes der universalen Gerechtigkeit und Gleichheit eine Theorie entwickeln [will], die es ermöglicht, den partikularen Kontexten des menschlichen Lebens Respekt zu erweisen, zu inhaltlichen Aussagen vorzustoßen“ und „den politischen Liberalismus anthropologisch“ zu ergänzen und korrigieren.¹⁵⁴ In dieser Hinsicht – also dem Zugeständnis pluraler Lebensentwürfe innerhalb von Gemeinschaftsverbänden - wird der aristotelische Essentialismus bei Nussbaum zu einem

philosophisch - theologischer Umriss." Pp. 325 S in *Endliche Autonomie : interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, edited by A. Autiero and A. Arz de Falco, Studien der Moraltheologie. Münster: Lit Verlag.

¹⁵² Vgl.: „My own concept of the human being plays this sort of role, at a very general level: we want to find some at least provisionally nonnegotiable points in our judgments [...]“ Nussbaum, Martha Craven (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan " *Ethics* 111:102-140.

¹⁵³ Für eine kurze Einführung: Horster, Detlef (1999): *Postchristliche Moral : eine sozialphilosophische Begründung*. Hamburg: Junius; Kunze, Axel Bernd (2005): *Emanzipatorischer Essentialismus : die Gerechtigkeitstheorie der amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum*. Berlin: Verl. für Wiss. und Forschung.; Nussbaum, Martha Craven (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20:202-246., eine erweiterte Diskussion des Aristotelischen Essentialismus bietet: Matthews, Gareth B. (1990): "Aristotelian Essentialism." *Philosophy and Phenomenological Research* 50:251-262.

¹⁵⁴ Goertz, Stephan (2004): "Konkrete Freiheit . Ein philosophisch - theologischer Umriss." Pp. 325 S in *Endliche Autonomie : interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, edited by A. Autiero and A. Arz de Falco, Studien der Moraltheologie. Münster: Lit Verlag.

aristotelischen Liberalismus. Ob ein solcher Zugang zu essentiellen, anthropologisch-metaphysischen Aussagen allerdings plausibel und als Vergleichsgrundlage der Entwicklungsstufen von Menschen gerade in liberalen Gesellschaften überhaupt ethisch legitim ist, wird sich im Folgenden zeigen.

Der Capability Ansatz ist durch diese methodische Grundlagenarbeit im Rahmen des aristotelischen Essentialismus in vielerlei Hinsicht für die offenen Fragen einer globalen Gerechtigkeitstheorie interessant: zum einen ist es durch einen methodisch in dieser Art neutral gefassten Zugang zu den unabdingbaren Eigenschaften menschlichen Lebens möglich, anhand der tatsächlich zur Verfügung stehenden Fähigkeiten universale Kriterien zur komparativen Analyse der Lebenssituationen von Menschen unabhängig von den im internationalen Vergleich meist problematischen Größen wie Einkommen oder Güterausstattung zu finden.¹⁵⁵ Dies ermöglicht es, *erstens*, ohne Beachtung von Staats- oder Kulturgrenzen auf globaler Ebene die von vielen Faktoren abhängende mangelnde Fähigkeitenentwicklung als Signal der Ungerechtigkeit in den Lebensverhältnissen der Menschen zu benennen und eventuell für eine gerechtigkeitsfördernde globale Distribution zu thematisieren. *Zweitens* ist der Capability Approach ein Indikator dafür, ob Menschen die Summe ihrer Wünsche und Lebenspläne – ihre Konzeption des Guten - selbstverantwortlich gestalten können. Denn die Autonomie, seine Fähigkeiten vollständig entwickeln zu können, ist schließlich der Garant dafür, seine Freiheit instrumentell zum eigenen Wohl nutzen zu können. *Drittens* ist der Capability Approach bei der Analyse und Bewertung der konkreten Lebenssituationen hinsichtlich der ihnen im Hintergrund stehenden politischen und gesellschaftlichen Systemen indifferent.

Auf einer ersten Ebene kann der CA *viertens* nur die Entwicklung individueller Fähigkeiten vergleichen, woraus sich bei Entwicklungsdefiziten auf einer zweiten Ebene zwar Kriteriologien für die Meso- und Makroebene gewinnen lassen, woraus letztlich aber keine absoluten Inkompatibilitäten der unterschiedlichen politischen Systeme hergeleitet werden können. Ein letzter wichtiger Bestandteil ist nach Nussbaum, *fünftens*, der bewusste Verzicht auf metaphysische Wurzelgründe wie der Glaube an eine göttliche Schöpfung und deren versteckte Einflüsse bei der Bestimmung der essentiellen menschlichen Fähigkeiten. Dadurch soll der CA anschlussfähig an alle partikularen politischen und kulturellen Systeme sein. Eine sich auf metaphysische Fundamente berufende Begründung bestimmter Fähigkeiten ist deshalb zwar nicht ausgeschlossen, verbleibt aber als nur zusätzliche Motivation und Methode der Letztbegründung partikularen (Religions-)Gemeinschaften vorbehalten. Der universalisierbaren Erstbegründung sind metaphysische Erklärungsmodelle immer nachgeordnet. Auch wenn Nussbaum den Einfluss metaphysischer Begründungsmuster auszuschalten sucht, ist damit noch nicht zweifelsfrei bewiesen, ob sich nicht schon ihr Modell selbst auf inhärente metaphysische Einflüsse oder anthropologische Grundannahmen stützt, die den Anspruch ihres Projektes hinsichtlich absoluter Objektivität und Zustimmungsfähigkeit gegenüber den identifizierten Fähigkeiten kompromittieren. Hier setzt denn auch die Kritik an, die allerdings erst im Hauptteil folgen wird.

1. DER ENTWICKLUNGSBEGRIFF VON SEN UND NUSSBAUM

Mit dieser einleitenden Problemanalyse lässt sich als Ausblick für die weitere Diskussion folgendes zusammenfassen: methodisch und strukturell nimmt der Capability Approach die

¹⁵⁵ Siehe hierzu den Abschnitt II.B.2

Form einer Entwicklungsethik („development ethic“) ein, die auf eine (weiter unten noch zu rechtfertigende) spezifische, das heißt bestimmten Schemata folgende Entwicklung von Menschen in pluralen Lebensumständen ihren Fokus legt.¹⁵⁶ Der CA ist sich dabei der Gefahr, die ein streng eingegrenztes Tableau notwendiger Eigenschaften eines guten Lebens mit genau benannten Entwicklungszielen angesichts einer in kultureller und sozialer Hinsicht vielgestalteten Welt mit sich bringt, vordergründig bewusst und er vermeidet es auch, solche Ziele dezidiert zu benennen; gleichwohl ist „Entwicklung“ bei Sen und Nussbaum ein *wertbesetzter* Begriff, weil sich bei der Analyse seiner Aussagegehalte diejenigen Kriterien aufdecken lassen, die Rückschlüsse auf die möglichen Formen eines guten Lebens und das Vermögen eines nutzbringenden Daseins in menschlicher Gemeinschaft ermöglichen und nahelegen.

„Entwicklung“ ist aus diesem Grund im CA weniger deskriptive, auf Statistik beruhende Aussage über ökonomische oder marktfokussierte Sachverhalte, als vielmehr normatives Werkzeug einer Begründung und Bewertung gesellschaftlicher und individueller Handlungsweisen, das darauf abzielt, „[to improve] the kinds of lives human beings are living“.¹⁵⁷ Sich auf dieses Verständnis von Entwicklung berufend argumentiert Sen, dass „development should be understood ultimately not as economic growth, industrialization or modernization, which are at best means (and sometimes not very good means), but as the expansion of people’s ,valuable capabilities and functionings“.¹⁵⁸ So begrifflich aufgeladen ist Entwicklung nicht in spezifischer Weise und nur ausschließlich auf eine wirtschaftliche und soziale Besserstellung von Menschen – den „Armen“ - in Entwicklungsländern ausgerichtet, sondern sie ist – als ein Begriffscontainer, der dichte, kulturell kontextualisierte Wertvorstellungen enthält - kritischer Kontrapunkt und hermeneutische Reflektionsgrundlage zu „human deprivation wherever it exists, including in rich countries and regions since they too have problems of poverty, powerlessness, and alienation“.¹⁵⁹

Dem nonkognitivistischen Einspruch gegen die Bedingung der Möglichkeit einer allgemeinen, universalen Begründung von Entwicklungsnormen und –zielen begegnet der CA dadurch, dass er die Begründbarkeit der Normen im allgemeinen und erfahrbaren Wesen des Menschen selbst verortet. Entwicklung ist schließlich kein sittliches Gebot und keine Tugend, die durch metaphysische Einsicht gewonnen werden könnte und nur deshalb motivational wirkt, weil einem wie auch immer sich darstellenden gesellschaftlichen Code entsprochen werden muss. *Entwicklung als dichter, inhaltsreicher Wertsignifikant* definiert ihre Modi nicht aus einem gesellschaftlich-kulturellen Dialog oder persönlicher vernünftiger Entscheidung heraus, sondern im Rückgriff auf empirische Methoden, die allerdings wiederum dem Lackmustest subjektiver kultureller Vorprägung widerstehen müssen, um als Argument für das Gelingen normativer Begründungsversuche einsetzbar zu sein. Unzweifelhaft gilt es dann ebenso, nach dem Vorhandensein und der ethischen Relevanz

¹⁵⁶ Vgl.: „Development ethics should forge a cross-cultural consensus in which a political community’s own freedom to make development choices is one among a plurality of fundamental norms. Further, these norms are sufficiently general to permit and also require sensitivity to societal differences.“ Crocker, David A. (2004): "Development Ethics: Sources, Agreements, and Controversies." in *Globalization, Development, and Democracy: Philosophical Perspectives*, edited by M. Krausz and D. Chatterjee. Lanham: Rowman & Littlefield.

¹⁵⁷ – (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612; Crocker, David A. (2004): "Development Ethics: Sources, Agreements, and Controversies." in *Globalization, Development, and Democracy: Philosophical Perspectives*, edited by M. Krausz and D. Chatterjee. Lanham: Rowman & Littlefield. Vgl.: „’Development’ and ’underdevelopment’ have ethical as well as empirical and policy components.“

¹⁵⁸ Crocker, David A. (2004): "Development Ethics: Sources, Agreements, and Controversies." in *Globalization, Development, and Democracy: Philosophical Perspectives*, edited by M. Krausz and D. Chatterjee. Lanham: Rowman & Littlefield.

¹⁵⁹ Ibid.

eines entelechetischen, teleologischen Moments im so konstruierten Entwicklungsbegriff mit den zu verwirklichenden Fähigkeiten zu forschen, und letztlich die Frage nach einem – auf der ersten Analysestufe offensichtlichen – naturalistischen Fehlschluss der Theorie Nussbaums zu klären. Dazu aber erst später.

Auf der Grundlage dieser Definition des Entwicklungsbegriffs zeigt sich die Relevanz dieses Ansatzes für das Problem absoluter Armut als einleuchtend. Denn mit durch den aristotelischen Essentialismus identifizierten menschlichen Kernfähigkeiten, welche Entwicklungsziele gleichsam autochthon beinhalten, kann der Capability Approach komparative Aussagen über Gründe der Armut treffen, die weit über das hinausgehen, was bei der kritischen Analyse der Lebenssituationen von Armen nur auf der Grundlage von statistischen Einkommen- und Vermögensverhältnissen möglich ist. Mangelt es beispielsweise in ganz armen Staaten systematisch an der Ausbildungsmöglichkeit zentraler menschlicher Fähigkeiten (beispielsweise durch zu wenige oder nur einem Teil der Bevölkerung offenstehenden Bildungseinrichtungen, durch (Geschlechter-)Diskriminierung, usw.), was in der Folge große Teile der Bevölkerung von der Teilnahme am Arbeitsleben hindert, lassen sich im CA über die Identifikation insuffizient vorhandener Fähigkeiten Faktoren von Armut benennen, die in einem weiteren Schritt Rückschlüsse auf ihre Bekämpfung zulassen.¹⁶⁰ Der CA eröffnet mit diesen Vorgaben die Möglichkeit, absolute Armut nicht nur über eine statistisch bemessene Einkommensgrenze, die dann wieder ganz eigene Probleme mit sich bringt¹⁶¹, festzulegen (etwa die bekannte Ein-Dollar-Grenze der Weltbank, unter der absolute Armut angenommen wird), sondern diesen Begriff der „absoluten Armut“ *inhaltlich* über die mangelnde Verfügbarkeit von Fähigkeiten und fehlende Chance zu füllen. Die Benennung der Fähigkeiten, die bei absolut Armen auf eine absolut insuffiziente Weise entwickelt sind, ermöglicht dann in einem weiteren Schritt Rückschlüsse auf die Ursachen dieser Unterentwicklung, also etwa mangelhaft funktionierende Institutionen, soziale Unterdrückung, Segregation und Besitzlosigkeit.

Über diese Anmerkungen zum Problem der Armut ist auch angedeutet, was der Capability Approach *nicht* ist: er begründet weder eine Institutionentheorie, die Gerechtigkeit beispielsweise über eine konsensorientierte Vertragssituation und anschließende Umverteilung zwischen den Bürgern schaffen will, noch eine andere damit vergleichbare systematische politisch-philosophische Theorie. Der Capability Approach beschränkt sich allein darauf, Kriteriologien eines dem Menschen gerecht werdenden Lebens auf der Basis menschlicher Grundfunktionen zu entwickeln, die darstellen können, was Menschen dazu befähigt, ein würdiges, „a truly human life“ zu leben. Mit diesen Wertungskriterien werden, wie oben bereits kurz skizziert, gleichzeitig Werkzeuge geschaffen, die komparative Aussagen über die Lebenssituation von Menschen, gleicher welcher Kultur und Gesellschaft, treffen können.

Aussagen über Gerechtigkeit lässt der CA deshalb unabhängig von einer eigenen Theorie der Gesellschaftskonstitution zu. So versucht er in den Zuschreibungen von essentialen, lebensnotwendigen Fähigkeiten diejenigen Grundlagen zu benennen, die allen Menschen gleichermaßen zukommen müssen, um als Minimalforderung dem menschlichen Würdeanspruch gerecht zu werden. Gerechtigkeit ist hier also zuerst auf einer fundamentalen ersten Stufe als *Anspruch auf eine angemessene Entwicklung* der bei jedem

¹⁶⁰ Siehe hier das Beispiel von Sen über den indischen Bundesstaat Kerala.

¹⁶¹ Siehe hier die aktuelle Diskussion um die Festlegung der neuen Armutsgrenzen auf der Grundlage der weltweiten Haushaltsumfragen 2003 auch *innerhalb* der Weltbank. (Moellendorf, Pogge, Reddy, Ward, Gignoux, Klasen)

Menschen gleichen Fähigkeiten individuell ausgelegt, insofern die Menschen in ihren Lebensplanungen verschieden sind und ganz verschiedene Ansprüche vor dem Hintergrund ihrer Idee des Guten Lebens stellen können. Auf einer weiteren Stufe trifft der CA aber auch Aussagen über Gerechtigkeit, die ihre Bewertungsgrundlage im *Vergleich der Lebenschancen* von Individuen findet. Extreme Ungleichheit zwischen Menschen bewertet und verwirft der CA deshalb als ungerecht, weil er annehmen kann, dass diese Ungleichheit darauf zurückzuführen ist, dass grundlegende Fähigkeiten des Menschen beispielsweise durch kulturell begründete Schranken übermäßig determiniert werden. Insofern kann der CA auch keine absolute Aussagen über Gleichheitsstandards treffen: stets ist er, wenn den Menschen zumindest die basalen Lebensfähigkeiten zugestanden sind, auf Vergleiche zwischen Menschen angewiesen, um Aussagen über verwirklichte Gerechtigkeit zu treffen. Damit unterscheidet sich der CA sehr stark von den auf Konsens unter den Bürgern beruhenden Vertragstheorien: da diese mit einer großen Zahl von Prämissen, etwa die primäre Güterausstattung betreffend, arbeiten, ist deren Gesellschaft in der Idealtheorie (meist) per se gerecht, der Transfer in die Nicht-ideale Theorie allerdings kaum möglich – die Vertragstheorien haben zu viele mehr oder wenig sehr genau festgelegte „moving parts“¹⁶², die sich nicht in eine immer komplexer werdende Wirklichkeit transferieren lassen. Der CA hingegen weist dieses grundsätzliche Problem von Kontraktualismustheorien nicht auf. Er kommt mit wenigen Prämissen aus, besitzt aber durch seine Einsicht in das Wesen des Menschen eine ziemlich präzise – allerdings wertorientierte und dadurch voraussetzungsreiche – Idee dessen, was die jeweils individuellen Planungen Guten Lebens umfassen könnten. Unter das Gute fällt im CA als wichtigste Verwirklichungsform menschlichen Lebens als Oberbegriff die *Würde des Menschen*, die auch in anderer Hinsicht eine zentrale methodische Position einnimmt: über ihn gelangt der Capability Approach unter anderem zu Aussagen über den Schwellenwert („threshold“), der überschritten sein muss, um den Menschen ein zumindest minimalen Anforderungen genügendes gutes Leben zu ermöglichen.

Aber: Eine Theorie globaler Gerechtigkeit muss, wie es hier schon öfters festgestellt wurde, auf universalisierbaren Normen beruhen, die plurale Lebensentwürfe und eine Vielzahl lokaler Kulturen ohne relativistische Tendenzen in ihren Vermittlungsrahmen einzuschließen vermag. Bereits hier wird sich also der Kenner der aristotelischen Schriften fragen, wie sich eine moderne Theorie dezidiert auf eine „klassische“ politische Konzeption mit extrem subjektiven Diskriminierungen von Frauen und Sklaven berufen kann, wie sie Aristoteles vertritt.¹⁶³ In dieser Perspektive scheint auch die Begründung von Gerechtigkeitsforderungen durch menschliche Essentiale unmöglich zu sein, denn wird nicht die Vielfältigkeit von Kulturen und Lebensformen zwangsweise gemindert, wenn sich alle Menschen dem Diktat eines unbedingt zu verwirklichenden universalen Fähigkeitenkatalogs unterordnen müssen? Und nicht zuletzt: wie ist es möglich, einen Katalog an essentiellen Fähigkeiten zu erstellen, der, im Hinblick auf das Ziel einer globalen Gerechtigkeitstheorie, universell zustimmungsfähig sein soll?

¹⁶² Vgl.: Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

¹⁶³ Allerdings setzen sich in dieser Hinsicht alle Autoren der Moderne von Aristoteles ab, vgl: „From the very beginning of my work on his political thought, I have stressed the stupidity and unacceptability of his arguments on slaves and women.“ – (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan " *Ethics* 111:102-140., und: „the Aristotelian must depart from Aristotle“ Douglass, R. Bruce, Gerald M. Mara, Henry S. Richardson and Georgetown University. (1990): *Liberalism and the good*. New York ; London: Routledge.

Bevor diese Anfragen – und noch einige andere mehr - sinnvoll beantwortet werden können, soll es nun aber zuerst darum gehen, den Capability Approach in seiner theoretischen Ausgestaltung zu entwickeln und seine positiven Impulse, dann aber auch seine Implikationen für eine Theorie globaler Gerechtigkeit zu beleuchten.

2. DER CAPABILITY APPROACH – DIESSEITS DER METAPHYSIK

Eine globale Gerechtigkeitstheorie, die alle Menschen und besonders die Armen im Blick haben will, ringt darum, es jedem Menschen unabhängig von Geschlecht, Herkunft und Rasse zu ermöglichen, ein Leben zu führen, das nicht nur aus dem Erhalt bloßer biologischer Funktionalität besteht, sondern das ein Dasein als intrinsisch wertvolles Individuum für sich und die Gemeinschaft erlaubt. In der Suche nach den Grundkonstanten, die ein solches Dasein ermöglichen, sieht der aristotelische Essentialismus die Koordinaten seines Aufgabenfelds: denn der Mensch ist gerade nicht nur ein in biologischer Weise funktionierendes Wesen, sondern auch zu praktischer Vernunft befähigt; er braucht zur Herausbildung seiner Fähigkeiten und Talente insbesondere andere Menschen, durch die er seine Fähigkeiten erfahren und ausbauen kann: eine Gemeinschaft, die aus Mitmenschen als wichtige Bezugspunkte besteht. Diese Erkenntnis über die Natur des Menschen gehört zu den bestimmenden Elementen der Philosophie seit der griechischen Antike, und seit ihr wird der Mensch als ζῷον πολιτικόν, als ‚geselliges Lebewesen‘, bezeichnet.

Mit dieser seit der Antike für die Philosophie zentralen Einsicht über die Dichotomie menschlicher Verfasstheit lassen sich Aussagen über diejenigen Funktionen treffen, die ein Mensch besitzen muss, um als solcher von anderen wahrgenommen zu werden. Ein Wesen, das beispielsweise keine Gefühle, keine soziale Interaktionsfähigkeiten besäße und etwa keine Nahrung zu sich nehmen müsste, oder gar unsterblich sei, würde nach Nussbaum von Menschen voraussichtlich nicht als menschliche Lebensform anerkannt werden.¹⁶⁴ Im Umkehrschluss lassen sich aus diesen basalen Wahrnehmungen über das, was Menschen *per se* ausmacht, mit, laut Nussbaum, *evaluativ-intuitiven Methoden* diejenigen Eigenschaften herausfiltern, die essentiell dem Menschsein zugrunde liegen, die also jedes Individuum der Spezies Mensch gleich welcher Herkunft besitzt. Diese Eigenschaften ermöglichen es so überhaupt erst, sich selbst als Mensch erfahren zu können und dann in der Hinwendung zu den anderen gemeinschaftsfähig zu werden.

Aus dieser Eingrenzung auf die Kerneigenschaften entsteht für Nussbaum die *unhintergehbare Würde des Menschen*: sie fußt auf dem basalen Erkennen der eigenen menschlichen Verfasstheit und der reziproken Erfahrung des Menschseins bei und in sozialen Strukturierungen mit anderen. Die essentiellen Ausstattungsmerkmale des Menschseins bilden erst das Fundament, auf dem Gemeinschaft möglich ist, und auf dem der Andere als eigenes personales Subjekt erkenntlich ist und sich kenntlich macht. Wenn Kant fordert, dass es moralisches Prinzip sein muss, andere Menschen nur als Zweck und niemals bloß als Mittel zu gebrauchen, drückt sich darin gerade auch der Respekt vor der personalen Menschlichkeit anderer Individuen aus. Aus diesem Prinzip des Respekts heraus entwickelt Nussbaum die Forderung, dass es die Pflicht von Gemeinschaften sei, die essentiellen Fähigkeiten jedes Individuums angemessen zu entwickeln und zum Erblühen zu bringen. Gerechtigkeit muss in menschlichen Gemeinschaften dementsprechend bedeuten, keinen Menschen in der Entwicklung seiner Fähigkeiten so einzuschränken, dass sowohl seine Würde als Mensch als auch seine Stellung und Funktion in und für die Gesellschaft verletzt

¹⁶⁴ Beispiele von NB, was nötig ist, um als Mensch wahrgenommen zu werden

wird. Versteht man Gerechtigkeit in ihrer Sonderform als Verteilungsgerechtigkeit, soll sie nach Nussbaum das Ziel besitzen, Güter vor dem Horizont der spezifischen Fähigkeiten der Menschen zu distribuieren, und nicht einfach nur nach egalitaristischen Standards zu verteilen.¹⁶⁵ Durch diese Ausrichtung auf die Fähigkeiten des Individuums offenbart der Aristotelische Essentialismus einen Universalismus, der nicht an Landes- oder Kontinentalgrenze, nicht an ethnischen und kulturellen Grenzen endet, sondern der eine einzige, essentielle Aussage über die ganze Varianz der Spezies Mensch zu treffen im Stande ist. Der CA ist global und universal ausgerichtet. Deshalb betont Nussbaum auch besonders, dass er in seiner spezifischen Potentialität als Neukonzeption menschlichen Daseins eine hervorragende Rekonfiguration der anthropologischen Grundannahmen politischer und ökonomischer Theorie zu bieten in der Lage ist.¹⁶⁶

Der CA liefert durch den aristotelischen Essentialismus ein Kriterien- und Analysegerüst, das für jeden Menschen anhand des Katalogs essentieller Fähigkeiten feststellen kann, ob das Subjekt der Untersuchung seinen Fähigkeiten gemäß versorgt ist oder ob seine Würde dadurch verletzt ist, dass er viele Fähigkeiten nicht angemessen entwickeln kann. Der Katalog weist dabei die Besonderheit auf, dass er nicht apodiktisch nur eine kulturell determinierte Lesart von Fähigkeiten und deren Verwirklichung vorschreibt, sondern den verschiedenen Gesellschaften die Möglichkeit läßt, die einzelnen Beschreibungen der essentiellen Fähigkeiten den Gegebenheiten der je eigenen Geschichte und Kultur anzupassen. Nussbaum erwähnt darüber hinaus am Beispiel der freien Rede die Möglichkeit, Fähigkeiten dann moralisch legitim einzuschränken, wenn geschichtliche Erfahrungen einer bestimmten Gesellschaft einen negativen Einfluss durch kulturunsensitiv adaptierte Fähigkeiten vermuten lassen. So sei in Deutschland freie Rede hinsichtlich rechtsextremer Propaganda und nationalistischer Hetze auf Grund des Nationalsozialismus berechtigterweise eingeschränkt, während dieses Recht beispielsweise in den USA keinerlei Beschränkungen unterliege.¹⁶⁷

Die möglichen Modifikationen im Lichte kultureller Überformungen ändern aber die grundsätzlichen Aussage des CA über die notwendigerweise zu verwirklichenden Fähigkeiten nicht, denn die im folgenden Katalog aufgezählten Eigenschaften sind essentiell für ein gutes, menschenwürdiges Leben und dürfen deshalb weder vom Inhaltskern her noch hinsichtlich ihrer Auswirkungen beschnitten werden. Im Folgenden nun die Liste notwendiger Fähigkeiten nach Nussbaum 2006:¹⁶⁸

- **Leben:** fähig zu sein, bis zum Ende eines menschlichen Lebens normaler Dauer zu leben; weder frühzeitig zu sterben noch ein lebensunwertes Leben führen zu müssen
- **Körperliche Verfassung:** fähig zu sein, bei guter Gesundheit zu bleiben, was auch die Erhaltung der Fruchtbarkeit miteinschließt; angemessene Ernährung und Unterkunft

¹⁶⁵ Nussbaum, Martha Craven (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20:202-246.

¹⁶⁶ Vgl.: „I have argued that a concept of the human being can help us to make progress on the difficult enterprise of finding a foundation for political theory.“ — (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan " *Ethics* 111:102-140.

¹⁶⁷ NB Zitat

¹⁶⁸ Die Übersetzung ist vom Autor. Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Körperliche Unversehrtheit: fähig zu sein, frei von Ort zu Ort zu ziehen; vor gewalttätigen Angriffen geschützt zu sein, was auch sexuelle und häusliche Gewalt miteinschließt; die Gelegenheit zur Befriedigung sexueller Bedürfnisse und die freien Wahl für Nachkommen zu haben
- Sinne, Vorstellungskraft, Gedanken: fähig zu sein, seine Sinne, seine Vorstellungskraft, seinen Verstand und seine Vernunft zu benutzen – und dies auf wahrhaft menschliche Art; das heißt durch angemessen erworbene Bildung, etwa durch Literatur und zumindest grundsätzlichen mathematischen und wissenschaftlichen Unterricht. Fähig zu sein, seine Vorstellungskraft und seinen Verstand in Verbindung mit Erfahrungen, kreativem Schaffen und dem Erleben von Ereignissen zu benutzen, in der Religion, der Literatur, der Musik, und so weiter
- Gefühle: fähig zu sein, Verbindungen zu Dingen und Menschen außerhalb unserer selbst aufzunehmen; diejenigen zu lieben, die uns lieben und sich um uns kümmern, bei ihrer Abwesenheit zu trauern; also ganz grundsätzlich zu lieben, zu trauern, Sehnsucht zu empfinden, Dankbarkeit und auch berechtigten Ärger. Die Entwicklung dieser emotionalen Fähigkeiten nicht durch Angst und Furcht am Gedeihen zu hindern
- Praktische Vernunft: fähig zu sein, eine eigene Konzeption des Guten zu entwerfen und sich damit zu beschäftigen, sein Leben vor dem Hintergrund kritischer Reflexion zu planen (diese Fähigkeit schützt damit sowohl Gewissens- als auch die Religionsfreiheit)
- Zugehörigkeit: Fähig zu sein, mit anderen zusammenzuleben, Sorge für andere Menschen zu tragen und für verschiedenen Formen sozialen Zusammenlebens Verantwortung zu zeigen; sich die Lebenssituation anderer vorstellen zu können (Der Schutz dieser Fähigkeit beinhaltet damit auch, Institutionen zu schützen, die diese Art der Zugehörigkeit unterstützen; auch Versammlungs- und Redefreiheit fallen unter diese Fähigkeit)
- Die gesellschaftliche Grundlage zu Selbstrespekt und einem Leben ohne Scham zu haben; fähig zu sein, als gleiches unter gleichen Wesen behandelt zu werden, dem Würde zukommt. Dies schließt Vorsorgen gegen Diskriminierung, die auf der Grundlage von Rasse, Geschlecht, sexueller Orientierung, ethnischer Zugehörigkeit, Kaste, Religion und Herkunft beruht, mit ein
- Andere Geschöpfe: fähig zu sein, im Bewusstsein für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen, also allgemein unserer Umwelt zu leben
- Spiel: fähig zu sein, zu lachen, zu spielen und Freizeit genießen zu dürfen
- Kontrolle der eigenen Lebenswelt – in politischer Hinsicht: fähig zu sein, effektiv an den politischen Entscheidungen zu partizipieren, die Einfluss auf das eigene Leben haben; das Recht auf politische Partizipation zu haben. Schutz von Redefreiheit und Vereinen; in materieller Hinsicht: fähig zu sein, Eigentum zu besitzen (sowohl Grund als auch bewegliche Güter), und das als Gleiche unter Gleichen; das Recht zu haben, als Gleiche unter Gleichen einen Beruf zu wählen; frei zu sein von unberechtigten Durchsuchungen und Beschlagnahmungen. Unter

menschenwürdigen Bedingungen zu arbeiten; praktische Vernunft auszuüben und so in einer sinnvollen Verbindung zu anderen Arbeitern unter gegenseitiger Anerkennung zu stehen

In inhaltlich relativ umfassenden, gleichzeitig deutungsoffenen Aussagen versucht Nussbaums Katalog, die gesamte Bandbreite menschlicher Verwirklichungskraft einzufangen. Von Aussagen, die eher die biologischen Eigenschaften umfassen (Lebenserhalt, Zeugungsfähigkeit, Gesundheit) will er auch geistig-seelische Potenzen (emotionale Äußerungsmöglichkeiten, Rationalität und Wissen), besonders aber auch soziale Aspekte eines gelingenden Lebens (politische Partizipation, Arbeitswelt, soziale Rechte) genauer spezifizieren. Offensichtlich ist damit der Katalog nicht darauf ausgerichtet, ausschließlich defizitäre Lebenschancen von absolut Armen oder anderen segregierten Gruppen erkennbar zu machen. In der Sichtbarmachung und Problematisierung mangelnder Fähigkeitenentwicklung will der CA vielmehr einen Lackmuestest bereitstellen, der mangelnde Lebenschancengleichheit sowohl in ganz armen Ländern als auch in den wohlhabenden aufzudecken vermag.

Die methodische Grundlage des Katalogs, die Nussbaum in den letzten Jahren gegen zahlreiche Kritiker verteidigt, baut darauf, durch intuitive Einsicht im Ausschlussverfahren diejenigen biologischen, geistigen und sozialen Fähigkeiten zu identifizieren, ohne die menschliches Leben von niemandem als solches anerkannt würde. Diese Herangehensweise blieb im philosophischen Diskurs allerdings nicht ohne Kritik sowohl an der verwendeten Methode als auch dem daraus resultierenden (zu) breit gefächerten Inhalt des Katalogs. Die Kritik an der Methode hinterfragt vor allem den Anspruch Nussbaums, objektiv richtige, universal gültige, überall zustimmungsfähige essentielle Fähigkeiten finden zu können. Da Menschen (oder in diesem Fall: Nussbaum) die Liste formulieren, wird unweigerlich die internalisierte kulturelle Prägung und das soziale Dasein die Intuition beeinflussen und daraufhin entweder einige Fähigkeiten zu spezifisch formulieren oder andere nicht in ihrer Relevanz erkennen und deshalb nicht in den Katalog mit aufnehmen. Möglicherweise bestünde dann die Liste aus Essentialen, die nur innerhalb einer gewissen Kultur verständlich wären und außerhalb dieser nicht als zu entwickelnde menschliche Fähigkeiten aufgefasst werden könnten. Interkulturelle Vergleiche der Lebensverhältnisse und Lebenschancen wären damit anhand eines universal Katalogs prinzipiell nicht möglich, da der eigenen Kultur fremde aber trotzdem essentielle Fähigkeiten möglicherweise gar nicht entdeckt werden könnten.¹⁶⁹ Das Projekt Nussbaums, den Menschen in seinem Wesen als Ganzes zu erfassen und die essentiellen Fähigkeiten aus allen kulturell möglichen Daseinsformen herauszulösen muss durch den subjektiven Blick der je eigenen Kultur daher inhärent scheitern.

Der Vorwurf versteckter kultureller Prägung erstreckt sich in der Kritik essentieller Fähigkeiten vor allem auch auf den Bereich eines für die Theorie unterproblematisierten metaphysischen Hintergrundes, der sich auf die spezifischen Formulierung des Katalogs zwangsweise durchpausen würde. Der vorgebrachte Einwand lautet hier deshalb, dass die Benennung essentieller menschlicher Fähigkeiten meist auf die Werkzeuge metaphysischer Begründungsmethodik zurückgreife, welche aber über den Verdacht der kulturell geprägten

¹⁶⁹ Auch wenn Kunze vorschlägt, zur Lösung dieses Dilemmas eine externe Position einzunehmen und dann in dieser „advokatorischen Rolle“ über die Fähigkeiten zu entscheiden, ist gerade dies aufgrund der universellen Ausrichtung des CA nicht ausführbar. Dem Mensch ist es nicht möglich, eine von seinem Wesen unabhängige Position einzunehmen. Kunze, Axel Bernd (2005): *Emanzipatorischer Essentialismus : die Gerechtigkeitstheorie der amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum*. Berlin: Verl. für Wiss. und Forschung.

Subjektivität hinaus erst recht nicht den universalen Anspruch des Fähigkeitenkatalogs erfüllen könne.¹⁷⁰ Genauer besteht die Kritik aus dem Vorwurf, dass die Fähigkeiten in ihrer Eigenschaft als menschliche Wesenskerne sich immer an einem metaphysisch begründeten Idealbild orientierten, das durch einige „Wissende“ vermittelt würde – das aber wenig mit den tatsächlichen Erfahrungen von Menschen in Geschichte und Gegenwart und schließlich auch mit menschlich notwendigen Anrechten auf ein gutes Leben zu tun hätten. Diejenigen Einsichten in den Kern menschlichen Daseins, die in unhinterfragten metaphysischen Fundamenten gründen, erlauben es letztlich auf einer zweiten Stufe nicht mehr, wirklich erlebte, objektive menschliche Erfahrung als Ausgangspunkt und Reflektionsgrundlage der als essentiell anzusehenden Fähigkeiten zu realisieren, da sie dem vorgängigen metaphysischen Idealbild widersprechen. Letztlich würden die von außerhalb in unsere Wirklichkeit eingeführten ewiggültigen Aussagen mit der Tatsache kollidieren, dass in Wirklichkeit die besten Antworten auf die eigenen Fähigkeiten von den Menschen selber kommen.¹⁷¹

Der auf intuitiven Methoden beruhende Zugang zu den Essentialen ist daher zwei Gefahrenpolen ausgesetzt: zum einen muss er die Gefahr abwehren, sich unhinterfragt oder gar ausschließlich aus metaphysischen Quellen oder Idealaussagen inspirieren zu lassen, zum anderen dürfen die Beschreibungen der zu entwickelnden Fähigkeiten keine kulturellrelativierenden Tendenzen aufweisen und damit etwa nicht-universalisierbare Fähigkeiten als essentiell vertreten. Der Lösungsprozess, den Nussbaum gegen dieses Dilemma hier vorschlägt, arbeitet mit einer ethisch-evaluativen Methode der Negation, bzw. negativen Ausschlusskriterien, die sie mit folgendem Gedankenexperiment umschreibt: man entferne von einem beliebigen Menschen in einem ersten Denkschritt verschiedene qualitative Eigenschaften („propria“) und überprüfe dann in einem zweiten Denkschritt (der Evaluation), ob der Mensch ohne die entfernten Eigenschaften immer noch die Möglichkeit besäße, ein vollwertiges, gelingendes und gutes Leben in Würde leben zu können. Aus der unendlichen Vielfalt menschlicher Lebensvollzüge und -fähigkeiten heraus werden mit dieser Methode diejenigen normativ-basalen Funktionen identifiziert, ohne die ein Mensch kein Leben im menschlichen Sinne führen könnte.¹⁷² So wäre es beispielsweise denkbar, auch ohne Fremdsprachenkenntnisse oder Luxusgüter ein erfülltes Leben zu haben, währenddessen der durch äußere Umstände erzwungene Verzicht auf angemessene Unterkunft oder ein Leben als Arbeitsklave in einer Unterdrückungsgesellschaft viel weniger ein gelingendes Leben vermuten lässt und möglicherweise ein Gerechtigkeitsdefizit offenlegt. Nach Nussbaum bietet die evaluative Methode mit diesem universal nachvollziehbaren Gedankenexperiment den Vorteil, ohne metaphysische oder kulturellrelative Aussagen auszukommen.¹⁷³

Gleichwohl kann sie mit dieser Methode nicht die Kritik aus dem Weg räumen, die in ähnlicher Ausführung in der Frage der sozialen Menschenrechte als Erweiterung der

¹⁷⁰ Nussbaum, Martha Craven (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20:202-246.

¹⁷¹ Vgl.: „To cling to it as a goal is to pretend that it is possible for us to be told from outside what to be and what to do, when in reality the only answers we can ever hope to have must come, in some manner, from ourselves.“ Ibid. Diese Kritik übersieht allerdings, dass ein Einschätzen der eigenen Fähigkeiten auch schon ein gewisses Maß an Lebenschancen und Bildung braucht.

¹⁷² – (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

¹⁷³ Vgl.: „[The list] is designed to avoid concepts that belong to one major comprehensive metaphysical or epistemological view of the human being rather than another, such as the concept of the soul, or of a natural teleology, or of self-evident truth.“ Ibid.

fundamentalen Freiheits- und Bürgerrechte geführt wird. Ohne Zweifel soll jeder Mensch die negativen (Schutz-)Rechte, also Fähigkeiten genießen dürfen, die ihm ein Leben oberhalb des absoluten Existenzminimums garantieren können. Weniger offensichtlich bleibt allerdings die Notwendigkeit der Ausbildung der Fähigkeiten, deren Kriterien tatsächlich stark von kulturellen Gegebenheiten abhängen – nämlich die sozialen Fähigkeiten, wie sie Nussbaum etwa im Rahmen der politischen Mitbestimmung, der Meinungsfreiheit, des Spiels und der Freizeit anspricht.

Diese Fähigkeiten deuten in ihrer Ausrichtung auf einen individualisierten, selbstbestimmten Lebensvollzug sehr stark auf die Notwendigkeit eines liberalen Gesellschaftsmodells hin, das in der Garantie extensivierter individueller Freiheit am besten dazu geeignet wäre, die Entwicklung dieser Fähigkeiten garantieren zu können. Dieser im Hintergrund ihres Katalogs stehende Gesellschaftsentwurf kontrastiert allerdings gleichzeitig mit dem Nussbaum'schen Ziel, einen Konsens zwischen den eigenen Entwürfen des Guten gegenüber dem Set der in einer Gesellschaft generell vorhandenen Wertüberzeugungen herzustellen. Denn im Dialog zwischen den in der Liste aufgeführten essentiellen Fähigkeiten und der gesellschaftlich determinierten Moral ist es in Gesellschaften, die vor zahlreichen kulturellen Hintergründen konstituiert sind, in Anlehnung an den Rawls'schen Begriff stets notwendig, ein „reflective equilibrium“¹⁷⁴, ein reflektiertes Gleichgewicht zwischen den normativen Anforderungen menschlicher Würde und deren Wechselwirkungen auf die vorhandenen Ethoi der Gemeinschaft zu erreichen. Dieser Anspruch mag in liberalen Gesellschaften, die wie gesagt als unhinterfragte Blaupausen des Fähigkeitenkatalogs fungieren, vermittelbar und operationalisierbar sein, unter schlechteren gesellschaftlichen Bedingungen, etwa in Diktaturen, aber immer dazu führen, dass wie bei den Ursachen absoluter Armut, gesellschaftspolitische äußere Zwänge das individuelle Verfolgen guten Lebens verhindern oder von vornherein zum Scheitern verurteilen. Machthaber in illiberalen Staaten könnten dann die Finanzierung der Entwicklung spezieller Fähigkeiten mit dem Argument, dass sie kulturfremd seien, von vornherein ablehnen. Es reicht daher nicht, die Forderung nach einer Universalisierbarkeit des Fähigkeitenkatalogs über die Prämisse des reflektierten Gleichgewichts als eingelöst anzusehen, wenn doch in einigen Gesellschaften die Chance auf die Gewinnung des Gleichgewichts durch die Methode des CA von vornherein ausgeschlossen ist.

Dieser Einwand richtet sich in der Idealtheorie nicht grundsätzliche gegen die Aussichten des CA, richtige und dem Menschen gerecht werdende universal gültige Aussagen über den Menschen und seine Entwicklungsfähigkeit zu treffen. Gerade weil er die Pluralität unterschiedlicher Gesellschaftsentwürfe und –praxen bei der engeren Ausformulierung der einzelnen Fähigkeiten voraussetzt und fordert, steht er der eigenverantwortlichen Gestaltung des Lebens nicht entgegen, und beharrt auch nicht auf einer singulären, von allen Menschen zu teilenden Theorie Guten Lebens. Die Liste ist für Nussbaum trotz der skizzierten Kritikpunkte konsensfähig, weil sie Menschen rationale Anhaltspunkte bietet, eine Konzeption angemessener menschlicher Würde- und Lebensstandards zu entwickeln, die, wenn sie unterschritten werden, ein quantifizierbares Defizit an Lebensfähigkeit und Lebenschancenverwirklichung anzeigen.

¹⁷⁴ Mit diesem Begriff bezieht sich Nussbaum auf Rawls, bei dem das „reflective equilibrium“ dazu dient, die Menschen mit ihren verschiedenen Konzeptionen des Guten unter dem Dach einer politischen Gemeinschaft vereinen zu können – (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan " *Ethics* 111:102-140.. Zur weiteren Erläuterung siehe auch: Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612..

a) DER „THRESHOLD“ UND DIE SCHWIERIGKEITEN SEINER
BESTIMMUNG

Hat man nämlich durch die ethisch-evaluative Identifikation der fundamentalen menschlichen Lebensfunktionen herausgefunden, was minimal nötig ist, um ein menschenwürdiges Leben zu führen, ist damit auch der niedrigste Schwellenwert („threshold“) für eine Persistenz menschlichen Lebens ermittelbar. Unterhalb dieses – auf Grund biologischer Diversifizität je verschiedenen - Minimallevels sind die verfügbaren Fähigkeiten zum Überleben in biologischer, geistiger oder sozialer Hinsicht so extrem eingeschränkt, dass eine Kontinuierung der Lebensvollzüge jederzeit an ein frühes Ende gelangen kann, also von einer ständigen Lebensgefährdung und akuten Mangelsituation des jeweiligen Individuums auszugehen ist. Auch der Würdeanspruch jedes Menschen kann unter diesen Voraussetzungen minimal erst dann erfüllt sein, wenn er in keiner seiner aus den Fähigkeiten resultierenden (Lebens-)Funktionen so eingeschränkt ist, dass er dieses Minimallevel nicht erreichen kann.

Innerhalb des CA ist das Erreichen dieses ersten Schwellenwerts also die absolute Minimalforderung, die ein menschliches Leben zur angemessenen Kontinuierung seiner Vollzüge stellt, aber auf Grund seiner teleologischen Ausrichtung auf die Maximierung menschlicher Fähigkeiten *nicht* schon letztes Ziel seines Bemühens. Der CA will durch eine Maximierung der individuell tatsächlich verfügbaren Funktionen auf der Grundlage der Fähigkeiten jedem Menschen ein eigenständiges Gutes Leben ermöglichen - und zur Quantifizierung dieser Möglichkeit setzt Nussbaum einen *zweiten Schwellenwert* ein. Dieser markiert die Grenze, an dem durch voll ausgebildete Fähigkeiten eigenverantwortlich geplantes Gutes Leben voraussichtlich möglich wird.

Hinsichtlich der methodischen Gewinnung der Schwellenwerte muss dabei besonders herausgestellt werden, dass keiner der beiden Schwellenwerte auf absoluten, sondern individuell anzupassenden Werten beruht und sich nach den körperlichen und geistigen Vorgaben richtet. Denn, um die Beispiele Nussbaums zu gebrauchen: eine schwangere oder stillende Frau besitzt einen anderen minimalen Ernährungsbedarf als eine Nichtschwangere, ein Sportler einen anderen als ein Büroarbeiter, und so fort. Der CA macht darin seine besondere Sensibilität gegenüber den konkreten Lebenssituationen von Individuen deutlich, da er die Bewertung ihrer Entwicklung nicht mit Hilfe einer absoluten Grenze – und wie ließe sich eine solche in Anbetracht der ungeheuren Vielfalt menschlicher Lebensformen gerecht bestimmen? - festlegt, sondern individuelle körperliche und geistige Veranlagungen als Grundlage seiner komparativen Messungen veranschlagt.

Gerade in der Berufung auf ein individuell angestrebtes Gutes Leben als Maximalziel des entwicklungsethischen Ansatzes des CA schimmert ein weiterer Aspekt aristotelischer Tradition, die Nussbaum fortführen will, auf. Denn selbstverständlich ist das Erreichen des zweiten Schwellenwertes nicht nur individueller Selbstzweck, sondern er unterstreicht auch den Nutzen für die Gemeinschaft. Aristoteles fordert, dass es das Ziel politischen Handelns sein muss, eine reiche Vielfalt individueller Lebensvollzüge zu fordern und zu fördern. Denn eine gesellschaftlich gewollte Entwicklung reichhaltiger Fähigkeiten dient zwar auch dem Wohl des Einzelnen, vielmehr noch aber dem der Gemeinschaft, weil diese dadurch eine besondere Unterstützung erfährt. Die entwicklungsethische Ausrichtung des CA wird hier letztlich doppelbödig: eine angemessene Entwicklung der Fähigkeiten unterstützt den Würdeanspruch der Individuen, dient damit jedoch auch dem langfristigen Wachstum einer Gesellschaft, die auf gemeinschaftsfähige Kulturträger und –vermittler angewiesen ist. Wenn Aristoteles in der *politeia* fordert, dass es allen Menschen ermöglicht werden muss, an

demokratischen Prozessen unabhängig von körperlicher, finanzieller oder materieller Ausstattung teilnehmen zu können zeigt sich darin auch das spezifische materiale Gerechtigkeitsverständnis des aristotelischen Essentialismus. Die Verfügbarkeit über Güter und daraus resultierend die Entwicklung eigener Fähigkeiten werden nicht nach absoluten Verteilungsstäben berechnet, sondern danach, wie sie den einzelnen Menschen fördern, und damit letztlich auch die Gemeinschaft.

In der liberalen Gesellschaftstheorie steht der Staat den Ideen des Guten seiner Bürgern weitgehend indifferent gegenüber – sie weisen für ihn als Lebensentwürfe eine gleiche Wertigkeit auf, sofern sie nicht die Freiheit der anderen Bürger bedrohen, respektive die Grundlagen des liberalen Staates selbst unterminieren. Güter werden im Rahmen solidarischen Ausgleichs distribuiert, deren Wert am Markt durch Angebot und Nachfrage bestimmt wird, und nicht durch vorgängige Entscheidungen über Distribuierquoten hinsichtlich entwicklungsethischer Prämissen. Diese Indifferenz muss der aristotelische Essentialismus allerdings durch seine entwicklungsethische Perspektive aufgeben. Jeder Bürger muss individuell und unter Anschauung seiner spezifischen Eigenschaften gefördert werden. Der liberale Staat muss zwar alles unternehmen, um ihm das Erreichen des ersten Schwellenwertes aufgrund des Menschenwürdeprinzips ermöglichen, hinsichtlich der Erlangung des zweiten Schwellenwertes gibt es aber letztlich keinen durchsetzbaren Anspruch durch Individuen mehr – dieser ist eigenverantwortlich anzuzielen.

(1) KRITIK DES ERSTEN SCHWELLENWERTES

Gegen die methodische Herleitung des ersten Schwellenwertes durch eine evaluative Analyse menschlicher Eigenschaften lässt sich kritisch einwenden, dass das Unterschreiten des Schwellenwertes durch *eine* mangelhaft entwickelte Fähigkeit wohl kaum ein angemessenes und vor allem normativ wirksames Kriterium bieten kann, den menschlichen Status insgesamt abzuerkennen. Nicht nur bei absoluter Armut, sondern auch bei geistig und/oder schwer körperlich Behinderten oder bei extrem Frühgeborenen wäre sonst stets die Gefahr existent, diese Menschen bewusst aus der Gemeinschaft auszuschließen, da sie für das gemeinsame Wohl auch langfristig nichts leisten können.

Gegen diese Kritik wehrt sich Nussbaum allerdings energisch, denn ihr zufolge darf ein Unterschreiten des ersten Schwellenwertes hinsichtlich einer oder mehrerer Fähigkeiten nicht dazu führen, dem Individuum den menschlichen Status insgesamt abzuerkennen.¹⁷⁵ Das Unterschreiten sollte vielmehr die Gesellschaft dazu motivieren, alle Anstrengungen zu unternehmen, jedes Individuum über den ersten Schwellenwert zu heben und es nach Möglichkeit zu befähigen, dass es auch den zweiten Schwellenwert erlangen kann. Den Anspruch, über die erste Schwelle gehoben zu werden, argumentiert Nussbaum durch die Menschenrechte, auf deren Wahrung jeder Mensch durch seine Menschenwürde einen unverlierbaren Anspruch hat. Der erste Schwellenwert sagt damit zweierlei aus: zum einen lässt er Aussagen und Vergleiche der Entwicklung zwischen Menschen zu, zum anderen formuliert er, indem er Defizite aufdeckt, Forderungen an die Gemeinschaft und die Institutionen, alles Notwendige zu unternehmen, um möglichst alle Individuen als fruchtbringende Teilhaber menschlicher Gemeinschaft zu ertüchtigen. Die Förderung der Fähigkeiten sollte dann, um ihrer zweigeteilten Funktion für Individuum und Gemeinschaft entsprechen zu können, vor allem von den Regierungen aller Staaten als grundsätzliche Prinzipien staatlichen Handelns konstituiert werden – als Minimalforderung des Respekts

¹⁷⁵ Nussbaum, Martha Craven (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan " *Ethics* 111:102-140.

vor der menschlichen Würde.¹⁷⁶ Distributive Prinzipien innerhalb staatlicher Systeme sollten deshalb garantieren, dass Bürger ihre Fähigkeiten zum Wohl der Gesellschaft zu spezifischen Funktionen entwickeln können.¹⁷⁷ Die Sorge um die den Menschen gerecht werdende Entwicklung der Fähigkeiten ist letztlich die Aufgabe der Institutionen einer Gemeinschaft und damit eine Gerechtigkeitsforderung, die der Einzelne gegenüber diesen Institutionen besitzt.

Für eine philosophische Begründung der Ansprüche absoluter Armut auf Hilfe bei der Bekämpfung ihrer Armut ist die Argumentation des Schwellenwerts in mehrerer Hinsicht zweckmäßig und den multidimensionalen Problematiken vor einer globalen Welt angemessen: mit ihm lässt sich individuell anhand der Liste feststellen, welche grundlegenden Fähigkeiten so unterentwickelt sind, dass ein menschenwürdiges Leben nach universalen menschlichen Standards nicht möglich ist. Wie geschrieben umfasst ein würdiges Leben ja nicht nur die rein vegetativen Lebensvollzüge, wie die Erlangung von Nahrung, den Erhalt der körperliche Verfassung und den Schutz der Freiheit, sondern auch diejenigen Fähigkeiten, die explizit auf die Gemeinschaft hin verfasst sind oder das Leben in ihr regeln, wie etwa den Erwerb von Bildung, die Möglichkeit politischer Partizipation und so fort. Absolute Armut ist, an der Varianz an Fähigkeiten gemessen, die der Spezies Mensch gegeben ist, in dieser Hinsicht ein Leben am niedrigsten Schwellenwert, ein beständiges Changieren zwischen menschenunwürdigem Leben einerseits und minimalen Formen des Überleben andererseits.

(2) DAS KOMPARATIVE MOMENT ALS BEWERTUNG DER LEBENSQUALITÄT

Diese Erkenntnis birgt in sich die Frage, wie denn der Schwellenwert in seiner Funktionalität genauer bestimmt werden kann. Ein erster Punkt wurde bereits genannt: er bezeichnet die Grenze, unterhalb der menschliches Leben nicht mehr als solches erfahren und gerechtfertigt werden kann. Bereits dieser Aussage wohnt aber ein komparatives Moment inne – und zwar zwischen menschenwürdigem und –unwürdigem Leben. Tatsächlich eröffnet der CA von seiner Binnenstruktur her die Möglichkeit, Aussagen über Lebensqualität auf der Grundlage komparativer Vergleiche unterschiedlicher Lebenssituationen zu erstellen. Auf globaler Ebene eröffnet die Messung der Fähigkeitsentfaltung als Anzeige der Lebensqualität so eine alternative Methode beim Vergleich unterschiedlicher Gesellschaften und Individuen im Gegensatz zu klassischen Werkzeugen der Ökonomie, die sich zumeist auf den Vergleich von makroökonomischen Kennzahlen wie dem Bruttoinlandsprodukt, Im- und Exportmenge, oder andere statistische Methoden beschränkt. Die mit dem CA mögliche Art des Vergleichs von Lebensqualität geht demgegenüber wesentlich tiefer und vor allem in qualitativer Hinsicht weit über die genannten ökonomischen Zahlen hinaus: absolute Armut heißt dann nicht nur, über Einkommen nicht verfügen zu können, sondern auch in globaler Perspektive weniger Chancen zu besitzen und sozial ausgegrenzt zu werden, in materieller Hinsicht kein Recht auf Grund und Boden zu besitzen, in rechtsethischer Hinsicht seine Rechte nicht vor Gericht durchsetzen zu können und dergleichen mehr.

¹⁷⁶ In dieser Forderung unterscheidet sich Nussbaum zentral von Sen. Sie betont hier vor allem die ethische Perspektive des CA, während Sen die Aufhebung ökonomischer Ungleichheit durch die Anerkennung der Fähigkeiten fordert. Nussbaum, Martha Craven (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan" *Ethics* 111:102-140.

¹⁷⁷ Vgl.: This „position is canvassed by Martha Nussbaum and Amartya Sen, both of whom think that distributive principles should be concerned with peoples’ capability to function in certain ways.” Caney, Simon (2005): *Justice beyond borders : a global political theory*. Oxford: Oxford University Press.

Tatsächlich steht der CA hier den anderen ökonomischen Vergleichsmodellen von seinem Ansatz her diametral entgegen: der CA untersucht die Fähigkeitsentwicklung der Menschen und kann dann darauf schließen, dass sich die gesellschaftliche Verfassung für das Leben ihrer Bürger nachteilig auswirken wird, wenn viele der wichtigen Fähigkeiten nur mangelhaft entwickelt worden sind (induktive Methode). Andere Modelle gehen den umgekehrten Weg: sie schließen von einer gesamtgesellschaftlich schlechten Ausgangslage kommend auf die je einzelnen Ursachen und stoßen dabei oft auf das schwierig zu lösende Problem statistischer Verzerrungen und Interpolation (deduktive Methode). Dann offenbaren beispielsweise Staaten, die im internationalen Vergleich aufgrund ihres BSPs vergleichsweise reich erscheinen, womöglich eine große versteckte Armut, weil etwa Vermögen, Bildung und Ämter der Staatsführung nur einer kleinen Kaste zugänglich sind, der Großteil der Bevölkerung aber von tatsächlicher gesellschaftlicher Teilhabe marginalisiert in absoluter oder relativer Armut lebt.¹⁷⁸

(3) DER ZWEITE SCHWELLENWERT = SOZIALE GERECHTIGKEIT?

Der CA hilft mit den beiden Schwellenwert-Niveaus (dem Schwellenwert absoluter Armut und dem Schwellenwert der Lebensqualität), Armut, Unterdrückung und damit ungerechte Ungleichheit zu identifizieren – aus dieser Leistung resultiert aber keine Methode, das durch jedermann erfolgte Erreichen des Schwellenwerts als Zustand sozialer Gerechtigkeit einzuordnen. Die Schwellenwerte stellen vielmehr nur *die Bedingung der Möglichkeit* dar, als Ausgangspunkte sozialer Gerechtigkeit zu dienen. Die Schwellenwerte zeigen nur an, was *mindestens* an ausgebildeten Fähigkeiten für ein erfolgreiches menschliches Leben funktionierend und einsatzbereit vorhanden sein muss. Deshalb sind diejenigen Menschen, die über dem niedrigsten Schwellenwert an Fähigkeitsentwicklung leben, nur auf der Grundlage des geteilten gesellschaftlichen Konsenses über die jeweilig gewünschte minimale Ausbildung der Fähigkeiten gleich – also nur in einem äußerst eingeschränkten Sinn. Im Feld zwischen beiden Schwellenwerten sind immer noch so große Unterschiede zwischen individuellen Fähigkeitsentwicklungen und noch viel mehr den tatsächlichen Funktionen möglich, dass von materieller Gleichheit nicht einmal annähernd ausgegangen werden kann. Auch das allgemeine Erreichen des zweiten Schwellenwert kann zur Klärung der Frage nach dem Zusammenhang von Gleichheit und dem Erreichen der Schwellenwerte nichts beitragen, da die vermuteten Unterschiede auf dieser Stufe ebenfalls nicht zwangsweise abnehmen werden. Auch beim dem Erreichen des zweiten Schwellenwerts wäre also zu klären, in welchem Sinn überhaupt Gleichheit eine tragende Bedeutung im Capability Approach besitzt.

Ob aus schwachen Gleichheitsforderungen auch Gerechtigkeit resultieren kann, scheint allerdings zumindest fraglich und wird auch von Nussbaum noch nicht abschließend positiv geklärt.¹⁷⁹ Pogge bemerkt zu dieser Frage, dass sie „should not be answered in isolation, but can be plausibly resolved only in conjunction with other key elements of a conception of social justice. Instead of asking *which approach is superior*, we should ask *which approach can deliver the most plausible public criterion of social justice*.“¹⁸⁰

¹⁷⁸ Nussbaum, Martha Craven (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan" *Ethics* 111:102-140.

¹⁷⁹ Hier bleibt Nussbaum sehr zurückhaltend und behält sich vor, dieses Thema erst später zu behandeln. Vgl.: „But the provision of a threshold level of capability, exigent though that goal is, may not suffice for justice, as I shall elaborate further below, discussing the relationship between the social minimum and our interest in equality. The determination of such further requirements of justice awaits a further inquiry“ – (2001): *Women and human development : the capabilities approach*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.

¹⁸⁰ Pogge, T. Thomas (2002a): "Can the Capability Approach be Justified?" *Philosophical Topics* 30:167-228.

Grundsätzlich besteht deshalb die Frage, inwiefern die Schwellenwerte überhaupt Träger einer Idee von Gleichheit sind, oder ob der CA hier möglicherweise durch andere Gerechtigkeitstheorien komplementär gefüllt werden müsste.¹⁸¹

b) GLEICHHEIT IM CAPABILITY APPROACH

Deswegen ist es im Sinne einer globalen Gerechtigkeitstheorie notwendig zu klären, in welchem Sinne und auf welches Ziel hin der aristotelische Essentialismus einen Ansatz von Gleichheit vertritt. Unzweifelhaft leistet der CA hier einige wichtige Vorüberlegungen, indem er die essentiellen Fähigkeitsanlagen des Menschen identifiziert. Auf dieser Ebene ist eine Gleichheit im Fokus, die sich nicht auf Güterausstattung, Vermögen oder Talente bezieht, sondern einzig auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies: der Mensch ist jedem anderen Menschen darin gleich, dass er ein Mensch ist. Von dieser absolut grundlegenden anthropologischen Prämisse ausgehend wird offenbar, dass jeder Mensch den *moralisch gleichen*, in einer möglichen Erweiterung auf die Menschenrechte auch *rechtlichen Anspruch* auf die Entwicklung seiner Fähigkeiten hat – unabhängig von Geschlecht, Herkunft, Rasse, usw. Dies gewinnt selbstverständlich eine besondere Bedeutung vor dem Hintergrund einer interdependenten globalen Welt, in der ein Teil der Menschen die Möglichkeit besitzt, viele ihrer Fähigkeiten zu entwickeln, während aber ein zahlenmäßig großer oder sogar größerer Teil in seiner Entwicklung stark behindert wird. *Durch die fehlende materiale Gleichheit in der Entwicklung der Fähigkeiten in weltweiter Perspektive wird also der letztlich auch der moralische Gleichheitsstatus verletzt.* Der CA in seiner Eigenschaft als komparative Entwicklungsethik ist nach Nussbaum einerseits in der Lage, die Ungleichheit qualitativ quantifizierbar zu machen, und andererseits Aussagen über den individuellen und gesellschaftlichen Nutzen größerer Gleichheit zu treffen. Dazu muss der CA allerdings eine Konzeption minimaler materialer Gleichheit entwickeln, die universalisierbar und global anwendbar ist. Ein erster Aspekt universaler moralischer Gleichheit wurde bereits innerhalb des aristotelischen Essentialismus vorgestellt: es ist der moralische Status als menschliches Wesen, der einen materialen Anspruch durchzusetzen in der Lage ist. Wie bereits geschrieben wurde, leitet der CA aus der moralischen Gleichheit aber keinen Anspruch egalitaristischer Gleichheit ab, denn er beruft sich auf die je individuellen Anlagen zur Ausbildung von Fähigkeiten und den daraus resultierenden Funktionen.

Begründbar wird das gleiche Recht auf eine Entwicklung der Fähigkeiten erst über eine auf dem menschlichen Wesen als Grundkonstante aufbauende Konzeption menschlicher Würde, die Nussbaum als zentrale Bewertungskategorie der Gleichheit einsetzt: diese ist dann verletzt, wenn die Fähigkeitsentfaltung als Entwicklungsziel entweder nicht allen zugleich zugestanden wird¹⁸², oder die Entwicklung einzelner oder aller Fähigkeiten unter den ersten Schwellenwert fällt. Die Konzeption der Gleichheit ist damit essentiell mit dem Würdeanspruch verbunden, der allen Menschen qua ihres Wesens zusteht. Die Zusicherung einer angemessenen Fähigkeitsentwicklung setzt deshalb voraus, dass sie auch grundsätzlich allen zugesichert wird. Wird etwa eine Gruppe gezielt in der Nahrungszuteilung benachteiligt, oder wird ihr nicht zugestanden, eine angemessene Unterkunft zu erwerben, ist diese Diskriminierung menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten eine Verletzung menschlicher Würde. Auf der Grundlage dieses Verständnisses von Gleichheit ist es dann noch einmal ersichtlich, dass der erste Schwellenwert dasjenige minimale Niveau bezeichnet, ab dem menschliche Würde überhaupt erst gewahrt bleibt.

¹⁸¹ Nussbaum selbst steht dieser Frage indifferent gegenüber und möchte sie erst in der Zukunft bearbeiten.

¹⁸² Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Die Gleichheit und mit ihr verbunden der Würdeanspruch treffen allerdings, wie oben bereits angemerkt, keine Aussage über eine angemessene oder gerechtfertigte Zuteilung von Gütern im Sinne staatlich geordneter distributiver Maßnahmen. Die Liste der Fähigkeiten ist ja bereits so formuliert, dass sich aus den Aussagen, etwa über angemessene Ernährung verfügen zu können, keine Kriterien entwickeln lassen, was mit weiterreichenden individuellen Ansprüchen, also etwa dem Wunsch nach teuren Weinen oder exquisiten Lebensmitteln, geschehen soll. Eine ausreichende Entwicklung der Fähigkeit gilt in gesellschaftlicher Hinsicht und in der Perspektive menschlicher Würde als erfüllt, wenn jeder Mensch gleichermaßen die Möglichkeit besitzt, mit einer zu diesem Ziel angemessenen Menge an Gütern versorgt zu werden, ohne dass in einem weiteren Schritt egalitaristisch oder quantitativ vorgeschrieben wird, woraus diese zu bestehen hätte. Innergesellschaftlich werden zwar im Rahmen des „reflektierten Gleichgewichts“ (s.o.) zwischen den Ansprüchen des Einzelnen und der Gesellschaft sicherlich gewissen quantitative Aussagen über einzelne Fähigkeiten getroffen werden (und dann kann die Fähigkeit zur autonomen Gestaltung von Freizeit in einem gesellschaftlich ausgehandelten Rechtsanspruch auf Urlaub als münden), die allerdings im Rahmen menschlicher Würde nicht gesellschaftsunabhängig und damit universal von allen Menschen einforderbar sind. In dieser Hinsicht ist dieses Zugeständnis an möglicher Ungleichheit oberhalb der Schwellenwerte auch kein Verstoß gegen die menschliche Würde, denn diese sollte ja durch die allgemeine Verfügbarkeit an ausreichenden Mengen von Gütern zur Entwicklung der Fähigkeiten bereits gewahrt sein. Der CA steht einer Ungleichverteilung von Gütern also solange indifferent gegenüber, wie alle Menschen die Freiheit zur gleichen Fähigkeitsentfaltung besitzen. Damit ist oberhalb des Schwellenwerts Ungleichheit für die Frage nach menschlicher Würde nicht mehr relevant.

Tatsächlich stellt sich dann die Frage nach dem Platz und schließlich einer qualifizierten Definition von Gerechtigkeit innerhalb des CA noch vehementer. Da Nussbaum eher verneint (siehe oben), dass das Erreichen einer der Schwellenwerte als Anzeige sozialer Gerechtigkeit herangezogen werden könnte, wäre kritisch zu hinterfragen, hinsichtlich welcher Prämissen eine (globale) gesellschaftliche Verfasstheit überhaupt noch als gerecht zu bezeichnen wäre, die in ihrem Sinne einzig auf die Entwicklung individueller Fähigkeiten hingeeordnet ist. Der komparative Charakter des CA baut hier paradoxerweise gewissermaßen Hürden gegen egalitären Ausgleich auf, denn die Gerechtigkeit verliert dann zunehmend ihren qualitativen Sinngehalt als große gesellschaftliche Klammer zu Gunsten einer spezifisch auf die Lebenssituation von Individuen bezogenen Einzelfallgerechtigkeit. Eine Gesellschaft ist dann nicht gerecht, weil sie im Rawls'schen Sinne aus gerechten Institutionen – einer gerechten Grundstruktur – mit spezifischen Aufgaben für alle Bürger besteht, sondern weil es jedem Individuum auf seine je eigene Weise ermöglicht wird, gemäß seiner Fähigkeiten zu leben. Die Unterschiede mögen vielleicht sehr subtil sein, gewinnen aber gerade im Hinblick auf mögliche Ziele globaler Gerechtigkeit an Schärfe. Am Beispiel des Differenzprinzip (das Rawls gleichwohl auf globaler Ebene nicht anwenden möchte¹⁸³) lässt sich diese „gesellschaftliche Klammer“ hervorragend verdeutlichen: Ungleichheit zwischen Menschen ist erlaubt, sofern sie den am wenigsten Begünstigten die größtmöglichen Vorteil bringt. Das Differenzprinzip ist als Voraussetzung hierbei komplementär zur Förderung der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zum Wohle aller zu verstehen, insofern Ungleichheit zuerst den weniger Begünstigten zu Gute kommt und damit das Gesellschaftsniveau insgesamt heben kann. Dieser Aspekt einer Relation von Ungleichheit und Maßnahmen ihrer Minderung zum Ziel einer gerechten Gesellschaft fehlen im CA. Dieser bewertet Ungleichheit

¹⁸³ Siehe Rawls 'Law of Peoples' im nächsten Abschnitt.

nicht vor dem Horizont gesellschaftlicher Gerechtigkeit, sondern nur im Hinblick auf den einzelnen Menschen. Die Bürger sollen unabhängig von gleichheitserzielenden Überlegungen zuerst ihre individuellen Fähigkeiten als Mindestausdruck menschlicher Würde entwickeln, denen sie, um ein gutes Leben haben zu können, *gerecht werden müssen*. Die Fähigkeiten implizieren also auch eine zu erfüllende Aufgabe, der sich die Menschen stellen müssen. Sollten aber Bürger der Ansicht sein, dass eine ungleiche Güterausstattung ihre Würde verletzen würde, verurteilt dies Nussbaum als irrige Vorstellung über materielle und soziale Notwendigkeiten und damit letztlich als falschen Begriff von Gerechtigkeit.¹⁸⁴ Gegen stärkere egalitaristische Verpflichtungen richtet sie außerdem das Argument, dass in einer wirklich gerechten Gesellschaft die Bürger anerkennen würden, dass ausschließlich die Freiheit zur Entfaltung der je eigenen Fähigkeiten zu einem ‚Gute Leben‘ führen wird. Sen argumentiert gleichfalls, dass Gleichheit, so sie denn auf einem universalisierbaren, essentiellen Fundament wie im CA ruht, zwangsläufig in anderen Bereichen zu Ungleichheiten führen wird (s. auch den Kommentar über Elitenbildung weiter oben).¹⁸⁵

Da die Menschen zwar ihrem basalen, essentiellen Wesen nach gleich, in ihren zahlreichen Attributen und Talenten aber so unterschiedlich sind und gerade die Talente auch auf verschiedene Weise mehr oder weniger erfolgreich zum Einsatz gebracht werden, scheint diese letzte Annahme auch intuitiv einleuchtend. Allerdings ergeben sich daraus weitreichende Konsequenzen für die von anderen philosophischen Positionen entwickelte gerechte Verteilung in der globalen Domäne. Der CA verweigert sich qua seines zugrundeliegenden Gleichheitsverständnisses einer egalitaristischen Angleichung von Glück, Talent und Erfolg der Menschen, da dies der individuellen Chancenfreiheit und dem Entwurf und Verfolgen eigener Lebenspläne - der individuellen Idee des Guten - zuwiderläuft. Als logische Folgerung aus seinem Gerechtigkeitsverständnis liegt die Forderung des CA vielmehr darin, im Sinne einer Entwicklungs- und Vervollkommnungsethik diejenigen Methoden der gesellschaftlichen Unterdrückung zu analysieren und bewerten, die Menschen an der Entfaltung ihrer Fähigkeiten hindern.¹⁸⁶ Globale Gerechtigkeit heißt unter diesem Aspekt der Entwicklungsethik für die Armen, dass es nicht darum gehen kann, sie durch bloße Güterverteilung auf eine Stufe mit den wohlhabenden Ländern zu stellen, sondern sie von allen den politischen und auch wirtschaftlichen Fesseln zu befreien, die sie daran hindern, durch eine bessere Entwicklung ihrer Fähigkeiten ein besseres Leben erreichen zu können.¹⁸⁷

Das beinhaltet speziell auf der internationalen Ebene auch die Aufgabe, vor allem die Chancen auf eine Verbesserung derjenigen Lebensverhältnisse zu erhöhen, die eng mit dem Verständnis menschlicher Würde verknüpft sind, wie etwa angemessene Ernährung, Zugang zu medizinischer Versorgung und zumindest grundsätzlicher Bildungserwerb. Die mögliche Angleichung anderer, die menschliche Würde nicht explizit beeinträchtigende materieller Ungleichheit lehnt Nussbaum zwar nicht kategorisch ab, stellt die Verantwortung

¹⁸⁴ Zur Frage des Neides in einer Gesellschaft, natürlich auch in der Erweiterung auf die globale Ebene interessant: „Insofar as envy and competition make people feel that an unequal house is a sign of unequal dignity, we might wonder whether these judgements are not based on an excessive valuation of material goods, which a just society might decide not to honor.“ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.. Eine weitergehende Diskussion: Anderson, Elizabeth (1999): "What Is the Point of Equality." *Ethics* 109:287-337.

¹⁸⁵ Sen, Amartya (1996): "On the Status of Equality." *Political Theory* 24:394-400.

¹⁸⁶ Anderson, Elizabeth (1999): "What Is the Point of Equality." *Ethics* 109:287-337.

¹⁸⁷ Für den ganzen Abschnitt über Gleichheit: vgl. Punkt 3.5 im Artikel „Egalitarianism“ Arneson, Richard J. 2002. "Egalitarianism." edited by E. N. Zalta: The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

dafür allerdings internationalen Akteuren anheim – denn mit dem Argumentationsgerüst des CA lassen sich, wie gesagt, keine weitergehenden Verteilungsmodi begründen.¹⁸⁸

Diese Angleichung einiger Lebensverhältnisse auf der einen Seite und auf der anderen Seite das Zugeständnis, einen angemessenen Schwellenwert der materialen Ausgestaltung der Fähigkeiten in der Lokaltradition festlegen zu können, birgt aber gerade auf der internationalen Ebene die nicht zu vernachlässigende Problematik einer gerechten und angemessenen Anspruchsfindung der verschiedenen Akteure in sich. Die wohlhabenden Länder könnten sich nur soweit in der Verantwortung für die Bereitstellung von Gütern sehen und dann ein Limit setzen, bis sie den Betroffenen armer Länder ausschließlich ein Minimallevel an Fähigkeitsentwicklung verschafft haben. Der CA formuliert zwar über die *norma nomans* der allen Menschen zustehende menschliche Würde eine Verpflichtung der wohlhabenden Länder, alle Armen dazu zu befähigen, ihr Leben so zu gestalten, wie es im menschlichen Wesen angelegt ist, trifft aber keine Aussage über weitergehende Ansprüche aus Gründen eines angemessenen Gleichheitsinteresses. Zwar ermöglicht diese Herangehensweise einen breiten Konsens über menschliche Ausstattung und basale Lebenschancenentwicklung, lässt dabei aber völlig die Dominanz einiger weniger Völker in wirtschaftlichen und kulturellen Belangen außer Acht, die sehr wohl einen starken Einfluss auf lokale Lebensentwürfe besitzen und möglicherweise damit die Fähigkeit der Menschen, über den Schwellenwert zu gelangen, extrem einschränken können.¹⁸⁹

Mit diesem Einspruch verbunden ist eine Kritik, die die individuellen Freiheitsrechte zur Entwicklung der eigenen Fähigkeiten durch eine rigide, paternalistische Bestimmung der Fähigkeiten bedroht sieht. Daher wäre es sehr wohl zu diskutieren, inwieweit es mit den Grundaussagen des CA über die essentiellen Eigenschaften des Menschen möglich ist, global nicht nur eine minimale Fähigkeitsentwicklung als Pflicht vorauszusetzen, sondern auch weitergehende Distributionsmodi zu entwickeln, die eine umfassende Gerechtigkeit in der Verwirklichung der Lebenschancen zum Ziel hat.¹⁹⁰ Aber: der CA ist nicht so ausgerichtet, dass er menschliche Fähigkeitsentwicklung als Ziel sozialer Gerechtigkeitsforderung identifizieren würde. Er steht vielmehr für einen jedem Menschen zustehenden Anspruch auf angemessene Entwicklung auf der *Grundlage* von Gleichheit und menschlicher Würde – der CA ist damit das Fundament von Gerechtigkeit.¹⁹¹

3. „THE THICK VAGUE THEORY OF THE GOOD“

Die Kritik, dass der CA die verschiedenen Realisationsformen von Lebensplänen unrechtmäßig beeinflussen würde, muss gerade deswegen sehr genau untersucht und bewertet werden, weil eine globale Gerechtigkeitstheorie außerordentlich vorsichtig darin sein muss, Normen und moralische Verpflichtungen auf der Grundlage aristotelischer, „metaphysisch-teleologischer Konzeptionen der menschlichen Natur“ zu definieren, die

¹⁸⁸ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

¹⁸⁹ Man denke hier nur an westliche Rohstoffunternehmen, die in vielen Ländern Afrikas und Südamerikas zum Nachteil der Armen mit der herrschenden Kaste zusammenarbeiten, und die im Interesse der Renditemaximierung ihre wirtschaftliche Macht nicht dazu nutzen, den Bürgern politische Partizipation zu ermöglichen.

¹⁹⁰ Nussbaum sympathisiert in dieser Frage mit den Vorschlägen von Beitz und Pogge, die jedoch stärker an der Vertragstheorie Rawls angelehnt sind. V.a. Pogges Systematik ist hier interessant, weil er das Rawls'sche Gerüst zunehmend durch Menschenrechte und eine Art des Capability Approaches erweitert. Darauf wird auch noch weiter unten eingegangen werden. Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

¹⁹¹ Vgl.: „„the idea of capability all on it's own does not yet express the idea of an urgent entitlement based on justice. [...]the human capabilities are not simply desirable social goals, but urgent entitlements grounded in justice.“ Ibid.

möglicherweise „mit modernen Autonomiekonzeptionen kaum vereinbar“ sind.¹⁹² Um als Handlungsrichtlinie aller Akteure durchsetzbar zu sein, darf sie nicht kulturellrelativistisch oder paternalistisch, sondern nur konsensorientiert und diskursfähig ihren Platz als moralisches Gewissen in Gesellschaften beanspruchen. Besonders im Hinblick auf die Armen ist hier ein weiterer Aspekt relevant: auch wenn die Würde bei absolut Armen durch Mangelsituationen in vielfältiger Weise verletzt ist, besitzen sie trotzdem absolute und unverletzliche Würde als Menschen, die es schaffen, trotz widriger Lebensumstände ihren Platz im Leben behaupten und verteidigen zu können. Daher gebietet es sich, ihnen und ihrer Leistung, jeden Tag aufs Neue den Mut zum Überleben zu finden, Respekt entgegenzubringen – und damit auch ihren Lebensplänen. Hier ist es ein Drahtseilakt, Fähigkeiten angemessen zu fördern, die im Weltbild der Armen möglicherweise keine große Bedeutung besitzen oder durch kulturelle Verhältnisse determiniert sind und in der Folge nicht als Chance für positive Veränderungen der Lebenswelt gedeutet werden können. Ein Beispiel wäre hier die niedrige Alphabetisierungsrate armer Frauen in Entwicklungsländern: wer jeden Tag damit verbringt, ausschließlich das Überleben der Familie zu sichern, und darüber hinaus diese Einengung des Tätigkeitsfeldes auch den kulturellen Vorgaben aus der Tradition heraus entspricht, in denen die Frauen erzogen wurden, kann nicht erkennen, welche umwälzenden Veränderungen beispielsweise Lese- und Schreibfähigkeit für ein gelingendes eigene Leben bedeuten können.¹⁹³

In der Ausgestaltung des CA, solche Defizite zu erkennen und offensiv Fähigkeiten als Verwirklichungsverpflichtung zu benennen, zeigt sich eine weitere Besonderheit, der sich damit vor allem von den liberalen Theorien einer Gerechtigkeitsgenese abhebt: der CA vertritt eine dezidierte *Theorie des Guten*, insofern er durch die Einsicht in die essentiellen Wesensmerkmale des Menschen Aussagen darüber treffen will, was zentral zu einem allgemeingültigen Guten Leben – einem Leben in Würde gehört.¹⁹⁴ Wird damit aber nicht noch einmal der Einspruch unterstrichen, dass der CA durch eine solcherart vertretende universale Idee des Guten nicht pluralismuskonform sein kann und letztlich selbst nur eine subjektive Spezifizierung dessen ist, zu was der Mensch in seinem Leben fähig sein kann? Zwar werden die Fähigkeiten erkenntnistheoretisch durch eine „interne Aufarbeitung, Überprüfung und Bestätigung unserer Wissensannahmen“, also durch einen internen Realismus, gewonnen, der sich auf ein gemeinsam geteiltes – konsensuelles – Einverständnis und nicht auf externe Parameter beruft, aber gerade dann kommt diese Konzeption nicht ohne ein wertendes Element aus, das hinterfragt, was wirklich „wichtig und unverzichtbar ist“. ¹⁹⁵ Im CA ist dieses wertende Element das im Rahmen der Menschenwürde objektivierte *intuitive Erfassen* derjenigen Fähigkeiten, die für ein gelingendes ‚Gutes Leben‘ unverzichtbar sind. Empirie wird hier gleichsam zur Norm, als Rückbindung der Erfahrung auf einen Verwirklichungsimperativ gelungener Lebensführung.

¹⁹² Beide Zitate dem Vorwort von Herlinde Pauer-Studer entnommen. Nussbaum, Martha Craven, Herlinde Pauer-Studer and Ilse Utz (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹⁹³ Nussbaum schildert ein Projekt in Kerala, Indien, in dem durch eine Alphabetisierungskampagne große Erfolge in der Armutsminderung erzielt wurden. Die Frauen übernahmen in der Folge des Projekts die lokale Tuchproduktion und nahmen damit, unterstützt durch die Vergabe von Mikrokrediten, großen Einfluss auf das Gemeinwesen – eine Tätigkeit, die davor undenkbar gewesen wäre.

¹⁹⁴ Mit dieser sich auf Aristoteles berufenden Ausrichtung rückt der CA in die Nähe einer *Tugendethik*. Im Gegensatz zu modernen, kulturellrelativen Tugendethiken nimmt allerdings die von Nussbaum vorgeschlagene Liste für sich in Anspruch, eine universale Kriteriologie von Tugenden zu vertreten. Nussbaum, Martha Craven, Amartya Kumar Sen and World Institute for Development Economics Research (1993): *The quality of life : a study prepared for the World Institute for Development Economic Research (WIDER) of the United Nations University*. Oxford: Clarendon Press.

¹⁹⁵ Nussbaum, Martha Craven, Herlinde Pauer-Studer and Ilse Utz (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Auch im Vergleich zu anderen Gerechtigkeitstheorien ist eine durch das essentielle Wesen des Menschen determinierte Idee des Guten, wie sie der CA vertritt, eine Besonderheit. In liberalen Vertragstheorien spielt das Gute insofern eine Rolle, als es der persönlichen Entscheidung jedes einzelnen zukommt, was er als das Gute betrachtet, und wie er es in seinen Lebensplänen verwirklichen will. Zwar gibt es auch hier Grenzen, die den Bürgern nicht schlechterdings alle Verhaltensweisen zur Erzielung ihres Guten ermöglichen, aber Freiheit definiert sich für liberale Bürger gerade darin, nicht einer wie auch immer sich verhaltenden Fremdbestimmung der eigenen Lebenspläne zu unterliegen. Die Grenzen der Ermöglichung des Guten, die zweifellos auch in liberalen Gesellschaften existieren, sind so angelegt, dass es den Bürgern untersagt ist, gegen die Gemeinschaft zu handeln. Dies drückt sich darin aus, dass die Bürger ja gerade zum gegenseitigen Vorteil die Gemeinschaft begründen, verbunden mit einer gegenseitig anerkannten maximalen Freiheitsrealisierung jedes einzelnen Bürgers. Das Gute ist dann ein Ergebnis der Gemeinschaftsbegründung: es informiert sich durch sie und hält die Gemeinschaft letztlich als Erweiterung der gerechten Grundstruktur zusammen. Aber: auch wenn Gemeinschaft und das Gute zusammenhängen, ist damit noch keine Aussage über den Inhalt des Guten getroffen. Es bleibt deutungs offen und individuell bestimmbar – eine Eigenschaft der Gemeinschaft ist es damit letztlich auch, die verschiedenen Entwürfe des Guten zwischen den Bürgern zu vermitteln.

Dieser Vermittlungsakt kommt, etwa in John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“, durch die Grundgüter zustande, welche eine „schwache Theorie des Guten“ insofern darstellen, als sie es den Bürgern erlauben, die Gesellschaft auf das Fundament einer gerechten Grundstruktur zu stellen. Die Grundgüter nehmen dabei ganz verschiedene Formen an, etwa „Rechte, Freiheiten und Chancen, sowie Einkommen und Vermögen“¹⁹⁶, sowie *Selbstachtung*. Rawls fundiert seine „schwache Theorie des Guten“ deswegen auf diese Güter, weil die Bürger wissen, dass sie diese Güter für ein gelingendes Leben brauchen werden und sie ihren Entwurf des Guten nicht verfolgen können, sollten sie diese Güter nicht besitzen, denn „das Gute ist [letztlich] die Befriedigung vernünftiger Bedürfnisse“¹⁹⁷. Da ein Teil der Güter, Freiheit und Recht, durch den Urzustand begründet, allen Bürgern zugleich zukommt, bestimmt sich die Bedingung der Möglichkeit im angestrebten Erzielen des Guten über die Indexwerte Einkommen und Vermögen. Trotzdem besitzen Einkommen und Vermögen im sozialen Liberalismus keinen Wert an sich; sie sind notwendig für ein gelungenes Leben, aber nicht in dem Sinne, dass ein Leben ohne sie würdelos oder unmenschlich wäre.¹⁹⁸ Denn jeder Bürger kann - der Freiheit geschuldet - das Verhältnis der indexierten Güter zueinander individuell und frei bestimmen – es steht ihm offen, ob er lieber seine Talente dazu nutzt, sich ein großes Vermögen zu erwerben, oder ob er lieber selbstlos der Wissenschaft dienen mag. In diesem Sinne sind die gesellschaftlichen Grundgüter insgesamt Verpflichtung und Anspruch: jedem Bürger steht ohne Anschauung seiner Person Freiheit und Recht zu, durch die freie Wahl an Einkommen oder Vermögen wird aber auch garantiert, dass der Bürger

¹⁹⁶ Von den gesellschaftlichen Grundgütern unterscheidet Rawls die natürlichen Güter, etwa Gesundheit und Lebenskraft, Intelligenz und Phantasie. Diese sind eher in der Lebenswelt des Individuums verortet. Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp. Als Kritik am Grundgütermodell wird von Crocker die Gefahr genannt, dass die Güter selbst in den Rang eines Guts aufsteigen, also vom Mittel zum Zweck werden. Von Rawls ist dies allerdings nicht intendiert. Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612.

¹⁹⁷ Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.

¹⁹⁸ Dies merkt auch Sen an, der Rawls unterstellt, mit seiner Theorie der Grundgüter tatsächlich selbst so etwas wie einen Capability Approach einzusetzen: „Rawls, then, argues Sen, 'is really after something like capabilities,' for 'he motivates the focus on primary goods by discussing what the primary goods enable people to do'“. Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612., Originalzitat aus: Sen, Amartya (1984): *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell..

seiner eigenen Idee des Guten in den oben beschriebenen Grenzen folgen darf. Auch hier kommt das Differenzprinzip zum Tragen: „Die Menschen teilen sich die Grundgüter nach dem Grundsatz, daß einige mehr haben dürfen, wenn das die Lage derer, die weniger haben verbessert.“¹⁹⁹

Gegen diese Fokussierung auf Einkommen und Vermögen als Realisierungsfundamente des Guten argumentiert Nussbaum aber dahingehend, dass damit ausschließlich ein bestimmter Typus von Gesellschaftsform ausgestattet sei: derjenige einer konkurrenzgesteuerter Wettbewerbsgesellschaft. Als alternatives Modell zu dieser gesellschaftlichen Determination auf Einkommen und Vermögen als bloße Mittel zur Erreichen des Guten stellt sie ihm den CA als dichte, unscharfe Theorie des Guten entgegen, der den Menschen ein reichhaltiges und erfülltes Leben bieten soll.²⁰⁰

Ihr Ansatz steht freiheitlich-konsensorientierten Vertragstheorien insofern entgegen, als ihre Liste der Fähigkeiten dem Lebensvollzug jedes einzelnen Menschen zur Sicherung seiner Würde *verpflichtend* vor jeglicher vertraglichen Festlegung geschuldet wird. In der Perspektive Nussbaums wird damit die freiheitliche Entscheidung der Menschen für ihre je eigene Idee des Guten allerdings trotzdem nicht eingeschränkt. Ihre Liste der notwendigerweise zu verwirklichenden Fähigkeiten ist eine Inhaltsbestimmung des Guten *erster Stufe*, insofern ausschließlich die essentiellen Fähigkeiten aufgezählt werden, die für eine *zweite Stufe* nötige Voraussetzung sind, um eine autonome Ausformung des individuellen Inhalts des Guten zu gestatten. Der bislang nur ansatzweise erklärte zweite Schwellenwert kommt an dieser Stelle wieder ins Spiel: er bezeichnet das Niveau, das Menschen in der Entwicklung ihrer Fähigkeiten erreicht haben, welches ihnen erlaubt, ein ‚Gutes Leben‘ zu führen. Dieses Niveau zu erreichen muss also Ziel einer gerechten Gesellschaft sein, die das Wohl ihrer Bürger im Blick hat. Hier lässt sich auch ein weiterer der Konnex des CA zu liberalen Vertragstheorien vermuten: der Bürger, der im Urzustand mit anderen Bürgern berät, ist als Mensch skizziert, der über die Fähigkeiten des zweiten Schwellenwerts verfügen kann; durch den Schleier des Nichtwissens kennt er zwar seine Idee des Guten noch nicht; allerdings weiß er, dass dazu befähigt sein wird, ihn in der konkreten Gesellschaft individuell-autonom zu bestimmen. Die Bezeichnung „dichte, unscharfe Theorie des Guten“ erklärt sich also dadurch, dass auf der Grundlage der durch evaluative Maßnahmen gewonnenen Aussagen über das Wesen des Menschen sich auch das identifizieren lässt, was in allen vorstellbaren Lebensbereichen unbedingt Bestandteil eines Guten Lebens sein muss. Die eingeforderte „Unschärfe“ leitet sich aus dem Anspruch des CA her, universale Kriterien einer Theorie menschlichen Lebens in Würde zu finden.

Pluralismuskonformität in ihrer dichten Theorie des Guten leitet Nussbaum über fünf Forderungen her, die sie mit ihrer Liste im Übrigen auch als erfüllt sieht: 1) Die Liste sollte die zu entwickelnden Fähigkeiten möglichst abstrakt schildern, um einen Raum für *lokale Modifikationen* im Bewusstsein eigener Geschichte und aktueller Probleme zu öffnen. 2) *Fähigkeiten und nicht Funktionen* sind das Ziel des CA. Das heißt, nicht die tatsächliche

¹⁹⁹ Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.. Für diesen Absatz siehe auch: Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612.

²⁰⁰ Vgl.: „First, Sen and Nussbaum appeal to our (Aristotelian) considered judgments that commodities are not good in themselves but only by virtue of their relationship to - what they do *for* - human beings.“ Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612. Allerdings besitzen Einkommen und Vermögen auch für Rawls keinen Wert an sich: sie sind vielmehr die Mittel, die die Bürger zur Verfolgung ihrer Ziele benötigen. Rawls, John (1980): "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77:515-572.

von allen Bürgern erworbene Fähigkeit in der Form von Funktionen ist Zeichen einer gerechten Gesellschaft, sondern vielmehr die Chance, eine Fähigkeit zu entwickeln, aber nicht, sie etwa, bedingt durch gesellschaftlichen Zwang, ausüben zu müssen.²⁰¹ Fähigkeiten können dadurch ihren Verwirklichungsanspruch auch *ex negativo* zeigen. 3) Freiheiten und Wahlmöglichkeiten sollten die Liste anführen, was dann insbesondere Punkt zwei noch einmal akzentuiert. 4) Die Liste soll als *Objekt politischer Ziele* beworben werden. Selbstverständlich lässt sich der Forderungskatalog, den der CA an ein menschliches Leben in Würde stellt, am besten auf der politisch-institutionellen Ebene einrichten. Der Staat ist als um das Wohl der Bürger besorgte Institution gekennzeichnet – ihm obliegt im eigenen Interesse die Entwicklung der Fähigkeiten der Menschen. 5) Für eine vernünftige Unterstützung der Bürger bei der Entwicklung der Fähigkeiten *muss geworben werden* – sie kann nicht einfach verlangt werden. Militärische Intervention in andere Staaten ist zwar nur *ultima ratio*, aber auch alle anderen Formen staatlicher Einflussnahme in den Souveränitätsbereich anderer Länder mit dem Ziel, eine gesellschaftliche Anerkennung aller zur Disposition stehenden Fähigkeiten dort zu ermöglichen, ist kontraproduktiv. Mit Rawls konstatiert Nussbaum, dass liberale Staaten dann am stärksten für ihre Ziele eintreten, wenn sie unvoreingenommen und ohne paternalistischen Reflex versuchen, es gleichsam als Vorbild für die Welt ihren Bürgern zu ermöglichen, Fähigkeiten bestmöglich zu entfalten.²⁰² Gerechtigkeit zwischen den Völkern lässt sich auf dieser gedanklichen Ebene in der Entfaltung der Fähigkeiten ermesen, die den Bürgern jeweils durch ihre Institutionen und Regierungen ermöglicht wird.

Die unterschiedlichen Ansätze einer Theorie des Guten weisen auf den tiefsten Gegensatz zwischen liberalen Vertragstheorien und dem CA hin, der exemplarisch die methodischen Implikationen beider Modelle für einen Neuentwurf globaler Gerechtigkeit aufzeigt. Eine Eigenheit von Vertragstheorien ist nämlich ihr prozeduraler Charakter: es werden anhand eines vorherbestimmten Ablaufplans verschiedene Stufen in die Theorie modelliert, die jeweils bestimmte erwünschte ideale Eigenschaften herausbilden sollen, und die schließlich in einem umfassenden, deterministischen Modell von Gerechtigkeit münden. Damit wird angezielt, dass das Ergebnis der Prozedur – solange die durch die verschiedenen idealen Stufen hervorgerufenen Eigenschaften stimmig sind – per definitionem gerecht ist. Der archimedische Punkt solcherart verfasster Gerechtigkeitstheorien setzt seinen Fokus allein auf einen möglichst differenziert und ideal zu gestaltenden Ablauf der Gerechtigkeitsfindung.

Im Gegensatz dazu ist der CA darauf bedacht, von der Ist-Situation her das zu bestimmen, was zu einer Verbesserung der freien Entfaltung der Fähigkeiten und der Lebenssituation aller Bürger einer Gesellschaft notwendig ist. Der Schritt von der nicht-idealen Ist-Situation zum prospektierten Ideal findet dabei im steten Rückgriff auf pragmatisch-evaluative Methoden statt. Gerechtigkeit als Ergebnis einer Vertragssituation kodifiziert sich gerade durch das Moment einer allgemeinen Bürgerbeteiligung als absolut und uneingeschränkt gültig, gleichzeitig entstehen aber schließlich Spannungen zwischen den Voraussetzungen, die die Vertragssituation deontisch festschreibt und denjenigen Ansprüchen an die Gerechtigkeit, die gerade diesen Voraussetzungen widersprechen. Im

²⁰¹ Nussbaum nennt hier als Beispiel die Amish, die aus ihrem Glauben heraus an politischen Wahlen nicht teilnehmen. Aber trotzdem würden Amish das Wahlrecht anderer Menschen unumwunden anerkennen, argumentiert sie. Fähigkeiten als *potentialitas* seien daher gerade vor dem Hintergrund starker kultureller Konflikte leichter durchzusetzen als Funktionen.

²⁰² Nussbaum, Martha Craven (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan " *Ethics* 111:102-140.

Hinblick etwa auf den Grundsatz, dass der Vertrag zum Vorteil aller geschlossen werde, ergeben sich offensichtlich Probleme, solche Menschen zu integrieren, die durch ihre defizitäre materielle oder körperliche Anfangsausstattung die Gemeinschaft nur belasten und, soweit dies der Gemeinschaft ersichtlich ist, auch in Zukunft belasten werden. Als Beispiel sind hier schwer körperlich und geistig behinderte Menschen zu nennen, die der Gemeinschaft Investitionen zur Ermöglichung einer adäquaten Lebensführung abverlangen, auf ökonomischer Seite aber keinen gesellschaftlichen Nutzen besitzen. Ähnlich kann man auch – unter Vorbehalt²⁰³ - im Fall der absolut Armen argumentieren: sie sind keine auf gleichem Niveau agierenden Partner und als solche auch nicht dem Wohle aller zuträglich. Hilfe stünde ihnen nur insoweit zu, als sie durch Spenden und caritative Akte geleistet werden kann.

4. DER CA UND GLOBALE GERECHTIGKEIT

Der Capability Approach soll, wie es Nussbaum betont, seine Wirkmächtigkeit vor allem bei aktuellen Gerechtigkeitsfragen unter Beweis stellen können, bei denen etwa klassische Vertragstheorien nur unter defizitbehafteten Änderungen ihrer eigenen Fundamente reüssieren können. Um der Aufgabe der Reduzierung absolut Armer in philosophischer Theorie und Praxis gewachsen zu sein, kommt es für eine vernünftige Theorie globaler Gerechtigkeit nicht nur darauf an, universalisierbar zu sein, sondern innerhalb enger Grenzen auch genau das auszuformulieren, was Gerechtigkeit überhaupt sein soll, wo sie sich verortet, worin sie ihr Objekt sieht. Der CA findet auf diese Anfrage seine Antwort zuerst bei der menschlichen Person: ihr Gedeihen und Gutes, ja glückliches Leben ist ihm oberstes Anliegen. Eine Gesellschaft ist dann gerecht, wenn Menschen dazu ermächtigt werden, die in ihnen schlummernden Fähigkeiten nutzen zu können, also vollwertige Menschen in allen Kernbereichen menschlicher Fähigkeitsanlagen zu werden; Institutionen sind gerecht, wenn sie die Menschen darin unterstützen, ihre Fähigkeiten angemessen zu entwickeln und ihnen die Freiheit zugestehen, ihre essentiellen menschlichen Eigenschaften zur Blüte zu bringen. Der gesellschaftliche Rahmen mit seinen unterschiedlichen Systemen erweitert die zuerst individuell verorteten Gerechtigkeitsverwirklichungen aus eigenem Interesse in den interpersonellen Bereich hinein: Menschen, die ihre Fähigkeiten so entwickeln konnten, dass sie nun im Rahmen ihres Entwurfes eines guten Lebens ihren Lebensplänen nachgehen können, tun dies in der und für die Gemeinschaft. Damit ergeben sich erweiterte Möglichkeiten der Gerechtigkeitsforderung: nicht nur ein Einzelner soll seinen Anlagen und Fähigkeiten gerecht werden, sondern alle Teile der Gemeinschaft – zum Wohle aller. Eine ungerechte Gesellschaft stellt sich dadurch dar, dass nicht alle Menschen ihre Fähigkeiten entwickeln können, oder, dass ihnen diese Fähigkeiten vorsätzlich vorenthalten werden. Die Ableitung der Fähigkeiten aus denjenigen Vollzügen und Handlungen, die menschliches Leben essentiell zum Ausdruck bringen, verdeutlicht eine unübergehbare Werthaftigkeit, die sich aus dem Würdeanspruch des Menschen bestimmt. Jede der Fähigkeiten ist für ein gelingendes Leben unabdingbar, keine darf zugunsten eines Übermaßes einer anderen Fähigkeit beschnitten werden.²⁰⁴ Jeder Mensch besitzt dadurch, unabhängig von seiner Stellung in seiner spezifischen Gesellschaft, einen Anspruch und das Recht auf ein gutes Leben in Würde.

²⁰³ Denn selbstverständlich ist eine solche Argumentation zu kurz gedacht. In der Volkswirtschaftslehre ist durchaus bekannt, dass schon nach kurzer Zeit Arme produktiv an Wirtschaftsprozessen teilnehmen können.

²⁰⁴ So wäre eine Gesellschaft, die zwar alle Menschen mit Wohlstand versorgt auch dann ungerecht, wenn es den Menschen zum Beispiel verboten wäre, sich ihre Partner nach eigenem Ermessen auszusuchen.

Allerdings: die Methoden, mit denen die Einsichten in die Grundfundamente des menschlichen Guten gewonnen werden, bedürfen steter Aktualisierung und sensiblem kulturellem Einfühlungsvermögen. Ein im Höchstmaß auf Intuition beruhender Ansatz, wie ihn der CA zur Erlangung seiner Normen vertritt, trägt immer auch die versteckte Gefahr eines zu selbstreferentiellen, anderes ausblendenden Kultursubjektivismus in sich. Nussbaums Theorie des Guten ist „dicht“, weil das Gute schon auf einen bestimmten Ausschnitt menschlicher Handlungsmomente eingegrenzt ist, zugleich aber auch unscharf, weil sie versucht, vorherrschenden Lokaltraditionen genug Raum zu lassen, um eigene Vorstellungen des Guten kompatibel mit universalen Vorstellungen des Guten zu erhalten. Was passiert aber, wenn Inkompatibilitäten vorliegen, also z.B. Frauen unterdrückt werden, obwohl dies auf der universalen Normebene dem CA widerspricht? Es ist wenig überzeugend, dem Gegner der Gleichberechtigung mangelnde Einsicht in menschliches Wesen vorzuwerfen, und ihm ausschließlich eine vorbildhafte eigene Lebensführung gegenüberzustellen. Allzuleicht ergibt sich bei solchen Dilemmata eine Patt-Situation, bei der beide Seiten mit ihrer Einsicht in menschliches Wesen argumentieren. Zwar soll die Liste nur diejenigen Fähigkeiten enthalten, die für jederman sofort als Voraussetzung für die Möglichkeit eines Guten Lebens einsichtig sein sollen, aber wie Young gezeigt hat, lassen sich auch – unter Vorbehalt - Gemeinschaftsformen finden, die in vielerlei Hinsicht die Anforderungen an eine in aristotelischer Sicht gerechte Gesellschaft erfüllen²⁰⁵, dabei aber zutiefst ungerecht sind. Diese Gefahr ist auf staatlicher und globaler Ebene noch viel latenter.

Die vom CA aufgestellte Konzeption einer dem Menschen individuell gerecht werdenden Theorie von Gerechtigkeit lässt sich leicht auf die globale Ebene übertragen und wird dann Maßinstrument der Lebensqualität: jeder Mensch besitzt die gleichen Bedürfnisse nach angemessener Unterkunft, nach Wahrung seiner Würde, nach der Freiheit, sein Leben selbst bestimmen zu dürfen, nach Nachkommenschaft, einem Arbeitsplatz und menschenwürdiger Arbeit. Noch stärker, als die Menschenrechte es in ihrer speziellen Ausformung als positives Recht vermögen, zeigt der CA Gerechtigkeitsdefizite insofern auf, als er diejenigen Eigenschaften und Fähigkeitsverwirklichungen benennen kann, die, im Sinne einer Entwicklungsethik, für ein *besseres* Leben Voraussetzung sind. Gerade im Blick auf die klassischen Instrumente der Armutsbestimmung, also etwa das Durchschnittseinkommen vor dem Hintergrund lokaler Kaufkraftparität, erweitert der CA den Horizont um ein Instrumentarium des globalen Lebensqualitätsvergleichs und der spezifischen Benennung von kulturell oder infrastrukturell deduzierbaren Defiziten menschlicher Entwicklungsfähigkeit. Abseits von allen ökonomischen und einkommensrelevanten Kriterien geht es also immer erst um die Frage, ob das Individuum ein wahrhaft menschliches Leben in Würde führt und der damit einhergehenden Forderung, ein solches allen Menschen zu ermöglichen. Der Ort, von dem diese Ermöglichung ausgehen muss, ist im CA offen: prinzipiell ist jeder für das Wohl der Gesellschaft aufgerufen, eine optimale Entwicklung der Fähigkeiten seiner Mitmenschen zu ermöglichen, aus Gründen der Praktikabilität, Durchsetzungsfähigkeit und größeren Reichweite suchen aber sowohl Nussbaum als auch Sen, die Fähigkeitenentwicklung staatlichen oder – in der Perspektive der Reduzierung absoluter Armut weltweit - überstaatlichen Institutionen als ureigene Aufgabe zu vermitteln. Da der CA auf Rechtsansprüche zentriert ist, lässt sich die Qualität der Institutionen an der Ermöglichung dieser Rechte bemessen. Schon von seiner

²⁰⁵ Vgl.: „Perversely, and perhaps surprisingly, *Al Qaeda* would seem to easily fulfill many of the criteria of our neo-Aristotelian *polis*: it is firmly value-based, effectively globally linked, and it was formed to help its members fulfill their own uniquely shared vision of *eudaimonia*. Young, Mark A. (2005): *Negotiating the good life : Aristotle and the civil society*. Aldershot, Hampshire [u.a.]: Ashgate.

aristotelischen Tradition her ist der CA politischen Systemen gegenüber nicht indifferent; er bevorzugt eine solche gesellschaftliche Verfasstheit, die staatliche Gewalt als Korrelativ zur bestmöglichen Entfaltung der Fähigkeiten begreift.²⁰⁶ Wenn der CA auch keine dezidierte institutionenethische Gesellschaftsstruktur beschreibt oder voraussetzt, bedingt er durch die evaluativ gewonnen Einsichten in das menschliche Wesen und den Willen auch zur politischen Gemeinschaft ein föderales demokratisches System, das durch politische Partizipierungsmöglichkeiten sowohl den Freiheitswillen wie auch das allgemeine Streben der Bürger nach dem Wohle aller am Besten unterstützt.

Einen kosmopolitischen Weltstaat lehnt Nussbaum allerdings ab: ihr ist die Gefahr einerseits zu groß, dass die verschiedenen Kultur- und Sprachräume eine weitreichende Vermittlung und Zusammengehörigkeit zwischen den Bürgern unmöglich machen würden, oder dass die Kulturen zugunsten eines homogenen Weltstaates womöglich gar eingeebnet würden und damit die zu bevorzugende Varianz menschlicher Zivilisation beeinflusst würde. Ein weiteres Argument, dass so bereits Kant im Traktat „Zum ewigen Frieden“ nennt, ist die Gefahr, dass ein ungerechter Weltstaat keine als Korrektiv einwirkenden anderen Staaten mehr hätte, die auf diese Ungerechtigkeit aufmerksam machen und intervenieren könnten. Der einzige Ausweg aus einer solchen Situation wäre dann eine bürgerliche Revolution, wobei allerdings die schlimmsten Tyrannen der Moderne erst durch Druck von außen gefallen seien.²⁰⁷ Schließlich betont Nussbaum, dass den Staaten auch ein moralischer Wert innewohnt, der sich gerade darin zeigt, dass die Fähigkeiten im Anerkennen vernünftiger Pluralität lokal angepasst werden sollen, also im Ergebnis schließlich auch die Varianz menschlicher Kultur zum Ausdruck bringen können. Ein Weltstaat wäre dann auch als tyrannisch gekennzeichnet, weil er diesen werthaften Pluralismus übermäßig einschränken würde. Allerdings wäre hier die Anfrage zu stellen, auf welche Art von Weltstaat diese Gegenargumente zutreffen würden: es wären nämlich auch andere Modi eines föderalen globalen politischen Systems vorstellbar, die die Gefahr eines monolithisch, homogen verfassten Weltstaates umgehen.²⁰⁸

Nussbaums Idealbild einer globalen Grundstruktur vor dem Hintergrund des CA besteht aus dünnen und dezentralisierten Einheiten, die sich ergänzen und ein gegenseitiges Netzwerk der Unterstützung für Arme bieten, mit dem Ziel, auf globaler Ebene allen Menschen ein Leben in Würde zu verschaffen. Das Netzwerk besteht aus *Staaten*, von denen die wohlhabenden verpflichtet sind, Teile ihres Wohlstands an andere Länder abzugeben, *Unternehmen*, die verpflichtet sind, Menschen bei der Entfaltung ihrer Fähigkeiten in den Ländern zu helfen, in denen sie ihre Geschäfte machen, *globalen Wirtschaftseinrichtungen* wie etwa der Weltbank, *internationalen Körperschaften* wie etwa die Vereinten Nationen und das Völkergericht, und natürlich *Nichtregierungsorganisationen*. Diese Einrichtungen bestehen zwar heute schon, allerdings als Ergebnis historischer Entwicklung und nicht aufgrund einer *normativen philosophischen Erstbegründungsleistung*. Um aber als Grundlage für eine dauerhafte Reduktion globaler Ungleichheit und Ungerechtigkeit zu dienen, müssen diese Einheiten stets zielgerichtet aktualisiert und, durch die angestrebten Fähigkeitsentfaltungen informiert, ethisch-normativ ausgerichtet werden.²⁰⁹

²⁰⁶ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Siehe dazu die Kapitel: „Schwacher Kosmopolitanismus – starker Kosmopolitanismus“

²⁰⁹ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Aus der momentanen Weltordnung ergeben sich damit für eine angemessene und gerechte Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten folgende Verpflichtungen: arme Staaten *müssen* durch die wohlhabenden Staaten subsidiär unterstützt werden, soweit die armen Staaten alles in ihrer Macht stehende dafür tun, ihre eigene Situation zu verbessern. Jeder Staat ist aber auch zuerst für sich selbst verantwortlich und fordert dies reziprok auch von anderen Staaten. Dazu gehört auch, dass staatliche Souveränität anerkannt wird – außer, es werden Menschen so sehr unterdrückt, dass eine Intervention unausweichlich scheint. Im Sektor Wirtschaft kommt auch den Unternehmen eine zunehmend wichtigere Rolle bei der Entwicklung armer Länder zu; in der Weltwirtschaftsordnung sollen laut Nussbaum Richtlinien verankert werden, die Teile des Profits zur Unterstützung der Menschen und zur Erhaltung der Umwelt beisteuern. Dies ist aber nicht nur ein uneigennütziger caritativer Akt: eine gut ausgebildete und gesunde Arbeiterschaft arbeitet effizienter als eine solche, die unter menschenunwürdigen Bedingungen ihre Arbeit tun muss. Insgesamt sollte die Weltwirtschaftsordnung so konstruiert sein, dass eine unfaire Behandlung armer und sich entwickelnder Länder zugunsten der wohlhabenden Länder vermieden wird. Die bisher ausgehandelten globalen Wirtschaftsverträge litten oft genug und leiden auch heute noch an einer mangelhaften ethischen Reflektion der ausgehandelten Bedingungen internationalen Warenverkehrs und müssten in Zukunft spezifisch auf ein kontinuierliches Wachstum der Entwicklungsländer ausgerichtet werden.

Wenn Nussbaum auch einen homogenen Weltstaat ablehnt, unterstützt sich doch, auf der erwähnten Grundlage einer dünnen und dezentralen Sphäre, eine Struktur globaler politische Institutionen, die, mit Zwangsmitteln ausgestattet, Recht auch gegen sich widersetzende Staaten durchsetzen können. Die Aufgaben einer solchen globalen Institution wären vielfältig und würden alle Bereiche abdecken, die eine Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten fördern können: die Spanne reicht hier von umweltschützenden Maßnahmen, über Arbeitsmarktregelungen, Wirtschaftsförderung und -lenkung, Wohlstandstransfers von reichen zu armen Ländern über Steuersysteme, und schließlich die Weiterentwicklung und Neugründung internationaler Organisationen.

Das Ziel des CA auf globaler Ebene ist dann nicht nur wirtschaftliche und gesellschaftliche Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil, sondern die Idee menschlicher Entwicklung und Vervollkommnung auf der Basis globaler menschlicher Freundschaft, die sich in der Unterstützung zur Entwicklung ihrer Fähigkeiten zeigt.²¹⁰ In dieser Hinsicht ist Gerechtigkeit im CA nicht einem politischen oder systemischen Strukturelement zuortbar: da sich Gerechtigkeit über die Entwicklung menschlicher Fähigkeiten ausdrückt, und dies in einer Vielzahl von strukturellen Zusammenhängen geschehen kann, ist sie selbst multirelational. Das Ideal globaler Gerechtigkeit weist damit einen *tugendethischen Aspekt* auf, der sich nicht in der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil erschöpft. Das Fernziel des CA ist eine brüderliche Gesinnung, die ohne eigenes Gewinnstreben auf der Grundlage von Mitleidensfähigkeit, Unterstützung und Solidarität alle Menschen im Blick hat und auf diesem Weg eine moralisch annehmbare Welt schaffen will.²¹¹

²¹⁰ Vgl.: „Finally, as we have seen, a *new account of the purposes of international cooperation* animates the spirit of the entire enterprise, with ideas of human development and human global fellowship taking the place of the thinner idea of mutual advantage.“ Ibid., die Absätze davor: Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²¹¹ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

E. GERECHTIGKEITS- UND INSTITUTIONENTHEORIE, SOZIALER LIBERALISMUS

Kein Volk würde „akzeptieren, dass eigene Nachteile durch die Gewinne anderer Völker ausgeglichen werden können“²¹²

Das Ziel eines solchen sozialen Liberalismus ist eine Gemeinschaft annehmbarer Völker, die als Gegenstück zu einer pluralen Gesellschaft gegenseitig ihre geistig-religiöse Kultur und ihre Geschichte achten.²¹³

Dieser Ansatz wird von Entwicklungsökonominnen und liberalen Ethikern vertreten, die institutionelle Reformen zur autonomen Selbstorganisation von Völkern und Staaten (mit und ohne Hilfeleistungspflicht) als Hauptgegenstand einer globalen Gerechtigkeitstheorie und Institutionenethik betrachten. Eine Hauptschrift dieser Denkrichtung ist John Rawls' „Das Recht der Völker“, in der Rawls die liberale Gerechtigkeits- und Gesellschaftskonzeption seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ – allerdings mit einigen wichtigen Abstrichen – von der nationalen auf die internationale Ebene erweitert. Hier wie dort ist die zentrale Instanz, die über Verteilungskriterien entscheidet, in den Institutionen zu finden, als deren erste Tugend die Gerechtigkeit identifiziert wird.²¹⁴ „Das Recht der Völker“ ist insofern der Versuch, die politischen Institutionen der *Völker* einer globalen Rechtsethik zu unterwerfen, soweit diese die angemessenen, das heißt rechtmäßigen, Vertreter ihrer Bürger sind. Hier zeigt sich eine zentrale Vorentscheidung von Rawls: es sind nämlich nicht alle Völker gleichberechtigt unter ein gemeinsames Recht zu stellen. Denn nur Völker eines gewissen politischen Zuschnitts – liberale Völker - vermögen es, die Freiheit und die Ziele ihrer Bürger angemessen zum Ausdruck zu bringen. Deshalb will Rawls das Recht der Völker so konstruieren, dass unter methodischem Vorbehalt auch nicht-liberale Völker an ihm partizipieren können. Mit diesem Vorhaben entsteht bei Rawls eine Kriteriologie, die es erlauben soll, eine Rechtsgrundlage zur Zusammenarbeit der Völker zu entwickeln, die auf der einen Seite Handel und Diplomatie fördert, auf der anderen Seite Konfrontationen und Kriege zum Vorteil weniger mächtiger Völker vermeidet.

Das Recht der Völker ist der Leitidee verbunden, einerseits internationale Ungerechtigkeit zu verhindern, insoweit diese für die großen Übel der Menschheit – absolute Armut, Krieg und Verfolgung, Verweigerung von Gewissens- und Religionsfreiheit – verantwortlich ist; andererseits geht es davon aus, dass diese Übel verschwinden werden, sobald Formen politischer Gerechtigkeit und, mit ihr einhergehend, gerechte Institutionen geschaffen worden sind.²¹⁵ Diesem Ansatz inhärent sind normative Prämissen, die ein in seiner Grundstruktur gerechtes Volk auszeichnen müssen, und die festlegen, wie sich diese Volk idealerweise auf einen *modus vivendi* mit anderen Völkern einigen würde.

²¹² Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ – (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.

²¹⁵ Soweit sie Einfluss nehmen können. Höffe Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck. rechnet auch Umweltschäden, die durch ein Volk erzeugt werden und ein anderes schädigen, der Gewalt zwischen Staaten zu. Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

Um diesen Ansatz fruchtbar für eine Diskussion globaler Gerechtigkeit zu machen, ist es sinnvoll, die von Rawls vorgestellten Voraussetzungen und prozeduralen Abläufe eines auf Institutionen beruhenden globalen Rechtssystems darzulegen, und dann auf ihre möglichen Defizite im Hinblick auf andere Gestaltungsformen internationaler Zusammenarbeit zu verweisen. Rawls' liberale Institutionentheorie stellt einen Makroansatz vor, der den Ursprung ökonomischer Ungerechtigkeit mit der Absenz einer gerechten politischen Verfassung identifiziert. Denn Absolute Armut tritt nach Rawls Analyse nicht in liberal verfassten und demokratischen Ordnungen verpflichteten Staaten auf, sondern ausschließlich in diktatorisch regierten Ländern, in Ländern korrupter Regime oder in anarchischen „failed states“, in denen räuberische Banden und/oder das Militär um die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen kämpfen und die Bevölkerung unterdrücken.²¹⁶ Im Recht der Völker steht diesem makroinstitutionellen Ansatz entsprechend nicht das Individuum im Zentrum der Untersuchung, sondern das Verhältnis der Völker zueinander. Der einzelne Mensch wird hier als Betroffener nur mittelbar greifbar, soweit er in einer Gesellschaft gemeinsam mit anderen Urheber der Völker ist. Das Individuum kann dementsprechend nur in dem Maße Einfluss auf das Recht der Völker nehmen, wie ihm die Freiheit zugestanden wird, seine eigenen Ziele in der Gesellschaft in Wirkung zu setzen. Während dies in liberalen Völkern durchweg möglich ist, ist diese Partizipation in nicht-liberalen Gesellschaften eingeschränkt, wenn nicht sogar staatlich verhindert. Die Gleichheit der Individuen ist damit auf der Ebene des Rechts der Völker beschränkt; sie wird in gewisser Weise nur den Völkern zugestanden, die ihrerseits die Freiheit genießen, innerhalb der Grenzen der Menschenrechte die Lebenschancen ihrer Bürger einzuschränken.

Insofern ist „Das Recht der Völker“ keine anwendungsorientierte Basis, auf der gezielt Strategien zur Armutsbekämpfung mit Hilfe einer globalen und gerechten Grundstruktur diskutiert werden, sondern ein Vorschlag, auf Grund und mit Hilfe welcher politischen Konzeption das Verhältnis der Staaten zueinander verfasst sein müsste, um Fairness und Solidarität zwischen den Völkern zu erreichen. Der internationale Bereich liberaler Politik schließt für Rawls Prinzipien subsidiärer und solidarischer Hilfe mit ein – allerdings immer unter dem Primat der Verantwortlichkeit der Völker für sich selbst. Das Ziel des internationalen Rechts kann angesichts des Freiheitsparadigmas für Rawls keine egalitaristische Angleichung der Wohlstandsverhältnisse der Völker sein, sondern eine Zusammenarbeit der Völker zum gegenseitigen Vorteil im Handel unter dem Primat der Eigenverantwortlichkeit. Diese besondere Betonung der Verantwortung der Völker für sich selbst ergibt sich aus der idealistischen Rekonstruktion des Ursprungs der Völker; in ihnen wird der aus der Freiheit entstandene bürgerliche Wille zur Kooperation gleichsam der Wille des Volkes an sich. Ein unbefugter Eingriff in die politische Entscheidungsgewalt eines anderen Volkes, wäre er auch mit den tugendhaftesten Zielen ausgeführt, ist damit die Negierung der politischen Grundverfassung des anderen Volkes. Deshalb sieht das Recht der Völker zwar, wie oben erwähnt, solidarische Hilfe vor, verweigert sich aber strikt jeder anderen (gewaltsamen) Intervention, wie etwa den Versuch, die Politik eines Landes etwa durch einen Putschversuch in eine andere Richtung zu lenken. Eine Möglichkeit, verantwortlich zu intervenieren, sieht Rawls in den Menschenrechten, auf deren Grundlage Einfluss auf diejenigen Staaten genommen werden kann, die sich noch nicht dem Recht der Völker unterstellt haben.

²¹⁶ Allerdings gibt es Beispiele, die dieser Annahme Rawls widersprechen – etwa Indien, das bereits seit Jahrzehnten eine demokratisch gewählte Regierung besitzt, und trotzdem einen nach wie vor hohen Anteil an absolut Armen besitzt.

Systematisch greift Rawls bei der Ausarbeitung der Rechtsgrundsätze, wie auch in der „Theorie der Gerechtigkeit“, auf einen vertragstheoretischen Unterbau zurück, welcher aus seiner Sicht die überzeugendste Form eines fairen Verhältnisses zwischen den Völkern herauszubilden vermag. Das Recht der Völker ist das Ergebnis eines „two-stage contract“²¹⁷: der durch die Bürger geschlossene Gesellschaftsvertrag, der Ergebnis des ersten Urzustands ist, wird zur Grundlage eines zweiten Vertrags, in dem die Völker über die Grundsätze ihrer Zusammenarbeit verhandeln. In diesem zweiten Urzustand beraten die Völker als symmetrische, d.h. als formal gleiche und autarke Parteien über die Gerechtigkeitskonzeptionen, die danach ihr Verhältnis zueinander regeln sollen. Als grundsätzlicher Einwand verbleibt allerdings schon hier die Anfrage, ob es in der interdependenten Welt heute realistisch ist, sozial und wirtschaftlich autarke und damit streng voneinander getrennte und in sich geschlossene Parteien über allgemeine Grundsätze abstimmen zu lassen. Die Zweckdienlichkeit dieser Beschränkung und ihre möglichen Implikationen für ein sinnvolles Recht der Völker ist hier abzuwiegen gegen andere Instrumente globaler Gerechtigkeitsförderung.²¹⁸ Letztendlich ist es ja gerade die stetig wachsende Interdependenz im Verhältnis der Völker, die auf der einen Seite Wohlstand und Reichtum generiert, um auf der anderen Seite Menschen fortwährend zu benachteiligen. Bevor diese Kritik am institutionenethischen Ansatz aber fruchtbar für eine globale Gerechtigkeitstheorie gemacht werden kann, müssen erst die verschiedenen Dimensionen erörtert werden, in denen Rawls das Recht der Völker bearbeitet.

1. TERMINUS TECHNICUS: DAS VOLK

Interessanterweise operiert Rawls im „Recht der Völker“ nicht mit Staaten als idealen Verhandlungspartnern über die Grundsätze der Zusammenarbeit, sondern mit Völkern (peoples). Intuitiv scheint dies zuerst wenig einleuchtend zu sein, da in der politischen Philosophie, zumal der liberalen, der Begriff Staat eindeutig konnotiert ist und auch in der Tradition als eigentliche Körperschaft eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses verwendet wird.²¹⁹ Somit muss der Begriff Volk einen wirklichen Mehrwert für die philosophischen Diskussion bieten, um den Vorrang vor der Verwendung des Staates bei der Begründung von globalen Rechtssätzen zu erlangen.

Rawls stellt gleich zu Beginn seiner Überlegungen die besondere Verfasstheit der Gesellschaft eines Volkes heraus, welches darin seine fundamentale Unterscheidung zum herkömmlichen Begriff des Staates umfasst. Der Staat ist nämlich Träger von für eine Gerechtigkeitskonzeption unerwünschten souveränen Befugnissen, die die des Volkes bei weitem übersteigen und dem skizzierten Recht der Völker bisweilen entgegenstehen. Dagegen schreibt der soziale Liberalismus Rawls' in der Theorie den Bürgern des Volkes und schließlich den liberalen Völkern selbst eine dezidierte politische Konzeption zu, die sie als Teilhaber einer von den liberalen Völkern allgemein geteilten Gerechtigkeitsvorstellung identifiziert: Der Bürger handelt in dieser Perspektive sowohl rational als auch vernünftig, außerdem besitzt er die beiden moralischen Vermögen, das heißt die Anlage zu einem

²¹⁷ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²¹⁸ Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110:697-721.

²¹⁹ Rawls steht mit seiner Fokussierung auf das „Volk“ nicht allein; mit ihm fordert auch Young eine Aufgabe des Begriffs der Nation zugunsten dem des Volkes, verbunden mit einer Neudefinition der Selbstbestimmung. Im Gegensatz zu Rawls dienen bei ihr die Völker allerdings als Grundeinheiten eines globalen Föderalismusystems. Young, Iris Marion (1998): "Selbstbestimmung und globale Demokratie. Zur Kritik des liberalen Nationalismus." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46:431-457.

Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten.²²⁰ Ein liberales Volk lässt sich hingegen durch drei wesentliche Merkmale darstellen: es besitzt – *erstens* - eine annehmbar gerechte konstitutionelle Regierung, besteht aus – *zweitens* - durch gegenseitige Zuneigung vereinte Bürger und trägt außerdem – *drittens* - eine moralische Natur in sich.²²¹

Was mag allerdings „gegenseitige Zuneigung“ bedeuten? Ist hier womöglich eine homogene kulturelle Gesellschaft gemeint, deren Bürger sich kraft ihrer Geschichte, Sprache und gemeinsamer Erlebnisse als Volk konstituieren – wie etwa im Kommunitarismus? Gegen diese mögliche Engführung einer Definition des Volkes stellt Rawls die Erkenntnis, dass es auch in der Vergangenheit stets zu großen kulturellen Vermischungen und Neuzusammensetzungen innerhalb von Gesellschaften gekommen ist und vor allem auch in der pluralen Wirklichkeit heute ausschließlich heterogene Gesellschaften zu erwarten sind. Ein Volk umfasst deshalb auch keine kulturell geschlossenen Subgruppen einer Gesellschaft. Ein Volk ist ein Substitut des Staates innerhalb geschlossener und anerkannter Grenzen.²²²

Ein Volk zu bilden heißt also nicht, dass es homogen verfasst sein muss, sondern dass es im Sinne einer vernünftigen Pluralität, die die Anwesenheit verschiedener kultureller Hintergründe auf einer Grundlage der Gleichheit ordnet, den Bürgern ermöglicht, freiheitlich über ihr Leben zu entscheiden. Die gegenseitige Zuneigung begründet sich damit auf der Voraussetzung einer gerechten Grundstruktur, die es den Bürgern ermöglicht, ihren eigenen Interessen und Bedürfnissen zum gemeinsamen Vorteil nachzugehen. Gerechte Institutionen als Merkmal eines liberalen Volkes ergeben sich so aus der Notwendigkeit, die Gleichheit und Freiheit aller Bürger vor dem der Pluralität geschuldeten Hintergrund kultureller Ungleichheit zu wahren.

Die Gerechtigkeit als erste Tugend der Institutionen sorgt insofern für den Zusammenhalt eines an sich kulturell heterogenen Volkes, weil sie dem einzelnen Bürger die größtmögliche Entfaltungsfreiheit lässt. In der liberalen Gesellschaft werden die Erfordernisse der Gemeinschaft daher nicht aus dem Blick verloren, weil die liberale Konzeption die Bürger auf eine vernünftige Konzeption des Zusammenlebens vereint, in der jeder auch die Bedürfnisse der anderen beachtet. Hierin zeigt sich die spezifische moralische Natur des Volkes. Denn um Bürger einer derartigen, auf gegenseitiger Fairness und Rationalität aufbauenden, Gemeinschaft zu sein, muss jeder Bürger ein ähnliches Verständnis des Vernünftigen vertreten und bei den anderen Bürgern voraussetzen können. Damit ist es den Bürgern nicht abgesprochen, in konkurrierenden Gruppen, Parteien oder Machtgefügen zu agieren; solange die Übereinkunft einer Bindung zum gegenseitigen Vorteil unter allgemein anerkannten Institutionen besteht und die Gleichheit der Bürger in Lebenschancen und –vollzügen gewahrt bleibt, kann sich das Volk als liberal bezeichnen. Diese Fairness im Umgang der Bürger lässt sich, so nimmt Rawls an, schließlich auch auf die Kooperationsbereitschaft der vernünftigen liberalen Völker untereinander übertragen. Die liberalen Völker werden, so Rawls, sich auf der Grundlage der Gleichheit gegenseitig anbieten fair zu kooperieren, wenn sie sicher sein können, dass die anderen gemäß dieser Maxime handeln. Die Reziprozität, das heißt Kooperation aufgrund allgemein erwarteter und

²²⁰ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter.

²²¹ Ibid.

²²² Einen anderen Ansatz verfolgt hier Pogge, der Völker als von Staatsgrenzen unabhängige Entitäten diskutiert. Diese entsprechen in Rawls Ansatz Gesellschaftsgruppen, die, als homogen verfasste kulturelle Einheiten, eine spezifische Idee des Guten vertreten und ihre eigenen Ziele haben. Pogge, Thomas Winfried Menko (1992): "Cosmopolitanism and Sovereignty." *Ethics* 103:48-75.

gegenseitig als erfüllenswert erachteter Regeln, ist eine der Grundvoraussetzungen des sozialen Liberalismus und soll auch das Recht der Völker skizzieren.

Diese dem Volk in besonderem Maße zugeschriebenen Eigenschaften erklären aber nicht allein, warum nicht Staaten sondern Völker als Teilnehmer in die Verhandlung um die globalen Rechte eintreten sollten, denn das besondere Verhältnis von Bürgern zu den Institutionen auf der Basis einer gerechten Grundstruktur kennzeichnet ebenso den liberalen Staat.²²³ Allerdings wurden dem Staat in der Tradition Souveränitätsrechte zugesprochen, die weit über das hinausgehen, was ein Volk in seiner spezifischen Verfasstheit als Wille der Bürger vertreten darf. Nicht nur das Recht, aus Gründen der Staatsräson Krieg zu führen, sondern gerade auch die absolute Autonomie in der Behandlung des eigenen Volkes, die Unterdrückung und Verfolgung einschließen kann, erscheint nicht zu einer auf der Willensgrundlage der Kooperation verfassten liberalen Gesellschaft kompatibel. Damit ist auch ausgedrückt, dass der Staat, wenn er seine besonderen Souveränitätsrechte gebraucht, *rational* handeln kann, aber nicht im Sinne der Gerechtigkeit *vernünftig*. Denn „bei der Ausarbeitung eines Rechts der Völker ist deshalb ein Staat als die politische Organisation seines Volkes nicht wie man sagt der Urheber aller seiner eigenen Befugnisse.“²²⁴ Damit lehnt Rawls die Konstituierung des Rechts der Völker durch Staaten strikt ab.

Allerdings soll hier von verschiedenen Philosophen vorgebrachte Einwand nicht unerwähnt bleiben, dass in den Jahren seit dem II. Weltkrieg im internationalen Recht diese besonderen Souveränitätsrechte des Staates zunehmend problematisiert wurden und, vor allem auch im Zuge der Proklamation der Menschenrechtecharta, heute den Staaten diese als rechtmäßige Mittel der Politik verweigert und international geächtet werden.²²⁵ Rawls setzt diesem Einwand entgegen, dass dem Staat trotzdem die Eigenschaft fehlt, Träger einer moralischen Natur zu sein. Mit Hobbes schildert er das Verhältnis der Staaten als Naturzustand, in dem die Staaten stets ängstlich um ihre Macht bedacht sind, Kriege als Machtmittel einsetzen und sich Allianzen ausschließlich zum eigenen und nicht zum allgemeinen Vorteil sichern.²²⁶ In dieser Perspektive einer Gemeinschaft der Staaten wäre der internationale Raum rechtsfreie Bühne und nicht Ort moralischen Handelns.²²⁷ Die Moralität eines Volkes drückt sich also in seiner Entsagung des Kriegs aus, die in „einer inneren Bindung an die Grundsätze des Rechts der Völker, die zum Beispiel Kriege nur zum Zwecke der Selbstverteidigung“ mündet.²²⁸

Insofern das Volk durch den Willen seiner Bürger besteht, kann es nicht Souveränitätsrechte für sich beanspruchen, die entweder diesen Willen übersteigen, oder gar gegen seine Bürger gerichtet sind. Natürlich hat das Volk das Recht, sein Staatsgebiet ebenso zu schützen wie es auch die Aufrechterhaltung der Institutionen für sich zu beanspruchen

²²³ Die Tradition geht hier bis auf Grotius zurück, der eben genau dieses besondere Band von den Bürgern zur institutionellen Grundstruktur ihrer Lebenswelt als Staat bezeichnet. Vgl. Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." Ibid. 110:697-721. Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²²⁴ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

²²⁵ Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110:697-721.

²²⁶ Vgl. „Persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of gladiators, having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another; that is, their forts, garrisons, and guns upon the frontiers of their kingdoms, and continual spies upon their neighbours, which is a posture of war.“ Hobbes, Thomas (1968): *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin.

²²⁷ Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110:697-721.

²²⁸ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

hat. Krieg aber darf es etwa nur insoweit geben, wie er innerhalb eines Rechts der Völker vertretbar ist. Das ureigene Interesse der Völker drückt sich zusammenfassend im, wie Rousseau es genannt hat, *amour-propre* aus, also in der angemessenen Selbstachtung, die sich ein Volk aufgrund der gemeinsamen Geschichte und der wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen zukommen lässt. Wesentlich ist hierbei, dass liberale Völker diese Selbstachtung auch bei anderen Völkern vermuten und sie daher, der Reziprozität geschuldet, respektieren und als Gleiche unter Gleichen beachten.²²⁹

2. DER ZWEITE URZUSTAND ALS „TWO-STAGE-APPROACH“

Analog zum Modell des Gesellschaftsvertrag, das die Konstituierung der Gemeinschaft als Ergebnis einer Verhandlung von freien und gleichen Menschen in einem idealtypischen Urzustand beschreibt, entspringt das Recht der Völker einem dem ersten folgenden zweiten Urzustand, in dem die Parteien wiederum symmetrische Positionen hinter einem Schleier der Unwissenheit (dem berühmten „veil of ignorance“) einnehmen. Die Einnahme symmetrischer Positionen als Zeichen der Gleichheit engt dabei die Teilnahme am Urzustand auf ausschließlich liberale Völker ein, denn nur sie erkennen die Selbstachtung anderer Völker an und sprechen ihnen daher das volle moralische Recht als Partei in der Suche der gemeinsamen Gerechtigkeitsgrundsätze zu.

Zu dieser gegenseitigen Anerkennung zählt auch das Wissen, dass liberale Völker keine umfassende Definition des Guten besitzen – diese besitzen ausschließlich deren Bürger.²³⁰ Dies erlaubt einen vernünftigen Pluralismus im Spektrum der Parteien, der so auf die unterschiedlichen politischen Konstitutionen und gesellschaftlichen Ausformungen Rücksicht nimmt. Darin unterscheidet sich der Urzustand, in dem sich die Völker befinden, nicht von dem der Bürger; während diese im ersten Urzustand mit Hilfe ihres moralischen Vermögens über die Form der allgemeinen Gerechtigkeitsgrundsätze entscheiden, das ihrem Interesse dienen soll, entsteht das Recht der Völker ausschließlich aus dem jeweiligen, die Gerechtigkeitskonzeptionen kulminierenden Interesse der beteiligten Völker. Damit wird noch einmal klar, dass an dieser idealen Form des Urzustandes ausschließlich liberale Völker teilnehmen können. Eine vernünftige Gerechtigkeitskonzeption muss nämlich, um der liberalen Verfasstheit aller Teilnehmer zu entsprechen, die Interessen aller Völker im gleichen Maße vertreten können.

Von besonderem Interesse ist dabei der Schleier der Unwissenheit, der die beratenden Völker im Vertragsmodell von der Ist-Situation trennt. Ihm kommt die Aufgabe zu, in spezifischer Weise die symmetrische Ausgangsposition der Parteien im Modus der Gerechtigkeitsfindung zu erhalten. So wissen die Völker nicht, welches Gebiet sie bewohnen, wie zahlreich natürliche Ressourcen vorhanden sein und ob sie leicht zu erlangen sein werden, wie hoch ihre Bevölkerungszahl sein wird und auf welchem Niveau wirtschaftlicher Entwicklung sie stehen werden.²³¹ Mit Hilfe dieser Prämissen werden die liberalen Völker versuchen, ihre Interessen am besten durchzusetzen und dabei Grundsätze entwickeln, die jeder Partei ein Höchstmaß an Sicherheit und gerechter Behandlung zugesteht. Die dabei entstehenden Grundsätze entsprechen, wie in der „Theorie der Gerechtigkeit“ von Rawls bereits angedeutet²³², in weiten Teilen dem *ius gentium*, und

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Allerdings erst *nach* dem ersten Urzustand. Sie wissen im ersten Urzustand nur, dass sie später eine Konzeption des Guten haben werden. Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² – (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.

schließen damit an eine lange Tradition politischer Theorie an. Die wichtigsten Grundsätze sind dabei wie folgt:

1. Völker sind frei und unabhängig und ihre Freiheit und Unabhängigkeit müssen von anderen Völkern geachtet werden.
2. Völker müssen Verträge und eingegangene Verpflichtungen erfüllen.
3. Völker sind gleich und müssen an Übereinkünften, die sie binden sollen, beteiligt sein.
4. Völkern obliegt eine Pflicht der Nichteinmischung.
5. Völker haben das Recht auf Selbstverteidigung, aber kein Recht, Kriege aus anderen Gründen als denen der Selbstverteidigung zu führen.
6. Völker müssen die Menschenrechte achten.
7. Völker müssen, wenn sie Kriege führen, bestimmte Einschränkungen beachten.
8. Völker sind verpflichtet, anderen Völkern zu helfen, wenn diese unter ungünstigen Bedingungen leben, welche verhindern, dass sie eine gerechte oder achtbare politische und soziale Ordnung haben.²³³

Die Grundsätze zeigen die elementaren und allgemeinen Bedürfnisse eines Volkes, das im Kreise liberaler Völker seine Interessen wahren möchte; gleichzeitig verpflichten sie die Institutionen der jeweiligen Völker, diese Grundsätze auch, vor allem Nr. 6 und 8, in der Behandlung der Bürger zur Wirkung kommen zu lassen. Insbesondere die Verpflichtung zur Wahrung der Menschenrechte berührt nicht das Verhältnis der Völker untereinander, sondern bestellt den Boden für ein gerechtes Verhältnis der Völker überhaupt, insofern es noch einmal die Freiheit und die Gleichbehandlung aller Menschen als oberste Maxime ethisch richtigen Handelns der Institutionen des Rechts der Völker identifiziert.

Über den Urzustand als Versammlung liberaler Völker und die ausschließlich diese betreffende Gerechtigkeitskonzeption weist der letzte Punkt auf der Liste jedoch klar hinaus. Denn er verdeutlicht eine besondere Pflicht der liberalen Völker, „belasteten Völkern“, wie Rawls diese nennt, mit speziellen Hilfeleistungen Unterstützung zu leisten. Die Unterstützung bezieht sich aber, und dies sei hier besonders unter Vorwegnahme der Punkte 3.c und 4 betont, *ausschließlich* auf den Fall, dass in dem zu unterstützenden Land keine gerechte soziale und/oder politische Ordnung vorherrscht.

Ein Land, das zwar allen Anforderungen einer gerechten liberalen Gesellschaft entspricht, und dessen Einwohner sehr arm sind, hat daher kein Recht auf Hilfeleistungen und wird diese auch nicht fordern. Noch einmal: Gerechtigkeit ist im Recht der Völker keine Frage der gleichen Güterverteilung aufgrund bestimmter egalitaristischer Grundsätze, sondern eine Frage der Gleichheit auf der Grundlage gerechter Institutionen. Denn nur im ersten Urzustand wird ein Set an Grundgütern zur Lebensführung bereitgestellt, da die Bürger Güter als zentrale Basisausstattung in ihre Beratung über ihre Bedürfnisse im Bezug auf die Gerechtigkeitsgrundsätze miteinfließen lassen. Im zweiten Urzustand, in denen

²³³ — (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinsch. Berlin: Walter de Gruyter.

Völker beraten, die aufgrund des Pluralismus keine allgemeine Konzeption des Guten haben werden, braucht es dementprechend auch keine Grundgüterausstattung. Vergleiche des Wohlstands lassen sich damit nur im heimischen Fall erstellen, insofern dort auf der Basis der Grundgüter die Position in der Gesellschaft über Wohlstand und Einkommen relativ verglichen werden kann.²³⁴

Es wäre zum Beispiel denkbar, dass das gemeinschaftliche Interesse eines Volkes, etwa durch Religion oder andere Wertssysteme induziert, keinen Sinn in der Akkumulation von Kapital sieht, sondern ausschließlich Wert auf andere für die Gesellschaft wichtige Dinge legt. Solange die Freiheit und die Gleichheit aller gewahrt bleibt, und jeder mit seiner gesellschaftlichen Situiertheit zufrieden ist, darüber hinaus die Grundstruktur der Gesellschaft gerecht ist, gibt es schließlich keinen Grund, Hilfeleistungen anderer Völker einzufordern. Da sich die Interessen der liberalen Völker stets unterscheiden werden, wird auch das Wohlstandsniveau von Gesellschaften aufgrund dieser Tatsache stets variieren und stellt damit keinen Grund dar, distributive Gerechtigkeit zwischen liberalen Völkern einzufordern.²³⁵

Anders stellt sich das Problem bei belasteten Gesellschaften dar, also bei Völkern, die unter einem ungerechten politischen System leiden und dadurch Korruption und Misswirtschaft ausgeliefert sind. Wie weiter oben bereits festgestellt, ist nach Rawls Absolute Armut, und damit verbunden ein Leben unterhalb jeder vertretbaren Suffizienz ausschließlich in jenen Völkern zu finden. Den Gerechtigkeitsgrundsätzen ist damit die Aufgabe mit auf den Weg gegeben, auch Kriterien zu beinhalten, wie solche Völker in eine Völkergemeinschaft vernünftig eingebunden werden können. Die Schwierigkeit bei Vertragstheorien, diese Aufgabe annehmbar zu erfüllen, lässt sich auf verschiedenen Stufen der Theorie nachzeichnen. Ganz grundsätzlich bauen Vertragstheorien auf der Idee auf, dass der Vertrag zum Vorteil aller Parteien geschlossen wird, unter gleichzeitiger Minimierung der im schlimmsten Falle zu erwartenden Nachteile. Das Recht der Völker sieht die zu erwartenden Vorteile im Frieden zwischen den Völkern, Handel und gegenseitigem Respekt. Nicht-liberale Völker sind allerdings nicht von vornherein in die Völkergemeinschaft integriert, und da Rawls prinzipiell die Möglichkeit globaler Distribution ausschließt, und nur die Pflicht zur Hilfe beim Aufbau liberaler Institutionen fordert, sind diese nicht-liberalen Völker von den zu erwartenden Vorteilen auf erster Ebene ausgeschlossen.

Ebenso problematisch ist die Argumentation von globalen Rechtsgrundsätzen über zwei strukturell voneinander getrennt ablaufende Urzustände. Auf der ersten Stufe des Urzustands entstehen durch die Beratungen der Bürger wirtschaftlich und sozial autarke liberale Völker, die in keiner Weise von anderen Völkern abhängig sind. Die liberalen Völker sind damit statische Größen, deren politische Konzeption und Gesellschaftsaufbau keinerlei Veränderung mehr unterworfen wird.²³⁶ Dies widerspricht natürlich in jeder Hinsicht der Realität, in der sich die Abhängigkeit zwischen den Völkern mit dem wirtschaftlichen Fortschritt in der Folge der Globalisierung und der zunehmenden Vernetzung der Länder über alle Maßen steigert. Dies bewirkt, dass auch der Wohlstand eines Volkes nicht mehr allein von seiner gerechten Grundstruktur abhängig ist, sondern auch in viel größerem Maße

²³⁴ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²³⁵ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter.

²³⁶ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

von anderen Völkern. Diese Abhängigkeit äußert sich in allen Bereichen des Lebens, sei es die Verfügbarkeit von Ressourcen, von Menschen mit bestimmten Fähigkeiten – etwa besonders ausgebildete Techniker oder Wissenschaftler –, aber dann natürlich auch die allgemeine Möglichkeit, überhaupt auf diese Güter Zugriff zu erlangen. Damit wird der Erfolg eines Volkes in der Erlangung dieser Güter zunehmend abhängig von seiner Stärke und seinen verfügbaren Machtmitteln, wie etwa die Möglichkeit, eine größere Menge an Rohstoffen zu einem günstigeren Preis einkaufen zu können.

Die Problematik zeigt sich besonders stark darin, dass der zweite Urzustand ebenso wie der erste auf der Prämisse aufbaut, dass die Teilnehmer gleich und frei seien. Auf der Idealebene mag das zutreffend sein, insofern die Völker alle liberal sind und die Interessen ihrer Bürger als Gleiche vertreten, aber in Wirklichkeit wird die Gleichheit durch die Abhängigkeiten der Globalisierung verzerrt und zugunsten der mächtigen Völker verschoben.²³⁷ Hier zeigt sich letztlich nach Buchanan doch das Weltbild des westfälischen Friedens als federführend, welches nämlich die Völker als autarke, souveräne und ihrer eigenen Lehre des Guten verpflichteten Einheiten ansieht.²³⁸ Das „Recht der Völker“ bleibt mit seiner Sichtweise auf internationaler Ebene ausschließlich der alleinigen Dominanz der Völker verhaftet – selbst globale Institutionen spielen nur insoweit eine Rolle, als sie Handel und Diplomatie zwischen liberalen Völkern regeln –, so dass es weder die Signifikanz multinationaler Konzerne, die Rolle internationaler politischer wie nichtpolitischer Gremien und aller anderen Einrichtungen für eine globale Gerechtigkeit diskutiert, die grenzüberschreitend agieren.²³⁹

Auf globaler Ebene gibt es also keine gerechte Grundstruktur, die über die Grundsätze der Solidarität und der Zusage gegenseitigen Handels und Diplomatie hinausgeht. Damit schwächt Rawls seine Theorie des zweiten Urzustands in zweierlei Hinsicht: zum einen erkennt er nicht die Auswirkungen globaler Entwicklungen für die Grundstruktur der Völker an. Dadurch, dass die Gesellschaft als statische und geschlossene Einheit konstruiert ist, nimmt er ihr die Möglichkeit, angemessen auf die vielzähligen Impulse von außen angemessen zu reagieren. Diese Impulse betreffen nämlich nicht nur Handel und Wirtschaft, sondern auch die heimische Grundstruktur selbst, indem die Globalisierung Einfluss auf die Verteilung der Güter und die Lebenschancen der Bürger selbst nimmt. Diese Einflüsse von außen greifen aber direkt den Kern der Vertragstheorie als die Übereinkunft der Bürger zur Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil an, so dass im Ergebnis die gesamte Gesellschaft unter einer statischen Engführung leidet. Es ist aber kaum nachzuvollziehen, dass die Bürger ihre Gesellschaft als statische und geschlossene Einheit erhalten wollen, wenn sie doch auf der anderen Seite der Nachteile gewahr werden, die diese Limitierung für ihren Wohlstand mit sich bringt. Zum zweiten schwindet durch die Negierung einer globalen Grundstruktur die Möglichkeit, auf vorteilhaftem Weg Wohlstand auf andere Weise als durch bloße Distribution zu genießen als auch zur Verfügung zu stellen.

²³⁷ vgl. Linklater, Andrew (1999): "The Evolving Spheres of International Justice." *International Affairs* 75:473-482.. In diesem Kontext besonders interessant: dies ist auch der Fall, selbst wenn die liberalen Völker unter dem Vorbehalt der Fairness ihren Handel regulieren: „he [Rawls] never considers the implications of the fact that negotiations occur within the parameters of the global basic structure and will be shaped by whatever inequities characterize the global basic structure.“ Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110:697-721.

²³⁸ In diesen Kontext verweist auch der Begriff „cujus regio, ejus religio“, der vor allem seit dem Aufkommen des Protestantismus und den Religionskriegen im 16. Jahrhundert den Staaten die Souveränität nach innen über die vertretene Lehre zuweist. Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110:697-721.

²³⁹ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Denn gerade Wirtschaft und Industrie sind längst nicht mehr Proprium autarker Staaten und unterstehen deren Verfügungsgewalt, sondern sie sind in höchstem Maße von Völkern und politischen Systemen unabhängige Entitäten.

Ein Einwand könnte hier lauten, dass doch auf internationaler Ebene die Wirtschaft durch Verträge und Abkommen zwischen den Völkern kontrolliert wird, mithin also jedes Volk, so es sich diesen Abkommen anschließt, am wirtschaftlichen Erfolg partizipieren kann. Weil aber die wohlhabenden Völker des Westens und diejenigen, die schon in der Vergangenheit eine mächtige Wirtschaft aufbauen konnten die meisten dieser Abkommen regulieren, kommt es auch hier zu einem Ungleichgewicht der Chancen und damit zu Ungerechtigkeit. Dadurch wäre eine globale Grundstruktur auch deshalb zu befürworten, weil die Sphäre der Wirtschaft wieder unter moralische Perspektiven gestellt werden könnte, und andererseits die negativen Aspekte der wirtschaftlichen Globalisierung, die sich meist zu Lasten der sowieso schon benachteiligten Staaten auswirken, gemindert werden könnten.

Die Interdependenz der Staaten mit den Implikationen der Globalisierung kommt letztlich bereits auf der ersten Stufe des Urzustandes zu kurz; auf dieser ist die Subsistenz der Bürger bereits vollumfänglich gewährleistet und unterliegt keinen Beeinflussungen von außen. Dies drückt Rawls intuitiv aus, wenn er vermutet, „dass es nirgends auf der Welt eine Gesellschaft gibt – von Grenzfällen einmal abgesehen –, deren Ressourcenausstattung so spärlich ist, dass sie auch dann keine Wohlordnung erreichen können, wenn sie in vernünftiger oder rationaler Weise organisiert und regiert würden.“²⁴⁰ Zwar gehört zu den Prämissen des Urzustands eine gewisse Knappheit der Ressourcen, aber nur aus dem Grund, um die Bürger dazu zu animieren, zum gemeinsamen Vorteil in Beratungen einzutreten.²⁴¹ Armut und Ressourcenmangel spielen nur insofern eine Rolle, als sie es Gesellschaften unmöglich machen, liberale Formen des Zusammenlebens auszubilden. Nur belastete Gesellschaften leiden unter der Knappheit der Güter, liberale Völker in diesem Denkmodell dagegen nicht. Auch die Definition des Schleiers der Unwissenheit im zweiten Urzustand verdeutlicht diese Intuition: obwohl die Völker nicht wissen, welches Territorium sie mit welchen zu erwartenden Ressourcen sie erwartet, einigen sie sich auf Rechtsgrundsätze *ohne* irgendeine Form distributiven Güterausgleichs. In den Beratungen des zweiten Urzustands gehen also auch die Völker davon aus, dass *allein* ihre liberale Verfasstheit und damit die Vernunft der Institutionen die Subsistenz der Bürger garantiert. Diese Annahme fördert demnach auch das Verhalten der Völker, Hilfeleistungen darauf zu beschränken, Völkern in Not nur so lange zu helfen, bis sie sich einer liberal-gerechten Grundstruktur unterworfen haben.

Der Beginn eines Verhältnisses zu anderen Völkern erfolgt erst auf der zweiten Stufe des Urzustands und unterliegt wiederum einem Beratungsgespräch über gemeinsam festzusetzende Prinzipien, die den Kontakt zwischen den Völkern regeln. Trotzdem bleibt die Autarkie als strukturierendes Element im Verhältnis der Völker erhalten und wird nur um einige sinnfällige Konzeptionen vernünftigen Handels und anderer Formen des Austauschs erweitert. Das Gefühl sozialer Kohäsion, das Rawls liberalen Völkern in Aussicht stellt, ist damit ausschließlich das Ergebnis freiheitlich-fairer wirtschaftlicher Zusammenarbeit zwischen den Völkern zum gegenseitigen Vorteil. Nicht-liberale Völker finden nur soweit Zugang zu dieser Zusammenarbeit, wie sie liberale Völker respektieren und ihren eigenen

²⁴⁰ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁴¹ Hier Zitat aus TJ

Bürgern basale (Menschen-)Rechte garantieren. In dieser Einschränkung zeigt sich, dass Rawls für das Verhältnis der Völker immer noch den Naturzustand als Grundlage der Rechtssätze identifiziert, der nur in einigen Aspekten durch das vernünftige Handeln liberaler Völker auf der Grundlage der Reziprozität, humanisiert werden kann. Dieses Ergebnis kommt auch dadurch zustande, weil über den Völkern kein sie übersteigendes souveränes Prinzip herrscht, das den Naturzustand hin zu einem Zustand geregelten Rechts transformieren könnte. Das Verhältnis zwischen den Völkern bleibt auf freiwilliger Basis geregelt.

Dies ändert sich auch nicht durch die Beschneidung der Souveränitätsrechte der Völker. Den Völkern wird die Möglichkeit zum Krieg aus Gründen der Staatsräson genommen, ihre selbstgenügende Autarkie, die jedes Volk als symmetrische Partei im zweiten Urzustand darstellt, bleibt erhalten. Die Parteien sind so durch die Gräben des Naturzustands voneinander getrennt. Das heißt auch, dass eine gerechte Grundstruktur ausschließlich Proprium der Völker ist, da die Frage gerechter Verteilung nur im ersten Urzustand zwischen den Bürgern thematisiert wird. Im zweiten Urzustand nehmen die Völker ja an, dass sie als liberale Staaten keinen Grund haben, distributiven Ausgleich durch andere Völker zu fordern und verlangen deshalb keine Grundsätze, die über affirmative Toleranz der Gleichheit und Freiheit hinausgehen.

Auch der Schleier des Nichtwissens ist so konstruiert, dass sich grundsätzliche Einwände gegen den von Rawls vertretenen two-stage approach finden lassen. Es ist ja so, dass hinter dem Schleier des Nichtwissens Parteien als Vertreter der Völker beraten, deren Ziel es ist, einen Vertrag zum allgemeinen Nutzen zu schließen. Der Schleier des Nichtwissens limitiert die Interessen der einzelnen Parteien und lässt nur Parteien zu soweit sie ein gemeinsames Gut – ihre liberale Verfasstheit – haben. Rawls selbst insistiert dabei in der Tradition der Vertragstheorie darauf, dass es, um einen Vertrag zum gemeinsamen Nutzen abschließen zu können, notwendig ist, dass die Völker gleich sind.²⁴² Wie weiter oben schon angemerkt, ist es allerdings nur auf der Idealebene des Urzustandes möglich, von Gleichheit zu sprechen. In der Realität dominieren dagegen einige wenige Länder die Wirtschaft, die weltpolitische Grundausrichtung und diejenigen Institutionen, die eigentlich die Chancen aller Völker verteidigen sollen.²⁴³ Die in der Realität vorhandene Ungleichheit bringt aber umgekehrt auch für eine stimmige Idealtheorie einige Hürden mit sich. Die Prämisse, dass der Vertrag zum Vorteil aller geschlossen wird, lässt sich mit der tatsächlich möglichen Ungleichheit nicht in Einklang bringen, vor allem, da die aufgestellten Grundsätze keinerlei Möglichkeiten distributiven Ausgleiches enthalten. Im ersten Urzustand erkennen die Teilnehmer ja an, dass es dem allgemeinen Wohlbefinden und den je individuellen Interessen dient, wenn Güter distribuiert werden. Dagegen ist es zumindest schwer vorstellbar, dass ein Volk, welches durch den Schleier des Nichtwissens nicht weiß, wie hoch etwa seine natürlichen Ressourcen sein werden und wie weit der technologische Fortschritt ist, und ausschließlich mit dem Wissen, dass es liberal ist, keinen distributionellen Ausgleich zwischen den Völkern fordert.

Warum dann aber überhaupt einen zweiten Vertrag? Ebenso angemessen wäre es doch, den Wunsch nach Gerechtigkeit als einigendes Band aller Menschen anzusehen und

²⁴² Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²⁴³ Vgl: „Of course, in our world these conditions are not fulfilled: one probably can dominate all the others. [...] To assume a rough equality between parties is to assume something so grossly false of the world as to make the resulting theory unable to address the world’s most urgent problems.“Ibid.

einen Gesellschaftsvertrag zu konstruieren, der den Bedürfnissen und der Würde aller Menschen gerecht wird. Vor dem Hintergrund der weltweiten Interdependenz wäre es dann ein natürlicher Schritt, nur einen Urzustand anzunehmen, der eine moralische Konzeption globaler Gerechtigkeit noch vor der Bildung heimischer Institutionen entwirft.²⁴⁴ Eine Vertragstheorie ist damit letztendlich ein hervorragendes Instrument, um die politische Konzeption einer liberalen gerechten Gesellschaft zu entwickeln, sie scheitert aber daran, ausgehend von diesem ersten Schritt gezwungenermaßen auf die globale Ebene erweitert werden zu müssen.²⁴⁵

Damit beinhaltet das Recht der Völker keine Anerkennung einer globalen Grundstruktur und bietet auch keine Möglichkeit, diese vernünftig zu integrieren. Der vertragstheoretische Ansatz scheitert an der Frage, zu klären, wie es unter dem Primat der liberalen Autarkie auf zwischenstaatlicher Ebene überhaupt durchzusetzen wäre, dass Vorteile für ein anderes Land die Nachteile für das eigene Land vernachlässigbar machen würden.²⁴⁶ Tatsächlich verbleibt der vertragstheoretische Ansatz Rawls hier hinter der Realität der momentanen Weltordnung zurück und scheint mit seinem Ansatz eher an die Zeit des Westfälischen Friedens zu gemahnen als an die in vielerlei Belangen interdependente Welt von heute.²⁴⁷

3. DER UMGANG MIT NICHT-LIBERALEN VÖLKERN

Natürlich ist es eine Tatsache, dass es auf der Erde in der Mehrzahl vor allem Völker gibt, deren Bürger nicht-liberalen politischen Systemen angehören. Für eine Theorie globaler Gerechtigkeit müssen also Richtlinien entworfen werden, wie in der nicht-idealen Wirklichkeit das Recht der Völker Grundlage der Beziehungen zwischen allen Völkern werden kann. Von den bereits genannten Prämissen (Kap. 2) stellen die meisten die Theorie vor einige Schwierigkeiten, da das Recht Völker unter sich ordnen muss, von dem ein Teil (die liberalen Völker) sein politisches System nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Gleichheit der Bürger bemisst, während die politischen Systeme des anderen Teils (die nicht-liberalen Völker) eine solche Konzeption nicht aufweisen. Damit entsteht eine Diskrepanz zwischen dem Grundsatz, gleiche Voraussetzungen der Kooperation für alle zu schaffen und diese Kooperationsbereitschaft auch von allen als Pflicht zu fordern. Denn wenn das Recht der Völker wirklich eine normative globale Ethik fundieren soll, muss geklärt werden, auf welcher Ebene sich die Völker als gleiche unter gleichen begreifen sollen und was als Basis der Gerechtigkeit gelten soll, wenn der Gleichheitsgrundsatz es nicht erlaubt, den Primat einer bestimmten politischen Verfasstheit als obligat zu setzen.

Für Rawls besonders relevant ist die Frage, ob nicht eine qualifizierte liberale Demokratie die herausragendste Lebensform darstellt, die allen Bürgern ein Maximum an Freiheit und Lebenschancen bietet, und deswegen – auch durch militärisches Eingreifen –

²⁴⁴ Pogge mit seiner globalen Institutionentheorie

²⁴⁵ Wie Kuper treffend schreibt: „Thus, there is no reason to think that what proves [...] ‘more or less sound’ for one domain (e.g., justice for persons in a closed society) is appropriate to another (e.g., global justice for persons) any more than there is reason to think that the principles for packing eggs into padded boxes are extendable to the principles for packing egg boxes into a crate. Nor is it apparent that the sequence should be to design egg boxes first and only later ask any questions about how to design the crate. Kuper, Andrew (2000): "Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons." *Political Theory* 28:640-674.

²⁴⁶ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁴⁷ Allerdings ist hier Buchanan's Kritik zu drastisch; Rawls' Anliegen ist es im „Recht der Völker“ nicht, einen Neuentwurf globaler Gerechtigkeit vorzulegen, der auf diese Weise tatsächlich gescheitert wäre, sondern es geht ihm darum, die Richtlinien zu skizzieren, unter denen liberale Völker die Grundsätze ihrer Zusammenarbeit festlegen würden.

möglichst bald in allen Teilen der Welt verbreitet werden muss. Allerdings, so der Einwand, kommt auch nicht-demokratisch verfassten Völkern ein Wert zu, der allein schon darin begründet liegt, dass ein Volk überhaupt *als solches besteht*: als eine in der Zeit kontinuierte Einheit mit langer Geschichte und dem (berechtigten) Stolz auf die eigene Kultur.²⁴⁸ Aber: Wie lässt sich etwa begründen, dass ein Volk als gleiches unter gleichen stehen soll, an dessen Spitze ein Diktator steht, der sein Volk unterdrückt und es hungern lässt? Oder wie steht es mit Bevölkerungsgruppen, die von der Partizipation am politischen Leben gezielt ausgeschlossen werden? Reicht hier affirmative Toleranz auf Seiten liberaler Völker aus, oder gibt es ein Recht zu Sanktionen, die nicht die Grundsätze des Rechts der Völker, z.B. die der Nichteinmischung, verletzen? Und wie kann in diesem Kontext absolut Armen geholfen werden, ohne sich (ungerechtfertigter) politischer Einflußnahme schuldig zu machen?

Problematisiert wird diese Fragen durch die Existenz von Völkern, die sich offensiv gegen ein verpflichtendes Recht der Völker stellen und kein anderes Recht als ihr eigenes gelten lassen. Diese „Schurkenstaaten“ sind mithin die größte Herausforderung für eine politische Institutionenkonzeption, die ein tragfähiges Modell vernünftigen und gerechten gesellschaftlichen Zusammenlebens entwickeln will. In der Perspektive dieser Untersuchung – der Absoluten Armut – ist die Lösungssuche für dieses Problem allerdings von imminenter Wichtigkeit, da sich Absolute Armut gerade in nicht-liberalen Völkern vorfinden lässt.

Die Verminderung der Armut wäre diesem Modell entsprechend also direkt mit dem Anspruch zu verbinden, Gerechtigkeit auf allen Ebenen globaler und lokaler politischer Institutionen zu etablieren – wiederum unter Wahrung des Gleichheitsgrundsatzes und vor allem unter der Wahl vernünftiger Mittel. In einer Reprise auf die Punkt II.D besprochenen methodischen Schwierigkeiten eines „two-stage-approaches“ und der damit zusammenhängenden Gleichheitsproblematik in der Perspektive der Globalisierung kann es allerdings auch hier nicht ausbleiben, auf die Schwierigkeiten einer solchen Standortbestimmung hinzuweisen. Da das Recht der Völker von der Warte einer symmetrischen Gleichheit aus agiert, muss sehr genau festgelegt werden, inwieweit Völker, die dieser Gleichheit in vielerlei Hinsicht noch nicht entsprechen, trotzdem am Recht partizipieren können und – im Konfliktfall – sich auch gerechterweise auf dieses berufen können. Gleichermaßen ist auch zu begründen, wie die liberalen Völker dazu verpflichtet werden können, Völkern, die nicht ihrem Prinzip der Gleichheit entsprechen, in Notsituationen zu helfen. Es wird zwar nicht-liberalen Völkern die Zusammenarbeit unter gewissen Voraussetzungen gestattet, da sie aber im zweiten Urzustand nicht als symmetrische Parteien mitverhandeln, kommt es zu einer Gleichheit auf zwei Ebenen: zum einen die starke Gleichheit der zueinander symmetrischen Parteien, und zum anderen die schwache Gleichheit in der Beachtung des Rechts der Völker. Dieser top-down-Ansatz der Gleichheitsbewertung birgt insofern Risiken, denn intuitiv scheint es kaum nachvollziehbar, warum nicht-liberale Völker tatsächlich unterstützt werden sollen, wenn doch auf einer ersten Ebene bereits alle Voraussetzungen der Zusammenarbeit unter einem Recht der Völker zumindest grundsätzlich erfüllt scheinen.

Um diese Schwierigkeiten zu umgehen, teilt Rawls die nicht-liberalen Völker in Modell-Kategorien ein, die die jeweilige Entfernung von liberalen Idealen abgestuft

²⁴⁸ Dieses Argument der Achtung einer Gemeinschaft läuft parallel mit der Zuschreibung des Grundguts Selbstachtung für Bürger im ersten Urzustand. Die positive Anerkennung eines nicht-liberalen Volkes als Volk wird in der Diskussion unterstützt und deutlich zur Sprache gebracht. Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck. Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

widerspiegeln, womit er es ermöglicht, die erste Ebene der basalen Gleichheit durch eine Diskussion differenzierter Modi von Nichtliberalität zu erweitern. Wiederum muss klar sein, dass es hier nur um eine grobe modellhafte Beschreibung der Formen nicht-liberaler Völker gehen kann. Die Varianz der politischen Systeme der Völker ist natürlich viel größer. Im Hinblick auf eine globale Gerechtigkeitstheorie ist die folgende Untersuchung besonders interessant, da hier aus dem Modell Kategorien gebildet werden, die es ermöglichen, gezielt Völker mit Hilfe dieser Kategorien zu identifizieren und Möglichkeiten aufzuzeigen, sie gestuft unter ein Recht der Völker zu stellen.

a) FORMEN NICHT-LIBERALER VÖLKER

Rawls unterscheidet auf der Ebene nicht-liberaler Völker vier Abstufungen: „Achtbare hierarchische Völker“, die sich durch eine Konsultationshierarchie auszeichnen, belastete Gesellschaften, Gesellschaften, die eine Form des wohlwollenden Absolutismus verkörpern und schließlich Schurkenstaaten.²⁴⁹

Achtbare hierarchische Völker, dies zeigt Rawls, bringen unter Wahrung zweier Kriterien die Möglichkeit mit sich, unter dem Recht der Völker angemessen mit liberalen Völkern kooperieren zu können. Ein hierarchisches Volk unterscheidet sich von einem liberalen Volk darin, dass es nach außen eine religiöse oder säkulare Lehre vertritt, also eine spezifische Definition des Guten als Grundlage des Staates beinhaltet. Hierin ist der basale Unterschied zu liberalen Völkern zu sehen: diese besitzen nämlich aus Gründen vernünftiger Pluralität, wie weiter oben bereits begründet, keine allgemeine Definition des Guten. Um für das Recht der Völker achtbar zu sein, besitzen nicht-liberale Völker grundsätzlich eine korporatistische Form, das heißt, dass die verschiedenen Gruppen des Volkes, welche eine religiöse oder säkulare Lehre vertreten, in den Rechtsgremien eine beratende Funktion innehaben, und mithin keine Gruppe von der politischen Beratung ausgeschlossen ist. Darüber hinaus: Im liberalen Volk besitzt der einzelne Bürger das Stimmrecht, mit dem er seinen Willen bekundet; im hierarchischen Volk dagegen ist die homogene Gruppe, die versucht, auf der Konsultationsebene auf die Regierung einzuwirken.

Ein erstes Kriterium, das ein hierarchisch aufgebautes Volk als Kooperationspartner zum Recht der Völker zulässt, ist seine Verpflichtung, keine aggressiven Ziele anzustreben und damit dem Primat von Handel und Diplomatie Vorrang vor Krieg zu geben. Dies bedeutet auch, dass trotz der eigenen vertretenen Lehre des Guten die politische und soziale Ordnung anderer Völker geachtet, respektiert und toleriert werden muss. Ein zweites Kriterium fordert, dass das nicht-liberale Volk die gesellschaftlichen Gruppen gleich und gerecht behandelt und damit die Menschenrechte²⁵⁰ achtet, dass es allen Gruppen – nicht Individuen! - die gleichen Verpflichtungen auferlegt ohne Anschauung ihrer Lehren und so bürgerliche Kooperation der jeweiligen Gruppen vermittelt und fordert, und dass schließlich auch auf Seiten der Gesetzgebung und der Richter die Überzeugung vorherrscht, dass

²⁴⁹ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁵⁰ Hier begegnet Rawls dem Vorwurf, die Menschenrechte seien nur in der liberalen oder westlichen Tradition anwendbar. Ein achtbar hierarchisches Volk, das Berater verschiedener Lehren konsultiert, alle Gruppen gleichermaßen an Beratungen des politischen Leben teilhaben läßt und die Sicherheit privater Subsistenz garantieren kann, vertritt damit auch, ohne liberal zu sein, die Menschenrechte. Ibid. Hier wendet Nussbaum allerdings ein, dass trotzdem die Rechte einzelner Bürger zu Gunsten der gesellschaftlichen Gruppen und ihrer Lehren unterdrückt werden können, etwa das Recht der freien Meinungsäußerung, oder das Recht auf gleiche Behandlung am Arbeitsplatz. Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press. Einen erweiterten Begriff von Rechten und Fähigkeiten bietet hier auch Pogge. Pogge, Thomas Winfried Menko (2002b): *World poverty and human rights : cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity.

Gerechtigkeit aufgrund einer allgemeinen Gemeinwohlvorstellung vorherrschen soll und nicht mit Gewalt durchgesetzt werden darf.²⁵¹ Sind diese Kriterien erfüllt, würden nach Rawls wohl die meisten liberalen Völker einer Kooperation dieses hierarchischen Volkes unter dem Recht der Völker zustimmen, ohne dass es weitere Schritte der Entwicklung hin zu einem liberalen Volk unternehmen müsste. Somit kann es unter diesen Voraussetzungen im Urzustand gemeinsam mit liberalen Völkern die Grundsätze eines gemeinsamen Rechts aufstellen, da es auf dieser (zweiten²⁵²) Ebene des Urzustandes dieselbe formale und symmetrische Ausgangsposition besitzt (siehe Kapitel 2). Hier lässt sich allerdings berechtigterweise einwenden, dass ein Volk, das Konsultationen ausschließlich durch Gruppen und nicht durch Individuen gestattet, das Recht des Einzelnen auf vernünftige politische Teilhabe verletzt. Die berechtigten Interessen des Einzelnen können nämlich dann jederzeit zugunsten der Interessen der verschiedenen Gruppen auf der Konsultationsebene verletzt werden. Einer gerechten liberalen Gesellschaft ist es allerdings basales Gut, dass jedes Individuum die Freiheit genießt, mit seinem moralischen Vermögen eine eigene Konzeption des Guten zu entwickeln und seine Interessen im Bereich der Lebenschancen angemessen verfolgen zu können. Nehmen nicht-liberale Völker am zweiten Urzustand teil, wird also zugestanden, dass auf dieses Gut verzichtet werden kann und es entsteht eine Asymmetrie, die *vorsätzlich* die Verletzung individueller Rechte erlaubt.²⁵³ Auch wenn man Rawls zugestehen will, dass es ihm darum geht, Wege aufzuzeigen, wie liberale Völker mit nicht-liberalen Völkern vernünftig kooperieren können, scheint diese Einschränkung individueller Rechte zumindest sehr fragwürdig zu sein. Es zeigt sich hier wieder das fehlende Bewußtsein, dass nämlich nicht mehr nur eine lokale Grundstruktur existiert, sondern ebenso wirkmächtig eine globale Grundstruktur. Und in dieser Perspektive ist es kulturellrelativistisch, die annehmbaren Völker zwar als Gleiche unter ein Recht der Völker zu stellen, es einem Teil von ihnen aber freistellt, aufgrund ihrer kulturellen Verfasstheit ihren Bürgern basale menschliche Rechte abzusprechen.²⁵⁴ Eine globale Gerechtigkeitstheorie darf sich hier keine Grenze setzen, sondern muss über diese Rechtseinschränkungen hinausgehen: das Individuum muss erster und letzter Anspruch der Gerechtigkeit und menschlicher Solidarität bleiben.

Sind schon bei der Inklusion achtbarer hierarchischer Völker unter ein allgemeines Recht Defizite erkennbar, wird der vernünftige Umgang mit anderen Formen nicht-liberaler Völker noch schwieriger. Denn achtbare hierarchische Völker zeichnen sich wenigstens durch den Willen zur friedlichen Kooperation auf der Ebene des Handels und der Diplomatie aus, welcher bei den sogenannten Schurkenstaaten völlig fehlt. Der Schurkenstaat ist auf der Grundlage von Macht aufgebaut, die er mit Gewalt und gezielter Unterdrückung einzelner

²⁵¹ Vgl. auch: Tasioulas, John (2005): "Global Justice Without End?" Pp. 3-28 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

²⁵² Allerdings konstituiert sich das achtbare hierarchische Volk nicht in einem ersten Urzustand, wie es ein liberales Volk macht. Die Gerechtigkeit ist nicht basale Grundstruktur des Volkes, sondern erst Ergebnis der Konsultation. Es nimmt also erst auf der zweiten Ebene des Urzustands teil, weil es die nötigen formalen Voraussetzungen zum ersten nicht a priori besitzt.

²⁵³ Dieses Argument gewinnt noch an Schärfe durch Rawls Angriffe gegen den Utilitarismus, weil dieser vom inneren Aufbau her nicht personenbezogen sei. Vor allem ist erstaunlich, dass Rawls überhaupt den Gruppen eine so hohe Gestaltungsmacht einräumt: „He allows groups to have a power in the national case that they do not have in the domestic theory.“ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²⁵⁴ Pogge geht hier sehr weit, wenn er dieses Phänomen „explanatory nationalism“ nennt. Es ist „convenient for us citizens of wealthy countries [...] to explain the severe underfulfillment of human rights in so many countries by reference to local factors domestic to the country in which it occurs.“ Pogge, Thomas Winfried Menko (2002b): *World poverty and human rights : cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity.

oder aller Bevölkerungsteile aufrechterhält. Er ist defizitär in seiner Staatsform, weil ein auf dem Grundsatz der Gleichheit aufgebauter Gerechtigkeits- und Gemeinwohlsbegriff, der das Volk eint und die Voraussetzung für eine Partizipation am Recht der Völker ist, nicht existiert. Darüber hinaus erwägen Schurkenstaaten den Krieg nicht ausschließlich aus dem Interesse, das eigene Territorium zum Wohle der Bevölkerung zu verteidigen, sondern vor allem zum Erhalt oder der Steigerung der Macht. Damit stellen sich Schurkenstaaten selbst außerhalb jeden internationalen Rechts und stehen in starker Gegnerschaft zur Gemeinschaft aller annehmbaren Völker. Gleichwohl erlischt damit nicht der Anspruch und die *Pflicht* der Völkergemeinschaft, auch Schurkenstaaten dazu zu bewegen, sich im Sinne des lokalen und damit auch globalen Gemeinwohls zu ordnen. Diese besondere Verpflichtung resultiert nicht zuletzt aus der Sorge um die Bürger der Schurkenstaaten, die der Willfährigkeit und dem Machtkalkül ihrer Herrscher ausgesetzt sind und meist keine weitergehenden positiven Rechte haben als die, die ihnen von den Machthabern zugestanden werden – und die jederzeit von diesen widerrufen werden können.

Intuitiv ist es leicht, diesen rechtlosen Status der Bürger und ihr Unterworfensein unter ein Unrechtssystem als einen Grund der absoluten Armut zu identifizieren, die weite Teile der Bevölkerung erfassen kann, so es den Plänen der Herrscher dient.²⁵⁵ Vordringliches Ziel eines Völkerrechts muss es also sein, diese Unrechtsstrukturen aufzubrechen, um an ihrer Statt eine gerechte Grundstruktur etablieren zu können. Eine Verpflichtung aber auch deswegen, weil durch die Schurkenstaaten der Kern der Völkergemeinschaft – Zusammenarbeit zum Nutzen aller im Handel unter Ausschluss von Krieg und Sanktionen – bedroht wird. Damit zeigt sich besonders bei den Schurkenstaaten die extreme Schwierigkeit des institutionellen Ansatzes, wirksam auf der Ebene des Individuums zu werden, wenn kein kontraktualistisches Konsensprinzip vorherrscht. Im idealen Urzustand entsteht im Liberalismus die institutionelle Grundstruktur aufgrund des Konsenses der Bürger, die in Verhandlungen zum gegenseitigen Vorteil aller beschlossen wird. Die Gerechtigkeit ist hier gleichsam das Interesse aller – jeder ist ihr verpflichtet, jeder nimmt sie für sich in Anspruch. Im Schurkenstaat hingegen gibt es einen solchen bürgerlichen Konsens nicht – das Individuum ist dadurch als Machtobjekt radikal vereinzelt und untersteht in allen Lebensvollzügen der absoluten Verfügungsgewalt eines sich selbst ermächtigenden Staates.²⁵⁶ Damit läßt sich die liberale Gesellschaft so beschreiben, dass sie eine sowohl in horizontaler als auch in vertikaler Hinsicht symmetrische Machtverteilung besitzt, wohingegen der Schurkenstaat eine ausschließlich asymmetrisch/polare, ungerechte Machtverteilung aufweist.

Das Interesse der liberalen Völker an den Schurkenstaaten ist damit ein zweigeteiltes: einerseits die Macht des Schurkenstaates in seiner institutionellen Ausformung stark vermindern, andererseits die Bürger darin zu unterstützen, Rechte für sich einzufordern. Wiederum: Wichtig ist hier das Augenmaß. Wie vorgegangen werden könnte, schildert b), die Pflicht zur Toleranz.²⁵⁷

²⁵⁵ Nordkorea ist hier ein gutes Beispiel. Um ein stehendes Heer von 1.200.000 Soldaten und atomare Eskapaden des „Steinzeitkommunismus“ Rigoulot, Pierre (2003): *Nordkorea : Steinzeitkommunismus und Atomwaffen - Anatomie einer Krise*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. zu finanzieren, müssen die Menschen seit Jahren in extremer Armut vegetieren, mit tausenden von unschuldigen Opfern jedes Jahr. Dazu kommt ein bizarrer Führerkult, absolute Isolation von der Außenwelt und als einziger Ausweg die Emigration nach China oder Südkorea.

²⁵⁶ Hobbes, Leviathan

²⁵⁷ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter.

Belastete Gesellschaften schließlich sind nach Rawls deshalb nicht zur Teilhabe am Recht der Völker befähigt, weil sie durch eine Vielzahl von Gründen nicht wohlgeordnet sind. Sie gründen ihr Interesse als Volk im Gegensatz zu den Schurkenstaaten nicht auf Machtexpansion oder Gewalt, sondern ihnen fehlen die technologischen und sozialen Ressourcen, das nötige politische Sozialwesen und alle anderen Güter, die für eine wohlgeordnete Gesellschaft unabdingbar sind. Absolute Armut ist (zumeist) das Ergebnis solcher Verhältnisse und begründet sich in einer fehlenden gerechten Grundstruktur und überhaupt der Zuschreibung von Rechten und Pflichten der Bürger. Denn oftmals fehlen die grundlegendsten Institutionen, die für ein Mindestmaß an politischer und sozialer Gerechtigkeit zur Verfügung stehen müssten, und manchmal ist der ganze Staat selbst in Auflösung begriffen oder besteht in Anarchie fort („failed states“, z.B. Somalia und andere Länder Afrikas, aber auch Bürgerkriegsländer). Der Staat ist folglich nur noch eine Hülle, der sich dem Namen nach von anderen Ländern abgrenzt, aber keine politische Einheit mehr. Das Problem ist hier, dass sich keine zentrale Regierung mehr identifizieren lässt, unter deren staatlichen Gewalt jeder Bürger steht und demgegenüber sie verpflichtet ist. Es ist klar, dass es in diesen Völkern keine gerechte Grundstruktur mehr gibt und Fragen der Menschenrechte und der gerechten Güterverteilung nicht zur Debatte stehen. Darum ist es die vordringlichste Aufgabe und auch Pflicht der wohlgeordneten Völker, belastete Gesellschaften in allen nötigen Belangen zu unterstützen, um wohlgeordnet und gerecht zu werden.

Auch der Gesellschaftstyp des ‚wohlwollenden Absolutismus‘, wie Rawls ihn bezeichnet, kann, da dem Volk überhaupt keine Teilhabe an der politischen Gestaltung zugestanden wird, nicht als wohlgeordnete Gesellschaft bezeichnet werden. Den Bürgern dieser Gesellschaft wird vom absolutistischen Herrscher möglicherweise der allgemeine Respekt vor den Menschenrechten garantiert, darüber hinaus aber keine weitergehenden Rechte zugesprochen. Auch diese Form der Gesellschaft verfügt schließlich über das Recht, das eigene Territorium angemessen zu verteidigen, sie kann aber aufgrund ihrer politischen Verfasstheit nicht am Recht der Völker teilhaben.

b) DIE PFLICHT ZUR TOLERANZ

Nicht-liberale Völker sind von ihrer verschuldeten oder unverschuldeten Ausgangslage her zuerst einmal nicht dem Recht der Völker unterworfen und können diesem auch nicht einfach eingegliedert werden. Trotzdem müssen liberale Völker versuchen, den nicht-liberalen Völkern ein Höchstmaß an Toleranz entgegenzubringen, um sie von den Vorteilen eines gemeinsam geteilten Rechts unter der Maxime von Kooperation und Solidarität zu überzeugen. Dazu gehört nach Rawls auch, dass liberale Völker auf der Grundlage des Rechts der Völker mit allen nicht-liberalen Völkern kooperieren sollten und im Allgemeinen genauso mit ihnen verfahren wie mit liberalen Völkern. Voraussetzung für die nicht-liberalen Völker ist hier, dass ihre Institutionen zumindest grundlegende Bedingungen politischer Gerechtigkeit erfüllen und dieses Recht im Sinne der Reziprozität anderen Völkern zusprechen. Toleranz auf der Basis des Rechts der Völker erschöpft sich also nicht im nur allgemeinen Anerkennen anderer Völker, sondern ihr wohnt auch der Impetus inne, wirklich alle Völker auf der Basis eines Minimalrechts zu umfassen, um die gegenseitige Achtung und den Respekt der Völker zu wahren.

Dabei ergänzt Rawls die Notwendigkeit zur Toleranz um eine wichtige Anmerkung: ein häufiger Einwand gegen diese Praxis der Anerkennung lautet nämlich, dass Völker ausschließlich anhand der in ihnen vorhandenen Gerechtigkeits- und Gleichheitsgrundsätze beurteilt werden sollten und, entsprächen sie nicht dem liberalen Ideal, gegebenenfalls mit

Sanktionen zu belegen seien. Das Ziel wäre in dieser Perspektive dann, diese Sanktionen solange aufrecht zu erhalten, bis alle Völker eine gerechte liberale Grundstruktur aufweisen würden. Wem wäre allerdings mit einer solchen generellen Sanktionierung nicht-liberaler Völker geholfen? Denn durch eine solche Sanktionierung würde der moralische Status angegriffen, der den Völkern als Ausdruck der Autonomie ihrer Bürger innewohnt. Die Selbstachtung der Völker und ihrer Mitglieder und damit auch die Möglichkeit eigenständiger Reformen würde damit schwerwiegend gestört. Denn wenn nicht-liberale Völker als Kooperationspartner in der Gesellschaft der Völker als Gleiche anerkannt werden, werden sie damit zugleich auch ermutigt, ohne Zwang die Vorteile in der Gesellschaftsstruktur liberaler Völker zu erkennen, und es ihren Partnern in der Folge gleichtun.²⁵⁸

Versucht diese Art der Toleranz, eine Basis für ein Verhältnis der Völker mit ungleichen politischen Systemen zu schaffen, ist es auch wichtig, die Art und Weise zu skizzieren, wie Völker auf der Basis ihrer Geschichte und Tradition einen vernünftigen Modus gegenseitiger Toleranz zu entwickeln vermögen. Diese zeigt sich nämlich gerade in der gegenseitigen Anerkennung der Geschichte und des kulturellen Werdens der Völker. Hier geht es allerdings nicht um einen indifferenten Relativismus in der Bewertung von Rechts- und Unrechtssystemen, sondern allein darum, ganz grundsätzlich ein Volk als Volk mit eigenen Traditionen und einer Verortung in geschichtlichen Prozessen anzuerkennen. Das bedeutet auch, anderen Völkern einen gesunden Patriotismus zugestehen zu können, wie es ja auch in den Grundsätzen des Rechts der Völker zur Sprache kommt. Auf dieser Ebene der gegenseitigen Anerkennung wird auch eine Form von Gleichheit möglich, die sich nicht nur in der Güterausstattung, dem Wohlstand oder allgemeinen Formen politischen Lebens der Bevölkerung erschöpft, sondern den Horizont um anderen Formen achtenswerter Gleichheitswerte erweitert. Durch eine derartige Erweiterung der Gleichheit kann nach Rawls sicher mehr an Solidarität und gegenseitiger Hilfeleistungen erreicht werden, als durch Sanktionen.²⁵⁹

Einer vernünftigen Toleranz in den beschriebenen Ausformungen wohnt also einerseits eine positive Affirmation der basalen Verfasstheit nicht-liberaler Völker als Völker überhaupt inne, und damit aber auch andererseits der Anspruch zu klären, wann die Toleranz erschöpft sein muss, um dem Vorwurf zu entgehen, dass die nicht-ideale Theorie mit dem politischen Realismus verwechselt worden sei.²⁶⁰ Denn auf der Ebene des Rechts der Völker darf es keinen kulturellen Relativismus geben, der Ungerechtigkeit mit kultureller Tradition entschuldigt. Es bedarf vielmehr, gemäß einer sich auf Gerechtigkeit gründenden Institutionentheorie, normativer Aussagen, unter denen die Gleichheit aller Menschen angemessen zum Ausdruck kommt. Hier bilden die universal geltenden Menschenrechte den Versuch, diese Gleichheit in Worte zu fassen und als zu realisierenden Aufgabenkatalog den Völkern anheim zu stellen.

²⁵⁸ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

²⁵⁹ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁶⁰ Vgl.: Kuper, Andrew (2000): "Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons." *Political Theory* 28:640-674.: „I show how an alternative conception of global justice might be developed from less unsatisfactory basic assumptions. To put it another way, Rawls has not gone far enough in distancing himself from the Realists; he still tolerates too much.“

Die Menschenrechte sind universale, von den Institutionen der Völker in besonderer Weise zu wahrende Rechte, da diese in besonderer Weise für ihre Bürger verantwortlich sind und sich um deren Unversehrtheit und Sicherheit zu kümmern haben. Sie beschneiden durch ihre Ansprüche an die Gleichheit, Sicherheit und menschliche Würde die Autonomie der Völker nach innen und deren Machtbefugnisse nach außen und geben damit noch einmal die besondere Signifikanz des Konsensprinzips wieder, die keine Ungleichbehandlung der Bürger zulässt.²⁶¹ Die Aufgabe, die Menschenrechte zu wahren, kann allerdings nicht nur mit lokalen Institutionen identifiziert werden; denn in belasteten Staaten, deren Institutionen sich in Auflösung befinden oder die nicht das Gewaltmonopol besitzen, würden ja ansonsten die Menschenrechte nicht gelten oder geltend gemacht werden können. Additiv zur institutionellen Ausrichtung der Menschenrechte ist es also auch nötig, ihnen eine global tragfähige moralische Konzeption von Menschenrechten anheim zu stellen, die alle Menschen miteinzuschließen vermag und auch unabhängig von Institutionen handlungsleitend ist.²⁶² Die Konzeption dieser universalen Moralität ist allerdings nicht die Aufgabe des Rechts der Völker und kann es auch nicht werden, da dieses ausschließlich Aussagen zur institutionenmäßigen Ausstattung der Völker trifft und es nicht den Bürger als Individuum unter Individuen, losgelöst aus ihrem gesellschaftlichen Kontext, auf einer globalen Ebene ansieht. Um diese Aufgabe zu lösen, müsste das Recht der Völker eine Konzeption einer globalen Grundstruktur in sich tragen, die den Bürger nicht nur als Teil eines statischen und in sich abgeschlossenen Volkes betrachtet, sondern die ihn auch auf globaler Ebene als signifikanten Träger moralischer Eigenschaften identifiziert und verteidigt. Das Ziel des Rechts der Völker ist ausschließlich eine Gesellschaft der Völker; diesen wohnt zwar auch eine moralische Natur inne, aber nur insoweit, als diese Ausdruck der Bindung ihrer jeweiligen Bürger ist. Jeder weiteren positiven Rechts- oder Moralzuschreibung muss sich das Völkerrecht nach Rawls versagen oder zumindest indifferent gegenüberstehen.

Die Toleranz liberaler Länder, die, wie gezeigt, in nicht-liberalen Völkern ein breites Spektrum gesellschaftlicher und politischer Eigenverantwortung anerkennen muss, hat mit dem System der Menschenrechte zumindest die Möglichkeit, unabhängig vom politischen System den moralischen Standpunkt zu etablieren, mit dessen Hilfe in die Geschicke anderer Völker eingegriffen werden kann. Denn sobald die in den Menschenrechten festgelegten basalen Rechte²⁶³ verletzt werden, ist es die moralische Pflicht liberaler Völker, Hilfeleistungen antizipierend und proaktiv zur Verfügung zu stellen. Solange die Menschenrechte aber geachtet werden, oder das Maß ihrer Beachtung zumindest oberhalb eines bestimmten Schwellenwertes²⁶⁴ liegt, ist damit auch das Kriterium erfüllt, das politische und wirtschaftliche Einmischung in die Belange eines anderen Volkes untersagt.

²⁶¹ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁶² Pogge, Thomas Winfried Menko (1992): "Cosmopolitanism and Sovereignty." *Ethics* 103:48-75.

²⁶³ Es geht hier wirklich nur um basale Rechte, und nicht etwa um erweiterte, wie das Recht auf freie Meinung oder auf Bildung. Ansonsten könnten nämlich, wie in a) geschildert, achtbare Völker nicht mehr am Völkerrecht teilhaben. Tatsächlich ist diese Einschränkung der Menschenrechte aber nur in dieser Hinsicht eines toleranzdiktierten Zugeständnisses nachzuvollziehen. Eine sehr kritische Haltung zum Menschenrechtsverständnis Rawls hat Ferrara in Ferrara, Alessandro (2003): "Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights." *Political Theory* 31:392-420.

²⁶⁴ Der Schwellenwert („Threshold“) spielt vor allem in der Gerechtigkeitstheorie Martha Nussbaums eine wichtige Rolle und wird dort umfangreich diskutiert werden. Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Es ist klar, dass die Grundstruktur keines Volks der Erde in allen Belangen gerecht ist und alle Menschenrechte in ihrer Maximalform zu jeder Zeit wahrt. Dies bietet aber auch eine Chance, weil so liberale Völker andere Formen der Überzeugungsarbeit leisten können: indem sie selbst versuchen, mit gutem Beispiel anderen Völkern voranzugehen und alle ungerechten Schranken innerhalb ihrer Gesellschaft abzubauen. Absolute Armut in nicht-liberalen Völkern hingegen verletzt das grundsätzliche Recht auf körperliche Unversehrtheit und somit auch die Menschenrechte.²⁶⁵ Damit ist der Auslöser gegeben, der die Völker verpflichtet, nicht-liberalen Völkern mit Hilfeleistungen beizustehen, oder, etwa wenn krasse Formen staatlichen Versagens vorliegen, Sanktionen zu erwirken.

c) DIE PFLICHT ZUR HILFELEISTUNG – UND IHRE GRENZE

Hier schränkt Rawls allerdings ein, dass bei den verschiedenen Formen der Hilfe nicht ausschließlich das Instrumentarium distributiver Güterzuteilungen zur Anwendung kommen dürfe, wie es zum Beispiel in der klassischen Entwicklungshilfe mit der extensiven Bereitstellung finanzieller Hilfeleistungen der Fall war. Belastete Gesellschaften sind meist ganz unabhängig von natürlichen Ressourcen nicht wohlgeordnet und durch Armut benachteiligt, und zwar aus Gründen, die nach Rawls eben im Fehlen jeglicher vernünftiger und dem Interesse der Bürger verpflichteten Institutionen zu suchen sind. Die Beispiele für solche Ursachen sind vielfältig: gerade in Afrika gibt es eine Vielzahl an Ländern, die überreich an Öl, Kohle, Platin, Diamanten und anderen wertvollen Rohstoffen sind, deren Bürger aber durch Bürger- oder Bandenkriege und autokratische Regimes seit Jahrzehnten in extremer Armut leben. Das heißt, es wäre nach Rawls ein Trugschluß zu glauben, dass es belastete Gesellschaften nur deshalb gibt, weil sie arm sind, oder, ebenso verkehrt, daß belastete Gesellschaften automatisch arm sind.²⁶⁶ Denn auch ein liberales Volk muss, wie bereits oben angemerkt, nicht unbedingt wohlhabend sein; seine liberale Verfasstheit begründet sich auf der wohlgeordneten politischen Kultur und einer angemessene politisch-moralischen Teilhabe des Einzelnen und nicht auf Wohlstand. Wohlgeordnetsein ist nicht mit Wohlstand identisch zu setzen.

Das Ziel einer umfassenden Hilfe durch die wohlgeordneten Länder muss deshalb nach Rawls Argumentation sein, gerechte Institutionen in belasteten Völkern zu verwirklichen und gerade *nicht*, ausschließlich den allgemeinen Wohlstand des belasteten Volkes signifikant zu erhöhen; wurden gerechte Institutionen durch einen Maßnahmenkatalog der hilfeleistenden Völker geschaffen, endet damit auch jegliche Unterstützungspflicht. Dieses Prinzip baut so wiederum auf die Achtung und die Toleranz auf, die den unterstützten Völkern entgegenzubringen ist und intendiert außerdem, dass die Selbstverantwortlichkeit der Völker durch die Hilfe nicht beeinträchtigt wird. Mit der Etablierung einer gerechten Grundstruktur in belasteten Gesellschaften geht das Recht der Völker davon aus, dass damit alle Voraussetzungen zu einem prosperierenden Gemeinwesen geschaffen sind.

Die Unterstützungspflicht beinhaltet mit der Etablierung einer gerechten Grundstruktur ein eindeutiges Limit, womit Rawls aber auch eine grundsätzliche Pflicht zur

²⁶⁵ Interessant wäre es hier, mit dem institutionenethischen Ansatz Rawls als Hintergrund einen Fall zu konstruieren, in dem es in einem liberal-demokratischen Volk einen gewissen Teil von Bürgern gibt, die in absoluter Armut leben. Würde es dann eine Pflicht zur Hilfeleistung geben? Oder wäre das Volk aus dem Grund nicht liberal zu nennen, weil es nicht in der Lage ist, für grundlegende Gerechtigkeit zu sorgen?

²⁶⁶ Ein Beispiel ist der Irak vor dem Sturz des Diktators Saddam Husseins 2002. Obwohl ein Unrechtsstaat mit der Diskriminierung von Bevölkerungsteilen (Schiiiten und Kurden) und einem autokratischen Herrscher an der Spitze einer Marionettenpartei, genossen doch große Teile der Bevölkerung einen gewissen Wohlstand.

distributiven Gerechtigkeit zwischen wohlgeordneten Völkern ausschließen kann, wenn sie als einziges Ziel hat, eine Angleichung des Wohlstandsniveaus aller Völker zu erreichen.²⁶⁷ Natürlich wäre es hier zu überlegen, ob extreme Ungleichheiten in den Wohlstandsverhältnissen - auch zwischen wohlgeordneten Völkern - nicht doch eines Prinzips des Ausgleichs (siehe 4.)bedürfen würden, da mit einem solidarischen Güterausgleich das Recht der Völker als einigendes Band noch stärker vermittelt werden könnte als durch eine bloße wohlmeinende Anerkennung und Toleranz der jeweils anderen Völker. Ganz allgemein steht hier wieder die Anfrage im Raum, ob diese statische und geschlossene Konzeption der Völker nicht grundsätzlich der momentanen Weltordnung widerspricht. Denn auch wenn liberale Gesellschaften durch das Rawls'sche Modell des Völkerrechts als Gleiche behandelt werden, gibt es doch einige wenige Völker, die einen sehr hohen wirtschaftlichen Einfluss und auch Druck auf die Gemeinschaft der Völker insgesamt ausüben. Dabei können auch die ökonomischen Strukturen zwischen liberalen Gesellschaft große Differenzen aufweisen, wie etwa der Vergleich des Bruttoinlandprodukts pro Kopf in lokaler Kaufkraftparität von Indien und Deutschland, beides demokratische Länder, zeigt. Während dieses für Indien bei etwa \$1080 (2009) liegt, beträgt es für Deutschland etwa \$41.500 (2009). Dass diese extremen Unterschiede keinen Einfluss auf das wirtschaftliche oder politische Verhältnis zwischen den Völkern haben oder nicht doch eine Form des Ausgleichs nach sich ziehen sollten ist zumindest, vor dem Horizont der Globalisierung, äußerst fragwürdig.²⁶⁸ Zwischen liberalen Völkern besteht aber nach Rawls jedenfalls überhaupt kein Grund dafür, neidisch auf den Wohlstand der anderen zu sein: jedes Volk ist für sich selbst verantwortlich und kann je nach eigenen Interessen die Sparquote erhöhen oder eben nicht.

In den belasteten Völkern unterliegt die Bildung und die Aufrechterhaltung gerechter Institutionen den gleichen Schwierigkeiten wie die Problematik im Falle der Heranführung an das Recht der Völker im Falle der Schurkenstaaten gelagert ist: Wie kann unter Einhaltung der internationalen Rechtsgrundsätze, das heißt ohne Krieg oder andere Formen politischer und wirtschaftlicher Intervention soweit Einfluss genommen werden, dass die Völker selbstverantwortlich Maßnahmen ergreifen, die den Weg zu einer wohlgeordneten Gesellschaft ebnen? Wie soll mit Regimen umgegangen werden, die ihr Volk in Armut vegetieren lassen und das Geld durch Korruption in den eigenen Taschen verschwinden lassen? Rawls selbst verwirft hierbei die Optionen der (gewaltsamen) Intervention, neben denen der im Kapitel über die Toleranz genannten, gerade auch aus dem Grund, weil sie in den betroffenen Völkern zu Groll führen oder als westlich-paternalistische Einmischung abgelehnt werden könnten. Ebenso lehnt Rawls aber den bedingungslosen Transfer von Geldern ab, da damit schon in der Vergangenheit wenig bewirkt worden sei. Dagegen wäre es ihm zufolge ein sinnvoller Weg, über die Menschenrechte die Einhaltung bestimmter Praktiken zu fordern, die sich an den Verfahrensweisen wohlgeordneter Völker

²⁶⁷ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁶⁸ Und in der Tat werden auch in der Realität demokratische Staaten durch Entwicklungshilfe unterstützt: Indien bekam in den letzten Jahren durchschnittlich noch \$1,7 Milliarden Entwicklungshilfe von allen reichen Staaten zusammen. Held, Ulrich and Sigrid Schenk-Dornbusch. 2007. "Zwölfter Bericht zur Entwicklungspolitik der Bundesregierung." Pp. 309, edited by B. f. w. Z. u. Entwicklung., auch Pogge, Thomas Winfried Menko (2005): "A cosmopolitan perspective on the global economic order." Pp. 92-109 in *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, edited by G. Brock and H. Brighouse. Cambridge: Cambridge University Press.. Außerdem: Die Anerkennung einer globalen Grundstruktur als Grundlage der Distribution kennzeichnet Tasioulas folgendermaßen: „The aim is to out-Rawls Rawls by showing that there is an international analogue to the basic structure of a liberal democratic society in order to justify something like a global version of the difference principle.“ Tasioulas, John (2005): "Global Justice Without End?" Pp. 3-28 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

orientieren. So müßten etwa Frauen in den sie betreffenden Belangen auch tatsächlich an der politischen Entscheidung beteiligt werden.²⁶⁹

Noch wichtiger erscheint allerdings die Frage, wie denn die wohlgeordneten Völker überhaupt dazu gebracht werden können, ihrer Unterstützungspflicht nachzukommen. Eine solidarische, moralisch begründete Unterstützungspflicht ergibt sich nämlich nicht automatisch aus dem positiven Recht einiger Völker auf Hilfeleistungen (wobei hier nicht gesagt sein soll, dass er sich zwangsläufig aus einer negativen Pflicht ergibt!). Solidarische Hilfe bedarf vor allem auch einer angemessenen Motivation, die ein Volk anregt, anderen Völkern zu helfen. Denn das Gefühl „sozialer Kohäsion“²⁷⁰, das die Mitglieder eines Volkes bindet und zwischen ihnen aktive Hilfe anregt, lässt schon zwischen räumlich entfernten liberalen Völkern nach und kann auf globaler Ebene wohl nicht mehr als solidarische Handlungen motivierende Verbindung vermutet werden. Hier bleibt dann Rawls auch merklich schwach, wenn er schreibt, dass es letztlich die herausragende Aufgabe des Staatsmannes sei, die Affinitäten zu anderen Völkern zu verbessern und ehemals bestehende kulturelle Schranken vorausschauend zu überwinden. So liegt es zuerst im Eigeninteresse der liberalen Völker, eine friedliebende Kooperation aller Völker in Handel und Diplomatie zu gestalten, aus der dann für die Zukunft die Möglichkeit erwächst, dass die zu erwartenden Affinitäten stetig wachsen. Die Völker geben sich ja auch aus dem Grund ein gemeinsames Recht, weil sie dadurch einen Vorteil für alle beteiligten Völker erwarten. Auf der Grundlage dieses gemeinsamen Vorteils wäre dann auch der Boden für eine fruchtbare Solidarität zwischen den Völkern bereitet, die ihre Kulturen und die ihnen zugrundeliegenden Ideale gegenseitig anerkennen. Die Pflicht zur Hilfe ergibt sich auch aus der Hoffnung der Völker, dass Kriege zum Vorteile aller der Vergangenheit angehören und Handel und Diplomatie die Oberhand gewinnen. Eine gegenseitige, vertrauensvolle Solidarität liberaler Völker mit gerechten Institutionen wäre damit Rawls Vorschlag einer globalen Grundstruktur, vor der Absolute Armut als Ausgeburt ungerechter sozialer und institutioneller Verhältnisse verschwinden würde.²⁷¹

4. FORMEN DISTRIBUTIVER GERECHTIGKEIT

Wenn aber feststeht, dass aus Gründen der solidarischen Pflicht Unterstützung geleistet werden muss, ist auch zu diskutieren, mit welchen Mitteln diese Hilfeleistungen der liberalen Völker so durchgeführt werden können, dass die Etablierung einer gerechten globalen Grundstruktur forciert werden kann. In der Perspektive des institutionenethischen Ansatzes wäre durch diese Maßnahme alles Notwendige erreicht, um Armut und eingeschränkte Lebenschancen als Ergebnis nicht-liberaler Strukturen zu tilgen. Hier geht es also um Formen distributiver Gerechtigkeit, der mit der Errichtung gerechter Institutionen bereits ein Limit inhärent ist. Um die Art und Weise der Verteilung vernünftig festlegen zu können, muss aber auf einer ersten Stufe zuerst der Level an Gleichheit definiert werden, unter dessen Ägide dann die Verteilung so stattfinden kann, dass mit dem geringstmöglichen Aufwand ein Maximum an Ergebnis zu erreichen ist. Rawls sieht hier für ein angemessenes Recht der Völker zwei verschiedene Ansätze des Gleichheitsgedankens zur Disposition

²⁶⁹ Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinsch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Hier wendet Bohman allerdings kritisch ein, dass es durchaus eine „Unfähigkeit liberaler Gesellschaft [gibt], Frieden mit allen anderen Staaten zu halten“, die sich aus der Ungleichheit „globalisierter Märkte“ und der Unterminierung der bürgerlichen Öffentlichkeit durch Massenmedien ergibt. Bohman, James (1997): "Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:927 - 941.

stehen, die jeweils in ihren Auswirkungen für ein vernünftiges Recht der Völker bewertet werden müssen: einmal, dass Gleichheit um ihrer selbst willen, a priori, gerecht und deswegen erstrebenswert wäre. Dies würde bedeuten, dass Güter und Ressourcen egalitarristisch zwischen den Ländern aufgeteilt werden müssten. Das Ziel dieses Gleichheitsgrundsatzes wäre also eine Wohlstandsangleichung durch eine Verteilung der Güter nach einem bestimmten Schlüssel, ohne die Interessen und Kulturen der Völker in den Blick zu nehmen. Diese Idee der Gleichheit schließt Rawls allerdings aus, da seiner Ansicht nach auf der Ebene des Rechts der Völker Ungleichheiten nicht ungerecht sein müssen, außer sie wirken sich negativ auf das Verhältnis der Völker zueinander aus.²⁷²

Denn: Ist ein Volk gerechten Institutionen unterworfen, verlischt der Anspruch auf Hilfe von außen (siehe Punkt II.E.3.c) und die Pflicht anderer Völker, Hilfe zu leisten. Vielmehr ist es dann ausschließlich Aufgabe des Volkes in seiner Selbstverantwortlichkeit, und nicht die der Völkergemeinschaft, im eigenen Interesse und zugunsten der Ziele seiner Bürger mit einer höheren Sparquote oder durch andere Mittel vernünftigen Wirtschaftens, für höheren allgemeinen Wohlstand zu sorgen. Es ist gerade diese Selbstverantwortlichkeit, aus der sich die Freiheit der liberalen Völker erschließt: weniger oder mehr wollen zu dürfen als andere Völker, ohne dafür Rechenschaft leisten zu müssen. In einer Gemeinschaft liberaler Völker fällt deswegen auch die Verpflichtung zu reziproker Verteilung aus, denn kein Volk würde „akzeptieren, dass eigene Nachteile durch die Gewinne anderer Völker ausgeglichen werden können“²⁷³

Das Verhältnis der Völker zueinander drückt also dann in sich Fairness aus, wenn sich die Völker gegenseitig unterschiedliche Ziele und Wohlstandsniveaus zugestehen, aber ihre Gleichheit auf der Grundlage der symmetrischen Positionen im Urzustand niemals in Frage stellen. Eine Förderung der Fairness in der Kooperation zwischen den Völkern erfolgt dabei durch Handelsrichtlinien und diejenigen internationale Institutionen, die alle die Bereiche gerecht regeln, in denen unterschiedlichen Wohlstandsniveaus der Völker von Vor- oder Nachteil sein könnten. Diesen Institutionen fällt damit die Aufgabe zu, Schranken zwischen liberalen Ländern zu entfernen, die etwa durch protektionistische Zölle, Einfuhrverbote und andere Handelshemmnisse den freien Verkehr zwischen den Ländern behindern.

Ein Differenzprinzip zum *globalen* Ausgleich an Wohlstand, analog formuliert wie in „eine Theorie der Gerechtigkeit“, muss Rawls mit seiner Annahme der Selbstverantwortlichkeit der liberalen Völker um ihren Wohlstand daher ablehnen. Ein solches Prinzip hätte zur Folge, dass die Länder ungeachtet ihrer unterschiedlichen Interessen verpflichtet wären, Hilfeleistungen zu erbringen, obwohl sie annehmen können, dass der Grad des Wohlstands der anderen Länder Ausdruck des Interesses und der Konzeption des Guten ihrer Bürger ist. Anders liegt der Fall aber hinsichtlich belasteter nicht-liberaler Gesellschaften, denen Hilfeleistungen von liberalen Völkern zukommen müssen, um in ihnen die Förderung liberaler Gerechtigkeitskonzeptionen zu erreichen. Aber auch im Hinblick auf belastete Gesellschaften ist nach Rawls kein globales Differenzprinzip nötig – es reicht, den belasteten Völkern je spezifische Anreize zur Reform zu bieten, um sie schließlich, sobald sie liberal geworden sind, an der Völkergemeinschaft partizipieren zu lassen. Der *modus vivendi* des Rechts der Völker ist eine Gemeinschaft liberal verfasster

²⁷² Wie ja auch schon an anderer Stelle dieser Untersuchung bemerkt wurde. Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker* : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft". Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter.

²⁷³ Ibid.

Völker, eine Gemeinschaft von Gleichen mit der sehr wahrscheinlichen Möglichkeit ungleich verteilten Wohlstands. Durch die gegenseitige Anerkennung der Gleichheit der liberalen Völker im zweiten Urzustand soll dies allerdings nicht als Einschränkung oder Ungerechtigkeit empfunden werden, sondern als Ausdruck der Freiheit, seinen Wohlstand selbst zu bestimmen.

Ein globales Differenzprinzip hat im Gegensatz zu diesem Prinzip einer liberalen Völkergemeinschaft einen anderen Ansatzpunkt und andere Ziele. Das Recht der Völker nimmt eine liberale Verfasstheit der Völker als ideale Aussage über einen Modus der Gleichheit an, an dem nicht-liberale Völker gemessen werden können und denen entsprechend ihrer aktuellen Verfasstheit geholfen werden kann, dieses Ideal der Gleichheit zu erreichen. Ein globales Differenzprinzip hingegen würde per definitionem alle Völker der Erde umfassen, gleich ob sie liberal oder nicht-liberal sind; und es wäre hier auf einer weiteren Stufe zu begründen, aufgrund welcher Gleichheitskonzeption distribuiert werden sollte – und wo das Limit des Güterausgleichs dann zu setzen wäre.²⁷⁴ Wie soll ein solches Limit aber gerecht bestimmt werden können, wenn die Ansprüche und Interessen der Völker als Verteter ihrer Bürger so unterschiedlich ausfallen werden, wie es uns die Erfahrung lehrt? Das Limit der Verteilung ließe sich nur dann korrekt setzen, wenn Individuen im Fokus des distributiven Gleichheitsgedankens stünden und ihre benötigte Grundversorgung und ihre Interessen – letztlich ihre Definition des Guten Lebens - offenbar wären. Das Volk allerdings trägt ja in sich schon wieder einen Pool verschiedener Bedürfnisse und Interessen – dort ein gerechtes allgemeines Mittelmaß zu finden oder gar mit einem Nutzenprinzip²⁷⁵ zu operieren widerspräche den Bedürfnissen entweder des armen oder des wohlhabenden Teils seiner Bürger. Der institutionenethische Ansatz Rawls bietet daher ausschließlich die Möglichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit auf internationaler Ebene zu bewerten und als erste Tugenden einer gerechten Ordnung der Völker zu verteidigen, er trägt aber keine Konzeptionen in sich, die eine egalitaristische Güterverteilung als notwendig für ein vernünftiges Verhältnis der (liberalen) Völker untereinander erachten oder überhaupt als Problem ansehen würden.²⁷⁶

Das globale Differenzprinzip als Möglichkeit einer gerechten Umverteilung, die alle Menschen gleich welcher Staatsangehörigkeit in den Blick nimmt, verweist vielmehr auf einen kosmopolitischen Ansatz, der in den nächsten Abschnitten bearbeitet werden wird; der Kosmopolitismus vertritt auf der globalen Ebene das Wohlergehen des Individuums als Ziel seiner Gerechtigkeitstheorie. Für Rawls hingegen ist es das Ziel des „Rechts der Völker“, dass es auf der Grundlage gerechter Institutionen den unterschiedlichen Völkern maximale Autonomie zusagt. Das Individuum ist hier erst auf zweiter Stufe von Belang, als Bürger eines Volkes, und damit ist es nicht direkt Objekt globaler Rechtsgrundsätze auf der Basis eines Rechts der Völker. Als Subjekt tritt das Individuum nur isomorph auf, insofern als es an der basalen Verfasstheit des unter dem Recht der Völker stehenden Heimatvolkes Anteil hat, das dann in Kontakt zu den anderen Völkern tritt.

²⁷⁴ Buchanan etwa diskutiert zu Gunsten eines Systems einer dreistufigen Verteilungsgerechtigkeit: „I do want to make a prima facie case that [...] peoples would yield at least three types of principles of global distributive justice that go far beyond the duty to aid burdened societies: a principle of global equality of opportunity, a principle of democratic participation in global governance institutions, and a principle designed to limit inequalities of wealth among societies.“ Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110:697-721.

²⁷⁵ Hier ist die Diskussion – und Ablehnung - der utilitaristischen Theorie in „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ sehr aufschlussreich. Sie lässt sich eins zu eins auf die globale Ebene übertragen und erfährt dabei noch eine Verschärfung. Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.

²⁷⁶ Vgl. auch: Tasioulas, John (2005): "Global Justice Without End?" Pp. 3-28 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

5. SCHLUßBEMERKUNG ZUM „RECHT DER VÖLKER“

In der Perspektive der absoluten Armut wird diese Nichtbeachtung der Bedürfnisse des Einzelnen allerdings zum Problem. Denn wenn es die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nationalität für den Einzelnen mit sich bringt, dass seine Lebenschancen schwerwiegenden Benachteiligungen unterworfen sind, wird sein Schicksal, vom Geburtsort oder der politischen Verfasstheit des Staates unabhängig, zu einer Frage der Gerechtigkeit und der gerechten Güterverteilung – auf globaler Ebene. Das Schicksal der Armen muss unabhängig von ihrer staatlichen Verortung Hilfeleistungen motivieren und darf nicht nur durch institutionelle Mißstände ausgelöst werden. Gerade im Hinblick auf die absolut Armen ist diese „institutionelle Engführung“ Rawls auf Völker sehr schwierig, wenn nicht sogar kontraproduktiv.

Denn wir leben heute in einer Welt, die nicht mehr nur aus autarken, statisch abgeschlossenen Staaten besteht, die ihre Angelegenheiten nach festgelegten Modi internationalen Austausches regeln, sondern in einer im Höchstmaß interdependenten Welt, in der kleine Änderungen im Weltwirtschaftssystem und im Güterverkehr²⁷⁷ große Auswirkungen auf ganze Länder und große Bevölkerungsgruppen haben können – unabhängig von ihren Grenzen. Diese Veränderungen müssen sich in einer Gerechtigkeitstheorie widerspiegeln, die Antworten auf die Frage finden muss, was sie der nachlassenden Autonomie und Macht der Staaten entgegen kann und der damit zusammenhängenden Ausgesetztheit von Individuen gegenüber wirtschaftlichen Prozessen.²⁷⁸ In dieser Hinsicht enthält Rawls' „Recht der Völker“ viele Anachronismen, die in ihrer spezifischen Ausdeutung den Problemen und Anforderungen der Welt heute nicht mehr gewachsen scheinen. Es relativiert sich zuerst das gewählte Modell eines zweiten Urzustandes als einer bloßen Erweiterung des ersten als unpassend, weil es liberalen und nicht-liberalen Völkern eine Gleichheit zuschreibt, die gerade unter dem Aspekt der Zusammenarbeit zum gemeinsamen Vorteil die riesigen tatsächlichen Unterschiede in den einzelnen Ländern negiert. Darüber hinaus läßt Rawls Völker am zweiten Urzustand teilnehmen, die ihren Bürgern nicht alle die Rechte zugestehen, die er selbst noch als grundsätzliche Ausstattung für den ersten Urzustand vorgesehen hat. Dies kulminiert in der Beschränkung auf eine lokale gerechte Grundstruktur, die keine globale außerhalb des Rechts der Völker – also Handel und Diplomatie anerkennt. Mit dieser Engführung blendet Rawls einen großen Teil der brennenden Fragen aus, die in Wirklichkeit die tatsächlich existentiellen Problemen vieler Völker skizziert: soll eine ungerechte Ressourcenausstattung und fehlende Lebenschancen der Bürger dazu führen, dass, und aufgrund welcher Grundlage von Gleichheit, Güter frei distribuiert werden? Warum braucht es überhaupt einen Staat, wenn es doch - so ist anzunehmen – mittlerweile eine starke globale Grundstruktur gibt? Ist damit nicht *eo ipso* das ganze Konzept des two-stage contract verwirkt?

²⁷⁷ Beispielsweise führte der Kampf um den Abbau von Koltan – ein wichtiger Rohstoff für die Mobiltelefon-Produktion – zu einer Verlängerung des Bürgerkriegs im Kongo.

²⁷⁸ Vgl: „Any theory of justice [...] ought to be able to confront these inequalities and the challenge they pose, in a world in which the power of the global market and of multinational corporations has considerably eroded the power and autonomy of nations.“ Nussbaum, Martha Craven (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.. Und: “Die auch künftig gegebene Bedeutung von Einzelstaaten reicht aber kaum so weit, daß sie den gesamten globalen Handlungsbedarf deckt. Infolgedessen drängt sich nicht anstelle der Einzelstaaten, aber zu ihrer Ergänzung eine politische Ordnung oberhalb der Einzelstaaten und am Ende eine globale politische Ordnung auf.“ Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.

F. KOSMOPOLITISCHE POSITIONEN

Welteinheit als „eine Welt“ war noch stets blanke harmonistische Ideologie.²⁷⁹

Those countries with the weakest links to the outside world are the poorest.²⁸⁰

„Kosmopolitismus“ prägt als inhaltsreicher Ausdruck die bis auf die griechische Antike zurückgehende philosophische Idee, dass alle Menschen Teil einer einzigen Gemeinschaft seien. Als Beispiel für die lange Tradition kosmopolitischer Philosophie mag hier der Ausspruch des Diogenes stehen, der, gefragt, woher er stamme, antwortet: „Ich bin ein Bürger der Welt“. Als Weltbürger (gr: „Κοσμοπολίτης“) besitzen alle Menschen gemäß ihrer Individualität gemeinsam die Aufgabe, ihre Gemeinschaft weiterzuentwickeln – sowohl in politischer, wirtschaftlicher als auch in ethisch-moralischer Hinsicht.

Kosmopolitische Positionen sind hinsichtlich des Problems absoluter Armut deshalb von Bedeutung, weil sie partikularisierte Formen menschlicher Gemeinschaft ablehnen, welche beispielsweise spezielle Nähepflichten gegenüber Mitbürgern innerhalb von Nationalstaaten fordern und aus diesem Grund Fremden Unterstützungspflichten aus anderen Gründen als Mildtätigkeit verweigern.²⁸¹ Auf der Grundlage universaler Gleichheit ist in kosmopolitischer Perspektive jeder Mensch Träger gleicher Rechte und Pflichten, die Ansprüche an und Hilfeleistungsgebote für alle anderen Menschen weder an Staats- noch Gemeinschaftsgrenzen enden lassen. Das heißt, dass auch die faktische Realität unterschiedlicher Sozial- und Moralkulturen in den verschiedenen Gesellschaften diese elementare Aussage nicht ihrem Sinngehalt nach oder in ihren Auswirkungen beschneiden darf, soll das Ziel einer dem Menschen gerechten Welt nicht aus dem Blick geraten. Moralisch wäre gegen die vorherrschende Verfasstheit des Staatensystems beispielsweise dann nichts einzuwenden, wenn sie es allen Menschen auf der Grundlage gleicher Rechte ermöglichte, ihre Ziele anzustreben, ohne dabei durch eine ungerechte Ausgangssituation behindert zu werden. Die Situation der absolut Armen ist dann unter anderem deshalb ungerecht, weil sie auf Grund einer Vielzahl von Faktoren leiden müssen, deren Ursache oftmals nicht selbstverschuldet, sondern Ergebnis fremden Einflusses sind. Einige der Faktoren der Armut lassen sich zwar durch ökologische Einflüsse erklären, andere durch ökonomische, und kulturelle – ungefragt sind es aber vor allem politisch-institutionelle Gründe, die ein Verschwinden absoluter Armut verhindern. Dem Ideal eines Weltbürgers, der sich mit seinen Rechten und Hilfspflichten in solidarischer Verbindung mit allen anderen Weltbürgern vereinigt weiß, steht somit die Realität eines nationalstaatlichen Systems gegenüber, dass diese Solidarität beschneidet und Distributionssysteme als Mittel des sozialen Ausgleichs und subsidiärer Nothilfe nur auf domesticischer Ebene als sinnvoll erachtet.

²⁷⁹ Kettner, Matthias (1997): "Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:903-918.

²⁸⁰ Lodge, George C. and Craig Wilson (2006): *A corporate solution to global poverty : how multinationals can help the poor and invigorate their own legitimacy*. Princeton, N.J. ; Oxford: Princeton University Press.

²⁸¹ Für diese Einleitung siehe: Kleingeld, Pauline and Eric Brown. 2006. "Cosmopolitanism." in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Stanford: Stanford University.. Vgl.: „The philosophical interest in cosmopolitanism lies in its challenge to commonly recognized attachments to fellow-citizens, the local state, parochially shared cultures, and the like.“

1. DER NATIONALSTAAT – EIN QUALIFIZIERTER WIDERPART ZU KOSMOPOLITISCHEN POSITIONEN?

Das moderne Nationalstaatensystem ist eine Entwicklung – in philosophischer Perspektive – der Aufklärung, und, in – politischer Hinsicht – der französischen Revolution. Denn durch den aus diesen beiden Ereignissen resultierenden langsamen Machtverlust absolutistischer und feudalherrschaftlicher Funktionsträger und den gleichzeitigen Transfer dieser Macht zu demokratischen Institutionen entstanden auf der Seite der sich konstituierenden selbstregierenden Völker Legitimierungsversuche und -ansprüche des eigenen Selbstverständnisses und des kulturellen Hintergrunds, vor dem sich das Volk selbstverantwortlich verfasste. Das Ergebnis dieses Selbstfindungsprozesses war und ist der Nationalstaat, der als signifikanter *Text* einerseits für sich beansprucht, eine umfassende, souveränitätsstiftende Beschreibung seiner in der Gesellschaft lebenden Bürger darzustellen, der andererseits aber auch als Ort der Selbstversicherung seiner Bürger einen eigenen kulturellen und institutionsstrukturellen Platz in der Gesellschaft fordert. War im Kontext der europäischen Feudalstaaten gesellschaftliche Kultur und bürgerliches Sozialverhalten nur Ausdruck einer spezifisch beschaffenen Lokalität – eine unter vielen gleichrangigen –, wird sie nun Legitimationsfundament der Abgrenzung zu anderen Ländern und Kulturen, die sich in je gleicher Weise als einzigartig, über- oder unterlegen verstehen.²⁸²

Die Nation wirkt auf diese Weise nach innen und nach außen, ist also sowohl ein nach innen wirkendes öffentliches Spiegelbild der Gesellschaft und ihrer Institutionen, als auch in der Außendarstellung eine subjektmäßig verfasste, homogen erscheinende Einheit mit personalen Attributen. Diese umfangreichen Eigenschaften tragen dazu bei, dass den Nationen eine *Werthaltigkeit* zugesprochen wird, die sich aus der erhofften und erwünschten unierenden Funktion für die Gesellschaft ergibt. Gerade weil in der modernen pluralen Gesellschaft die Lebenswelten der Bürger so unterschiedlich sind, soll die Nation als einendes Element dazu beitragen, politische Macht und kulturelle Vielfalt unter dem Dach eines durch die Institutionen vermittelten gemeinsamen Nenners zu versammeln (siehe dazu besonders das Kapitel: Kommunitarismus – Nationaler Liberalismus). Und doch versucht die Nation, nicht nur in Politik und Kultur von den Bürgern eine starke gegenseitige Bindung zu fordern: auch die anderen gesellschaftlichen Institutionen werden dem nationalen Gedanken untergeordnet, etwa die Wirtschaft, die dezidiert die Subsistenz der Gesellschaft garantieren soll, aber, in der Konkurrenz mit den Wirtschaftssystemen anderer Nationen, letztlich auch ein Benchmark des gesellschaftlichen Erfolges ist. Eine Gefährdung und Übersteigerung des nationalen Gedankens setzt dann ein, wenn die Nation absolut gesetzt und ihr Erfolg um jeden Preis gefordert wird. Die Existenz armer Staaten ließe sich dann in der Perspektive internationaler Konkurrenz durch eine kulturell oder politisch defizitäre Gesellschaft erklären, das Bestehen absoluter Armut als Ausdruck institutioneller Devianz, die Rückständigkeit oder Nicht-Konkurrenzfähigkeit der Wirtschaft dieser Staaten als Beweis für die Überlegenheit der eigenen. Wohin diese Sichtweise führt, ist bekannt: nicht durch Zufall war beispielsweise Europa das ganze 20. Jahrhundert hindurch Schauplatz nationaler und nationalistischer Kriege.

Diese Entwicklung hin zu Nationalstaatlichkeit ist global noch nicht abgeschlossen; das Modell des Nationalstaats breitet sich, seit den 1980er Jahren sogar noch verstärkt, über

²⁸² Vgl.: Risse, Mathias (2005b): "How does the Global Order Harm the Poor?" *Philosophy and Public Affairs* 33., siehe auch: Kymlicka, Will (2006): "Staatsgrenzen - Eine liberal-egalitäre Perspektive." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54:549-575. „Die Stärke nationaler Identität in der Moderne beruht nicht zuletzt darauf, dass die Betonung der Bedeutung „des Volkes“ eine Quelle der Würde für alle Individuen, gleich welcher Klassenzugehörigkeit, bereitstellt.“

den ganzen Globus aus und zeitigt sowohl positive Effekte, insofern es bisher unterdrückten Völkern die Möglichkeit eröffnet, sich ihrer Kultur und Zivilisation als Grundlage ihrer Politik und institutionellen Verfasstheit selbst zu versichern, als auch schwerwiegende negative: die Mehrzahl der weltweiten Kriege resultiert aus einem falsch verstandenen Nationalismus und damit einhergehend separatistischer und/oder Minderheiten segregierend-unterdrückender Tendenzen.²⁸³

Andererseits verliert das Modell des Nationalstaats heute zunehmend seine Stellung als einzige Schnittstelle der partikularen Gesellschaften nach außen wie nach innen; wie es in der Einleitung zum philosophisch-wirtschaftsethischen Teil bereits angemerkt wurde, leidet der Nationalstaat, durch ökonomische und politische Globalisierungsfaktoren bedingt, zunehmend an verringerter Ordnungs- und Richtlinienkompetenz hinsichtlich des Lebens seiner Bürger – internationale Beziehungen scheinen sich „auf eine neue, postnationale Konstellation zuzubewegen.“²⁸⁴ Denn seine früher autonom getroffenen Entscheidungen verlieren in allen Bereichen internationaler Beziehungen immer stärker an Durchsetzungsfähigkeit, da auch der Staat in ein vielfältiges Netzwerk lokaler und globaler Institutionen und daraus resultierender Verträge eingebunden ist. Diese Entwicklung ist selbstverständlich weder nur positiv oder nur negativ – denn durch die zwangsweise Interdependenz der Staaten werden unerwünschte „nationale Sonderwege“ seltener. Allerdings verschiebt sich – als negativer Aspekt - in der Konkurrenz der Staaten die globale Regulierungsmacht immer stärker einseitig zugunsten derjenigen Nationen, die auch schon in der Vergangenheit großen wirtschaftlichen und kulturellen Einfluss ausüben konnten. Allgemein und global löst sich also die Legitimation der Nationen als Funktionsträger der wirtschaftlichen Subsistenzsicherung und einigenden kulturellen Struktur zunehmend auf, treten andere gesellschaftliche Faktoren und Perspektiven an ihre Stelle. Der Verlust der alleinigen Gewaltautonomie der Staaten führt dabei nicht zu einem Machtvakuum – die Macht verteilt sich, im Rahmen der multidimensionalen Änderungen induzierenden Globalisierungsfaktoren, auf mehr Akteure, die jeweils unterschiedliche Legitimation und Machtmittel besitzen.

Trotzdem bleiben auch in den wirtschaftlich starken und von negativen Auswirkungen der Globalisierung bisher weitestgehend verschonten Staaten die Probleme der moralischen Legitimation der eigenen Handlungen durch ihre erweiterten Wirkungen bis in fernste Länder nicht verborgen: durch die zunehmende Öffnung der Grenzen mit sich stetig steigender Interdependenz dringen den Menschen die Auswirkungen des eigenen Handelns auf weit entfernte Staaten immer stärker ins Bewusstsein und beleuchten die Schattenseiten einer auf Nationalstaaten verfassten Weltordnung. Denn besonders betroffen sind von den globalen machtstrukturellen Verschiebungen die Armen und wirtschaftlich Benachteiligten dieser Welt, die, aus Gründen der ökonomischen Abhängigkeit von wohlhabenden Staaten und defizitärer Partizipationsmöglichkeiten an internationalen Entscheidungsgremien, zunehmend an den Rand einer Wohlstand generierenden und sich stärker vernetzenden Welt geraten.

²⁸³ Vgl.: Brock, Gillian and Harry Brighouse (2005): "Introduction." Pp. x, 262 in *The political philosophy of cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.. Außerdem zur ursächlichen Frage des europäischen Einflusses auf die Weltordnung: Risse, Mathias (2005a): "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?" *Ethics and International Affairs* 19..

²⁸⁴ Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorh. Berlin: Akademie Verlag.

Philosophen der kosmopolitischen Denkrichtung fordern aus diesen Gründen eine umfassende Reform der internationalen Institutionen mit dem Ziel, dass alle Menschen auf der Grundlage des universalen Gleichheitsgebots an den Vorteilen der Globalisierung beteiligt werden, und nicht etwa mit den absolut Armen eine große Gruppe zu Unrecht vollständig vom Prosperieren exkludiert wird. Deshalb dreht sich die aktuelle Debatte um globale Gerechtigkeit vor allem darum, diejenigen normativen Richtlinien und Handlungsempfehlungen zu finden, die den Menschen gerecht werdende Formen globaler Institutionen, globalen Rechts und vor allem globaler gerechter Verteilung zu begründen in der Lage sind. Hier stellt vor allem die Frage nach gerechter Verteilung das System der Nationalstaaten grundsätzlich in Frage – denn mit welchem Recht können heute beispielsweise Arme verlangen, dass sie einen gerechten Anteil an den Gewinnen aus Rohstoffen über Staatsgrenzen hinweg erhalten? Oder: wie müssen globale Institutionen verfasst sein, dass auch ärmere Länder ohne versteckte oder gar gewollte Benachteiligung in globalen Gremien an den positiven Folgen der Globalisierung zu ihren eigenen Gunsten teilhaben können?

Eine der Hypothesen, auf denen die normativen Ansätze kosmopolitischer Philosophie *ex negativo* basieren, lautet deshalb: Nationalstaaten verfügen deshalb nicht über ein angemessenes Instrumentarium der globalen Gerechtigkeitsförderung, denn sie streben – im Sinne der Theorie des politischen Realismus, der „Realpolitik“²⁸⁵ – nur den eigenen Erfolg im Wettbewerb der Staaten um die Macht an. Durch diese erfolgsorientierte Konkurrenzsituation ist es bedingt, dass solche Staaten, die bereits in der Vergangenheit eine starke Industrie und eine wirtschaftliche Vorrangsituation aufbauen konnten, auch in einer globalisierten Welt ihre herausgehobene Position aufrechterhalten wollen und es auch besser können; dies allerdings zu Lasten der Staaten, die noch am Beginn der Industrialisierung stehen oder durch eine Unterdrückungssituation dauerhaft am Wachstum gehindert werden. Das Ergebnis ist bekannt: auf der Erde herrscht heute ein extremes Ungleichgewicht zwischen einigen wenigen sehr reichen Staaten und einer großen Zahl von Ländern, deren Bürger entweder in Armut leben, oder Schwellenländern, die gerade auf dem Weg sind, wirtschaftlich zu den reicheren Nationen aufzuschließen.

2. DIE ZIELE KOSMOPOLITISCHER PHILOSOPHIE

Vertreter kosmopolitischer Positionen nehmen die Ist-Situation, nämlich dass die Mehrheit der Weltbevölkerung viel weniger besitzt, als es ihr auf der Grundlage eines reziproken universalen Gleichheitsanspruchs eigentlich zustünde, als Ausgangssituation eines Forderungskatalogs, der normativ die Rechte und solidarische Unterstützungspflichten eines jeden Weltbürgers aus Gründen der Gerechtigkeit bestimmt und durch allgemein gültiges Recht in Wirkung setzen will. Denn fehlende globale Gerechtigkeitsnormen drücken sich vom *status quo* des nationalstaatlichen Systems her in der Abwesenheit von Rechtsverpflichtungen und -ansprüchen aller Menschen auf globaler Ebene durch ein Fehlen globaler Institutionen aus; Nationalstaatliches Recht bleibt immer nur lokales und kulturelles Phänomen und steht hinter den armutsreduzierenden Möglichkeiten wirklich normativ-universalen, die positiven Menschenrechte übersteigenden, auch mit Zwangsmitteln durchsetzbarer Grundsätze globaler Hilfspflichten zurück. Motiviert durch

²⁸⁵ Vgl. die klassischen Positionen von Henry Kissinger und Hans Morgenthau. Morgenthau spricht sich in „Politics among Nations“ dezidiert gegen globale Institutionen aus, die, da das Verhältnis der Staaten zueinander anarchisch geprägt sei, zum Scheitern verurteilt wären. Globale Gerechtigkeitsforderungen sind deshalb, vor dem Hintergrund des Strebens der Staaten nach wirtschaftlicher und militärischer Macht, unrealistisch und schädlich. Morgenthau, Hans J. (1973): *Politics among nations : the struggle for power and peace*. New York. New York: Knopf ; Distributed by Random House.

diese Einsicht wird gefordert, dass alle Menschen „als Gleiche zu behandeln sind. Moralische Gleichheit stellt somit das ‚egalitäre Plateau‘ dar, auf dem sich alle gegenwärtigen Theorien bewegen.“²⁸⁶

Das Recht, das die Verhältnisse der Nationen zueinander regelt, das *internationale* Recht, versagt deshalb als angemessene Grundlage kosmopolitischer Positionen, weil es auf Nationen als basaler Träger politischer Gewalt fußt und ausschließlich ihre außenpolitischen (und mit einigen Einschränkungen: auch ihre innenpolitischen) Angelegenheiten zu vermitteln und durchstimmen sucht. Letztlich zeigt aber die Erfahrung, dass die internationale Politik von einigen wenigen Nationen bestimmt wird, die beispielsweise eine wirtschaftliche oder militärische Vormachtstellung besitzen und diese zu ihrem eigenen Vorteil auf dem internationalen Parkett ausnutzen. Auch in der Ermöglichung von Lebenschancen spielen Nationalstaaten eine Rolle, die den Anspruch aller Menschen auf Behandlung nach dem Grundsatz universaler Gleichheit beschneidet: je nach Glück in der Lotterie des Lebens werden Menschen in Staaten hineingeboren, die je ein Leben in Wohlstand oder vielleicht, auf der anderen Seite, in absoluter Armut wahrscheinlich machen. Moralisch ist es aber nicht nachzuvollziehen, warum eine Staatsbürgerschaft, die so zufällig ist wie die Rassenzugehörigkeit oder das Geschlecht, eine so umfassende Wirkung auf das ganze Leben haben soll.²⁸⁷

a) DER ARCHIMEDISCHE PUNKT: UNIVERSALISIERBARE NORMEN

Der Anspruch kosmopolitischer Positionen ist es hingegen, diese zum Teil unrechtmäßige und damit Ungerechtigkeit fördernde Vorrangstellung der Nationalstaaten zu durchbrechen und ein globales Rechtssystem zu etablieren, das auch den Bedürfnissen schwächerer Parteien und insbesondere den Armen entgegenkommt. Dieses globale Rechtssystem gewinnt in dieser Perspektive seine Legitimation aus der basalen Einsicht, dass *nur* universalisierbare Normen den Ansprüchen menschlicher Gleichheit gerecht werden können, keinesfalls jedoch partikuläre Moralkulturen. Universale Normen müssen daher vor dem Hintergrund dieser Voraussetzung nach Pogge folgende Eigenschaften besitzen, um von den Menschen jeder Kultur- und Gesellschaftsform befolgt werden zu können:

- *Alle Menschen sind gleichermaßen Ziel derselben grundlegenden moralischen Prinzipien.* In dieser Aussage schwingt freilich auch die Anfrage mit, wem und warum der Status „Mensch“ zuerkannt werden soll, und welche Ausschlusskriterien möglicherweise gelten sollen. Andererseits: insbesondere Menschen, die als absolut Arme auf dem untersten Niveau menschlicher Lebensverhältnisse ihr Dasein fristen, kommt durch diese Aussage eine besondere Anerkennung zu – es gibt eine Gleichheit zwischen allen Menschen, die sich nicht in Wohlstand und Vermögen ausdrückt, sondern in der allgemeinen Zugehörigkeit zur Spezies Mensch.
- Die universalen Prinzipien müssen allen Menschen sowohl den gleichen grundlegenden moralischen Nutzen (z.B. Recht auf Förderung, Freiheit,

²⁸⁶ Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorh. Berlin: Akademie Verlag.

²⁸⁷ Hier Risse in einer kritischen Bemerkung zu Pogge: „The existence of states entails that life prospects differ vastly, and are largely decided by birth. Yet, so one may argue, since membership in political systems is morally as arbitrary as race, life chances should not be so determined.“ Risse, Mathias (2005a): "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?" *Ethics and International Affairs* 19.

Entwicklung der individuellen Fähigkeiten, Sicherheit) als auch Lasten (z.B. Verpflichtungen, Solidaritätsgebot und Verantwortung) übertragen. Aber: Ist hier nicht ein zu starker Gleichheitsgedanke – ein egalitaristischer – vorherrschend? Sollten die Armen nicht zuerst ganz einseitig Nutznießer sein und erst dann auch Lasten übertragen bekommen?

- Die Normen, die die Rechte als auch die Pflichten regulieren, müssen in so verallgemeinerter Form verfasst sein, dass weder einzelne Personen noch Gruppen willkürlich privilegiert oder benachteiligt werden. Aber auch dies muss mit Augenmerk auf die besondere Situation der Armen geschehen: die willentliche Bevorteilung absolut Armer wäre ein Verstoß gegen die egalitaristischen Maximen der Gleichbehandlung, unter dem Gesichtspunkt der Prinzipien globaler Gerechtigkeit aber möglicherweise vorzuziehen.²⁸⁸

Die aufgeworfenen Fragen sind unter moralischen Gesichtspunkten, vor allem vor dem Hintergrund vielfältiger Gesellschafts- und Wertsysteme, nur äußerst komplex zu beantworten, und wenn auf sie doch eine einstimmige Antwort gefunden werden könnte, gäbe es jedoch immer noch nicht eine Übereinstimmung über den tatsächlichen Inhalt der Normen. So argumentiert Pogge, dass unter Berücksichtigung der in den Regeln genannten Voraussetzungen aus der Verpflichtung, den Armen vorrangig zu helfen, weder gefolgert werden kann, dass diese Norm auch moralisch zulässig ist, noch welches besonderes moralisches Gewicht sie hinsichtlich anderer Normen besitzt, das eine bevorzugte Verpflichtung zur Einhaltung dieser Norm angezeigt scheinen lässt. Die Aufgabe besteht damit nicht nur darin, argumentativ herzuleiten, inwieweit alle Menschen dazu verpflichtet sind, den Armen zu helfen, sondern auch, weshalb diese Pflicht als universale Norm überhaupt besteht. Da universale Normen, soweit sie den oben aufgeführten Kriterien entsprechen, letztlich weitgehend inhaltsfrei sein müssen (weil sie eben auf dem Fundament der Gleichheit keine dezidierten Aussagen zu einzelnen moralisch vorzuziehenden Subgruppen treffen dürfen), eröffnen sie nur einen qualifizierten *Zugang* zu einem gerechten Normensystem. Eine Bestimmung universalisierbarer Normen ergibt sich dann durch eine Vielzahl substanzieller moralischer Positionen, die unter strikter Einhaltung der drei Regeln abgewogen werden müssen. Und: Jede Benachteiligung, die sich aus den universalen Normen ergibt, muss plausibel, vernünftig und von allen Menschen reziprok zustimmungsfähig sein.²⁸⁹

b) MENSCHLICHE GLEICHHEIT ALS AUSGANGSPUNKT VON DISTRIBUTIVER GERECHTIGKEIT

Mit der Prämisse menschlicher Gleichheit, die alle Menschen als moralische Subjekte identifiziert, formulieren die Vertreter kosmopolitischer Positionen extensive und grenzüberschreitende Prinzipien distributiver Gerechtigkeit: denn die Länder, die heute wohlhabend sind, konnten sich in der Vergangenheit einen bevorzugten Zugang zu Rohstoffen und anderen Ressourcen sichern, und auf dieser (historischen) Ungerechtigkeit

²⁸⁸ Vgl.: Pogge: WPaHR, p92ff. Zur Regel 3: Pogge merkt hier selbst an, dass es äußerst schwierig ist, auf formaler Ebene universalisierbare Aussagen zu treffen, die im Höchstmaß gerecht sind. Eine weitere profunde Diskussion der Durchsetzungsfähigkeit universaler Normen: O´Neill, Onora: Starke und schwache Gesellschaftskritik, p726ff.

²⁸⁹ Pogge WPaHR, 92ff. Siehe auch Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag.: „Da es unmoralisch ist, jemanden zu etwas zu zwingen, von dem er oder sie nicht im Prinzip überzeugt ist und dem er oder sie deshalb zustimmen kann, verleihen nur Gründe, die der oder die andere prinzipiell akzeptieren kann, das moralische Recht, die Person diesen Gründen gemäß zu behandeln.“

aufbauend ihre aktuelle Vorrangstellung festigen. Daher soll es die Aufgabe der Weltgesellschaft sein, im Rahmen globaler Gerechtigkeit moralisch verpflichtende Regeln aufzustellen, um Distribution zu Gunsten der Armen auch über Landesgrenzen hinweg zu gewährleisten. Dieser *starke Kosmopolitismus* nimmt damit ein egalitaristisches Gleichheitsideal als Ausgangspunkt der Verteilung: da die Grenzen der Staaten keine moralische Relevanz besäßen, sei es auch nicht nachzuvollziehen, warum Arme nicht in den Genuss egalitären sozialen Ausgleichs kommen sollen. Hier wird damit das Rawls'sche Differenzprinzip auf die globale Ebene ausgeweitet: Globale Ungleichheit ist nur dann zulässig, wenn sie den am wenigsten Begünstigten am meisten zu Gute kommt.²⁹⁰

Von den zahlreichen praktischen Schwierigkeiten der Durchsetzung einmal abgesehen, scheint hier vor allem der egalitäre Modus der Verteilung schwierig begründbar und durchsetzbar, wie es ja gerade die Kritik national-liberaler Positionen zeigt (siehe weiter oben). Der *schwache Kosmopolitismus* hält deshalb von einer derart starken Angleichung der Lebensverhältnisse Abstand – er verpflichtet zwar die Menschen zu gegenseitiger solidarischer Hilfe, die nicht beim Erreichen eines Minimalniveaus (Überlebenssicherung) endet, allerdings gesteht er den verschiedenen Gesellschaften zu, auf der Grundlage ihrer partikularen Kultur – aber unter strenger Wahrung des universalen Gleichheitsgebots – Distribution selbstverantwortlich zu gestalten.²⁹¹

Die durch die kosmopolitischen Positionen angestrebten globalen Änderungen bedürfen durch ihre weitreichenden Forderungen an Politik, Wirtschaft und Gesellschaft einer moralisch legitimen Grundlage, weil von vornherein klar sein muss, in welcher Hinsicht tatsächlich erwünschte Vorteile für Gesellschaft und Individuen zu erwarten sind, und wie sich mögliche Nachteile auswirken könnten.²⁹² Auch wenn das Ziel der Auflösung der Armut moralisch geboten ist, müssen die sich daraus ergebenden Handlungsoptionen und -forderungen genau untersucht werden, damit das Ideal nicht zu einem diktatorischen Albtraum und neuem Unterdrückungsinstrument wird. Ausschließlich diejenigen Forderungen kosmopolitischer Positionen sollten hier also von Interesse sein und einen Umsetzungsanspruch besitzen, die *auf keinem anderen Wege* angemessen, vernünftig und gerechtfertigt zu verwirklichen wären. Dies gebietet ein Realismus, der den utopischen Idealismus scheut, aber einsieht, dass allein aus dem *status quo* keine grundsätzliche Besserung der Lebensverhältnisse Armer zu erwarten ist.

Allerdings gehen von einer politisch unierten Weltgemeinschaft Gefahren aus. Denn ein politisches System, das allen Völkern und Kulturen dieser Welt gerecht werden soll, darf nicht durch einen wie auch immer, kulturell, moralisch und/oder politisch, verfassten Paternalismus einiger Staaten gegen den Widerwillen anderer Staaten oktroyiert werden; eine Weltgesellschaft, die, auch mit den besten Vorsätzen errichtet, sich nicht der Zustimmung aller ihrer Bürger versichern könnte, würde dann binnen kürzester Zeit implodieren und für noch größere Ungerechtigkeit und Chaos sorgen als die momentan vorherrschende Weltordnung. Aber auch eine zuerst einmal funktionierende Weltgesellschaft würde der Gefahr ausgesetzt sein, die schon Kant in seinem Traktat „Zum ewigen Frieden“ schildert: die Gefahr nämlich, dass der entstehende Völkerstaat ein *Leviathan* werde, der, da

²⁹⁰ Vgl.: Pogge, Thomas Winfried Menko (1989): *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.

²⁹¹ Für eine kurze Diskussion der Unterscheidung von starkem und schwachem Kosmopolitanismus siehe Brock, Gillian and Harry Brighouse (2005): "Introduction." Pp. x, 262 in *The political philosophy of cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁹² Kettner, Matthias (1997): "Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:903-918.

er kein Vorbild in anderen Staaten fände und letztlich nur aus sich selbst heraus alle politischen Änderungen hervorbringen müsste, ständig der Gefahr einer Diktatur unterläge.²⁹³

Als Antwort auf diese Gefahr entwerfen die modernen Vertreter kosmopolitischer Positionen ein politisches System, das nicht nur auf einer horizontal verteilten Machtstruktur aufbaut, sondern auch über eine mehrstufige und multidimensionale vertikale Ebene verfügt, die die von Kant projizierten Schwächen eines monolithischen Weltstaates umgeht. So plädiert etwa Höffe für einen föderalen Weltstaat, der auf unterschiedlichen Gruppen und Völkern als legitimierte Machtträger aufbaut. Zentral für kosmopolitische Positionen ist außerdem das besondere Augenmerk auf globale Institutionen, die eine sowohl den Weltstaat überwachende als auch korrigierende Funktion einnehmen. Diese Institutionen gibt es zum Teil schon heute, etwa die Weltbank, die UNO, und andere überstaatliche Einrichtungen, darüber hinaus verschiedene NGOs, zum Beispiel Human Rights Watch, Amnesty International, usw., oder caritative Hilfswerke. Ihnen allen ist gemein, dass sie im Zuge einer Weltrepublik so verändert werden müssten, dass sie den geänderten Anforderungen der modernen Welt entsprechen und aktiv die Geschicke der Menschen zu leiten vermögen.

c) DREI NORMATIVE ELEMENTE IM KOSMOPOLITANISMUS

Letztlich aber zeichnen sich alle kosmopolitischen Positionen, ob sie auf der politischen Ebene einen Weltstaat anzielen oder auf normativ-moralischer Ebene das Verhältnis der Menschen zueinander mit Verpflichtungen und Ansprüchen neu bestimmen wollen, *a priori* durch drei bestimmende Elemente aus:

- *Individualismus*: das Ziel des Kosmopolitanismus ist das Wohlergehen jedes Einzelnen; dieses Ziel übersteigt in seinem Vorrang alle anderen gesellschaftlichen Einheiten, z.B. Familie, Stamm, Volk und Staat, die ihrer Prägung nach ausschließlich Mittel zum Wohl des Individuums sind.
- *Allgemeingültigkeit*: das Recht auf Wohlergehen kommt jedem Individuum *gleichermaßen* zu – jeder Mensch ist gleicher unter gleichen.
- *Allgemeinheit*: Die moralische Relevanz jedes Einzelnen gilt auch für das Handeln der Menschen untereinander – sie endet nicht an Landesgrenze, Konfession oder einer anderen gruppenspezifischen Eigenschaft.²⁹⁴

Damit setzen die kosmopolitischen Positionen zweierlei Akzente: zum einen nehmen sie den globalen Maßstab als gegeben und setzen ihn als einzig möglichen Deutungsrahmen für Gerechtigkeit. Nicht mehr die Nation ist moralischer Träger der Gerechtigkeitsermöglichung, oder andere, noch kleinere gesellschaftliche Einheiten, sondern ausschließlich die Welt in ihrer jeweiligen politischen Verfasstheit als Ganze. Dieser basalen Setzung einerseits steht diametral das kleinstmögliche moralischen Subjekt entgegen: es ist der einzelne Mensch, der

²⁹³ Vgl: „Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freyheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freylich immer wachsenden) *Völkerstaat* (ciuitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befallen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer *Weltrepublik* (wenn nicht alles verlohren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden *Bundes*, den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhaltend, treten[...]“ Im Original gesperrt gedruckte Wörter hier kursiv. Kant, Zum ewigen Frieden, p36f.

²⁹⁴ Pogge, WPaHR, 169, Pogge Cosmopolitanism and Sovereignty, p48. Auch Gosepath, die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit, p202

zugleich Subjekt und Objekt globalen moralischen Handelns ist.²⁹⁵ Ihm obliegt die Aufgabe, Gerechtigkeit als Ziel seiner Handlungen real werden zu lassen. Natürlich ist die Aufgabe für jeden allein zu gewaltig und undurchführbar; deswegen rückt das Individuum als Teil der Weltgesellschaft in den Blick, die nicht blind gegenüber verschiedenen Kulturen und Gesellschaftsformen ist, sondern als großer Vermittlerin zwischen dem Wohl einzelner Individuen fungiert.

3. GRUNDFORMEN KOSMOPOLITISCHER POSITIONEN – LEGALISTISCHER KOSMOPOLITISMUS UND MORALISCHER KOSMOPOLITISMUS

In einer Bewertung verschiedener kosmopolitischer Positionen teilt Pogge diese in zwei unterschiedliche Teilbereiche auf, die sich zum Teil komplementär ergänzen und jeweils Voraussetzungen zum Gelingen des anderen Bereichs schaffen: er unterscheidet einen *legalistischen Kosmopolitismus*, der sich durch ein politisches Ideal - einen Weltstaat mit seinen globalen Institutionen und Bürgern, die alle unter ein globales Recht als Gleiche unter Gleichen fallen – beschreibt, von einem *moralischen Kosmopolitismus* in Kant'scher Tradition, der moralische Rechte und Pflichten für alle Menschen untereinander auf der Grundlage einer globalen Ethik normativ setzt, ohne Anschauung von Rasse, Nation oder Herkunft.²⁹⁶ Beiden Positionen wohnt in dieser Perspektive die Zentrierung auf den Menschen inne, der absoluter und unhintergebar Zweck und niemals bloß Mittel moralischen Handelns sein darf. Im Hinblick auf eine durch die Konkurrenz der Nationalstaaten bestimmte Weltordnung folgern sich aus diesem Idealbild menschenbezogener Handlungsnormierung fundamentale Änderungen einer Vielzahl die globale Lebenswelt heute determinierender Institutionen und Gemeinschaftsformen. Die Verpflichtung, anderen, und besonders den Armen, zu helfen, endet dann nämlich nicht mehr an den Grenzen des eigenen Gemeinwesens oder der eigenen Nation, sondern erstreckt sich auf alle Menschen. Gleiches gilt für das Recht auf Hilfe – jeder Mensch kann von allen anderen Menschen und nicht ausschließlich von denjenigen des eigenen Volkes erwarten, in Notzeiten umfassende subsistenzsichernde Maßnahmen zur Verfügung gestellt zu bekommen.

Aber natürlich beschränken sich die durch kosmopolitische Philosophen vertretenen Idealziele nicht ausschließlich auf Hilfe für Arme und Notleidende – angestrebt wird durch die Reorganisation der globalen politischen und moralischen Systeme eine Vervollkommnung des Individuums und seiner Beziehung zu anderen: in der Perfektionierung der gegenseitigen Legitimation von Bürger und (dann föderalem Welt-)Staat, in der besseren Steuerung und Überwachung der Wirtschaft, in einer gerechten Güterverteilung, in der Befriedung einer vielfachen Spannungen ausgesetzten globalen Welt. Legalistischer und moralischer Kosmopolitismus sind beide Ausformungen desselben Ideals; sie bilden als globale moralisch-ethische Handlungsnormierung einerseits und als gerechte globale Grundstruktur andererseits die Bedingung der Möglichkeit von Gerechtigkeit und einer Gleichheit, die sich nicht nur aus kulturellen und wirtschaftlichen Lebensformen informiert, sondern das Menschsein *a priori* als Grundlage des moralischen Handelns einsetzt. Natürlich entstehen in diesem Transformationsprozess Spannungen zwischen den

²⁹⁵ Vgl.: „Cosmopolitan norms of justice, whatever the conditions of their legal origination, accrue to individuals as moral and legal persons in a worldwide civil society. Even if cosmopolitan norms arise through treatylike obligations [...] their peculiarity is that they endow individuals rather than states and their agents with certain rights and claims.“ Benhabib, p16.

²⁹⁶ Pogge: Cosmopolitanism and Sovereignty. P49

Rechten und Pflichten, die der Bürger seiner heimischen Gesellschaft einerseits und allen Menschen durch das Menschsein *simpliciter* andererseits schuldet. Für die Auflösung der absoluten Armut ist eine gerechte globale Grundstruktur auch deswegen geboten, weil nur auf ihrer normativen Grundlage der Rechtsverpflichtungen das „Trittbrettfahrerproblem“ in der solidarischen Armenhilfe umgangen werden kann. Eine moralisch obligate Verhaltensbindung aller beteiligten Akteure kann schließlich nur dann erreicht werden, wenn auch tatsächlich alle Akteure an ihrer Aufrechterhaltung beteiligt sind. So lange eine gerechte globale Grundstruktur nicht handlungsnormierungsfähig ist, werden nach dem Schema des Gefangenendilemmas immer einzelne Staaten oder Gruppen ihre Vorteilssituation ausnutzen und benachteiligte Partner um ihr Recht bringen können. Erst mit der Schaffung einer global geltenden Rahmenordnung, die das Verhalten der Akteure reguliert, kann dieses, nicht nur für die Armen negative, Dilemma aufgelöst werden.²⁹⁷

Aus der Perspektive der Kosmopolisten ist es in der Perspektive dieses Dilemmas der Staat, der nun die Aufgabe hat, seine Grenzen, die er um die moralisch-rechtlichen Verpflichtungen seiner Bürger zieht, argumentativ zu legitimieren – denn er ist ein *posteriori*, das der moralischen Priorität des Individuums auf globaler Ebene in der Bestimmung seiner eigenen Rechte nachfolgen muss.²⁹⁸ Die moralische Verpflichtung zur solidarischen Hilfe der Menschen nicht nur für die Mitmenschen in der staatlich organisierten Gemeinschaft, sondern zur Menschheit insgesamt ist eine der Auswirkungen einer interdependenten globalisierten Welt: wenn die Handlungen des einzelnen nicht nur Auswirkungen im heimischen Staat haben, sondern sich in den globalen Raum hinein erstrecken, besitzen sie eine moralische Signifikanz, die sich dann auch im globalen Diskurs als moralisch legitim erweisen muss. Moralische Rechtfertigungen eigener Handlungen müssen daher zwangsläufig auf der Grundlage kosmopolitischer Ethik erfolgen, um einem moralischen Kulturrelativismus entgegenzuwirken.²⁹⁹

Der moralische Kosmopolitismus, mag er in erster Linie auch keine politisch-kulturellen Forderungen nach staatlicher und globaler Reorganisation der das Leben ordnender Institutionen stellen, besitzt trotzdem die Potentialität, großen Einfluss auf die Handlungsnormen nicht nur der Individuen, sondern vor allem auch der Institutionen zu nehmen. Indem die vorherrschende Weltordnung letztlich immer das Leben des Einzelnen beherrscht, mit positiven wie negativen Nebeneffekten, wird *in praxi* die Behandlung aller Menschen als Gleiche auch auf die Institutionen in ihren spezifischen Ausformungen korrigierend zurückwirken. Auf dem Weg zu einer gerechten Weltordnung, die Menschen unter universalen ethischen Aspekten als gleichwertige moralische Zwecke ansieht, ist der moralische Kosmopolitismus deshalb die philosophische Position, die das geistige Fundament für den legalistischen Kosmopolitismus bildet.

Um ein funktionales Werkzeug zur globalen Armutsreduktion zu sein, muss der moralische Kosmopolitismus inhaltlich so gefüllt werden, dass er entweder auf der objektiven (etwa mit einer auf egalitären Grundsätzen beruhenden bestmöglichen Fähigkeitsentwicklung oder mit allen Menschen zugestandenen gleichen Lebenschancen)

²⁹⁷ Vgl.: „Nicht deshalb, weil jeder Akteur nur auf seinen Vorteil bedacht ist [...] sondern deshalb, weil jeder Akteur bei Interdependenz und ohne glaubwürdige Verhaltensbindung aller anderen fürchten muss, dass seine moralische Vorleistungen ausgebeutet werden, greift er zum einzig ihm zur Verfügung stehenden Gegenmittel der präventiven Gegendefektion.“ Homann, Karl and Christoph Lütge (2005): *Einführung in die Wirtschaftsethik*. Münster: LIT-Verl. Kuhn, Steven. 2007. "Prisoner's Dilemma." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Stanford.

²⁹⁸ Benhabib: p19

²⁹⁹ Benhabib: p18

oder auf der subjektiven Ebene (durch die Erfüllung eigener Vorlieben oder das Führen eines glücklichen Lebens) ein gerechtes Gleichheitsverhältnis zwischen den Menschen herstellen kann. Pogge beispielsweise wählt für seine inhaltliche Füllung der kosmopolitischen Moral eine Konzeption der Menschenrechte, die die schlimmsten Verbrechen, Unterdrückungsmaßnahmen und extreme Ungleichbehandlungen verbietet, und dadurch eine hohe Kompatibilität der aufgestellten Rechte über kulturelle und politische Grenzen hinweg sicherstellen will.³⁰⁰ Dem moralischen Kosmopolitismus wohnt auf der Grundlage dieses Verständnisses ein Modus der Vergleichsmöglichkeit zwischen allen Menschen inne – im Sinne eines relationalen Verhältnisses der Individuen –, weil es mit der Voraussetzung eines globalen egalitären Menschenbildes zwischen allen Menschen möglich ist, ungleiche Lebensverhältnisse zu identifizieren und diesen als ungerechten Missstand durch Reformen zu ändern.

Die moralische Pflicht, Gerechtigkeit global zu gestalten, teilt Pogge in zwei Begriffsfelder auf, die für eine je eigene Konzeption und Verortung moralischer Handlungsnormierung stehen. Die *Institutionelle Konzeption* des moralischen Kosmopolitismus regelt die Beziehungen von Menschen und Gruppen zueinander; sie

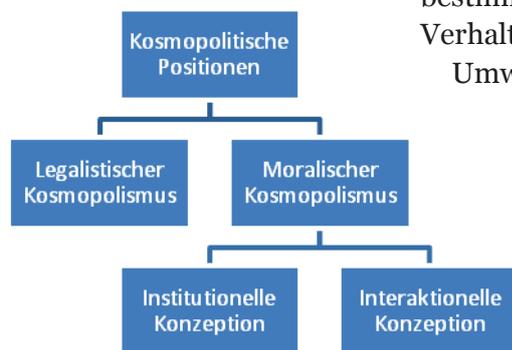


ABBILDUNG
SCHEMATISCHE
KOSMOPOLITISCHER POSITIONEN

DARSTELLUNG

bestimmt diejenigen institutionellen Regeln und Verhaltensweisen, die normieren, wie Individuen ihre Umwelt, ihre Mitmenschen, ja, ihre ganze Welt erfahren und legt damit die moralischen Strukturen fest, nach denen ihre Handlungsweisen ausgerichtet werden. Die *Interaktionelle Konzeption* des moralischen Kosmopolitismus hingegen ist die ethische Basis, auf der die tatsächlichen moralischen Entscheidungen getroffen werden; sie ist verantwortlich dafür, dass Einzelne oder Gemeinschaften im Sinne intendierter Ziele (etwa die Einhaltung der Menschenrechte, oder das solidarische Verantwortungsgefühl für Menschen in Notsituationen, die am

anderen Ende des Globus leben) auf dem Fundament von moralischen Pflichten handeln. Institutionelle und interaktionelle Konzeption sind komplementäre ethisch begründete Verfahrensweisen und bauen in einem wechselseitigen Informierungsverhältnis aufeinander auf. Globale Gerechtigkeit ist in dieser Perspektive dann nicht nur die Sache global handelnder, Institutionen, die durch egalitäre Umverteilungsmaßnahmen Gütergerechtigkeit schaffen oder ein globales Rechtssystem etablieren wollen, sondern besonders auch Aufgabe jedes Einzelnen, der durch sein moralisch vernünftiges Entscheiden seinen Teil zu einer gerechten Welt beitragen kann.

Weil der Kosmopolitanismus sich auf Individuen als letzte Träger moralischer Eigenschaften bezieht, schafft er auf globaler Ebene eine besondere Verantwortungssituation jedes Individuums, das sich freilich jedoch bei der Erfüllung seiner moralischen Pflichten der Mitwirkung durch institutionelle Strukturen versichern kann. Die interaktionelle Konzeption beschränkt also allgemein gesprochen die individuellen Handlungsoptionen auf der Basis fundamentaler ethischer Prinzipien, während die institutionelle Konzeption

³⁰⁰ Vgl. die hier relevante Fußnote Nr. 4 in: Pogge: Cosmopolitanism and Sovereignty: p49

gesellschaftsspezifische Praxen normiert, beschreibt und determiniert.³⁰¹ Dann gilt auf globaler Ebene „statt eines Dualismus zwischen Institutionen-Gerechtigkeit und individueller Gerechtigkeit [...] hier [eine Form des] Monismus. Der Institutionenbezug der Gerechtigkeitsprinzipien wird nicht negiert, doch deren Anwendungsbereich wird auf informelle Muster von Verhaltensformen erweitert.“³⁰² Die Sorge um Gerechtigkeit verbleibt also in dieser Hinsicht nicht allein in der Sphäre der Institutionen als ihrer „ersten Tugend“ (Rawls), sondern fordert auch gerechtigkeitserzielendes moralisch ausgerichtetes Handeln des Einzelnen.

Auf den ersten Blick offenbaren sich zwei kritisch zu bewertende Phänomene der institutionellen Position, deren Wirkungen sich folgendermaßen skizzieren lassen: die Reduktion der Armut kann erst dann erfolgsversprechend sein, wenn es bereits *a priori* globale Institutionen gibt, die die erwünschten Ziele angemessen und gewinnbringend durchsetzen können. Im Gegenzug entstünde schließlich eine Realisierungslücke der angestrebten Ziele, wenn solche Institutionen fehlten oder nicht mit Mitteln ausgestattet wären, die die Umsetzung etwa der umfassenden Armutsreduktion erlauben würden. Durch die komplementäre Funktion der interaktionellen Konzeption des moralischen Kosmopolitismus wäre allerdings ein gewisser Ausgleichsrahmen geschaffen; denn wo globale Institutionen fehlten, wäre es dann die moralischen Pflicht Einzelner oder Gruppen innerhalb eines vernünftigen ethischen Handlungsrahmen, Maßnahmen zur Verwirklichung der eigenen Hilfspflichten zu treffen.

Die Aufgabe der Armutsreduktion ist ein globales Problem und somit auch einer globalen Lösung bedürftig; allerdings kann, so argumentiert Pogge, durch die Komplementarität des institutionellen und des interaktionellen Ansatzes das Bewusstsein um die eigene individuelle Verantwortung erst dann entstehen, wenn es auch schon globale Institutionen gibt, die auf den verschiedenen Ebenen der Lebenswelt das Verständnis der Menschen für die Belange aller anderen prägen. Hier widerspricht Gosepath, indem er Gerechtigkeit auf individuellen Handlungen *a priori* – auch auf globaler Ebene – begründet sieht und Institutionen nur in einem „derivativen Sinn“ – *a posteriori* – als gerecht bezeichnet. Von daher sind Institutionen nur dann als gerecht zu bezeichnen, wenn sie auf einer gerechten Schaffung beruhen. Institutionen qua Institutionen sind nur auf dieser Grundlage gerecht und nicht schon *per se*.³⁰³ Damit ist auch der zweite Einwand gegen die institutionelle Position gefunden; problematisch für eine kosmopolitische Position ist nicht nur die Tatsache, dass die Welt heute von Nationalstaaten beherrscht wird, deren Bürger zumeist innerhalb von als geschlossen begreifenden Kulturkreisen leben, sondern dass die Pflicht zur Hilfeleistung als an den Staatsgrenzen oder an den Grenzen zu anderen Gemeinschaften endend verstanden wird.

Einen anderen wichtigen Einwand erhebt Benhabib: obwohl Staaten selbst immer stärker Ziele internationaler Richtlinien werden, sind es jedoch die Staaten selbst, die eben jene Richtlinien kodifizieren müssen. Hier bauen sich große Spannungen zwischen dem

³⁰¹ Vgl: Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, p50f. Caney nimmt in (Caney, p2) die Unterscheidung in interaktionelle und institutionelle Konzeption auf, bezeichnet die erstere allerdings als *global ethics*, letztere als *global political theory*. Siehe auch das Interview mit Pogge in DZfPH, p.968, Weltarmut als Problem globaler Gerechtigkeit.

³⁰² Pauer-Studer, Herlinde (2006): "Globale Gerechtigkeit und moralische Verpflichtung." Pp. 423 S in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag.

³⁰³ Vgl.: Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorh. Berlin: Akademie Verlag.

Eigeninteresse, das sich in der staatlichen Souveränität begründet, und der sich auf kosmopolitische Normen berufenden schrittweisen Aufgabe der eigenen Autonomie auf.³⁰⁴ Um dieses Spannung zu lösen, wäre eine komplette Neubegründung der institutionellen wie auch der interaktionellen Handlungsnormierungen nötig, die die Bürger aus ihren abgeschlossenen kulturellen Sphären lösen und für globale Probleme sensibilisieren würde. Da aber beide moralischen Konzeptionen komplementär verfasst sind, kann es keinen argumentativ in sich begründbaren Vorrang der einen Position vor der anderen geben.

Zur Lösung dieser Dilemmasituation scheint ein Blick auf Interdependenz der globalisierten Welt plausibel: die Menschen sind nicht mehr nur Bürger eines bestimmten Nationalstaats, dem allein sie in den jeweiligen politischen und kulturellen Ausformungen in ihrer Rechten und Pflichten unterworfen sind, sie sind auch unterstützende Träger einer Weltwirtschaftsordnung, die in ihrer aktuellen institutionellen Ausformung große Ungerechtigkeit zwischen den Ländern bewirkt. Und hier kann die institutionelle Konzeption des moralischen Kosmopolitismus den Vorteil ausspielen, den sie laut Pogge gegenüber der interaktionellen Konzeption besitzt: denn die Rechte und Pflichten des Einzelnen gegenüber allen anderen Menschen, wie sie die interaktionelle Position bedingt, sind sehr schwach und unterliegen den Schwankungen persönlicher Präferenzen und den Bedingungen, die durch eigene Lebenspläne vorgegeben sind, oder sie bewirken womöglich gar eine Mutlosigkeit angesichts einer Armutssituation, die auch durch die koordinierten Mittel vieler Einzelpersonen nicht zu überwinden ist.

Und außerdem ist, wie Pogge anführt, die interaktionistische Position nicht dazu geeignet, Rechte und Pflichten für *bereits bestehende* globale Ungerechtigkeit, seien es Armut, Verstöße gegen die Menschenrechte oder Krieg, Individuen zuzuschreiben, was er am Beispiel der Sklaverei zu zeigen sucht: auf der normativen moralischen Ebene ist es durch *negatives Recht* nicht erlaubt, Sklaven zu halten, was vernünftigerweise ein Verbot aller versklavenden Praktiken nach sich zieht. Was ist dann aber mit denjenigen Menschen, die weder Sklavenhalter noch Sklaven sind? Solange es keine *positiv* formulierte Pflicht gibt, Menschen aus der Sklaverei zu befreien, steht die interaktionistische Position dem Unrecht indifferent gegenüber, da die am Sklavenhaltertum unbeteiligte neutrale dritte Partei durch das Fehlen interventionistischer Handlungsnormen begründet über keine eindeutige Handlungspräferenz verfügen kann. Die institutionelle Position hingegen umgeht diese Problematik fehlender Verantwortung, insofern auch Individuen, die Sklaverei unterstützenden institutionellen Strukturen unterstehen, damit die *negative* Pflicht verletzen, Sklaverei nicht zu unterstützen. Sie sind zwar nicht direkt Unterstützer oder Opfer der Unterdrückung, aber als Partizipanten der gesellschaftlichen Ordnung trotzdem verantwortlich für unrechte Handlungen, die durch den institutionellen Rahmen begründet auch in ihrem Namen geschehen. Der institutionelle Rahmen, der durch die Gemeinschaft legitimiert ist, erweitert die Verantwortung für moralisches Handeln letztlich auf eine breitere Basis involvierter Akteure, und er erreicht dies global durch eine verpflichtende Mindestforderung negativer *und* positiver Rechte, deren Wahrung sowohl von Institutionen als auch Individuen unbedingt eingefordert wird.³⁰⁵

Hinsichtlich der komplexen Komplementarität des institutionellen Ansatzes mit dem interaktionellen Ansatz ist diesem Konzept Pogges damit inhärent, dass trotzdem eine grundsätzliche Verantwortlichkeit der Individuen verbleibt, die sich nicht zu Gunsten der

³⁰⁴ Benhabib, p31.

³⁰⁵ Vgl.: Pogge: WPaHR: p171f

normativen Rechtspflichten institutioneller Träger auflöst. Pauer-Studer kritisiert daher, dass in „Pogges Ansatz aus dem Gebot der Nichtverletzung der negativen Pflichten eine positive Verpflichtung zu Handlungsweisen und Lebensformen resultiert, die moralisch gesehen teils zu viel von einzelnen Individuen verlangen und eine Überforderung bedeuten.“³⁰⁶ Diesem Entwurf stellt sie deshalb eine Verknüpfung von Rechtspflichten und Tugendpflichten gegenüber, die in ihrer spezifischen Ausformulierung dezidiert die jeweiligen moralischen Horizonte der Institutionen und der Individuen benennen und einordnen. Diesem Konzept liegt eine grundsätzliche Ausdifferenzierung von Recht (Sphäre der Institutionen) und Moral (Sphäre der individuellen Handlungsoptionen) zu Grunde: Während die „Rechtspflichten“ als „vollkommene Pflichten“ gelten – „als Pflichten, die keine Ausnahmen und keine Ermessensabwägungen in der Erfüllung zulassen“ und deshalb beispielsweise vom Staat erzwungen werden können und müssen, werden die Tugendpflichten erst durch „interne moralische Einsicht“ verbindlich. Stärker als im System Pogges liegt hier der Focus also auf *unterschiedlich gewichteten* Verbindlichkeiten der moralischen Verpflichtungsforderungen, denn „die nicht durch die Rechtspflichten abgedeckten moralischen Pflichten der Einzelnen, vor allem die Pflichten der Wohltätigkeit, sind Tugendpflichten.“³⁰⁷ In der Perspektive der Tugendpflichten liegt es dann im Ermessen der individuellen Entscheidung, wieviel für eine gerechte Weltordnung etwa an Hilfsorganisationen gespendet wird. Solange das Individuum seinen Rechtspflichten nachkommt, kann es nach Pauer-Studer sogar mit Recht alle weiteren Tugendpflichten ablehnen.

Durch das faktische Eingebunden sein jedes Menschen in einen institutionellen Kontext leitet Pogge mit dieser Argumentationslinie die Pflicht zur Unterstützung auch weit entfernter Armen her, *solange* sich die Pflicht zur Hilfe universalisierbar und schließlich auch vernünftig begründen lässt. Ein Versuch, diese Verpflichtung in diesem Sinne zu begründen, zeigt sich in der universalen Ausrichtung der Menschenrechte, auf deren Verwirklichung grundsätzlich jeder Mensch einen Anspruch besitzt.

a) NEGATIVE UND POSITIVE RECHTE UND PFLICHTEN - MENSCHENRECHTE

Die Bestimmung globaler Gerechtigkeit fordert ein Abwägen der Existenz sowie der Extensität der Pflichten, die Menschen und ihre gesellschaftlichen Institutionen vor dem Hintergrund der Solidarität zueinander besitzen. Von der Annahme ausgehend, dass es universalisierbare Normen zur Hilfeleistung gibt, müssen diejenigen Akteure identifiziert werden, deren besondere Aufgabe darin liegt, Armut zu mindern und auf dem Fundament universaler menschlicher Gleichheit gerecht zu handeln. Denn erst mit dem überall und allgemein geltenden Anspruch, dass alle Menschen Weltbürger und als gleiche Individuen höchster moralischer Zweck sind, lässt sich eine Verpflichtung zur Hilfe aller anderen Menschen begründen. Besondere Nähepflichten beispielsweise gegenüber nahen Verwandten werden von dieser Abwägung moralischer Handlungsnormierungen *nicht* in Abrede gestellt,

³⁰⁶ Vgl.: Pauer-Studer, Herlinde (2006): "Globale Gerechtigkeit und moralische Verpflichtung." Pp. 423 S in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag.

³⁰⁷ Vgl.: Ibid.. Interessant ist hier außerdem auch die sehr interessante Diskussion (p. 219) über motivationale Gründe des Einzelnen, überhaupt aus moralischer Überzeugung solidarisch zu handeln und die Schwierigkeit, die neutrale Ausrichtung des juristischen Rechtsbereich auf moralisch begründete Hilfeleistungen wie bei Pogge zu transferieren. Pogge will „den normativen Zugriff auf den Einzelnen verstärken, indem ihnen die Verletzung moralischer Rechtspflichten zugeschrieben wird, deren Vermeidung sehr wohl eine Reihe von anspruchsvollen Handlungen verlangt, die ein Individuum ohne starke moralische Motive, Überzeugungen und Gewilltheit zum Guten gar nicht leisten kann.“

sondern nur diejenigen Praxen kritisiert, die Hilfspflichten aufgrund fragwürdiger Grenzziehungen einschränken wollen – etwa durch den absoluten Vorrang der Hilfe für Mitbürger eines Nationalstaats (siehe hierzu auch das Kapitel über den nationalen Liberalismus). Wer die Forderung nach universaler Gleichheit letztlich ernst nehmen will, handelt dann gegen dieses Prinzip, wenn die geforderte Gleichheit durch unterschiedlich wahrgenommene Pflichten nur gestuft (beispielsweise Priorität domestischer relativ Armer vor fremden absolut Armen bei Distribution) realisiert wird.

Insbesondere Institutionen sind für die Kosmopolitisten gefordert, diese Forderungen universaler Gleichheit angemessen zu verwirklichen; denn wenn es plausibel ist, dass ungerechte Institutionen andere Ursachen der Armut übertrumpfen³⁰⁸, zeigt sich daraus im Umkehrschluss, dass vor allem gerechte Institutionen auf domestischer wie globaler Ebene einen großen Pflichtteil bei der Verminderung der Armut leisten können und müssen. Ihre Pflicht ist es deshalb, die Rechte der ihnen unterstehenden Menschen zu wahren und bestehende Ungerechtigkeit aufzulösen. Die Ausformulierung der Menschenrechte sind in dieser Hinsicht ein Versuch, einen Katalog zwingend zu wählender Rechte auf dem Fundament menschlicher Gleichheit den Institutionen als normative Handlungsrichtlinien zu überantworten.

Über weitergehende Pflichten der unterschiedlichen Akteure als beispielsweise die der verbindlichen Garantieleistung von Rechten ist damit aber noch nichts gesagt. Die Gleichheit als *norma normans*, die in den Handlungsoptionen aller Akteure als Fundament zum Ausdruck kommen soll, erlaubt damit unter dem universalen Aspekt zuerst einmal keine weiteren Ansprüche als diejenige gleicher Behandlung aller Menschen. Die Pflicht zur Hilfe ist, wie oben beschrieben, allerdings dann gegeben, wenn die Akteure aktiv oder passiv Unrecht durch ihre institutionelle Zugehörigkeit unterstützen. Gleichwohl stellt sich damit Frage nach der Extensität der Hilfeleistung erneut – sie ist dann als *Ausgleich* relevant. Aus der Pflicht zur Hilfe, beziehungsweise durch das Recht auf Hilfe ist aber noch keine Aussage zur tatsächlichen Höhe der Hilfeleistung, respektive ihrer Dauer und ihrem Limit gesagt. Sollen globale Distributionssysteme aber vernünftig und angemessen arbeiten können, müssen auf einer ersten Stufe diese inhaltsreichen Vorgaben geklärt werden können. Gerade im Hinblick auf die Multidimensionalität der Armutproblematik ist hier eine komplexe Argumentation nötig, die es vermag, zwischen allen beteiligten Parteien zu vermitteln, ohne dabei zu überfordern, oder, auf der anderen Seite, Ungerechtigkeit nicht völlig zu beseitigen.

Die drei oben genannten basalen Grundkennzeichen des Kosmopolitismus bilden hier die ethischen Kriterien, auf denen diese Entscheidungen globaler Gerechtigkeit getroffen werden können. Da der Kosmopolitismus von seinen Prämissen ausgehend nur Individuen vergleicht, kann er über von nationalen Strukturen unabhängige Vergleichsparameter der Lebensverhältnisse Aussagen treffen, und mit diesem empirischen Rüstzeug die Hilfeleistungspflichten der Menschen festlegen. Rechte und Pflichten bestimmen sich also zum einen durch die normative Gleichheit aller Menschen, zum anderen durch empirische Informationen, mit denen dann die Handlungsoptionen inhaltlich gefüllt werden können.

³⁰⁸ Vgl.: „[...] institutions “trump” everything else: once institutional effects are determined, market integration has nothing left to explain, and geographical factors, very little.“ Damit richtet sich Risse in (Risse, p356) einerseits gegen die Geographie-These, dass also vor allem die äußeren Einflüsse Klima, Geolokation und Infrastruktur den Erfolg eines Staates prägen (Jeffrey Sachs, et al.), und andererseits gegen die Marktintegrations-These, die den Erfolg eines Staates über seine Integration in den globalen Markt bewertet.

Die Forderung kosmopolitischer Philosophie, das Individuum auf universaler Ebene als Zentrum moralischer und politischer Ansprüche gegen andere, heute dominierende, Akteure zu verorten reicht aber allein nicht aus, auch tatsächlich Anreize zur gegenseitigen Hilfe und Unterstützung zu schaffen – Rechtsinhaber müssen ihre Ansprüche auch gegen Widerstände, zum Beispiel als Angehörige einer unterdrückten Gesellschaftsschicht gegen die Machthaber durchsetzen können, und ebenso müssen die Erfüllungen von Pflichten auf normativer Ebene anreizkompatibel und unübergebar gestaltet werden, so dass sie möglichst ohne Anwendung von Zwangsmitteln – die aber auch existent und durchsetzungsfähig sein müssen³⁰⁹ – wahrgenommen werden. Zur Grundlegung universal begründeter Rechte und Pflichten spielt das Fernziel einer globalen politischen Einheit – im Sinne des legalistischen Kosmopolitismus – im übrigen zuerst einmal keine Rolle, auch wenn hier zur vollständigen Form globaler Gerechtigkeit auf der Grundlage menschlicher Gleichheit und Werthaltigkeit sicher ein Bedingungsgefüge vorliegt, das in seiner Stringenz, wie oben bereits angemerkt, nicht vernachlässigt werden darf. Der moralische Kosmopolitismus hingegen ist deshalb auch durchaus mit der aktuellen Struktur der Weltordnung in Einklang zu bringen, wenn er erkennbare *Vorteile* für den Rechtsinhaber als auch den Pflichtschuldner enthält.

Formt sich durch die Globalisierung einerseits eine zunehmend uniformierte Welt, in der etwa Wirtschaftsprozesse mit der Herstellung von Gütern und mit einem vernetzten Finanzwesen nach international standardisierten Regeln ablaufen, sind andererseits Menschen Mitglieder einer großen Bandbreite kultureller, religiöser und sprachlicher Gemeinschaften, die auch oder sogar trotz der Globalisierung eher Mitglieder der eigenen Gruppe unterstützen werden als völlig Fremde, auch wenn diese in großer Armut leben oder auf eigentlich vermeidbare Weise leiden. Der menschlichen Gemeinschaft, auch nicht in ihrer erweiterten Form als Volk oder als Nationalstaat, kommt damit aber immer noch kein *normativer Wert* zu – lokal als auch global ist in der kosmopolitischen Perspektive nur das einzelne Individuum moralisch relevant, die Gemeinschaft letztendlich nur insofern, als sie individuelle Handlungsmöglichkeiten und Freiheitsgrade determiniert. Deshalb ist sie moralisch bewertbar, insofern die Vorgaben der universalen Gleichheit erfüllt werden, sie selbst ist aber nicht dazu ermächtigt hier einschränkend einzugreifen.

Die Rechte und Pflichten, die der moralische Kosmopolitismus etwa zur Armutsreduktion begründet, müssen daher drei Prämissen erfüllen, um im Rahmen der theoretischen Voraussetzungen des Kosmopolitismus global und universalisierbar zu sein:

Sie müssen – *erstens* - so abstrakt formuliert sein, dass sie über Kultur- und Gemeinschaftsgrenzen hinweg im lokalen Gesellschaftskontext auf einer ersten Ebene überhaupt erst einmal als moralische Aussage erkannt werden und auf der zweiten Ebene als handlungsinformierende vernünftige Norm Anwendung finden können. Kulturgrenzen stellen den moralischen Kosmopolitismus vor die Aufgabe, eine abstrakte Vereinigungsstufe von an Varianten reichen Rechtssystemen, von unterschiedlichen Sozial- und gesellschaftlichen Regelsystemen und natürlich auch von unterschiedlichen Auffassungen individueller Autonomie oder Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft zu erreichen, ohne dabei in Kulturrelativismus zu erstarren, der eine kosmopolitische Moral scheitern

³⁰⁹ Die Frage vernünftiger Autorität bezeichnet Benhabib in (Benhabib; p26) als „philosophical puzzle“: kosmopolitisches Recht sticht positives staatliches Recht aus, obwohl hinter ihm keine Autorität steht, die es durchzusetzen in der Lage ist. Damit stellt sich die Frage, welche Autorität Normen sowohl konzeptionell als auch in ihrer Durchsetzbarkeit besitzen, die durch keine höhere Autorität gedeckt werden.

lassen würde. Denn die Annahme, dass moralische Rechte und Pflichten nur innerhalb eines Kulturkreises verständlich und handlungsdeterminierend seien, hätte die Absage an jede globale Verpflichtung zur Folge.³¹⁰ Globale Rechte und Pflichten fordern vielmehr, dass sie als moralische Norm unabhängig von der Epoche, der Kultur, Religion, moralischen Tradition oder philosophischen Herkunft des Handlungsträger zur Anwendung kommen.³¹¹

Aus dieser ersten Prämisse folgt – *zweitens* – die Betonung, dass das Wohl der Menschen als Gleiche unter Gleichen das einzig relevante und zulässige Ziel der globalen Rechte und Pflichten sein kann. Dies spricht zugleich gegen die Ansprüche anderer gesellschaftlicher Einheiten, ebenso der besonderen Observanz spezifischer Rechte und Pflichten anheim gestellt zu werden. Andere gesellschaftliche Einheiten wären auf globaler Ebene wiederum nur spezifische kulturelle Konstrukte, die sich in Konkurrenz zu anderen institutionalisierten sozialen Einheiten befinden würde. Der Mensch hingegen ist als singuläres moralisches Subjekt erfass- und operationalisierbar, er allein ist durch sein Wesen universalisierbares Objekt globaler Moralität.

Dies gilt – *drittens* – im interaktionellen wie auch im institutionellen Bereich der Normen. Die Verantwortung für andere endet nicht beim persönlichen Engagement, sondern sie ist auch den gesellschaftlichen Institutionen als besonderer Auftrag mitgegeben.

Die Charta der Menschenrechte kann hier deshalb als Beispiel einer internationalen Rechtsnorm gelten, der sich viele Staaten, darunter selbst Diktaturen und Unrechtsregimes, unterworfen haben. Die Menschenrechte sind sowohl moralische Verpflichtung, als auch in Gesetze gegossenes Recht sowohl auf nationaler als auch internationaler Ebene – mit einer besonders herausgehobenen Stellung als die Handlungen der Institutionen normierenden Instanz in Bezug auf deren Bürger. Die interpersonale Moral, also das Handeln einzelner Individuen in der Gemeinschaft, spielt bei den Menschenrechten nur dann eine Rolle, wenn sich die Handlung auf von Institutionen normierte Handlungsanweisungen bezieht: so wäre es zum Beispiel kein Verstoß gegen die Menschenrechte, wenn ein einzelner wohlhabender Bürger aus Geiz nicht Teile seines Vermögens zur Verminderung der Armut beisteuern würde; dagegen wäre eine systematische Unterdrückung der Armen durch die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft sehr wohl eine Verletzung der Menschenrechte.

Die Menschenrechte stellen damit bereits die Basis eines globalen Rechtssystems dar, der die oben genannten Prämissen weitestgehend erfüllt. Bis auf einige besondere Ausnahmen³¹² sind die Menschenrechte international geltende Normen und universal ausgerichtet, sie sind so formuliert, dass ein Verstoß gegen ihre Handlungsanweisungen einen schweren Affront gegen die Gerechtigkeit auf der Grundlage der Gleichheit aller Menschen darstellen würde. Darüber hinaus identifizieren sie die Rechtsinhaber auf verschiedenen Ebenen und in verschiedener Intensität: es gibt Rechte, die universal allen

³¹⁰ Vgl.: „International lawyers and cultural anthropologists have documented wide disparities in the view of rationality and of the good prevalent in the world’s cultures. These differences are reflected in the structures of various legal systems and in the attitudes customarily taken by different cultures toward social rules, collective ideals, and the value of individual autonomy.“ Beitz, Charles, p17. Auch Nussbaum steht einem falsch verstandenen Kulturrelativismus, wie bereits in [Kapitel] beschrieben, kritisch gegenüber.

³¹¹ Vgl.: „In conceiving of moral demands as unrestricted, we believe that whether persons ought to respect them does not depend on their particular epoch, culture, religion, moral tradition, or philosophy.“ Pogge, WPaHR, 54. Im übrigen findet sich hier spiegelbildlich die kommunitaristische Position wieder: dass es in einer Kultur ein bestimmtes Set an Moralien und Werten gibt, spricht aber weder gegen die Notwendigkeit globaler Normen als auch dafür, dass die Moralien und Werte eines Kulturkreises per se gut sind.

³¹² Das Recht vor rassistischer und sexueller Diskriminierung etwa findet seine Anwendung hauptsächlich im interpersonalen Bereich. Stanford. 1. The General Idea of Human Rights

aktuell lebenden Menschen zustehen, dann etwa allen Menschen eines bestimmten Landes, oder auch nur einer bestimmten Gruppe oder Ethnie (etwa Frauen, unterdrückten Minderheiten oder Kindern). Die Menschenrechte versuchen dabei, entweder einen vorbestimmten Status menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten zu erhalten, persönliche Freiheit und Schutz entweder vor anderen Individuen oder gouvernementalen Institutionen zu gewährleisten, oder allgemein zum Wohl der Menschen beizutragen.

Der Verantwortungsträger einer angemessenen Verwirklichung der Menschenrechte ist im übrigen mit den jeweiligen staatlichen Institutionen eindeutig benannt – vorhandene globale Institutionen spielen nur als Ersatz eine Rolle, etwa wenn lokale Institutionen die Rechte ihrer Bürger nicht wahren wollen oder können.³¹³ Weil sie ihren Fokus auf die Menschheit als Ganzes legen, besitzen die Menschenrechte nach Habermas eine „überpositive Geltung“, die allerdings *nichts* über die Legitimität der staatlichen Handlungsoptionen aussagt, in dem Sinne, dass staatliche Institutionen Menschenrechte entweder schützen oder nicht beachten, aber nicht entweder gewähren oder verweigern können. Die Besonderheit der Menschenrechte ist ihre Herkunft aus einem moralischen Diskurs, der seinen Bezugsrahmen aus der Frage gewinnt, was unter der Prämisse der universalen Gleichheit gut für jedermann ist.³¹⁴

Die (negativ formulierten) Menschenrechte als Freiheitsrechte fordern allerdings nur *Minimalziele* ein, indem sie das *Schlechte* um jeden Preis vermeiden wollen, dabei aber auch kein Maximalziel menschlicher Verwirklichungsmöglichkeiten fordern. Es stellt sich dann die Frage, ob in der Perspektive einer schnellstmöglichen Reduktion absoluter Armut Minimalstandards ausreichen, zumal Armut ein multidimensionales Problem darstellt, das sich voraussichtlich nicht durch die bloß aktive Setzung einzelner Minimalrechte lösen lassen wird, sondern durch eine konzertierte Aktion vieler Rechtsverpflichtungen und durch ein – auch zwangsmäßiges – Insistieren auf ihre Einlösung. Um hier nur einige Anhaltspunkte zu geben: die Einhaltung der Menschenrechte ist die besondere Verpflichtung gerechter und auf das Wohl der Menschen bedachter institutioneller Strukturen, die aber in den Ländern mit besonders hohen Armutsraten oft nicht vorhanden sind, bzw. unter Korruption einer Machtelite leiden oder, etwa bei *failed states*, überhaupt nicht existieren. Die Gefahr besteht dann, dass die Bürger wohlhabender Staaten in ihrem moralischen Verhältnis zu den armen Ländern in etwas verfallen, was Pogge „*Explanatory Nationalism*“³¹⁵ nennt – die wirtschaftliche Stärke des eigenen Staats mit seinen demokratischen Institutionen wird als Ideal auf arme Länder projiziert, wodurch dann Armut und Misswirtschaft einzig als Ergebnis eben des Fehlens vernünftiger institutioneller Rahmenbedingungen und demokratischer Mitbestimmung durch kulturelle Defizienzen erklärt werden. Dass aber, durch die Interdependenz der globalisierten Welt begründet, vor allem auch die vom Westen

³¹³ Artikel Menschenrechte, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 1. The General Idea of Human Rights

³¹⁴ Alessandro, Ferrara: 395f. Damit ist aber noch nicht gesagt, woher die Menschenrechte ihre Begründung für die universale Gleichheit der Menschen beziehen. Einen guten Überblick über die verschiedenen Argumentationslinien (beispielsweise naturrechtliche Begründung, durch gesetzliche Verordnung, usw.) bietet auch hier die Stanford Encyclopedia of Philosophy, part 2.

³¹⁵ Dies wirft Pogge übrigens auch Rawls als schwerwiegende Kritik an dessen „Recht der Völker“ vor. Die These Rawls', dass auch in den ärmsten Ländern die Ressourcen bei vernünftiger Verteilung durch demokratisch-liberale Institutionen ausreichen würden, um Armut zu beseitigen, verdeutlicht die Gefahr, die die Projektion der Verhältnisse wohlhabender Staaten auf arme Länder mit sich bringt. Pogge, WPaHR, p15. Kritisch zur Theorie des „Explanatory Nationalism“ zeigt sich Risse in Risse, Mathias (2005a): "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?" *Ethics and International Affairs* 19.: die wirtschaftliche Entwicklung lässt sich nicht ausschließlich über globale Faktoren ableiten, die sonst selbst Formen eines „explanatory cosmopolitanism“ annehmen würden.

geprägte Weltwirtschaftsordnung einen entscheidenden Anteil an der Unterstützung von Unrechtsregimen zu Lasten der Armen trägt, verschleierte dieser Standpunkt.

Ein weiterer funktionaler Aspekt der Menschenrechte ist, dass zur Wahrnehmung eigener Rechte eine mündige Staatsbürgerschaft ebenso notwendig ist wie zumindest grundlegende Bildung, um sich seiner Rechte und deren möglichen Auswirkungen auf das eigene Leben überhaupt erst bewusst zu werden. Rechte müssen eingefordert werden können, um als Instrument gegen Armut dienen zu können. Dem steht die mangelhafte oder überhaupt nicht vorhandene Alphabetisierung ganzer Bevölkerungsteile in den Ländern Schwarzafrikas, Süd-Ostasiens oder Chinas und Indien entgegen. Um absolute Armut auszulöschen reicht es also nicht nur, kosmopolitische Rechte und Pflichten als globale moralische Norm einzusetzen, es muss auch dafür Sorge getragen werden, dass sowohl Rechtsinhaber als auch Verpflichteter sich ihrer Aufgabe oder ihrer Ansprüche in vernünftiger Weise bewusst sind und sich ihrer Verantwortung stellen können.

Letztlich gewinnt das Konzept der Menschenrechte für eine kosmopolitische Moral dann an Stärke, wenn nicht nur ein Begriff von negativen Rechten vorliegt, in dem Sinne, dass Institutionen nicht die grundlegenden und durch die Menschenrechte garantierten Rechte ihrer Bürger verletzen dürfen, und darüber hinaus vollständige Freiheit in der Wahl ihrer Mittel besitzen, sondern auch dem Ergebnis nach positive Rechte zur Anwendung kommen, die über die Minimalziele der Menschenrechte hinaus einen umfassenden Schutz und das Wohl der Bürger anstreben. Die Frage nach einer vernünftigen Abwägung von negativen und positiven Rechten korreliert mit der Frage, welche Pflichten der Hilfeleistung mit welchem Limit durch die Menschenrechte entstehen – soll die Pflicht zur solidarischen Hilfe wirklich bei einem minimalen Schwellenwert erreichter Ergebnisse enden, oder lassen sich Kriterien finden, die weitergehende, extensive Maßnahmen zum Wohle der Menschen erlauben? Ist zur Durchsetzung der Menschenrechte eine Form der Intervention erlaubt – politisch, wirtschaftlich, militärisch – oder ist diese bei schwerwiegenden Verletzungen der Menschenrechte sogar verpflichtend?

In der libertären Tradition herrscht hier die Position vor, dass Menschenrechte ausschließlich als negative Rechte zu verstehen seien (Minimalposition), was aber positive Forderungen der Menschenrechte: Recht auf Sicherheit, Arbeit, politische Partizipation von der in-Wirkung-Setzung ausschließt.³¹⁶ Die Minimalposition zielt nur eine Selbstbeschränkung der Institutionen an, während die Maximalposition eine Beachtung der Menschenrechte über das Verbot der Verletzung negativer Rechte hinaus für jedes Individuum in einem globalen Maßstab fordert. Um zwischen diesen beiden polaren Positionen eine sinnvolle Medianposition zu erreichen, argumentiert Pogge zugunsten des institutionellen Ansatzes als vernünftigem Ausgangspunkt in der Perspektive des moralischen Kosmopolitismus: wird ein Anspruch auf X als Menschenrecht postuliert, muss darauf bestanden werden, dass alle Institutionen, die das Menschenrecht auf X vertreten sollen, so (re-)organisiert werden, dass sie den Anspruch auf X tatsächlich verwirklichen und in vernünftiger Weise schützen können. Der Schutz des Zugangs zu X muss so verwirklicht werden, dass er Menschen, entweder durch offizielle Staatsvertreter oder durch den Staat selbst, nicht abgesprochen oder das Recht auf X enteignet werden kann. Eine Menschenrechtsverletzung läge dann vor, wenn der Zugang zu X in vermeidbarer Weise gefährdet wäre, oder dieser nicht auf der Grundlage der Gleichheit nur einigen Menschen

³¹⁶ Hier argumentieren Stanford Enc Human Rights, Kapitel 1; auch: Pogge WPaHR, p64 gleich.

zugesprochen würde.³¹⁷ Damit sind Menschenrechte *moralische Ansprüche* an die Institutionen der eigenen Regierung oder ihre Vertreter. Aber auch wenn domestische oder globale Institutionen zur Wahrung der Menschenrechte eingesetzt worden sind, schließt das nicht die moralische Verantwortung einzelner Menschen für eine Verletzung der Rechte aus: sofern sie ungerechte Institutionen aufrecht erhalten, teilen sie die Verantwortung für das entstehende Unrecht.

Gleichwohl: auf positiv formulierte Menschenrechte lässt sich dieser unbedingte und nicht relativierbare Anspruch nicht ausweiten, argumentiert Höffe. Denn im Gegensatz zu den negativen Menschenrechten, die beispielsweise einen institutionellen Handlungsverzicht von Gewalt und Unterdrückung fordern, streben positive Menschenrechte Leistungen an, die nicht in beliebiger Höhe vorhanden, sondern vor allem einer gewissen *Knappheit* unterworfen sind. Leistungen können durch gesellschaftlichen Wandel oder einen institutionsbedingten Missstand, etwa vernachlässigte Reformen, eingeschränkt werden, ohne dass deswegen die Institutionen ihre Pflichten in ähnlicher Stärke nicht beachten würden wie im Fall der Verletzung negativer Rechte. Durch die Leistungsvarianz gesellschaftlicher Institutionen begründet wohnt dadurch den positiven Menschenrechten ein komparatives Element inne, das sich einerseits durch den Entwicklungsstand der jeweiligen Gesellschaft (z.B. ist die Alphabetisierungsrate in frühindustriellen Gesellschaften weniger wichtig als in hochindustrialisierten, die vor allem sehr gut ausgebildete Spezialisten braucht) informiert, auf der anderen Seite durch Gerechtigkeitsgrundsätze bestimmt wird, die den Anspruch auf die Leistungen nach Gleichheitsgrundsätzen verteilt: „Positive Freiheitsrechte lassen einen Spielraum, den die Gemeinwesen unterschiedlich ausfüllen dürfen und der das ‚Recht auf Differenz‘ mitbegründet.“ Insgesamt bezeichnet die Höffe die positiven Menschenrechte, die er auch die sozialen Freiheitsrechte nennt, als „programmatische Forderungen“, die ihre Realisation mit einer Vielzahl von Forderungen und unter Rücksicht auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Vorgaben und Entwicklungen abstimmen müssen.³¹⁸

Die Rolle der Regierungen definiert sich so in der Perspektive der Menschenrechte vor allem durch die Aufgabe, das gesellschaftliche Zusammenleben so zu gestalten, dass alle Bürger einen unhintergehbaren und gleichen Anspruch auf ihre Rechte besitzen. Können bestimmte Regierungen, etwa in Entwicklungsländern, die Erfüllung dieser Aufgabe nicht gewährleisten, muss nach dem Subsidiaritätsprinzip ein anderer Akteur einspringen können. Es scheint einleuchtend, dass hier global agierende Institutionen als Garantiemacht im Hintergrund stehen müssten, die bei lokalem Versagen verpflichtet sind, Verstöße gegen negative Rechte zu unterbinden. Damit wird das einfache Gegensatzpaar: Rechtsanspruch der Bürger und Verpflichtung der Institutionen auf lokaler Ebene aufgebrochen und weicht einem komplexeren Netzwerk aus verschränkten Verantwortlichkeiten auf globaler Ebene. Da die Ermöglichung eines sicheren Zugangs zu den Menschenrechten die Aufgabe aller derjenigen ist, die eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten, also letztlich *alle Bürger* eines Staates, ruht auf ihren Schultern auch gemeinschaftlich die Verantwortung für eine die Menschenrechte achtende Gesellschaftsstruktur. Nicht der Einzelne ist verpflichtet, den Anspruch auf ein Recht zu ermöglichen, sondern die Gemeinschaft – und nur innerhalb ihrer selbst.³¹⁹ Damit lässt sich auch ein Ausblick auf den legalistischen Kosmopolitismus wagen, der die Verwirklichung und den sicheren Zugang zu den

³¹⁷ Pogge, WPaHR, p65ff

³¹⁸ Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.

³¹⁹ Pogge, WPaHR, p64ff

Menschenrechte in der institutionellen Perspektive als moralische Gemeinschaftsermöglichung abseits von kulturellen Barrieren fundieren und gesellschaftsübergreifend ein solidarisches globales Rechtssystem etablieren könnte, das kompatibel zu einer Vielzahl politischer Systeme ist und nicht an paternalistischen oder kulturellen Einsprüchen scheitern muss.

4. DIE LEGITIMATION KOSMOPOLITISCHER POSITIONEN

Wenn es sich stichhaltig nachweisen lässt, dass die politische Grundstruktur der Weltordnung defizitär ist, da sie ungerecht ist und deshalb Ungleichheit produziert, scheint damit ihre Reorganisation in kosmopolitischer Perspektive moralisch verpflichtend zu sein. Denn ist absolute Armut nicht nur lokales Phänomen, das sich einfach über lokal begründete infrastrukturelle Nachteile oder etwa Politikversagen erklären ließe, sondern das vor allem aus einseitigen und ungerechten ökonomischen und politischen Beziehungen zu den wohlhabenden Ländern entsteht, wäre ein Ansatzpunkt gefunden, der die zuerst intuitiv empfundene Ungerechtigkeit in Fakten fundieren kann und hinsichtlich moralischer Handlungsoptionen als archimedischer Punkt für globale Gerechtigkeit dienen könnte. Die Pflicht zur Reform ist deshalb auch kein Akt aus Mildtätigkeit, welche gewährt, aber auch jederzeit wieder eingestellt werden kann, sondern sie bildet sich aus dem Bewusstsein, dass ein Fortsetzen des politischen *status quo* die Situation der Armen nicht absolut zu verbessern in der Lage ist.

Dass die politischen und wirtschaftlichen Verfahrensweisen unserer Weltordnung in vielerlei Hinsicht ungerecht sind, ist weithin unbestritten und allgemein anerkannt, die Art und Weise, in der sich globale Gerechtigkeit in der politischen Domäne letztlich tatsächlich verwirklichen soll, ist dagegen in weiten Teilen noch völlig unscharf erfasst und das Thema einer großen Bandbreite von Veröffentlichungen.³²⁰ Die Antworten der politischen Philosophie auf die Aufgabenstellung der Legitimation der erforderlichen Reorganisation reichen dabei weit; in der Eingrenzung auf das Problem der absoluten Armut jedoch lassen sich einige Hauptzüge erkennen, die die Ursache globaler Ungerechtigkeit etwa im überkommenen Nationalstaatensystem, in der von reichen westlichen Industrieländern dominierten Wirtschaftsordnung und im historischen Erbe einer auf Ausbeutung der Ressourcen bedachten Kolonialpolitik sehen, die den moralischen Ausgangspunkt der angezielten umfassenden Reform bilden können.³²¹

Unstrittig ist bei allen Philosophen die globale und grenzüberschreitende absolute Armut ein Fanal, das eine grundsätzliche Handlungsverpflichtung für reiche Staaten mit sich bringt, aber auch die Erkenntnis, dass 30 Jahre staatlich gelenkter Entwicklungshilfe, durch unterschiedliche Theoriemoden geprägt, weniger Erfolge bei der Bekämpfung der absoluten

³²⁰ Diese Aussage nimmt einen zentralen Platz in Nagels Aufsatz „The Problem of Global Justice“ ein. Seine kritische Haltung zu Themen globaler Gerechtigkeit führen dazu, dass er die Debatte allgemein als sehr unergiebig einstuft. Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice*, p. 114. S.a.: Julius, A.J.: Nagels Atlas. Die Forschungsdesiderate globaler Gerechtigkeit stellt auch Gosepath als noch lange nicht befriedigend gelöst dar: „So bleibt selbst in der abstrakten, idealen Theorie noch viel zu klären, ganz zu schweigen von den noch ganz ungeklärten Fragen im Bereich der nichtidealen Theorie.“ Vgl. hierzu: Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag..

³²¹ Dies erinnert an die in den 70er und 80er Jahren vorherrschende Dependenz-Theorie, die den Reichtum der westlichen Länder und die Armut in der Dritten Welt als auf einer langen Geschichte ausbeuterischer Kolonialherren beruhend angezeigt hat. Das Verhältnis von armen zu reichen Ländern ist in der Dependenztheorie einseitig als Ausbeuter-Ausgebeutete-Relation dargestellt. Moderne Kosmopoliten stehen der Dependenztheorie eher kritisch gegenüber; im Zuge der Globalisierung spricht man heute eher von Interdependenz auf dem Weltmarkt. Pieterse, Jan Nederveen (2002): "Global Inequality: Bringing Politics Back In." *Third World Quarterly* 23:1023-1046. Risse, Mathias (2005a): "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?" *Ethics and International Affairs* 19.

Armut erringen konnten als libertäre Wirtschaftssysteme binnen weniger Jahre.³²² Der freie, liberalisierte Markt, so argumentieren die Vertreter kosmopolitischer Positionen, berge aber auch die latente Gefahr neuer Ungerechtigkeit durch Nichtbeteiligung am Markt, etwa durch Zölle, Arbeitsbeschränkungen oder einseitig gewährten Subventionen in sich, ließe Arme vorsätzlich zum ausgebeuteten Spielball der Konzerne werden, und schaffe damit nur neue Unterdrückung. Denn der Markt sei keiner normativ begründbaren Moral unterworfen – er gewinnt seine Handlungsoptionen und Ziele aus der Abstimmung von Angebot und Nachfrage – was gerade den Armen zum Nachteil gereiche, denen aktive Marktteilnahme durch fehlende Mittel nicht möglich sei.

Die Antwort auf die fortwährende Unterdrückung der Armen muss daher in der kosmopolitischen Perspektive der Neuentwurf einer globalen Doktrin sein, die durch verschiedene Instrumente politischen und wirtschaftlichen Handelns auf dem Fundament einer kosmopolitischen Moral die Menschen unter dem Dach einer globalen Gesellschaft vereinigen kann und dafür Sorge trägt, dass die Verantwortung füreinander und besonders für die Armen einer Situation angepasst wird, in der die Welt sich immer stärker verschränkt. Wie Homann schreibt: „[...] Die moralisch empörenden Resultate etwa in der Dritten Welt sind nicht auf die ‚Profitgier‘ der multinationalen Unternehmen [zurückzuführen], sondern auf unzureichende Handlungsbedingungen, auf unzweckmäßige oder fehlende Rahmenordnungen, angefangen vom Rechtsstaat über eine Wettbewerbsordnung bis hin zu Regeln für den Umweltschutz u.a.m.“³²³

a) DIE AUSGANGSSITUATION AUF DEM WEG ZUM WELTBÜRGERTUM

Die diskutierten Gründe für Armut sind vielfältig: sie reichen von mangelndem Zugang zu Ressourcen (keine Bodenschätze, wenig Wasservorkommen), über eine defizitäre Infrastruktur (schlechtes Straßennetz, keine schiffbaren Häfen oder Flughäfen, allgemein ungeeignetes Terrain: Wüste, Tropenwald, weit verstreute kleine Inseln, usw.) bis hin zu gesellschaftlichen Gründen für Armut (Diskriminierung von gesellschaftlichen Gruppen, Korruption und Vetternwirtschaft, Kastenwesen, Diktaturen und Bandenkriege, also ganz allgemein defizitär arbeitende soziale Institutionen). Diese armutserzeugenden Problemfelder auch in ihrer Gesamtheit würden allerdings nicht eine vollständige Reorganisation der globalen Wirtschafts- und Sozialsysteme erforderlich machen – auch über nationalstaatliche Grenzen hinweg wäre hier schon mit vorhandenen Werkzeugen transnationalen solidarischen Handelns problemorientierte Hilfe (zweckorientierte Entwicklungszusammenarbeit, Bildungs- und Gesundheitsprojekte, in einem größeren Zusammenhang: *nation building*) möglich. Diese Hilfsangebote werden ja auch schon zweckrational von verschiedenen lokalen und globalen Institutionen bereitgestellt: durch die wohlhabenden Geberländer, die Weltbank, durch die Vereinten Nationen, durch internationale und nationale NGOs. Um hinsichtlich der Desiderate kosmopolitischer Positionen besonders relevant zu sein, muss daher Armut noch andere Ursachen als die genannten aufweisen; eine Legitimation zum vom Kosmopolitismus intendierten Wandel der globalen Grundordnung ergibt sich nur, wenn Armut entweder alle betrifft oder durch eine

³²² Der aktuelle Bericht der Weltbank zeigt, dass vor allem China von der Öffnung seiner Märkte profitieren konnte – die Zahl der Armen sank in den letzten Jahren signifikant. Durch das starke Wachstum Chinas nahm die Zahl absolut Armer im Weltmaßstab sogar ab, obwohl sich die Armutsraten in Afrika und Südamerika nicht oder kaum gebessert haben. Chen, Shaohua and Martin Ravallion. 2007. "Absolute poverty measures for the developing world, 1981-2004." Pp. 6, edited by D. R. Group: World Bank.

³²³ Homann, Karl and Christoph Lütge (2005): *Einführung in die Wirtschaftsethik*. Münster: LIT-Verl.

gewollte oder ungewollte Verletzung des universalen Gleichheitsgebots durch die Handlung einiger zu Ungunsten vieler entsteht.

Hier setzt Pogge mit seiner Argumentation an: Die fundamentale Ursache für Armut ist eine Weltordnung, die von einigen wenigen reichen Staaten zum eigenen Vorteil aufrechterhalten und anderen oktroyiert wird, und die so die Ursache für die extreme globale Ungleichheit in der Einkommensverteilung ist. Sie ist deswegen ungerecht, weil sie Arme von einer gleichwertigen Partizipation an globalen Wirtschaftsprozessen zwar nicht vorsätzlich, aber durch ausschließlich auf den eigenen wirtschaftlichen Vorteil bedachte Entscheidungen ausschließt. Die Anrechte der Armen auf Gerechtigkeit werden deshalb verletzt, weil die Weltordnung kein Schicksal ist, das natürlicherweise Menschen ereilt, sondern sie ist menschliche Schöpfung und als solche korrekturfähig. Zu dieser Argumentation trägt außerdem bei, dass die Weltordnung sich nicht als Ergebnis eines globalen demokratischen Prozesses entwickelte oder der Ordnung durch eine eindeutig benannte globale Institution unterworfen ist, sondern sie vielmehr aus einem Netzwerk der Einflussphären verschiedener Institutionen als Phänomen einer westlich geprägten „global governance“³²⁴ entstand und die Prozesse der Globalisierung verantwortlich prägt.³²⁵

Wie kann es aber in einem solchen Netzwerk verteilter Verantwortlichkeiten für eine Weltordnung, deren Richtlinienkompetenz nicht von einem Staat allein ausgeht, dazu kommen, dass die Rechte der Armen auf eine gerechte Gleichbehandlung so nachdrücklich und fortdauernd verletzt werden? Zum einen verfügen die wohlhabenden Staaten durch ihr wirtschaftliches Gewicht über nicht zu vernachlässigende Vorteile bei der Verhandlungsführung globaler Handelsrichtlinien, und sie besitzen einen großen Expertenpool, der die Verhandlungen zielgerichtet zu steuern in der Lage ist. Die Agenten der wohlhabenden Länder handeln darüber hinaus natürlich nur im Interesse des Landes, dass sie in den Verhandlungsrunden vertreten.³²⁶ Die Weltordnung verletzt damit das gerechte „Prinzip der gegenseitigen Rechtfertigung“: weder entspricht sie dem Prinzip der Reziprozität, indem sie von allen beteiligten Staaten und Bürgern das Gleiche verlangen würde, noch kann sie von allen gleichermaßen als komparativer Vorteil akzeptiert werden. Eine Weltordnung ist unter der Prämisse universaler Gleichheit letztlich und ausschließlich nur dann gerecht, wenn „alle Betroffenen gleichermaßen mittels allgemeiner, diskursiv einlösbarer, geteilter Gründe frei zustimmen können.“³²⁷

Verschiedene Einwände gegen eine solche Sicht der Weltordnung als Unterdrückungsinstrument, das die Armut fortschreibt anstatt gegen sie anzukämpfen, können allerdings gegen diese Position vorgebracht werden: so sei beispielsweise absolute Armut immer ein Ergebnis defizitärer domestischer Institutionen, etwa durch die Herrschaft von Diktatoren, die ihren Staat als persönlichen Besitz betrachten, aber nicht die vorherrschende Weltordnung, die ja schließlich von allen Staaten mitgetragen werde. Da die

³²⁴ Vgl.: „Although this order possesses no actual government, it is ruled through a network of organizations, a phenomenon captured by the term ‘global governance’.“ Risse, Matthias: 350

³²⁵ Onora O’Neill schreibt bereits 1990: „They [the poor women] may also find that this domestic sphere is embedded in an economy that is subordinate to distant and richer economies. They not only raise children in poverty; they raise crops and do ill-paid and insecure work, their rewards fluctuating to the beat of distant economic forces. This second subordination too is legitimated in varied discourses which endorse an internationalized economic order but only national regimes of taxation and welfare.“ O’Neill, Onora (1990): "Justice, Gender and International Boundaries." *British Journal of Political Science* 20:439-459.

³²⁶ Pogge WPaHR, p20; für eine erweiterte Annäherung an die Ungerechtigkeit der Weltordnung: Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag.

³²⁷ Ibid.

Weltordnung außerdem kein dezidiert festgelegtes Entscheidungs- und Machtzentrum besitzt, könne sie auch nicht der besonderen Einflussosphäre der wohlhabenden Staaten zugerechnet werden. Die geltende Weltordnung habe sogar durch die Liberalisierung der Märkte viel zur verbesserten Lage der Armen in einigen Teilen der Welt beigetragen, ist also eigentlich als positives Instrument der Armutreduktion zu werten. Außerdem wäre jede andere Form der Weltordnung ungerecht, weil sie den bessergestellten Staaten Verpflichtungen auferlegen würde, die sie einerseits wirtschaftlich überfordern würde, und andererseits durch ihre Bürger, die besondere Verpflichtungen zu ihren Mitbürgern besitzen, abgelehnt werden müssten. Die von den Kosmopolisten geforderten Reformen seien daher überaus gefährlich, weil sie demokratische Prozesse innerhalb vieler Länder durch in ihrer Extensität völlig unklare Belastungen verletzen würden.

Aber: oftmals sind die defizitären staatlichen Strukturen armer Länder direktes Ergebnis der politischen und wirtschaftlichen Aktivitäten der wohlhabenden Länder. Ob Partisanengruppen mit Waffen oder mit spezieller militärischer Ausbildung ausgestattet werden, ob Diktatoren gegen eine teilweise demokratisch aufgebaute Opposition im Geheimen oder gar offiziell unterstützt werden, ob Unternehmen vor heimischen Gerichten nicht dafür strafbar gemacht werden können, wenn sie Beamte korrumpieren, um an große Staatsaufträge zu gelangen – ohne die Tatsache zu leugnen, dass es arme Länder gibt, die an großen selbstverschuldeten und armutssteigernden Konflikten leiden, scheint es doch plausibel, dass eine große, die Erfolgsmöglichkeiten der absolut Armen ungerecht einschränkende Kraft von der Weltordnung ausgeht.³²⁸ Gegen das zweite Argument, dass die aktuelle Weltordnung dem menschlichen Wohl viel zuträglicher und gerechter sei als jede zuvor regierende³²⁹, ließe sich folgendes einwenden: es mag zwar stimmen, dass globale Ungerechtigkeiten abgenommen haben indem durch die Liberalisierung der Märkte mehr Menschen an Wirtschaftsprozessen partizipieren können als jemals zuvor, was aber nicht die Tatsache verschleiern darf, dass es einen großen Teil von Menschen gibt, die auch unter dem Regime dieser Weltordnung keine Möglichkeiten besitzen, von ihrer Lebenssituation her eine umfassende Verbesserung zu erwarten. Die positiven Effekte, die durch die aktuelle Weltordnung eingetreten sind, sind daher nur *relativer* Natur, aber nicht *absoluter*. Globale Gerechtigkeit muss das wichtigste Ziel der „global governance“ nicht deswegen sein, weil die Armen viel weniger bekommen als ihnen zusteht, sondern weil die Bürger wohlhabender Länder durch ihre Institutionen ein System unterhalten, das stark wachsende Ungleichheit erzeugt und weiterhin Unterdrückung durch absolute Armut ermöglicht.³³⁰ Weil vor dem Hintergrund des moralischen Kosmopolitismus das Wohl des Individuum der letzte Zweck des Handelns sein muss, besteht die Pflicht, die ungerechte Weltordnung zu reformieren, wofür „alle Individuen zusammen [...] eine kollektive moralische Verantwortung [haben].“³³¹

Caney hinterfragt hier aber, ob innerhalb der dezidiert auf die Verantwortlichkeit der verschiedenen Institutionen bezogenen Sichtweise die Prinzipien distributiver Gerechtigkeit immer als moralische Norm durch die gegenseitige Kooperation der Bürger plausibel begründet werden können.³³² Im Umkehrschluss würde das nämlich heißen, dass

³²⁸ Pogge WPaHR, p20

³²⁹ Vgl. etwa bei Risse, Mathias (2005a): "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?" *Ethics and International Affairs* 19.. 1820 hätten noch 75% der Weltbevölkerung unter der ein-Dollar Grenze lokaler Kaufkraftparität gelebt, 1992 seien es nur noch 17% gewesen: „Historically almost everybody was poor, but that is no longer true.“

³³⁰ Pogge, WPaHR, p23

³³¹ Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag.

³³² Caney, 110ff.

Menschen nur gerechterweise dann Teilhaber an globalen Distributionssystemen sein können, wenn sie auf irgendeine Art und Weise in einem Kooperationsverhältnis mit anderen Menschen stehen. Wenn ein Mensch in einem bettelarmen Land, das keine wirtschaftliche Zusammenarbeit mit anderen Staaten besitzt, lebt, hätte er also deshalb keinen Anspruch auf Hilfe, weil die Wohlhabenden ihrerseits durch das Fehlen jeglichen Kontakts keine Verpflichtung hätten, Güter bereitzustellen. Und aus diesem Grund reicht es zur Auflösung absoluter Armut nicht aus, Hilfe nur auf Grund der Tatsache verschuldeter Ungleichheit oder Ungerechtigkeit durch die Weltordnung moralisch zu fundieren – es braucht auch Normen zur Hilfe, die noch weiter gehen als die Forderung gerechter Institutionen. Da nach Pogge die moralische Pflicht zur Reform der Weltordnung deshalb besteht, weil die aktuelle ungerecht ist, besteht die Gefahr, dass die Pflichten der reichen Länder bereits dann erfüllt sind, wenn die Weltordnung eine gerechte Grundstruktur besitzt. Auf der Grundlage welcher Prinzipien könnten absolut Arme denn Forderungen stellen, wenn die globalen moralischen Normen eingehalten werden? Caney schlägt deshalb eine stärkere moralische Gewichtung zu Gunsten der Anspruchsberechtigten vor den Pflichtenträgern vor: „We might, then, say that an unrestricted institutionalist position pays too much attention to ‘duty-bearers’ and not enough to ‘entitlement-bearers’ - to the needy, the hungry, and the sick.“³³³

b) DIE GESCHICHTLICHKEIT DER AKTUELLEN WELTORDNUNG

Die Geschichtlichkeit der Weltordnung, also der Bezug des in der Vergangenheit geschehenen Unrechts auf die Gegenwart, spielt hingegen in ihrer Bewertung auf Gerechtigkeit hin keine Rolle³³⁴; es ist unbezweifelbar so, dass seit dem 15. Jahrhundert von Europa ein Kolonialisierungsschub ausging, der sich bis zu seinem Höhepunkt am Beginn des 20. Jahrhunderts über den gesamten Globus ausstreckte, und der durch unrechte Ausbeutung riesige Ströme an Rohstoffen, Gütern und Sklaven in die europäischen und nordamerikanischen Länder lenkte. Die Unterdrückung, die mit der Kolonialisierung ganzer Kontinente und der damit zusammenhängenden willkürlichen Neuaufteilung von Stammes- und Volksgebieten einherging, ist aber nicht die ausschließliche Ursache für den Reichtum der ehemaligen Kolonialherren einerseits und die Armut der ehemaligen Kolonien andererseits. Der Reichtum heute wohlhabender Staaten beruht vielmehr auf früh einsetzender Industrialisierung, spezialisierten Formen der Arbeitsteilung und der hervorragenden Ausbildung von spezialisierten Experten. Die Geographie Afrikas hingegen benachteiligte beispielsweise die für eine frühe industrielle Entwicklung wichtige Bildung großer Reiche, während die Geographie Europas hier begünstigend wirkte und durch den Konkurrenzdruck zwischen den verschiedenen Staaten sehr schnell ein für die wirtschaftliche Entwicklung wichtiger nationaler und internationaler Wettbewerb herrschte. Zudem, argumentiert Risse weiter, ist nicht einmal klar, ob das Unrecht, das die Kolonialisierung mit sich brachte, tatsächlich die positiven Effekte: im Gesundheitswesen, im Bildungsbereich, in reformierten politischen Systemen, aufwiegen könnte.³³⁵ Damit zeigt sich die Schwierigkeit,

³³³ Caney, p.114

³³⁴ Vgl.: „[...] past injustice does not make the present order unjust, any more than past kindness makes it kind.“ Risse, Mathias (2005a): "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?" *Ethics and International Affairs* 19.

³³⁵ Hier Risse unter Rückgriff auf ein Zitat von Braudel. Ibid. Hier allerdings kritisch Pogge: „Dieser Gedankengang kann nicht überzeugen. Daraus, dass eine Ordnung für die Armen besser ist als eine Vorgängerordnung es wäre, folgt nicht, dass erstere den Armen nützt – sie mag ihnen lediglich weniger schaden.“ Pogge, Thomas Winfried Menko (2006): "Globale Armut - Erklärung und Verantwortung," Pp. 423 S in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag.

zurückliegendes Unrecht als Grundlage des aktuellen für eine Verpflichtung zum moralischen Handeln anzuerkennen: es ist weder möglich, positive und negative Effekte mit dem Ziel einer eindeutigen Tendenz auf der Grundlage gesicherter (und objektiver) Daten zu bewerten, noch dies als moralischen Kausalgrund für eine heutige Normierung der Handlungsoptionen zu operationalisieren. Ein letzter Grund spricht gegen die Annahme, dass vergangenes Unrecht die Grundlage der heutigen Armut ist: es ist weder so, dass alle ehemaligen Kolonialherren sehr wohlhabend sind (Portugal z.B. gehört in der wirtschaftlichen Entwicklung zu den Schlußlichtern der EU, England war während der 70er und 80er Jahre der „kranke Mann“ Europas), noch, dass ehemalige Kolonien alle arm sind (z.B. Indien, das seit Jahren mit überdurchschnittlichen Wachstumsraten aufwarten kann, oder einige Länder Afrikas). Die Vermutung, dass die von den wohlhabenden Staaten gesteuerte Weltordnung die Armen beeinträchtigt, ist daher ausschließlich durch wirtschaftliche und gesellschaftliche Faktoren der Gegenwart zu begründen und plausibel zu machen.

In diesem Sinne bewertet Pogge die herrschende Weltordnung zusammengefasst unter drei Gesichtspunkten als ungerecht und gelangt zu folgender Einsicht: schlechte Regierungsarbeit und Korruption in Entwicklungsländern ist – *erstens* - kein Phänomen unterentwickelter lokaler gesellschaftlicher Kultur, sondern sie stützt sich zu einem großen Teil auf bestimmte Merkmale der Weltordnung, die dieses Verhalten staatlicher Institutionen hervorruft oder unterstützt. Damit geht es – *zweitens* – nicht um die moralische Frage, wie die Bewohner wohlhabender Staaten die Entwicklungsländer beeinträchtigen, sondern, wie sie gemeinsam mit den Führungseliten der Entwicklungsländer an den Armen handeln. Und – *drittens* -: Pogge fordert das Ende einer Helferkultur, die globale Armut nur durch direkte Armenhilfe reduzieren will. Da die Ungleichheit fördernden institutionellen Eigenschaften der Weltordnung identifiziert sind, fordert er vielmehr eine umfassende Reform dieser Merkmale, um absolute Armut bereits an der Wurzel verhindern zu können. Derzeitige institutionelle und individuelle Hilfsangebote gegen Armut sind dann in dieser Perspektive keine einmaligen Hilfsleistungen aus Mildtätigkeit und Mitleid mehr, sondern *Ausgleichszahlungen* für eine ungerechte Weltordnung, die den wohlhabenden Staaten nutzt und die anderen benachteiligt.³³⁶

Aus dem Imperativ des moralischen Kosmopolitismus (siehe F.1.a) heraus ist klar, dass Handlungsoptionen gefunden werden müssen, die das Rüstzeug zur Überwindung dieser in der Weltordnung angelegten Ungerechtigkeit mit sich bringen. Eine Reform der politischen Weltverfasstheit scheint hier angezeigt, die gleichwohl pluralistisch-föderal angelegt die kulturdifferente Option vertritt und auf der Grundlage einer universalen moralischen Gleichheit der Menschen das Wohl aller fördert.

5. DIE POLITISCHE STRUKTUR DER WELTGESELLSCHAFT

Im Gegensatz zum moralischen Kosmopolitismus, der die Sorge um die Armen in einem normativen moralischen Bezug unterschiedlicher Akteure auf das Wohl jedes Einzelnen verortet, sucht der legalistische Kosmopolitismus Wege, die politische und ökonomische Verfasstheit der globalen Institutionen so zu ändern, dass bestehende ungerechtigkeitsinduzierende Strukturen aufgebrochen werden. Wenn es plausibel ist, dass zum einen die bestehende Weltordnung an der Situation der Armen ursächlich beteiligt ist

³³⁶ Vgl. für diesen Absatz: Pogge, Thomas Winfried Menko (2002b): *World poverty and human rights : cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity.

und zum anderen die Aufteilung der Welt in Nationalstaaten die Auflösung der multidimensionalen Aspekte der Ungerechtigkeit nicht ermöglicht, ergibt sich daraus die Forderung, ja, die Pflicht, Reformen zur Restrukturierung in Angriff zu nehmen. In welchem Sinne die aktuelle Weltordnung Verursacherin der Ungerechtigkeit sein kann, wurde in F.2 a/b gezeigt; auf der Grundlage der Defizienzen des nationalstaatlichen Systems mit seinen Netzwerken nationaler und internationaler Wirtschafts- und Institutionsbeziehungen soll es hier nun darum gehen, Argumente für eine modifizierte weltpolitische Grundstruktur (*basic global structure*) zu diskutieren, die globale Gerechtigkeit mit einer deutlichen Armutsreduktion und der Auflösung absoluter Armut zu etablieren in der Lage ist.

Denn ohne auf alle Phänomene hier zu nennender aktueller wirtschaftlicher oder politischer Entwicklungen eingehen zu wollen, zeigt sich das Modell einer auf Nationalstaaten beruhenden Staatengemeinschaft Angriffen von Außen (und in kleinerem Rahmen auch von Innen) ausgesetzt, die Nationalstaaten durch Globalisationseffekte einem schleichenden Machtverlust (nicht aber: Souveränitätsverlust³³⁷) überantworten.³³⁸ Gerade wirtschaftliche Aspekte der Globalisierung unterminieren die Ordnungsmacht der Staaten, indem vormals autonom getroffene ökonomische Entscheidungen nun von (allerdings intendierten) international ausgehandelten Wirtschaftsverträgen geregelt werden, die Politik stabilisierende Subsysteme wie Banken und Kreditwirtschaft nicht mehr nur lokal, sondern global tätig sind, und durch einen liberalisierten Markt Wanderbewegungen von Unternehmen entstehen, die immer auf der Jagd nach komparativen Kostenvorteilen durch Steuerersparnisse und günstigere Arbeitsbedingungen sind (siehe das Kapitel über den libertären Liberalismus). Auf der sozialen Seite entstehen durch Immigration und eine zunehmend kulturell ausdifferenzierte plurale Gesellschaft umfangreiche Anforderungen an die staatlichen Sozialsysteme, die schwerer denn je zeitnah und dynamisch erfüllt werden können. Allgemein kommt mit der Globalisierung eine rasante Beschleunigung von *Push-Pull-Faktoren* einher, die mit den klassischen Mitteln staatlichen Handelns oft nicht angemessen beantwortet werden können. Und wiederum haben es hier die wohlhabenden Staaten mit ihren ausgefeilten Steuerungssystemen und speziell ausgebildeten Experten leichter als Entwicklungsländer, aus globalen Konkurrenzsituationen Vorteile für sich zu ziehen. Im Gegenzug verschaffen Globalisierungseffekte den Staaten aber auch Aufgabenfelder, die diese gar nicht mehr alleine zweckmäßig ausfüllen, sondern nur im Verbund mit anderen Staaten lösen können. Hier seien etwa der Umweltschutz und Fragen der inneren und äußeren Sicherheit (Markt- und Wirtschaftskriminalität, globale Formen des Terrorismus, militärische Bündnisse, auch Geheimdienste) genannt. Auch Kommunikationswesen, Bildung und Wissenschaft sind heute gesellschaftliche Bereiche, die über Staaten hinweg eng miteinander verzahnt sind und bis in den privaten Bereich mit der

³³⁷ Höffe argumentiert hier für *Souveränität* und *Macht* als unterschiedliche Emanationen des nationalstaatlichen Selbst. Macht korreliert in diesem Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen und politischen Einfluss, den ein Staat über andere Staaten besitzt. Souveränität ist hingegen die Letztbegründung staatlichen Handelns als höchstes Entscheidungsrecht, die sich jede Einflussnahme anderer Größen versagt. Auch die Souveränität kann in gewissem Sinne eingeschränkt werden – etwa durch überstaatliche Gerichtshöfe, die lokales Recht binden, durch den Beitritt zu handlungsnormierenden internationalen Organisationen wie etwa den Vereinten Nationen, oder, als stärkste Form in der Übertragung staatlicher Sicherheitsaufgaben, mit dem Beitritt zu Militärbündnissen, etwa der NATO. Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.

³³⁸ Für einen sehr guten Gesamtüberblick der aktuellen Diskussion vgl. Kapitel 6: „Entmachtung des Staates?“ aus Ibid., für eine Zuspitzung auf das Problem der Armut vgl. Pogge, Thomas Winfried Menko (2002b): *World poverty and human rights : cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity., für eine komplementäre Bewertung von Kosmopolitanismus und Nationalstaat vgl. Young, Iris Marion (1998): "Selbstbestimmung und globale Demokratie. Zur Kritik des liberalen Nationalismus." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46:431-457..

Bildung einer „kollektiven Identität“³³⁹ wirken, andererseits aber auch im positiven Sinne großen Druck auf Unterdrückungsregime auswirken, etwa in Fragen der Zensur, der gleichberechtigten politischen Partizipation, einer auch oppositionellen öffentlichen Meinung. Gleichwohl eignen die hier aufgeführten Problemfelder nationaler Politik nicht nur dem westlichen Modell des Nationalstaats – ebenso sind sie als Problemindikation der Schwierigkeiten armer Länder zu verstehen, die in vielerlei Hinsicht noch stärker den durch die Globalisierung angestoßenen Wandel verarbeiten müssen. Im Gegensatz zu den Bürgern wohlhabender Länder besitzen sie zum Beispiel meist überhaupt keine finanziellen Puffer, die kurzfristige Verschiebungen auf dem globalen Markt abfedern würden – viel stärker sind sie daher auf eine vorausschauende und ihrer Situation angemessen handelnde globale Politik angewiesen.³⁴⁰ Aus dieser Einsicht heraus lässt sich die Pflicht begründen, dass in solche überstaatlichen Zusammenarbeiten in Bildung, Kommunikation und Forschung auch Entwicklungsländer als gleichberechtigte Partner eingebunden werden müssen, um zum

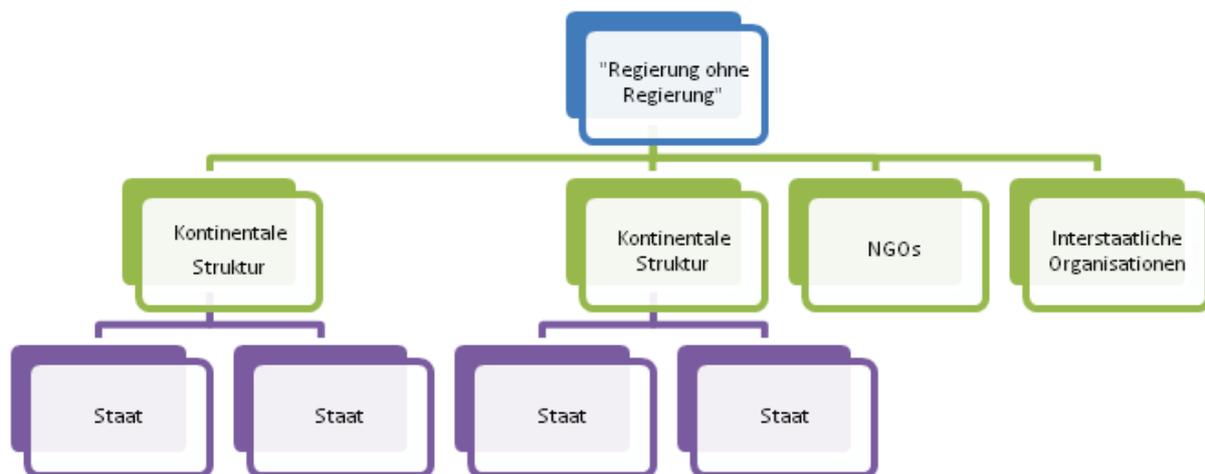


ABBILDUNG 3: AUFBAU DES WELTSTAATS

einem dem für diese
Länder äußerst
gefährlichen *brain drain*³⁴¹ entgegenzuwirken, und darüber hinaus noch stärkere
Anbindungen an moderne Wissensgesellschaften zu gewährleisten.

Allerdings ist es nicht so, dass der Staat durch diese Entmachtung in zugegebenermaßen wichtigen Teilbereichen seine bislang herausragende Stellung als gesellschaftliche Struktureinheit insgesamt verlieren würde oder dies gar als wünschenswert

³³⁹ Bohman, James (1997): "Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:927 - 941. Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck. Kettner, Matthias (1997): "Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:903-918.

³⁴⁰ Würden zum Beispiel, wie so oft zur Konkurrenzfähigkeit afrikanischer Landwirtschaft gewünscht, alle Agrarsubventionen innerhalb der EU gestoppt werden, und gleichzeitig der Handel mit landwirtschaftlichen Gütern global liberalisiert werden, hätte dies kurz- und mittelfristig den Effekt weltweit steigender Preise, was insbesondere für Arme den Zugang zu Grundnahrungsmitteln erschweren würde. Langfristig allerdings würde mit dieser Maßnahme der agrarische Sektor von Entwicklungsländern gestärkt und wettbewerbsfähig gemacht. Held, David. 2003. "Global Social Democracy: Toward a New Global Covenant." Pp. 31 in *Centre for the Study of Global Governance*. London: London School of Economics and Political Science.

³⁴¹ Gerade die Bildungseliten eines Entwicklungslandes sind wichtige Faktoren bei der Reformierung der Institutionen und mit ihrer Vorbildfunktion für ein anderes, besseres Leben nicht zu unterschätzen. Wandern diese Eliten ins Ausland ab, gehen wichtige gesellschaftliche Leistungsträger verloren. [Bericht über die Abwanderung der Ärzte aus Nigeria]

zu deklarieren ist. Er wird auch in Zukunft seinen Bürgern den „moralischen Wert kultureller Zugehörigkeit“³⁴² vermitteln, und, durch die Globalisierungsfaktoren rekonfiguriert und neu ausgerichtet, dynamischer auf globale Änderungen reagieren müssen. Politische Macht und deren Gebrauch als legitimatorisches Moment steht dann nicht mehr monolithisch im Zentrum des Staates, sondern verteilt sich diffus unter, neben und über ihm, also auf verschiedenen Ebenen und in jeweils variabler Intensität (Frank nennt dies eine „*patchwork-Ordnung*“³⁴³). Der Staat wird daher nicht, wie oft postuliert, sterben und seine ordnende Funktion verlieren, sondern er wird in der Sichtweise situativ-angemessener kosmopolitischer Positionen zunehmend komplexer werdende Machtverhältnisse nach innen kommunizieren und sich nach außen in neu zu bildende globale politische Netzwerke integrieren müssen.³⁴⁴

Auf der Grundlage der Kant'schen Kritik eines monolithischen Weltstaats, der nur wieder neue Gefährdungen der Gerechtigkeit durch Autokratismen³⁴⁵ mit sich bringen und wegen seiner Ausdehnung letztlich unregierbar würde, lehnen moderne Kosmopolisten daher die Idee eines globalen, weltumfassenden Zentralstaates ab und verteidigen als Modell für globale Gerechtigkeit, demokratische Durchdringung der Welt und Wohl der Individuen eine sowohl horizontale wie auch vertikale Machtverteilung der politischen Institutionen.³⁴⁶ Denn ein unierter Weltstaat stellt eine „potentielle Gefahr dar, sofern er stets in der Lage ist, sich in einen die Welt absolutistisch oder gar tyrannisch regierenden Leviathan zu verwandeln, weil er von keiner anderen gleich mächtigen Entität mehr gestoppt oder in seine Schranken verwiesen werden kann.“³⁴⁷

Im heute favorisierten kosmopolitischen Modell bleiben also Staaten, oder auch kleinere Einheiten – denn das Recht auf Autonomie und Selbstbestimmung spezifischer Volksgruppen und Gemeinschaften soll gewahrt bleiben – als *eine* grundlegende institutionelle Struktureinheiten unter anderen komplementär verfassten Foren politischer Entscheidung und ökonomischer Willensbildung bestehen. Im Mittelpunkt steht hier die Idee, dass die Rechte und die moralischen Ansprüche der Individuen angemessener berücksichtigt werden können, wenn sie nicht nur der souveränen Gewalt eines Staates unterliegen, der ihre Rechte oft genug verletzt, sondern das eigentliche und ausschließliche

³⁴² Vgl.: Young, Iris Marion (1998): "Selbstbestimmung und globale Demokratie. Zur Kritik des liberalen Nationalismus." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46:431-457., dieses Argument bietet Höffe auch unter rechtlichen Aspekten als „Recht auf Differenz“. Allerdings wendet Frank hier ein, dass aus einer spezifischen Kultur nicht auch notwendigerweise eine politische Verfasstheit entstehen muss, und dass auch nicht die politischen die kulturellen Grenzen widerspiegeln müssen. Somit bleibt in dieser Perspektive globaler Entwicklungen kulturelle Diversifikation als Grundlage voneinander unterschiedener Staaten – auch intuitiv - nicht relevant. Frank, Martin (2001): "Universalismus statt Globalisierung. Ottfried Höffes Konzeption einer föderalen Weltrepublik." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49:959-975.

³⁴³ Frank, Martin (2001): "Universalismus statt Globalisierung. Ottfried Höffes Konzeption einer föderalen Weltrepublik." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49:959-975.

³⁴⁴ Vgl.: „None of this is to say that globalization has not altered the nature and form of political power - it certainly has. But it has not simply eroded or undermined the power of states; rather, it has reshaped and reconfigured it. Political power is diffused 'below', 'alongside' and 'above' the state, as fast growing cities, subnational regions, supranational regions and global networks and organizations all create new forms of political dynamics. Political power has become multilayered and multilevel.“ Held, David. 2003. "Global Social Democracy: Toward a New Global Covenant." Pp. 31 in *Centre for the Study of Global Governance*. London: London School of Economics and Political Science.

³⁴⁵ Zum Beispiel würden vorher zwischenstaatliche Konflikte nun innerstaatliche Konflikte werden, die von der Regierung mit Zwangsmitteln unterdrückt werden müssten. Höffe p297.

³⁴⁶ Vgl.: „Die legalen Forderungen einer globalen Gerechtigkeit implizieren nicht notwendig irgendeine Art legalen Kosmopolitanismus, der ein Regime mit einer einzigen alles überragenden globalen politischen Autorität gebieten würde.“ Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag.

³⁴⁷ Ibid.

Gegenüber eines hierarchischen Netzwerks sich gegenseitig unterstützender, im Fall von Rechtsverletzungen auch kritisierender und intervenierender Institutionen darstellen. Die Grenzen zwischen den Staaten besäßen damit schließlich keine „moralische, sondern lediglich eine derivative Bedeutung“³⁴⁸, insofern moralische Ansprüche und Rechte weltweit für alle Menschen ihre Geltung besitzen. An der Spitze eines solchen „föderal und subsidiär verfassten Weltstaates“³⁴⁹ stünde ein „Regieren ohne Regierung“³⁵⁰, das seine Richtlinien und Verordnungen durch die Normen der Menschenrechte informiert treffen würde. Als oberstes Gremium ohne dezidierte souveräne Machtmittel wäre es gleichwohl gegen die Gefahr eines autokratischen Regimes gerüstet. Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses erklärt sich der Unterschied zwischen unerwünschter Weltregierung und dem Ziel eines weltweiten Regierens, das für Kulturpluralismus und demokratische Entscheidungsfindung offen ist: denn regionale oder ethnische Identität als Zeichen menschlicher Varianz bleibt erwünscht. Da es momentan außerdem so scheint, dass die Auswirkungen der Globalisierung ohnehin nicht Uniformität bewirken, sondern lokal ganz unterschiedliche Auswirkungen zeigen, die eher zu einer Zunahme regionaler und ethnischer Identität führen, ist keine andere Form des legalistischen Kosmopolitanismus als die oben skizzierte plausibel.³⁵¹

Das heißt, die unterschiedlichen Staaten wären keine abhängigen regionalen Einheiten, die, von oben fremdbestimmt, nur noch eingeschränkte Autonomie über ihre politischen Entscheidungen besitzen würden, sondern voll funktionsfähige und selbstverantwortliche politische Struktur. Die besondere Eignung eines so verfassten Weltstaats wäre auch hinsichtlich demokratischer Legitimität nicht in Abrede zu stellen: weder würden durch den föderalen und gleichberechtigten Aufbau wertvolle unterschiedliche Kulturen eingeebnet, wie dies oft zum Vorwurf gemacht wird, noch droht hier die Gefahr der Unregierbarkeit durch unauflösbare kulturelle und rechtssystematische Differenzen.³⁵² Auch würden in der weltstaatlichen Perspektive fundamentale Probleme absoluter Armut anders ins Bewusstsein der Weltbürger gerückt: von der universalen Normierung globalen Handelns her wäre der Arme dann nicht mehr der Fremde, der außerhalb des eigenen Lebenskreises sein Leben fristet, sondern er wäre ein Mitbürger, der, da er unter dem Einfluss der gleichen globalen Institutionen steht, auch der gleichen Gerechtigkeitsdoktrin unterliegt.

Der im moralischen Kosmopolitanismus angelegte Bezugsrahmen auf die normativ gegebenen Rechte und das Wohl der Individuen löst darüber hinaus die grundlegenden legitimatorischen Fragen eines so verstandenen föderalen und subsidiären Weltstaates. Im Gegensatz zu Rawls, der im „Recht der Völker“ das internationale Recht auf der Grundlage eines zweiten Urzustandes ausschließlich auf der Zustimmung durch die unterschiedlichen

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Zitat Pogge und Höffe, p299.

³⁵⁰ Diesen Begriff führt Höffe unter einem Rückgriff auf die Thesen des „Neuen Institutionalismus“ ein, „der auf internationale Organisationen und Regelwerke vertraut“, und sich vom traditionellen Bild der Macht der Staaten entfernt. Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.

³⁵¹ Bohman, James (1997): "Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:927 - 941.

³⁵² Vor allem kann mit einem so verfassten föderalen Weltstaat dem Einwand gegen die Idee globaler Gerechtigkeit von Nagel begegnet werden. In der Tradition einer *politischen Konzeption* der Gerechtigkeit sind es in seinem Verständnis ausschließlich souveräne Staaten, die durch ihre Existenz der Anwendung der Gerechtigkeit das Fundament geben, indem sie Menschen in ihr besonderes Beziehungsgefüge einbetten. Globale Gerechtigkeit hätte von dieser Konzeption ausgehend keine politische Struktur (die nur ein zentralistischer Weltstaat sein könnte), von der basierend sie zur Anwendung kommen könnte. Im föderalen Weltstaat dagegen blieben engere assoziative Verpflichtungen der Bürger von Staaten erhalten, die allerdings auch globale Verpflichtungen enthalten. Nagel, Thomas (2005): "The Problem of Global Justice." *Philosophy and Public Affairs* 33:113-147.. Zur Kritik von Nagels Position, vgl. auch: Julius, A.J. (2006): "Nagel's Atlas." *Philosophy and Public Affairs* 34:176-192..

Staaten begründet und insbesondere durch die Prävalenz nicht-liberaler Staaten nur eine defizitäre universale Rechtsverpflichtung durch Institutionen entwickeln kann (siehe X.X), beruht der Weltstaatsvertrag auf dem föderalen Prinzip einer doppelten Zustimmung: der Naturzustand wird zum Weltstaat hin durch die Zustimmung aller Weltbürger und aller Staaten verlassen, „beide verzichten von sich aus auf einen Teil ihrer Souveränität, um im Gegenzug ihre Rechte gesichert zu erhalten.“³⁵³ Sowohl Staat als auch Weltstaat werden also von den Bürgern parallel durch Machtübertragung bei gleichzeitigem Verzicht auf eben diese gleichermaßen legitimiert, wodurch keine Hierarchisierung der Zustimmung wie etwa im Rawls'schen System durch hierarchisch stattfindende Machtübertragung (Bürger -> Staat -> internationales Recht) stattfindet.

Ebenso löst sich dadurch die Spannung, die nicht-liberale Staaten, also vor allem diejenigen, in denen die Armen einen großen Teil der Bevölkerung stellen, mit ihrer undemokratischen Verfasstheit in einen so verstandenen Weltstaat einbringen, noch nicht auf. Wenig wahrscheinlich scheint es, dass Staaten, die von autokratischen Regimen geführt werden, tatsächlich Teile ihrer Souveränität abgeben; außerdem bedarf ein Weltstaat, der seine Legitimation gerade aus der Zustimmung aller Menschen und Staaten ziehen will und muss, auch der vollständigen Partizipation aller, um legitimiert zu sein. So bemerkt Held an, dass bei aller moralischer Relevanz der Staaten doch nicht vergessen werden darf, wie die Entwicklung supranationaler Entitäten und armutsmindernder Aktivitäten durch eben das vorherrschende Staatensystem mit seinem eifersüchtigen Wachen über den jeweils eigenen Vorteil behindert wird. Deshalb plädiert er im Gegensatz zu Höffe nicht für eine einfache Erweiterung des vorhandenen Systems, sondern für eine weitestgehende Restrukturierung und Neuorganisation mit dem Ziel einer „Institution *sui generis*“.³⁵⁴ Das Prinzip föderaler Subsidiarität Höffes ist nach Held demnach letztlich auch nur der fortentwickelte Nährboden für eine leichtere Erzielung globaler Gerechtigkeit, nicht aber bereits das Ziel aller Bemühungen darum. Denn auch wenn die Weltbürger kosmopolitischen Normen unterworfen sind, sind sie doch immer noch Bürger ihrer unter einem spezifischen Kultureinfluss eng verfassten Staaten. Zwar gibt es aus der Sicht der Weltbürger keine abgestuften Rechte und Pflichten – erst gegenüber dem Staat mit moralisch primär zu unterstützenden Mitbürgern, erst dann die Belange der Menschen weltweit - mehr. Allerdings wäre die Weltgesellschaft in einer föderalen Dimension mit ihren je unterschiedlichen Ansprüchen auch nicht egalitaristisch verfasst – was einerseits erwünschten Wettbewerb unterhielte und je nach eigener oder gesellschaftlicher Leistung auch in seiner Intensität variablen wirtschaftlichen Erfolg zuließe, andererseits aber auch die Möglichkeit wiederum zu groß werdender Ungleichheit zwischen ihren verschiedenen Einheiten in sich tragen würde. Diese Unterschiede wären in einer föderalen Weltgesellschaft allerdings nicht mehr unbedingt ungerecht: sobald die Menschenrechte geachtet werden, die partikularen Institutionen in vernünftiger Weise wohlgeordnet und gerecht sind und

³⁵³ Zu einer erweiterten Diskussion angemessener Legitimation des Weltstaats: Höffe, p308ff. Dieses Zitat: p310.

³⁵⁴ Hier Frank, Martin (2001): "Universalismus statt Globalisierung. Ottfried Höffes Konzeption einer föderalen Weltrepublik." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49:959-975. unter Rückgriff auf die Positionen Helds Held, David (1995): *Democracy and the global order : from the modern state to cosmopolitan governance*. Cambridge: Polity.. Auch Bohman unterstreicht gegen das Argument einer bloßen Erweiterung, dass es keine Analogie zwischen einzelstaatlichem und weltweitem Regieren gibt, da letzteres polyzentrisch, multikultureller und in sich unterschiedsreich ist. Bohman, James (1997): "Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:927 - 941.

prinzipiell jeder Mensch die gleichen Chancen auf zumindest grundlegendes Wohlsein besitzt, wäre jede weitere Angleichung der Lebensverhältnisse überflüssig.³⁵⁵

Konstruktiv ließe sich dieses Dilemma lösen, indem der Weltstaat versuchte, durch distributive Gerechtigkeit die Gleichheit zwischen seinen Bürgern zu erhöhen. Die Schwierigkeiten liegen hier auf der Hand: denn allein „die Tatsache, dass es reiche und arme Länder gibt, erscheint hier schon als ausreichendes Argument, um eine Umverteilung vorzunehmen.“³⁵⁶ Dieser Unterschied allein ist aber kein moralisch gerechtfertigter Grund, der eine Verpflichtung zur Distribution nach sich ziehen würde: auf dem Fundament natürlicher menschlicher Unterschiede und Talente muss es auch unter dem Regime kosmopolitischer Normen weiterhin möglich sein, auch im Sinne eines funktionierenden Marktes, durch Leistung Erfolge und damit variable Güterausstattungen je nach eigenem Erfolg beim Einsatz der Mittel zu erzielen. Und dies gilt selbstverständlich auch für aktuelle Weltordnung heute: erst über das Argument einer unrechtmäßig von außen Einfluss ausübenden und die Armen einschränkenden Weltordnung (F.2.a) ist das moralische Argument gefunden, das Umverteilung a priori sinnvoll begründen kann. Bevor aber die Argumente für Umverteilung im globalen Maßstab diskutiert werden können, sollen hier noch zwei, im klassischen Souveränitätsrecht der Staaten zugrundegelegten Faktoren kurz erörtert werden, die an zentraler Stelle für den Machterhalt von Diktaturen und Unterdrückungsregimes verantwortlich zeichnen. Das Rohstoff- und das Kreditprivileg sind beide für ein Fortdauern der Armut verantwortlich, und, da sie auf internationaler Ebene gewährt werden, stehen sie einer erfolgreichen Entwicklung des Weltstaats durch ihre negativen Auswirkungen diametral entgegen.

Schon verschiedentlich wurde während dieser Untersuchung darauf hingewiesen, dass für die absolute Armut nur in wenigen Fällen geographische, klimatische oder infrastrukturelle Faktoren allein verantwortlich zeichnen, sondern hauptsächlich nicht-funktionale, korrupte und einseitig diskriminierende Institutionen, die etwa erwirtschaftete Gelder nicht zweckorientiert und wirtschaftsunterstützend im Sinne einer verantwortungsvollen staatlichen Entwicklungspolitik ausgeben. Noch in anderer Weise als in der bisher dargestellten tragen internationale Institutionen an dieser Situation eine Teilschuld, insofern sie nämlich international anerkannten Regierungen das Rohstoff- und das Kreditprivileg auf der Grundlage der Souveränitätsrechte erteilt. Die Regierung ist auf dieser Basis ermächtigt, Anteilsrechte an lokalen Rohstoffen zu veräußern – die Verfügungsgewalt über diese besitzt sie natürlich außerdem – und, im Namen des Volkes, das sie vertritt, Kredite aufzunehmen. Die internationale Anerkennung der Regierung beruht dabei aber nicht, wie es zu wünschen wäre, auf einem genau durchstimmten Verfahrenskodex, wie etwa die Machterlangung durch gerechte Wahlverfahren und zumindest basale demokratische Ausrichtung, sondern sie ist nur von den Regeln des jeweiligen Staates abhängig. Damit sind dem Unrecht alle Schleusen geöffnet: die politische Kontinuität ist durch einen jederzeit möglichen Umsturz, induziert durch eine Motivierung zur Erlangung der Privilegien, gefährdet, und das einfache Aufnehmen von Krediten auf den Namen des Volkes behindert nachhaltig die Wirtschaft, weil Zinszahlungen irgendwann einen großen Anteil des Staatshaushalts betragen können. Durch beide Privilegien wird letztendlich die Zukunft armer Länder eklatant geschädigt, weil auch liberale-demokratische

³⁵⁵ Aber: wäre das Problem des Explanatory Nationalism in einem Weltstaat nicht noch wesentlich höher? Wenn alle unter dem gleichen Recht stehen, sind dann Unterschiede über Kulturgrenzen hinweg nicht ein möglicher Grund viel härterer Anfeindungen? Außerdem: parallel mit Rawls.

³⁵⁶ Höffe, p410.

Regierungen unter den ungerechtfertigten Privilegien der Vorgängerregimes leiden müssen.³⁵⁷ Für eine gerechtere Weltordnung, in der zumindest Minimalstandards von demokratischer Beteiligung und der Einhaltung von Menschenrechten geachtet werden, ist es daher wünschenswert, nur diejenigen Regierungen als internationale Partner anzuerkennen und als offizielle Vertreter ihrer Völker zu legitimieren, die den allgemeinen Standards in ihren Handlungen entsprechen.

6. GLOBALE DISTRIBUTIVE GERECHTIGKEIT

Um Armut weltweit auszulöschen, schlagen Kosmopolisten Formen distributiver Gerechtigkeit vor, die nicht nur innerhalb eines Staates, sondern auf der globalen Ebene für alle Menschen auf der Basis der kosmopolitischen Moral zur Anwendung kommen und damit herausragendes Instrument gegen die auf Ungerechtigkeit beruhende extremen Ungleichheit zwischen den Menschen werden soll.³⁵⁸ Was aber steckt hinter dem Begriff globaler distributiver Gerechtigkeit? Was soll wie und in welcher Hinsicht verteilt werden, mit welchem Limit und mit welchem Ziel? Eine Analyse der Forderungen globaler Gerechtigkeit durch ein System Distribution lässt hier zusammengefasst folgende Diskursfelder aufscheinen:

- Wer sind die Teilhaber am Verteilungssystem – alle Menschen, oder Institutionen als der Gemeinschaft verpflichtete Entitäten?
- Wer sind gerechterweise die Empfänger von Gütern, und wer ist verpflichtet, die Güter zu verteilen?
- Woran sollen die Menschen einen gerechten Anteil erhalten – an Einkommen oder an Glück/Wohl? Wie ließe sich die messen?
- Auf dem Fundament welcher Kriterien von Verteilungsgerechtigkeit sollen die Güter verteilt werden – nach dem universalen Gleichheitsanspruch, oder etwa durch die Instrumente des Marktes: Angebot und Nachfrage?³⁵⁹

In diesem spannungsreichen Kontext möglicher Standards globaler Verteilung sind naturgemäß viele Positionierungen möglich, auch mit speziellen Mischformen der Verhältnisbestimmungen von Verantwortlichkeiten und Hilfspflichten. Ein Beispiel einer solchen Mischform wäre hier die bevorzugte Hilfspflicht gegenüber nahen Verwandten, die aber gleichwohl eine (schwächere) Verantwortung gegenüber Mitbürgern oder Armen nicht ausschließt und einen solchen Ausschluss auch nicht fordert. Dass es hingegen in der kosmopolitischen Perspektive Prinzipien globaler Distribution aus Hilfspflichten heraus geben *muss*, scheint unter Berücksichtigung der bisher genannten ethischen Prämissen gegenüber dem Individuum als „ultimate concern“ moralischen Handelns plausibel. Besonders komplex ist deshalb die Beantwortung des vierten Punktes, denn bislang wurde in der philosophischen Debatte noch kein Konsens (und wahrscheinlich auch in Zukunft: nie

³⁵⁷ In dieser Hinsicht ist auch der immer wieder geforderte (und schließlich auch gewährte (2007?)) Schuldenerlass armer Länder zu verstehen. Das Rohstoffprivileg ist ein nach wie vor drängendes Problem, vor allem zu Zeiten zunehmender Rohstoffknappheit. China machte hier 2006/2007 negative Schlagzeilen, weil es weitreichende Rechte auf Rohstoffabbau und –verwertung von mehreren afrikanischen Diktaturen erwarb, ohne um die schwierige menschenrechtliche Situation besorgt zu sein.

³⁵⁸ Einschlägig sind hier: Beitz, Charles R. (1999): *Political theory and international relations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Hoffmann, Stanley (1981): *Duties beyond borders : on the limits and possibilities of ethical international politics*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press. Pogge, Thomas Winfried Menko (2002b): *World poverty and human rights : cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity., Caney, Hillel Steiner, etc.

³⁵⁹ Diese Zusammenfassung: Caney, p103. Siehe dies auch für eine Aufschlüsselung der unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen innerhalb dieses Diskursfeldes.

und nimmer) in der Frage erzielt, auf welcher im Hintergrund stehenden Konzeption gerechter Ansprüche überhaupt verteilt werden soll: auf der Grundlage universaler menschlicher Gleichheit, begründet im Verdienst des Einzelnen, oder etwa auf einer zu maximierenden Summe an Glück?

Allerdings: im spezifischen Ziel einer Auflösung der absoluten Armut wird die problematische Konsensfindung über die Ausgangslage und Ziele der Distribution zuerst einmal nebensächlich, denn Einigkeit besteht immerhin über alle philosophischen Positionen hinweg darin, dass alle Teilnehmer eines Distributionssystems, das gerecht sein will, mindestens vor absoluter Armut, die die normativen Forderungen menschlicher Würde verletzt, geschützt werden müssen: „Utilitarians, egalitarians, and those who believe in distribution according to need for example, may agree on some basic principles of distributive justice.“³⁶⁰ Daraus folgt, dass durch die Bedingung der Möglichkeit kosmopolitischer Moralität mindestens die Auslöschung absoluter Armut als Verpflichtung aller Menschen besteht. Weitergehende Forderungen globaler Distribution stehen deshalb erst dann zur Debatte, sobald absolut Arme ein Mindestmaß an Lebenschancen verwirklichen können.

Auch wenn die Notwendigkeit globaler Distributionssysteme durch die vorgestellten Normen der Gerechtigkeits- und Gleichheitsforderungen plausibel begründet werden kann, bedarf es dennoch realistischer Ansätze, die die Art der Verteilung beschreiben und umsetzen können. Zwei dieser Ansätze sollen nun vorgestellt werden, um die Voraussetzungen globaler gerechter Distribution und deren Auswirkungen für die Armen noch besser verdeutlichen zu können. Beide Ansätze versuchen, vernünftige Antworten auf den oben aufgeführten Fragenkatalog zu bieten, ohne dabei Unterschiede zwischen den verschiedenen Gesellschaften durch wirtschaftliche Überforderung einzuebnen. Sie benennen außerdem eindeutig die unterschiedlichen Akteure, die an der Verteilung beteiligt sind, sowie die Pflichten, die sie gegenüber anderen haben.

Beitz beispielsweise argumentiert für globale distributive Gerechtigkeit, die in der Tradition kontraktualistischer Idealtheorien von einem globalen Urzustand aller Individuen ausgeht.³⁶¹ Bei der Begründung der Möglichkeit des Urzustands steht auch hier die globalisierte, interdependente Welt im Zentrum, in der auf globaler Ebene keine mehr oder weniger wirtschaftlich autarken Nationalstaaten mehr agieren, sondern, in der kosmopolitischen Perspektive, ausschließlich Individuen im Fokus der Gleichheitsforderungen und moralischen Handlungsnormierung stehen. Die Verpflichtung zur Umverteilung basiert auf der Prämisse, dass die Teilnehmer in einem zu Rawls analog verfassten staatsbegründenden Urzustand als symmetrische Partner in einem *globalen Urzustand*³⁶² beraten. Auch hier existiert ein Schleier des Nichtwissens – die Bürger kennen weder die Gesellschaft, der sie später angehören, den Ort, den sie bewohnen, noch ihre

³⁶⁰ Caney, p 104. Eine Ausnahme ist allerdings Nozick: als libertärer Liberalist (siehe X.X) propagiert er die absolute Freiheit des Einzelnen, dem nur ein Handeln gegen die negativen Rechte anderer Menschen verboten ist. Caney spricht hier außerdem die der distributiven Gerechtigkeit inhärent seiende spezifische Art der moralischen Beziehung an: Menschen haben innerhalb eines distributiven Systems aus Gründen der Gerechtigkeit eine Anspruchsberechtigung auf etwas. Das verpflichtet andere, ihnen dies auch zur Verfügung zu stellen. Davon sind selbstverständlich andere Formen der moralischen Hilfspflichten zu trennen, etwa Menschlichkeit, Wohltätigkeit und Mitleid, auf die *kein* rechtlicher Anspruch besteht.

³⁶¹ Beitz, 1979

³⁶² Auch Rawls führt im „Recht der Völker“ einen zweiten Urzustand ein, in dem allerdings nur *Völker* als symmetrische Parteien verhandeln (siehe III.A.2). Im globalen Urzustand der kosmopolitischen Perspektive verhandeln, bedingt durch die Forderung, dass das Individuum das letzte Ziel globalen moralischen Handelns sei, alle *Menschen* als symmetrische Partner.

persönlichen Talente und den Platz, den sie in ihrer zukünftigen Gesellschaft innehaben. Sie wissen in diesem Modell des globalen Urzustands allerdings, dass es Gebiete auf der Erde gibt, die den wirtschaftlichen Erfolg einer Gesellschaft begünstigen, etwa durch reichhaltige Vorkommen von Bodenschätzen oder durch angenehmes Klima, aber auch, dass es ebenso benachteiligende Faktoren gibt. Durch dieses Wissen informiert und mit der Annahme, dass ressourcenreiche Gesellschaften durch eine mögliche Ausbeutung und Weiterverarbeitung erfolgreicher sein können als andere, werden die Verhandelnden im Idealmodell des Urzustandes die globalen Institutionen so gestalten, dass die durch die Natur ungerecht verteilten Ressourcen durch ein *global angewandtes Differenzprinzip* (Ungleichheit ist nur erlaubt, solange sie den am schlechtesten Gestellten zum Vorteil gereicht) mit zu entwerfenden Distributionskriterien (was soll wie und in welchen Verhältnis zu anderen Gütern distribuiert werden, usw.) den weniger Begünstigten zu Gute kommen. Denn für die Beratenden ist es in diesem Zustand des Entwurfs der globalen gerechten Grundstruktur nicht einzusehen, dass der Besitz wertvoller und seltener Ressourcen, deren Verfügbarkeit zufällig ist, durch einige Staaten andere vergleichsweise stark benachteiligen wird.³⁶³ In Beitz' kosmopolitischen Perspektive sind deshalb Besitzansprüche, die, durch die staatliche Souveränität begründet, alle Rohstoffe innerhalb eines staatlichen Territoriums umfassen, hinfällig.³⁶⁴

Für Bewohner ressourcenarmer Staaten gilt damit in dieser Hinsicht: wem benötigte Ressourcen ungerechtfertigt (etwa durch eine Weltordnung, die systematisch Arme benachteiligt) vorenthalten werden, der besitzt im Gegenzug einen Anspruch auf einen gerechten Anteil.³⁶⁵ Und schließlich: wenn es plausibel ist, dass Grenzen keine normative moralische Qualität besitzen, ist das moralische Recht auf allgemeine Teilhabe an den Ressourcen schon global vorausgesetzt und damit a priori zu verwirklichen.

Ein Gegenargument lautet hier, dass wertvolle Ressourcen auch in ärmeren Ländern in großer Zahl vorhanden sind, Wohlstand aber erst durch Weiterverarbeitung und Dienstleistungen entstehen kann. Konkretisiert wird dieses Argument noch durch den Zusatz, dass distributive Gerechtigkeit durch Ressourcenausgleich nicht erfolgsversprechend ist, wenn die Institutionen der lokalen Gesellschaft nicht leistungsfähig genug und in zu geringem Maße entwickelt sind. Allerdings: es stimmt zwar, dass Entwicklungsländer oftmals überreich an natürlichen Ressourcen sind, durch deren Handel eigentlich genug Gelder zur wirtschaftlichen Entwicklung des Staates vorhanden wären. Gleichwohl wird auch durch Ressourcenhandel der armen mit den wohlhabenden Ländern Ungerechtigkeit fortgesetzt, wie Pogge am Beispiel des Rohölhandels zeigt: die Bürger wohlhabender Länder zahlen zwar für die Ressourcen, die sie nutzen, die Zahlungen allerdings gehen an andere Wohlhabende, also etwa an die Regierungen der Entwicklungsländer, oder gar nur an einzelne Familien, wie

³⁶³ Hier konträr: Rawls mit dem Einspruch, dass „der entscheidende Faktor für die Geschicke eines Landes seine politische Kultur ist – die politischen und bürgerlichen Tugenden seiner Mitglieder – und nicht der Umfang seiner Ressourcenausstattung“. Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hinch. Berlin: Walter de Gruyter. Rawls erhält hier Rückendeckung von der bereits genannten Einsicht, dass Institutionen als Faktoren für eine gerechte Gesellschaft alle anderen Faktoren austrumpfen (F.1.a). Auch Miller, Richard W. (1998): "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern." *Philosophy and Public Affairs* 27:202-224. betont, dass die Verfügbarkeit über Ressourcen einen viel geringeren Einfluss besitzt als institutionelle Faktoren. Er sieht die Weltordnung, ähnlich wie Pogge, als einen Hauptgrund der Situation der Armen.

³⁶⁴ Siehe auch das Locke'sche Proviso nach Nozick: jeder besitzt das gleiche Anrecht auf Besitz. Es darf, da es eines anderen Recht auf diesen Besitz beschneidet, nur dann angeeignet werden und Privatbesitz werden, soweit es, relativ zur Situation ohne jedes Privateigentum, keinen anderen schlechterstellt.

³⁶⁵ Beitz: *Justice and International Relations*, 368; Pogge, APAHR, p196.

zum Beispiel die Saudi-Familie.³⁶⁶ Von den Zahlungen selbst kommt meist nichts bei den Armen an, die darüber hinaus durch geringe Löhne und den Kampf ums tägliche Leben auch nicht erwarten können, einen wirklichen Anteil an den natürlichen Ressourcen zu gewinnen. Sie sind nach Pogge vielmehr dazu gezwungen, „to share the burdens resulting from the degradation of our national environment while having to watch helplessly as the affluent distribute the planet’s natural wealth amongst them.“³⁶⁷ Wie die Vergangenheit gezeigt hat, schadet der nur auf natürlichen Ressourcen beruhende Handel den Entwicklungsländern oft mehr, als dass er wirklich zur Armutsreduktion beiträgt. Denn in rohstoffreichen *Rentierstaaten* (das sind so gut wie alle Länder des Nahen Osten, Teile Afrikas, Mittelamerika) beruht der wirtschaftliche Erfolg einseitig nur im Export natürlicher Ressourcen, der durch das *Rohstoffprivileg* (siehe oben) zudem oft nur der Machtelite zu Gute kommt. Durch mangelnde Diversifikation der Wirtschaft können nur wenige Bürger am Erfolg teilhaben, wodurch kein gesellschaftlicher Wandel erfolgen kann. Institutionelle Rahmenbedingungen werden nicht verbessert, Korruption und schnell wechselnde Regierungen sind die Folge. Der Problemhorizont schließt sich also nicht mit der Distribution von Ressourcen, sondern er verlangt, wiederum in kosmopolitischer Perspektive, nach einer Lösung, die die Rechte des Individuums durch die Etablierung gerechter Institutionen zu wahren sucht.

Um die extreme Ungleichheit, die durch die aktuelle Weltordnung vorherrscht, aufzulösen, schlägt Pogge daher eine „Globale Ressourcen Dividende“³⁶⁸ (GRD) vor, die schon durch ihren Namen anschaulich zeigt, dass jeder Mensch einen natürlichen Anteil, eine Dividende, an den globalen natürlichen Rohstoffen hält und daher durch stattfindenden Verbrauch auch für den schleichenden Verlust der Anteile entschädigt werden muss. Zu diesem Zweck soll unter der Gewichtung verschiedener Faktoren (einfache Überwachung, transparente Abwicklung, ökologische Aspekte, usw.) der Verkauf von Ressourcen mit einem Aufschlag belastet werden, der direkt den Armen zu Gute kommen soll. Ein erster Einspruch wäre allerdings hier zu nennen: denn wie soll es möglich sein, den Armen die Gelder aus der GRD zweckmäßig zukommen zu lassen? Ein Bankkonto können wohl nur die wenigsten absolut Armen vorweisen, und die zweckmäßige Verwendung der bereitgestellten Gelder ließe sich auf diesem Wege auch nur schlecht und wenig transparent überprüfen. Vorzuziehen wären hier institutionelle Strukturen, die allerdings in Entwicklungsländern meist defizitär sind und so die stete Gefahr besteht, dass die Gelder in den dunklen Kanälen der informellen Schattenwirtschaft versickern. Nicht unproblematisch ist außerdem, dass das „Expertengremium, das nach Pogges Auffassung die GRD-Agentur leiten soll, [...] angesichts der vermutlichen Machtfülle jener Organisation *das* Objekt der Begierde von Staaten und Einzelpersonen werden [wird]. Die einhergehende Gefahr der Korruption der eigentlichen Ziele ist eher verkraftbar, wenn nicht Alles-oder-Nichts gespielt wird und bei

³⁶⁶ Pogge, p202. Das Beispiel der Saudi-Familie weist auf noch andere, hier nicht weiter behandelte Problemhorizonte auf: insbesondere im Nahen Osten ist das Modell der Rentierstaaten verbreitet, Staaten also, die den Großteil des Haushalts durch den Verkauf von Rohstoffen gewinnen. Durch diese einseitige Wirtschaftsstruktur findet keine gesamtwirtschaftliche Entwicklung statt, und ganze Staaten sind hier übermäßig eng mit der Weltkonjunktur verknüpft. Dadurch besteht ständig die Gefahr eines volkswirtschaftlichen Abrutschens.

³⁶⁷ Pogge, p203.

³⁶⁸ Andere Beispiele ähnlicher Modelle sind zum Beispiel die „Tobin-Steuer“ (benannt nach dem amerikanischen Wirtschaftswissenschaftler James Tobin. Die Tobin-Steuer war vom Erfinder allerdings zur Eindämmung von Spekulationen auf Devisengeschäfte intendiert; eine Anwendung der Steuer für Entwicklungshilfe lehnt er dezidiert ab). Auch Held nennt in Held, David. 2003. "Global Social Democracy: Toward a New Global Covenant." Pp. 31 in *Centre for the Study of Global Governance*. London: London School of Economics and Political Science. eine Reihe möglicher globaler Abgabensysteme. Das daraus entstehende Kapital soll als politisch unabhängige Geldquelle in Notsituationen Staaten zur Verfügung gestellt werden.

Schwächung *eines* Hilfsystems nicht sofort *sämtliche* Entwicklungsbemühungen bedroht sind.“³⁶⁹

Dieser zweite Einwand erklärt sich aus der Forderung Pogges, dass in den Extremfällen, in denen die GRD in einem Land nicht gewinnbringend und zum Wohle der Bürger verwendet werden kann, die Hilfe beendet werden solle und besser denjenigen Ländern zur Verfügung gestellt wird, die schon in der Vergangenheit die Bereitschaft zur Unterstützung ihrer Bürger gezeigt haben.³⁷⁰ In dieser Hinsicht ist allerdings fraglich, inwiefern sich GRD und Entwicklungshilfe technisch, und von der tatsächlichen Höhe abgesehen, überhaupt unterscheiden. Insbesondere, da Pogge den Sinn einer GRD mit dem Hinweis unterstreicht, dass dadurch Institutionen, die bereits Fortschritte im Abbau der Armut gemacht hätten, in ihrer Arbeit noch stärker positiv unterstützt würden, und schlechtere Regierungen an Rückhalt verlieren würden, wenn ihre Bürger Zahlungen aus der GRD auf anderen Wegen bekämen.³⁷¹ Diese Fördermöglichkeiten zur Erzielung gerechter Institutionen sind auch ohne GDR möglich und werden ja auch schon heute praktiziert. Ob das Bewusstsein eines gerechten Anspruchs auf einen Teil der natürlichen Ressourcen angesichts extremer Ungleichheit auch das Gefühl angemessener Beteiligung und Gerechtigkeit hervorzurufen vermag, sei außerdem dahingestellt. Die GDR liefert eher einen sinnvollen moralischen Unterbau zu distributiver Gerechtigkeit, insofern auf ihrer Grundlage *eine* Art und Weise der bisherigen Ungerechtigkeit (die Verweigerung des Besitzes natürlicher Ressourcen, in normativer Hinsicht: den gerechten Anspruch auf gleiche Behandlung) identifiziert werden kann, die aber auch nur ein Faktor unter vielen anderen der heutigen multidimensionalen Armutssituation darstellt.

Gerade auch in dieser Perspektive extensiver Ansprüche auf Rohstoffe oder anderer Güter stellt sich allerdings die Frage, ob Distribution aus Gründen der Gerechtigkeit sinnvoll zu begrenzen ist, also ein Limit eingeführt werden kann, dass die reichen Länder durch hoher Transferleistungen nicht überfordert, und den Entwicklungsländern genug Anreize zu eigenständiger und selbstverantwortlicher agrarischer oder industrieller Entwicklung durch komparative Kostenvorteile am Markt lässt. Die Gleichheit, die vom moralischen Kosmopolitismus gefordert ist, trifft nämlich keine Aussage darüber, bis zu welchem Grad an Güterausstattung die Gleichheit Voraussetzung für tatsächlich realisierte Gerechtigkeit ist. Denn Gleichheit, die auf der ersten Ebene der kosmopolitischen Rechtsverpflichtungen allen Menschen zukommt, ist ein a priori, ein Gleichsein der Menschen qua Menschen. Zu verwirklichende Gleichheit wäre dann nur insofern das Ziel distributiver Gerechtigkeit, wie sie etwa durch Unterdrückung und Diskriminierung noch nicht hergestellt ist, und deshalb Armut begünstigt oder schafft. Distribution darf also – weder auf domesticer noch auf globaler Ebene - nicht dazu führen, dass die Lebensverhältnisse in einem egalitaristischen Sinn unverhältnismäßig und möglicherweise unverdient angeglichen werden, sondern sie hat nur den Zweck zu erfüllen, bestehende systeminhärente Ungerechtigkeit aufzulösen und auf diesem Wege eine angemessene Chancengleichheit bei der wirtschaftlichen Entwicklung und dem Wohl der Individuen herzustellen. In diesem Sinne ist distributive Gerechtigkeit auf globaler Ebene genauso limitiert wie innerhalb der Staaten: Ungleiche Güterausstattung ist erlaubt, solange keine grundlegenden Menschenrechte verletzt werden und der Zugang zum

³⁶⁹ Karitzki, Olaf (2003): "Normen und Institutionen globaler Verteilungsgerechtigkeit." Pp. 474 S. in *Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft*, edited by M. Breuer, A. Brink and O. J. Schumann, Sankt Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik. Bern [u.a.]: Haupt.

³⁷⁰ Pogge 207.

³⁷¹ Pogge 207.

innerstaatlichen wie globalen Wettbewerb für eine bessere Lebenssituation möglich ist. Ist dieses Niveau erreicht, sind keine distributiven Maßnahmen zwischen den Staaten mehr nötig und werden auch nicht von Kosmopolisten gefordert. Wie ist dann Nagels Argument zu bewerten, dass sich moralische Verpflichtungen zur Distribution auflösen würden, wenn plötzlich alle Entwicklungsländer über das Minimalniveau eines angemessenen Lebensstandards gelangen?³⁷² Hier gilt: Das Erreichen eines minimalen Lebensstandards ist noch nicht gleichzusetzen mit einem *gleichen Status*, etwa in der Verwirklichung der Menschenrechte, der Bürger relativ zu den Bürgern anderer Länder. Gleichheit im oben genannten Sinn bezieht sich nicht nur auf die Güterausstattung, sondern vielmehr auf die Verwirklichungsform des Wesens der Menschen. Und damit endet die Verpflichtung zur Distribution wirklich erst dann, wenn alle basalen Menschenrechte von allen Menschen in Anspruch genommen werden können.

³⁷² Vgl.: „If the conditions of even the poorest societies should come to meet a livable minimum, the political conception might not even see a general humanitarian claim for redistribution. This makes it a very convenient view for those living in rich societies to hold. But that alone doesn't make it false.“ Nagel, Thomas (2005): "The Problem of Global Justice." *Philosophy and Public Affairs* 33:113-147.

G. KURZE BEWERTUNG UND AUSBLICK

Dieser kurze und bei weitem nicht vollständig in die Tiefe gehende Überblick über die Diskursfelder im Bereich globaler Gerechtigkeit versuchte aufzuzeigen, ob und in welcher Extensität Armut ein moralisches Problem darstellt, welche völlig neuartigen Aufgaben die Globalisierung an eine Lösung der Armutproblematik stellt und wie und mit welcher Beurteilung die verschiedenen Denkschulen der praktischen und politischen Philosophie auf diese Herausforderung reagieren. Ohne noch einmal auf alles Genannte erneut detailliert eingehen zu wollen, seien hier nur zentrale und für die weitere Diskussion bestimmende Ergebnisse genannt: so kann man zweifellos konstatieren, dass absolute Armut über alle disziplinären Schranken hinweg als zutiefst moralisches Problem wahrgenommen wird, das hinsichtlich zu erzielender sozialer Gerechtigkeit einer dringlichen Neuausrichtung der Handlungsoptionen der verschiedenen Akteure bedarf. Daraus folgt die *Prämisse 1* der weiteren Forschung: Absolute Armut ist moralisch schlecht, eben darum ergibt sich das moralische Gebot, sie aufzulösen. Desweiteren zeigt die Analyse absoluter Armut – *Prämisse 2* –, dass sie kein Zustand ist, der schon seit Anbeginn menschlicher Zivilisationsleistungen auf Grund nicht modifizierbaren natürlichen Ursachen unvermeidbar und unauflöslich existiert, sondern Armut zeigt sich in allen ihren Facetten als Ergebnis relativ eindeutig bestimmbarer, allerdings vieldimensionaler kausaler Ursachen, beruhen sie auf natürlicher (Umwelt) oder menschlicher (Weltordnung, Unterdrückung) Herkunft. Die zweifellos existierenden natürlichen Ursachen substituieren dabei – *Prämisse 3* – als systematische Ersatzbegründung der Armut die moralischen Verpflichtungen zur Hilfe im Übrigen *nicht* (und könne dies *sui generis* auch nicht): denn durch technische Hilfsmöglichkeiten, moderne Produktionsformen und globale Verkehrsinfrastruktur ist es heute möglich, auch in den Ländern die Ursachen der Armut zu mindern, die durch ihre umweltbedingte Lage früher scheinbar automatisch Armut generierten.

Allerdings zeigt sich auch erst durch die genaue Analyse der vielfältigen Formen menschlicher Verantwortlichkeit für ein schädliches Fortbestehen der Armut das Ausmaß der moralischen Verpflichtung, solidarische Hilfe zu leisten. Hilfe muss dann geleistet werden, wenn Arme durch staatliche Unterdrückung oder durch eine völlig inakzeptable Versorgungslage daran gehindert werden, ein Leben im menschlichen Sinne zu leben. Ausgehend von der Idee der universalen Gleichheit aller Menschen ist klar, dass insbesondere absolut Arme in vielerlei Hinsicht anderen (wohlhabenderen) Menschen gegenüber *ungleich* sind und so behandelt werden – ihre Lebenssituation genügt ja nicht einmal den Minimalforderungen an ein lebenswertes Leben, noch können sie über eine gerechte und angemessene Zahl an (Grund-) Gütern verfügen, die ihnen systematisch bessere Entwicklungschancen eröffnen würden. Aus dem Ideal der universalen Gleichheit lässt sich allerdings noch keine Forderung etwa der durch globale Distributionssysteme zu realisierenden materialen Gleichheit ableiten; sie beschreibt nur einen universalen Rechtsstatus, der allen Individuen zukommen muss, und den die unterschiedlich verorteten Institutionen zu wahren haben. Diese beispielsweise in den Menschenrechten zugrundegelegte Auffassung von Gleichheit ist dann aber der strukturelle inhaltliche Ausgangspunkt für jede Institution, die sich in gerechter Weise um das Wohl der Menschen kümmern will.

Über die Frage, ob im Rahmen der Gleichheitsforderungen die Armen tatsächlich durch ein globales Distributionssystem in materialer Hinsicht den Wohlhabenden gleichgestellt werden sollen, herrscht in den verschiedenen Disziplinen keine Einigkeit; die Vertreter der verschiedenen Positionen können sich letztlich nur darauf einigen, dass absolut Arme zumindest insoweit unterstützt werden müssen, dass diese ihre lebensbedrohende Lage

beispielsweise durch international bereitgestellte Nahrungsmitteln verlassen können. Wie aber der Capability Approach zeigt, genügt die Verfügbarkeit über genug Nahrungsmittel (oder allgemein ein vorhandenes Einkommen, dass die \$1-Grenze der Weltbank als Signifikat absoluter Armut übersteigt) bei weitem noch nicht, absolute Armut im Kern aufzulösen. Gleichheit zeichnet sich in diesem Denkspektrum denn auch nicht über gleich verteilte materiale Güter, sondern vor allem durch den Zugang zu (essentiellen) Fähigkeiten aus, die in der Bandbreite ihrer Verwirklichung ein erfülltes und gutes Leben ermöglichen sollen. Umgekehrt gewinnt man durch einen Abgleich der erwünschten Fähigkeiten mit den tatsächlich realisierten eine Beschreibung absoluter Armut, die sich nicht in nur materialen Aussagen erschöpft und damit nur ein schwaches Bild der realen Auswirkungen absoluter Armut liefern würde. Ein Modell Globaler Gerechtigkeit auf der Grundlage des Capability Approaches zeigt sich dann nicht in gleich verteilten Portionen zu distribuierender Güter, sondern in einer globalen Institutionenkonzeption, die durch vernünftiges Handeln die Fähigkeiten jeden Menschens zum Erblühen bringen kann.

Libertäre Konzepte der Armutsminderung scheinen das Problem absoluter Armut in der Perspektive der Gleichheitsforderungen aus einer verengten Perspektive anzugehen. Unbestritten ist eine freie und offene Marktwirtschaft der zentrale Ort der Bekämpfung gegen Armut, da durch die Theorie der komparativen Kostenvorteile den Wohlhabenden der Handel mit armen Ländern wirtschaftlich vorteilhaft erscheint, was letztlich auch den Armen durch gesteigerte Marktintegration zu Gute kommen wird. Sinnvolle Marktintegration erfordert aber zumindest eine grundlegende, Handel überhaupt erst ermöglichende Gleichheit (im Sinne eines angemessenen Verkäufer-Käufer-Verhältnisses auf gleicher Augenhöhe) am Markt, die den absolut Armen aber aus verschiedenen Gründen nicht zugestanden ist. Solidarische Hilfe der Marktakteure, die über objektives marktgesteuertes Verhalten hinausgeht, ermöglicht keine Pareto-Optimalität und wird deswegen abgelehnt. Nur durch optionale Vorzugsregeln ist es deshalb möglich, Wachstum speziell für Arme zu erreichen. Die angestrebte Bereitstellung globaler öffentlicher Güter als konzeptionelle Unterstützung der Bürger armer Länder ist in diesem Sinne nicht als globales Schema der Redistribution aus moralischen Gründen zu betrachten, sondern sie ist eine (sicherlich sinnvolle) Erweiterung ehemals staatlicher Aufgaben in den globalen Raum hinein.

Zentrales Thema ist selbstverständlich auch die Frage nach einer Reorganisation globaler Institutionen und Akteure. Denn, wie Risse schreibt, sind es letztlich die Institutionen als „Trümpfe“, die entweder Armut verursachen oder einen herausgehobenen Platz bei ihrer Bekämpfung besitzen müssen. Als Vermittler einer gerechten globalen Grundstruktur sind sie es, die die Aufgabe besitzen, Gleichheit unter den Bürgern durchzusetzen und zu wahren, ihre Aufgabe ist es, vor dem Hintergrund der Globalisierung Gerechtigkeit zu ermöglichen. Von den Kommunitaristen abgesehen, die eine *politische* Verantwortung staatlicher Institutionen für Fremde aus Angst vor Überforderung ausschließen, bleibt deshalb die Frage aktuell, ob der *status quo* der Weltordnung im Sinne der Armutsbekämpfung noch Erfolg versprechen kann, oder ob tatsächlich extensive, von den Bürgern selbstverständlich zu legitimierende Änderungen an der Weltordnung vorzunehmen sind.

Ist hier ein (föderaler) Weltstaat wirklich sinnvoll, oder nicht viel mehr aus der Sorge um den Fortbestand wertvoller partikularer Kulturen abzulehnen? Oder reicht es womöglich aus, die Bretton-Woods Institutionen im Sinne fairer Marktintegration der Entwicklungsländer zu reformieren? Oder wäre es, was hier bislang noch nicht erörtert wurde, denkbar, zum Wohl der Armen der internationalen Form nach souveräne Regimes zu

stürzen? Anders gefragt: welche moralischen Verpflichtungen für welche Akteure lassen sich überhaupt aus dem moralischen Problem der Ungleichheit generieren? Und vor allem: wie ist Hilfe überhaupt am vernünftigsten und sinnvollsten leistbar, und wer schuldet sie wem?

Vor allem die letzte Frage ist über alle philosophischen Standpunkte hinweg eine der Kernfragen der Debatte. Durch die wirtschaftliche und gesellschaftliche Annäherung der Menschen in einer sich immer stärker gegenseitig verschränkenden globalen Welt scheint es ja zunächst immer weniger plausibel zu sein, ausschließlich nur solidarische Verantwortung für Mitbürger des eigenen Staates übernehmen zu müssen, da lokale Handlungen in allen Bereichen des Lebens mittlerweile globale Auswirkungen besitzen werden. Ebenso ist aber die Grundkonstante einer interdependenten Welt vor dem Hintergrund einer prosperierenden Wirtschaft nicht mehr aus der Rechnung zu nehmen – sie muss allerdings so gestaltet werden, dass sie allen Menschen ausgehend von der Idee der universalen Gleichheit gleiche Chancen und gleiche Rechte auf eine eigenständige Idee guten Lebens bietet. Dies wird den absolut Armen verwehrt, die entweder durch Segregation und defizitär arbeitende lokale oder globale Institutionen keine Möglichkeit besitzen, sich aus ihrer desolaten Lage eigenverantwortlich zu befreien. Dass sie umgehende und umfassende Hilfe benötigen bestreitet keiner der Autoren der verschiedenen philosophischen Positionen; ob dies allerdings durch besondere Vorzugsregeln im Rahmen der Marktwirtschaft („Pro-Poor Growth“), besser doch durch ein System globaler Distribution oder durch eine Mischung beider Systeme geschehen sollte, wird sich erst im weiteren Verlauf der Geschichte zeigen.

Die vermeidbare Gefährdung von Menschenleben stellt völlig neue Aufgaben sowohl an die solidarischen Hilfspflichten des Einzelnen, als auch an Institutionen und Staaten, insofern diese normativ bestimmen müssen, mit Hilfe welcher Konzeption globale Gerechtigkeit vernünftig angezielt werden kann. Gerechtigkeit ist in dieser Hinsicht keine hohle Phrase, sondern ist eine Anforderung und das Ziel moralischen Handelns, soll nicht zwischen lokaler und globaler Verantwortlichkeit mit zweierlei Maß gemessen werden. Eine sinnvolle Bestimmung dessen, was universale Gleichheit der Menschen zur Erzielung von Gerechtigkeit heißen soll, versucht etwa der aristotelische Essentialismus, wenngleich er ständig der Gefährdung unterliegt, kultursubjektiv statt –objektiv zu urteilen – ein Problem, dem prinzipiell auch die Menschenrechte unterliegen. Dabei sind es vor allem sie, die durch ihre weithin anerkannte Geltung ein hervorragendes Instrument im Kampf gegen Unterdrückung und Armut bieten könnten, da sie universalgültige, unbedingt zu wahrende Rechte identifizieren. In Verbindung mit der Verantwortung der verschiedenen institutionalisierten Akteure für ihre Durchsetzung stellen sie die Grundlage aller Bemühungen um Gerechtigkeit für absolut Arme dar.

III. ABBILDUNGSVERZEICHNIS:

Abbildung 1: Gini-Koeffizient 2004 26

IV. LITERATURVERZEICHNIS:

Alesina, Alberto and Eliana La Ferrara (2005): "Ethnic Diversity and Economic Performance." *Journal of Economic Literature* 43:762-800.

Anderson, Elizabeth (1999): "What Is the Point of Equality." *Ethics* 109:287-337.

Aristoteles (2001): *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Arneson, Richard (1995): "Against 'Complex' Equality." Pp. xi, 307 in *Pluralism, justice, and equality*, edited by D. Miller and M. Walzer. Oxford: Oxford University Press.

Arneson, Richard J. 2002. "Egalitarianism." edited by E. N. Zalta: The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

— (2005): "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?" *The journal of Ethics* 9:127-150.

Bader, Veit (1995): "Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What is Wrong with Communitarianism?" *Political Theory* 23:211-246.

Beitz, Charles R. (1999): *Political theory and international relations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Benhabib, Seyla, Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka and Robert Post (2006): *Another cosmopolitanism*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

Bohman, James (1997): "Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:927 - 941.

Brock, Gillian and Harry Brighouse (2005): "Introduction." Pp. x, 262 in *The political philosophy of cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buchanan, Allen (2000): "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110:697-721.

Caney, Simon (2005): *Justice beyond borders : a global political theory*. Oxford: Oxford University Press.

Chen, Shaohua and Martin Ravallion. 2007. "Absolute poverty measures for the developing world, 1981-2004." Pp. 6, edited by D. R. Group: World Bank.

Crocker, David A. (1992): "Functioning and Capability. The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic." *Political Theory* 20:584-612.

— (2004): "Development Ethics: Sources, Agreements, and Controversies." in *Globalization, Development, and Democracy: Philosophical Perspectives*, edited by M. Krausz and D. Chatterjee. Lanham: Rowman & Littlefield.

Dollar, David and Aart Kraay (2004): "Trade, Growth, And Poverty." *The Economic Journal* 114:22-49.

Douglass, R. Bruce, Gerald M. Mara, Henry S. Richardson and Georgetown University. (1990): *Liberalism and the good*. New York ; London: Routledge.

Ferrara, Alessandro (2003): "Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights." *Political Theory* 31:392-420.

Frank, Martin (2001): "Universalismus statt Globalisierung. Otfried Höffes Konzeption einer föderalen Weltrepublik." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49:959-975.

Frazer, Elizabeth (1999): *The problems of communitarian politics : unity and conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Gaus, Gerald and Shane D. Courtland. 2007. "Liberalism." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta.

Goertz, Stephan (2004): "Konkrete Freiheit . Ein philosophisch - theologischer Umriss." Pp. 325 S in *Endliche Autonomie : interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, edited by A. Autiero and A. Arz de Falco, Studien der Moralthologie. Münster: Lit Verlag.

Goods, International Task Force on Global Public (2006): *Meeting Global Challenges: International Cooperation in the National Interest*. Stockholm.

Gosepath, Stefan (2002): "Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit." Pp. 197-214 in *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, edited by R. Schmücker and U. Steinvorth. Berlin: Akademie Verlag.

Grimm, Michael, Stephan Klasen and Andrew D. McKay (2007): *Determinants of pro-poor growth : analytical issues and findings from country cases*. Basingstoke, Hampshire [u.a.]: Palgrave Macmillan.

Hayek, Friedrich August von (1976): *The mirage of social justice*. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press.

Held, David (1995): *Democracy and the global order : from the modern state to cosmopolitan governance*. Cambridge: Polity.

—. 2003. "Global Social Democracy: Toward a New Global Covenant." Pp. 31 in *Centre for the Study of Global Governance*. London: London School of Economics and Political Science.

Held, Ulrich and Sigrid Schenk-Dornbusch. 2007. "Zwölfter Bericht zur Entwicklungspolitik der Bundesregierung." Pp. 309, edited by B. f. w. Z. u. Entwicklung.

Hobbes, Thomas (1968): *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin.

Hockett, Robert (2005): "Three (Potential) Pillars of Transnational Economic Justice: The Bretton Woods Institutions as Guarantors of Global Equal Treatment and Market Completion." Pp. 90-123 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

Höffe, Otfried (2002): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.

Hoffmann, Stanley (1981): *Duties beyond borders : on the limits and possibilities of ethical international politics*. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press.

Homann, Karl and Christoph Lütge (2005): *Einführung in die Wirtschaftsethik*. Münster: LIT-Verl.

Horster, Detlef (1999): *Postchristliche Moral : eine sozialphilosophische Begründung*. Hamburg: Junius.

Julius, A.J. (2006): "Nagel´s Atlas." *Philosophy and Public Affairs* 34:176-192.

Karitzki, Olaf (2003): "Normen und Institutionen globaler Verteilungsgerechtigkeit." Pp. 474 S. in *Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft*, edited by M. Breuer, A. Brink and O. J. Schumann, Sankt Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik. Bern [u.a.]: Haupt.

Kaul, Inge, Pedro Conceição, Katell le Goulven and Ronald U. Mendoza. 2003. "Die Bereitstellung globaler öffentlicher Güter: Globalisierung gestalten." Pp. 105, edited by U. N. D. Programme: Oxford University Press.

Kaul, Inge, Isabelle Grunberg, Marc A. Stern and United Nations Development Programme (1999): *Global public goods : international cooperation in the 21st century*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

Kaul, Inge and United Nations Development Programme. (2003): *Providing global public goods : managing globalization : executive summary*. New York ; Oxford: Oxford University Press.

Kettner, Matthias (1997): "Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45:903-918.

Kirchgässner, Gebhard (2005): "Option für die Armen: eine ökonomische Perspektive." Pp. 439-458 in *Option für die Armen*, edited by C. Sedmak. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

— (2006): "Wirtschaftliche Globalisierung: Konsequenzen für die Wirtschafts- und Sozialpolitik." Pp. 275-312 in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag.

Kleingeld, Pauline and Eric Brown. 2006. "Cosmopolitanism." in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Stanford: Stanford University.

Koller, Peter and Edith Zitz (2005): "Armut und Recht." Pp. 399-418 in *Option für die Armen*, edited by C. Sedmak. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Krebs, Angelika (2000): *Gleichheit oder Gerechtigkeit : Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (2004): "Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung." *Information Philosophie* 5.

Kuhn, Steven. 2007. "Prisoner´s Dilemma." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Stanford.

Kunze, Axel Bernd (2005): *Emanzipatorischer Essentialismus : die Gerechtigkeitstheorie der amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum*. Berlin: Verl. für Wiss. und Forschung.

- Kuper, Andrew (2000): "Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons." *Political Theory* 28:640-674.
- Kymlicka, Will (2001): "Territorial Boundaries: A Liberal Egalitarian Perspektive." Pp. 249-275 in *Boundaries and Justice*, edited by D. Miller and H. Sohail. Princeton: Princeton University Press.
- (2006): "Staatsgrenzen - Eine liberal-egalitäre Perspektive." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54:549-575.
- Linklater, Andrew (1999): "The Evolving Spheres of International Justice." *International Affairs* 75:473-482.
- Lodge, George C. and Craig Wilson (2006): *A corporate solution to global poverty : how multinationals can help the poor and invigorate their own legitimacy*. Princeton, N.J. ; Oxford: Princeton University Press.
- Matthews, Gareth B. (1990): "Aristotelian Essentialism." *Philosophy and Phenomenological Research* 50:251-262.
- Messerlin, P.A. (2000): "Antidumping and Safeguards." Pp. 159-186 in *The WTO after Seattle*, edited by J. J. Schott. Washington D.C.
- Mieth, Corinna. 2008. "Die Samaritersituation als Modell für Hilfspflichten." in *GAP6*, edited by H. Bohse and S. Walter.
- Miller, David (1988): "The Ethical Significance of Nationality." *Ethics* 98:647-662.
- (2005): "Against Global Egalitarianism." *The Journal of Ethics* 9:55-79.
- Miller, Richard W. (1998): "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern." *Philosophy and Public Affairs* 27:202-224.
- Moellendorf, Darrel (2005): "The World Trade Organization and Egalitarian Justice." Pp. 141-158 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.
- Moore, David (2004): "The Second Age of the Third World: From Primitive Accumulation to Global Public Goods?" *Third World Quarterly* 25:87-109.
- Morgan, William B. and Jerzy A. Solarz (1994): "Agricultural Crisis in Sub-Saharan Africa: Development Constraints and Policy Problems." *The Geographical Journal* 160:57-73.
- Morgenthau, Hans J. (1973): *Politics among nations : the struggle for power and peace*. New York. New York: Knopf ; Distributed by Random House.
- Murphy, Craig N. (2000): "Global Governance: Poorly Done and Poorly Understood." *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 76:789-803.
- Nagel, Thomas (2005): "The Problem of Global Justice." *Philosophy and Public Affairs* 33:113-147.
- Nozick, Robert (1973): "Distributive Justice." *Philosophy and Public Affairs* 3:45-126.
- (1974): *Anarchy, state and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.

Nussbaum, Martha Craven (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20:202-246.

— (2000): "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan " *Ethics* 111:102-140.

— (2001): *Women and human development : the capabilities approach*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.

— (2006): *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nussbaum, Martha Craven, Julian Nida-Rümelin and Kulturforum der Sozialdemokratie (2002): *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*. Essen: Klartext-Verl.

Nussbaum, Martha Craven, Herlinde Pauer-Studer and Ilse Utz (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nussbaum, Martha Craven, Amartya Kumar Sen and World Institute for Development Economics Research (1993): *The quality of life : a study prepared for the World Institute for Development Economic Research (WIDER) of the United Nations University*. Oxford: Clarendon Press.

O'Neill, Onora (1990): "Justice, Gender and International Boundaries." *British Journal of Political Science* 20:439-459.

— (2000): *Bounds of justice*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.

Organization, World Trade. 2008. "World Trade Report 2007." Pp. 12.

Pauer-Studer, Herlinde (2006): "Globale Gerechtigkeit und moralische Verpflichtung." Pp. 423 S in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag.

Pierenkemper, Toni (2005): *Wirtschaftsgeschichte : eine Einführung - oder: wie wir reich wurden*. München [u.a.]: Oldenbourg.

Pies, Ingo. 2002. "Global Social Contract." Pp. 10. Wittenberg: Wittenberg Center for Global Ethics

Pieterse, Jan Nederveen (2002): "Global Inequality: Bringing Politics Back In." *Third World Quarterly* 23:1023-1046.

Pogge, T. Thomas (2002a): "Can the Capability Approach be Justified?" *Philosophical Topics* 30:167-228.

Pogge, Thomas Winfried Menko (1989): *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.

— (1992): "Cosmopolitanism and Sovereignty." *Ethics* 103:48-75.

— (2002b): *World poverty and human rights : cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity.

— (2005): "A cosmopolitan perspective on the global economic order." Pp. 92-109 in *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, edited by G. Brock and H. Brighouse. Cambridge: Cambridge University Press.

— (2006): "Globale Armut - Erklärung und Verantwortung." Pp. 423 S in *Die globale Frage : empirische Befunde und ethische Herausforderungen*, edited by P. Koller, Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Wien: Passagen-Verlag.

Ravallion, Martin. 2003. "How Not to Count the Poor? A Reply to Reddy and Pogge." New York: The World Bank.

Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Translated by H. Vetter. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1980): "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77:515-572.

— (2002): *Das Recht der Völker : enthält: "Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Translated by W. Hirsch. Berlin: Walter de Gruyter.

Reddy, Sanjay G. (2005): "Just International Monetary Arrangements." Pp. [x], 349 in *Global institutions and responsibilities : achieving global justice*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge. Malden, Mass. ; Oxford: Blackwell.

Reddy, Sanjay G. and Thomas Winfried Menko Pogge. 2005. "How Not to Count the Poor." New York.

Rigoulot, Pierre (2003): *Nordkorea : Steinzeitkommunismus und Atomwaffen - Anatomie einer Krise*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Risse, Mathias (2005a): "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?" *Ethics and International Affairs* 19.

— (2005b): "How does the Global Order Harm the Poor?" *Philosophy and Public Affairs* 33.

— (2005c): "What We Owe to the Global Poor." *The Journal of Ethics* 9:81-117.

Sandel, Michael J. (1998): *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sautter, Hermann. 2005. "Ethische Aspekte der Globalisierung." Pp. 27 in *Institut für Volkswirtschaftslehre*, vol. Professor. Göttingen: Universität Göttingen.

Sen, Amartya (1984): *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell.

— (1996): "On the Status of Equality." *Political Theory* 24:394-400.

Singer, Peter (1972): "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs* 1:229-243.

Smith, Adam (1993): *Der Wohlstand der Nationen : Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München: Dt. Taschenbuch-Verl.

Soto, Hernando de (2002): *Freiheit für das Kapital! : warum der Kapitalismus nicht weltweit funktioniert*. Berlin: Rowohlt.

Tan, Kok-Chor (2005): "Boundary Making and Equal Concern." Pp. 48-64 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

Tasioulas, John (2005): "Global Justice Without End?" Pp. 3-28 in *Global Institutions and Responsibilities*, edited by C. Barry and T. W. M. Pogge: Blackwell Publishing Ltd.

Timmer, C. Peter. 2006. "How Countries Get Rich." Pp. 8, edited by C. f. G. Development.

Walzer, Michael (1994): *Sphären der Gerechtigkeit : ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt: Campus.

— (1995): "Replies." Pp. 281-297 in *Pluralism, Justice, and Equality*, edited by M. Walzer and D. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Winters, L. Alan, Neil McCulloch and Andrew McKay (2004): "Trade Liberalization and Poverty: The Evidence so Far." *Journal of Economic Literature* 42:72-115.

Young, Iris Marion (1998): "Selbstbestimmung und globale Demokratie. Zur Kritik des liberalen Nationalismus." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46:431-457.

Young, Mark A. (2005): *Negotiating the good life : Aristotle and the civil society*. Aldershot, Hampshire [u.a.]: Ashgate.