

Was ist Gerechtigkeit?

Interdisziplinäre Zugänge zu einer kulturellen
Universalfrage

Wolfgang W. Müller
Franc Wagner (Hg.)



TeNOR – Text und Normativität

6

Herausgegeben von

Michele Luminati, Wolfgang W. Müller,

Enno Rudolph und Franc Wagner

**Herausgegeben von
Wolfgang W. Müller und Franc Wagner**

Was ist Gerechtigkeit?

**Interdisziplinäre Zugänge zu einer
kulturellen Universalfrage**

Schwabe Verlag



© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Ausschnitt (bearbeitet) aus Rembrandt: Aristoteles vor der Büste des Homer, 1653; Metropolitan Museum of Art, New York

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpar

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3765-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3932-9

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Vorwort	7
<i>Hans Vorländer</i> : Gerechtigkeiten im Theoriediskurs der Gegenwart	9
<i>Philippe Mastronardi</i> : Wahrheit, Wert und Gerechtigkeit – interrationale Dimensionen wissenschaftlicher Entscheidung	35
<i>Günter Frankenberg</i> : Human Rights and the ‘Belief’ in a Just World ...	71
<i>Gülcan Akkaya</i> : Rassismusbekämpfung in der Schweiz	91
<i>Matthias Mahlmann</i> : Gerechtigkeit als universales Rechtsprinzip	107
<i>Enno Rudolph</i> : Der Anspruch auf Gerechtigkeit und das Recht auf Widerstand	125
<i>Anuschka Tischer</i> : Zukunft aus einer besseren Vergangenheit oder Zukunft als verbesserte Vergangenheit? Die politische Argumentation mit Geschichte	135
<i>Peter G. Kirchschräger</i> : Gleichzeitig gerecht und ungerecht? Omni-dynamisch soziale Gerechtigkeit als Lösungsansatz	159
<i>Abbas Poya</i> : Der Begriff Gerechtigkeit bei den Muslimen im Mittelalter am Beispiel des Rechtsgelehrten Abū al-Ḥasan al-Māwardī (972–1058)	177
<i>Winfried Wilhelmy</i> : «Lobt Gerechtigkeit!». Herrschaft im Mainzer Erzstift am Vorabend der Reformation	201
<i>Franz Wagner</i> : Metaphernszenarien zur Begründung transzendenter Gerechtigkeit	231

Vorwort

Die Beiträge der Vorlesungsreihe «Gerechtigkeit» fassen Arbeiten über mehrere Semester zusammen, die im Rahmen eines universitären Forschungsschwerpunktes der Universität Luzern hervorgegangen sind. Der Forschungsschwerpunkt «Text und Normativität – TeNOR» ging den historischen und systematischen Interdependenzen zwischen der Genese normativer Grundlagen gesellschaftlicher Entwicklungen zum einen, und der jeweiligen Textgestalt in Politik, Recht, Religion und Literatur zum anderen nach. Diese grundsätzliche Fragestellung manifestiert sich unmittelbar in der Verbindung zum Thema «Gerechtigkeit». Rechtstexte leiten sich ebenso von normativen Idealen individueller Gerechtigkeit her wie Konzeptionen sozialer Ordnungen oder religiöser Manifeste und Schriften.

Der vorliegende sechste Band der Reihe «TeNOR» unterstreicht die Interdisziplinärität der Thematik. Die Beiträge basieren auf überarbeiteten den Vorträgen der Vorlesungsreihe der Herausgeber, die vom Ökumenischen Institut der Universität Luzern und dem Graduiertenkolleg «Text und Normativität – TeNOR» über mehrere Jahre organisiert wurde. Die einzelnen Beiträge gehen aus der Sicht ihrer Disziplin Fragen der Gerechtigkeit nach.

Wir danken den Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge und ihre geduldige Mitarbeit an den Vorbereitungen zu diesem Band. Der Band wurde vom Schwabe Verlag wie gewohnt umsichtig betreut.

Luzern, im Juli 2018

Die Herausgeber

Gerechtigkeiten im Theoriediskurs der Gegenwart

Hans Vorländer

«Gerechtigkeit! War sie ein anbetungswürdiger Begriff? Ein göttlicher? Ein Begriff ersten Ranges? Gott und Natur waren ungerecht, sie hatten Lieblinge [...]. Gerechtigkeit war selbstverständlich eine leere Worthülse der Bürgerrhetorik.»¹

«Die Idee der Gerechtigkeit im juristischen Denken [hat] ihre operative Bedeutung und damit ihre Normativität verloren.»²

«Man muss der Gerechtigkeit gegenüber gerecht sein.»³

In seiner hohen Wertigkeit korrespondiert der Gerechtigkeitsbegriff in paradoxer Weise mit seiner frappierenden Unbestimmtheit. Konnte mit der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles noch zwischen ausgleichender/richtender und verteiler Gerechtigkeit, zwischen *iustitia regulativa* und *iustitia distributiva*, unterschieden werden,⁴ so sorgt die semantische Ubiquität des Gerechtigkeitsbegriffs heute für den Verlust seiner unterscheidbaren Bestimmungen. Es gibt kaum einen alltäglichen oder politischen Sachverhalt, dessen streitige Diskursivierung nicht mit der Frage der Gerechtigkeit verbunden würde. Gerechtigkeit wird zu einem *Catch-all*-Begriff, einem Containerbegriff, der Aspirationen, Sehnsüchte und Hoffnungen genauso zu transportie-

1 «Naphta» in: Thomas Mann: *Der Zauberberg* (Frankfurt a. M. 1924; ⁵2005) 950. Dieses Zitat und die nachfolgenden zwei verdanke ich der anregenden Studie von M. T. Fögen: *Das Lied vom Gesetz* (München 2006).

2 Niklas Luhmann: «Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der modernen Gesellschaft», in: *Rechtstheorie* 4 (1973) 131–167; Neudruck in: Ders.: *Ausdifferenzierung des Rechts* (Frankfurt a. M. 1999) 374–418, hier 377.

3 Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der <mystische Grund der Autorität>* (Frankfurt a. M. 1991) 40.

4 Aristoteles: *Nikomachische Ethik* V 5–7, 1130b–1133a [übers. v. F. Dirlmeier (Berlin 1969 ff.) 100–104].

ren wie Kritik an Verhältnissen zu mobilisieren vermag. Gewiss, Gerechtigkeit ist schon immer ein Kardinalbegriff in den Diskursen der politischen Philosophie gewesen, und er war auch in seinen Bestimmungen nie eindeutig. Platons gesamte politische Philosophie kreist dialogisch um das, was Gerechtigkeit ist, eine «dummedle Gutmütigkeit» etwa oder ein Konzept für eine gute und gerechte politische Ordnung.⁵

Die heute anzutreffende Semantik der Gerechtigkeitskomposita⁶ von Beitragsgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit, Sachgerechtigkeit, Kostengerechtigkeit, Einzelfallgerechtigkeit, Systemgerechtigkeit, Belastungsgerechtigkeit, Typengerechtigkeit, Verteilungsgerechtigkeit, Lohngerechtigkeit, Steuergerechtigkeit, Klimagerechtigkeit, Generationengerechtigkeit oder Ressourcengerechtigkeit lässt aber den Schluss zu, dass nahezu jeder soziale Tatbestand unter Gerechtigkeitspräntionen – und Ungerechtigkeitsvermutungen – gestellt wird, folglich seine Regulierung als gerecht, vor allem als sozial gerecht im Sinne umverteilender, re-distributiver Gerechtigkeit auszuweisen ist. Zudem ist eine gegenläufige Entwicklung zu beobachten: Einerseits scheint die Gegenwartsmoderne Gerechtigkeiten in den Semantiken ausdifferenzierter und autogenerativer Systemlogiken, vor allem in solchen, die sich der Steuerungsmedien von Macht, Recht und Geld bedienen, verhandeln und abarbeiten zu können. Andererseits hat sich mit den systemischen Gerechtigkeiten der Diskurs um die Gerechtigkeit keineswegs obsolet gemacht, im Gegenteil: Er ist intensiver denn je.

Es werden gesamtgesellschaftliche und nun vor allem globale Gerechtigkeitskonzeptionen entworfen, die Teil eines kulturübergreifenden Geltungsdiskurses sozialer und politischer Ordnungen sind. Der Theoriediskurs der Gegenwart rekurriert dabei in den jeweiligen Begründungslogiken auf unterschiedliche – antik-philosophische, liberale, libertäre, kommunitäre, kontraktualistische, utilitaristische u. a. – Bestände. Der Geltungsanspruch dieser Gerechtigkeitstheorien ist universal, deren Gerechtigkeitsprinzipien sind entweder auf Vorstellungen kosmopolitischer Moral, individuelle Rationalitäts-

⁵ Platon: *Der Staat (Politeia)* 348a–d [übers. und hg. v. K. Vretska (Stuttgart 1994) 108].

⁶ M. T. Fögen: *Lied* (wie Anm. 1) 108 [dort die Liste, von mir ergänzt um die letzten drei Komposita; H.V.].

annahmen oder auf Kontexte politisch-institutioneller Ordnungen ausgelegt.⁷

Der Gegenwartsbefund ist mithin ein doppelter: Gerechtigkeitsdiskurse haben sich veralltäglicht, sie ‹spielen› auf der Ebene von systemischen, bereichs- und politikspezifischen Problemlagen, von der Rentenfrage, der Steuersätze über die Gleichstellungsproblematik bis zur Bildungspolitik; sie strukturieren zugleich aber auch die ‹grossen› Fragen nach der Legitimität der sozialen und politischen Ordnung. Gerechtigkeit ist die ‹*idée directrice*› einer guten und zustimmungsfähigen Ordnung. Im ersten Fall kann von Formen und Semantiken prozeduraler Gerechtigkeitsbearbeitungen in gesellschaftlichen Funktionszusammenhängen gesprochen werden, in zweiter Hinsicht wird Gerechtigkeit in den Diskursen um die Geltung der normativen Grundlagen politisch-sozialer Ordnung verhandelt. Dabei ist historisch zu beobachten, dass der umfassende normative Gerechtigkeitsdiskurs seine Bedeutung erst in den letzten vier Jahrzehnten (wieder) gewonnen hat, nachdem zuvor die ‹Gerechtigkeiten› systemisch kleingearbeitet wurden: im Rechtssystem, welches das Gerechtigkeitsproblem als Frage der guten oder richtigen Gesetzgebung oder der einzelfallangemessenen Entscheidungspraxis in der Rechtsprechung thematisiert; im politischen System, das Politiken im Prozess von Deliberation und Dezision als sozial gerecht auszuweisen hat. Das Gerechtigkeits Thema taucht hier vornehmlich als solches des legalen Verfahrens und/oder der fairen Interessen- und Anspruchsakkomodierung auf. Erst die krisenhafte Differenzierung von Verhältnissen, die als ungerecht wahrgenommen werden, und umfassende Gerechtigkeitsintuitionen haben den Diskurs um die Gerechtigkeiten wieder in einen Diskurs um die Gerechtigkeit überführt.

Im Folgenden wird nicht der Anspruch erhoben, den zeitgenössischen Diskurs um die Gerechtigkeiten umfassend analysieren zu wollen. Das wäre angesichts der Vielzahl an Publikationen und der filigranen Ausdifferenzierung von Theorieansätzen eine Herkules-Aufgabe. Hier werden Schlaglichter geworfen auf unterschiedliche Gerechtigkeitsdiskurse und Theorierichtun-

7 Der universale Geltungsanspruch von Gerechtigkeitstheorien wird indes in Frage gestellt von A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* (London 1988). Vgl. zuvor schon Ders.: *After Virtue* (London 1981).

gen, die einerseits eine gewisse Prominenz für sich reklamieren können und andererseits das Diskursfeld zu strukturieren helfen.⁸

Gerechtigkeit im Diskurs um die Grundstruktur moderner Gesellschaften

Die Renaissance umfassender Gerechtigkeitstheorien ist 1971 eingeleitet worden. Zentral ist hier das Werk von John Rawls *A Theory of Justice*.⁹ In Rezeption, Kritik und Weiterentwicklung der Rawlsschen Theorie – zum Teil auch durch ihn selbst¹⁰ – hat sich das zeitgenössische Diskursfeld weiter strukturiert: in kontraktualistische, kommunitaristische und aristotelische Ansätze, die in ihren Folgerungen, was als Grundsätze der Gerechtigkeit gefasst werden kann, keineswegs so weit auseinander liegen, wie die partiell differierenden Theoriekonstruktionen vermuten lassen (sieht man einmal von libertären Varianten ab).¹¹ Für den deutschsprachigen Theoriekontext bedeutsam ist sicherlich auch die diskurstheoretische Gerechtigkeitskonzeption von Jürgen Habermas, die dieser dann 1992 in *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* vorlegte.¹² Habermas und – der späte – John Rawls liegen ebenfalls nicht

8 Für zahlreiche wertvolle Hinweise danke ich Oliviero Angeli.

9 John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. 1971); dt. = *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a. M. 1979). Rawls Werk läutete auch eine «Renaissance der praktischen Philosophie» ein, wie sie oftmals in Deutschland definiert wurde, so z. B. in O. Höffe: «Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit», in: J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, hg. v. O. Höffe (Berlin 2006) 5. Vgl. auch Hans Vorländer: «Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft in der politischen Theorie: Brauchen wir eine neue politische Philosophie für demokratische Gesellschaften?», in: K. Rohe (Hg.): *Die Integration politischer Gemeinwesen in der Krise?* (Baden-Baden 1999) 66–83.

10 Vgl. J. Rawls: «Justice as Fairness – Political, not Metaphysical», in: *Philosophy and Public Affairs* 3 (1985) 223–251 bis zu Ders.: *Political Liberalism* (New York 1993).

11 R. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia* (New York 1974).

12 Zu den Diskurstheorien der Gerechtigkeit sind auch zu rechnen: Karl-Otto Apel: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt a. M. 1990); R. Alexy: *Theorie der juristischen Argumentation* (Frankfurt a. M. 1991); im Überblick: A. Tschentscher: *Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit* (Baden-Ba-

weit auseinander.¹³ Bestimmend für die internationale, nunmehr: globale Diskussion aber ist allein John Rawls' Konzeption geworden.

Kennzeichen der Renaissance gegenwartsmoderner Gerechtigkeitstheorien ist ihr umfassender Anspruch. Das wird an John Rawls' Theorie besonders deutlich. Es ist eine Theorie, die auf die Grundstruktur moderner Gesellschaften abzielt. Unter der *Grundstruktur einer Gesellschaft* versteht Rawls die grundlegenden Institutionen einer Gesellschaft, denen eine ausserordentliche Rolle bei der Verteilung von Lebenschancen zukommt.¹⁴ Zur Grundstruktur einer Gesellschaft gehören die in der Verfassung festgehaltenen Grundrechte und -freiheiten, die Eigentums- und Wirtschaftsordnung und sogar die Familiengesetze. Im Ergebnis definiert Rawls zwei Grundsätze der Gerechtigkeit:

1. Grundsatz:

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

2. Grundsatz:

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

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

(b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen (Differenzprinzip).¹⁵

Rawls versucht mit seinen beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen das Problem von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit zu lösen. Vor allem in der amerikanischen Gesellschaft, aber nicht nur dort, war Ungleichheit zu einem sozialen

den 2000). Nach Habermas kann keine Gerechtigkeitstheorie die Legitimität von politischen Regelungen ohne diskursive Einbettung bzw. Auseinandersetzung mit den Betroffenen verlässlich erörtern, vgl. diesbezüglich auch M. Walzer: *Philosophy and Democracy* (Frankfurt a. M. 1981).

¹³ Vgl. R. Forst: «Unterwegs zu einer Diskurstheorie der Gerechtigkeit: Jürgen Habermas und John Rawls», in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 6 (2009) 61–63.

¹⁴ Vgl. John Rawls: *Political Liberalism* (New York 1993) 76.

¹⁵ Rawls: *Theorie* (wie Anm. 9) 81.

Problem geworden. Auch die Benachteiligung von Minderheiten hatte soziale Bewegungen initiiert, die nunmehr auf den verfassungsmässig garantierten, politisch jedoch nicht eingelösten Versprechen rechtlicher, politischer und sozialer Gleichbehandlung bestanden. Rawls' grosser Theorieentwurf muss als Antwort auf diese Problemlagen verstanden werden. Dementsprechend sollen seine zwei Gerechtigkeitsprinzipien als Leitlinien dienen, wie die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft die beiden grundlegenden Werte von Freiheit und Gleichheit miteinander vereinbaren kann. Die Grundstruktur muss danach so verfasst sein, dass sie moralisch handelnden Bürgern eine faire Chance zur Teilhabe an den Grundgütern einräumt, und dies unabhängig von ihrer tatsächlichen sozialen Position in der Gesellschaft. Rawls' Lösung lautet: Eine Gesellschaft, in der Statuspositionen ungleich verteilt sind, muss, damit sie überhaupt gerechtfertigt werden kann, eine institutionelle Grundstruktur aufweisen, die den beiden Gerechtigkeitsprinzipien entspricht.

Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien regulieren die Verteilung der grundlegenden sozialen Güter einer Gemeinschaft. Diese sind «Dinge, von denen man annimmt, dass sie ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte»¹⁶. Die zentralen Arten gesellschaftlicher Grundgüter sind dementsprechend Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen. Das erste Gerechtigkeitsprinzip ist eine Verteilungsregel für die nichtmateriellen Güter, wie sie in Rechten und Freiheiten bestehen. Das zweite Prinzip wiederum ist eine Verteilungsregel für die materiellen Güter und Werte, wie sie Eigentum, Position und Einkommen betreffen. Dem ersten Gerechtigkeitsprinzip kommt nach Rawls eine Priorität gegenüber dem zweiten zu. Mit seinem zweiten Prinzip geht Rawls jedoch über jene individuell liberalen Positionen des frühen Kontraktualismus, beispielsweise eines Lockes,¹⁷ auch über eine liberale Gerechtigkeitstheorie, wie sie Hayek vorgeschlagen hat,¹⁸ weit hinaus, weil er es als eine Frage der Gerechtigkeit betrachtet, wie eine Gemeinschaft mit sozialer Ungleichheit umgeht. Gerechtigkeitsprinzipien sind also nicht allein auf den Austausch

16 Ebd. 112.

17 John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (Frankfurt a. M. 1992).

18 F. A. Hayek: *Die Verfassung der Freiheit* (Tübingen 1971).

von Individuen bezogene Regeln der wechselseitigen Nutzenerzielung, sie sind Verteilungsregel gesellschaftlicher Grundgüter angesichts sozialer Ungleichheit. Danach muss also, erstens, jedermann, somit auch die sozial und ökonomisch benachteiligten Mitglieder einer Gesellschaft, die Möglichkeit besitzen, alle Ämter und Positionen zu besetzen und alle Rechte und Freiheiten beanspruchen zu können. Rawls' Prinzip der fairen Chancengleichheit besagt, dass Menschen mit ähnlichen Fähigkeiten ähnliche Lebenschancen haben sollten, das heisst im Umkehrschluss auch, dass Menschen mit nicht-ähnlichen Fähigkeiten notwendigerweise nicht-ähnliche Lebenschancen erhalten werden.

Darüber hinaus, zweitens, muss es den am schlechtesten gestellten Mitgliedern der Gesellschaft möglich sein, ihre soziale Position zu verbessern. Daran müssen sich die Grundstrukturen und die Politiken einer sozialen politischen Gemeinschaft ausweisen. Im Unterschied also zu den liberalen oder libertären Gerechtigkeitstheorien besteht Rawls auf der Einsicht, dass eine spontane, allein durch das Handeln von autonomen Individuen zustande gekommene Ordnung keineswegs, wegen der entstehenden Ungleichheiten, als gerecht oder fair anzusehen ist. Rawls revidiert das klassische liberale Paradigma, weil er nunmehr das Problem sozialer Ungleichheit zu einem der fundamentalen Gerechtigkeitsprobleme moderner Gesellschaften erklärt.

Rawls Begründungszusammenhang, sein auf entscheidungs- und spieltheoretischen Grundannahmen beruhender Gesellschaftsvertrag, nimmt zwar einen individualistischen Ausgang, aber zugleich sieht er die Grundordnung einer Gesellschaft nur dann als gerechtfertigt und legitim an, wenn sie ein faires Mass an Grundgütern für alle gewährleistet. Rawls hat damit zu einer Konzeption von Gerechtigkeit gefunden, die Freiheit und soziale Gleichheit in einem System von Rechten und Grundgütern miteinander vereinbar macht. Rawls' Theorie stellt ein *«grand design»* für eine auf Individualrechten basierende Gesellschaft dar, die das Problem der sozialen Ungleichheit und der ungleich gewährleisteten Rechtspositionen durch Massnahmen moderater Umverteilung zum Zwecke tatsächlicher Chancengleichheit und Statusverbesserung bearbeitet. Rawls' Entwurf konnte als Blaupause des modernen Sozialstaates gelesen werden.

Rawls' Konzeption ist eine solche der individuellen Rechte. Sein individualistischer Ausgang hat Rawls Kritik von den Kommunitaristen eingetra-

gen,¹⁹ sein sozialliberales, auf moderate Umverteilung setzendes Differenzprinzip ist auf die Kritik libertärer Positionen gestossen.²⁰ Während letztere eine weitaus geringere Resonanz erfahren hat, hat die kommunitaristische Kritik vor allem zur Weiterentwicklung der Rawlsschen Position beigetragen. Der Kommunitarismus hatte den Individualismus der Rawlsschen Konzeption in Frage gestellt, dem die Gemeinschaft als konstitutives Moment von Gerechtigkeitsüberlegungen gegenübergestellt wurde. Kommunitaristen bestanden auf der Vorrangigkeit gemeinschaftlich begründeter Vorstellungen des Guten als Grundlage von Gerechtigkeit, während Rawls seine Gerechtigkeitsprinzipien aus kontraktualistischen Annahmen über Rechtspositionen des Einzelnen entwickelt hatte. Was das Individuum dem Anderen schuldet, ist bei den Kommunitaristen Teil eines ethisch-moralischen Verpflichtungszusammenhangs, den erst die Gemeinschaft der Bürger ausbildet. Rawls hingegen lässt seine Gerechtigkeitsprinzipien aus der rationalen Überlegung autonomer, moralisch handelnder Personen erwachsen, die ihre individuellen Grundbedürfnisse kennen²¹ und eine für alle notwendige, «faire» Verteilungsregel für gemeinschaftliche Grundgüter definieren.

Der Streit zwischen kommunitaristischen und liberalen Positionen hat bis in die 1990er Jahre hinein die gerechtigkeitstheoretische Diskussion bestimmt, ohne in der Sache zu neuen Ergebnissen zu führen. Im Grunde hat sich Rawls' Ansatz durchsetzen können, wenngleich er sich in seinen Begründungszusammenhängen auf kommunitaristische Überlegungen hat einlassen müssen. So arbeitete er heraus, dass seine Gerechtigkeitsprinzipien auch für einen *overlapping consensus* unterschiedlicher Konzeptionen des Guten zustimmungsfähig sein müssen, ja durch ihn erst ihre fortwährende Geltung in einer auf soziale Kooperation beruhenden politischen Gemeinschaft erfahren. Schon 1984 hatte er klargestellt, dass *justice as fairness* eine politische, keine metaphysische Konzeption sei. Im Grunde war schon bei

19 Zuerst M. Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Mass. 1982).

20 Zuerst R. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia* (New York 1974); zuletzt D. Schmidt: *The Element of Justice* (Cambridge 2006).

21 Wenngleich sie in der Lage sind, zum Zeitpunkt der Aufstellung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze von ihrer aktuellen sozialen Position – mittels eines *veil of ignorance* – absehen zu können. Zur Problematik des «Schleiers des Nichtwissens» vgl. Rawls: *Theory* (wie Anm. 9) 136 ff.

genauer historisch-kontextueller Lektüre der 1971 erschienenen *Theory of Justice* erkennbar, dass es sich bei Rawls' grossangelegter Gerechtigkeitstheorie um eine hermeneutisch-rekonstruktive Selbstexplikation der US-amerikanischen Verfassungsentwicklung handelte. Ihr kontraktualistischer Begründungsgang hob sie zugleich als ein Gerechtigkeitsmodell westlicher, demokratischer und rechtstaatlich verfasster Gesellschaften heraus und verlieh ihr einen normativen Rang, der sie theoretisch wie politisch nachhaltig attraktiv machte.

In der Auseinandersetzung mit Rawls haben sich weitere Abschattierungen des Rawlsschen kontraktualistischen Begründungsansatzes ergeben, die entweder in Richtung eines liberalen oder eines egalitären Kontraktualismus ausgelegt werden können.²² Ethische wie kontextorientierte Varianten (Scanlon, Walzer),²³ auch Entwürfe im utilitaristischen Paradigma,²⁴ haben jedoch kaum die Diskussion so massgeblich beeinflussen und prägen können, wie es Rawls getan hat. Rawls war, ist und bleibt der zentrale Referenzpunkt im zeitgenössischen Diskursfeld der Gerechtigkeiten.

Gerechtigkeit im Diskurs um menschliche Grundbedürfnisse

Eine Ausnahme davon bildet ein neo-aristotelischer Ansatz, der sich in der Auseinandersetzung mit Rawls herausgebildet und sich deutlich auch von Rawls abgesetzt hat, wenngleich er sich im Ergebnis selbst auch zu den liberalen Gerechtigkeitstheorien rechnet. Es handelt sich hierbei um den sog.

22 Hier kann man – etwas zugespitzt – zwischen «Links- und Rechts-Rawlsianismus» unterscheiden. Zu der ersten Gruppe gehört neben Rawls' Schüler N. Daniels: *Just Health Care* (Cambridge 1985) und P. van Parijs: *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford 1995) auch G. A. Cohen, der sich in seinem letzten Werk, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge 2008) 12, selbst «Links-Rawlsianer» nennt. D. Gauthier: *Morals by Agreement* (Oxford 1986) könnte man als Beispiel eines «Rechts-Rawlsianismus» betrachten.

23 Vgl. T. Scanlon: *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass. 1999) und M. Walzer: *Spheres of Justice* (New York 1983).

24 Vgl. P. Singer: *Practical Ethics* (Cambridge 1979).

capabilities approach («Fähigkeitenansatz»), der in seiner ökonomietheoretischen Variante von Amartya Sen und in seiner philosophischen Variante von Martha C. Nussbaum entwickelt worden ist.²⁵

Sens Absicht ist es vor allem, die Gerechtigkeitsdimension von den Parametern Vermögen und Einkommen abzukoppeln und über Fähigkeiten und Tätigkeiten des Menschen neu zu bestimmen, denn für Sen ist eine faire Verteilung von Grundgütern keine Garantie für eine substantielle Form der Gleichheit.²⁶

Martha Nussbaum setzt sich mit den Monita und Desiderata der prozeduralistischen Gerechtigkeitstheorie, zu der Rawls gezählt wird, kritisch auseinander und versucht, ähnlich wie Sen, eine Gerechtigkeitstheorie zu entfalten, die die Fähigkeiten des Menschen über eine interkulturell gewonnene «Liste von Grundfähigkeiten» bestimmt, die Ausdruck menschlicher Würde sei und den Kern grundrechtlich verbürgter Menschenrechte darstelle. Dabei

25 Vgl. A. Sen: *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass. 2009); dt. = *Die Idee der Gerechtigkeit* (München 2010) und M. C. Nussbaum: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Oxford 2007); dt. = *Grenzen der Gerechtigkeit: Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit* (Berlin 2010).

26 Für Sen sind Gerechtigkeit und Gleichheit nicht voneinander trennbar. Was Gerechtigkeitstheoretiker voneinander unterscheide, sei einzig die Frage, was die Währung («currency») der Gerechtigkeit sei. In Frage kommen «Grundgüter» (Rawls), Ressourcen. Vgl. dazu R. Dworkin: «What is Equality. Part 2: Equality of Ressources», in: *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981) 283–345; Van Parijs: *Real Freedom* (wie Anm. 22) und die «Gleichheit der Chance, Wohlergehen zu erlangen» («equality of opportunity to welfare») [vgl. J. E. Roemer: *Equality of Opportunity* (Cambridge 1998)]. Sen selbst hält die Gleichheit der Funktionsfähigkeit («equality of capability to function») für bedeutungsvoll und kritisiert damit die Ausrichtung anderer Theorien auf Güter als «Fetisch». – Nicht alle Theorien teilen diese Grundausrichtung: H. Frankfurt, J. Raz, A. Krebs und M. Nussbaum sind der Ansicht, dass Gerechtigkeit mit Gleichheit wenig oder nichts zu tun habe. Zentral für sie ist allein die Frage, wie jedes Individuum absolut – und nicht wie es im Verhältnis zu anderen – dasteht. Nicht-egalitäre Gerechtigkeitstheorien sind bemüht, den Neidvorwurf zu entkräften, und basieren oftmals auf dem Prinzip der Hinlänglichkeit («sufficiency»): Jede Person sollte erhalten, was ihr für ein anständiges Leben ausreicht. Eine Überblicksdarstellung der Debatte zwischen egalitären und nicht-egalitären Gerechtigkeitstheorien findet sich in A. Krebs (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit: Texte der neuen Egalitarismuskritik* (Frankfurt a. M. 2000).

knüpft Nussbaum an die aristotelische Bestimmung des «guten Lebens» und an Hugo Grotius' naturrechtliche Bestimmung der Würde an.

Nussbaums Gerechtigkeitstheorie ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie den Gerechtigkeitsdiskurs in gegenwartsbezogene Problemdimensionen erweitert. Sie argumentiert, dass es in Rawls' Gerechtigkeitstheorie drei ungelöste Probleme gebe.²⁷ Rawls' individualistisch-kontraktualistischer Ausgang setze voraus, dass die Menschen unabhängig, frei und gleich seien. Diese im Übrigen auf Humes' Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit zurückgehenden Annahmen seien konstitutiv für die Konstruktion seines Überlegungsgleichgewichtes, welches das entscheidende Medium der Gewinnung der Gerechtigkeitsgrundsätze ist. Dagegen argumentiert Nussbaum, dass eine Gerechtigkeitstheorie des kontraktualistischen Paradigmas nicht das Problem adressiere, wie wir Menschen mit Behinderungen begegnen und was wir ihnen schulden. Behinderungen stellen eine faktische Ungleichheit dar. Die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie weiss keinen Grundsatz anzugeben, der dies in Rechnung stellt. Behinderte sind, so Nussbaum, keine «lebenslang uneingeschränkt kooperativen Gesellschaftsmitglieder»,²⁸ von denen aber Rawls ausgehe und für die er die Gerechtigkeitsgrundsätze etabliere. Auch die gegenseitigen Vorteile als Zweck der sozialen Kooperation seien nicht wirklich auf den Kontext behinderter Menschen anwendbar. Hingegen, so Nussbaum, muss das Nachdenken über grundlegende Prinzipien von einer Vorstellung des Menschen als Wesen ausgehen, dem Würde und moralischer Wert zukommt.

Der zweite Einwand von Nussbaum bezieht sich darauf, dass die gerechtigkeitstheoretische Annahme, der Mensch sei ein *animal rationale*, immer nur im Hinblick auf die Rationalität, aber nicht auf die Spezieszugehörigkeit des Menschen als Tier hin ausgelegt werde. Deshalb seien Gerechtigkeitstheorien blind gegenüber dem Begriff von Würde und der Konzeption von Rechten gegenüber menschlichen Mitgeschöpfen. Schliesslich, drittens, haben kontraktualistische Gerechtigkeitstheorien enorme Schwierigkeiten, das Problem transnationaler oder globaler Gerechtigkeit zu bestimmen. Ungleichheiten von Reichtum und Armut, Probleme der Klima- und

27 Nussbaum: *Grenzen* (wie Anm. 25) Kap. 1, insbesondere 44–48.

28 Ebd. 142.

Umweltpolitik, ungleiche Verteilung von Ressourcen und Lebensmitteln etc. stellen Differenzerfahrungen zu einer globalen Gerechtigkeitsintuition dar; klassische, kontraktualistische, individualistische und prozeduralistische Theorien der Gerechtigkeit aber hätten keine Antwort darauf. Die Kontingenz der Herkunft und der nationalen Zugehörigkeit werde von solchen gerechtigkeitstheoretischen Annahmen wie Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit ignoriert.

Wo Amartya Sen, der in seiner Kritik ganz ähnlich verfährt, wenngleich er stärker politisch und ökonomisch argumentiert, nunmehr die vergleichende Messung von Lebensqualität in den Mittelpunkt seiner Gerechtigkeits-theorie stellt,²⁹ geht es Martha Nussbaum um die philosophischen Grundlagen einer Theorie grundlegender menschlicher Ansprüche, die von allen Regierungen als von der Menschenwürde gefordertes absolutes Minimum geachtet und umgesetzt werden sollten.³⁰ Sie ist davon überzeugt, dass sich die Idee eines basalen sozialen Minimums am besten von einem Ansatz umsetzen lässt, der menschliche Fähigkeiten – «was die Menschen tatsächlich tun und zu tun in der Lage sind» – in den Mittelpunkt stellt und der von der intuitiven Idee eines der Menschenwürde gemässen Lebens ausgeht.³¹ Sie schlägt deshalb eine «Liste wesentlicher menschlicher Fähigkeiten» vor, die ihres Erachtens alle in der Idee eines menschenwürdigen Lebens enthalten sind. Damit ist eine Alternative zugleich zu ökonomisch-utilitaristischen Theorien entwickelt wie auch zu den kontraktualistisch-prozeduralistischen Theorien, wie sie John Rawls vertritt.

Die Liste zentraler menschlicher Fähigkeiten umfasst:³² 1. Leben; 2. körperliche Gesundheit; 3. körperliche Integrität; 4. die Fähigkeit, die Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu schlussfolgern; 5. Gefühle; 6. praktische Vernunft; 7. Zugehörigkeit; 8. Anteilnahme an anderen Spezies; 9. Spiel; 10. Kontrolle über die eigene Umwelt (politisch/inhaltlich).

29 Sen: *Idee* (wie Anm. 25).

30 Nussbaum: *Grenzen* (wie Anm. 25) 104.

31 Ebd. 104 f.

32 Nussbaum: *Grenzen* (wie Anm. 25) 112 ff.

Nussbaum ist überzeugt, dass eine solche Liste zentraler menschlicher Fähigkeiten eine breite kulturübergreifende Zustimmung finden kann. Zudem handele es sich dabei um eine Variante des Menschenrechtsansatzes. Damit ist der Fähigkeitenansatz «im vollen Sinne universell»,³³ die Normen sind kulturübergreifend, zugleich achten sie den Pluralismus. Die Liste wird von ihr als offen und abstrakt und als politisch begründbar bezeichnet: Sie kommt ohne eine Fundierung in metaphysischen Ideen aus.³⁴ An anderer Stelle hat Nussbaum ihren Fähigkeitenansatz auch als eine «starke vage Konzeption» bezeichnet.³⁵

Vage nennt sie ihren Ansatz insofern, als es sich hierbei nicht um eine umfassende moralische Lehre, sondern «nur» um eine politische Theorie elementarer Ansprüche handelt. Er führe einige notwendige Bedingungen für eine annähernde gerechte Gesellschaft auf, und zwar in Form einer Liste der grundlegenden Ansprüche aller Bürgerinnen und Bürger.³⁶ Wenn diese Ansprüche nicht gewährleistet seien, hätten wir es mit einer besonders schweren Verletzung der elementaren Gerechtigkeit zu tun, «weil sie als in den Ideen der Menschenwürde und des menschenwürdigen Lebens selbst enthalten aufgefasst werden».³⁷ Eine solche Fähigkeitenliste könnte in einer Liste verfassungsmässig verbürgter Ansprüche zum Ausdruck gebracht werden, und zwar kulturübergreifend, so etwa gleichermassen in den Grundrechten der indischen Verfassung wie in der *Bill of Rights* der US-amerikanischen Verfassung. Die Ansprüche würden dann im Rahmen von Gesetzgebung und Rechtsprechung umgesetzt. Der Liste liege ausdrücklich eine intuitive Idee zugrunde, nämlich die Idee der Menschenwürde, die bereits als Grundlage der Verfassungsordnung zahlreicher Staaten fungiere (Indien, Deutschland, Südafrika). Die Konkretisierung ist juristischer Auslegung und gesetzgeberischer Tätigkeit überantwortet.

Mit dem Verweis auf die verfassungsstrukturellen Grundlagen wird deutlich, dass es sich auch bei Nussbaums Gerechtigkeitskonzeption, ähnlich

33 Ebd. 115.

34 Ebd. 116.

35 M. C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (Frankfurt a. M. 1999) 45 ff.

36 Nussbaum: *Grenzen* (wie Anm. 25) 218 f.

37 Ebd. 218.

wie bei Rawls, um eine Theorie gesellschaftlicher Grundgüter handelt, die aber nicht auf dem Wege einer individualistischen und kontraktualistisch begründeten Theorie gewonnen, sondern aus den alle Kulturen übergreifenden Vorstellungen guten Lebens und moralischer Intuition <geschöpft> ist. Nussbaums Gerechtigkeitskonzeption vermeidet abstrakte Theoriekonstruktion, sie legt das Fundament in intuitiven Grundüberzeugungen vom guten Leben und der Würde von Lebewesen an. Das sind indes hoch normative Prämissen, deren Geltung behauptet, aber kaum im Verweis auf universelle, verfassungsrechtliche Verbürgungen faktisch untersetzt werden können. Der Charme ihrer Konzeption besteht darin, dass sie die Frage der Gerechtigkeit auf die gesamte Liste der Grundfähigkeiten des Menschen, vom Leben über die Gefühle bis zum Spiel, erstreckt und diese damit *all inclusive* gerechtigkeitsdiskursfähig werden lässt. Der Vorteil wird indes durch den Nachteil erkaufte, nahezu jeden Diskurs unter Gerechtigkeitsrechtfertigung setzen zu müssen. Wie soll beispielsweise eine politisch-soziale Ordnung die Fähigkeiten unterstützen und fördern, «zu lieben, zu trauern, Sehnsucht, Dankbarkeit und berechtigten Zorn zu fühlen»³⁸ oder «zu lachen, zu spielen und erholsame Tätigkeiten zu genießen»?³⁹ Ein weiterer Einwand tritt hinzu: Eine kulturübergreifende Gerechtigkeitstheorie, wie sie Nussbaum vorgelegt hat, entkoppelt sich in ihrer normativen und globalistischen Stossrichtung von einem spezifischen Kontext, durch den die Begründung erst möglich und die Implementation denkbar wird.⁴⁰ Denn zum einen ist es fraglich, dass ein globaler Diskurs zu ein und derselben Liste von Fähigkeiten führt, zumal die Vorstellungen guten Lebens aufgrund unterschiedlicher historischer, kultureller, ökonomischer und politischer Entwicklungen stark divergieren. Und zum anderen bleibt in Nussbaums Konzeption völlig offen, wer ihre Gerechtigkeitsprinzipien formuliert, umsetzt, über ihre Einhaltung wacht und gegebenenfalls Verletzungen sanktioniert.

³⁸ Ebd. 113.

³⁹ Ebd. 114.

⁴⁰ Dies aber zum Ausgang seiner Überlegungen nehmend: R. Forst: «Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit», in: C. Broszies/H. Hahn (Hgg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus* (Berlin 2010) 439–464.

Gerechtigkeit im Diskurs um die globale Ordnung

Nussbaums Theorie gehört zu jenen Diskursen um transnationale oder globale Gerechtigkeit, die in den letzten zwei Jahrzehnten das Bild der Gerechtigkeitsdiskussion zunehmend bestimmt haben. Traditionellerweise sind Fragen der internationalen Gerechtigkeit als Fragen von Krieg und Frieden behandelt worden, so als *ius ad* oder *ius in bellum*. Auch hatte Thomas Hobbes das Paradigma vorgegeben, wonach sich das Verhältnis der Staaten zueinander als ein blosser Naturzustand verstehen liess, der nicht einfach mittels Verträgen in einen internationalen Rechtszustand zu überführen ist. Einzig ein internationaler Vertrag hätte eine übergeordnete Gewalt autorisieren können, das war aber weitgehend für unrealistisch oder gefährlich gehalten worden. Letztlich galt für Hobbes: *extra rempublicam nulla iustitia*. «Wo keine allgemeine Gewalt ist, ist kein Gesetz, und wo kein Gesetz, keine Ungerechtigkeit.»⁴¹

Erfahrung und Beobachtung einer «Welt voller Ungleichheiten»⁴² werden jedoch in den letzten zwei, drei Jahrzehnten als Problem der Gerechtigkeitstheorie thematisiert, globale Ungleichheit wird intuitiv als ungerecht empfunden. Das seit den späten 1970er Jahren wachsende Interesse für Theorien der globalen Gerechtigkeit lässt sich sowohl theorieimmanent als auch vor dem Hintergrund politischer, sozialer und wirtschaftlicher Ereignisse erklären. Globalisierung bedeutet in diesem Kontext die Entfaltung eines Diskurses globaler Gerechtigkeit, der machtpolitische, ökonomische und soziale Asymmetrien in der Verteilung von Ressourcen, Chancen und Macht adressiert und Prinzipien zu begründen sucht, nach denen Ungleichheit nach

⁴¹ J. Cohen/Ch. Sabel: «Extra Rempuplicam, Nulla Justitia?», in: *Philosophy and Public Affairs* 34 (2006) 147–175; Zitat von T. Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Frankfurt a. M. 1994) 97. Vgl. auch Ch. Beitz, wonach politische Philosophen «have accepted uncritically the conception of the world developed by Hobbes [...]». As a result, other pressing questions of contemporary international relations have been neglected, and the current debate about new structures of world order has taken place without benefit of the insight and criticism that political philosophers should provide». [Ch. Beitz: *Political Theory and International Relations* (Princeton 1979) VII].

⁴² Nussbaum: *Grenzen* (wie Anm. 25) 310.

Grundsätzen einer allgemein zustimmungsfähigen globalen distributiven Gerechtigkeitstheorie aufgehoben werden kann.

Die ersten Anstösse zu Forschungen im Bereich der *globalen Gerechtigkeit* kamen aus den Reihen der Anhänger von Rawls. Brian Barry,⁴³ Charles Beitz⁴⁴ und Thomas Pogge⁴⁵ haben Rawls' Gerechtigkeitstheorie in strenger Orientierung an den methodischen Vorgaben des moralischen Individualismus zu einer kosmopolitischen Gerechtigkeitstheorie umgebaut. Sie vertreten die Ansicht, dass nationale Grenzen und Nationalitäten – moralisch gesehen – willkürliche Faktoren sind, die keine Rolle bei der Verteilung von globalen Grundgütern spielen dürfen. Für sie ist es daher nur konsequent, wenn Rawls' Urzustand die Gesamtheit der Weltbevölkerung umfasst und das Differenzprinzip auf die ›globale Ordnung‹ angewandt wird.⁴⁶ Für die Globalisierung von Rawls' Gerechtigkeitstheorie sprechen freilich nicht nur theoretische, sondern auch empirische Gründe. Aufgrund der zunehmenden weltweiten wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verflechtungen erscheint Rawls idealtypische Vorstellung der Staaten als ›geschlossene Systeme‹, die wir im Gegensatz zu freien Vereinigungen mit der Geburt betreten und nur durch den Tod verlassen, unrealistisch. Zudem tragen Migration und die Verbreitung elektronischer Medien zu einer breiteren Wahrnehmung von Armut und Menschenrechtsverletzungen bei oder, mit Kant gesprochen, sie ermöglichen, dass «die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird».⁴⁷

43 B. Barry: *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory Of Justice by John Rawls* (Oxford 1973).

44 Beitz: *Political Theory* (wie Anm. 41).

45 T. Pogge: *Realizing Rawls* (Ithaca 1989) und Ders.: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge 2002); dt. = *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen* (Berlin 2011).

46 Rawls selbst plädiert in *Das Recht der Völker* (Berlin/New York 2002) für ein zweistufiges vertragstheoretisches Modell (einen ersten Vertrag schliessen die Individuen jedes Volkes unter sich ab; einen zweiten Vertrag schliessen die Völker unter sich ab). Zugleich lehnt er das ›globale Differenzprinzip‹ ab und spricht sich für Unterstützungspflichten («duties of assistance») aus.

47 Immanuel Kant: *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Berlin 2011) 33.

In den Diskursen um globale Gerechtigkeit lassen sich zwei Grundpositionen unterscheiden, zum einen der gerechtigkeitstheoretische Kosmopolitismus,⁴⁸ zum anderen der gerechtigkeitstheoretische Partikularismus.⁴⁹ Der Erste geht von einem moralischen Universalismus aus, gründet methodisch auf dem Individualismus und vertritt normativ eine bestimmte Version politischer globaler Herrschaft, die vor allem dazu dienen soll, bestehende Strukturen globaler Herrschaft zu reformieren und globale Gerechtigkeit sichernde Institutionen neu einzurichten.

Der gerechtigkeitstheoretische Partikularismus hingegen verteidigt normativ die partikularistische Prioritätsthese, wonach im Fall konfligierender nationaler und globaler Hilfspflichten die eigenen Mitbürger Vorrang genießen. Die Frage nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wird mit Blick auf besondere Beziehungsformen konzeptualisiert; sie betreffen entweder die Mitglieder desselben Staates, derselben Nation, derselben Gemeinschaft oder einer bestimmten Machtordnung. Geschlussfolgert wird daraus, dass es auf globaler Ebene keine globalen Gerechtigkeitsprinzipien, vor allem aber keine staatsanaloge Form globaler Herrschaft und Souveränität geben kann, auf deren Grundlage Gerechtigkeitsforderungen in globale Grundstrukturen institutionell umgesetzt werden können.

Im gerechtigkeitstheoretischen Kosmopolitismus stellt sich die Frage, ob die Gerechtigkeitskonzeption politisch oder moralisch ist. Der Unterschied bemisst sich danach, ob auf eine politische Institutionalisierung von Gerechtigkeitsprinzipien abgestellt wird, die sich dann in den Institutionen einer global geordneten, demokratisch legitimierten Herrschafts- und Institutionenordnung abbildet, oder ob es moralische Grundsätze, menschliche Grundbedürfnisse und interkulturell bestimmbare Fähigkeiten gibt, die Grundlage einer moralischen Weltordnung sind und die ihren Ausdruck – vor allem – im universellen Grundprinzip der Menschenrechte finden.

⁴⁸ Prominenteste Vertreter sind, neben Ch. Beitz und Th. Pogge, H. Shue und P. Singer.

⁴⁹ Hier und im Folgenden in enger Anlehnung an C. Broszies/H. Hahn: «Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext», in: Dies. (Hgg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus* (Berlin 2010) 9–54; vgl. zum Partikularismus: D. Miller: *On Nationality* (Oxford 1995) und Ders.: *National Responsibility and Global Justice* (Oxford 2007).