

Kapitel 11, 2004; Giddens/Hutton, 2000: 213 ff.; Held et al., 2005; vgl. auch Kapitel 4–7).

Unwahrscheinlich? Unrealistisch? Zwei Punkte sollten hier betont werden. Erstens sind Teile eines »kosmopolitanen Pakts« bereits festgesetzt worden: Politische Autorität und neue Governance-Formen breiten sich »unter«, »über« und »neben« dem Nationalstaat aus und neue Formen des internationalen Rechts und von Umweltregimen beginnen, universelle Standards zu etablieren. Zweitens kann auf diesen Standards weiter aufgebaut werden, indem die kosmopolitanen Prinzipien in das Wirtschaftsleben der entwickelten und der Entwicklungsländer integriert werden. Wenn diese Standards den Anforderungen der unparteiischen Argumentation entsprechen sollen, müssen sie natürlich noch um einiges verbessert werden. Die intensiven Auseinandersetzungen über die Globalisierung, die in den letzten Jahren stattfand, hat dazu beigetragen, ein Klima zu schaffen, in dem Fragen hinsichtlich solcher Belange öffentlich verhandelt werden können. Die tiefsitzenden geopolitischen und ökonomischen Interessen lassen sich mit einer Mischung aus Druck und Argumenten sicherlich eher aufweichen als durch Argumente allein. Die Globalisierungsgegner müssen aber die Komplexität der Themen, die sie zu problematisieren suchen, sowie die Vielfalt legitimer Standpunkte (z. B. den Unterschied zwischen denen, die sich gegen einen zügellosen freien Handel aussprechen, und der Position vieler Entwicklungsländer, die versuchen, besseren Zugang zu den entwickelten Märkten zu erhalten) und die außerordentliche Komplexität institutioneller Lösungen verstehen. Ob die kosmopolitanen Regeln und Regulierungen langfristig Erfolg haben werden, bleibt letztlich offen. Eines ist jedoch sicher: der moderne Nationalstaat ist nicht innerhalb einer Generation entstanden und man sollte nicht erwarten, dass so große und ähnlich wichtige Umwälzungen – in diesem Fall der Wandel hin zu einer mehrstufigen, vielschichtigen kosmopolitanen politischen Ordnung – weniger Zeit beanspruchen.

2 Prinzipien einer kosmopolitanen Ordnung

Der Kosmopolitanismus ist darum bemüht, die ethische, kulturelle und rechtliche Grundlage politischer Ordnungen herauszuarbeiten, die in einer Welt gelten können, in der politische Gemeinschaften und Staaten zwar eine Rolle spielen, aber nicht die einzige und nicht die entscheidende.³ Wenn heute die Entwicklungslinien eines jeden Landes eng mit denen anderer Länder verknüpft sind, muss deutlich sein, wie parteiisch, einseitig und beschränkt die »Staatsraison« ist. Nationalstaaten sind zwar ein extrem wichtiger Motor, um effektive öffentliche Anerkennung, gleiche Freiheit und soziale Gerechtigkeit zu fördern, sie sollten aber nicht als ontologisch privilegiert betrachtet werden. Sie können danach beurteilt werden, inwieweit sie dazu in der Lage sind, diese öffentlichen Güter tatsächlich bereitzustellen, denn die Staatsgeschichte ist nicht nur durch Phasen schlechter Führung und Korruption geprägt, sondern auch durch Phasen enormer Brutalität. Ein für unser globales Zeitalter relevanter Kosmopolitanismus muss diese Tatsachen zum Ausgangspunkt nehmen und eine ethisch vernünftige und politisch solide Konzeption einer angemessenen Grundlage politischer Gemeinschaften und der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften erarbeiten.

Wie weiter oben bereits bemerkt wurde, wirken sich zwei klassische Ansätze des Kosmopolitanismus auf seine heutige Bedeutung aus (vgl. Kapitel 1). Zeitgenössische Kosmopolitanismus-Konzeptionen zehren von bestimmten Aspekten dieser Ideen und denken sie in neue Richtungen weiter (vgl. v. a. Beitz, 1979, 1994, 1998; Pogge, 1989, 1994a, 1994b; und Barry, 1998a, 1999). In den folgenden Abschnitten werde ich ebenfalls einige dieser Begriffe heranziehen und sie als Grundlage nutzen, um die Umriss einer umfassenden Dar-

³ Ich möchte Gillian Brock für seine Kommentare zu diesem Kapitel danken. Der Teil über die kosmopolitanen Prinzipien rekurriert auf meine frühere Arbeit (2002a, 2002b, 2004), versucht aber, dieses Material in einer Diskussion des Wirkungsbereichs und des Status des heutigen Kosmopolitanismus auszuarbeiten und zu erweitern.

stellung der Prinzipien des Kosmopolitanismus – bezüglich ihrer Beschaffenheit, ihres Status, ihrer Begründung und ihrer politischen Implikationen – zu skizzieren. Ich werde zunächst die Prinzipien aufzählen und die Gruppierung in drei Typen erläutern. Anschließend untersuche ich dann ihre jeweilige Stellung und ihren Geltungsbereich. Diese Darstellung baut wesentlich auf den Argumenten des ersten Kapitels auf und schafft dabei einen neuen Bezugsrahmen für das kosmopolitane Denken.

Kosmopolitane Prinzipien

Die kosmopolitanen Werte lassen sich in Form bestimmter Prinzipien darstellen (vgl. Held, 2002b, 2004), die universell anerkannt werden und die Grundlage für den Schutz und die Förderung der Gleichwertigkeit einer jeden Person innerhalb der menschlichen »moralischen Sphäre« bilden. Acht Prinzipien sind vorrangig, und zwar: (i) gleicher Wert und gleiche Würde, (ii) aktive Handlungsfähigkeit, (iii) persönliche Verantwortung und Rechenschaftspflichtigkeit, (iv) Zustimmung (v) gemeinschaftliches Entscheiden öffentlicher Fragen durch Wahlverfahren, (vi) Inklusivität und Subsidiarität, (vii) Vermeidung schweren Leids und (viii) Nachhaltigkeit. Die Bedeutung dieser Prinzipien bedarf einer Erläuterung, damit ihre genauen Bestimmungen und ihre Implikationen deutlich gemacht werden können. Acht Prinzipien mögen dabei vielleicht beängstigend viel erscheinen; sie sind aber miteinander verbunden und bilden zusammen die Grundlage der kosmopolitanen Ausrichtung.

Das erste Prinzip besagt, dass der individuelle Mensch der grundlegende Bezugspunkt moralischer Überlegungen ist, und nicht Staaten oder andere Formen menschlicher Zusammenschlüsse. Die Menschheit gehört einer einzigen »moralischen Sphäre« an, in der jede Person als des Respekts und der Berücksichtigung gleichermaßen würdig betrachtet wird (Beitz, 1994; Pogge, 1994b). Betrachtet man die Menschen als moralisch gleichwertig, ist damit zugleich eine allgemeine Behauptung über die grundlegenden Einheiten der Welt aufgestellt, bestehend aus Personen als freien und gleichen Wesen (vgl. Kuper, 2000). Diese Vorstellung kann als das Prinzip des individualistischen moralischen Egalitarismus bezeichnet werden oder einfach als egalitaristischer Individualismus. Ein solches Prinzip zu vertreten bedeutet keinesfalls, die Wichtigkeit und Bedeutung kultu-

reller Vielfalt und Differenz zu leugnen, sondern es bedeutet zu behaupten, dass der moralische Geltungsbereich einzelner Gemeinschaften Grenzen hat – Grenzen, die anerkennen und verlangen, dass wir der Würde der Vernunft und der moralischen Entscheidungsfähigkeit in jeder einzelnen Person gleichermaßen Respekt zollen müssen (Nussbaum, 1997: 42 f.). In der Zeit nach dem Holocaust wurden diese Grenzen in der UN-Charta, bei der Formulierung der Menschenrechte und vieler anderer rechtlicher Instrumentarien anerkannt (vgl. Kapitel 1; vgl. auch Held, 2004: Teil III).

Mit dem zweiten Prinzip wird der Tatsache Rechnung getragen, dass, wenn das erste Prinzip universell anerkannt und übernommen werden soll, die menschliche Handlungsfähigkeit nicht als bloßer Ausdruck einer bestimmten Teleologie, des Schicksals oder einer Tradition verstanden werden kann. Sie muss eher als das Vermögen gedacht werden, sich für eine von diesen Mustern abweichende Handlung entscheiden zu können – also die Fähigkeit, die menschliche Gemeinschaft nicht nur zu akzeptieren, sondern sie auch, im Zusammenhang mit den Entscheidungen anderer, durch das eigene Handeln zu formen. Die aktive Handlungsfähigkeit bezeichnet das menschliche Vermögen, selbstbewusst zu denken, das eigene Handeln zu reflektieren und selbst zu bestimmen.⁴ Mit ihr sind dem Handelnden sowohl Möglichkeiten als auch Pflichten gegeben – Möglichkeiten zu handeln (oder, je nach Fall, nicht zu handeln) und die Pflicht sicherzustellen, dass die eigene selbständige Handlung nicht die Lebenschancen und -möglichkeiten anderer beschneidet oder beschränkt (es sei denn, diese Beschränkungen wurden ausgehandelt bzw. es wurde ihnen zugestimmt; siehe unten). Die aktive Handlungsfähigkeit ist sowohl ein Vermögen, Forderungen zu formulieren und durchzusetzen, als auch ein Vermögen, Forderungen in Bezug auf die eigene Person formulieren und durchsetzen zu lassen. Jede Person hat gleichermaßen ein Interesse daran, aktiv handlungsfähig bzw. selbstbestimmt zu sein.

⁴ Das Prinzip der aktiven Handlungsfähigkeit beinhaltet keinerlei Vorannahmen darüber, wie ausgeprägt das Vermögen einer Person ist, sich selbst und das eigene Handeln zu reflektieren. Klarerweise variiert dieses Vermögen und kann sowohl von unbekannten Bedingungen als auch von nichtintendierten Handlungsfolgen beeinflusst sein (vgl. Giddens, 1984). Das Prinzip geht allerdings davon aus, dass der Handlungsverlauf einen Moment der Wahl beinhaltet und dass die Handlungsfähigkeit selbst im Wesentlichen von dem Vermögen, sich gegen gängige Handlungsmuster zu entscheiden, definiert wird.

Die beiden ersten Prinzipien lassen sich aber erst vollständig erfassen, wenn sie durch das dritte ergänzt werden: das Prinzip persönlicher Verantwortung und Rechenschaftspflichtigkeit. Ganz grundsätzlich wird mit diesem Prinzip zunächst gesagt, dass Menschen sich unweigerlich verschiedene kulturelle, soziale und wirtschaftliche Ziele suchen werden und dass diese Unterschiede anerkannt werden müssen. Menschen entwickeln ihr Können und ihre Talente unterschiedlich und sie bilden unterschiedliche Fähigkeiten und Kompetenzen aus. Dass sie verschiedene Lebenswege einschlagen und dass viele dieser Unterschiede aus einer freiwilligen Entscheidung der Einzelnen entstehen, sollte begrüßt und akzeptiert werden (vgl. Barry, 1998a: 147 ff.). Diese *prima facie* legitime Unterschiedlichkeit von einzelnen Entscheidungen und deren Resultaten müssen von inakzeptablen strukturellen Ungleichheiten unterschieden werden, in denen sich Bedingungen widerspiegeln, die manche Menschen daran hindern – oder zumindest teilweise daran hindern –, ihre vitalsten Bedürfnisse zu befriedigen. Die einzelnen Handelnden müssen sich der direkten oder indirekten, gewollten oder ungewollten Konsequenzen ihres Handelns, welche die Entscheidungen anderer radikal einschränken oder begrenzen könnten, bewusst sein und dafür zur Rechenschaft gezogen werden können. Individuen haben sowohl ein persönliches Recht auf Verantwortlichkeit als auch die Pflicht zur Verantwortlichkeit.⁵

Das vierte Prinzip, das Prinzip der Zustimmung, beinhaltet, dass das Bekenntnis zur Gleichwertigkeit und zum moralisch gleichen Wert einer jeden Person ein politisches, herrschaftsfreies Verfahren notwendig macht, in dem und durch das Menschen ihre Beziehungen untereinander, ihre Abhängigkeit voneinander, und ihre Chancen öffentlich miteinander aushandeln und ihnen nachgehen können. Die sich verzahnenden Lebenswege, Projekte und Gemeinschaften verlangen Formen des öffentlichen Urteilens, der Deliberation und Entscheidungsfindung, die der gleichwertigen Stellung einer jeden Person innerhalb solcher Verfahren Rechnung tragen. Das Prinzip der

⁵ Die Verpflichtungen, die in diesem Zusammenhang eingegangen werden, bedürfen natürlich unterschiedlicher Initiativen (persönlicher, gesellschaftlicher oder politischer) auf unterschiedlichen Ebenen (lokal, national oder global). Aber wie auch immer ihre Realisierung aussehen mag, so können doch alle derartigen Bemühungen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden: Das Interesse, die Verpflichtungen zu lösen, die wir Kraft des Anspruchs haben, den wir auf die Anerkennung von persönlichen Verantwortlichkeitsrechten erheben.

Zustimmung bildet die Grundlage für gemeinschaftliche Übereinkünfte und für Governance-Strukturen, die frei von Beherrschung sind.

Das fünfte Prinzip muss im Zusammenhang mit dem vierten betrachtet werden; mit ihm wird anerkannt, dass eine legitime öffentliche Entscheidung zwar aus der Zustimmung der Betroffenen resultiert, dass diese in der entscheidenden Phase kollektiver Entscheidungsfindung jedoch an Wahlen und an nach dem Mehrheitsprinzip gestaltete Verfahren und Mechanismen gebunden werden muss. Die Zustimmung aller ist eine zu hohe Anforderung an kollektive Entscheidungsfindungen und könnte, würde sie als Kriterium eingesetzt, Minderheiten als Grund dienen, gemeinschaftliche Reaktionen auf wichtige Themen zu blockieren oder zu verhindern (vgl. Held, 2002b: 26 f.). Mit dem fünften Prinzip wird somit die Wichtigkeit der Inklusivität von Zustimmungsprozessen anerkannt. Damit ist gemeint, dass ein inklusiver Partizipations-, Deliberations- und Diskussionsprozess mit einem Entscheidungsfindungsverfahren verknüpft werden kann, das es ermöglicht, die Ergebnisse zu eruieren, die den größten Zuspruch erhalten (Dahl, 1989).⁶

Mit dem sechsten Prinzip, das ich oben als Inklusivitäts- und Subsidiaritätsprinzip bezeichnet habe, soll das grundlegende Kriterium für die angemessene Eingrenzung der Einheiten kollektiver Entscheidungsfindung und für die Begründung dieser Eingrenzung angegeben werden. Grundsätzlich besagt das Prinzip, dass alle, die wesentlich von öffentlichen Entscheidungen, Problemen oder Entwicklungen betroffen sind, *ceteris paribus* die Möglichkeit haben sollten, direkt, oder indirekt durch gewählte Repräsentanten, auf diese Entscheidungen und Entwicklungen einzuwirken und sie zu gestalten. Mit »wesentlich betroffen« meine ich, dass Menschen in Entscheidungen und Entwicklungen eingebunden sind, die sich auf ihr Vermögen, ihre vitalen Bedürfnisse zu befriedigen, auswirken (Held,

⁶ Minderheiten müssen in diesem Prozess selbstverständlich geschützt werden. Die Rechte und Verpflichtungen, die sich aus den Prinzipien 4 und 5 ergeben, müssen mit dem gleichen Interesse einer jeden Person an den Prinzipien 1, 2 und 3 vereinbar sein – ein Interesse, das sich ergibt aus der Anerkennung einer jeden Person als gleichwertiger und als gleichermaßen fähig zu handeln und über die eigenen Handlungen Rechenschaft abzulegen. Mehrheiten dürfen nicht die Möglichkeit dazu erhalten, anderen willkürlich ihre Interessen aufzuzwingen. Die Prinzipien 4 und 5 müssen vor dem Hintergrund dessen verstanden werden, was von den ersten drei Prinzipien ausgeht; diese bilden die Grundlage für deren Anwendung.

2004; vgl. auch Kapitel 5). Dem sechsten Prinzip zufolge sollte die kollektive Entscheidungsfindung möglichst dort stattfinden, wo sie am dichtesten an denen ist und diejenigen mit einschließt, deren Lebenserwartung und Chancen durch maßgebliche soziale Entwicklungen und Kräfte bestimmt wird. Auf der anderen Seite wird mit diesem Prinzip auch anerkannt, dass politische Verbände nicht nur lokal oder national ausgerichtet sein, sondern, wenn die fraglichen Entscheidungen translokale, transnationale oder transregionale Themen betreffen, auch einen umfassenderen Operationsbereich und -rahmen haben müssen. Das siebte Prinzip ist ein Leitprinzip der sozialen Gerechtigkeit: das Prinzip, schweres Leid zu vermeiden und dringende Bedürfnisse zu befriedigen. Dieses Prinzip gibt solange den dringlichsten Bedürfnissen Vorrang, solange nicht die ersten sechs Prinzipien de facto und de jure für alle Menschen gegeben sind. Eine Ordnung, die Menschen nicht die Entfaltung ihrer Handlungsfähigkeiten ermöglicht, kann von daher als Leid produzierend verstanden werden (vgl. Sen, 1999). Aber selbst dieses deutliche Defizit bei der Verwirklichung des menschlichen Potentials muss noch von Situationen unterschieden werden, die in höchstem Maße durch die Verwundbarkeit bestimmter Gruppen – bemessen an der Befriedigung bzw. Nicht-Befriedigung ihrer dringendsten Bedürfnisse – geprägt sind. Eine öffentliche Ordnung muss der Beseitigung solch »schweren Leids« einen Vorrang einräumen (Barry, 1998b: 231, 207).

Das achte und letzte Prinzip ist das Prinzip der Nachhaltigkeit, demzufolge alle wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen so ablaufen müssen, dass sie mit einer verantwortlichen Verwaltung der Kernressourcen unserer Erde vereinbar sind – womit ich Ressourcen meine, die nicht ersetzt und nicht erneuert werden können (Goodin, 1992: 62–65, 72). Ein solches Prinzip steht einem sozialen und wirtschaftlichen Wandel entgegen, der das globale ökologische Gleichgewicht stört und dadurch die Möglichkeiten kommender Generationen unnötig beeinträchtigt. Dabei sollte der Begriff der nachhaltigen Entwicklung am besten als ein Leitprinzip und nicht als eine genaue Formel verstanden werden, da wir nicht wissen, wie sich z. B. zukünftige technische Neuerungen auf die Beschaffung und Nutzung von Ressourcen auswirken werden. Würde ein solches Prinzip – wie vage es auch sein mag – jedoch nicht beachtet, so würden politische Entscheidungen gefällt, die die Tatsache, dass viele unserer Ressourcen endlich sind und dass die kommenden Generationen ebenso wie wir einen Anspruch auf Wohlergehen haben, außer Acht lassen. Da wir

uns heute erstmals in der Lage befinden, ökonomische und militärische Entscheidungen nicht nur für uns selbst, sondern für alle kommenden Zeiten zu treffen, muss bei diesen Entscheidungen besonders sorgfältig darauf geachtet werden, dass der gleiche Wert und die aktive Handlungsfähigkeit kommender Generationen nicht verletzt werden.

Die acht Prinzipien können am besten als in drei Gruppen gegliedert gedacht werden. Die erste Gruppe (Prinzip 1 bis 3) bestimmt die grundlegenden Organisationsmerkmale des kosmopolitanen moralischen Kosmos. Die Kernaussage dieser Prinzipien ist, dass jede Person gleichermaßen Subjekt moralischer Beachtung ist, dass jede Person fähig ist, im Rahmen der ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten autonom zu handeln und dass bei der Entscheidung darüber, wie gehandelt werden soll oder welche Institutionen geschaffen werden sollen, die Ansprüche aller betroffenen Personen gleichermaßen berücksichtigt werden sollten. Persönliche Verantwortung bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Akteure und Handelnde sich der direkten oder indirekten, gewollten oder ungewollten Konsequenzen ihres Handelns, welche die Entscheidungen anderer radikal einschränken oder begrenzen könnten, bewusst sein und dafür zur Rechenschaft gezogen werden müssen. Die zweite Gruppe (Prinzipien 4 bis 6) bildet die Grundlage dafür, individuell initiierte bzw. nicht-staatlich veranlasste Handlungen in einen gemeinschaftlich vereinbarten oder gemeinschaftlich sanktionierten Handlungsrahmen bzw. in Regulierungssysteme zu übersetzen. Öffentliche Macht kann, egal auf welcher Ebene, in dem Maß als legitim angesehen werden, als die Prinzipien 4, 5 und 6 durch sie aufrechterhalten werden. Die beiden letzten Prinzipien (7 und 8) geben den Rahmen dafür ab, dringenden Bedürfnissen und der Erhaltung von Ressourcen Vorrang einzuräumen. Durch die Unterscheidung zwischen lebenswichtigen und nicht-lebenswichtigen Bedürfnissen bietet das siebte Prinzip einen klaren Ansatzpunkt und einen Leitfaden für öffentliche Entscheidungen. Dieses »priorisierende Engagement« gegenüber bestimmten Bedürfnissen und dem nachhaltigen Umgang mit Ressourcen bietet selbstverständlich noch kein Verfahren, mit dem alle politischen Prioritätenkonflikte entschieden werden könnten; es erzeugt aber einen moralischen Rahmen, um die öffentliche Ordnung auf die zu fokussieren, die am verwundbarsten sind. Dem gegenüber möchte das achte Prinzip einen vernünftigen Leitfaden aufzeigen, der hilft sicherzustellen, dass die öffentliche Ordnung mit der Erhaltung des

globalen ökologischen Gleichgewichts vereinbar ist und keine nicht-ersetzbaren und nicht-erneuerbaren Ressourcen zerstört.

Starker oder schwacher Kosmopolitanismus?

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass es, angesichts der Pluralität interpretativer Standpunkte in der heutigen Welt (sozialer, kultureller, religiöser etc.), unklug sei, sich eine politische Philosophie auszudenken, die sich auf übergreifende Prinzipien stützt. Denn es ist, so könnte der Einwand weiter lauten, äußerst fragwürdig, ob zwischen »den vielen Einzelwillen« und dem »Gemeinwillen« eine Brücke geschlagen werden kann (vgl. McCarthy, 1991: 181–99). In einer Welt, die durch eine Vielfalt von Wertorientierungen geprägt ist – welchen Grund, wenn es überhaupt einen gibt, haben wir da, anzunehmen, dass alle Gruppen oder Parteien argumentativ von allgemeinen ethischen und politischen Prinzipien überzeugt werden könnten?

Es sollte betont werden, dass die kosmopolitane Philosophie nicht die Realität und Wichtigkeit dessen bestreitet, dass wir in einer Welt leben, in der es unterschiedliche Werte und Identitäten gibt – wie könnte sie? Sie nimmt auch nicht an, dass es möglich wäre, alle praktisch-politischen Fragen einstimmig zu entscheiden. Kosmopolitane Prinzipien auszuarbeiten, bedeutet nicht, nach einem generellen und universellen Verständnis hinsichtlich eines breiten Themenspektrums zu suchen, das die allgemeinen Lebensbedingungen oder diverse ethische Fragen (wie z. B. Abtreibung, Tierrechte oder die Rolle der Sterbehilfe) einschließt. Ein moderner Kosmopolitanismusentwurf muss anders verstanden werden. Hier geht es mehr um eine etwas begrenztere Aufgabe, die zum Ziel hat, den moralischen Status von Personen, die Bedingungen von individueller Handlungsfähigkeit und kollektive Entscheidungsfindungsprozesse zu reflektieren. Dabei ist zu betonen, dass diese Aufgabe auf der Annahme beruht, dass es nicht nur wünschenswert, sondern notwendig ist, Grundregeln für Kommunikation, Dialog und Streitschlichtungsverfahren festzulegen, und zwar genau deshalb, weil alle Menschen moralisch gleichwertig sind und ihre Standpunkte hinsichtlich vieler moralisch-politischer Fragen zwangsläufig konfliktieren. Kosmopolitane Prinzipien sind die Voraussetzung dafür, bewusst und verantwortlich mit der kulturellen Vielfalt umzugehen und eine demokratische Kultur zu schaffen, um bei Kollisionen zwischen verschiedenen kulturellen Gü-

tern vermitteln zu können. Kurz gesagt geht es bei diesen Prinzipien also um die Grundvoraussetzungen für gerechtfertigte Unterschiede und demokratischen Dialog. Das Ziel des modernen Kosmopolitanismus ist es, die für eine »allgemeine« bzw. »grundlegende« Struktur individuellen Handelns und gesellschaftlicher Aktivität notwendigen Hintergrundbedingungen zu konzeptualisieren und zu generieren (vgl. Rawls, 1985: 254 ff.).

Die zeitgenössischen Kosmopolitanismus-Theoretiker gehen in ihren Ansichten über die Anforderungen, die der Kosmopolitanismus an die einzelnen Individuen stellt und dementsprechend auch an eine angemessene Rahmung der notwendigen Hintergrundbedingungen für eine »allgemeine« Struktur individuellen Handelns und gesellschaftlicher Aktivität, zugegebenermaßen weit auseinander. Einverständnis herrscht darüber, dass bei Entscheidungen hinsichtlich der Fragen, wie gehandelt werden soll oder welche Regeln und Bestimmungen etabliert werden müssen, die Ansprüche aller Betroffenen gleichermaßen beachtet werden sollten – »ungeachtet dessen, wo sie leben, welcher Gesellschaft sie angehören oder in welcher Verbindung sie zu uns stehen« (Miller, 1998: 165). Das Prinzip des egalitaristischen Individualismus gilt also allen als unumstößlich; welches moralische Gewicht diesem Prinzip beigemessen wird, hängt aber stark davon ab, wie die anderen Prinzipien interpretiert werden.

Wenn man sich die Literatur anschaut, so lassen sich grob zwei Positionen ausmachen. Es gibt die, für die die Zugehörigkeit zur Menschheit als ganzer bedeutet, dass besondere Bindungen (einschließlich besonderer moralischer Verantwortung) an die Familie, an die Verwandten, die Nation oder an religiöse Gruppierungen niemals dadurch gerechtfertigt werden können, dass die betreffenden Menschen eine intrinsische Qualität hätten, deretwegen sie moralisch besonders beachtet werden müssten, oder weil sie angeblich mehr wert seien als andere Menschen oder weil solche Zugehörigkeiten Grund genug böten, ein besonderes Engagement an den Tag zu legen oder besondere Handlungen zu vollziehen. Das heißt nicht, dass solche Bindungen überhaupt nicht gerechtfertigt werden könnten – sie können es, aber nur insoweit, als es im kosmopolitanen Interesse liegt, solche Bindungen zu fördern und auszuzeichnen; also insoweit, als diese den besten Weg darstellen, das Wohl der gesamten Menschheit zu befördern (Nussbaum, 1996; Barry, 1998a). Wie Scheffler kurz und bündig bemerkte, ist die »besondere Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten Menschen nur dann legitim, wenn

sie in Bezug auf die Interessen aller menschlichen Wesen, die als Gleiche betrachtet werden, gerechtfertigt werden kann« (1999: 259).

Die zweite Position erkennt zwar an, dass jede Person in »einer ethisch maßgeblichen Beziehung« zu allen anderen Menschen steht, hält diese ethische Beziehung zur Menschheit als ganzer aber für nur eine wichtige »Quelle von Gründen und Verantwortlichkeiten neben anderen« (ebd.: 260). So verstanden sind die kosmopolitanen Prinzipien problemlos mit der Anerkennung verschiedener »Sphären« und »Stufen« des moralischen Urteilens zu vereinbaren (Walzer, 1983).

Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, zwischen »starkem« und »schwachem« Kosmopolitanismus zu unterscheiden. Miller hat die Unterscheidung gut zusammengefasst:

»Der starken Version zufolge [...] muss zur Rechtfertigung eines jeden moralischen Prinzips gezeigt werden können, dass den Ansprüchen aller Personen gleiches Gewicht beigemessen wird, was bedeutet, dass die Prinzipien entweder unmittelbar universell sein müssen oder sie müssen, wenn sie nur eine ausgewählte Gruppe von Menschen betreffen, sekundäre Prinzipien sein, deren Letztbegründung universell ist. Die schwache Version behauptet dagegen nur, dass Moral teilweise kosmopolitan ist: es gibt auch gültige Prinzipien, die einen eingeschränkten Geltungsbereich haben. Entsprechend dem [...] [schwachen] Kosmopolitanismus [...] mag es zwar einen bestimmten Umgang geben, den wir allen Menschen schulden, unabhängig von der Beziehung, in der wir zu ihnen stehen; es gibt jedoch auch einen Umgang, den wir nur denen schulden, mit denen wir auf besondere Weise verbunden sind, ohne dass sich eine der beiden Verpflichtungen aus der anderen ableiten ließe.« (1998: 166f.).

Ob der Kosmopolitanismus ein umfassendes Bezugssystem ist (das allen anderen moralischen Positionen vorrangig ist) oder eine Untergruppe bestimmter Überlegungen (die festlegen, dass es einige substantielle globale Gerechtigkeitsregeln, -normen und -prinzipien gibt, die mit den aus individuellen Gesellschaften oder anderen Gruppierungen abgeleiteten Normen und Prinzipien in einem ausgeglichenen Verhältnis stehen und diesen Rechnung tragen sollten), ist keine Frage, die hier ausführlich diskutiert werden kann (vgl. Barry, 1998a; Miller, 1998). Trotzdem bedarf es einer Erläuterung, um die argumentative Struktur und Stellung des achten Prinzips zufriedenstellend zu beleuchten.

Ich verstehe Kosmopolitanismus letztlich als Bezeichnung für den ethischen und politischen Raum, den die acht Prinzipien einnehmen. Der Kosmopolitanismus spezifiziert die universellen bzw.

regulativen Prinzipien, die die Diversitäts- und Differenzspanne, die im öffentlichen Leben anzutreffen sein muss, begrenzen und bestimmen. Er zeigt die geeignete Grundlage bzw. den Rahmen für Auseinandersetzungen, Diskussionen und Verhandlungen über bestimmte Wertsphären auf – Sphären, in denen die lokalen, nationalen und regionalen Zugehörigkeiten zwangsläufig eine Rolle spielen werden. In gewisser Hinsicht ist das eine Form des starken Kosmopolitanismus. Daraus sollte jedoch nicht geschlossen werden, dass die Bedeutung der acht Prinzipien einfach ein für alle Mal festgelegt werden kann. Denn der Kosmopolitanismus bejaht zwar Prinzipien, die eine universelle Reichweite haben, er erkennt aber zugleich an, dass die genaue Bedeutung dieser Prinzipien immer in konkreten Diskussionen ausgehandelt wird, bzw. dass moralischen und politischen Angelegenheiten eine unumgehbare hermeneutische Komplexität eignet, die sich darauf auswirkt, wie die acht Prinzipien tatsächlich interpretiert werden und welches Gewicht besonderen Bindungen und anderen praktisch-politischen Themen beigemessen wird. Ich bezeichne diese Mischung aus regulativen Prinzipien und interpretativem Vorgehen weder als starken noch als schwachen Kosmopolitanismus, sondern eher als eine »gestufte« kosmopolitane Perspektive (vgl. Tully, 1995). Diese kosmopolitane Sicht baut auf Prinzipien auf, denen alle vernünftigerweise zustimmen könnten, erkennt aber zugleich die irreduzible Pluralität von Lebensformen an (Habermas, 1996). So bestätigt diese Position auf der einen Seite bestimmte grundlegende egalitäre Prinzipien – diejenigen, die den gleichen Wert, gleichen Respekt und die gleiche Beachtung der Person etc. betonen – und erkennt auf der anderen Seite an, dass deren Bedeutung nicht unabhängig von einem permanenten Dialog im öffentlichen Leben geklärt werden kann. Folglich können gleiche Rechte und Pflichten nicht adäquat institutionalisiert werden, ohne dass es eine entsprechende Institutionalisierung nationaler und transnationaler Formen des öffentlichen Dialogs, der demokratischen Partizipation und Rechenschaftspflichtigkeit gäbe (McCarthy, 1999). Die Institutionalisierung regulativer kosmopolitaner Prinzipien bedarf also der Etablierung und Festigung einer demokratischen Öffentlichkeit.

Eine derart gestufte kosmopolitane Perspektive ist dem schwachen Kosmopolitanismus insofern zugeneigt, als sie eine Pluralität von Wertequellen und eine Vielzahl von moralischen Konzeptionen des Guten anerkennt; dementsprechend anerkennt sie auch unterschiedliche Sphären des ethischen Urteilens, die sich mit dem alltäg-

lichen Bemühen verbinden, die Fragen zu lösen, die sich hinsichtlich der Lebensweisen und der gesellschaftlichen Organisation stellen (Böhme, 2001). Folglich versucht sie, bezüglich vieler Lebensfragen ethisch neutral zu bleiben. Diese ethische Neutralität sollte jedoch nicht mit politischer Neutralität und deren Kernforderungen verwechselt werden (vgl. Kuper, 2000: 649 f.). Tan hat diesen Punkt kurz und bündig formuliert: »Die Verpflichtung zur ethischen Neutralität impliziert einen bestimmten Typ der politischen Ordnung, nämlich einen, der es ermöglicht, dass unterschiedliche private Konzeptionen des Guten gelebt werden können« (1998: 283, zit. in Kuper, 2000: 649; vgl. Barry, 1995: 263). Nur Gemeinwesen, die den gleichen Status aller Personen anerkennen, die sich gegenüber persönlichen Zielen, Hoffnungen und Bestrebungen neutral und unparteiisch verhalten und die sich um eine öffentliche Rechtfertigung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ordnungen bemühen, können eine grundlegende bzw. allgemeine Struktur politischen Handelns sicherstellen, die es Individuen ermöglicht, ihre Ziele – sowohl individuelle als auch kollektive – als freie und gleiche Akteure zu verfolgen. Eine solche Struktur ist, wenn sie systematisch angewendet wird, nicht mit denjenigen – weder öffentlichen noch privaten – Zielen und Gütern vereinbar, die die Struktur selbst zerstören oder untergraben würden, und müsste diese ausfiltern.⁷ Damit der Werte- und der gesellschaftliche Pluralismus gedeihen können, müssen politische Verbände auf eine allgemein gültige Art und Weise strukturiert bzw. organisiert sein; d. h. entsprechend der konstitutiven, legitimierenden und priorisierenden Prinzipien, die oben angegeben wurden (vgl. Pogge, 1994b: 117). Über deren genaue Bestimmung lässt sich streiten – d. h. darüber, wie diese Begriffe richtig zu formulieren sind –, die acht Prinzipien selbst geben jedoch die Leitbegriffe bzw. die regulativen Ideale für eine politische Ordnung ab, die auf Autonomie, Dialog und Toleranz ausgerichtet ist.

⁷ Wie Miller treffend schrieb, »ist eine Institution oder Praxis dann neutral, wenn sie, soweit das im Vorhinein abzusehen ist, keine bestimmte Konzeption des Guten auf Kosten anderer bevorzugt« (1989: 7; vgl. S. 72–81).

Kosmopolitane Rechtfertigungsstrategien

Nun treten Verfechter des Kosmopolitanismus gewiss für diese Prinzipien ein, sie rechtfertigen sich aber natürlich nicht von selbst. Oder, anders gefragt, woher stammen diese Prinzipien? Zu Beginn sollten zwei Dinge unterschieden werden, die zu häufig zusammen verhandelt werden: Fragen nach der Herkunft von Prinzipien und Fragen nach deren Gültigkeit und Gewicht (vgl. Weale, 1998). Beide Fragen sind wichtig. Beleuchtet die erste die ethischen Gegebenheiten oder Motivationen für eine Präferenz oder eine Verpflichtung gegenüber einem Prinzip bzw. bestimmten Prinzipien, so bildet die zweite den Ausgangspunkt dafür, deren intersubjektive Gültigkeit zu prüfen. In dieser Hinsicht hängt die Begründungsstrategie kosmopolitaner Prinzipien von zwei grundlegenden Ordnungsbegriffen bzw. Metaprincipien des ethischen Diskurses ab – das eine ist kulturell und historisch, das andere philosophisch. Diese Prinzipien sind das Metaprinzip der Autonomie und das Metaprinzip des unparteiischen Argumentierens.

Das Metaprinzip der Autonomie (im Weiteren MPA) bildet den Kern des demokratischen Projektes. Seine Begründung und seine Geltung sind, mit Rawls gesprochen, »politisch, nicht metaphysisch« (1985). Eine Grundkonzeption oder -idee ist in diesem Sinne politisch, wenn sich in ihr ein im öffentlichen Leben latentes Verständnis artikuliert, und – vor dem Hintergrund des Kampfes für eine demokratische Kultur im Westen und anderswo – insbesondere dann, wenn sie auf der spezifischen Konzeption der Person als Bürger beruht, der grundsätzlich »frei und gleich« ist, auf eine Weise, die für jeden »verständlich« sein muss. Mit anderen Worten kann das MPA also als eine Vorstellung verstanden werden, die in die öffentliche politische Kultur demokratischer Gesellschaften und sich herausbildender Demokratien eingebettet ist.

Das MPA ist Teil der »Tiefenstruktur« von Ideen, die den Aufbau des modernen politischen Lebens geformt haben. Seine Wurzeln reichen bis in die Antike zurück, obwohl viele Elemente seiner Tiefenstruktur nicht Teil des klassischen Denkens waren, das doch von einer sehr engen Auffassung davon, wer als Bürger gelten konnte, und von einer teleologischen Natur- und Kosmoskonzeption geprägt war. Erst in der modernen Welt wurde das MPA tiefer verwurzelt (Held, 2006a). Es wurde im Streben nach Bürgerschaft verankert, das, wie Marshall sagte, immer von einem »Drang« gezeichnet war, ein »voll-

ständigeres Maß an Autonomie« für eine jede Person zu sichern; denn, Autonomie ist der »Stoff«, aus dem die moderne Bürgerschaft gemacht ist (Marshall, 1973: 83). Oder, um den Punkt noch einmal in der bisher verwendeten Sprache zu fassen: Dieses Streben war von einem Drang geprägt, die Kernelemente einer Konzeption egalitären Individualismus zu realisieren (wobei den Menschen als freien und gleichen, fähig zum aktiven Handeln und verantwortlich für ihre Entscheidungen, eine besondere Bedeutung zukommt), die demokratischen Bestimmungen des öffentlichen Lebens (wie z. B. Zustimmung, Deliberation, Wahlen und Inklusivität) durchzusetzen und sicherzustellen, dass, wenn das gleiche Interesse aller Menschen an Selbstbestimmung bzw. Selbstverwaltung geschützt werden soll, sich die Aufmerksamkeit auf die richten muss, die nicht die Möglichkeit haben, an den Stellen mitzuwirken und zu agieren, an denen die wichtigen Entscheidungen fallen und Politik gemacht wird (d. h., dass es ein gewisses Maß an gesellschaftlichem Schutz geben muss).

Mit anderen Worten könnte man sagen, dass das MPA der politische Leitfaden moderner demokratischer Gesellschaften ist und dass die ersten sieben kosmopolitanen Prinzipien, abgeleitet und entfaltet aus der Verpflichtung gegenüber der Selbstbestimmung und Autonomie, die Grundlage dafür bilden, Inhalt und Form einer liberalen und demokratischen Ordnung genauer zu spezifizieren.⁸ Kurz gesagt sind diese kosmopolitanen Prinzipien die Prinzipien des öffentlichen demokratischen Lebens, ohne dass hierbei jedoch eine entscheidende Annahme vorausgesetzt würde – die im liberalen demokratischen Denken, ob klassisch oder zeitgenössisch, sowieso niemals vollständig gerechtfertigt war –, dass nämlich diese Prinzipien nur in einem für sich stehenden, abgegrenzten, räumlich definierten politischen Gemeinwesen effektiv umgesetzt werden könnten (vgl. Held, 1995). Die kosmopolitanen Prinzipien setzen, wie das sechste Prinzip deutlich macht, nicht voraus, dass die Verbindung zwischen Selbstbestimmung, Rechenschaftspflichtigkeit, Demokratie und Souveränität nur territorial verstanden werden könnte. Daher ist es möglich, eine moderne demokratische Interpretation der Bestrebung der Stoiker zu

geben, mehrere – lokale, nationale und globale – Zugehörigkeitsformen zu etablieren. Die kosmopolitanen Prinzipien sind das Kernelement des demokratischen öffentlichen Lebens, befreit von der zufälligen Bindung an die Grenzen des Nationalstaates. Wie diese Prinzipien mit den Organisationen, Institutionen und Grenzen politischer Gemeinschaften verbunden werden sollten, ist eine Frage für sich, auf die ich später zurückkommen werde.

Es könnte eingewendet werden, dass die Sprache der Autonomie und Selbstbestimmung wegen ihrer westlichen Wurzeln nur eine begrenzte interkulturelle Gültigkeit hat. Es muss jedoch unterschieden werden zwischen den politischen Begriffen und Diskursen, die bestimmte Interessen und Machtsysteme verschleiern oder untermauern, und denen, die sich explizit darum bemühen, die Generalisierbarkeit von Forderungen und Interessen zu prüfen, und Macht – ob politische, wirtschaftliche oder kulturelle – rechenschaftspflichtig zu machen. Das, was die Sprache der Autonomie und Selbstbestimmung und vor allem die des MPA generiert, könnte als eine Verpflichtung bzw. vorgängige Verpflichtung gegenüber der Idee gedacht werden, dass alle Menschen gleichermaßen frei sein sollten – d. h., dass sie alle die gleiche Freiheit genießen sollten, ihren Tätigkeiten nachzugehen, ohne willkürliche und unbefugte Eingriffe fürchten zu müssen. Wenn diese Idee kulturübergreifend geteilt wird, so nicht deshalb, weil alle Kulturen dem modernen westlichen politischen Diskurs zugestimmt hätten; vielmehr konnten sie sehen, dass es bestimmte »Sprachen« gibt, die die Idee des gleichen Status und des gleichen Wertes schützen und fördern, und andere, die diese zu ignorieren oder zu unterdrücken versucht haben.

Zu prüfen, ob Forderungen und Interessen generalisierbar sind, erfordert, »einen fremden Standpunkt einzunehmen«. Wie in Kapitel 1 bereits erläutert, sind die konsequentesten Formulierungen eines solchen gesellschaftlichen Standpunktes Rawls Urzustand, Habermas' ideale Sprechsituation und Barrys Ansatz des unparteiischen Argumentierens. Die von ihnen vertretene gesellschaftlich offene, moralische Perspektive ist ein Mittel, unseren Gedanken eine Richtung zu geben und die intersubjektive Gültigkeit unserer Konzeptionen des Guten zu prüfen. Ich bezeichne sie als das Metaprinzip des unparteiischen Argumentierens (im Weiteren MUA).

Das MUA bietet einen moralischen Bezugsrahmen, mithilfe dessen sich Regeln und Prinzipien bestimmen lassen, die universell anerkannt werden können, und weist damit zugleich all jene Praktiken,

⁸ Ich sage »die ersten sieben kosmopolitanen Prinzipien«, da das achte, Nachhaltigkeit, traditionellerweise kein Kernelement des demokratischen Denkens gewesen ist, auch wenn es das unbedingt sein sollte (vgl. Kapitel 7).

Regeln und Institutionen als ungerecht zurück, die sich auf Prinzipien berufen, die nicht für alle annehmbar sind (O'Neill, 1991). Es geht darum, Prinzipien und Regeln zu etablieren, die niemand, der ernsthaft darum bemüht ist, eine zwanglose und informationsgeleitete Übereinkunft zu etablieren, vernünftigerweise verwerfen könnte (vgl. Barry, 1989 und Scanlon, 1998). Die durch das MUA festgelegten Standards können als Leitlinien für die entsprechenden Prüfverfahren dienen, ohne dass damit ein deduktives Beweisverfahren gefunden wäre.

Der moralischen Unparteilichkeit kommt zunächst eine wichtige kritische und entlarvende Rolle zu. Diese Position wird am deutlichsten von O'Neill vertreten (1991). Seiner Auffassung zufolge bildet die unparteiische Argumentation die Grundlagen dafür, nicht-generalisierbare Prinzipien, Regeln und Interessen aufzudecken und zu zeigen, dass es Gerechtigkeit nur dann geben kann, wenn Handlungen, Lebensentwürfe oder Institutionen sich nicht auf Prinzipien stützen, die nicht universell geteilt werden können. Wirksamkeit besitzt der unparteiische Blickwinkel durch seine kritische Haltung.

Unter den Prinzipien, die von dieser Perspektive aus gesehen ernsthaften Einwänden ausgesetzt sind, ist das Prinzip der Unterdrückung und das des Betrugs. Es ist unmöglich, dass ein Unterdrückungsprinzip universell anerkannt werden könnte, da den Unterdrückten die Möglichkeit zu handeln verwehrt wird und sie somit das Handlungsprinzip ihres Unterdrückers nicht teilen können. Ebenso ist es unmöglich, ein Betrugsprinzip universell aufrechtzuerhalten, da die Betroffenen das eigentliche Anliegen des Betrügers nicht übernehmen und sein Handlungsprinzip nicht teilen können. (Wenn das Vorhaben des Betrügers allen bekannt wäre, könnte der Betrug selbstverständlich nicht gelingen.) Solche Argumente zeigen nicht, »dass jeder Fall von Unterdrückung oder Betrug ungerecht ist: sie zeigen nur, dass Handlungen, Institutionen und Lebensentwürfe, die sich Unterdrückung oder Betrug zum Grundsatz machen, ungerecht sind« (ebd.: 198). Darüber hinaus kann die gleiche Argumentationslinie aufzeigen, dass man keine gerechte Ordnung errichten kann, die auf der Vernachlässigung bestimmter Bedürfnisse basiert. Denn das Prinzip, Bedürfnisse zu vernachlässigen, wird den Universalisierungstest ebenfalls nicht bestehen. Die Menschen, die ein solches Prinzip zu übernehmen versuchten, würden riskieren, ihrer eigenen Endlichkeit und Bedürftigkeit nicht gerecht zu werden, ganz zu schweigen von der anderer. Wie und in welchem Umfang Bedürfnisse

befriedigt werden sollten, wird bei O'Neill jedoch nicht genauer ausgeführt.

Die unparteiische Argumentation ist so verstanden ein Mittel der Kritik, um auf nicht-verallgemeinerbare Prinzipien und ungerechte Institutionen aufmerksam zu machen. Aber lässt sich mit ihm auch eine stärker positiv bestimmte Position angeben, die die grundlegenden Prinzipien einer gerechten kosmopolitanen Ordnung festlegt? Ich denke, dass sich durch die Verfolgung universell anzuerkennender Prinzipien und Regeln durchaus etwas Konkreteres aufzeigen lässt. Vor diesem Hintergrund behaupte ich, dass alle acht kosmopolitanen Prinzipien den Test der Unparteilichkeit bestehen und moralische und politische Bezugspunkte bilden können, an denen alle ihr Handeln ausrichten können, denn sie bieten das Fundament dafür, dass alle Menschen gleichermaßen beachtet und auf gleiche Weise behandelt werden, egal, wo sie geboren oder aufgewachsen sind. Die Dinge, die dem Unparteiischen wichtig sind: die Position des anderen zu berücksichtigen, politische Ergebnisse nur dann als fair und vernünftig zu betrachten, wenn sich mit gutem Grund behaupten lässt, dass diese von allen Parteien gleichermaßen akzeptiert werden könnten, sowie die Position, bestimmte sozioökonomische Zusammenschlüsse nur dann als legitim anzusehen, wenn diese für alle Menschen, ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Stellung, akzeptabel sind; all das entspricht den acht Prinzipien und bietet keinen Anlass, diese zurückzuweisen. Die Prinzipien des gleichen moralischen Status und der gleichen öffentlichen Einbindung sowie die öffentliche Rechtfertigung gemeinschaftlicher institutioneller Vereinbarungen sind stark genug, den Ansprüchen der genannten Überlegungen zu entsprechen.

Innerhalb dieses theoretischen Bezugsrahmens lässt sich argumentieren, dass individuelle oder gemeinschaftliche Regelungen, die schweres Leid verursachen, nicht mit dem Verweis auf einen besonderen gesellschaftlichen Status, eine kulturelle Identität, einen ethischen Hintergrund oder die Nationalität – also mit Verweis auf die Zugehörigkeit zu irgendeiner bestimmten Gruppierung – gerechtfertigt werden können, wenn letztere es erlauben, dass bestimmte Menschen oder Gruppen von dem, was für die menschliche Autonomie, Entwicklung und Wohlfahrt zentral ist, ausgeschlossen werden (vgl. Caney, 2001). In dem Maße, in dem ein Handlungsfeld darauf ausgerichtet ist, Lebenserwartung und Chancen zu strukturieren und zu begrenzen, in dem Maße werden Defizite in der Handlungsstruktur

politischer Zusammenschlüsse offenbar. Diese Defizite können zudem in dem Maß als illegitim betrachtet werden, in dem sie entsprechend den Bedingungen des MUA zurückgewiesen werden könnten. Wenn Menschen ihre zukünftige gesellschaftliche und politische Stellung nicht kennen würden, würden sie die eigennützige Verteidigung von gezielt ausschließenden Verfahren und Mechanismen wohl kaum überzeugend finden. Rechtfertigungsstrukturen dieser Art können nicht einfach verallgemeinert werden und sind daher, konfrontiert mit dem Unparteilichkeitstest, sehr schwach. Sofern es keine außergewöhnlichen Argumente gibt, die das Gegenteil beweisen, halten gesellschaftliche Mechanismen und Verfahren, die für bestimmte Personengruppen schweres Leid bedeuten, der Anforderung der Unparteilichkeit nicht stand (vgl. Barry, 1995, 1998a).

Die unparteiische Argumentation bietet eine Grundlage, um sich mit den Problemen zu beschäftigen, die durch Machtasymmetrien, Ungleichheiten bei der Ressourcenverteilung und krasse Vorurteile aufgeworfen werden. Es ist ein Instrument, mit dem die Regeln, Gesetze und Vorgehensweisen hinterfragt werden können, die bestimmte Menschen für richtig, gerechtfertigt oder wertvoll halten mögen. Mit seiner Hilfe kann zwischen Legitimität als Billigung bestehender sozioökonomischer Vereinbarungen und Legitimität als »Richtigkeit« oder »Korrektheit« unterschieden werden – wobei Korrektheit die Würdigkeit einer politischen Ordnung bezeichnet, anerkannt zu werden, weil es die Ordnung ist, die als Resultat der unparteiischen Argumentation akzeptiert würde. Letzteres sollte nicht als ein optionales Element des politischen und rechtlichen Verständnisses betrachtet werden, sondern als Voraussetzung eines jeden Versuchs, das Wesen der Unterstützung und Legitimität, deren sich bestimmte gesellschaftliche Kräfte und Verbindungen erfreuen, zu fassen; denn ohne diese Form des Urteilens könnte nicht zwischen Legitimität als »Akzeptanz« und Legitimität als »Richtigkeit« unterschieden werden.

Zu betonen ist, dass unparteiische Argumentation eine gesellschaftliche Praxis ist – nicht eine einsame theoretische Übung. Denn, wie Arendt geschrieben hat:

»Die Kraft des Urteils beruht auf der möglichen Übereinstimmung mit anderen, und der Denkvorgang, der im Urteilen tätig ist, ist nicht [...] ein Dialog, den ich mit mir selbst führe, sondern findet sich immer und vorwiegend, selbst wenn ich ganz allein zu einem Urteil komme, in einer antizipierten Verständigung mit anderen wieder, von denen ich weiß, dass ich

letztlich mit ihnen zu einer Übereinstimmung kommen muss [...] Und diese erweiterte Denkungsart [...] kann in strikter Isolation oder Abgeschlossenheit nicht funktionieren, sie bedarf der Präsenz anderer, »an deren Stelle« es mitzudenken gilt, deren Sichtweise sie in Betracht ziehen muss und ohne die sie gar nicht zum Zug kommen kann.«⁹ (1961: 220 f., zit. in: Benhabib, 1992: 9 f.)

Das Ziel eines »theoretischen Gesprächs« über Unparteilichkeit ist eine antizipierte Übereinkunft mit all jenen, deren unterschiedliche Lebensumstände die Verwirklichung des gleichen Interesses aller an Selbstbestimmung und Autonomie beeinflussen. Natürlich ist dieses Gespräch als »antizipierte Übereinkunft« eine hypothetische Zuschreibung eines intersubjektiven bzw. kollektiven Verständnisses. Folglich muss der über die Gültigkeit entscheidende Test im gegenwärtigen Leben davon abhängen, das Gespräch auf all jene auszuweiten, die es zu umfassen sucht. Nur unter diesen Umständen kann eine analytisch vorgebrachte Interpretation zu einer wirklichen Verständigung bzw. Übereinkunft zwischen den Menschen werden (Habermas, 1988). Die kritische Reflexion muss sich mit einer öffentlichen Debatte und demokratischer Politik verbinden.

Gemeinsam bilden das MPA und das MUA den Grund des kosmopolitanen Denkens. Das MPA legt den konzeptuellen Rahmen fest, in dem die unparteiische Argumentation sich vollziehen kann. Denn aus ihm ergibt sich ein vornehmliches Interesse an einer jeden Person als Subjekt gleicher moralischer Beachtung sowie an ihrem Vermögen, im Rahmen der ihr gegebenen Möglichkeiten autonom zu agieren, und an ihrem gleichen Status bezüglich der grundlegenden Institutionen politischer Gemeinschaften, d. h. an der Berechtigung einer jeden Person, Forderungen zu stellen und selbst Adressat von Forderungen zu sein (vgl. Rawls, 1971: 544 f.; Barry, 1989: 200). Das MPA bietet Motive, Gründe und Beschränkungs begründungen, auf deren Grundlage zu annehmbaren Bedingungen eine Übereinkunft

⁹ Anm. d. Übers.: Dies ist eine Übersetzung des amerikanischen Originaltextes, da die deutsche, von Arendt verfasste Ausgabe des entsprechenden Kapitels vom Original abweicht. In der deutschen Fassung heißt es: »Zu der Einstimmigkeit mit sich selbst tritt also eine mögliche Einstimmigkeit mit anderen. Auf dieser erweiterten Denkungsart beruht die Urteilskraft, aus ihr schöpft das Urteilen seine eigentliche Kraft der Gültigkeit; und dies heißt negativ, daß es sich »über die subjektiven Privatbedingungen« seiner selbst hinwegzusetzen vermag, und positiv, daß es ohne die Präsenz von anderen, an deren Stelle es ja gilt mitzudenken, nicht funktionieren, gar nicht zum Zug kommen kann.« (1994: 298)

erreicht werden kann. Das MUA bildet die Grundlage dafür, diese Übereinkunft umzusetzen. Es ist ein Argumentationsmittel, das darauf ausgerichtet ist, von Machtverhältnissen zu abstrahieren, um die grundlegenden Ermöglichungsbedingungen aktiver Handlungsfähigkeit, berechtigter Autorität und sozialer Gerechtigkeit aufzuzeigen.¹⁰ Natürlich kann das Prinzip von denen als Argumentationsmittel zurückgewiesen werden, die die Sprache der Autonomie und Selbstbestimmung ablehnen; dann muss aber deutlich sein, dass sie genau das tun.

Von den kosmopolitanen Prinzipien zum kosmopolitanen Recht

Das kosmopolitane Recht bezieht sich auf einen Rechtsbereich, der vom Staatsrecht und dem Recht, das zwischen zwei Staaten zur wechselseitigen Förderung ihrer geopolitischen Interessen vereinbart wird, verschieden ist. Kant, der führende Vertreter der Idee eines solchen Rechts, interpretierte es als die Grundlage zur Artikulation des gleichen Status' einer jeden Person in der »universellen Gemein-

¹⁰ Anders gewendet könnte man sagen, dass die zwei Metaprinzipien die Minimalgrundlage politischer Urteile bilden: sie geben eine Interpretation der beteiligten Akteure und eine Betrachtung der Gründe, die als zulässig erachtet werden, die gemeinsamen Unternehmungen zu beeinflussen. Die Metaprinzipien bestimmen, wie wir Akteure verstehen sollten, wenn wir sie als Autoren von Normen und Institutionen verstehen, die einen entscheidenden Einfluss auf die öffentlichen Güter haben. Ein Vergleich mit Rousseau mag diesen Punkt weiter erhellen. Rousseaus Verständnis des »Gemeinwillens« bezieht sich auf den Willen der politischen Akteure, wenn diese sich als Bürger begreifen (d. h. als Gesetzgeber, nicht als Privatpersonen). Die Bürger abstrahieren von ihren persönlichen Umständen und von den Einrichtungen, die sie vielleicht bevorzugen würden, um die bestmöglichen Gesetze für die Förderung der gemeinsamen Güter einrichten zu können (vgl. Held, 2006a: 43–9). Auf ähnliche Art beschreiben die Metaprinzipien die Art und Weise, in der Akteure, verstanden als der Deliberation fähige Bürger, als die Autoren ihrer eigenen Konzeption des Guten betrachtet werden können, die zugleich anerkennen, dass nicht alle Gründe zulässig sind, wenn eine legitime Übereinkunft ausgehandelt werden soll. Mit anderen Worten repräsentieren die Metaprinzipien die Grenzen des kosmopolitanen politischen Diskurses, indem sie eine Reihe von Beschränkungen festlegen, die als Test genutzt werden können, um zu prüfen, ob unsere Prinzipien konsistent und annehmbar sind. Die acht Prinzipien können dann als die Prinzipien gedacht werden, die diese Elemente des öffentlichen und des politischen Urteilens ausformulieren und ihnen am besten entsprechen. (Ich bin Pietro Maffettone für die Diskussion dieser Punkte zu Dank verpflichtet.)

schaft« (1970: 107).¹¹ Für ihn ist das kosmopolitane Recht weder ein fantastisches noch ein utopisches Rechtsverständnis, sondern eine »notwendige Ergänzung« der nationalen und internationalen Gesetzbücher und ein Mittel, um diese in ein globales öffentliches Recht zu transformieren (vgl. Held, 1995: Kapitel 10). Während Kant Form und Reichweite des kosmopolitanen Rechts auf die Bedingungen der allgemeinen Hospitalität beschränkte – das Recht, sich innerhalb einer politischen Gemeinschaft und über diese hinaus zu vertreten und Gehör zu verschaffen –, verstehe ich es etwas weiter gefasst als die geeignete Form, die gleiche moralische Stellung aller Menschen und ihren Anspruch auf gleiche Freiheit und auf Regierungsformen, die auf Deliberation und Zustimmung basieren, zu repräsentieren. Mit anderen Worten ist das kosmopolitane Recht also die Rechtsform, die die acht Prinzipien der kosmopolitanen Ordnung am besten ausdrückt und verkörpert. Wenn diese Prinzipien systematisch als global ausgerichtete Rechtsgrundlage verankert würden, könnten die Bedingungen der kosmopolitanen Bestimmungen des öffentlichen Lebens festgelegt werden. Dieses Thema wird im nächsten Kapitel verhandelt werden.

¹¹ Anm. d. Übers.: Der Ausdruck »universal community« geht auf eine etwas ungenaue Kant-Übersetzung zurück. Bei Kant ist von »der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft« die Rede (1965: 122).