

III. Zwei Denkschulen

Unter den Theoretikern globaler Gerechtigkeit gibt es einen grundlegenden Dissens über diese Frage. Der Streit dreht sich vordergründig um die Reichweite distributiver Gerechtigkeit: Kann es sie nur in den Grenzen von Staaten und deren politischen Verantwortlichkeiten geben, oder müssen Prinzipien distributiver Gerechtigkeit auf alle den Globus bewohnenden Menschen angewendet werden? Im Kern geht es dabei um den sozial-moralischen Status von staatlichen Grenzen. Bernhard Schlink hat jüngst zu Recht darauf hingewiesen, „das letzte Problem der Moral ist nicht, wie wir uns moralisch verhalten, sondern wem gegenüber wir zu moralischem Verhalten verpflichtet sind“.⁴⁷ In dem Stimmgewirr dieses im wesentlichen von Sozialphilosophen und Politikwissenschaftlern geführten Streits haben sich zwei Hauptrichtungen herausgeschält, die, in sich nochmals vielfach differenziert, diametral entgegengesetzte Antworten auf diese Frage geben. In der Literatur werden diese Positionen als ‚kosmopolitisch‘ bzw. ‚nationalistisch‘ bezeichnet, wobei ich wegen des in der deutschen Sprache pejorativen Klanges des Begriffs ‚nationalistisch‘ für letztere den Begriff ‚nationalpartikular‘ vorziehe.

1. Die kosmopolitische Schule

Die kosmopolitische Schule betrachtet die Beseitigung zumindest der extremen Formen von Ungleichheit unter den Menschen unseres Globus als ein Gebot der Gerechtigkeit – für sie zielt distributive Gerechtigkeit auf das gute Leben eines jeden Menschen; sie hat daher notwendigerweise einen globalen Geltungsanspruch. Theoretischer Ausgangspunkt aller Überlegungen ist die Annahme, daß jedes Individuum den gleichen moralischen Wert und daher Anspruch auf gleiche Aufmerksamkeit, gleichen Respekt und gleiche Lebenschancen hat. Diesem Anspruch jedes Individuums auf Anerkennung als Gleiche(r) korrespondiert die

47 Schlink, Bernhard (2009). "Das Moralische versteht sich von selbst". *Merkur* Heft 722: 557-569 [567].

Pflicht jedes Adressaten, in der sozialen Interaktion die Verschiedenheiten von Individuen z.B. im Hinblick auf nationale oder ethnische Zugehörigkeit, auf Herkunft, Hautfarbe, kulturelle oder geschlechtliche Identität außer Betracht zu lassen. Gerechtigkeit, auch und gerade distributive Gerechtigkeit, bezieht sich auf die vitale Bedürftigkeit des Menschen schlechthin.⁴⁸

In dieser Sicht lassen sich Ungleichheiten der Individuen nicht mit Verschiedenheiten etwa ihres Geburtsortes oder ihrer Staatsangehörigkeit rechtfertigen. Die ungleiche Verteilung der natürlichen Ressourcen unseres Globus auf die Staaten dieser Welt, deren ausschließliches Verfügungsrecht und die daraus folgende Ungleichheit der Lebenschancen der Menschen je nach der Zufälligkeit ihres Geburtsortes in einem ressourcenreichen oder -armen Staat verhindere eine faire Verteilung des Nutzens dieser Ressourcen unter allen Menschen der Welt und stelle daher eine korrekturbedürftige Ungerechtigkeit dar. Erst wenn die Gerechtigkeitsschranke des Nationalstaats falle, sei es möglich, die Vorteile dieser scheinbar durch die Natur bewirkten Begünstigung grenzüberschreitend umzuverteilen.⁴⁹ Generell erscheint dieser Schule die Beschränkung von Gerechtigkeitspflichten auf den Kreis der Mitglieder eines Staatswesens als eine mit dem Anspruch aller Menschen auf gleiche Berücksichtigung und gleichen Respekt unvereinbare Diskriminierung.

So richtet sich denn die polemische Stoßrichtung der kosmopolitischen Schule vor allem gegen die moralische Relevanz von Staatsgrenzen. Sie bestreitet, daß die moralischen Verpflichtungen der Bürger eines Staates untereinander Vorrang vor ihren Pflichten gegenüber allen anderen Menschen hätten und folgert daraus, daß eine moralische Pflicht bestehe, den nationalen Wohlstand mit der übrigen Menschheit zu teilen. Angesichts der allen Menschen gleichen Grundbedürfnisse und des gleichen

48 Vgl. die Übersicht und Nachweise bei Caney, Simon (2001). "Review Article: International Distributive Justice." *Political Studies* 49(5): 974-997 [977].

49 So schlägt Beitz die Anwendung des Rawls'schen Differenzprinzips auf die ungleiche Verteilung natürlicher Ressourcen vor, vgl. Beitz, Charles R. (1999). *Political theory and international relations*. Princeton, NJ, Princeton University Press, S. 141 f. Dieses Prinzip rechtfertigt eine ungleiche Verteilung der sozial-ökonomischen Güter in einer Gesellschaft, solange sie die Situation der am schlechtesten gestellten Mitglieder der Gesellschaft zu verbessern geeignet ist, vgl. Rawls, Theorie (Fn. 6), S. 336 f.

moralischen Status aller Menschen könne der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat keine sozial-moralische Bedeutung zukommen.⁵⁰ Konsequenz zu Ende gedacht führt das u. a. auch zu der Schlußfolgerung, daß Staaten nicht das Recht haben, Fremden die Einwanderung zu verwehren.⁵¹

Es gibt moderatere Versionen des Kosmopolitismus. So warnt Onora O'Neill vor den Risiken der Machtkonzentration in einer Welt ohne jegliche Grenzen und betrachtet daher die in einer Welt der Staatenpluralität notwendigen Grenzen nicht per se als ungerecht. Um Standards der Gerechtigkeit zu genügen, müßten sie allerdings für Fremde durchlässig sein.⁵² Auch Brian Barry räumt ein, daß es vertretbare Gründe geben könne, warum Mitglieder einer politisch organisierten Gesellschaft Pflichten untereinander haben könnten, die Außenstehenden gegenüber nicht bestünden. Dies gälte jedoch nur unter der Bedingung, daß die Vorzugsbehandlung mit Gründen gerechtfertigt werden könne, die auch von den Ausgeschlossenen akzeptiert werden könnten. Um dies zu „testen“, schlägt er eine dem Rawls'schen Urzustand ähnliche hypothetische Verhandlungssituation vor, in der die Individuen auf der Grundlage eines Status der Gleichheit und Freiheit Prinzipien festlegen, die niemand zurückweisen könnte, der von dem Willen zur Unparteilichkeit beseelt sei. Um eine Welt zu vermeiden, in der zwar jedes Land intern gerecht, doch das Weltsystem als Ganzes extrem ungerecht sei, müßten Prinzipien für die Regulierung der Beziehungen der Staaten zueinander gefunden werden. Dies erfordere, daß alle Individuen der Welt

50 Vgl. Beitz, Theory (Fn. 49), S. 152 f.; Pogge, Thomas W. (1994). "An Egalitarian Law of Peoples." *Philosophy and Public Affairs* 23(3 [Summer 1994]): 195-224, [198]; Barry, Brian (1999). Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique. In: Ian Shapiro and Lea Brilmayer, Eds. *Global Justice*. New York – London, New York University Press. Nomos XXI: 12-66 [38]; Gosepath, Stefan (2001). "The Global Scope of Justice." *Metaphilosophy* 32(1/2): 135-159 [137].

51 So ausdrücklich Carens, Joseph H. (1987). "Aliens and Citizens. The Case for Open Borders." *The Review of Politics* 49(2): 251-273.

52 O'Neill, Onora (2000). *Bounds of justice*. Cambridge, U.K.; New York, Cambridge University Press, S. 200 ff.

in diese hypothetische Verhandlungssituation einbezogen seien.⁵³ Barry unterstellt, daß die Beteiligten sich in dieser hypothetischen Situation auf vier Gerechtigkeitsprinzipien einigen würden: (1) Gleichheit an Rechten, Chancen und Ressourcen; Ungleichheiten sind nur akzeptabel, wenn sie vernünftigerweise auch von denen nicht zurückgewiesen werden können, die am wenigsten erhalten haben; (2) Ansprüche auf Entschädigung für unvermeidbare Benachteiligungen, für die der Benachteiligte keine Verantwortung trägt, insbesondere für Benachteiligungen durch die Natur; (3) Vorrang vitaler Interessen von Individuen (physische Sicherheit, angemessene Ernährung, sauberes Wasser und sanitäre Versorgung, Kleidung, Wohnung, medizinische Versorgung und Bildung) vor anderen Interessen; schließlich (4) das Prinzip des wechselseitigen Vorteils, wonach Abweichungen von diesen Prinzipien nur zulässig sind, wenn sie allen, insbesondere den am wenigsten Begünstigten zum Vorteil gereichen.⁵⁴ Diese Prinzipien haben universalen Charakter und lassen konsequenterweise die Zugehörigkeit der Individuen zu besonderen Solidargemeinschaften (z.B. Familie, Gemeinde, Staat oder Nation) außer Betracht.

Tatsächlich läßt es sich ja schwerlich begründen, daß der bloße Zufall des Geburtsortes darüber entscheiden soll, ob ein Mensch bittersten Mangel an elementaren Lebensgütern wie sauberes Wasser, Hygiene, Nahrung und Bildung erleiden muß oder in den komfortablen Verhältnissen eines entwickelten Industriestaates aufwächst. Übersetzt in die Logik einer egalitären Gerechtigkeitskonzeption, für die „die Unterscheidung von bloßem Glück und Pech auf der einen und von selbstverantworteten Entscheidungen und Handlungen auf der anderen Seite den Kern der Gerechtigkeit bildet“,⁵⁵ bedeutet das, daß die vom Individuum nicht zu vertretenden Benachteiligungen ausgeglichen werden müssen. Letztendlich folgt daraus das Postulat, die national-wohlfahrtsstaatlichen distributiven Gerechtigkeitsprinzipien auf die globale Ebene der Menschheit zu erstrecken. Im Klartext bedeutet dieses Postulat, daß

53 Barry, Brian (1998). *International Society from a Cosmopolitan Perspective*. In: David Mapel and Terry Nardin, Eds. *International society: diverse ethical perspectives*. Princeton, N.J., Princeton Univ. Press: 144-163 [145, 146].

54 Barry, Society (Fn. 53), S. 147 ff.

55 Ladwig, Gerechtigkeit (Fn. 13), S. 125.

die Wohlhabenden dieser Welt ihren Wohlstand mit den Armen und Elenden teilen müssen.

Aus der bloßen Tatsache, daß es Arme und Reiche auf der Welt gibt, folgt allerdings noch keine normativ begründbare Verpflichtung der Reichen, ihren Wohlstand mit den Armen zu teilen.⁵⁶ Binnenstaatliche Wohlfahrtsregime kennen solch eine Verpflichtung. Hier wird zugunsten der Benachteiligten umverteilt, um die Idee eines egalitären Staatsbürgertums sozial-ökonomisch zu unterfangen; im Wohlfahrtsstaat verwirklichen sich bürgerschaftliche Solidaritätspflichten.⁵⁷ Sie gründen auf der vorgängigen Existenz einer politischen Gemeinschaft der Solidaritätspflichtigen. Auf der globalen Ebene kann es diese Begründung für eine Pflicht zum Teilen und Umverteilen nicht geben. Als ein Gebot der Gerechtigkeit, nicht der bloßen Mildtätigkeit oder Barmherzigkeit, läßt sie sich wohl nur begründen, wenn den Wohlhabenden irgendwie eine Verantwortung für das Elend der Armen zugeschrieben werden kann in dem Sinne, „daß wir an der Produktion von Armut mitwirken oder profitieren“.⁵⁸ Pogge hält diese Voraussetzung für gegeben und nennt drei konkurrierende, verschiedenen Denktraditionen entstammende Begründungen. Danach läßt sich globale radikale Ungleichheit als eine Auswirkung der (von den Wohlhabenden reformierbaren) institutionellen Weltordnung, als Folge des ersatzlosen Ausschlusses der Armen von der Nutzung der natürlichen Rohstoffe oder als Auswirkung einer gemeinsamen blutigen, insbesondere kolonialen Geschichte charakterisieren.⁵⁹

Wie immer man zu diesen möglichen Begründungen für eine globalisierte Solidaritätspflicht steht, entscheidend ist, daß sie der Rechtfertigung von Umverteilungen zugunsten der am meisten benachteiligten Menschen dienen und nicht die Beziehungen der Staaten zum Gegen-

56 Krit. auch Höffe, *Demokratie* (Fn. 9), S. 410, 412.

57 Vgl. Preuß, Ulrich K. (1990). Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates. In: Christoph Sachße und H. Tristram Engelhardt, Hrsg. *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 106-132.

58 Pogge, Thomas W. (1998). Eine globale Rohstoffdividende. In: Christine Chwaszcza und Wolfgang Kersting, Hrsg. *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 325-362 [327].

59 Ebd., S. 329 ff.

stand haben. So soll die von Pogge vorgeschlagene globale Rohstoffdividende – eine Abgabe rohstoffreicher Staaten an die Regierungen der ärmsten Länder oder an eine kompetente internationale Organisation – ausdrücklich „den ärmsten *Menschen*, und nicht den ärmsten Staaten, ihren fairen Anteil an der Nutzung natürlicher Rohstoffe sichern“.⁶⁰

Pogge's zweifellos innovative Idee einer globalen Rohstoffdividende ist bereits ein recht konkretes globales Umverteilungsinstrument, das, anders als zunächst rein philosophische Begründungen globaler Gerechtigkeit, durchaus Eingang in politische Programme und Initiativen finden könnte. Doch es stellen sich Zweifel an der philosophischen Begründung ein, insbesondere an den kosmopolitischen Prämissen. Wenn alle Menschen durch das Band einer alle umgreifenden egalitären Gerechtigkeit miteinander verbunden sind, dann müsste die Menschheit als Ganzes in der Lage sein, ihre Verhältnisse in gerechter Weise zu ordnen. Zwar ist uns spätestens seit dem 18. Jahrhundert der Begriff der Menschheit als einer universellen Moralgemeinschaft vertraut.⁶¹ Doch davon ist das Konzept der Menschheit im Sinne eines einheitlich handlungsfähigen Kollektivs zu unterscheiden, das universell verbindliche Entscheidungen treffen und durchsetzen, insbesondere Ressourcen umverteilen kann. In der Wirklichkeit unserer Welt existiert *diese* Menschheit bekanntlich nicht. In dieser Wirklichkeit ist die Menschheit auf Staaten verteilt und territorial parzelliert. Die Zugehörigkeit zu einem Staat ist eine wesentliche und folgenreiche institutionelle Grundlage des rechtlichen, sozialen und kulturellen Status der Menschen und ihrer individuellen und kollektiven Handlungsfähigkeit. Mit Blick auf die Schreckensherrschaft der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts hat Hannah Arendt eindrucksvoll gezeigt, wie seinerzeit Staatenlosigkeit Rechtlosigkeit zur Folge hatte; auf diesem Hintergrund hat sie das fundamentale Recht jedes Menschen auf Rechte, insbesondere das – in Artikel 15 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 proklamierte – Ur-Recht auf Zugehörigkeit zu einer organisierten Ge-

60 Ebd., S. 344. [Hervorh. i.O.].

61 Bödeker, Hans Erich (1982). Artikel "Menschheit, Humanität, Humanismus". In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Hrsg. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett Cotta. Bd. 3, 1063-1128 [1079 ff.].

meinschaft konzeptionell begründet.⁶² So stellt sich die Frage, ob die Pluralität der Staaten, staatliche Grenzen, die Institution der Staatsangehörigkeit und die Verschiedenheit der Staatsangehörigkeiten der Menschen tatsächlich in sozial-moralischer Hinsicht arbiträre Sachverhalte sind oder doch gerechtigkeitstheoretische Bedeutsamkeit beanspruchen. In diese Richtung bewegt sich die Argumentation der national-partikularen Denkschule.

2. Die national-partikulare Schule

Hier lassen sich zwei Varianten unterscheiden, die kommunitaristische und die etatistische. Jene argumentiert, daß distributive Gerechtigkeitspflichten Solidargemeinschaften voraussetzen, in denen die Individuen vorgängig miteinander verbunden seien. Nicht Gerechtigkeit stiftet danach soziale Solidarität, sondern Solidarität bildet den Humus für Gerechtigkeit. Die meisten Menschen seien in solche Solidargemeinschaften wie Familie, Nachbarschaft, örtliche Gemeinschaft, religiöse Gemeinde eingebettet.⁶³ Auch die Nation wird von „akademische(n) Nationalisten“⁶⁴ als eine solche, Gerechtigkeit erst ermöglichende Solidargemeinschaft angesehen⁶⁵. Die gesamte Menschheit dagegen ist keine Solidargemeinschaft. In ethischer Hinsicht ist der Mensch als Mitglied der Menschheit der ortlose, von sozialen Zusammenhängen und Zugehörigkeiten abstrahierte Weltbürger, der nirgends verwurzelt ist und überall – und damit nirgends – zu Hause ist. Seine sozialen Pflichten gelten unterschiedslos gegenüber jedermann, und das macht es ihm unmöglich, zwischen dem sozial Nahen und dem fernstehenden Fremden, zwischen einem „Wir“ und „den Anderen“ zu unterscheiden. Nationen sind dagegen für diese Schule nicht nur politisch, sondern auch ethisch

62 Arendt, Hannah (1973). *The Origins of Totalitarianism. New Edition with Added Prefaces*. New York; London, A Harvest / HBJ Book, S. 290 ff. [296 f.].

63 Vgl. Miller, David (1995). *On Nationality*. New York, Clarendon Press, S. 10 f.

64 Barry, Statism (Fn. 50), S. 14, 20.

65 Vgl. Miller, Nationality (Fn. 63), insbes. S. 49 ff.; Tamir, Yael (1993). *Liberal nationalism*. Princeton, N.J., Princeton University Press, S. 104 ff.