

Andreas Bock

Rawls' „Recht der Völker“

Menschenrechtsminimalismus
statt globaler Gerechtigkeit?



Herbert Utz Verlag · München

Beiträge zur Politikwissenschaft

Band 7



„Dieses Softcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

Zugl.: Diss., München, Univ., 2008

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2008

ISBN 978-3-8316-0746-4

Printed in Germany

Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · www.utz.de

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	I	
Siglenverzeichnis	II	
Einleitung	1	
Rawls in der Kritik		
Vom politischen Liberalismus zum Recht der Völker	5	
1) Das Recht der Völker	7	
1.1) Ideal- und Nichtidealtheorie	7	
1.2) Verrat am Liberalismus?	10	
2) Eine realistische Utopie	12	
Politischer Liberalismus		17
3) Stabilität und Legitimität	17	
3.1) Eine politische Gerechtigkeitskonzeption	19	
3.2) Ein faires System sozialer Kooperation	22	
3.3) Die Konzeption der Person	23	
3.4) Das Vernünftige	25	
3.5) Übergreifender Konsens	26	
3.6) Öffentliche Vernunft	28	
Das Recht der Völker		
Menschenrechtsminimalismus und die Tolerierung nichtliberaler Völker	35	
4) Völker statt Individuen	37	
4.1) Warum Völker und nicht Individuen?	41	
4.2) Was sind Völker?	45	
4.3) Achtbare Völker	49	
4.4) Kazanistan	53	
4.5) Grenzen, oder: (K)Eine globale Grundstruktur	55	
5) Menschenrechte, keine liberalen Rechte	59	
5.1) Menschenrechte: orthodox und zugleich heterodox	60	
5.2) Das Erbe des politischen Liberalismus	63	

5.3) Menschenrechte: Notwendige Bedingungen der Kooperation	64
5.4) Achtbare Ungerechtigkeiten?	68
5.5) Menschenrechtsminimalismus	71
5.6) Kein modus vivendi	77
5.7) Menschenrechte: Imperative der Politik	80
6) Das Urzustandsargument	87
6.1) Der Urzustand	87
6.2) Die Interessen der Völker	89
6.3) Die Verbindlichkeit hypothetischer Abkommen	94
6.4) Achtbare hierarchische Völker und ein Recht der Völker	96
7) Ökonomische Gerechtigkeit	99
7.1) Nur eine humanitäre Pflicht zur Hilfe?	103
7.2) Die Pflicht zur Unterstützung	106
7.3) Fairer Handel	114
7.4) Ein globales Prinzip distributiver Gerechtigkeit?	118
7.5) Die Unterstützungspflicht und das Urzustands-Argument	122
8) Globale Gerechtigkeit	126
8.1) Öffentliche Vernunft und das Recht der Völker	127
8.2) Spielt globale Ungleichheit (k)eine Rolle?	130
8.3) Der politische Wille	134
Schluss	139
Literaturverzeichnis	141

Siglenverzeichnis

<i>TJ</i>	A Theory of Justice
<i>TG</i>	Eine Theorie der Gerechtigkeit
<i>PLo</i>	Political Liberalism
<i>PL</i>	Politischer Liberalismus
<i>JF</i>	Justice as Fairness. A Restatement
<i>GF</i>	Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf
<i>OAL</i>	The Law of Peoples. The Oxford Amnesty Lectures 1993
<i>LoP</i>	Law of Peoples
<i>RV</i>	Recht der Völker
<i>CP</i>	Collected Papers
<i>IPL</i>	Die Idee des politischen Liberalismus
<i>Erwiderung</i>	Erwiderung auf Habermas
<i>Letters</i>	Three Letters on the Law of Peoples and the European Union

Einleitung

Die Welt ist ungerecht. Wer möchte dies leugnen? Hier Überfluss, Reichtum und Leben, dort Armut, Elend und Tod.¹ Der Ort, an dem ein Kind auf die Welt kommt, entscheidet über die Lebenserwartung, die Lebenschancen und die Lebensqualität dieses Kindes. In den Ländern der Dritten Welt stirbt „alle fünf Sekunden ein Kind unter zehn Jahren an Hunger oder an mit Unterernährung verknüpften Krankheiten“². Hunger ist die Währung, in der die Armen und Elenden dieser Welt ihr Schicksal bezahlen müssen.³ Peter Piot, der Direktor von UNAIDS, des gemeinsamen Programms der Vereinten Nationen für den weltweiten Kampf gegen Aids, hat dies eindringlich formuliert: „I was in Malawi and met with a group of women living with HIV. As I always do when I meet people with HIV/Aids and other community groups, I asked them what their highest priority was. Their answer was clear and unanimous: food. Not care, not drugs for treatment, not relief from stigma, but food.“⁴

Die Forderung nach einem globalen Prinzip distributiver Gerechtigkeit, egal ob man mit Beitz ein „resource redistribution principle“⁵ oder mit Pogge eine globale Rohstoffdividende⁶ fordert, erscheint angesichts der Ungerechtigkeit der Welt als ein Imperativ der Gerechtigkeit. Und damit disqualifiziert sich Rawls' *Recht der Völker* offensichtlich selbst als Theorie globaler Gerechtigkeit. Weder formuliert Rawls darin ein globales Prinzip distributiver Gerechtigkeit, das analog zum Differenzprinzip der *Theorie der Gerechtigkeit* die Ärmsten der Armen begünstigt,⁷ noch hält er darin an Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEM) fest. Dass alle Menschen „frei und gleich an Würde und Rechten geboren“

¹ „Auf unserem Planeten leben heute 1,8 Milliarden Menschen in äußerstem Elend, mit weniger als einem Dollar pro Tag, während 1 % der reichsten Bevölkerung so viel Geld verdient wie 57 % der Ärmsten dieser Erde.“ (Ziegler, 2005, S. 32)

² *Ibid.*, S. 102. Honderich spricht von „halben Leben“, die diejenigen fristen müssen, deren Lebenserwartung nur die Hälfte der Lebenserwartung der Menschen in der entwickelten Welt beträgt (cf. Honderich, 2003, S. 18).

³ „Im Jahr 2001 starb alle sieben Sekunden ein Kind unter zehn Jahren. Im selben Jahr sind 826 Millionen Personen aufgrund der Folgen schwerer und chronischer Unterernährung invalid geworden. Heute sind es über 854 Millionen. Zwischen 1995 und 2005 ist die Zahl der Opfer chronischer Unterernährung um 28 Millionen gestiegen.“ (Ziegler, 2005, S. 102)

⁴ Piot, 2004, S. 3.

⁵ Beitz, 1999, S. 141.

⁶ Cf. Pogge, 1994, S. 200.

⁷ Siehe hierzu Punkt 7).

sind, verwirft Rawls als „Ausdruck liberaler Hoffnungen“⁸. Wendet er sich damit nicht auch gegen die Grundüberzeugung eines universalen Verständnisses von Menschenrechten: dass alle Menschen, gleich welcher Hautfarbe, Religion oder Herkunft, gleich welchen Geschlechts oder sozialen Status’, gleiche Träger gleicher Rechte sind?

Im Vergleich zu Rawls’ beiden großen Schriften, der *Theorie der Gerechtigkeit* und dem *Politischen Liberalismus*, wirkt das *Recht der Völker* mit rund 160 Seiten tatsächlich recht bescheiden.⁹ Nur korrespondiert der Schlantheit des Umfangs keine Einfachheit des Verständnisses. Das Gegenteil ist der Fall. Die zentralen Punkte von Rawls’ *Recht der Völker* – die Konzeption der Völker (die anstelle von Individuen als die entscheidenden Akteure angesprochen werden)¹⁰, der Menschenrechte (die ausdrücklich ohne liberale Rechte auskommt)¹¹, der Pflicht zur Unterstützung (die gerade kein Prinzip distributiver Gerechtigkeit ist)¹² und der Forderung nach Tolerierung nichtliberaler, aber achtbarer Völker (die unmittelbar an Rawls’ Konzeption der Völker und Menschenrechte gekoppelt ist) – sind Gegenstand von falscher oder zumindest ungenauer Interpretation und Lektüre.¹³ Und so kann man das *Recht der Völker* als bloßes Zugeständnis an den herrschenden status quo missverstehen, das im Interesse einer Anerkennung des Rechts der Völker durch liberale *und* nichtliberale Völker bereit ist, die Idee einer umfassenden Menschenrechtskonzeption aufzugeben, und damit auch den Anspruch auf globale Gerechtigkeit. Vermutlich darum ist Rawls’ *Recht der Völker* auch auf breite Ablehnung gestoßen.¹⁴ Ich glaube aber, dass diese Ablehnung unbegründet ist.

Tatsächlich ist für Rawls eine gerechte globale Ordnung auch mit nichtliberalen Gesellschaften denkbar und begründbar. Entscheidend hierbei ist freilich, dass Rawls’ *Recht der Völker* seiner liberalen Herkunft dabei nicht untreu wird; das *Recht der Völker* wird von Rawls ausdrücklich als Ausweitung einer liberalen Gerechtigkeitkonzeption für den internationalen Bereich entwickelt.¹⁵ Nur eben nicht

⁸ *RV*, S. 236, Fn. 23. Tatsächlich sucht man liberale Rechte wie das Recht auf gleiche demokratische Repräsentation in Rawls’ Menschenrechtskonzeption vergeblich (cf. *ibid.*, S. 96 ff.). Rawls begnügt sich im Wesentlichen mit grundlegenden Freiheits- und Subsistenzrechten (cf. *ibid.*, S. 80).

⁹ Diese Angabe bezieht sich auf den Umfang des *Rechts der Völker*, ohne den dort angehängten Aufsatz „Nochmals: Zur Idee der öffentlichen Vernunft“.

¹⁰ Cf. *RV*, S. 26ff.

¹¹ Cf. *ibid.*, S. 80; 96f.

¹² Cf. *ibid.*, S. 141ff.

¹³ Siehe hierzu die Punkte 4), 5) und 7).

¹⁴ Siehe hierzu Punkt 1).

¹⁵ Cf. *RV*, S. 8.

als Globalisierung der *Theorie der Gerechtigkeit*, sondern als Fortsetzung und Ausweitung des *Politischen Liberalismus*. Mit dem politischen Liberalismus reagierte Rawls auf das fundamentale Problem der *Theorie der Gerechtigkeit*: dass man in einer liberalen Gesellschaft gerade keine einheitlichen Ansichten über grundlegende philosophische, moralische und religiöse Fragen und Probleme erwarten kann; das verhindern die für eine liberale Gesellschaft konstitutiven liberalen Freiheiten und Rechte.¹⁶ Warum es doch auch zu den Grundüberzeugungen liberaler Staatlichkeit gehört, dass jeder innerhalb der Grenzen einer liberalen Verfassung seinen politischen, philosophischen, moralischen und religiösen Überzeugungen anhängen kann.¹⁷

Als Fortsetzung und Ausweitung des *Politischen Liberalismus* muss das *Recht der Völker* selbst den Anforderungen genügen, die für den Liberalismus konstitutiv sind, d.i. nichtliberale Ansichten und auch Praktiken innerhalb der Grenzen liberaler Toleranz zuzulassen und zu respektieren. Hiergegen mag man nun einwenden, dass es eine solche anerkannte Grenze auf der globalen Ebene gerade nicht gibt. Das Recht der Völker aber benennt die Minimalbedingungen, die die Grenzen liberaler Toleranz auf globaler Ebene markieren. Die Bedingungen des Rechts der Völker sind notwendig, damit eine politische Gesellschaft als achtbar und damit auch tolerabel gelten kann; sie sind aber nicht hinreichend, um auch als voll gerecht zu gelten.¹⁸ Denn Rawls hält auch im *Recht der Völker* an der liberalen Grundüberzeugung fest, dass die Verweigerung bestimmter individueller Rechte mit dem Anspruch einer gerechten Gesellschaftsordnung unvereinbar ist. Allerdings ist es eben auch Ausfluss seiner liberalen Überzeugung, dass eine Überzeugung allein noch kein überzeugendes Argument begründen kann.¹⁹ Das Recht der Völker muss, will es seiner Abstammung vom politischen Liberalismus nicht untreu werden, auch nichtliberale Gesellschaftsformen akzeptieren und tolerieren, die bestimmte wechselseitig akzeptable Bedingungen erfüllen.²⁰

Bedingungen, mit denen das *Recht der Völker* auf überzeugende Weise auch eine anspruchsvolle Theorie globaler Gerechtigkeit formuliert, die die Forderung nach einem würdevollen, nach einem achtbaren menschlichen Leben in den Mittelpunkt stellt. „In den *favelas* im Norden Brasiliens kommt es häufig vor, dass die Mütter abends in einem Topf Wasser zum Kochen aufsetzen und Steine hineinle-

¹⁶ Siehe hierzu Punkt 3).

¹⁷ Sonst hätte beispielsweise die Katholische Kirche in einem liberalen Staat ein fundamentales Rechtfertigungsproblem.

¹⁸ Cf. *RV*, S. 101f.

¹⁹ „[E]ine Meinung ist kein Argument.“ (ibid., S. 55; cf. Mandle, 2006, S. 22)

²⁰ Als Ausweitung einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption muss das Recht der Völker auch dem Anspruch der Reziprozität genügen (cf. *RV*, S. 65f.).

gen. Ihren vor Hunger weinenden Kindern sagen sie: ‚Das Essen ist gleich fertig ...‘, in der Hoffnung, dass die Kinder bald einschlafen werden. Kann man die Scham ermesen, die eine Mutter gegenüber ihren vom Hunger geplagten Kindern empfindet, die sie nicht ernähren kann?“²¹

Es sind skandalöse Zustände wie diese, die mit Rawls’ Konzeption der Völker und der Menschenrechte unvereinbar sind und die darum eine weitreichende Pflicht zur Unterstützung begründen.²² Und zwar unabhängig von der Forderung nach Erfüllung liberaler Standards.²³ Tatsächlich ist dies kein Widerspruch. Anders und als These formuliert: Rawls’ *Recht der Völker* begründet keinen Menschenrechtsminimalismus auf Kosten globaler Gerechtigkeit. Das Gegenteil ist der Fall. Diesen Nachweis zu führen ist Anspruch dieser Arbeit.

²¹ Ziegler, 2005, S. 11 (Hervorhebung im Original).

²² Die Pflicht zur Unterstützung läuft de facto auf eine Neugestaltung der Weltwirtschaftsordnung hinaus. Siehe hierzu Punkt 7.3).

²³ So sucht man etwa die Forderung nach gleicher demokratischer Repräsentation im *Recht der Völker* tatsächlich vergeblich (cf. *RV*, S. 96ff.).

Rawls in der Kritik

Vom *Politischen Liberalismus* zum *Recht der Völker*

Rawls begründet die Prinzipien politischer Gerechtigkeit mit Hilfe des politischen Konstruktivismus, d.i. über ein Konstruktionsverfahren, das den Inhalt politischer Gerechtigkeitsgrundsätze ohne Bezug auf umfassende philosophische, religiöse oder moralische Lehren bestimmt. Dieses Verfahren wird sowohl im *Politischen Liberalismus* wie auch im *Recht der Völker* durch den Urzustand nachgebildet.²⁴ Dort wählen rationale Akteure unter vernünftigen Beschränkungen (Schleier des Nichtwissens) die Grundsätze, die ihre Beziehungen innerhalb der Grundstruktur der Gesellschaft auf Basis öffentlicher Anerkennung regeln.²⁵ Mit dem politischen Konstruktivismus antwortet Rawls auf das Faktum des vernünftigen Pluralismus, dass die Mitglieder einer liberalen Ordnung eben nicht nur eine vernünftige umfassende Lehre bejahen und sich darum auch nicht auf nur eine philosophische Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption einigen können.²⁶ Und will ich die Zustimmung zu einer Gerechtigkeitskonzeption nicht erzwingen, brauche ich ein Begründungsverfahren, das dem Faktum dieses Pluralismus gerecht wird. „Die volle Bedeutung einer konstruktivistischen politischen Konzeption ergibt sich aus ihrer Verbindung mit dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus und der Notwendigkeit, in einer demokratischen Gesellschaft die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses über ihre grundlegenden politischen Werte zu gewährleisten.“²⁷ Um aber einen solchen übergreifenden Konsens zu ermöglichen, darf sich eine politische Gerechtigkeitskonzeption offensichtlich nicht auf eine (oder mehrere) umfassende philosophische, religiöse oder moralische Lehren gründen. Sie muss, wie Rawls es nennt, „freistehend“ konzipiert werden.²⁸ Darum gründet sich der politische Konstruktivismus im *Politischen Liberalismus* auf grundlegende Ideen der

²⁴ Cf. *PL*, S. 169; cf. Moellendorf, 2002, S. 8.

²⁵ Cf. *PL*, S. 169. Wie wir noch sehen werden, unterscheidet sich das Verständnis der Grundstruktur der Gesellschaft von dem der Grundstruktur der Gesellschaft der Völker (cf. *RV*, S. 73ff.).

²⁶ Cf. *PL*, S. 127ff. Rawls erklärt dies mit den „Bürden des Urteilens“ (ibid., S. 129).

²⁷ Ibid., S. 169–70.

²⁸ „Zwar wünschen wir uns, dass eine politische Konzeption sich ausgehend von einer oder von mehreren umfassenden Lehren begründen [d.i. unterstützen, A.B.] lässt. Sie wird jedoch weder als eine solche auf die Grundstruktur angewendete Lehre dargestellt noch aus einer solchen abgeleitet, so als wäre die Grundstruktur einfach ein Gegenstand unter anderen, auf den die Lehre angewendet wird. Es ist wichtig diesen Punkt zu betonen.“ (ibid., S. 77)

öffentlich-politischen Kultur liberaler Demokratie.²⁹ Der grundlegende Strukturierungsgedanke ist das Verständnis der Gesellschaft als ein faires System sozialer Kooperation.³⁰ Das Konstruktionsverfahren im *Recht der Völker* ist hierzu weitgehend analog.³¹ Zunächst der Ausgangspunkt: „Als Gegenstück zum vernünftigen Pluralismus finden wir in der Gesellschaft der Völker eine Vielfalt vernünftiger Völker³² mit verschiedenen ihnen eigenen religiösen und nichtreligiösen Kulturen und geistigen Traditionen.“³³ Der Gedanke der sozialen Kooperation, der für die Begründung der politischen Gerechtigkeit im *Politischen Liberalismus* zentral ist, spielt auch im *Recht der Völker* eine zentrale Rolle: Er ist für die Bestimmung von Rawls' Menschenrechtskonzeption sowie für die inhaltliche Ausgestaltung des Begriffs *Volk* [*people*] grundlegend. Und über den normativen Gehalt sozialer Kooperation lässt sich auch der Fokus des *Rechts der Völker* erklären: warum Völker und nicht Individuen die Akteure sind, die über ihre Repräsentanten im Urzustand den Inhalt des Rechts der Völker bestimmen. Wie wir sehen werden, kommt dem Gedanken der sozialen Kooperation im *Recht der Völker* damit eine analoge Funktion zu wie im *Politischen Liberalismus*. Denn Rawls versteht das Recht der Völker als „Ausweitung einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption für eine heimische Ordnung auf eine Gesellschaft von Völkern“³⁴, so dass dieses, entsprechend dem politischen Liberalismus, eine angemessene Antwort auf das Faktum des Pluralismus der Völker finden muss. Anders gewendet: das Recht der Völker muss die Bedingungen angeben, unter denen „liberale Völker nichtliberale Völker tolerieren müssen“³⁵. Zentrale Bedingung ist die Achtung der Menschenrechte, die Rawls darum auch nicht im Rückgriff auf liberale Überzeugungen und politische Traditionen entwickelt,³⁶ sondern als, im Rückgriff auf den Grundgedanken der sozialen Kooperation, freistehend.³⁷

²⁹ Cf. *PL*, S. 79; *ibid.*, S. 178.

³⁰ *GF*, S. 27.

³¹ Cf. Moellendorf, 2002, S. 8f.

³² Oder, wie wir später genauer differenzieren werden, eine Vielfalt vernünftiger und *nicht unvernünftiger* Völker.

³³ Cf. *RV*, S. 13.

³⁴ *Ibid.*, S. 8.

³⁵ *Ibid.*, S. 71 (Hervorhebungen A.B.).

³⁶ *Ibid.*, S. 80.

³⁷ „Diese Rechte beruhen nicht auf irgendeiner besonderen umfassenden Lehre oder philosophischen Lehre der menschlichen Natur.“ (*ibid.*, S. 83) Cf. Hirsch/Stepanians, 2006, S. 117ff.

1) Das *Recht der Völker*

1.1) Ideal- und Nichtidealtheorie

Die Konstruktion des Rechts der Völker ist zunächst die Konstruktion der Idealtheorie. Diese geht in zwei Schritten vor sich, zwei Schritte, denen auch zwei Urzustandsargumente korrespondieren. Zunächst wird das Recht der Völker als Reglement für die Beziehungen von ausschließlich liberalen Völkern entwickelt. Dann wird das Konstruktionsverfahren auf nichtliberale Völker ausgedehnt. Hier ist wichtig zu betonen, dass die Argumentation für ein Recht der Völker über zwei *getrennte* Urzustände läuft. Das fragliche Recht der Völker besteht aus acht Prinzipien:

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 zur Nichteinmischung.
5. Völker haben das Recht auf Selbstverteidigung, aber kein Recht, Kriege aus anderen Gründen als denen der Selbstverteidigung zu führen.
6. Völker müssen Menschenrechte achten.
7. Völker müssen, wenn sie Krieg 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.³⁸

An diesen acht Grundsätzen fällt auf, erstens, dass sie kein liberal-demokratisches Bekenntnis enthalten: Weder verlangen sie eine demokratische Ordnung noch die Garantie liberaler Freiheiten;³⁹ zweitens, dass das egalitaristische Umverteilungsge-

³⁸ *RV*, S. 41. Wie Rawls aber betont, ist diese Liste an Grundsätzen natürlich weder vollständig noch inhaltlich abgeschlossen: „Andere Grundsätze müssen hinzugefügt werden, und die angeführten Grundsätze erfordern einiges an Erklärung und Interpretation.“ (ibid., S. 41) Letzteres wird sich deutlich am Beispiel der Menschenrechtskonzeption zeigen.

³⁹ Eine liberale politische Ordnung ist für Rawls durch drei Hauptmerkmale gekennzeichnet: „erstens, eine Liste bestimmter Grundrechte, Freiheiten und Lebenschancen (ähnlich denjenigen, die aus konstitutionellen Ordnungen vertraut sind [in *Gerechtigkeit als Fairness* bestimmt Rawls diese Freiheiten und Rechte folgendermaßen: „Gedanken- und Gewissensfreiheit, politische Freiheiten (beispielsweise das Stimmrecht und das Recht auf politische Betätigung) und Versammlungsrecht sowie jene Rechte und Freiheiten, die durch den Gedanken der Freiheit und der (physischen wie psychischen) Unverletzlichkeit der Person spezifiziert werden, wozu schließlich auch die Rechte und Freiheiten hinzukommen, die vom Prinzip der Rechtsherrschaft abgedeckt werden.“ (*GF*, S. 80)]; zweitens, wird diesen Rechten, Freiheiten und Lebenschancen ein besonderer Vorrang zugesprochen, insbesondere gegenüber

bot des Differenzprinzips einer bloßen „Pflicht zur Unterstützung“ gewichen ist;⁴⁰ drittens, dass die Menschenrechte lediglich eine Minimalkonzeption darstellen,⁴¹ die auf zentrale Rechte aus der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* verzichten.⁴² Rawls entnimmt diese Grundsätze „der Geschichte und den Gewohnheiten des internationalen Rechts und der internationalen Praxis“⁴³. Und da Rawls zudem den Fokus des Rechts der Völker nicht mehr auf Individuen sondern eben auf Völker richtet,⁴⁴ scheinen die „weitgehend traditionellen Grundsätze“ des Rechts der Völker auch direkt an das klassische staatliche Souveränitätskonzept anzuknüpfen.⁴⁵ Warum Buchanan Rawls auch vorwirft, am Westfälischen System festzuhalten:⁴⁶ „Both of the Westphalian assumptions [states are conceived of 1) as more or less economically

den Ansprüchen des Allgemeinwohls und gegenüber perfektionistischen Werten; und drittens, Vorkehrungen, die für alle Bürger angemessene allgemein dienliche Mittel dazu gewährleisten, wirksam Gebrauch von ihren Freiheiten zu machen.“ (RV, S. 176f.; cf. PL, S. 70 und 247f.)

⁴⁰ „Principle (8) establishes a minimum requirement that a people be assisted up to the economic level required in order to realize the law of peoples – in particular up to being able to institute regimes that respect human rights. It does not, however, require a commitment beyond this minimum as is contained in justice as fairness – Rawls’s theory of justice for domestic society.“ (Moellendorf, 2002, S. 12)

⁴¹ Cf. Tasioulas, 2002, S. 380ff.; Ackerman, 2006, S. 151.

⁴² Rawls spricht hier von Menschenrechten im engeren Sinne (cf. RV, S. 97, Fn 23): „Zu den Menschenrechten gehört das Recht auf Leben (auf das die eigene Subsistenz und Sicherheit Nötige), auf Freiheit (die Freiheit von Sklaverei, Leibeigenschaft und Zwangsarbeit und ein hinreichendes Maß an Gewissensfreiheit, um die Religions- und Gedankenfreiheit zu garantieren), auf Eigentum (persönliches Eigentum) und formale Gleichheit, wie sie durch die Regeln der natürlichen Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht wird (das heißt, dass gleiche Fälle gleich behandelt werden).“ (ibid., S. 80) Auffällig ist, dass Rawls nicht nur zentrale soziale wie ökonomische Menschenrechte der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von seiner Liste streicht (cf. ibid., S. 97, Fn 23), sondern auch grundlegende liberale Rechte wie das Recht zur politischen Machtausübung (cf. ibid., S. 96 ff.). Unter Punkt 5) zeige ich, dass die Kritik an Rawls’ Menschenrechtskonzeption nicht zu halten ist.

⁴³ Ibid., S. 46.

⁴⁴ Cf. Kuper, 2000, S. 641.

⁴⁵ RV, S. 46. Eines Eindrucks, dessen sich Rawls selbst sehr wohl bewusst war: „It may be objected that to proceed in this way is to accept the state as traditionally conceived, with all its familiar powers of sovereignty.“ (OAL, S. 41) Allerdings, so Rawls weiter, ist dieser Eindruck „incorrect“, da das Recht der Völker die klassischen Souveränitätsrechte gerade einschränkt – nämlich Krieg zu führen und den Umgang mit der eigenen Bevölkerung zur inneren Angelegenheit zu erklären, die niemanden sonst etwas angeht (ibid., S. 41f.). Ein Eindruck, den Ackerman übrigens auch schon von Rawls’ *Politischem Liberalismus* hatte: „It conceals an alarming tendency to glorify the nation-state.“ (Ackerman, 1994, S. 364)

⁴⁶ Ähnlich argumentiert auch Kuper, 2000, S. 641.

self-sufficient units that are also distributionally autonomous and 2) as politically homogenous, unified actors, without internal political differentiation^{47]} are not only present in Rawls's moral theory of international law; they are also essential to it."⁴⁸

Was Rawls mit dem Terminus *Völker* [*peoples*] meint, ist in der Tat schwer zu fassen.⁴⁹ Eine einfache Gleichsetzung von *peoples* und *states*, wie sie beispielsweise Buchanan oder Moellendorf vornehmen,⁵⁰ ist aber schlichtweg falsch, übersieht sie doch die Pointe von Rawls' Unterscheidung: dass Völker ein vernünftiges moralisches Vermögen haben. „So wie vernünftige Bürger im Rahmen der heimischen Gesellschaft anbieten, mit anderen Bürgern in fairer Weise zu kooperieren, so bieten (vernünftige) liberale (oder achtbare) Völker anderen Völkern ebenfalls faire Kooperationsbedingungen an. Völker werden diese Bedingungen achten, wenn sie sicher sein können, dass andere ebenso handeln.“⁵¹ Unter Punkt 4) dieser Arbeit werde ich den Inhalt des Begriffs *Volk* bestimmen und den normativen Stellenwert für die Begründung des Rechts der Völker ausweisen, ein Stellenwert, der substantiell von der Unterscheidung zwischen Staaten und Völkern abhängt.

Abgeschlossen wird das Projekt des *Rechts der Völker* durch die Nichtidealtheorie, die sich mit „den nichtidealen Bedingungen unserer Welt mit ihren großen sozialen Übeln“⁵² beschäftigt. Wie soll mit Gesellschaften verfahren werden, die aus eigener Kraft nicht in der Lage sind, liberale oder zumindest achtbare gesellschaftliche Institutionen auszubilden; und was soll mit Regimen geschehen, die sich weigern, die Prinzipien des Rechts der Völker anzuerkennen und anzuwenden, die also die Menschenrechte verletzen oder eine aggressive Außenpolitik verfolgen?⁵³ Die nichtideale Theorie des Rechts der Völker adressiert zwei Aspekte: erstens den Umgang mit „belasteten Gesellschaften“, für den Rawls eine „Pflicht zur Unterstützung“ formuliert,⁵⁴ und zweitens die Reaktion auf die Missachtung der Grundsätze des Rechts der Völker, für die Rawls auf die Theorie des gerechten Krieges zurückgreift.⁵⁵

⁴⁷ Buchanan, 2000, S. 701.

⁴⁸ Ibid., S. 703.

⁴⁹ Cf. Pettit, 2006, S. 38ff.; cf. Reidy, 2004, S. 294ff.

⁵⁰ „By *peoples* Rawls apparently means *states* [...]“ (Moellendorf, 2002, S. 9 (Hervorhebung im Original)). Cf. Buchanan, 2000, S. 699.

⁵¹ *RV*, S. 28.

⁵² Ibid., S. 113.

⁵³ Cf. *ibid.*, S. 114.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, S. 131ff.

⁵⁵ Rawls' Ausführungen zur Anwendung der Theorie des gerechten Krieges, und der damit verbundenen Schwierigkeiten fügen der Diskussion von Michael Walzers *Just and Unjust Wars* nichts substantiell Neues hinzu; zumindest nicht im Bereich meines Untersuchungsge-

Politischer Liberalismus

Rawls' politischer Liberalismus reagiert auf ein grundlegendes Problem der *Theorie der Gerechtigkeit*: dass die darin verwendete Idee der wohlgeordneten Gesellschaft unrealistisch ist.¹⁰⁸ In der *Theorie der Gerechtigkeit* geht Rawls durchweg von einer Kantischen Interpretation der Gerechtigkeit als Fairness aus, die Gerechtigkeit selbst zum intrinsischen und höchsten Gut macht und jedem Einzelnen das Streben nach moralischer Autonomie als eigentliche Motivation und Verwirklichung seiner Natur zuschreibt:¹⁰⁹ „By acting from these principles [Rawls' two principles of justice, A.B.] persons express their nature as free and equal rational beings subject to the general conditions of human life.“¹¹⁰ Und weiter: „The desire to act justly and the desire to express our nature as free and equal moral persons turn out to specify what is practically speaking the same desire.“¹¹¹

3) Stabilität und Legitimität

Nur dass die Annahme einer umfassenden moralisch-philosophischen Lehre, die von allen Bürgern bejaht wird, mit den Grundannahmen einer liberalen Demokratie nicht vereinbar ist, geht diese doch – zumindest als Möglichkeit – von einander widersprechenden religiösen, philosophischen und moralischen Lehren, Überzeugungen und Ansichten aus.¹¹² Aufgrund der „Bürden des Urteilens“¹¹³ ist es vernünftigerweise nicht zu erwarten, dass sich die Mitglieder einer liberalen Gesellschaft auf ein und dieselbe philosophische Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption eini-

¹⁰⁸ Cf. *PL*, S. 11, 38f.

¹⁰⁹ „As a good, justice is ‚supremely regulative‘; it has ‚absolute priority‘ over all other goods.“ (Freeman, 2007a, S. 182)

¹¹⁰ *TJ*, S. 222.

¹¹¹ *Ibid.*, S. 501.

¹¹² Siehe hierzu die Ausführungen von Rainer Forst, dass auch die liberale Toleranz ihre Grenzen hat (cf. Forst, 1997, S. 396ff.).

¹¹³ Cf. *PL*, S. 127ff. Dass es zu unterschiedlichen Ansichten und Meinungen unter den Menschen kommt, erklärt Rawls nicht mit einer (überwindbaren) Dummheit oder Ungebildetheit der Menschen (cf. *ibid.*, S. 128). „Die richtige Art von Erklärung besteht darin, dass die Quellen vernünftiger Meinungsverschiedenheiten unter vernünftigen Personen – die Bürden des Urteilens – in den vielen Risiken liegen, die mit dem richtigen (und gewissenhaften) Gebrauch unseres Vernunft- und Urteilsvermögens im alltäglichen politischen Leben verbunden sind.“ (*ibid.*, S. 129) Andernfalls wäre der vernünftige Pluralismus kein „dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur einer Demokratie“ (*ibid.*, S. 106).

gen,¹¹⁴ so dass, will man diese Zustimmung nicht durch den repressiven Gebrauch der Staatsgewalt erzwingen,¹¹⁵ der Pluralismus zu den Kennzeichen liberaler Demokratie gehört.¹¹⁶

Allerdings, und das ist nicht unwichtig zu erwähnen, geht es Rawls nicht um den Pluralismus als solchen, sondern um eine qualifizierte Form, den vernünftigen Pluralismus.¹¹⁷ „Dieser Pluralismus wird nicht als eine Katastrophe betrachtet, sondern vielmehr als das natürliche Ergebnis der Betätigung der menschlichen Vernunft unter dauerhaft freien Institutionen. Wer einen vernünftigen Pluralismus als eine Katastrophe betrachtet, betrachtet den Gebrauch der Vernunft unter den Bedingungen der Freiheit selbst als eine Katastrophe.“¹¹⁸ Womit sich auch die Stoßrichtung von Rawls' politischem Liberalismus erklärt. Wenn der vernünftige Pluralismus das Ergebnis liberaler politischer Institutionen ist, dann muss es umgekehrt auch Aufgabe dieser Institutionen sein, diesen vernünftigen Pluralismus zu bewahren. Folglich muss die Gerechtigkeitskonzeption einer liberalen Gesellschaft dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus' gerecht werden.

Diese Problematik wird nun dadurch verschärft, dass nicht alle in einer liberalen

¹¹⁴ Cf. Freeman, 2007b, S. 325

¹¹⁵ Cf. *PL*, S. 107f.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, S. 106ff.; 132

¹¹⁷ Auf diese Qualifikation werden wir im Laufe dieser Ausführungen wiederholt zu sprechen kommen. Für den Augenblick reicht es zu wissen, dass Rawls damit eine Vielfalt von liberalen und nichtliberalen Lehren beschreibt, die selbst als vernünftig firmieren, da sie zu einem übergreifenden Konsens fähig sind, d.i. sie können einer politischen Gerechtigkeitskonzeption aus je eigenen, der eigenen Lehre entstammenden Gründen zustimmen: „Wenn der politische Liberalismus von einem vernünftigen übergreifenden Konsens umfassender Lehren spricht, ist damit gemeint, dass alle diese Lehren, seien sie nun religiös oder nicht, eine politische Gerechtigkeitskonzeption stützen, die eine konstitutionelle demokratische Gesellschaft sichert, deren Grundsätze, Ideale und Standards das Kriterium der Reziprozität erfüllen.“ (*RV*, S. 209) Der übergreifende Konsens ist damit als vernünftig und dauerhaft und nicht nur als *modus vivendi* ausgezeichnet.

¹¹⁸ *PL*, S. 22. Hierin glaubt Graham eine Spannung zu erkennen, unterstellen Rawls' Ausführungen doch, dass „the reasonable comprehensive conceptions of the good have the kind of structure such that they would emerge under conditions of freedom. Religious fundamentalism, for example, emerged under conditions of modernity, but it has a structure that is resistant to the liberal freedoms which Rawls claims [...] are also the product of modernity“ (Graham, 2007, S. 132). Problematisch würde dies aber nur, wenn man Rawls' Qualifikation des Pluralismus als vernünftig aus den Augen verliert. Fundamentalistische Auffassungen eignen sich per definitionem nicht für einen übergreifenden Konsens: „Ihre Grundsätze und Ideale erfüllen nicht das Kriterium der Reziprozität, und auf unterschiedliche Weisen vermögen sie nicht, die gleichen Grundfreiheiten zu etablieren. Man betrachte zum Beispiel die vielen fundamentalistischen religiösen Lehren, die Lehre vom göttlichen Recht der Könige, die verschiedenen Formen der Aristokratie und, nicht zu vergessen, die vielen Fälle von Autokratie und Diktatur.“ (*RV*, S. 209f.)

Demokratie vertretenen Lehren liberale Lehren sind.¹¹⁹ Gerade für gläubige Bürger ist die moralische Autonomie kein Gut, das sie zur Unterstützung einer Gerechtigkeitskonzeption motivieren könnte.¹²⁰ Im Gegenteil, wie auch Samuel Freeman anmerkt: „According to their [the liberal Catholics and other believers, A.B.] comprehensive religious and moral views, God alone, not human reason, is the ultimate source of morality, justice, and value. Justice, natural law, and the human good are requirements of our created essence, not of unaided human reason.“¹²¹

Warum Rawls im Vorwort zur amerikanischen Taschenbuchausgabe von *Politischer Liberalismus* die philosophische Frage des politischen Liberalismus auch schärfer reformuliert¹²²: „Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?“¹²³ Das Problem, auf das Rawls' politischer Liberalismus eine Antwort geben will, ist demnach ein zweifaches: Welche Gerechtigkeitskonzeption kann auf die freiwillige Unterstützung liberaler und nichtliberaler vernünftiger Lehren hoffen und somit erstens zur Grundlage einer stabilen demokratischen Ordnung werden¹²⁴ und zweitens den Gebrauch politischer (Zwangs-) Gewalt legitimieren.¹²⁵

3.1) Eine politische Gerechtigkeitskonzeption

Als Lösung entwickelt Rawls eine politische Konzeption, „deren Grundsätze und Werte alle Bürger bejahen können. Diese politische Konzeption wäre sozusagen

¹¹⁹ Cf. *PL*, S. 35.

¹²⁰ Cf. *ibid.*, S. 42.

¹²¹ Freeman, 2007a, S. 185.

¹²² Ursprünglich formulierte Rawls folgendermaßen: „Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind?“ (*PL*, S. 67) Tatsächlich ist hier das eigentliche Problem nicht akzentuiert. Nicht umfassende liberale Lehren wie die von Kant und Mill, auf die Rawls wiederholt Bezug nimmt, sondern nichtliberale Lehren werfen ein Zustimmungssproblem auf (cf. *ibid.*, S. 35).

¹²³ *Ibid.*, S. 35.

¹²⁴ Samuel Freeman spricht hier von „the practical *possibility* of a well-ordered liberal society“ (Freeman, 2007b, S. 324 (Hervorhebung im Original)).

¹²⁵ „Politische Macht ist stets vom Staat und seinen Durchsetzungsorganen zum Einsatz gebrachte Zwangsmacht; aber in einem konstitutionellen Staatswesen ist die politische Macht zugleich die Macht der als Kollektiv aufgefassten freien und gleichen Bürger.“ (*GF*, S. 74–75; cf. *PL*, S. 143)

politisch und nicht metaphysisch“¹²⁶. Wie aber kann eine Gerechtigkeitskonzeption angesichts eines vernünftigen Pluralismus’ liberaler und nichtliberaler Lehren, Ansichten und Meinungen von allen Bürgern bejaht werden? Die Antwort auf diese Frage ist in Rawls’ Verständnis einer politischen Gerechtigkeitskonzeption enthalten.¹²⁷

Was er unter einer politischen Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness versteht, hat Rawls in seinem programmatischen Aufsatz „Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch“ erstmals systematisch erklärt. Zentral ist hier die Forderung, „das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst an[zuwenden]“¹²⁸, um dadurch, so weit als möglich, „kontroverse philosophische, moralische und religiöse Fragen zu vermeiden“¹²⁹. Durch diese „Methode der Vermeidung“¹³⁰ hofft Rawls, bestehende Differenzen zumindest so weit überwinden zu können, dass „soziale Kooperation auf der Grundlage gegenseitiger Achtung aufrechterhalten werden kann“.¹³¹ Der erste Schritt in diese Richtung ist für Rawls eine wesentliche Beschränkung der Gerechtigkeit als Fairness: sie ist keine umfassende moralische, sondern eine politische Konzeption.¹³² Als solche begnügt sich die Gerechtigkeit als Fairness erstens damit, Grundsätze für einen spezifischen Gegenstand zu entwickeln, nämlich für die Grundstruktur der Gesellschaft.¹³³ Damit meint Rawls „die Art und Weise, in der sich die wichtigsten politischen und sozialen Institutionen der Gesellschaft in ein System der sozialen Kooperation einfügen, sowie die Art und

¹²⁶ *PL*, S. 75.

¹²⁷ Die Hinwendung Rawls’ zur praktisch-politischen Aufgabe der politischen Philosophie, die in den 1980er Jahren mit dem Aufsatz „Kantian Constructivism in Moral Theory“ (cf. *CP*, S. 303–358) begann, und die die Grundlage eines übergreifenden Konsenses über eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine liberale Gesellschaft schaffen soll (cf. Hinsch, 1997, S. 72), ist scharf kritisiert worden. Joseph Raz fragt noch recht moderat: „Has Rawls become a politician?“ (Raz, 1990, S. 10) Womit er allerdings unterstellt, dass Rawls im Interesse gesellschaftlicher Stabilität bereit ist, die Forderungen der Gerechtigkeit zur Manövriermasse der jeweils in der Gesellschaft vorherrschenden Strömungen zu machen (cf. Hinsch, 1997, S. 72). Und Ackerman verwirft Rawls’ Konzeption des politischen Liberalismus schlicht als „parasitic on practice“ (Ackerman, 1994, S. 364).

¹²⁸ *IPL*, S. 255, cf. *ibid.*, S. 313.

¹²⁹ *Ibid.*, S. 264.

¹³⁰ Im *Politischen Liberalismus* wird dies begrifflich in dem Anspruch ausgedrückt, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption freistehend ist, d.i. ohne Bezug auf bestimmte umfassende Lehren formuliert wird.

¹³¹ *IPL*, S. 265.

¹³² Cf. *ibid.*, S. 257.

¹³³ Cf. *PL*, S. 76. Dennoch bleibt die politische Gerechtigkeitskonzeption eine moralische Konzeption, wie Rawls hervorhebt, die allerdings nur „für bestimmte Gegenstände ausgearbeitet worden ist“ (*ibid.*, S. 76).

Das Recht der Völker

Menschenrechtsminimalismus und die Tolerierung nichtliberaler Völker

„Wichtig ist [...], dass das Recht der Völker innerhalb des politischen Liberalismus entwickelt wird und dass es eine Ausweitung einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption für eine heimische Ordnung auf eine Gesellschaft von Völkern ist.“²²⁵ Damit hat Rawls den wesentlichen Punkt des *Rechts der Völker* bereits genannt. So wie eine liberale Gesellschaft nichtliberale aber vernünftige Lehren tolerieren und die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption auf die Anforderung eines vernünftigen Pluralismus abstimmen muss, will sie nicht gesellschaftliche Stabilität durch die Unterdrückung nichtliberaler, aber vernünftiger Lehren, also durch die Unterdrückung ihrer eigenen liberalen Prinzipien erreichen,²²⁶ so muss auch das Recht der Völker nichtliberale Gesellschaften tolerieren.²²⁷ „Wenn von allen Gesellschaften gefordert würde, liberale Gesellschaften zu sein, fehlte es der Idee des politischen Liberalismus an der gebührenden Toleranz gegenüber anderen Möglichkeiten gesellschaftlicher Ordnung (wenn es sie denn, wie ich annehme, gibt).“²²⁸

Darum besteht die Hauptaufgabe des *Rechts der Völker*, als Ausweitung einer liberalen Konzeption auf eine Gesellschaft der Völker, auch darin, die Bedingungen zu formulieren, unter denen „liberale Völker nichtliberale Völker tolerieren müssen“²²⁹. Bemerkenswert ist, wohl auch für das Verständnis der Kritik und Ablehnung dieser Forderung,²³⁰ dass Rawls ein substanzuell-anspruchsvolles Verständnis von Toleranz hat. „Toleranz bedeutet in diesem Zusammenhang mehr, als

²²⁵ *RV*, S. 8. Im Folgenden verwende ich die Begriffe *Völker* und *Gesellschaften* synonym. Ihre Unterscheidung, resp. Einordnung, erfolgt durch die Prädikate „liberal“, „nichtliberal“, „achtbar“ oder „belastet“; dies entspricht der Verwendung der beiden Begriffe im *Recht der Völker*. Unter dem nächsten Punkt werde ich den Begriff *Volk* diskutieren und seinen argumentativen Wert freilegen. Für den Augenblick ist nur wichtig, dass ein Volk nicht mit einem Staat identisch ist.

²²⁶ Cf. Freeman, 2007a, S. 185–86.

²²⁷ Damit ist beispielsweise auch Thomas Pogge grundsätzlich einverstanden, auch wenn er gerade Rawls' Anwendung des Toleranzgebots scharf kritisiert (cf. Pogge, 1994, S. 196).

²²⁸ *RV*, S. 8.

²²⁹ *Ibid.*, S. 71 (Hervorhebungen A.B.).

²³⁰ Sadurski etwa sieht im *Recht der Völker* einen Betrug am liberalen Credo (cf. Sadurski, 2003, S. 5) und Cabrera glaubt, dass Rawls' Toleranzgebot „could sanction tyranny or oppressive exclusions within states“ (Cabrera, 2001, S. 163).

bei der Einflussnahme auf ein Volk von politischen Sanktionen abzusehen, seien es nun militärische, wirtschaftliche oder diplomatische. Toleranz bedeutet auch, diese nichtliberalen Völker als *gleichberechtigte* ordentliche Mitglieder einer Gesellschaft der Völker mit bestimmten Rechten und Pflichten anzuerkennen, einschließlich der Pflicht zur Bürgerlichkeit²³¹, die fordert, dass sie anderen Völkern öffentliche und für eine Gesellschaft der Völker angemessene Gründe für ihre Handlungen angeben.²³² Das Gebot der Toleranz gilt zwar nicht völlig unqualifiziert gegenüber allen nichtliberalen Gesellschaften. So wie eine liberale Gesellschaft nur vernünftige nichtliberale Lehren tolerieren muss, Lehren also, die zu einem übergreifenden Konsens innerhalb der liberalen Ordnung fähig sind, so gilt das Gebot der Toleranz im Recht der Völker nur gegenüber achtbaren hierarchischen Völkern.²³³ Tyrannische Regime, d.i. Staaten, die kriegerisch gegenüber anderen Staaten sind und/oder die ihre Bürger unterdrücken,²³⁴ nimmt Rawls ausdrücklich vom Gebot der Toleranz aus. Dennoch hat Rawls' Forderung Unverständnis und Ablehnung ausgelöst. Rawls würde damit schwerste Ungerechtigkeiten dulden und sich, im Interesse einer Einigung auf sein Recht der Völker, nichtliberalen Regimen anbieten.²³⁵ Diese Kritik hängt wesentlich mit zwei Eigenheiten von Rawls' *Recht der Völker* zusammen.

²³¹ „Da nun die Ausübung politischer Macht legitim sein muss, wird uns durch das Ideal des Staatsbürgers eine moralische (keine rechtliche) Pflicht auferlegt – die Pflicht zur Bürgerlichkeit [*civility*] –, in der Lage zu sein, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Grundsätze und politischen Vorhaben von politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden. Zu dieser Pflicht gehört auch die Bereitschaft, anderen zuzuhören, und eine faire Gesinnung, wenn es darum geht, zu entscheiden, wann man vernünftigerweise Zugeständnisse an die Auffassungen anderer machen sollte.“ (PL, S. 317f.)

²³² RV, S. 71 (Hervorhebung, A.B.).

²³³ Cf. *ibid.*, §8. Im Laufe seiner Ausführungen kommt Rawls auch auf sogenannte belastete Gesellschaften und wohlwollende Absolutismen zu sprechen. Im Augenblick nur wichtig, dass diese sich aus verschiedenen Gründen nicht als achtbare Gesellschaften qualifizieren, und daher keine „gleichberechtigte[n] ordentliche[n] Mitglieder einer Gesellschaft der Völker“ sein können (*ibid.*, S. 71).

²³⁴ Cf. *ibid.*, §10 und Teil III.

²³⁵ „As long as states observe these minimal standards [e.g. a right to subsistence or a right not to be enslaved, A.B.] they satisfy Rawls's account of [human, A.B.] rights. This, however, would allow the deprivation of the right to vote (UDHR Article 21) to people because they are woman or black or from a lower caste; the payment of miserable, and unequal levels of pay to some because of their ethnicity; the deprivation of health care to some because of their conception of the good (they are homosexual, say); the denial of the right to education to members of some castes (contra UDHR Article 26); the rejection of the right to assembly (UDHR Article 20). Rawls's sense is that a society can be decent and yet allow any of these.“ (cf. Caney, 2005, S. 84. Cf. *id.*, 2002, S. 102, wo Caney sogar ethnische Säuberungen für mit Rawls' Recht der Völker vereinbar hält.); cf. Pogge, 1994, S. 216–217.

men: erstens seiner Konzeption der Menschenrechte, die auf grundlegende liberale Rechte verzichtet, wie den Schutz vor Diskriminierung oder das Recht zur politischen Machtausübung.²³⁶ Und zweitens mit der Tatsache, dass weder Staaten noch Individuen die primären Akteure des Rechts der Völker sind, sondern Völker,²³⁷ einem ebenso inhaltsreichen wie schwer zu fassenden Begriff, der in der Kritik häufig umstandslos als Synonym für Staaten interpretiert wird.²³⁸ Denn es ist zum einen die Achtung der Menschenrechte, die neben dem Kriterium der Friedfertigkeit, über die Achtbarkeit und damit Tolerierbarkeit einer nichtliberalen Gesellschaft, eines nichtliberalen Volkes entscheidet.²³⁹ Zum anderen sind es eben diese Völker, die über den Inhalt des Rechts der Völker entscheiden, so dass der Verdacht wohl naheliegend ist, dass Rawls' Menschenrechtsminimalismus und der Begründungsgang über achtbare Völker nur dem einen Zweck dient: sich die Zustimmung dieser Gesellschaften zu sichern. Was für Ackerman nichts anderes ist, als „a modus vivendi with oppressor states“²⁴⁰.

Ich glaube, dass die Enttäuschung über und auch die Kritik an Rawls' *Recht der Völker* auf einer verkürzten und zum Teil auch falschen Wahrnehmung beruht. Tatsächlich ist weder der Verzicht auf liberale Rechte in der Menschenrechtskonzeption, noch Rawls' Fokussierung auf (liberale und achtbare) Völker einem solchen Zugeständnis geschuldet. Im Gegenteil. Sie sind nur dem Anspruch Rawls' geschuldet, eine liberale Konzeption auf eine Gesellschaft der Völker auszudehnen. Und achtbare Völker unterscheiden sich, auch wenn sie keine liberalen Völker sind, fundamental von einem „oppressor state“.

4) Völker statt Individuen

Das Recht der Völker betrachtet nicht Individuen, sondern „liberale, demokratische und achtbare Völker als die Akteure der Gesellschaft der Völker“²⁴¹. Was insofern überraschend oder verwunderlich ist, als dass eine Ausweitung des kontraktualistischen Arguments von der gesellschaftlichen auf die globale Ebene, d.i. die Ausweitung der individualistischen Position aus der *Theorie der Gerechtigkeit*, doch, als nur logische Konsequenz, die Ausweitung des Urzustandsarguments auf alle Individuen nach sich ziehen müsste. Die Parteien im Urzustand repräsentieren jetzt

²³⁶ Cf. *RV*, S. 80; 96 ff.

²³⁷ *Ibid.*, S. 26.

²³⁸ Cf. Buchanan, 2000, S. 702ff.; cf. Kuper, 2000, S. 644.

²³⁹ Cf. *RV*, S. 80.

²⁴⁰ Ackerman, 1994, S. 383; cf. Tan, 2000, S. 31.

²⁴¹ *RV*, S. 26.

nicht mehr die Angehörigen einer bestimmten (liberal-demokratischen) Gesellschaft, „but individuals from they-know-not-what-society“²⁴². Eine solche Idee hat Rawls bereits im ersten Entwurf seines „Rechts der Völker“ mit dem Hinweis verworfen, dass ein solcher „all-inclusive“ Urzustand problematisch sei, eben weil er liberale Ideen als grundlegend voraussetze. „For in this case it might be said that we are treating all persons, regardless of their society and culture, as individuals who are free and equal, and as reasonable and rational, and so according to liberal conceptions. And this makes the basis of the law of peoples *too narrow*.“²⁴³

Problematisch wäre ein solches Vorgehen, anders als Rawls' Kritiker dies unterstellen,²⁴⁴ aber aus liberaler Perspektive, da, wie Rawls selbst auch annimmt, in einem globalen Urzustand, in dem freie und gleiche Personen repräsentiert werden, der erste Gerechtigkeitsgrundsatz gewählt würde, der allen Personen die gleichen Grundrechte und Freiheiten zuspricht.²⁴⁵ Nur dass dies bedeutet, „die Menschenrechte direkt aus einer politischen (moralischen) liberalen kosmopolitischen Gerechtigkeitskonzeption herzuleiten“²⁴⁶. Und damit entscheiden wir, die liberalen Gesellschaften, über den Umweg einer liberalen Konzeption eines globalen Urzustandes, dass nichtliberale Gesellschaften, eben weil ihnen die liberalstaatliche Bedingung der Freiheit und Gleichheit der Bürger fehlt, „stets irgendwelchen Formen von Sanktionen unterworfen werden dürfen“²⁴⁷. Dies verstößt gegen die Idee der liberalen Toleranz, deren Aufgabe es ja gerade ist festzustellen, welche nichtliberalen Gesellschaften gleichberechtigte Mitglieder einer Gesellschaft der Völker sein können und damit ein Recht auf Selbstbestimmung und Nichteinmischung genießen.²⁴⁸ Entgegen des kosmopolitischen Anspruchs können wir eine Vorstellung der Person als frei und gleich nicht einfach voraussetzen, und wir können sie auch nicht, wie in einer liberalen Gesellschaft, im Rückgriff auf grundlegende intuitive Ideen entwickeln

²⁴² Pettit, 2006, S. 39.

²⁴³ *OAL*, S. 55 (Hervorhebung, A.B.).

²⁴⁴ Für Buchanan und auch Tan ist die Konstruktion des Rechts der Völker über zwei getrennte Urzustandsargumente ein Zugeständnis Rawls, um eine Einigung von liberalen und achtbaren Gesellschaften auf ein und dasselbe Recht der Völker zu erreichen (cf. Buchanan, 2000 und Tan, 2000).

²⁴⁵ Cf. *RV*, S. 100. Was der kosmopolitischen Lesart der Begründung gleicher Rechte und Freiheiten für alle Menschen entspricht.

²⁴⁶ *Ibid.*, S. 100.

²⁴⁷ *Ibid.*, S. 101.

²⁴⁸ „Wenn liberale Völker von allen Gesellschaften forderten, liberale Gesellschaften zu sein, und solche, die es nicht sind, mit politisch durchgesetzten Sanktionen belegten, dann würde achtbaren nichtliberalen Völkern [...] das gebotene Maß an Respekt von liberalen Völkern verweigert.“ (*ibid.*, S. 73)

(und so dem Einwand entgehen, dass auch in einer liberalen Gesellschaft die Konzeption einer Person als frei und gleich uneingeschränkt bejaht wird).²⁴⁹

Rawls' Ausführungen haben bei seinen Kritikern nur wenig verfangen. Tan beispielsweise fragt, warum man eine solche „zu enge“ [*too narrow*] Basis für ein Recht der Völker überhaupt vermeiden müsse, außer man wolle achtbaren Gesellschaften die Zustimmung ermöglichen.²⁵⁰ Ohnehin unterscheide Rawls' Argumentation nicht zwischen „ein Urteil fällen“ und „nach diesem Urteil handeln“. „The fact that we may be (genuinely) compelled to act differently in similar cases does not necessarily entail that we have or ought to have judged these cases differently.“²⁵¹ Auch wenn man im internationalen Kontext auf Verletzung liberaler Rechte nicht vergleichbar regieren könne, wie dies binnenstaatlich möglich sei, so müsse man diese Verletzungen noch lange nicht tolerieren.²⁵² Begründen kann ich diese Forderung aber doch nur, wenn ich eine vernünftige Theorie internationaler Beziehungen habe, die die Bedingungen liberaler Toleranz gegenüber nichtliberalen Gesellschaften festlegt, und wenn diese Bedingungen nicht an die Erfüllung liberaler Grundfreiheiten und Rechte gebunden sind. Andernfalls läuft das Toleranzgebot darauf hinaus, dass nur liberale Gesellschaften toleriert werden, was im liberalen Sinne gerade keine Toleranz wäre. Im Gegenteil. Es bedeutete „to sacrifice [...] the liberal commitment to reciprocity within a common human reason on the altar of one's preferred conception of [liberal, A.B.] international justice“²⁵³.

Und für Buchanan bleibt Rawls' Vorgehen vor allem deswegen problematisch, da die gewählten Prinzipien des Rechts der Völker doch nur die Ansichten und Interessen derjenigen Gesellschaftsmitglieder wiedergeben, „who support the dominant or official conception of the good or justice in the society, and this may mean that the interests of dissident individuals or minorities are utterly disregarded“²⁵⁴. Mit anderen Worten: Die Konzeption der Menschenrechte muss auf liberale Grundrechte und Freiheiten verzichten, will sie in einem zweistufigen Urzustandsargument bestehen, in dem einmal nur die Repräsentanten von liberalen Völkern und einmal nur die Repräsentanten von achtbaren nichtliberalen Völkern beraten. „The result of not including representatives of individuals is a list of human rights sharply constrained by what is acceptable from the standpoint of nonliberal peoples, whose political cultures do not include the idea that society

²⁴⁹ Cf. Reidy, 2004, S. 310.

²⁵⁰ Cf. Tan, 2000, S. 31f.

²⁵¹ Ibid., 2000, S. 32.

²⁵² Cf. ibid., S. 32f.

²⁵³ Reidy, 2004, S. 310.

²⁵⁴ Buchanan, 2000, S. 698.

eignet sich zum Volk. Die sich daraus ergebende Spannung aufzufangen ist auch Aufgabe einer Theorie globaler Gerechtigkeit.

5) Menschenrechte, keine liberalen Rechte

Die Achtung der Menschenrechte ist eine der Minimalbedingungen, die eine Gesellschaft erfüllen muss, um sich als Volk zu qualifizieren. „[D]as Rechtssystem eines achtbaren hierarchischen Volkes [gewährleistet] mit seiner Gemeinwohlvorstellung der Gerechtigkeit für alle Mitglieder des Volkes [...], was wir inzwischen die Menschenrechte nennen.“³⁶⁹ Problematisch in den Augen vieler Kritiker ist allerdings, dass die Konzeption der Menschenrechte selbst nur eine unakzeptable Minimalkonzeption ist.³⁷⁰ Und tatsächlich verzichtet Rawls bewusst auf grundlegende liberale Rechte,³⁷¹ die aber sehr wohl Bestandteil existierender Menschenrechtskonventionen und Menschenrechtsabkommen sind: das Recht auf Meinungsfreiheit und freie Meinungsäußerung, das Recht auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, das Recht auf politische Freiheit oder das Recht auf Bildung.³⁷² Als Menschenrechte qualifizieren sich im *Recht der Völker* lediglich „das Recht auf Leben (auf das die eigene Subsistenz und Sicherheit Nötige), auf Freiheit (die Freiheit von Sklaverei, Leibeigenschaft und Zwangsarbeit und ein hinreichendes Maß an Gewissensfreiheit, um die Religions- und Gedankenfreiheit zu garantieren), auf Eigentum (persönliches Eigentum) und formale Gleichheit, wie sie durch die Regeln der natürlichen Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht wird (das heißt, dass gleiche Fälle gleich behandelt werden)“³⁷³. Tatsächlich habe Rawls damit, kritisiert Buchanan, den Gehalt der internationalen Menschenrechtsabkommen um mehr als 50 Prozent reduziert.³⁷⁴ „Rawls has taken a serious step backward from recent hardwon advances and from the possibility of using global forums to bring about change in a *liberal democratic direction* [...]“³⁷⁵ Rawls' Konzeption der Menschenrechte scheint darum nichts weiter zu sein als ein Zugeständnis an nichtliberale Gesellschaften, die, würde die Liste der Menschenrechte auch liberale Rechte umfassen,

³⁶⁹ RV, S. 80.

³⁷⁰ Cf. Tasioulas, 2002, S. 382.

³⁷¹ Cf. RV, S. 96 ff.

³⁷² Diese Rechte finden sich in den Artikeln 19, 20, 21 und 26 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* wieder. Cf. Tasioulas, 2002, S. 382.

³⁷³ RV, S. 80.

³⁷⁴ Cf. Buchanan, 2006, S. 150.

³⁷⁵ Kuper, 2000, S. 665 (Hervorhebung, A.B.).

dem Recht der Völker eben nicht zustimmen würden.³⁷⁶ „It is not too uncharitable, therefore, to say of Rawls’s global theory that it is inspired more by the need to *accommodate* representatives of DHSs [decent hierarchical societies, A.B.], to ensure that his law of peoples can be endorsed by some nonliberal states as well, than by the goal of achieving stability for the right reasons.“³⁷⁷ Was bedeutet, eigentlich höchst problematische innerstaatliche Praktiken als achtbar aufzuwerten. Allerdings glaube ich, dass eine sorgfältige Rekonstruktion von Rawls’ Menschenrechtskonzeption das Gegenteil erweisen wird: Rawls’ Menschenrechtsminimalismus ist, sowenig wie die Forderung nach Tolerierung nichtliberaler, aber achtbarer Gesellschaften, Ausdruck eines *modus vivendi*, eines Zugeständnisses an nichtliberale Gesellschaften, sondern Ausdruck eines „liberal law of peoples“³⁷⁸, das den Menschenrechten die Aufgabe eines Imperatives der Außenpolitik zuweist.³⁷⁹

5.1) Menschenrechte: Orthodox und zugleich heterodox

Rawls’ Menschenrechtskonzeption³⁸⁰ besetzt eine orthodoxe, zugleich aber auch eine heterodoxe Position. Zum einen müssen alle Gesellschaften nach innen wie nach außen, d.i. in ihren Beziehungen zu anderen Gesellschaften und im Umgang mit ihren Bürgern, die Menschenrechte achten, wollen sie gleichberechtigte Mitglieder einer Gesellschaft der Völker sein. In dieser Beziehung halten Rawls’ Menschenrechte eine orthodoxe Position.³⁸¹ Zugleich aber charakterisiert Rawls die Menschenrechte im engeren Sinne erstens als Normen, auf deren Grundlage die Beziehungen von Völkern geregelt werden.³⁸² Die Verletzung der Menschenrechte durch einen Schurkenstaat legitimiert zwar achtbare und liberale Völker, dieses Regime „zwangsmäßigen Sanktionen und sogar Interventionen“³⁸³ zu unterwerfen. Allerdings weniger aus Sorge um das Wohlergehen der Menschen in diesem Regime, wie die Ausführungen im *Recht der Völker* implizieren, sondern weil Schurkenstaaten „aggressiv und gefährlich“³⁸⁴ sind, und als solches eine Gefahr für die

³⁷⁶ Kuper, 2000, S. 643.

³⁷⁷ Tan, 2000, S. 31 (Hervorhebung im Original).

³⁷⁸ Reidy, 2006, S. 179.

³⁷⁹ Cf. Kelly, 2004, S. 179ff.

³⁸⁰ Rawls spricht hier von „Menschenrechten im engeren Sinne“ (cf. *RV*, S. 236, Fn. 23). Ich verwende beide Formulierungen synonym.

³⁸¹ Cf. Reidy, 2006, S. 169.

³⁸² Cf. *RV*, S. 29–30; 97. Cf. Reidy, 2006, S. 169.

³⁸³ *RV*, S. 98.

³⁸⁴ *Ibid.*, S. 99.

eigentlich friedlichen Beziehungen der liberalen und achtbaren Völker darstellen. „[A]lle Völker sind besser geschützt und sicherer, wenn solche Staaten sich ändern oder gezwungen werden, sich zu ändern.“³⁸⁵ Und damit scheint Rawls den eigentlichen Fokus der Menschenrechte empfindlich zu verändern, nämlich vom Schutz der Menschen auf den Schutz der friedlichen Beziehungen von Völkern. „For example, the reason why people have human rights not to be tortured does not seem to be that regimes that torture are dangerous to other regimes: although the latter fact (if it is a fact) might justify intervention, it does not imply anything about the moral situation of the tortured.“³⁸⁶ Was konsequent zu Ende gedacht bedeuten würde, dass Schurkenstaaten, die foltern, aber keine aggressive Außenpolitik verfolgen, auch sicher vor Sanktionen oder Interventionen wären. Es wird sich zeigen, dass diese Interpretation falsch ist. Tatsächlich zielen auch bei Rawls die Menschenrechte auf den Schutz und das Wohlergehen der Menschen; auch wenn Rawls dies nicht mit wünschenswerter Deutlichkeit herausarbeitet.³⁸⁷

Außerdem, zweitens, verweigert sich Rawls ausdrücklich der Begründung der Menschenrechte über eine spezifische Konzeption des Menschlichen. „Diese Rechte [die Menschenrechte, A.B.] beruhen nicht auf irgendeiner besonderen umfassenden religiösen Lehre oder philosophischen Lehre der menschlichen Natur. Das Recht der Völker sagt zum Beispiel nicht, dass menschliche Wesen moralische Wesen sind, die in den Augen Gottes gleichen Wert haben, oder dass sie bestimmte moralische oder intellektuelle Vermögen haben, die ihnen einen Anspruch auf diese Rechte verleihen.“³⁸⁸ Rawls' Ziel ist es, die Konzeption der Menschenrechte als freistehend zu begründen, so dass sie nicht „als etwas ausschließlich Liberales oder der westlichen Tradition Zugehöriges zurückgewiesen werden [können]“³⁸⁹. Folglich verwirft er Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, der alle Menschen zu „frei und gleich an Würde und Rechten“ erklärt, „als Ausdruck liberaler Hoffnung“³⁹⁰. Eine solche Argumentation würde „philosophische Lehren ins Spiel bringen, die viele achtbare hierarchische Völker als etwas zurückweisen könnten, das liberal oder demokratisch oder in irgendeiner spezifischen Weise der westlichen politischen Tradition verhaftet und anderen Kulturen gegenüber voreingenommen ist“³⁹¹. Vertreter eines umfassenden Liberalismus sehen darin allerdings kein Problem. Im Gegenteil. An Tans Kritik beispielsweise fällt auf, dass er das

³⁸⁵ RV, S. 99.

³⁸⁶ Beitz, 2000, S. 685.

³⁸⁷ Cf. Reidy, 2006, S. 169.

³⁸⁸ RV, S. 83.

³⁸⁹ Ibid., S. 80.

³⁹⁰ Ibid., S. 236, Fn. 23.

³⁹¹ Ibid., S. 83–84.

Fehlen typischer Merkmale liberaler politischer Organisation bemängelt,³⁹² anders gewendet: Achtbare Gesellschaften sind eben darum problematisch, weil sie gerade *nicht* liberal sind. Was den Anspruch „einer liberalen Außenpolitik“ mit einschließt, „allmählich alle nichtliberalen Gesellschaften in eine liberale Richtung zu lenken, bis schließlich (im Idealfall) alle Gesellschaften liberale Gesellschaften sind“³⁹³. Es ist aber genau diese Position, die Rawls in seinem *Recht der Völker* in Frage stellt. „Wie können wir wissen, bevor wir versucht haben, ein vernünftiges Recht der Völker auszuarbeiten, dass nichtliberale Gesellschaften *ceteris paribus* angemessenerweise mit politischen Sanktionen belegt werden dürfen?“³⁹⁴ Zugleich liefert diese Frage nach der Zulässigkeit von Sanktionen oder Interventionen, verstanden als ein Recht, das Mitglieder der Gesellschaft der Völker für sich in Anspruch nehmen dürfen, wenn andere Gesellschaften bestimmte vom Recht der Völker festgesetzte, politische, d.i. vom Standpunkt der jeweiligen Gesellschaften, die Mitglieder der Gesellschaft der Völker sind, öffentlich anerkannte, Kriterien nicht erfüllen,³⁹⁵ die Erklärung für Rawls' Menschenrechtskonzeption. Und die wiederum ist wesentliche Voraussetzung für die Tolerierung achtbarer nichtliberaler Gesellschaften.³⁹⁶

Dabei ist wichtig, im Auge zu behalten, was Rawls' liberale Kritiker mitunter nicht zu tun scheinen,³⁹⁷ dass Rawls die achtbare Gemeinwohlvorstellung hierarchischer Gesellschaften nur als „Minimalidee“³⁹⁸ ansieht. Achtbare hierarchische Gesellschaften sind keine liberalen Gesellschaften,³⁹⁹ und darum sind sie auch für Rawls „guilty of injustice“⁴⁰⁰. Die Idee der liberalen Toleranz besagt darum auch nicht, wie Freeman hervorhebt, „that Rawls wavers in his commitment to liberal justice“⁴⁰¹. Zu sagen, wir tolerieren achtbare Gesellschaften heißt nicht, dass wir die Werte, für die diese Gesellschaften stehen, teilen oder gar gutheißen würden. Das Gegenteil ist der Fall: „Toleration implies that one believes that the persons or

³⁹² Cf. Tasioulas, 2002, S. 383f.

³⁹³ *RV*, S. 72; cf. Tan, 2000, S. 32–33.

³⁹⁴ *Ibid.*, S. 72 (Hervorhebung im Original).

³⁹⁵ Cf. Reidy, 2006, S. 177–78.

³⁹⁶ Tatsächlich lässt sich Rawls' Verständnis der Menschenrechte im engeren Sinne am besten über ihre praktische Funktion verstehen. Unter Punkt 5.3) komme ich darauf nochmals zurück.

³⁹⁷ So unterstellt beispielsweise Pogge, dass sich liberale und hierarchische Gesellschaften „morally on an equal footing“ befinden (cf. Pogge, 2003, S. 247–48).

³⁹⁸ *RV*, S. 82.

³⁹⁹ „Ich sage nicht, dass eine achtbare hierarchische Gesellschaft ebenso vernünftig und gerecht sei, wie eine liberale Gesellschaft.“ (*ibid.*, S. 101)

⁴⁰⁰ Freeman, 2007a, S. 299.

⁴⁰¹ *Ibid.*, S. 303.

practices tolerated are wrong in some important respect.⁴⁰² Dennoch erkennen wir mit der Idee der liberalen Toleranz an, dass es trotz bestehender Ungerechtigkeit – und das Fehlen liberaler Prinzipien, um dies zu wiederholen, stellt für Rawls eine solche Ungerechtigkeit dar –, gute Gründe gibt „nicht auf liberalen Grundsätzen für alle Gesellschaften zu bestehen“⁴⁰³.

Hier rekurriert Rawls auf die grundlegende Idee des politischen Liberalismus', dass die von Bürgern in einer liberalen Ordnung bejahten vernünftigen Lehren nicht zwangsläufig liberale Lehren sein müssen.⁴⁰⁴ Auch nichtliberale Lehren können als vernünftig angesprochen werden, wenn sie in der Lage sind, die politische Ordnung aus je eigenen Gründen zu bejahen. Was aber natürlich nicht bedeutet, dass diese Lehren darum liberale Grundüberzeugungen inkorporieren müssten. Im *Recht der Völker* geht Rawls zwar nicht so weit, auch nichtliberale Gesellschaften als ebenso vernünftig und gerecht zu bezeichnen, wie eine liberale Gesellschaft;⁴⁰⁵ allerdings betont er mit Blick auf achtbare Gesellschaften, dass es einen Spielraum gibt „zwischen dem völlig Unvernünftigen und dem völlig Vernünftigen“⁴⁰⁶. Während liberale Gesellschaften dem letzteren zuzuordnen sind, weil sie „volle und gleiche Gewissensfreiheit“ garantieren, sind Schurkenstaaten dem ersteren zuzuordnen.⁴⁰⁷ Achtbare Völker, die ihren Bürgern „ein hinreichendes Maß an Gewissens-, Religions- und Gedankenfreiheit“⁴⁰⁸ garantieren, auch wenn dies natürlich keine allgemeine und gleiche Freiheit ist, qualifizieren sich damit als „nicht völlig unvernünftig“⁴⁰⁹.

5.2) Das Erbe des politischen Liberalismus

Wie kommt Rawls zu seiner minimalistischen Konzeption der Menschenrechte, und wie begründet er sie? Rawls versteht das Recht der Völker als die Ausweitung einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption für eine liberale Binnenordnung auf eine

⁴⁰² Freeman, 2007a, S. 304.

⁴⁰³ *RV*, S. 75.

⁴⁰⁴ Cf. *PL*, S. 132ff.

⁴⁰⁵ Cf. *RV*, S. 101.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, S. 91.

⁴⁰⁷ Cf. *ibid.*, S. 91.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, S. 90.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, S. 91. Rawls verwendet die Formulierung „nicht unvernünftig“ ganz bewusst, um zu verdeutlichen, dass zwischen Konzeptionen, die man als vernünftig oder unvernünftig bezeichnet, ein normativ relevanter Bereich liegt: der Raum für Konzeptionen, die, obwohl sie nicht vernünftig, dennoch tolerabel sind (cf. *GF*, S. 281; cf. Freeman, 2007a, S. 251, Fn. 49).

Anspruch den Rawls einerseits ohne Rückgriff auf liberale Werte formuliert, der aber andererseits auch sicher stellt, „that liberal democratic peoples are faithful to their distinctive moral points of view and honor their commitments to reciprocity“⁵⁶¹.

6) Das Urzustandsargument

Rawls begründet das Recht der Völker mit Hilfe des Urzustandsargumentes: Welche Prinzipien würden die Repräsentanten von Völkern unter einem Schleier des Nichtwissens wählen, die ihre Beziehungen auf Grundlage gegenseitiger Achtung und Anerkennung regeln und Grenzen für das Recht auf Selbstbestimmung und Nichtintervention festlegen?⁵⁶² Allerdings verläuft diese Begründung nicht über nur einen Urzustand, sondern über zwei getrennte Argumentationen, die einmal liberale und einmal achtbare Völker adressieren. Es gibt kein Urzustandsargument, in dem beide, die Repräsentanten von liberalen und achtbaren Völkern, zusammen über die Prinzipien des Rechts der Völker entscheiden.⁵⁶³

6.1) Der Urzustand

Rawls entwickelt das Urzustandsargument für die Entscheidungssituation über das Recht der Völker analog zum Urzustandsargument für die Entscheidung über eine Gerechtigkeitskonzeption für eine liberale demokratische Gesellschaft. „Die Parteien im Urzustand werden so modelliert, dass sie (1) in fairer Weise Bürger repräsentieren, (2) rational sind und (3) unter den vorliegenden Gerechtigkeitsgrundsätzen solche wählen, die dem Gegenstandsbereich angemessen sind, in diesem Fall der Grundstruktur der Gesellschaft. Sie treffen (4) ihre Entscheidung aus angemessenen Gründen, und (5), insofern diese vernünftig und rational sind, aus Gründen, die sich auf die grundlegenden Interessen von Bürgern beziehen.“⁵⁶⁴ Für den Urzustand der zweiten Ebene, also als Darstellungsmodell für die Repräsentanten von Völkern, gilt dies analog: Die Parteien erstens sind „vernünftig und in fairer Weise als frei und gleich zueinander positioniert“; zweitens sind die Völker „als rational konzipiert“; drittens sind die gewählten Prinzipien dem Gegenstand, diesmal: dem Recht der Völker angemessen; viertens erfolgen die Bera-

⁵⁶¹ Reidy, 2006, S. 179.

⁵⁶² Cf. *RV*, S. 35ff.; cf. Reidy, 2006, S. 174.

⁵⁶³ Cf. Reidy, 2004, S. 301f.

⁵⁶⁴ *RV*, S. 34.

tungen der Parteien hinter einem Schleier des Nichtwissens, d.i. „auf der Basis der richtigen Gründe“; und fünftens, gründet sich die Wahl der Prinzipien „auf die grundlegenden Interessen der Völker“.⁵⁶⁵

Der Urzustand wird wiederum als Darstellungsmodell [*device of representation*] vorgestellt, d.i. es versucht nachzubilden, was die Bürger liberaler Gesellschaften als faire Bedingungen für die Bestimmung verbindlicher Prinzipien für die Regelung der Beziehungen ihrer Gesellschaften ansehen würden. Sowohl die Parteien als auch die Völker, die sie vertreten, werden als rational modelliert: bei der Auswahl der Prinzipien werden die Parteien von den Interessen der Völker geleitet, die sie repräsentieren; und die Interessen der Völker werden von der jeweiligen liberalen Ordnung zum Ausdruck gebracht. Entsprechend den veränderten Teilnehmern des Urzustandes, hat Rawls auch den Schleier des Nichtwissens modifiziert, ohne seine Funktion zu verändern.⁵⁶⁶ Die Repräsentanten der Völker kennen „weder die Größe des Territoriums oder der Bevölkerung noch die relative Stärke der Völker, deren grundlegende Interessen sie vertreten. Obwohl sie wissen, dass die für eine demokratische konstitutionelle Ordnung notwendigen einigermaßen günstigen Bedingungen vorherrschen – denn sie wissen, dass sie liberale Völker vertreten –, kennen sie nicht den Stand ihrer natürlichen Ressourcen oder die Stufe ihrer ökonomischen Entwicklung und Ähnliches.“⁵⁶⁷ Ohne diese kontingenten Informationen befinden sich die Repräsentanten in einer symmetrischen Position zueinander, die Beratungen auf der Basis richtiger Gründe ermöglicht: sie bildet nach, was die Bürger liberaler Gesellschaften als faire Bedingungen für die Bestimmung verbindlicher Kooperationsbedingungen zwischen Völkern ansehen, die sich, als liberale Völker, als frei und gleich betrachten.⁵⁶⁸

Was spricht nun aber gegen die Annahme, statt zwei getrennter einen gemeinsamen Urzustand zu konzipieren, in dem die Repräsentanten von liberalen und achtbaren Völkern über die Prinzipien des Rechts der Völker entscheiden?⁵⁶⁹ Reidy glaubt, dass ein angemessener Schleier des Nichtwissens für ein solches Urzustandsargument auch die Kenntnis der Repräsentanten abdecken müsste, ob sie ein liberales oder ein

⁵⁶⁵ RV, S. 37.

⁵⁶⁶ Cf. *ibid.*, S. 36.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, S. 36.

⁵⁶⁸ Cf. *ibid.*, S. 36f.

⁵⁶⁹ Der Einwand, dass dann Völker, die intern auf Gleichheit basieren, und solche, die es nicht tun, durch ihre Repräsentanten im Urzustand als Gleiche dargestellt würden, verfängt nicht, würde dies doch so auch für die Repräsentation nur nichtliberaler Völker gelten. Mit Recht weist Rawls hier darauf hin, dass die Gleichheit der Repräsentanten nur die Gleichheit der Völker auf der internationalen Ebene nachbildet. Und hier stehen sich liberale und achtbare Völker mit dem gleichen Anspruch auf Nichteinmischung und Selbstverwirklichung gegenüber (cf. *ibid.*, S. 85).

achtbares Volk repräsentieren.⁵⁷⁰ Dies scheint mir aber nicht zwingend zu sein. Denn wenn die Repräsentanten im Urzustand von den grundlegenden Interessen der Völker motiviert sind, die sie vertreten, und diese bei liberalen und achtbaren Völkern insofern identisch sind, wie wir gleich sehen werden, als sie darauf zielen ihr jeweiliges Gesellschaftsideal möglichst ungestört verwirklichen zu können, spielt dieses Wissen keine Rolle. Das Problem eines gemeinsamen Urzustandes wäre es doch vielmehr, und hier hat Reidy wiederum Recht, dass die Prinzipien, auf die sich die Repräsentanten einigen würden – auch wenn es natürlich nur die Prinzipien des Rechts der Völker wären –, sowohl für liberale wie auch achtbare Völker fragwürdig wären: „Any principles of international justice arrived at through such an agreement would be regarded by both liberal democratic and nonliberal and nondemocratic but otherwise decent peoples *as tainted by sort of compromise with unreason*, since each regards the other as deficient with respect to domestic justice.“⁵⁷¹ Und das ist ein wichtiger Punkt: sowohl vom Blickpunkt liberaler wie auch achtbarer Völker erscheinen die jeweils anderen binnengesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen gleichermaßen fragwürdig.⁵⁷² Liberale und achtbare Völker haben darum ein gleiches und gleich starkes Interesse daran, ihre gesellschaftlichen Institutionen und ihre politische resp. politisch-religiöse Kultur zu bewahren.

6.2) Die Interessen der Völker⁵⁷³

Die Begründung über zwei getrennte Urzustände bewahrt das Recht der Völker zwar davor, in den liberalen und achtbaren Gesellschaften jeweils als Ergebnis eines ungerechtfertigten Zugeständnisses zu gelten,⁵⁷⁴ dafür bringt sie ein anderes, nicht weniger schwerwiegendes Problem mit sich. Wenn die Repräsentanten liberaler Völker von den grundlegenden Interessen ihrer Völker motiviert werden, und diese Interessen von den jeweiligen liberalen Gerechtigkeitskonzeptionen geleitet werden, dann wäre doch ein Recht der Völker zu erwarten, das diesen liberalen Interessen Rechnung trägt.

⁵⁷⁰ Cf. Reidy, 2004, S. 302.

⁵⁷¹ Ibid., S. 302 (Hervorhebung A.B.).

⁵⁷² „Die Privatsphäre versteht jedes Land anders“, sagt Sultan. „Holland zum Beispiel erlaubt Drogenkonsum, Deutschland nicht. Bei uns gehört eben Homosexualität nicht zur Privatsphäre, sondern steht im Widerspruch zur gesellschaftlichen Moral.“ (Thumann, 2003, S. 3) Ein achtbares Volk beweist sich auch darin, wie es mit Verstößen gegen die „gesellschaftliche Moral“ umgeht.

⁵⁷³ Siehe hierzu auch meine Ausführungen unter Punkt 7.5).

⁵⁷⁴ Es ist gerade Erfordernis eines, aus einer liberalen Vorstellung entwickelten, Rechts der Völker, reziprok begründbar zu sein.

Tatsächlich spricht Rawls den liberalen Völkern insgesamt fünf grundlegende Eigeninteressen zu, die im Urzustand zu einem Recht der Völker führen müssten, das, was seine politischen Prinzipien und seine Menschenrechtskonzeption angeht, weitaus engagierter, d.i. liberaler wäre. „They seek [1] to protect their territory, [2] to ensure the security and safety of their citizens, and [3] to preserve their free political institutions and the liberties and free culture of their civil society.“⁵⁷⁵ Darüber hinaus versuchen liberale Völker [4] „vernünftige Gerechtigkeit für ihre Bürger und für alle Völker zu gewährleisten“.⁵⁷⁶ Und schließlich [5] haben Völker ein Interesse an der angemessenen Selbstachtung, die sich aus der Achtung und Anerkennung durch andere Völker ergibt.⁵⁷⁷ Wenn die Repräsentanten der liberalen Völker nun mit diesen Interessen, speziell mit dem Interesse, vernünftige Gerechtigkeit für alle Völker zu schaffen, in den Urzustand eintreten, dann müssten sie sich doch eigentlich auf ein Recht der Völker einigen, das die Förderung dezidiert liberaler Rechte und Freiheiten als Anspruch und die Forderung nach diesen Rechten und Freiheiten als Bedingung beinhaltet, und das darum achtbare nichtliberale Völker eben nicht mehr tolerieren könnte. Allerdings behauptet Rawls, dass sich die Repräsentanten eben nicht auf ein solches Recht liberaler Völker einigen würden, sondern auf ein Recht der Völker, das als Ausweitung einer liberalen Konzeption auf die Gesellschaft der Völker das Gebot der Toleranz nichtliberaler, aber achtbarer Völker verwirklicht.

Wie ist das möglich? Zwei verschiedene, einander aber nicht ausschließende Antworten sind möglich. Die eine unterscheidet zwischen den Interessen der Völker einerseits und der Motivation ihrer Repräsentanten andererseits; die andere verteidigt die Wahl der Prinzipien des Rechts der Völker auf Basis der Eigeninteressen der Völker.⁵⁷⁸

Antwort Eins. Dass liberale Völker ein grundlegendes Interesse daran haben, vernünftige Gerechtigkeit für alle Völker zu ermöglichen, gehört zur moralischen Natur eines Volkes, das eben nicht nur rational motiviert ist.⁵⁷⁹ Die Repräsentanten der liberalen Völker aber sind nicht von einem solchen moralischen Interesse moti-

⁵⁷⁵ *LoP*, S. 29. Die deutsche Übersetzung ist hier unglücklich. Dort heißt es: „Zum Schutz und zur Sicherheit ihrer Bürger versuchen sie, ihr Staatsgebiet zu schützen und ihre freien politischen Institutionen ebenso zu erhalten wie die Freiheiten und die freie Kultur ihrer Zivilgesellschaft.“ (*RV*, S. 31–32) Dies ließe aber den Schluss zu, dass ein Volk kein legitimes Interesse daran hat, sein Territorium zu schützen, solange keine Gefahr für seine Bürger besteht. Ob dies möglich ist, sei dahingestellt. Rawls zumindest wollte dies so nicht sagen.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, S. 32.

⁵⁷⁷ *Cf. ibid.*, S. 34f.

⁵⁷⁸ Diese Strategie haben wir bereits bei der Verteidigung von Rawls' Konzeption der Menschenrechte kennen gelernt.

⁵⁷⁹ *Cf. Freeman*, 2007a, S. 276, Fn. 21.

viert. Denn der Urzustand wird „auf der zweiten Ebene in genau derselben Weise als ein Darstellungsmodell [benutzt] wie auf der ersten“.⁵⁸⁰ Das heißt, die Repräsentanten von Völkern sind, genau wie die Parteien im ersten Urzustand, als gegenseitig desinteressiert modelliert.⁵⁸¹ Und als solche legen sie ihren Entscheidungen keine moralischen Motive zugrunde. Die Repräsentanten stehen sich (und damit in Gestalt der anderen Repräsentanten auch den anderen Völkern) insofern indifferent gegenüber, als sie nicht versuchen, „einander Gutes oder Schlechtes anzutun“.⁵⁸² Allerdings haben die Repräsentanten von Völkern kein rationales Interesse an einem möglichst großen Anteil an Grundgütern;⁵⁸³ schließlich geht es in diesem Urzustand nicht darum, eine Gerechtigkeitskonzeption festzulegen, die Individuen adressiert,⁵⁸⁴ sondern die Prinzipien eines Rechts der Völker, das die politischen Beziehungen zwischen Völkern regelt.⁵⁸⁵ Mit anderen Worten: Als rational modelliert haben die Repräsentanten nur ein Interesse daran, die Bedingungen fairer Kooperation und, schließlich müssen auch die Repräsentanten liberaler Völker mir einer Familie liberaler Gerechtigkeitsvorstellungen rechnen,⁵⁸⁶ den Schutz der je eigenen liberalen Ordnung zu gewährleisten. „This moral aim is the rational motivation of the parties who are representatives of liberal peoples.“⁵⁸⁷

Antwort Zwei. Zu diesem Schluss kommt man aber auch, wenn man die Eigeninteressen der Völker der Aufgabenstellung für das Urzustandsargument und damit den Interessen der Repräsentanten selbst zugrunde legt. Vorteil dieser Antwort ist, dass sie enger an den Ausführungen Rawls' im *Recht der Völker* bleibt. Die Parteien im Urzustand werden bei der Wahl der Prinzipien „von den grundlegenden Interessen demokratischer Gesellschaft geleitet [...], wobei diese Interessen durch die liberalen Gerechtigkeitsgrundsätze für eine demokratische Gesellschaft zum Ausdruck gebracht werden“.⁵⁸⁸ Dies scheint Antwort Eins zu erfordern oder das Recht der Völker in ein Recht nur *liberaler* Völker zu verwandeln. Doch erinnern

⁵⁸⁰ *RV*, S. 36.

⁵⁸¹ Cf. *TG*, S. 168.

⁵⁸² *Ibid.*, S. 168.

⁵⁸³ Cf. Freeman, 2007a, S. 275.

⁵⁸⁴ „Die grundlegenden Interessen eines Volkes als Volk werden durch seine politische Gerechtigkeitskonzeption festgelegt und durch die Grundsätze, auf deren Basis sie einem Recht der Völker zustimmen; die grundlegenden Interessen von Bürgern werden dagegen durch ihre Konzeption des Guten festgelegt und dadurch, dass sie in angemessenem Maße ihre beiden moralischen Vermögen entwickeln und ausüben.“ (*RV*, S. 44)

⁵⁸⁵ Cf. *ibid.*, S. 45.

⁵⁸⁶ Cf. Reidy, 2006, S. 179.

⁵⁸⁷ Freeman, 2007b, S. 427 (Hervorhebung im Original).

⁵⁸⁸ *RV*, S. 36.

7) Ökonomische Gerechtigkeit

Rawls' Recht der Völker kennt kein Prinzip distributiver Gerechtigkeit.⁶²⁹ Es begnügt sich mit einer Pflicht zur Unterstützung, die wohlgeordnete Völker gegenüber belasteten Gesellschaften haben, die es aus eigener Kraft heraus nicht schaffen, liberale oder zumindest achtbare politische Institutionen zu verwirklichen.⁶³⁰ Und damit wird Rawls doch in fataler Weise seinen eigenen Ansprüchen aus der *Theorie der Gerechtigkeit* untreu.⁶³¹ Schließlich betrachtet er dort die Herkunft einer Person, ihr Geschlecht, ihre Ausstattung mit Talenten oder Reichtum, kurz: alle „Zufälligkeiten der natürlichen Begabung und gesellschaftlichen Verhältnisse“ als „moralisch willkürlich“⁶³². Und darum dürften diese Eigenheiten auch nicht zu „politischen oder wirtschaftlichen Vorteilen“⁶³³ führen. Aus dieser Überlegung heraus hat Rawls das Differenzprinzip für den Bereich der Wirtschaftsgerechtigkeit entwickelt: wirtschaftliche oder soziale Ungleichheiten sind nur dann gerechtfertigt, „wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann ergeben, insbesondere für die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft“⁶³⁴. Autoren wie Beitz und Pogge argumentieren, dass, so wie das Geschlecht oder die Ausstattung mit Talenten oder Reichtum moralisch willkürlich sei, auch die Staatsbürgerschaft, mit der man geboren werde,⁶³⁵ moralisch willkürlich sei; gleiches gelte auch für die Ressourcenausstattung des Landes, in das man hineingeboren werde.⁶³⁶ „Like talents, resource endowments are arbitrary in the sense that they are not deserved. But unlike talents,

⁶²⁹ Cf. Freeman, 2007a, S. 297f.

⁶³⁰ Cf. *RV*, S. 131f. Wie wir sehen werden, ist Rawls' „Pflicht zur Unterstützung“ folgenreicher und weitreichender, als dies auf den ersten Blick erscheint und als dies die Kritik an diesem Prinzip ökonomischer Gerechtigkeit Glauben machen will (cf. Reidy, 2007, S. 194).

⁶³¹ „But in extending his theory of justice to the global context, Rawls retracts explicitly these egalitarian commitments.“ (Tan, 2000, S. 160; cf. Reidy, 2007, S. 194)

⁶³² *TJ*, S. 32.

⁶³³ *Ibid.*, S. 32.

⁶³⁴ *Ibid.*, S. 32. Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz lautet: „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 offen stehen.“ (*ibid.*, S. 336) Satz (a) beschreibt das Differenzprinzip.

⁶³⁵ Pogge, 1994, S. 198. „Yet if excessive social and economic inequalities are unjust domestically, how can like inequalities arising internationally [by the fact of being part of state A or state B, A.B.] be a matter of moral indifference?“ (*id.*, 1989, S. 250)

⁶³⁶ So argumentiert auch Tan: „[A] liberal theory of justice concerned with social and economic inequalities in the domestic sphere should not abandon this concern when it moves to the global context.“ (Tan, 2000, S. 160)

resources are not naturally attached to persons.“⁶³⁷ Als Konsequenz folgern sie eine globale Form distributiver Gerechtigkeit. Beitz argumentiert für ein „resource redistribution principle that would give each society a fair chance to develop just political institutions and an economy capable of satisfying its members’ basic needs“⁶³⁸ und Pogge argumentiert für eine „global resource tax“⁶³⁹ (GRT), die ebenfalls der Verringerung globaler Ungleichheiten dienen soll. Die Idee der GRT ist, dass jede Gesellschaft für die Ausbeutung der eigenen Ressourcen Steuern zahlen muss.⁶⁴⁰ „The Saudi people, for example, would not be required to extract crude oil or to allow others to do so. But if they chose to do so nonetheless, they would be required to pay a proportional tax on any crude extracted, whether it for their own use or for sale abroad.“⁶⁴¹

⁶³⁷ Beitz, 1999, S. 139.

⁶³⁸ Ibid., S. 141. Beitz’ Forderung beruht aber auf einer verbreiteten Fehlinterpretation von Rawls’ Aussage, dass wir unsere natürlichen Talente nicht nur nicht verdienen, sondern dass sie als „gesellschaftliches Aktivum“ (*TG*, S. 129) [*social asset*] oder als „Gemeinschaftssache“ (ibid., S. 122) [*common asset*] betrachtet werden (cf. Freeman, 2007a, S. 281, Fn. 26). Nozick beispielsweise hat auf ein Recht auf erzwungene Organtransplantationen geschlossen: „An application of the principle of maximizing the position of those worst off might well involve forceable redistribution of bodily parts (‘You’ve been sighted for all these years; now one – or even both – your eyes is to be transplanted to others.’), or killing some people early to use their bodies in order to provide material necessary to save the lives of those who otherwise would die young.“ (Nozick, 1974, S. 206). Und so wie Rawls die natürlichen Anlagen als „social asset“ (*TJ*, S. 129) oder „common asset“ (ibid., S. 122) ansieht, interpretiert Beitz die Ressourcenausstattung eines Landes als globales Aktivum, was ihn zum Prinzip globaler Ressourcenverteilung führt, das die Rechte an diesen Ressourcen selbst in einen globalen Anspruch transformiert (cf. Pogge, 1989, S. 251). Allerdings hat Rawls in seinem Aufsatz „Some reasons for the Maximin Criterion“ bereits wenige Jahre nach Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* hierzu klargestellt: „[G]reater natural talents are not a collective asset in the sense that society should compel those who have them to put them to work for the less favored. This would be a drastic infringement upon freedom. But society can say that the better endowed may improve their situations only on terms that help others. In this way inequalities are permitted in ways consistent with everyone’s self-respect.“ (*CP*, S. 231) Das Differenzprinzip (wie auch der erste Grundsatz der Gerechtigkeit) zielen auf die Grundstruktur der Gesellschaft: auf die Art und Weise, wie die Lasten und Früchte sozialer Kooperation verteilt werden. Und die natürliche Ausstattung mit Talenten (oder einem besseren sozialen Umfeld) ist insofern moralisch fragwürdig, als sie die Chancen und Möglichkeiten der Teilnahme an sozialer Kooperation beeinflussen. „Doch das ist natürlich kein Grund, diese Unterschiede [...] zu beseitigen. Vielmehr lässt sich die Grundstruktur so gestalten, dass diese Unterschiede auch den am wenigstens Begünstigten zugute kommen.“ (*TG*, S. 122–23)

⁶³⁹ Pogge, 1994, S. 200.

⁶⁴⁰ Alternative spricht Pogge auch von einer globalen Rohstoffdividende, um zum Ausdruck zu bringen, „dass der Menschheit als ganzer ein unverlierbares Teilrecht an allen Naturschätzen zugeschrieben wird.“ (id., 1998, S. 341)

⁶⁴¹ Id., 1994, S. 200.

Der entscheidende Unterschied zwischen einem wie auch immer ausgestalteten Prinzip distributiver Gerechtigkeit und Rawls' Pflicht zur Unterstützung ist, dass letztere nicht nur ein klares Ziel hat, sondern auch einen Endpunkt.⁶⁴² Die Unterstützungspflicht strebt danach, „die Lage der Armen der Welt zu verbessern, bis sie entweder freie und gleiche Bürger einer annehmbaren liberalen Gesellschaft oder Mitglieder einer achtbaren hierarchischen Gesellschaft sind. Das ist ihr Ziel. Sie hat ihrer Konzeption nach auch einen Abbruchpunkt, denn die Anwendung des Prinzips endet, sobald das Ziel erreicht ist.“⁶⁴³ Natürlich unterscheiden sich beide Prinzipien auch hinsichtlich der Formulierung ihrer Ziele insofern, als distributive Gerechtigkeitsprinzipien auf eine Verringerung und, im Idealfall, letztlich auf eine Beseitigung bestehender Ungleichheiten abzielen, während sich die Unterstützungspflicht damit begnügt, belasteten Gesellschaften dabei zu helfen, liberale oder achtbare Institutionen auszubilden, d.i. sie sieht Ungleichheiten zwischen den Gesellschaften nicht per se als fragwürdig oder ungerecht an.⁶⁴⁴ Und damit stellt sich die Frage, „if Rawls' theory goes far enough“⁶⁴⁵. Diese Frage ist allerdings insofern merkwürdig, als auch Rawls' Kritiker einräumen, dass das Recht der Völker hinsichtlich der Forderung nach ökonomischer Gerechtigkeit nicht zahnlos ist.⁶⁴⁶ Tan beispielsweise bescheinigt der Unterstützungspflicht ausdrücklich, dass sie, ernstgenommen, „will bring about a radical change in our present world in which a fifth of the world's population live in absolute poverty, in which 1.2 billion people lack access to clean water, and in which 17 million people die each year from curable diseases“⁶⁴⁷. Tatsächlich hätte die Unterstützungspflicht tiefgreifende Folgen für die Welt, wie wir sie kennen: Sie würde auf eine Gesellschaft der Völker hinauslaufen, in der jede Gesellschaft in der Lage wäre, die Menschenrechte zu achten und zu respektieren – und dies auch täte;⁶⁴⁸ die (meisten) Probleme globaler Ungerechtigkeit wären dann keine Probleme mehr.⁶⁴⁹ Was aber ist dann so

⁶⁴² „It does not mandate the establishment of international institutions with a continous capacity to regulate inequalities, as we might imagine distributive justice does within domestic society. In this respect, the duty of assistance is more like a just savings principle, requiring a society to save only to the point where it can support just institutions and a decent life for its people.“ (Beitz, 2000, S. 688) Auf die Ähnlichkeit mit dem „gerechten Spargrundsatz“ (TG, S. 321ff.; cf. RV, S. 133) komme ich weiter unten zu sprechen.

⁶⁴³ RV, S. 147.

⁶⁴⁴ Cf. *ibid.*, S. 147; cf. Reidy, 2007, S. 227–28.

⁶⁴⁵ Tan, 2004, S. 65.

⁶⁴⁶ Cf. Reidy, 2004, S. 313f., Fn. 7.

⁶⁴⁷ Tan, 2004, S. 65.

⁶⁴⁸ Zur Ausgestaltung von Rawls' Prinzipien globaler ökonomischer Gerechtigkeit siehe die Punkte 7.2) und 7.3).

⁶⁴⁹ RV, S. 103f.; cf. Chossudovsky, 2002, S. 39ff.

problematisch an Rawls' Unterstützungspflicht? Zweierlei. Erstens die Tatsache, dass sie globalen Ungleichheiten weder Grenzen setzt, noch diese per se als ungerecht ansieht⁶⁵⁰; und zweitens, dass das Recht der Völker gerade kein (im Zweifelsfall auch mit Gewalt) durchsetzbares Menschenrecht auf Mitgliedschaft in einer liberalen Demokratie kennt: wohlgeordnete Völker können sowohl über eine liberale wie auch eine nichtliberale, aber achtbare politische Ordnung verfügen.⁶⁵¹ „But that [...] is just the problem. Absent such [a *liberal*, A.B.] order, the material and economic interests of individual persons cannot be secured adequately and fairly.“⁶⁵² Mit anderen Worten: die Pflicht zur Unterstützung kann keine Lösung für die drängendsten Probleme globaler Ungerechtigkeiten sein.⁶⁵³

Die Unterstützungspflicht ist ein geeignetes Instrument, um auf die bestehenden Probleme globaler Ungerechtigkeit zu reagieren und eine Formel zu deren Lösung anzubieten – ohne ein Prinzip distributiver Gerechtigkeit zu erfordern. Die Ablehnung der Pflicht zu Unterstützung lässt sich zum Teil durch eine Fehlinterpretation erklären: Diese Pflicht ist nämlich nicht nur eine humanitäre Pflicht zur Hilfe⁶⁵⁴, sondern vielmehr eine Pflicht der Gerechtigkeit, erstens, den Aufbau liberaler oder zumindest achtbarer Institutionen zu unterstützen⁶⁵⁵, und zweitens, Bedingungen globalen Handels zu schaffen, die diese Institutionen bewahren und fördern.⁶⁵⁶ Dies werde ich im Folgenden darstellen.⁶⁵⁷ Dabei wird sich auch zeigen, warum Rawls

⁶⁵⁰ Cf. *RV*, 141–49; cf. Reidy, 2007, S. 196.

⁶⁵¹ Cf. *RV*, S. 2, 78.

⁶⁵² Cf. Reidy, 2007, S. 220.

⁶⁵³ „Mehrere hundert Millionen Menschen leben in unvorstellbarer Armut irgendwo in der sogenannten Dritten Welt. Von hinreichender Ernährung, Hygiene und medizinischer Versorgung weitgehend abgeschnitten, sterben pro Jahr über 20 Millionen dieser Menschen an Hunger und verschiedenen leicht und billig heilbaren Krankheiten. Das Schicksal dieser Armen kontrastiert scharf mit dem vieler anderer, denen es erheblich besser geht: im Hinblick auf Kindersterblichkeit und Lebenserwartung; Zugang zu Nahrung, Kleidung, Wohnung, Bildung und medizinischer Versorgung; persönliche Sicherheit, Rechte, Freiheiten, Möglichkeiten; politischen Einfluss; Hygiene und sanitäre Bedingungen; sowie Einkommen, Wohlstand, Freizeit.“ (Pogge, 1998, S. 325–26)

⁶⁵⁴ „Because the duty of assistance has as its goal the meeting of individuals' basic needs as well as their collective capacity for sustaining decent institutions, I will refer to this duty as a humanitarian duty. [...] So while a duty of humanitarian assistance is required by the Law of Peoples as part of its nonideal theory, a distributive principle has no place at all here.“ (Tan, 2004, S. 65)

⁶⁵⁵ Cf. *RV*, S. 147.

⁶⁵⁶ Cf. *ibid.*, S. 42, 47–48.

⁶⁵⁷ Ziel ist es dabei nicht, Pogges oder Beitz' Vorschläge als ungeeignet zurückzuweisen. Ich begnüge mich damit, Rawls' Pflicht zur Unterstützung als geeignetes Instrument zu verteidigen.

mit der Pflicht zur Unterstützung den eigenen Ansprüchen aus der *Theory of Justice* nicht untreu wird.

7.1) Nur eine humanitäre Pflicht zur Hilfe?

Was aber ist Rawls' Pflicht zur Unterstützung *eigentlich*? Ist sie tatsächlich nur eine humanitäre Pflicht zur Hilfe, die wohlhabende Gesellschaften ärmeren oder schlechter gestellten Gesellschaften schulden? Für Tan liegt die Antwort auf der Hand. Da Rawls ein globales Prinzip distributiver Gerechtigkeit ablehnt, kann die von ihm vorgeschlagene Pflicht zur Unterstützung belasteter Gesellschaften nur eine humanitäre Pflicht sein.⁶⁵⁸ Tans Argument gründet sich auf ein wesentliches Kriterium von Rawls' Unterstützungspflicht: dass diese einen Endpunkt hat. Sobald eine Gesellschaft liberale oder zumindest achtbare Institutionen ausgebildet hat, endet die Pflicht der (liberalen und achtbaren) Völker, diese Gesellschaft weiter zu unterstützen.⁶⁵⁹ Das bedeutet aber auch, „that the *existing* baseline resource and wealth distribution is a just one, and that the global basic institutions organized around and legitimizing the prevailing allocation of wealth and resources are acceptable“⁶⁶⁰. Mit anderen Worten: Rawls' Theorie globaler Gerechtigkeit betrachtet den status quo internationaler und supranationaler Institutionen als akzeptabel und aus gerechtigkeitstheoretischer Perspektive eben nicht problematisch.⁶⁶¹

Die Frage, ob es sich bei Rawls' Pflicht zur Unterstützung um eine humanitäre Pflicht zur Hilfe handelt oder um eine Pflicht der Gerechtigkeit, ist tatsächlich mehr als nur eine Frage von semantischer Bedeutung. Hier ist Tan ohne Zweifel recht zu geben.⁶⁶² Tatsächlich adressiert eine Pflicht zur humanitären Hilfe in erster Linie die Art und Weise, wie hier Staaten oder, um mit Rawls zu sprechen: Völker, miteinander umgehen sollen.⁶⁶³ Eine Pflicht der Gerechtigkeit allerdings „speak[s]

⁶⁵⁸ Cf. Tan, 2000, S. 166; cf. id., 2004, S. 65. Ähnlich argumentiert auch Buchanan: „There is no indication that this duty of aid is to be understood as the collective responsibility of the society of peoples and no mention a right on the part of ‚burdened societies‘ to receive it. In other words, the duty as Rawls conceives it seems to resemble an imperfect duty of charity rather than a duty of justice.“ (Buchanan, 2000, S. 710)

⁶⁵⁹ Cf. *RV*, S. 147.

⁶⁶⁰ Tan, 2004, S. 67 (Hervorhebung im Original); cf. id., 2000, S. 176.

⁶⁶¹ Cf. id., 2000, S. 166. „It is in this crucial sense of not insisting on a more egalitarian global structure that Rawls's global theory lacks an egalitarian component.“ (ibid., S. 166)

⁶⁶² Cf. id., 2004, S. 66; cf. id., 2000, S. 176.

⁶⁶³ Tatsächlich kennt auch Rawls' Recht der Völker eine Pflicht zur humanitären Hilfe, die sich aus der Pflicht zur Achtung und Bewahrung der Menschenrechte ergibt.

Die Ausdehnung der Pflicht zur Unterstützung auf die Nichtidealtheorie ist eine nur natürliche Folge von Rawls' Verständnis der Menschenrechte als universal gültige Rechte.⁷⁸⁶ Die Menschenrechte beschreiben die notwendigen Minimalbedingungen sozialer Kooperation; und damit begründen sie das Recht eines jeden Menschen, in einer politischen Gesellschaft leben zu dürfen, die ihm zumindest diese Minimalbedingungen in Form achtbarer politischer Institutionen garantieren kann. Gegenüber belasteten Gesellschaften, die diese Voraussetzungen eben nicht aus eigener Kraft heraus schaffen und erhalten können, sind wohlgeordnete Völker darum in der Pflicht, diese Gesellschaften zumindest soweit zu unterstützen, dass sie achtbare politische Institutionen etablieren können.⁷⁸⁷ Schließlich qualifizieren sich politische Gesellschaften nicht zuletzt durch die Achtung der universal gültigen Menschenrechte als wohlgeordnete Völker.

8) Globale Gerechtigkeit

Macht es aber überhaupt Sinn, Rawls' *Recht der Völker* als eine Theorie globaler Gerechtigkeit anzusprechen? Schließlich sind einige Gesellschaften und Regime, namentlich: belastete Gesellschaften und Schurkenstaaten, nicht Teil der Gesellschaft der Völker. Auch sind ihre Repräsentanten nicht Teil des Urzustandsarguments, wo über den Inhalt des Rechts der Völker entschieden wird. Darum ist das Recht der Völker ganz offensichtlich weder „a body of principles universally accepted by states, nor is it intended necessarily to constitute a reasonable basis for the cooperation (or for the matter the peaceful coexistence) of all existing states“.⁷⁸⁸

Zunächst sollten wir uns erinnern, dass sich Rawls' Recht der Völker nicht an Staaten, sondern an Völker richtet, d.i. politische Körperschaften, die nicht nur als wechselseitig vorteilhafte Systeme der Kooperation qualifiziert sind, sondern qua Völker bereit sind, gegenüber anderen Völkern auf Grundlage der Reziprozität zu handeln. Belastete Gesellschaften und Schurkenstaaten erfüllen diese Anforderungen aus unterschiedlichen Gründen nicht: Sie sind keine Systeme wechselseitig

cooperation to secure the material conditions necessary to the fundamental interests of the parties they represent“ (Reidy, 2007, S. 213, Fn. 31; cf. Freeman, 2007a, S. 309–10).

⁷⁸⁶ Cf. *RV*, S. 98. Darum auch können Menschenrechtsverletzungen, nicht aber das bloße Fehlen von liberalen oder achtbaren politischen Institutionen, Sanktionen und auch Interventionen legitimieren (cf. *ibid.*, S. 117).

⁷⁸⁷ „Under the nonideal conditions of the real world today, it makes sense to extend this duty of assistance, or to extend coverage under this mutual insurance scheme, to all burdened societies.“ (Reidy, 2007, S. 198)

⁷⁸⁸ Beitz, 2000, S. 676.

vorteilhafter Kooperation, können (oder wollen) die Menschenrechte ihrer Mitglieder nicht garantieren und sind schließlich (im Fall der Schurkenstaaten) auch nicht dazu bereit, das Recht der Völker als Grundlage ihres außenpolitischen Handelns zu akzeptieren. Die Delegierten von belasteten Gesellschaften können, ebenso wie die Delegierten von Schurkenstaaten, darum eben nicht den Anspruch erheben, Repräsentanten der Völker zu sein. Sie sind lediglich Repräsentanten der Machthaber, die in diesen Staaten die Macht innehaben.⁷⁸⁹ Als solche können sie auch nicht die Interessen ihrer Völker vertreten; höchstens die Interessen der Machthaber, die sie vertreten. Und darum können die Vertreter von belasteten Gesellschaften und Schurkenstaaten auch keine Teilnehmer des Urzustandsargumentes sein. Heißt das aber umgekehrt auch, dass das Recht der Völker damit keine globale Geltung beanspruchen kann, sondern dass es lediglich die Grundsätze regionaler Gerechtigkeit beschreibt also der Völker, die Mitglieder der Gesellschaft der Völker sind?

8.1) Öffentliche Vernunft und das Recht der Völker

Wie schon im *Politischen Liberalismus*, wo Rawls die Idee der öffentlichen Vernunft als Teil der politischen Konzeption der Gerechtigkeit vorstellt, erfüllt die öffentliche Vernunft auch im *Recht der Völker* die Funktion eines Korrektivs: Sie verlangt von den Mitgliedern der Gesellschaft der Völker, dass sie ihre politischen Handlungen mit Gründen rechtfertigen könnten, die keiner besonderen umfassenden Lehre entstammen, sondern mit Gründen, die öffentlich, d.i. von allen Betroffenen, anerkannt werden können.⁷⁹⁰ Wie wir gesehen haben, entwickelt Rawls erstens die zentralen Bestandteile des Rechts der Völker ohne Rückgriff auf westliche Traditionen und Überzeugungen,⁷⁹¹ und zweitens erfüllt das Recht der Völker das Kriterium der Reziprozität.⁷⁹² „Es verlangt von anderen Gesellschaften lediglich solche Dinge, die sie vernünftigerweise zugestehen können, ohne sich damit in eine untergebene oder beherrschte Position zu fügen.“⁷⁹³ Hierbei ist entscheidend, dass das Recht der Völker von achtbaren Völkern eben nicht verlangt, ihre religiösen Institutionen zugunsten von liberalen Institutionen aufzugeben. Dies allerdings nicht, weil Rawls nichtliberale, aber achtbare Völker als ebenso gerecht und vernünftig ansehen würde wie liberale Völker.⁷⁹⁴

⁷⁸⁹ Siehe hierzu meine Ausführungen unter Punkt 4.2).

⁷⁹⁰ Cf. *RV*, S. 173.

⁷⁹¹ Cf. *PL*, S. 159f.; cf. Freeman, 2007a, S. 251.

⁷⁹² Cf. *LoP*, S. 136–37; cf. *RV*, S. 171.

⁷⁹³ *Ibid.*, S. 153.

⁷⁹⁴ Cf. *ibid.*, S. 101.

Ansprechpartner der Idee der öffentlichen Vernunft sind im *Politischen Liberalismus* noch vernünftige Personen, die als freie und gleiche Bürger zu wechselseitig akzeptablen Bedingungen kooperieren wollen. Im *Recht der Völker* sind die Völker die Ansprechpartner der öffentlichen Vernunft, die insofern auch vernünftig sind, als dass auch sie zu wechselseitig akzeptablen Bedingungen kooperieren wollen und auch bereit sind, diese Kooperationsbedingungen einzuhalten, wenn sie vernünftigerweise erwarten können, dass es die anderen auch tun; „sollte dies tatsächlich der Fall sein, wird sich ein Volk an die von ihm selbst vorgeschlagenen Bedingungen auch in solchen Fällen halten, in denen es davon profitieren könnte, sie nicht zu erfüllen.“⁷⁹⁵ Das Kriterium der Reziprozität wird damit auf das Recht der Völker in analoger Weise angewendet. Dieses Kriterium verlangt aber nicht nur, offen zu sein für die Gründe, die andere haben, sondern auch für solche Gründe, die sie *glauben* zu haben. „Many reasonable people have religious convictions that they believe provide them with reasons for acting and ordering their lives. Since conflicting religions (and more generally, conflicting reasonable comprehensive doctrines) cannot all be true, most, if not all, contain reasons that are false or which are based on false beliefs about the world.“⁷⁹⁶ Dies aber ist für den politischen Liberalismus kein Grund, diese Gründe als unvernünftig oder unzulässig zu verwerfen. Für Rawls erweist sich die Vernünftigkeit von umfassenden philosophischen, moralischen oder religiösen Lehren durch ihre Fähigkeit, faire Bedingungen der Kooperation aus je eigenen Gründen anerkennen zu können. Dass jemand (scheinbar oder tatsächlich) falschen Überzeugungen anhängt, kann darum kein Recht und keine Pflicht begründen, ihn von diesen Überzeugungen abzubringen.⁷⁹⁷ „[...] the point is that the use of force against a person is never justified *simply* by showing that they are mistaken. There is a gap between saying that someone is doing something wrong and saying that they should be coerced into acting the correct way.“⁷⁹⁸

Innerhalb der Grenzen der politischen Gerechtigkeit, die durch das Kriterium der Reziprozität an die vernünftigen Überzeugungen der öffentlichen politischen Kultur rückgebunden ist, hat jedes Gesellschaftsmitglied das Recht, seinen vernünftigen Überzeugungen anzuhängen, mögen sie nun falsch sein oder nicht. Und als Bürger schulden sie sich wechselseitig die Pflicht, diese Überzeugungen auch zu respektieren. Entsprechend können liberale Völker von nichtliberalen aber achtbaren Völkern auch nicht vernünftigerweise verlangen, ihre aus liberaler Sicht falschen Überzeugungen aufzugeben, die der achtbaren Gesellschaftsstruktur zugrun-

⁷⁹⁵ *RV*, S. 39.

⁷⁹⁶ Freeman, 2007a, S. 228.

⁷⁹⁷ Tatsächlich wäre dies das Paradebeispiel für unvernünftiges Verhalten: die *Nicht*-Bereitschaft zu wechselseitig akzeptablen Bedingungen zu kooperieren.

⁷⁹⁸ Mandle, 2006, S. 22.

deliegen. Solange sich achtbare Völker innerhalb der Grenzen des Rechts der Völker bewegen, an die diese durch die Konzeption der Menschenrechte sowie die normative Ausgestaltung des Begriffes *Volk* rückgebunden sind, haben liberale Völker die Pflicht, diese auch zu tolerieren. Entsprechend formuliert das Recht der Völker die Beziehungen von liberalen und nichtliberalen, aber achtbaren Völkern auf der Grundlage gegenseitiger Achtung und Anerkennung als Gleiche.⁷⁹⁹ Unter dieser Voraussetzung, dass es verschiedene Auffassungen über die Organisation gesellschaftlicher Ordnung gibt, die aber einen Anspruch auf Tolerierung erheben können, lassen sich die Bedingungen wechselseitig akzeptabler Kooperation nur über die politischen Werte der öffentlichen Vernunft ermitteln, die in Begriffen einer öffentlichen politischen Gerechtigkeitskonzeption formuliert werden können.⁸⁰⁰ Als solches ist das Recht der Völker, auch wenn es als Ausweitung einer liberalen politischen Gerechtigkeitskonzeption entwickelt wurde, auch für nichtliberale, aber achtbare Völker vernünftigerweise akzeptabel. Mehr noch: Damit ist das Recht der Völker in seiner Reichweite global.⁸⁰¹ „[W]eil es von anderen Gesellschaften nur das verlangt, was sie vernünftigerweise bejahen können, sobald sie bereit sind, mit allen anderen Gesellschaften eine Beziehung der fairen Gleichheit einzugehen. Sie können nicht einwenden, dass es ein westliches Ideal sei, in einer Beziehung der Gleichheit mit anderen Völkern zu stehen! Welche andere Beziehung könnte ein Volk und seine Regierung vernünftigerweise erwarten?“⁸⁰²

Aber was heißt das nun für die belasteten Gesellschaften und Schurkenstaaten, genauer: für die Menschen in diesen Gesellschaften und Staaten? Die Antwort darauf gibt Rawls mit seiner Pflicht zur Unterstützung, aber auch mit der Aufgabenstellung für das Recht auf Kriegsführung: Gemeinsames Ziel ist es nämlich, die fraglichen Gesellschaften und Staaten zu Mitgliedern der Gesellschaft der Völker zu machen.⁸⁰³ Und das wiederum bedeutet nichts anderes, als die de facto globalen Voraussetzungen für die Verwirklichung der universalen Geltung der Menschenrechte zu schaffen. Als Mitglieder der Gesellschaft der Völker sind ehemals belastete Gesellschaften oder Schurkenstaaten als politische Gesellschaften gekennzeichnet, die mit der Anerkennung des Rechts der Völker nach innen auch die Ga-

⁷⁹⁹ Cf. *RV*, S. 154.

⁸⁰⁰ Cf. *ibid.*, S. 155.

⁸⁰¹ Cf. *ibid.*, S. 153.

⁸⁰² *Ibid.*, S. 154.

⁸⁰³ „Wir betrachten es als ein wesentliches Merkmal wohlgeordneter Völker, dass sie in einer Welt leben möchten, in der alle Völker das (als Ideal verstandene) Recht der Völker akzeptieren und befolgen. Die nichtideale Theorie [die sich sowohl mit dem Recht zur Kriegsführung wie auch der Pflicht zur Unterstützung belasteter Gesellschaften befasst, A.B.] fragt, wie dieses langfristige Ziel erreicht werden oder wie man sich ihm, vermutlich in kleinen Schritten, nähern kann.“ (*ibid.*, S. 113)

rantie der Menschenrechte anerkennen und diese auch praktisch verwirklichen, und die nach außen das Prinzip der Reziprozität als Grundlage der Regelung ihrer Beziehungen zu anderen Staaten anerkennen. Bedingungen, von denen direkt wie indirekt die Menschen innerhalb der einzelnen als Völker qualifizierten politischen Gesellschaften profitieren: nicht nur, weil sie in einer Gesellschaft leben, die die Menschenrechte garantiert und als wechselseitig vorteilhaftes System sozialer Kooperation organisiert ist, sondern weil die Gesellschaft der Völker über das Recht der Völker genau diese Kennzeichen der einzelnen als Völker qualifizierten politischen Gesellschaften herzustellen und zu bewahren hilft.

Anders gewendet: Erstens hat jeder Mensch das Recht, in einer Gesellschaft zu leben, die liberal oder zumindest achtbar ist, d.i. die seine Menschenrechte garantieren kann und dies auch tut, und deren gesellschaftliche Grundstruktur als wechselseitig vorteilhaftes System sozialer Kooperation organisiert ist, dessen Kooperationsbedingungen auf Grundlage einer öffentlich anerkannten liberalen Gerechtigkeitskonzeption oder Gemeinwohlvorstellung der Gerechtigkeit bestimmt werden. Und zweitens hat jedes Volk qua Volk das Recht als ein vollwertiges Mitglied der Gesellschaft der Völker, die Bewahrung und den Schutz seiner liberalen oder achtbaren politischen Institutionen, sowohl negativ durch die Garantie des Rechts auf Nichtintervention und Selbstbestimmung,⁸⁰⁴ als auch positiv durch die Unterstützungspflicht und die Schaffung fairer Hintergrundbedingungen für die Regulierung der globalen Handels- und Wirtschaftsbeziehungen,⁸⁰⁵ von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft der Völker zu verlangen.⁸⁰⁶

8.2) Spielt globale Ungleichheit (k)eine Rolle?

Wird diesem Anspruch des Rechts der Völker aber nicht zum Verhängnis, dass es keinen globalen Grundsatz distributiver Gerechtigkeit kennt und damit im Prinzip eine Welt erlaubt, in der die Kluft zwischen armen und reichen Ländern kontinuierlich wächst;⁸⁰⁷ vorausgesetzt natürlich, es handelt sich um Völker, die ihren Bürgern wechselseitig vorteilhafte Kooperationsbedingungen anbieten und auch gewährleisten können? Dass ärmere Länder ohne ein globales Umverteilungsprinzip in der Lage sein sollen, liberale oder zumindest achtbare politische Institutionen zu etablieren und zu erhalten, hält Pogge für unwahrscheinlich, wenn nicht sogar für unmöglich: „In a world with large

⁸⁰⁴ Cf. *RV*, S. 97.

⁸⁰⁵ Cf. *ibid.*, S. 47.

⁸⁰⁶ Auf diesen Punkt komme ich unter Punkt 8.3) nochmals zurück.

⁸⁰⁷ Cf. Reidy, 2007, S. 228.

Schluss

Ja, Rawls' Konzeption der Menschenrechte beinhaltet keine liberalen Rechte. Ja, Rawls' Pflicht zur Unterstützung bleibt weit hinter dem Anspruch seines Differenzprinzips zurück. Und doch: Das *Recht der Völker* qualifiziert sich als Theorie globaler Gerechtigkeit.

Jeder Mensch hat das Recht, in einer liberalen oder zumindest achtbaren Gesellschaft zu leben, die sich als Volk qualifiziert, d.i. als ein wechselseitig vorteilhaftes System sozialer Kooperation. Ein Recht, das die Gesellschaft der Völker sowohl aktiv wie passiv zu schützen und zu gewährleisten in der Pflicht steht – durch Unterstützungsmaßnahmen, die der Ausbildung zumindest achtbarer politischer Institutionen dienen, durch die Schaffung und Achtung fairer Welthandelsbeziehungen; und, in Extremfällen, durch den Einsatz von politischer und militärischer Gewalt. Natürlich, die Schaffung liberal-demokratischer Institutionen ist dabei keine legitime Option. Im Gegenteil: Einer Politik des, wenn man so will, „democracy enforcement“ erteilt Rawls eine klare Absage.⁸⁴⁶ Tatsächlich aber zeigt sich gerade darin, was die meisten von Rawls' Kritikern geflissentlich übersehen, die liberale Abstammung des *Rechts der Völker* als Ausweitung einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption auf den globalen Bereich: Als solches muss das Recht der Völker auch nichtliberale Gesellschaften innerhalb der Grenzen liberaler Toleranz respektieren. Warum auch der Vorwurf unbegründet ist, Rawls würde damit gesellschaftliche Ungerechtigkeiten als akzeptabel ansehen. Gesellschaftliche Ungerechtigkeiten sind weder mit der Menschenrechtskonzeption, noch mit der Konzeption der Völker vereinbar. Allerdings sind auch zwischen-gesellschaftliche Ungerechtigkeiten, wie unfaire Handelsbeziehungen oder der Missbrauch politischer und wirtschaftlicher Macht, nicht mit dem *Recht der Völker* vereinbar. Auch das ein Punkt, der von der Rawls-Kritik gerne überlesen wird.

Mit dem *Recht der Völker* rückt Rawls, anders als dies der Fokus des Titels vermuten lässt, die Sorge um das Wohlergehen *aller* Menschen in den Mittelpunkt. Das Ziel des *Rechts der Völker* ist es, die strukturellen Voraussetzungen für (zumindest) achtbare politische Institutionen in den Gesellschaften und faire politische und wirtschaftliche Institutionen und Praktiken zwischen den Gesellschaften zu schaffen. Damit macht es soziale Gerechtigkeit für alle Menschen zur Grundlage globaler Gerechtigkeit und reagiert so auch auf das drängendste Problem globaler Ungerechtigkeit: auf Hunger, Not und Elend.⁸⁴⁷ Ohne dabei aber gesellschaftlichen

⁸⁴⁶ Die Möglichkeit des „peace enforcement“ sieht das *Recht der Völker* dagegen ausdrücklich vor.

⁸⁴⁷ „Was nützt einem Analphabeten die Verkündigung der Pressefreiheit? Ein Wahlzettel macht den Hungrigen nicht satt. Wer seine Familie an Krankheit oder Elend verenden sieht, wird sich wohl kaum über Gedankenfreiheit und Versammlungsfreiheit Sorgen machen. Ohne

Literatur von John Rawls

A Theory of Justice, Oxford 1999

Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1994

Die Idee des Politischen Liberalismus, hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt/Main 1994

Political Liberalism, New York 2005

Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998

Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge 2001

Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main 2003

The Law of Peoples. The Oxford Amnesty Lectures 1993, in: *Critical Inquiry*, Vol. 20, Frühling 1993, S. 36–68

The Law of Peoples, Cambridge 1999

Das Recht der Völker, Berlin 2002

Collected Papers, hers. von Samuel Freeman, Cambridge 2002

„Erwiderung auf Habermas“, in: Hinsch, Wilfried (Hg.): *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1995, S. 196–262

„Three Letters on the Law of Peoples and the European Union“, in: *Revue de Philosophie Économique*, Nr. 7, 2003, S. 7–20

Weitere Literatur

Bücher

- Ackerman, Bruce, 1980: *Social Justice in the liberal state*, New Haven
- Albert, Mathias, 2002: *Zur Politik der Weltgesellschaft. Identität und Recht im Kontext internationaler Vergesellschaftung*, Weilerswist
- Apel, Karl-Otto und Matthias Kettner (Hg.), 1996: *Die eine Vernunft und die viele Rationalitäten*, Frankfurt am Main
- Arendt, Hannah, 1986: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München
- Ballestrem, Karl Graf, 2001 (Hg.): *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen
- Barry, Brian, 1989: *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice, Vol. I*, Berkeley/Los Angeles
- , 1991 (Hg.): *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Oxford
- , 1995: *Justice as Impartiality; A Treatise on Social Justice, Vol. II*; Oxford
- Beitz, Charles R., 1990: *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, Princeton
- , 1999: *Political Theory and International Relations. With a new afterword by the author*, Princeton
- Brown, Chris (Hg.), 1994: *Political restructuring in Europe: Ethical perspectives*, London/New York
- Caney, Simon, 2005: *Justice Without Borders*, Oxford
- Chatterjee, Deen (Hg.), 2004: *The Ethics of Assistance. Moralty and the Distant Needy*, Cambridge
- Chossudovsky, Michel, 2002: *Global brutal. Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg*, Frankfurt am Main