

Freie Universität Berlin

Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften

Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft

Ist globaler Egalitarismus möglich?
Bürgerschaft als Blindglück und das globale Prinzip der
Entwicklung

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der
Philosophie

vorgelegt von

Kenghan Lin

Juli 2016

Gutachter:

Prof. Dr. Bernd Ladwig, Freie Universität Berlin

Prof. Dr. Stefan Gosepath, Freie Universität Berlin

Disputationsdatum: 11. Juli. 2016

Summary

This dissertation aims to study the development of global egalitarianism. The global egalitarianism is a perspective of the global theory of justice. It claims that we should set limits on permissible global inequality at a basic level, when we try to construct global justice. The main research question in this study is whether it is possible to extend regulation of inequality as a requirement of justice at global level. To conclusion, I use the concept of luck egalitarianism as the starting point of the argument and propose that the global principle of development as a distribution principle.

Zusammenfassung

Diese Dissertation zielt darauf ab, die Entwicklung des globalen Egalitarismus zu studieren. Der globale Egalitarismus ist eine Sichtweise der globalen Theorie der Gerechtigkeit. Er behauptet, dass auf einer grundlegenden Ebene wir Grenzen für zulässige globale Ungleichheit setzen sollte, wenn wir globale Gerechtigkeit zu konstruieren versuchen. Die Hauptforschungsfrage in dieser Arbeit besteht darin, ob es möglich ist, Regulierung der Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit auf globale Ebene zu erweitern. Zur Schlussfolgerung verwende ich das Konzept des Glückegalitarismus als Ausgangspunkt der Argumentation und schlage das globale Prinzip der Entwicklung als Verteilungsgrundsatz vor.

Inhalt

1. Einleitung	1.
1.1. Implikationen des globalen Egalitarismus	1.
1.1.1. Begriff der Verteilungsgerechtigkeit	2.
1.1.2. Begriff des distributiven Egalitarismus.....	4.
1.1.3. Begriff des globalen Egalitarismus	6.
1.2. Drei Hauptpositionen in der Debatte des globalen Egalitarismus	9.
1.2.1. Etatismus.....	10.
1.2.2. Konzeption der globalen Kooperation	13.
1.2.3. Menschlichkeitskonzentrierter Egalitarismus.....	15.
1.3. Hauptthese der Arbeit	17.
1.3.1. Regulierung der globalen Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit	18.
1.3.2. Ausgangspunkt der Begründung und Konstruktion des Prinzips.....	21.
1.3.3. Betrachtung des Bürgerschaftsbesitzes als Folge des Blindglücks.....	22.
1.3.4. Das Konzept des globalen Prinzips der Entwicklung	25.
1.4. Anordnung der Kapitel	26.

Teil 1. Erörterung der Debatte

2. Prüfung verschiedener Begründungen des Etatismus:	
Warum gilt egalitäre Gerechtigkeit nur zwischen Bürgern?	30.
2.1. Die Zwangssicht	30.
2.1.1. Staatszwang und Kompensation	31.
2.1.2. Staatszwang im Namen der allgemeinen Wille.....	34.
2.1.3. Schwierigkeiten der Zwangssicht	37.
2.2. Die Reziprozitätssicht	39.
2.2.1. Staatliche Fähigkeiten und faire Gegenleistungen.....	40.
2.2.2. Das Konzept des Egalitarismus.....	43.
2.2.3. Schwierigkeiten der Reziprozitätssicht	44.
2.3. Die Institutionssicht	46.
2.3.1. Verteilungsinstitutionen und Verteilungsgerechtigkeit	47.
2.3.2. Globale wirtschaftliche Gerechtigkeit statt Verteilungsgerechtigkeit	49.
2.3.3. Schwierigkeiten der Institutionssicht	51.
2.4. Die Kultursicht	53.
2.4.1. Das metrische Problem	53.

2.4.2. Identifikation der Güter statt der Verteilungsansprüche	56.
2.4.3. Schwierigkeiten der Kultursicht	58.
3. Prüfung der Konzeption globaler Kooperation:	
Wirtschaftsinterdependenz der Globalisierung	60.
3.1. Globale Kooperation und das globale Differenzprinzip	61.
3.1.1. Globale Kooperation	61.
3.1.2. Das globale Differenzprinzip	65.
3.2. Analyse der Eigenschaften globaler Kooperation.....	68.
3.2.1. Globale Kooperation ohne reziproke Eigenschaften.....	68.
3.2.2. Auswirkungen wirtschaftlicher Interdependenz	71.
3.3. Gegenargumente des Etatismus	74.
3.3.1. Die globale Grundstruktur ohne politische und rechtliche Systeme	75.
3.3.2. Nichtigkeit Auswirkungen	79.
3.4. Gegenargumente des Nicht-Relationalismus	81.
3.4.1. Qualifikation der Beteiligung am globalen Vertrag.....	81.
3.4.2. Moralischer Sinn wirtschaftlicher Interaktion.....	82.
3.4.3. Die nicht-relationale Wende	85.
3.5. Innere Spannungen in der Konzeption der globalen Kooperation	87.
3.5.1. Zusammenhang zwischen der beteiligten und der begünstigenden Einheit	87.
3.5.2. Die moralische Arbitrarität der Mitgliedschaft in der globalen Interdependenz	88.
4. Analyse des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus:	
die moralische Arbitrarität der Nationalität	90.
4.1. Kritik am institutionellen Ansatz.....	91.
4.1.1. Die Diskontinuitätssicht.....	91.
4.1.2. Die Kontinuitätssicht	94.
4.2. Konstruktion des Universalismus.....	96.
4.2.1. Die moralische Persönlichkeit	96.
4.2.2. Die Behauptung des Umfangs	98.
4.2.3. Formale Argumentation der Konstruktion der Chancengleichheit.....	100.
4.3. Konstruktion der Chancengleichheit.....	103.
4.3.1. Ausgangspunkt des menschlichkeitskonzentrierten Ansatzes	103.
4.3.2. Nationalität als moralisch arbiträrer Faktor.....	106.
4.4. Idee der gleichwertigen Chancengleichheit.....	111.
4.4.1. Globale Chancengleichheit des Wettbewerbs	112.

4.4.2. Lebensstandard als Metrik	115.
4.5. Bewertung des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus	118.
4.5.1. Vorteile des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus	118.
4.5.2. Kritik der Anwendung des Glücksegalitarismus	119.

Teil 2. Konstruktion des Globalerweiterungsarguments und des Prinzips

5. Erörterung des Glücksegalitarismus:

Kompensationsbegriff als zentrale Idee	123.
5.1. Entwicklung des Glücksegalitarismus	124.
5.1.1. Die Idee der demokratischen Gleichheit als Quelle	125.
5.1.2. Die Grundidee des Glücksegalitarismus	128.
5.2. Analyse des Optionsglücks und des Blindglücks.....	131.
5.2.1. Bestimmung des Optionsglücks	132.
5.2.2. Gleichgewicht zwischen Optionsglück und Blindglück	136.
5.3. Analyse der Plausibilität des Glücksegalitarismus.....	139.
5.3.1. Verletzung der moralischen Intuition	139.
5.3.2. Voraussetzungen vollständiger Freiheit.....	142.
5.3.3. Vernachlässigung sozialer Beziehungen.....	144.
5.4. Moralische Anziehungskraft des Glücksegalitarismus	146.
5.4.1. Konzentration auf Kompensation	146.
5.4.2. Kompensation des Blindglücks als Hauptmerkmal	148.
5.4.3. Arten der Kompensation	151.

6. Konstruktion der Plausibilität der globalen Ungleichheitsregulierung:

das Argument mittels des Konzepts von Glückegalitarismus	154.
6.1. Grenzüberschreitender Glücksegalitarismus	155.
6.1.1. Beweislast der Glückegalitaristen	155.
6.1.2. Die universale Eigenschaften des Glücksegalitarismus.....	159.
6.2. Argument der Globalerweiterung mittels des Konzepts des Glücksegalitarismus ..	164.
6.2.1. Der Besitz der Bürgerschaft als Folge des Blindglücks	165.
6.2.2. Die Abgaben der Glücklichen	169.
6.3. Prüfung des gegenwärtigen Systems der Bürgerschaftserbschaft	173.
6.3.1. Aufrechterhaltung der Ungleichheit des gegenwärtigen Systems.....	174.
6.3.2. Prüfung der Argumente für zwei Prinzipien der Bürgerschaftserbschaft	177.

7. Kompensationsmöglichkeiten ungleicher Wirtschaftschancen: das globale Prinzip der Entwicklung	184.
7.1. Die Regulierung der Wirtschaftsungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung	184.
7.1.1. Begründung der Konzeption globaler Kooperation	185.
7.1.2. Begründung des Glücksegalitarismus.....	188.
7.2. Neuherstellung der Bürgerschaft	190.
7.2.1. Die Bürgerschaft unter der gleichen politischen Autorität	191.
7.2.2. Mehrstufige Bürgerschaft	193.
7.2.3. Gleichgewicht zwischen Chancengleichheit und Bürgerschaftsvorteilen	196.
7.3. Chance zur Lebensentwicklung in anderen Gesellschaften	197.
7.3.1. Aufnahme von mehr Wirtschaftsmigranten	198.
7.3.2. Dilemma der Gleichheit.....	202.
7.3.3. Widerspruch der Gleichheit	205.
7.4. Das globale Prinzip der Entwicklung	207.
7.4.1. Regulierung der Einkommensungleichheit	208.
7.4.2. Bereitstellung von Ressourcen.....	214.
7.4.3. Praktische Anwendbarkeit des globalen Prinzips der Entwicklung.....	218.
8. Schluss	221.
8.1. Das Argument der Globalerweiterung mittels des Glücksegalitarismus	221.
8.2. Das globale Prinzip der Entwicklung	224.
8.3. Weitere Möglichkeiten der Zukunftsentwicklung	227.
9. Literatur	230.

1. Einleitung

In den letzten Jahren gab es zum Thema der globalen Gerechtigkeit eine sehr kontroverse Diskussion, nämlich ob globaler Egalitarismus hinsichtlich der Konstruktion der globalen Gerechtigkeit eine vernünftige Position ist. Der globale Egalitarismus ist eine Sichtweise der globalen Theorie der Gerechtigkeit. Er geht davon aus, dass auf einer grundlegenden Ebene Gerechtigkeit Grenzen für zulässige globale Ungleichheit setzen sollte. Genauer gesagt, die Regulierung einer (gewissen) Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit sollte auch für Individuen mit verschiedener Staatsangehörigkeit gelten. Die Diskussion des globalen Egalitarismus beginnt in den 1970 und 1980er Jahren. Damals versuchten Charles Beitz und Thomas Pogge John Rawls Prinzipien der Gerechtigkeit auf die globale Ebene anzuwenden, um eine angemessene globale Ordnung der Gerechtigkeit zu schaffen. Etwa seit dem Jahr 2005 ist in der Debatte des globalen Egalitarismus eine neue Bewegung zu spüren. Viele Theoretiker haben sich in den Diskussionen mittlerweile zu Wort gemeldet und verschiedene sinnvolle Pro- oder Contra Argumente dargestellt, wie z. B. Thomas Nagel, David Miller sowie Simon Caney usw. Die Positionen des globalen Egalitarismus sind so ein wichtiges Thema der Diskussion um globale Gerechtigkeit geworden, dem wir uns stellen müssen. In diesem Kapitel werde ich zuerst Implikationen des globalen Egalitarismus und drei aktuelle Positionen verdeutlichen, dann gehe ich weiter auf meine Thesen ein.

1.1. Implikationen des globalen Egalitarismus

Der globale Egalitarismus ist eine grundlegende Sicht der globalen Theorie der Gerechtigkeit. Es geht um die Konstruktion globaler Gerechtigkeit in angemessener Relation zur Ungleichheit. Er ist also nicht nur eine einfache Theorie der moralischen Gleichheit zwischen Menschen, sondern eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, die die Definition und die Verteilung sinnvoller Güter betrifft. Da der globale Egalitarismus mit dem Begriff der Verteilungsgerechtigkeit und dem Egalitarismus zu tun hat, werde ich diese zuerst erklären, bevor ich darauf in meiner Analyse eingehe.

1.1.1. Begriff der Verteilungsgerechtigkeit

Der Begriff der Gerechtigkeit bezieht sich an dieser Stelle auf die Verteilungsgerechtigkeit. Verteilungsgerechtigkeit betrifft die Art und Weise, in der die Nutzen und Lasten zwischen Menschen aufgeteilt werden. Eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit erklärt, warum bestimmte Individuen Ansprüche auf relative oder absolute Ressourcenanteile haben. Eine relevante Theorie der Verteilungsgerechtigkeit trägt in der Regel Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit vor. Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit sind Aussagen über die Verteilung von Gütern in der Bevölkerung. Die Aussagen des Prinzips der Verteilungsgerechtigkeit konzentrieren sich normalerweise auf drei Aspekte, und zwar Bevölkerung, Verteilungsgüter und Gründe.

Die relevante Bevölkerung besteht in der Regel aus Personen, die in einer bestimmten Zeit leben, aber das muss nicht sein. Die relevante Bevölkerung als Bezugspunkt der Verteilungsgerechtigkeit kann die Bevölkerung eines Staates oder eine von unterschiedlichen Generationen sein. Der Begriff der Bevölkerung spielt eine wichtige Rolle in der Diskussion der Verteilungsgerechtigkeit, weil der Umfang

der Bevölkerung über den Anwendungsbereich der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit entscheidet. In der nationalen Diskussion der Verteilungsgerechtigkeit richtet sich die Debatte in der Regel auf das Problem der Verteilungsgüter, aber in der Diskussion der globalen Verteilungsgerechtigkeit ist der Gesamtumfang der Bevölkerung ein sinnvolles Thema, wie z. B. die Pflicht der Gerechtigkeit für Staatsbürger oder für Bürger in anderen Staaten.

Als Gegenstand der Verteilung muss etwas zugeteilt werden, Ressourcen oder Chancen, diese werden in der Regel als „Währung der Gerechtigkeit“ angesehen. Die relevanten Verteilungsgüter sind potenziell heterogen, sie können ganz konkrete Dinge wie materielle Güter, auch ziemlich abstrakte Dinge wie gesetzliche Rechte oder subjektive Zustände wie Zufriedenheit und Glück umfassen. Es ist in der Diskussion der Verteilungsgerechtigkeit umstritten, ob etwas durch Güter bewertet werden kann und die Verteilung eine Angelegenheit der Gerechtigkeit ist. Die relevanten Verteilungsgüter, die John Rawls hervorhebt, sind zum Beispiel Grundgüter, für Amartya Sen und Martha Nussbaum sind es Fähigkeiten, für Ronald Dworkin sind es Ressourcen und für gewisse Glückegalitaristen wie G. A. Cohen und Richard Arneson sind es Entscheidungen individueller Personen.¹ Verteilungsgüter als Währung der Gerechtigkeit haben normalerweise in der Verteilungsgerechtigkeit eine andere Funktion, sie werden nämlich als Maßstab der Ungleichheit verwendet. John Rawls' Differenzprinzip nutzt zum Beispiel zur Bewertung der Grundgüter als Maßstab, welche die schlechtesten in einer Gesellschaft sind.

¹ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001); Amartya Sen, *The Idea of Justice* (2009); Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2006); Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (2000); G. A. Cohen, „If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?“ (2000); Richard Arneson, „Welfare Should Be the Currency of Justice“ (2000).

Wir rechtfertigen in der Regel durch eine Begründung ein Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit. Die Gründe sind Überlegungen darüber, warum eine bestimmte Bevölkerung das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit annehmen sollte. Die Gründe der Verteilungsprinzipien betreffen daher in der Begründung Eigenschaften von Individuen. Einzelne Gründe können Prinzipien, die für die gleiche Bevölkerung gelten, rechtfertigen. Gleichzeitig kann das gleiche Prinzip durch unterschiedliche Gründe gerechtfertigt werden. Daher sind Eigenschaften der Personen die Basis, um die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit zu rechtfertigen. Einzelne Theoretiker legen Wert auf Personen als Individuen, andere betonen ihre Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft. Die Gründe der Verteilungsgerechtigkeit können zudem als Ursachen angesehen werden, warum Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit strenge Ansprüche oder Rechte begründen können. Das heißt, dass jedes Mitglied der relevanten Bevölkerung einen Anspruch darauf hat, Anteile an den relevanten Gütern zu erhalten.²

1.1.2. Begriff des distributiven Egalitarismus

Die Terminologie Egalitarismus kann im Wesentlichen als eine Theorie der Betonung des gleichen Wertes positioniert werden. Trotzdem ist es möglich, durch verschiedene Aspekte den Egalitarismus genauer zu definieren. Der Egalitarismus, der in den letzten Jahren häufig diskutiert worden ist, ist eine Theorie, die mit den Theorien der Verteilungsgerechtigkeit zu tun hat. Er wird manchmal auch distributiver Egalitarismus genannt.

² Zur Analyse der Gerechtigkeitspflicht siehe Pablo Gilabert, *From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 11-12.

Gleichheit als Ideal der Verteilungsgerechtigkeit muss sorgfältig von der Gleichheit als fundamentalem moralischem Ideal unterschieden werden. Letztere bezieht sich häufig auf gleichberechtigte Werte zwischen Menschen. Viele Autoren haben bemerkt, dass Theorien der Gerechtigkeit mehr oder weniger mit gewissen Vorstellungen der moralischen Gleichheit von Personen beginnen. Deshalb können alle vernünftigen Theorien der Gerechtigkeit in einem weiten Sinne grundsätzlich als eine egalitäre Theorie bewertet werden. Wie Ronald Dworkin sagt, müssen alle Theorien der Gerechtigkeit (unvermeidlich) mit der egalitären Ebene (egalitarian plateau) beginnen.³ Außerdem besitzt die Forderung der Gleichheit hinsichtlich der Verteilungsgerechtigkeit noch eine andere Implikation, sie betrifft nämlich die gleichmäßige Zuteilung der Güter zwischen den Personen, wie z. B. Ressourcen, Chancen oder Wohlfahrt.

Ein distributiver Egalitarismus übernimmt häufig Prinzipien der Verteilung von der komparativen Implikation. Nicht alle Grundsätze der Verteilung können als egalitär bewertet werden. Ein egalitäres Prinzip der Verteilung kann in der Regel durch zwei Merkmale beschrieben werden. Zum einen ist es hinsichtlich des zwischenmenschlichen Sinns komparativ. Zum anderen setzt es eine gleichmäßige Zuteilung sinnvoller Güter voraus. Laut der Analyse von David Miller ist ein egalitäres Prinzip komparativ in der Form. Ein Prinzip kann als komparativ bewertet werden, nur wenn es festlegt, wie viel eine Person erhalten sollte, das hängt wiederum davon ab, was oder wie viel andere besitzen.⁴ Das heißt, dass wenn wir einen vernünftigen Maßstab der Verteilung (wie viel oder welche Güter eine Person erhalten soll)

³ Ronald Dworkin, „In Defense of Liberal Equality“, *Social Philosophy and Policy* 1/1 (1983), pp. 24-40. Siehe pp. 25-26.

⁴ David Miller, „The Limits of Cosmopolitan Justice“, in D. Mapel and T. Nardin (eds.), *International Society* (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 164-181. Siehe p. 169.

bestimmen, müssen wir die Anteile der anderen abwägen. Ein egalitäres Prinzip ist zwar ein komparativer Grundsatz, aber nicht alle komparativen Prinzipien der Verteilung sind damit egalitär. Wir können uns ein komparatives Prinzip in einer hierarchischen Gesellschaft vorstellen, das festlegt, dass einige Klassen mehr Ressourcen oder Chancen als andere Mitglieder erhalten sollten. In diesem Fall besteht der komparative Sinn hauptsächlich in der Aufteilung der Klasse und nicht in der Anforderung der Gleichheit. Deswegen hat ein egalitäres Prinzip der Verteilung nicht nur komparative Implikationen, sondern muss auch eine gleichmäßige Verteilung der relevanten Güter voraussetzen.⁵ Mittels dieser Zuteilung gewisser sinnvoller Ressourcen und Chancen können einige Ungleichheiten angemessen gemildert oder reguliert werden. In diesem Sinn ist ein egalitäres Prinzip daher ein Grundsatz, der Rechtfertigungen für Ungleichheiten anbietet, es können nämlich Ungleichheiten der Verteilung unter bestimmten Bedingungen als vernünftig angesehen werden. Mit anderen Worten, ein egalitäres Prinzip der Verteilung setzt gleichzeitig die Begrenzung akzeptabler Ungleichheiten voraus.

1.1.3. Begriff des globalen Egalitarismus

Der globale Egalitarismus ist eine Sichtweise der globalen Theorie der Gerechtigkeit. Er behauptet, dass auf einer grundlegenden Ebene die Gerechtigkeit Grenzen für zulässige globale Ungleichheiten setzen sollte.⁶ Der globale Egalitarismus ist dabei nicht eine Theorie der moralischen Gleichheit zwischen Menschen, sondern eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, dies betrifft die Definition und die Verteilung

⁵ Kok-Chor Tan, *Justice, Institutions, and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 11.

⁶ C. Barry and L. Valentini, „Egalitarian challenges to global egalitarianism: a critique“, *Review of International Studies* (2009), pp. 485-512. Siehe p. 487.

sinnvoller Güter. Sein Ziel besteht darin, durch eine gleichmäßige Verteilung gewisser Güter bzw. einige Verteilungsprinzipien mit egalitären Implikationen gewisse globale Ungleichheiten zu regulieren. Im Folgenden werden einige Aspekte des globalen Egalitarismus genauer erläutert.

Als Erstes gehen die Anforderungen der Gerechtigkeit des globalen Egalitarismus über die Überwindung der globalen Armut hinaus. Nach dem globalen Egalitarismus soll die Konstruktion globaler Gerechtigkeit nicht auf die effektive Beseitigung der globalen Armut beschränkt werden, sondern sie soll weiter um Benachteiligungen in der Wirtschaft erweitert werden. Wir könnten durch einen Vergleich zwischen dem Etatismus und dem globalen Egalitarismus diese Position hervorheben. Befürworter des Etatismus glauben in der Regel, dass verschiedene globale Ungleichheiten zweifellos schlecht sind, aber nicht so einfach als ungerecht bewertet werden können, weil es keine politischen und wirtschaftlichen institutionellen Strukturen wie Staaten auf der globalen Ebene gibt. Das Ziel der Konstruktion der globalen Gerechtigkeit sollte sich daher auf die Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse konzentrieren, und seine Befürworter begründen häufig mittels der Menschenrechte diese Behauptung. Manche Autoren bezeichnen diese Position als minimalistischen Ansatz (in der globalen Gerechtigkeit).⁷ Dagegen bestehen globale Egalitaristen darauf, dass gewisse Ungleichheiten der wirtschaftlichen Situation und Lebenschancen zwischen Menschen, die in verschiedenen Gesellschaften leben, auch angemessen reguliert werden sollten, selbst wenn das Problem der globalen Armut, das das Überleben von Individuen bedroht, gelöst wird. Kurz gesagt, die

⁷ Chris Armstrong, *Global Distributive Justice: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2012), pp. 71-73.

Konstruktion der globalen Gerechtigkeit sollte weiter auf den Bereich der Regulierung der Ungleichheit erweitert werden.

Als Zweites geht der globale Egalitarismus von der These des Kosmopolitismus aus, deswegen sind die Ungleichheiten, die er behandelt, die Nutzen und Lasten zwischen verschiedenen Menschen. Laut Thomas Pogges Analyse hat der Kosmopolitismus vier Merkmale. Einer der Punkte ist der normative Individualismus. Laut ihm sind nur Menschen ultimative Einheiten der moralischen Sorge und nicht Gruppen, Gemeinschaften sowie Staaten usw.⁸ Die globalen Egalitaristen folgen grundlegend dieser Richtung, wenn sie globale egalitäre Prinzipien der Gerechtigkeit konstruieren. Dieser Ausgangspunkt unterscheidet sich wesentlich von John Rawls Konzept des Rechts der Völker. Viele Forscher haben darauf hingewiesen, dass die beteiligte Einheit im Recht der Völker das Volk und nicht der Einzelne ist.⁹ In diesem Sinn kann der gegenseitige Respekt zwischen verschiedenen Ländern als Gleichheit zwischen den Staaten und nicht zwischen den Einzelnen angesehen werden. Dagegen sollten die Begünstigten der Prinzipien der globalen Egalitaristen einzelne Person sein.

Als Drittes legt der globale Egalitarismus im Vergleich zur Diskussion des Egalitarismus im inländischen Kontext mehr Wert auf die Gründe der Gleichheit. Die Diskussion der Egalitarismus auf der staatlichen Ebene konzentriert sich hauptsächlich auf das Thema der egalitären Währung, nämlich welche Güter gleichmäßig jeder Person zugeordnet werden sollten. Die Diskutanten haben vorausgesetzt, dass jeder in einem Land gleichberechtigt ist. Im Gegensatz dazu

⁸ Thomas Pogge, „Cosmopolitanism“, in Philip Pettit and Thomas Pogge (eds.), *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2007), pp. 312-331. Siehe p. 316.

⁹ Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (MA: Harvard University Press, 2006), pp. 243-244.

analysieren die globalen Egalitaristen hauptsächlich das zentrale Problem, warum die Ungleichheit zwischen Personen zu moralischen Problemen (oder zu Fragen der Gerechtigkeit) führen kann.¹⁰ Wirtschaftliche Ungleichheiten laut Charles Beitz sollten aufgrund der wirtschaftlichen Interdependenzen durch die Globalisierung durch ein globales Differenzprinzip gemildert werden und nach Simon Caney sollten Ungleichheiten der Lebensaussichten zwischen den Menschen mit unterschiedlichen Nationalitäten aufgrund der Anforderung der Chancengleichheit reguliert werden.

1.2. Drei Hauptpositionen in der Debatte des globalen Egalitarismus

In der Debatte des globalen Egalitarismus können wir zurzeit drei Positionen unterscheiden, und zwar den Etatismus, die Konzeption der globalen Kooperation sowie den menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus. Die letzten beiden werden manchmal auch als relationaler und nicht-relationaler Ansatz bezeichnet.¹¹ In diesem Abschnitt werde ich zuerst den Zusammenhang zwischen diesen drei Positionen vorstellen, bevor ich zur Darstellung der Hauptthese in der Arbeit übergehe. Kurz gesagt, der Etatismus steht hinsichtlich der Behauptung, dass Anforderungen der egalitären Gerechtigkeit auf der globalen Ebene gelten sollten, im Konflikt zu den anderen beiden Sichten. Die Konzeption der globalen Kooperation und der menschlichkeitskonzentrierte Egalitarismus teilen zwar die gleiche Sichtweise der globalen Erweiterung der egalitären Gerechtigkeit, aber die beiden sind sich uneinig hinsichtlich der Begründung, warum Forderungen der Regulierung

¹⁰ Iwao Hirose, *Egalitarianism* (London and New York: Routledge, 2015), p. 10.

¹¹ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 25.

der Ungleichheit für Menschen mit verschiedenen Nationalitäten gelten sollen.

1.2.1. Etatismus

Wie gesagt, Befürworter des Etatismus behaupten, dass die Regulierung der Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit nur für Bürger mit der gleichen Nationalität gilt. Trotzdem kann der Etatismus in verschiedene Sichtweisen unterteilt werden, und jede Sicht steht dazu im Konflikt, selbst wenn sie alle die gleichen Aussagen unterstützen. Ihr Unterschied besteht hauptsächlich darin, dass Befürworter des Etatismus jeweils mittels verschiedener Begründungen die gleiche Aussage unterstützen, nämlich dass egalitäre Verteilungsgerechtigkeit nur im inländischen Kontext gilt. Zurzeit gibt es drei typische Sichtweisen, und zwar die Zwangssicht, die Reziprozitätssicht, die Institutionssicht sowie die Kultursicht. Im Folgenden werde ich diese jeweils kurz erklären.

Nach der Zwangssicht kann die Anforderung der Regulierung der Ungleichheit aufgrund der Eigenschaft der Verbindlichkeit der persönlichen Freiheit des staatlichen Rechtssystems nur zwischen den Bürgern, die die gleiche Bürgerschaft besitzen, angewendet werden. Michael Blakes und Thomas Nagels Darstellungen können als typische Argumente für diese Ansicht angesehen werden. Michael Blake argumentiert, dass die Bürger persönliche Freiheiten als Preis für den Austausch von Ansprüchen auf relative Gleichheit ihres sozial-wirtschaftlichen Status bekommen.¹² Deswegen gelten die Grundsätze der egalitären Verteilungsgerechtigkeit nur zwischen Bürgern innerhalb eines Staates, die das gleiche Rechtssystem teilen.

¹² Michael Blake, „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 657-696. Siehe pp. 678-679.

Außerdem behauptet Thomas Nagel auch, dass wir keine Pflichten zur egalitären Gerechtigkeit gegenüber Nicht-Staatsbürgern haben. Eine moralische Anforderung arbiträrer Ungleichheit existiere nur zwischen Menschen, die gleichzeitig Befolger und Schöpfer der Zwangsregeln seien.¹³ Zurzeit erfüllen nur Bürger des gleichen Staatssystems diese Bedingung.

Einige Forscher stimmen nicht der Argumentation zu, dass durch die Einschränkung der persönlichen Freiheit die Plausibilität der Forderung nach der Regulierung der Ungleichheit begründet wird. Nach der Reziprozitätssicht sollte der Grund für die egalitäre Verteilungsgerechtigkeit nicht im staatlichen Zwang bestehen, sondern in der gegenseitig vorteilhaften Beziehung zwischen den Bürgern. Andrea Sangiovanni als Befürworter der Reziprozitätssicht erklärt mittels des Begriffs des fairen Gegendienstes, warum egalitäre Grundsätze nur zwischen Bürgern gelten. Er argumentiert, wenn jemand etwas zu einem staatlichen System beiträgt, was Nutzen oder Vorteile für andere schafft, dann erfordert dies von den anderen, die von diesem staatlichen System profitieren, eine faire Gegenleistung. Er argumentiert weiter, dass die Anforderung der fairen Gegenleistung entlang der egalitären Linie konzipiert werden sollte.¹⁴ In diesem Sinn gilt die Regulierung der Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit aufgrund der gegenseitig vorteilhaften Kooperation zwischen den Bürgern nur im staatlichen Kontext.

Zwangssicht und Reziprozitätssicht erklären mittels der Beziehung zwischen den Bürgern, die von staatlichen Institutionen bestimmt wird, warum die Forderung der

¹³ Thomas Nagel, „The Problem of Global Justice“, in Garrett W. Brown & David Held (eds.), *The Cosmopolitanism Reader* (London: Polity Press, 2010), pp. 393-412. Siehe p. 401.

¹⁴ Andrea Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, *Philosophy & Public Affairs* 35 (2007), pp. 3-39. Siehe pp. 26-27.

egalitären Verteilungsgerechtigkeit nur im inländischen Kontext angewendet wird. In diesem Sinn können die beiden als Institutionalismus positioniert werden. Allerdings ignorieren diese beiden Sichtweisen für Samuel Freeman die Wichtigkeit der Institutionen der Verteilung. Freeman nennt seine eigene Ansicht die Institutionssicht. Nach der Institutionssicht sollte die wichtigste Aufgabe der Theorien der Verteilungsgerechtigkeit darin bestehen, zu erklären, wie ein grundlegendes Kooperationssystem entworfen werden sollte. Gewisse grundlegende Institutionen ermöglichen in der Verteilungsgerechtigkeit die Verteilung von Einkommen und Wohlstand, Wirtschaftskraft, Positionen und Chancen.¹⁵ Deswegen drückt Freeman deutlich aus, wenn diese Institutionen der Verteilung fehlen, dann gibt es keine Angelegenheiten der Verteilungsgerechtigkeit.

Außer den Sichtweisen, die hauptsächlich mit der institutionellen Beziehung zu tun haben, gibt es noch eine Sicht, die durch das gemeinsame Kulturverständnis die egalitäre Verteilungsgerechtigkeit zu begründen versucht, und zwar die Kultursicht. David Miller argumentiert, dass wir zunächst gewisse Maßstäbe anwenden müssen, um zu entscheiden, ob die beiden Gruppen von Chancen oder Gütern äquivalent sind. Wenn wir einen genaueren Maßstab nehmen, dann wird der Unterschied zwischen Gleichheit und Ungleichheit sinnlos, weil er zu spezifisch wird und unsere ethische Aufmerksamkeit daher nicht auf sich ziehen kann. Aber wenn wir einen breiteren Maßstab benutzen, dann kann man darüber streiten, wie verschiedene Komponenten des Maßstabs gegenseitig bewertet werden sollten.¹⁶ Ein angemessener Maßstab, und zwar nicht zu fein oder zu weit gefasst, muss deswegen

¹⁵ Samuel Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, in Gillian Brock (ed.), *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 198-221. Siehe p. 206.

¹⁶ David Miller, *National Responsibility and Global Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 64-65.

auf einem gemeinsamen Kulturverständnis basieren bzw. ist nur in einem Kontext mit gemeinsamer Kultur möglich.

Zusammenhand gibt es unterschiedliche Sichtweisen im Etatismus, aber ihre Differenz bestehen nicht in der grundlegenden Behauptung, nämlich dass Regulierung der Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit nur für Bürger mit der gleichen Nationalität gilt, sondern in der Begründungsweise, und zwar durch welche Erklärung diese Behauptung vernünftig zu begründen. Zudem kann die Auseinandersetzung zwischen dem Etatismus und dem globalen Egalitarismus als eine innere Debatte des Egalitarismus betrachtet werden, weil ihre Befürworter Egalitaristen sind oder ihre Position zum Egalitarismus der Verteilung neigen.

Die Debatte zwischen dem Etatismus und dem globalen Egalitarismus						
Position	Etatismus				Globaler Egalitarismus	
Behauptung	Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung gilt nur zwischen den Bürgern in einem Staat.				Gewisse Regulierungen der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung gelten auch zwischen Menschen mit verschiedenen Nationalitäten.	
Sichtweise	Die Zwangssicht	Die Reziprozitätssicht	Die Institutionssicht	Die Kultursicht	Die Konzeption der globalen Kooperation	Menschlichkeitskonzentrierter Egalitarismus

1.2.2. Konzeption der globalen Kooperation

Zurzeit gibt es zwei Gegenpositionen zum Etatismus, und zwar die Konzeption der globalen Kooperation und den menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus. An dieser Stelle erkläre ich zuerst die Konzeption der globalen Kooperation. Die Befürworter der Konzeption der globalen Kooperation versuchen, mittels des

Arguments der Eigenschaft der wirtschaftlichen Interdependenz in der Globalisierung die globale Anwendung der egalitären Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit zu begründen. Charles Beitz ist der Begründer dieser Argumentation. Bevor John Rawls systematisch sein Konzept des Rechts der Völker darstellt, hat Beitz angesichts des Wandels der wirtschaftlichen Globalisierung bereits Rawls Begriff der Prinzipien der Gerechtigkeit (und zwar das Differenzprinzip) auf diesen Bereich angewendet, um gewisse Ungleichheiten im globalen Kontext angemessen zu regulieren. Bis jetzt folgen viele Autoren immer noch dieser Argumentation, um ihre Theorien der globalen Gerechtigkeit vernünftig zu begründen, wie z. B. Darrel Moellendorfs Prinzipien der assoziativen Gerechtigkeit.¹⁷

Nach der Analyse von Beitz können die gegenwärtigen internationalen Wirtschaftsinterdependenzen als soziale Kooperation auf der globalen Ebene bewertet werden, wobei die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit gelten.¹⁸ Globalisierung ist ein soziales Phänomen, es betrifft viele Kategorien, von Multikulturalismus und Migration bis zur Universalisierung der Ideale wie Menschenrechte. Trotzdem bezieht der Begriff der Globalisierung sich hauptsächlich an dieser Stelle auf die wirtschaftliche Globalisierung. Ökonomische Globalisierung beschreibt den Prozess der zunehmenden Integration und Interdependenz der nationalen Wirtschaft, die zunehmende Mobilität von Kapital und Arbeit über traditionelle Grenzen, die Schaffung neuer globaler Märkte und Produkte sowie die Schaffung internationaler Organe und Vorschriften, die diese Interaktionen

¹⁷ Darrel Moellendorf, „Why Global Inequality Matters“, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 42, No. 1 (2011), pp.99-109. Siehe pp.101-102.

¹⁸ Charles Beitz, *Political Theory and International Relations 2nd* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 154.

regulieren können, wie z. B. die WTO.¹⁹ Kurz gesagt, die wirtschaftliche Globalisierung bezieht sich auf die Existenz bzw. mindestens die Tendenz einer globalen Wirtschaft, in der alle Individuen der Welt als Beteiligte angesehen werden. In diesem Sinn werden Wirtschaftsinterdependenzen im Zuge der Globalisierung als globale Kooperation verstanden.

Trotzdem gibt Beitz auch zu, dass die globale Kooperation nicht allein auf die Herstellung gemeinsamer Güter hin orientiert ist und nicht alle von diesem System profitieren können. Deswegen ist das globale System nicht eine Kooperationsbeziehung, die gegenseitig vorteilhafte Eigenschaften hat und zur Produktion gemeinsamer Güter führt. Trotzdem glaubt Beitz, dass das globale System zweifellos Reichtum für einige Menschen schafft, während es gleichzeitig Kosten und Risiken für andere Menschen produziert, deswegen ist es plausibel, aus der Sicht der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit, die Angemessenheit dieser Nutzen und Lasten innerhalb des globalen Wirtschaftssystems einzubeziehen. Allerdings führt dieses Verständnis der globalen Kooperation zu einigen Schwierigkeiten.

1.2.3. Menschlichkeitskonzentrierter Egalitarismus

Einige Forscher sind nicht einverstanden mit der Konstruktionsweise der Konzeption der globalen Kooperation, nämlich mittels der relationalen Interpretation der globalen wirtschaftlichen Interaktionen die Anforderung der Regulierung der Ungleichheit zwischen den Menschen mit unterschiedlichen Staatsangehörigkeiten

¹⁹ Kok-Chor Tan, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 29.

zu konstruieren. Simon Caneys menschlichkeitskonzentrierter Egalitarismus ist zweifellos zurzeit eine repräsentative Sicht dieser Position.

Laut dem Konzept des menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus sollen (einige) egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit auf die globale Ebene erweitert werden, selbst wenn es keine (entsprechenden) globalen Assoziationsbeziehungen gibt. Das heißt, dass gewisse egalitäre Grundsätze für alle Menschen gelten, nur weil sie Menschen sind.²⁰ Dieser Satz hat zwei sinnvolle Implikationen. Zum einen drückt er deutlich aus, dass er durch die Interpretation der Globalisierungsbeziehungen die globale Forderung der egalitären Gerechtigkeit nicht zu konstruieren versucht. Andererseits können wir diesen Satz auch so verstehen, dass Caney seinen Ausgangspunkt der Argumentation hauptsächlich in den menschlichen Eigenschaften sieht.

Caney begründet meiner Meinung nach auf zwei verschiedene Arten seine Konstruktion des menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus, wir könnten sie jeweils die Konstruktion des Universalismus und der Chancengleichheit nennen. Die Konstruktionen des Universalismus entspricht Caneys Behauptung des Umfangs. Wenn nach der Behauptung des Umfangs die Begründung eines Prinzips auf irgendeiner Persönlichkeit als moralischer Grundlage basiert, dann werden die Geltung oder der Umfang dieses Prinzips auch auf alle erweitert, die die gleichen menschlichen Eigenschaften haben.²¹ Dieses Argument appelliert hauptsächlich an die universelle Eigenschaft der moralischen Persönlichkeit, wie z. B. die Fähigkeit zur

²⁰ Simon Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice: In Defence of Humanity-Centred Cosmopolitan Egalitarianism“, *The Monist*, Vol. 94, No. 4 (2011), pp. 506-534. Siehe pp. 506-507.

²¹ Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 107.

vernünftigen Zustimmung oder Verwendung einer moralischen Sprache. Hinsichtlich der Konstruktion der Chancengleichheit drückt Caney häufig aus, dass sein menschlichkeitskonzentrierter Egalitarismus auf einer starken moralischen Überzeugung basiert, nämlich dass Menschen nicht aufgrund moralischer arbiträrer Faktoren, wie z. B. Rasse, Religion oder Klasse, ein benachteiligtes Leben führen sollten. Diese Überzeugung ist tatsächlich die zentrale Idee der Chancengleichheit. Laut Caney bedeutet seine globale Anwendung, dass Menschen nicht aufgrund von Differenzen wie Nationalität und Bürgerschaft schlechtere Chancen bekommen sollten.²²

Zusammenfassend teilen die Konzeption der globalen Kooperation und der menschlichkeitskonzentrierte Egalitarismus zweifellos ein gemeinsames theoretisches Ziel, und zwar dass die Regulierung der Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit auch für die Menschen mit verschiedenen Bürgerschaften oder gewisse egalitäre Prinzipien der Gerechtigkeit auch auf der globalen Ebene gelten sollte. Allerdings stehen sie zum Punkt nicht in Einklang, dass durch welche Begründung diese Position rechtfertigt werden sollte. Deswegen kann diese Auseinandersetzung als die innere Debatte im globalen Egalitarismus angesehen werden.

Die innere Debatte des globalen Egalitarismus		
Theorie	Konzeption der globalen Kooperation (Charles Beitz)	Menschlichkeitszentrierter Egalitarismus (Simon Caney)
Begründungsweise	Die Debatte zwischen dem relationalen und dem nicht-relationalen Ansatz	

²² Simon Caney, „Cosmopolitanism and Justice“, in T. Christiano and J. Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy* (MA: Wiley-Blackwell, 2009), pp.387-407. Siehe p. 394.

	Globale Interdependenz der Wirtschaft	Moralische Arbitrarität der Nationalität
Idee der Verteilung	Globale Erweiterung des Differenzprinzips	Idee der gleichwertigen Chancengleichheit

1.3. Hauptthese der Arbeit

In diesem Abschnitt werde ich die Hauptthese der Arbeit erklären. Als Erstes nehme ich die gleiche Position wie der globale Egalitarismus ein, es sollte nämlich gewisse globale Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit mit egalitären Implikationen geben, um einige Ungleichheiten (auch wenn nicht alle) zwischen Menschen mit unterschiedlichen Bürgerschaften angemessen zu regulieren. Als Zweites folge ich hinsichtlich des Ausgangspunkts der Begründung dem Vorschlag des menschenzentrierten Egalitarismus, und zwar Nationalität als den moralisch arbiträren Faktor. Trotzdem unterscheidet meine Anwendungsweise von Glückegalitarismus sich in einigen Aspekten von Caneys analogischem Argument. Als Drittes schlage ich ein Prinzip der Ressourcenübertragung vor, um weltweite Ungleichheit der Wirtschaftschance angemessen zu behandeln. Ich nenne ihn das globale Prinzip der Entwicklung.

1.3.1. Regulierung der globalen Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit

Angesichts des Konflikts zwischen Etatismus und globalem Egalitarismus bin ich grundlegend für die These des Letzteren, es sollten gewisse Ungleichheiten zwischen Personen mit verschiedenen Nationalitäten reguliert werden bzw. einige globale

Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit mit egalitären Implikationen auch für Menschen mit unterschiedlichen Bürgerschaften gelten. Befürworter des Etatismus gehen davon aus, dass Regulierung der Ungleichheit als Forderung der Gerechtigkeit nur für die Beziehung zwischen den Bürgern im staatlichen Kontext gilt. Sie erkennen t auch an, dass es in der Tat verschiedene Ungleichheiten im globalen Kontext gibt, trotzdem bestehen sie immer noch darauf, dass hinsichtlich der Konstruktion der globalen Gerechtigkeitsordnung Interventionen dieser Ungleichheit nicht als Angelegenheit der Gerechtigkeit dienen sollten. Allerdings ist diese Position leider mit wachsenden Schwierigkeiten konfrontieren.

Als Erstes entspricht die Behauptung, dass globale Ungleichheit nicht eine Angelegenheit der Gerechtigkeit ist, nicht unserer moralischen Intuition, vor allem wenn wir mit verschiedenen Ungleichheiten konfrontiert sind. Viele Autoren haben in den letzten Jahren in ihren empirischen Forschungsarbeiten auf diese Tatsache hingewiesen. Wir könnten durch eine Darstellung diesen Punkt erklären:

But global inequalities in opportunity go far beyond income and expenditure. The mean years of educational attainment for the world have almost doubled from 3.4 in 1960 to 6.3 in 2000. However, disparities in educational attainment and achievement between students in developing countries and those in organization for Economic Co – operation and Development (OCED) countries remain strikingly large. In many developing countries, literacy rates are still unacceptably low. According to the 2006 *World Development Report*, developing countries constitute the lower tail of the learning distribution. Students in these countries fare, on average, far worse than students in even the poorest – performing OECD countries. A recent study found that for children in Argentina and Chile average performance is

two standard deviation points below that of children in Greece, one of the poorest performing countries in the OCED. Another recent study found that the reading ability of an average Indonesian student is equivalent to that of French student as the seventh percentile.²³

Wir können durch diese Erklärung finden, dass es Unterschiede im Bildungsniveau und der Leistungen zwischen Schülern in Entwicklungsländern und in Ländern der OECD auffallend groß bleibt. Diese Differenz wird zweifellos Möglichkeiten der individuellen Wahl des Lebensplanes beeinflussen. Wichtig ist, dies ist nur ein Aspekt der verschiedenen globalen Ungleichheiten, es gibt noch andere Formen der Ungleichheit, wie z. B. die Chance zur Gesundheitsvorsorge. Wie gesagt, viele Befürworter des Etatismus sind gleichzeitig Egalitaristen oder ihre Position der Gerechtigkeit neigt zum Egalitarismus, deswegen liegt ein Problem unvermeidlich darin, wie sie eine angemessene Gleichgewicht zwischen ihrer Position des Egalitarismus und der Behauptung des Etatismus halten, vor allem wenn sie mit diesen verschiedenen Ungleichheiten auf der globalen Ebene konfrontieren müssen.

Als Zweites kann diese Position kaum angemessen den Fall von Ländern mit vielen Ausländern und Migranten erfassen. In der Wirklichkeit werden die Subjekte oder Beteiligten unter irgendeiner Zwangsordnung oder Reziprozitätsordnung nicht vollständig durch den Begriff Staatsbürger erfasst.²⁴ In jedem Staat gibt es Personen wie Gastarbeiter, Touristen, vorübergehende oder dauernde Einwohner, die entweder ihre Unterwerfung unter staatlichen Zwang miteinander teilen könnten,

²³ Ayelet Shachar, *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), p. 25.

²⁴ Chris Armstrong, „Citizenship, egalitarianism and global justice“, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 14, No.5 (2011), pp. 603-621. Siehe p. 606.

oder reziproke Tätigkeiten eines Staats, die zur Herstellung verschiedener öffentlicher Güter führen können. Im Vergleich zu langfristigen Arbeitslosen und Schwerbehinderten als Bürger tragen diese Beteiligten wahrscheinlich mehr zum staatlichen System bei. Das heißt, dass für viele Länder typischer theoretischer Rahmen, durch den wir die Beziehung zwischen den Bürgern und Nichtbürgern positionieren, nicht in der Lage zu sein scheint, ausreichend Änderungen der Situation zu reflektieren oder sie angemessen zu behandeln. Zusammenfassend bin ich angesichts dieser Schwierigkeiten grundlegend einverstanden mit der theoretischen Position des globalen Egalitarismus.

1.3.2. Ausgangspunkt der Begründung und Konstruktion des Prinzips

Theorien zum globalen Egalitarismus müssen sich grundlegend zwei Fragen stellen. Einerseits müssen sie erklären, aufgrund welcher Begründungen die Forderung der Regulierung der Ungleichheit für Personen mit verschiedenen Bürgerschaften gelten sollen bzw. ob sie auf die globale Ebene erweitert werden können. Andererseits müssen sie argumentieren, welche egalitären Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit konstruiert werden können. Das erste Argument betrifft das Problem der Begründungsweise, warum Gleichheit oder Regulierung der Ungleichheit verlangt werden, während es beim zweiten Argument um Grundsätze der Distribution geht, nämlich welche Güter verteilt oder welche Gleichheit erreicht werden soll.

Wir könnten durch Charles Beitz' und Simon Caney's Theorien des globalen Egalitarismus als Beispiel diese beiden Punkte genauer darstellen. Hinsichtlich der Begründungsweise versucht Beitz mittels der wirtschaftlichen Interdependenz in der Globalisierung die Anforderung der Gerechtigkeit der Regulierung der Ungleichheit

auf die globale Ebene zu erweitern. Dagegen besteht Caneys Schwerpunkt des Erweiterungsarguments hauptsächlich in der Arbitrarität der Nationalität. Bisher schlagen die beiden Autoren noch nicht egalitäre Prinzipien der Verteilung vor. Im Hinblick auf die Grundsätze der Verteilung trägt Beitz das globale Differenzprinzip vor, das die transnationale Ressourcenübertragung betrifft.²⁵ Caney unterstützt ein globales Prinzip der Chancengleichheit, das auf eine Annäherung der Lebensaussichten abzielt.²⁶

Zurzeit spielt die Begründungsweise in der internen Debatte des globalen Egalitarismus eine sinnvolle Rolle, diese Auseinandersetzung ist vielleicht der derzeit bemerkenswerteste Punkt. Wie gesagt, diese Debatte wird in der Regel als Auseinandersetzung zwischen Relationalismus und Nicht-Relationalismus bezeichnet. Genauer gesagt, der Unterschied zwischen dem relationalen und nicht-relationalen Ansatz sind die Differenz der Begründungsweise und nicht die Prinzipien der Distribution. In diesem Sinn ist es möglich, mittels eines relationalen Arguments, wie z. B. die Konzeption der globalen Kooperation, ein globales Prinzip der Chancengleichheit zu begründen, und durch ein nicht-relationalen Argument, wie z. B. die Konstruktion der Chancengleichheit im menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus, ein vernünftiges globales Prinzip des Ressourcentransfers wie dem Differenzprinzip zu unterstützen.

1.3.3. Betrachtung des Bürgerschaftsbesitzes als Folge des Blindglücks

²⁵ Charles Beitz, „Justice and International Relations“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 21-48. Siehe pp. 34-35.

²⁶ Simon Caney, „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities“, *Metaphilosophy* Vol. 21 No. 1/2 (2001), pp. 113-134. Siehe p. 120.

Ich stimme der Begründung von Caneys menschlichkeitskonzentriertem Egalitarismus zu und lehne die Begründung von Beitz ab. Der Grund dafür liegt hauptsächlich darin, dass Beitz' Konzeption der globalen Kooperation unvermeidlich zu Schwierigkeiten führt und die Anwendung der moralischen Arbitrarität der Bürgerschaft diese Unzulänglichkeiten vermeiden kann.

Beitz' Vorschlag der globalen Kooperation hat zwei Probleme. Zum einen wird nicht klar, wie er seine beiden Thesen kombinieren will, und zwar die Beteiligung am globalen Wirtschaftssystem der Staaten und die These des Individuums im jeweiligen Staat als begünstigte Einheit der globalen Prinzipien der Verteilung.

Als Erstes versucht Beitz' Konzeption der globalen Kooperation mittels der wirtschaftlichen Interaktion im Zuge der Globalisierung die Gerechtigkeitsanforderung der Ungleichheitsregulierung auf die globale Ebene anzuwenden. Allerdings überzeugt diese Argumentation nicht. Die globale wirtschaftliche Interdependenz bezieht sich zurzeit hauptsächlich auf wirtschaftliche Interaktionsbeziehungen zwischen Staaten, deswegen scheint es in diesem Sinn angemessener zu sein, dass die Staaten und nicht einzelne Person als begünstigte Einheit betrachtet werden sollten, wenn Prinzipien der Verteilung mit globaler Reichweite konstruiert werden sollen. Deshalb ist es schwer zu verstehen, warum im theoretischen Design von Beitz einzelne Staaten Teilnehmer des globalem Systems der Wirtschaft sind, aber die begünstigte Einheit das Individuum im jeweiligen Staat sein soll. Mit anderen Worten, es ist nicht klar, wie Beitz die These der Beteiligung im globalen Wirtschaftssystem der Staaten mit der Anforderung der Individuen als begünstigte Einheit verbindet.

Als Zweites betrachtet Beitz' Konzeption der globalen Kooperation die Betroffenen der globalen wirtschaftlichen Interdependenz als eine Form der Mitgliedschaft. Das heißt, dass die Individuen, deren Lebenschancen durch die wirtschaftlichen Interaktionen der Globalisierung beeinflusst werden, im Prinzip Ansprüche auf eine Regulierung der Ungleichheit (hinsichtlich des Wirtschaftslebens und der Chancen) erhalten. Allerdings geht diese Begründung leider mit einer Schwierigkeit einher. Wenn Beitz oder andere Befürworter des relationalen Ansatzes glauben, dass Nationalitäten oder Geburtsort aufgrund der nicht-gewählten Eigenschaften als moralisch arbiträrer Faktor angesehen werden sollten, dann sollte die Mitgliedschaft der Betroffenen unter dem Aspekt der Globalisierung auch als moralisch arbiträr bewertet werden, weil sie ebenfalls nicht das Ergebnis einer individuellen Wahl ist. In diesem Sinn scheint die Mitgliedschaft der Betroffenen keine angemessene Begründung zu sein.

Wie gesagt, ich bin grundlegend für die Begründung des menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus von Caney. Genauer gesagt, ich befürworte einen Punkt, und zwar die These der Nationalität als moralisch arbiträrem Faktor. Trotzdem unterscheidet sich meine eigene Konstruktion, die vom Konzept des Glücksegalitarismus ausgeht, hinsichtlich zweier Aspekte von Caneys Version.

Caneys Anwendung des Glücksegalitarismus ist meiner Meinung nach hauptsächlich ein analogisches Argument. Caney hat wiederholt betont, dass sein Ansatz der Menschlichkeit auf einer starken moralischen Überzeugung basiert, nämlich dass die Menschen nicht aufgrund moralisch arbiträrer Faktoren, wie z. B. Rasse, Religion oder Klasse, ein schlechteres Leben führen sollten. Eine Sichtweise, die das Thema

der Verteilungsgerechtigkeit behandelt, sollte blind gegenüber nicht-ausgewählten persönlichen Eigenschaften sein. Caney glaubt, dass diese moralische Überzeugung häufig in der Anforderung der Chancengleichheit wiedergefunden werden kann. Der Schwerpunkt des Arguments der moralischen Arbitrarität von Caney besteht hauptsächlich in der Analogiebeziehung zwischen Rasse, Religion oder Klasse im staatlichen Kontext und der Nationalität im globalen Kontext. Dies bedeutet, dass, wenn wir Ausschluss der moralisch arbiträren Faktoren wie Rasse, Religion und Klasse anerkennen, wir keinen Grund haben, abzulehnen, dass die Nationalität auch moralisch zufällig ist.

Caney's analogisches Argument hebt jedoch nicht den Begriff der Kompensation der Nationalität als Folge des Blindglücks hervor. Dagegen bin ich der Meinung, dass der Kompensationsbegriff eine wichtige Rolle spielt, wenn wir aus der Ungleichheit aufgrund des Blindglücks die Forderung auf Regulierung durch die Verteilung von Gütern ableiten wollen. Zum anderen berücksichtigt er nicht hinreichend die universalen Eigenschaften, die der Glücksegalitarismus aufweisen sollte, wenn er jenseits von Grenzen angewendet werden soll. Das heißt, dass wir zuerst anerkennen müssen, dass der Glücksegalitarismus grenzüberschreitende Geltung haben soll, ansonsten kann er nicht den Bürgerschaftsbesitz als Blindglück behandeln. Angesichts dieser beiden Schwierigkeiten werden bei meiner Konstruktion der Globalerweiterung mittels des Glücksegalitarismus zuerst die universalen Eigenschaften des Glücksegalitarismus analysiert, um dann den Begriff der Kompensation zu vertiefen.

1.3.4. Das Konzept des globalen Prinzips der Entwicklung

Hinsichtlich der Konstruktion der Verteilungsprinzipien schlage ich einen Regulierungsgrundsatz der Ungleichheit der Wirtschaftschancen vor. Ich nenne ihn das globale Prinzip der Entwicklung. Im Folgend werde ich kurz die Merkmale des globalen Prinzips der Entwicklung erklären, und zwar seine Begründung und seine Hauptziele.

Ausgehend vom Bürgerschaftsbesitz in Folge des Blindglücks soll die Plausibilität der Regulierung der wirtschaftlichen Ungleichheit begründet werden. Der Besitz der Bürgerschaft kann zweifellos die persönlichen wirtschaftlichen Chancen beeinflussen. Genauer gesagt, es ist moralisch arbiträr, dass eine Person in einem bestimmten nationalen Wirtschaftssystem geboren ist, das seine Lebenspläne determiniert. In diesem Sinn sollte die Differenz oder Ungleichheit der Wirtschaftschancen aus der Perspektive des Glücksegalitarismus angemessen kompensiert werden.

Das globale Prinzip der Entwicklung ist ein Grundsatz, dessen Ziel hauptsächlich in der Regulierung der wirtschaftlichen Ungleichheit besteht. Seine Art und Weise der Regulierung besteht darin, mittels einer angemessenen Übertragung von Ressourcen die Bedingungen des Arbeitsmarktes in einem Staat zu verbessern, um den Standard des Durchschnittseinkommens in wirtschaftlich relativ schlechter gestellten Staaten zu erhöhen. Dies wird dazu führen, dass sich die Lebenschancen der Bürger verbessern und sie ihre Lebenspläne verbessern können, ohne den eigenen Staat verlassen zu müssen, um bessere Lebensentwicklungschancen in besser gestellten Staaten zu finden.

1.4. Anordnungen der Kapitele

Es gibt insgesamt sechs Kapitele (außer der Einleitung und des Schlusses) in dieser Arbeit. Sie können grob in zwei Hauptteile geteilt werden, und zwar die Analyse der Begründungsweise und der Grundsätze verschiedener Sichtweisen im Debatte des globalen Egalitarismus (vom Kapitel 2 zum Kapitel 4), sowie meine eigene Konstruktion des Arguments der Globalerweiterung und Vorschlag des konkreten Prinzips der Verteilung (vom Kapitel 5 zum Kapitel 7).

Im zweiten Kapitel werde ich zuerst verschiedene Argumente analysieren, durch die die Befürworter des Etatismus die Behauptung begründen, dass die Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung nur zwischen den Bürger mit gleichen Nationalitäten gilt. Es gibt zurzeit vier repräsentative Sichtweisen, die diese Behauptung des Etatismus begründen, und zwar die Zwangssicht, Reziprozitätssicht, Institutionssicht und Kultursicht. An dieser Stelle werde ich jeweils die Plausibilität dieser Begründungen überprüfen. Meine Grundposition besteht darin, dass ich nicht ablehne, dass egalitäre Prinzipien der Gerechtigkeit zwischen den Bürgern mit den gleichen Staatsangehörigkeiten gelten sollten, was ich nicht annehmen, ist die Behauptung, dass die Regulierung der Ungleichheit als Forderung der Gerechtigkeit nur für die Beziehung der Menschen mit gleichen Nationalitäten gilt.

Im dritten Kapitel möchte ich Charles Beitz' Konzeption der globalen Kooperation erörtern. Ich werde an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die Idee der globalen Kooperation nicht eine geeignete Begründungsweise, durch die die Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung auf der globalen Ebene etabliert werden kann. Denn der Zusammenhang zwischen der Begründungsweise mittels der

Wirtschaftsinteraktion von Staaten und der Behauptung der Person als Begünstigte der Prinzipien mit globalem Umfang ist einerseits nicht klar, und der Versuch der Konstruktion der Mitgliedschaft mittels des Betroffenen in der Globalisierung kann andererseits leider das eigentliche Ziel von Beitz erreichen.

Im vierten Kapitel werde ich Simon Caneys Konzept des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus diskutieren. Ich bin grundlegend einverstanden mit dem Versuch, durch die moralische Arbitrarität der Nationalität die Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung auf die globale Ebene zu erweitern. Diese Begründungsweise ist im Vergleich zur Konzeption der globalen Kooperation wohl ein geeigneteres Erweiterungsargument. Trotzdem werde ich darauf hinweisen, dass Caneys Anwendungsweise von Glückegalitarismus mittels des analogischen Arguments leider keine geeignete Argumentationsstrategie ist.

Im fünften Kapitel möchte ich das Konzept des Glückegalitarismus erörtern, um das Erweiterungsargument im sechsten Kapitel, das die Idee des Glückegalitarismus anwendet, vorzubereiten. Ich werde an dieser Stelle den Ursprung, Grundkonzept, Merkmale und Plausibilität des Glückegalitarismus analysieren. Ich positioniere dieses Kapitel als Vorbereitung für die nächsten zwei Kapitel, deswegen werde ich nicht zu viel Glückegalitarismus überprüfen oder kritisieren, der Schwerpunkt dieses Kapitels ist hauptsächlich Vorstellung des Glückegalitarismus. Ich werde darauf hinweisen, dass Begriff der Kompensation im Wesentlichen eine sinnvolle Rolle für Glückegalitarismus spielt.

Im sechsten Kapitel werde ich zuerst analysieren, welche Eigenschaften Glückegalitarismus aufweisen sollte, wenn er Angelegenheit von Besitz der

Nationalität oder Bürgerschaft als Blindglück zu behandeln versucht. Danach versuche ich mittels des Konzepts des Glückegalitarismus zu behaupten, dass Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung für die Menschen mit verschiedenen Nationalitäten gelten sollte. Mein Hauptargument besteht darin, dass niemand in einem idealen Zustand aufgrund der Nationalität oder Bürgerschaft als das Blindglück besseren oder schlechteren Ausgangspunkt der Lebensentwicklung besitzen sollten. Allerdings ist die Ungleichheit des Ausgangspunkt der Lebensentwicklung in einem nichtidealen Zustand akzeptabel, solange die Menschen mit der Bürgerschaft in relativ vorteilhaften Ländern aufgrund des Gutglücks entsprechende Kosten bezahlen, und die Personen mit der Staatangehörigkeit in relativ nachteiligen Gesellschaften wegen des schlechten Glücks angemessene Kompensation bekommen sollten. Diese Darstellung verwendet hauptsächlich den Begriff der Kompensation und des Dienens von Glückegalitarismus, sowie den Zusammenklang zwischen der idealen und der nichtidealen Theorie.

Im siebenten Kapitel möchte ich ein Konzept vom globalen Prinzip der Entwicklung vorschlagen. Ich versuche mittels diesen Grundsatzes Ungleichheit der Wirtschaftschance aufgrund des Bürgerschaftsbesitzes als Folge von Blindglück zu regulieren. Um weltweite Ungleichheit der Wirtschaftschancen angemessen zu mildern, haben gewisse Forscher verschiedene sinnvolle Thesen vorgeschlagen. Manche berücksichtigen durch die Neustellung der Bürgerschaft, dieses Problem zu lösen. Gewisse Autoren glauben, dass es geeigneter ist, mittels der Forderung der offenen Grenze Personen die Chancen der Lebensentwicklung in anderen relativ wohlhabenden Gesellschaften haben zu lassen. Nach den Analysen bin ich der Meinung, dass diese zwei Ansichten mit gewissen Schwierigkeiten konfrontieren müssen, deswegen versuche ich das Konzept des globalen Prinzips der Entwicklung

vorzutragen. Seine Hauptthese besteht darin, Personen mit verschiedenen Nationalitäten wie möglich in eigenen Gesellschaften mittels der gesamten Entwicklung von Herstellungssystem in eigenem Staat Wirtschaftschancen erhöhen zu lassen.

2. Prüfung verschiedener Begründungen des Etatismus:

Warum gilt egalitäre Gerechtigkeit nur zwischen Bürgern?

In diesem Kapitel möchte ich zuerst verschiedene Argumente analysieren, mit denen die Befürworter des Etatismus die Behauptung begründen, dass die Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung nur zwischen Menschen der gleichen Nationalität gilt. Es gibt zurzeit vier Hauptstandpunkte, die diese Ansicht des Etatismus unterstützen, nämlich Zwangssicht, Reziprozitätssicht, Institutionssicht und Kultursicht. Die Begründungsart von Zwangssicht und Reziprozitätssicht konzentriert sich hauptsächlich auf Verteilungsansprüche, nämlich was der Einzelne tut und welchen Anspruch dies nach der Verteilungsgerechtigkeit begründet. Die Institutionssicht geht vom Verständnis des Verhaltens aus, welche Nutzen (Rechte) und Lasten (Pflichten) die Betroffenen haben. Die Begründungsart der Sicht des gemeinsamen Kulturverständnisses geht von der Identifikation der Güter aus. Zuerst ist zu klären, welche Verteilungsgüter wir brauchen, bevor diese zugeteilt werden können. An dieser Stelle soll die Plausibilität der verschiedenen Begründungen überprüft werden. Dabei gehe ich von der Annahme aus, dass meiner Ansicht nach die These des Etatismus, egalitäre Gerechtigkeit gelte nur im Staat und nicht auf der globalen Ebene, abzulehnen ist.

2.1. Die Zwangssicht

Im diesem Abschnitt werde ich zwei Zwangssichten analysieren, und zwar die Ansichten von Michael Blakes und Thomas Nagels. Blake argumentiert, dass das

egalitäre Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit nur auf der Grundlage eines zwingenden Rechtssystems, genauer gesagt, des staatlichen Zivilrechts, gelten kann. Nagel wählt einen ähnlichen Ansatz, er behauptet, dass das egalitäre Prinzip der Regulierung der arbiträren Ungleichheit nur zwischen Personen, d. h. Staatsbürgern, gilt, und dass die Legitimität der Zwangsregeln durch ihre Autorisierung erhält.

2.1.1. Staatszwang und Kompensation

Blakes Grundposition geht vom Liberalismus aus, deswegen legt er das Prinzip des Respekts der Autonomie als Ausgangspunkt der Argumentation zugrunde. Er argumentiert, dass ein unparteiischer Respekt für die Autonomie aller Personen jeweils im inländischen und internationalen Kontext unterschiedliche Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit verlangt. Das Prinzip muss im inländischen Kontext empfindlich auf relative Deprivation reagieren und zur Gleichheit tendieren, während der Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit im globalen Kontext nur empfindlich auf absolute Deprivation reagieren kann und Suffizienz nur für ein autonomes Leben verlangen muss.¹ Der Grund, warum egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit laut Blake nur innerhalb eines Staates gelten, liegt hauptsächlich darin, dass der Staat ein zwingendes Rechtssystem aufweist.

Wie gesagt, Blakes Grundposition geht vom Liberalismus aus, deswegen muss er zunächst erklären, wie Staatszwang mit dem Begriff der Autonomie kompatibel ist, was vom Liberalismus betont wird, wenn er durch den Zwang des staatlichen Rechtssystems die Geltungsbedingung der Verteilungsgerechtigkeit konstituiert. Laut

¹ Michael Blake, „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 657-696. Siehe pp. 658-659.

Blake bedeutet Autonomie, dass Individuen ihr eigenes Schicksal in gewissem Maße kontrollieren können, so dass sie sich als Schöpfer ihrer eigenen moralischen Welt sehen können. Gleichzeitig heißt Zwang, dass die Akteure bei eigenen Entscheidungen den Vorgaben durch die anderen folgen. Deswegen verstößt der Begriff des Zwangs grundsätzlich gegen die Anforderungen der Autonomie. Die offensichtlichste Form des Zwangs ist Staatszwang.² Dies bedeutet, dass das staatliche Rechtssystem die persönlichen Freiheiten beschränkt. Das staatliche Rechtssystem besteht an dieser Stelle für Blake hauptsächlich aus Zivilrecht und Steuerrecht. Blake hält die egalitäre Verteilungsgerechtigkeit für eine Rechtfertigungsvoraussetzung der Zwangseigenschaft des Zivilrechts und Steuerrechts, damit ist das Rechtssystem gleichzeitig eine Bedingung der egalitären Verteilungsgerechtigkeit.³ Tatsächlich betrifft dies zwei Argumentationsschritte.

Um die Behauptung zu verstehen, dass der Zwang (des Zivilrechts und Steuerrechts) eine notwendige Bedingung für egalitäre Verteilungsgerechtigkeit ist, müssen wir zunächst das Argument erklären, dass egalitäre Verteilungsgerechtigkeit den Zwang durch Zivilrecht und Steuerrecht rechtfertigen kann. Um im Einklang mit dem Prinzip der Autonomie zu stehen, verlangt der Zwang durch Zivilrecht und Steuerrecht laut Blake eine vernünftige Rechtfertigung. Er schlägt weiter vor, dass diese Rechtfertigung an irgendeine vernünftige Version der hypothetischen Zustimmung (*hypothetical consent*) appellieren sollte. Die folgende Erläuterung verdeutlicht diesen Punkt:

Individuals who share a legal system also share liability to a coercive legal system.

² Blake, „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“, p. 670.

³ Blake, „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“, p. 664; pp. 672-673; p. 677.

The legal system is coercive, and thus stands in prima facie conflict with the liberal principle of autonomy. Since we cannot eliminate the state, given the (paradoxical) importance of government for the protection of autonomy, we seek instead a means by which the content of that legal system might be justified through hypothetical consent to all those live lives the dimensions of which are defined within that system. The legal system coercively defines what resources flow to which activities; the latter fact seems to provide one relevant criterion on which consent might be given or withheld.⁴

Um eine freiwillige Zustimmung zu erreichen, sollten einige moralisch arbiträre Eigenschaften tatsächlicher Personen ausgeschlossen werden, welche wahrscheinlich ihren Willen zur Zustimmung beeinflussen könnten. Deswegen hielt Blake John Rawls Urzustand für eine nützliche Annahme, um zu ermitteln, ob man von einer hypothetischen Zustimmung der Betroffenen ausgehend kann oder nicht.

Die Betroffenen, deren persönliche Freiheiten beschränkt werden, werden dem Zwang des Zivilrechts folgen, weil sie wissen, dass diese Einschränkung zu ihrer eigenen Freiheit beitragen kann. Anhand der Analyse von Samuel Freeman scheint ein Leitgedanke des Zwangsarguments darin zu bestehen, dass Gehorsam gegenüber Zwang eine Art von Kompensation nach sich zieht, einschließlich des Nutzens der Verteilungsgerechtigkeit.⁵ Deswegen besteht der Grund, warum die Betroffenen in einem hypothetischen idealen Zustand dem Staatszwang zustimmen, hauptsächlich darin, dass sie deutlich erkennen, dass ein staatliches Rechtssystem mit hoher

⁴ Blake, „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“, p. 678.

⁵ Samuel Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, in Gillian Brock (ed.), *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 198-221. Siehe p. 201.

Verbindlichkeitskraft so ausgelegt werden muss, dass es die relative Gleichheit des sozialwirtschaftlichen Status der Bürger sicherstellen kann. Wenn die Zwangsregeln zu einer egalitären Verteilung führen, die geeignet ist, die relative Gleichheit des sozialwirtschaftlichen Status zu garantieren, dann haben alle Bürger unter diesem Zwang ähnliche Chancen, ihre eigenen Ziele zu verfolgen, so wird die Autonomie jeder einzelnen Person aus dieser Perspektive nicht zu sehr geschwächt. Deswegen haben alle einen guten Grund, diesem Zwang zuzustimmen.⁶

Blake erklärt durch den Begriff der Kompensation oder des Austausches die Beziehung zwischen Plausibilität des Staatszwangs und egalitärer Verteilungsgerechtigkeit. Die Behauptung, dass Plausibilität des Staatszwangs auf der relativen Gleichheit des sozialwirtschaftlichen Status basiert, ist in der Tat vernünftig. Aber Blakes Argumentationsziel verlangt mehr als das. Er argumentiert weiter, dass die Behauptung, dass egalitäre Verteilungsgerechtigkeit eine notwendige Bedingung zur Rechtfertigung des Zivilrechts ist, in gewissem Maße auch bedeutet, dass es ohne Zivilrecht keine Rechtfertigung der egalitären Verteilungsgerechtigkeit gibt.⁷ Das heißt, wir können die Plausibilität der egalitären Verteilungsgerechtigkeit nicht ohne den Zwang des Zivilrechts rechtfertigen. Daher ist der Staatszwang (genauer gesagt, der Zwang durch das Zivilrecht) eine notwendige Bedingung der egalitären Verteilungsgerechtigkeit.

2.1.2. Staatszwang im Namen des allgemeinen Willens

⁶ Christian Barry and Laura Valentini, „Egalitarian Challenges to Global Egalitarianism: A Critique“, *Review of International Studies* 35 (2009), pp. 485-512. Siehe p. 494.

⁷ Blake, „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“, p. 684. Auch siehe Darrel Moellendorf, *Global Inequality Matters* (UK: Palgrave Macmillan, 2009), p. 25.

Außer Blakes Argument gibt es eine weitere Sicht des Zwangs. Thomas Nagel nimmt eine radikalere Position ein. Er argumentiert, dass (alle) Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit nur im Staat gelten, weil der Staat ein System mit Zwangsmacht ist, das im Namen seiner Bürger handelt. Es gibt gewisse Unterschiede zwischen Blakes und Nagels Zwangssicht. Zunächst greift Blakes Argument des Zwangs nur die zwingenden Eigenschaften des Staats auf, dagegen betont Nagels Darstellung des Zwangs, dass der Staatszwang im Namen der Personen angewendet werden sollte, die von diesem Zwangssystem beherrscht werden, d. h., er konstruiert politische Legitimität. Als Zweites stimmt Blake darin zu, dass einige Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit außerhalb eines Zwangssystems gelten, aber Nagel scheint zu glauben, dass nur humanitäre Pflichten oder Prinzipien außerhalb des staatlichen Zwangsrahmens gelten.

Der souveräne Staat ist laut Nagel keine freiwillige Kooperation zum gemeinsamen Vorteil. Die sozialen Regeln, die die Grundstruktur des Staats festlegen, sind zwangsweise auferlegt. Deswegen können staatliche Strukturen nicht als freiwillige Kooperation dargestellt werden.⁸ Das heißt, dass die Individuen sich unfreiwillig an einem Staat beteiligen oder zumindest keine andere Wahl haben. Freeman glaubt, dass Nagels Begriff der unfreiwilligen Partizipation am Staat ein wichtiges Merkmal der sozialen Regeln erfasst, staatliche Institutionen sind nämlich nicht identisch mit den Regeln freiwilliger Vereinigungen, deren Mitglieder diese jederzeit verlassen können.⁹ Im Vergleich zu Blake betont Nagels Begriff des Zwangs mehr die soziale Tatsache, dass Personen unfreiwillig in einem Staat leben und nicht die Einschränkung ihrer Freiheiten durch das staatliche Rechtssystem.

⁸ Thomas Nagel, „The Problem of Global Justice“, in Garrett W. Brown & David Held (eds.), *The Cosmopolitanism Reader* (London: Polity Press, 2010), pp. 393-412. Siehe p. 401.

⁹ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 202.

Nagel argumentiert, dass wir keine Pflichten der egalitären Gerechtigkeit gegenüber Nicht-Staatbürger haben. Diese Ablehnung basiert auf der Annahme, dass moralische Ansprüche zur Beseitigung arbiträrer Ungleichheiten nur zwischen Personen existieren, die zur gleichen Gruppe gehören, der zwangsweise bestimmte Regeln auferlegt worden sind. Anders als Blake betont Nagel nicht nur die Tatsache, dass Personen zwangsweise auferlegten Regeln unterliegen, sondern auch dass sie gleichzeitig die Autoren dieser Regeln sind. Nagel drückt dies deutlich aus:

A sovereign state is not just a cooperative enterprise for mutual advantage. The societal rules determining its basic structure are coercively imposed: it is not a voluntary association. I submit that it is this complex fact – that we are both putative joint authors of the coercively imposed system, and subject to its norms, i.e., expected to accept their authority even when the collective decision diverges from our personal preferences – that creates the special presumption against arbitrary inequalities in our treatment by the system.¹⁰

Darell Moellendorf nennt diesen Standpunkt die Bedingung der unterliegenden Souveränität (the subject-sovereign condition).¹¹ Die Einzigartigkeit dieser Bedingung scheint im zweifachen Engagement des Willens zu bestehen, die Bürger eines Landes müssen nämlich gleichzeitig als Entscheidungsträger und Objekte des Rechtssystems verstanden werden.

Das zweifache Engagement des Willens wird als charakteristisches Merkmal

¹⁰ Nagel, „The Problem of Global Justice“, p. 401.

¹¹ Moellendorf, *Global Inequality Matters*, p. 29.

staatlicher Institutionen angenommen, wobei dieses System Pflichten zur Schaffung der egalitären Gerechtigkeit begründen können. Staatliche Systeme sind zurzeit allein in der Lage, die Bedingung der Souveränität zu erfüllen. Ein weiteres Problem besteht darin, wie das zweifache Engagement des Willens mit der egalitären Gerechtigkeit verbunden werden soll. Diese Tatsache, also das zweifache Engagement des Willens, überträgt laut Nagel den Bürgern eines Staates eine Verantwortung. Das heißt, sie sind selbst verantwortlich für arbiträre Ungleichheiten. Dies scheint zu bedeuten, dass arbiträre Ungleichheiten, die auch die sozialwirtschaftliche Ungleichheit umfassen, reguliert werden sollten, nur wenn diese Ungleichheiten zwischen Personen bestehen, die als Entscheidungsträger und Objekte der Zwangsregeln angesehen werden können. Zurzeit können nur Bürger, die innerhalb eines staatlichen Rechtssystems leben, also Staatsbürger, diese Voraussetzung erfüllen.

2.1.3. Schwierigkeiten der Zwangssicht

Die Argumente der Befürworter der Zwangssicht sind problematisch. Manche Kritiker konzentrieren sich vor allem auf Blakes empirisches Argument. Das heißt, selbst wenn wir anerkennen, dass Blakes normatives Argument richtig ist, muss das egalitäre Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit die Beschränkungen der Freiheit durch das Rechtssystem voraussetzen. Dies bedeutet aber nicht, dass es keine solchen Systeme auf globaler Ebene gibt. Sie argumentieren, dass das gegenwärtige internationale System ebenfalls als Zwangsstruktur bewertet werden kann. Viele internationale Institutionen und Regeln internationaler Organisationen weisen einen Zwangscharakter auf, wie z. B. Einwanderungsbeschränkungen, Regelsysteme von

WTO, IMF oder World Bank.¹² Deswegen glauben die Kritiker, dass Blakes Argument des Zwangs nicht wirklich der Ansicht widerspricht, dass egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit auf der globalen Ebene gelten sollten. Dagegen stützt das Zwangsargument diese Behauptung, wenn institutionelle Eigenschaften des internationalen Systems angemessen interpretiert werden.

Allerdings glaube ich, dass Blakes wirkliches Problem nicht in seinem empirischen Argument besteht, sondern in seinem normativen Argument. Es ist nicht plausibel zu sagen, dass die egalitäre Verteilungsgerechtigkeit die notwendige Bedingung für eine Rechtfertigung des Zivilrechts ist, gleichzeitig bedeutet das nämlich, dass das Zivilrecht die notwendige Bedingung der egalitären Verteilungsgerechtigkeit ist. Diese beiden haben jedoch keine Beziehung der ausreichenden Bedingung. Tatsächlich bietet Blake hinsichtlich dieser Behauptung keine überzeugenden Argumente. Mit anderen Worten, was Blake wirklich beweist, ist nur die Behauptung, dass die Anforderungen der egalitären Verteilungsgerechtigkeit die notwendige Bedingung für eine Rechtfertigung des Zivilrechts sind. Aber er beweist nicht, dass die Zwangsregeln die notwendige Bedingung der egalitären Verteilungsgerechtigkeit ist.

Einige Kritiker zweifeln an Nagels normativem Argument, es gelte das egalitäre Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit nur zwischen Personen, wenn die Legitimität der Zwangsregeln durch deren Autorisierung gesichert sei. Einige Forscher glauben, dass diese Behauptung zu stark formuliert ist und daher aufgegeben werden sollte.¹³

¹² Arash Abizadeh, „Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice“, *Philosophy & Public Affairs* 35, No. 4 (2007), pp. 318-358. Siehe pp. 348-50; Barry and Valentini, „Egalitarian Challenges to Global Egalitarianism“, pp. 494-495.

¹³ Abizadeh, „Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion“, pp. 351-352; Darrel Moellendorf, *Global*

Denn nur eine staatliche Struktur, streng genommen vielleicht sogar nur ein demokratischer Staat, ist zurzeit in der Lage, diese Bedingung zu erfüllen. Dieses normative Argument bietet zu wenig Raum für andere institutionelle Systeme, die gleichzeitig Nutzen und Lasten für die Betroffenen schaffen. Wenn diese Geltungsbedingungen aufgegeben werden und die tatsächliche Weltpolitik durch geeignetere Bedingungen einbezogen wird, dann könnte das egalitäre Prinzip auch für die globale Ebene diskutiert werden.

Meiner Meinung nach ist diese Richtung der Kritik richtig, trotzdem ist sie noch nicht klar, wenn festgestellt wird, Nagels Argument der Autorisierung der politischen Legitimität sei zu stark formuliert und sollte daher aufgegeben werden, aber dieses Gegenargument zeigt nicht wirklich das Problem in Nagels Argumentation. Stattdessen denke ich, dass Nagels normatives Argument eher das Konzept politischer Legitimität betrifft. Dieses Konzept unterscheidet sich von der Perspektive der Kategorie des Begriffs der Verteilungsgerechtigkeit und kann daher nicht direkt (egalitäre) Verteilungsgerechtigkeit einfordern. Politische Legitimität betrifft vielmehr den Begriff der Einschränkung der Freiheit. Nagel könnte weiter argumentieren, dass das Konzept der politischen Legitimität mit der Forderung nach der egalitären Verteilungsgerechtigkeit verbunden ist. Aber das Problem ist, dass Nagel diese beiden Punkte nicht durch eine klare Erklärung oder These miteinander kombiniert. Das zweifache Engagement des Willens erklärt nur die Legitimität der Freiheitseinschränkung, aber nicht die Verbindung zwischen der Freiheitseinschränkung und den Ansprüchen der Ungleichheitsregulierung.

2.2. Die Reziprozitätssicht

Die egalitären Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit gelten laut Andrea Sangiovanni im Unterschied zur Zwangssicht nur im System der wirtschaftlichen und politischen Kooperation, deren Normen durch die Idee der Reziprozität angeleitet sind. Er argumentiert weiter, dass nur der Staat als Kontext der Reziprozität berücksichtigt werden kann, während die globale Wirtschaftsordnung nicht von der Reziprozitätsidee reguliert wird. Deswegen gelten egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit nur auf staatlicher und nicht auf globaler Ebene.

2.2.1. Staatliche Fähigkeiten und faire Gegenleistungen

Sangiovannis Reziprozitätssicht enthält sinnvolle Thesen, man kann meiner Meinung nach durch drei Argumentationsschritte Sangiovannis Reziprozitätssicht nachvollziehen, nämlich der Begriff staatlicher Fähigkeiten, die Vorstellung einer fairen Gegenleistung und das egalitäre Konzept.

Staatliche Fähigkeiten können grundsätzlich als empirische Tatsachen angesehen werden. Ein Staat schafft laut Sangiovanni einen Kontext oder eine Umwelt, in der die Personen in der Lage sind, selbst vernünftige Lebenspläne zu entwickeln. Er argumentiert, dass ein moderner Staat exekutive, regulative und distributive Kapazitäten hat. Er kann uns zum Beispiel durch ein System von Gerichten, Verwaltung, Polizei und Militär usw. vor körperlichen Angriffen schützen. Gleichzeitig kann er einen gesetzlich geregelten Markt schaffen. Außerdem ist der Staat auch in der Lage, ein System von Eigentumsrechten und -ansprüchen aufzubauen und zu

stabilisieren.¹⁴ Sangiovanni scheint zu glauben, dass die Partizipation der Bürger in einem Staat unfreiwillig ist, aber diese unfreiwillige Partizipation entsteht nicht aus dem Zwang des staatlichen Rechtssystems, sondern aus der Unvermeidlichkeit, dass zur Entwicklung vernünftiger Lebenspläne zweifellos kollektive Güter benötigt werden, welche vom Staat bereitgestellt werden.¹⁵

Sangiovanni argumentiert weiter, dass die staatlichen Fähigkeiten kein kostenloses Geschenk sind, dagegen verlangt die Bereitstellung kollektiver Güter durch den Staat finanzielle und soziale Unterstützung durch die Bürger. Diese Unterstützung schließt Steuern, verschiedene Formen der politischen Partizipation, Compliance und Vertrauen ein. Sangiovanni stellt dazu fest:

When well – functioning, these basic state capacities, backed by system of courts, administration, police, and military, free us from the need to protect ourselves continuously from physical attack, guarantee access to a legally regulated market, and establish and stabilized a system of property rights and entitlements. Consider further that state capacity in each of these areas is not manna from heaven. It requires a financial and sociological basis to function effectively, in deed even to exist. [.....] It is they who constitute and maintain the state through taxation, through participation in various forms of political activity, and through simple compliance, which includes the full range of our everyday, legally regulated activity. Without their contributions to the de facto authority of the state – contributions paid in the

¹⁴ Andrea Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, *Philosophy & Public Affairs* 35 (2007), pp. 3-39. Siehe p. 20.

¹⁵ Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, p. 12.

coin of compliance, trust, resources, and participation – we would lack the individual capabilities to function as citizens, producers, and biological beings.¹⁶

Deswegen können extraktive, regulative und distributive Kapazitäten eines modernen Staats nach der Analyse von Sangiovanni als Erfolg der kollektiven Beiträge der Bürger eines Staates bewertet werden.

Nach der Erklärung der staatlichen Fähigkeiten geht Sangiovanni weiter auf den Punkt der fairen Gegenleistung ein. Er argumentiert, dass die Bürger, wenn sie etwas zu einem staatlichen System beitragen, was Nutzen oder Vorteile für andere schafft, eine faire Gegenleistung von denjenigen verlangen können, die von diesem staatlichen System profitieren.¹⁷ Der Schwerpunkt dieser Darstellung besteht nach Simon Caneys Analyse hauptsächlich in der fairen Gegenleistung.¹⁸ Angenommen, es gibt zwei Bürger, und zwar A und B. Individuum A hat einen Beitrag zu den staatlichen Fähigkeiten geleistet, und Individuum B hat von diesen staatlichen Dienstleistungen profitiert, dann hat A den Anspruch, eine faire Gegenleistung von B zu fordern. Individuum B hat dann den gleichen Anspruch, einen fairen Gegendienst von A zu verlangen, wenn er zu diesen staatlichen Kapazitäten beiträgt.

Ich bin der Meinung, dass diese Darstellung die Vermittlungsstelle von Sangiovannis Reziprozitätssicht ist. Sie hat zwei Funktionen. Zum einen wird der Umfang der Verteilungsgerechtigkeit festgelegt, denn Verteilungsgerechtigkeit besteht nur gegenüber denjenigen, die vermittels eines staatlichen Systems Beiträge zu unserer

¹⁶ Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, pp. 20-21.

¹⁷ Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, pp. 26-27.

¹⁸ Simon Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice: In Defence of Humanity-Centred Cosmopolitan Egalitarianism“, *The Monist*, Vol. 94, No. 4 (2011), pp. 506-534. Siehe p. 511.

Lebensentwicklung geleistet haben. Zum anderen sagt der Begriff der fairen Gegenleistung an dieser Stelle nicht, wie die Anforderungen der fairen Gegenleistung interpretiert werden sollten, deswegen bestehen Interpretationsspielräume. In diesem Sinn hat Sangiovannis Argument der fairen Gegenleistung eine Vermittlungsfunktion.

2.2.2. Das Konzept des Egalitarismus

Für Sangiovanni sollte die Anforderung der fairen Gegenleistung entlang der egalitären Argumentationslinie konzipiert werden. Die Terminologie der egalitären Verteilungsgerechtigkeit sollte laut Sangiovanni so verstanden werden, dass soziale und natürliche Zufälligkeiten von der moralischen Perspektive arbiträr sind, deswegen sollten sie das persönliche Schicksal nicht beeinflussen können. Die Verteilungsgerechtigkeit sollte deshalb die Auswirkungen des natürlichen und sozialen Glücks korrigieren bzw. angemessen regulieren.¹⁹ Diese Darstellung legt es nahe, Sangiovannis Position der Verteilungsgerechtigkeit als Glücksegalitarismus zu betrachten. Das heißt, dass die Bürger eines Staates arbiträre Ungleichheiten untereinander korrigieren sollten, weil ihre gemeinsamen Lebensentwicklungen von so einem staatlichen System insgesamt profitieren, das von ihren Beiträgen und Unterstützungen abhängig ist.

Allerdings widerspricht Samuel Freeman Sangiovannis Position des Glücksegalitarismus. Freeman stimmt grundlegend Sangiovannis Grundidee zu, dass ausgehend von der Idee der Reziprozität die staatlichen Grundlagen der Verteilungsgerechtigkeit verstanden und die Idee der Reziprozität durch egalitäre

¹⁹ Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, p. 22.

Normen spezifiziert werden können. Aber er glaubt, dass die Position des Glücksegalitarismus, die Sangiovannis Reziprozitätssicht hinsichtlich des Egalitarismus einnimmt, eine riskante Strategie ist. Die Befürworter des globalen Egalitarismus unterstützen laut Freeman durch den Gedanken des Glücksegalitarismus ein egalitäres globales Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit. Aus der Sicht des Glücksegalitarismus kann niemand beeinflussen, in einem reichen oder einem armen Land geboren zu werden, wodurch die eigenen Lebenschancen wesentlich beeinflusst werden. Geographische Grenzen sind willkürlich und irrelevant für die Verteilungsgerechtigkeit genauso wie natürliche und soziale Unterschiede von Geburt und Vermögen, die eine Person nicht frei wählen kann. Wenn wir diese Behauptung akzeptieren, dann könnten alle unverdienten Ungleichheiten im Prinzip durch die Verteilungsgerechtigkeit korrigiert werden. Dies steht im Konflikt mit der Behauptung, dass das egalitäre Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit nur zwischen denjenigen gilt, die sich gegenseitig kollektive Güter gewähren können, welche notwendig für vernünftige Lebenspläne sind.²⁰ Genauer gesagt, die Reziprozitätssicht geht von einer begrenzten Beziehung aus, während der Glücksegalitarismus die unbegrenzte Sicht einnimmt.

Ich glaube, dass Sangiovannis Position des Glücksegalitarismus relational oder unbegrenzt sein kann. Er scheint auszudrücken, dass wir uns nur Gedanken über blindes Glück machen, wenn es Personen trifft, die in einer Beziehung der Reziprozität zu uns stehen, weshalb wir dieses Glück regulieren wollen.²¹ Mit anderen Worten, Sangiovanni schafft durch die reziproke Beziehung eine Einschränkung der Anwendung des Glücksegalitarismus. In diesem Fall wird die

²⁰ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 203.

²¹ Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, p. 26.

Anwendung des Glücksegalitarismus nicht über Grenzen hinausgehen und die Nationalität wird nicht als moralisch arbiträrer Faktor berücksichtigt. Allerdings ist diese Erklärung meiner Meinung nach leider problematisch, weil sie mit Beweislast des Glücksegalitarismus konfrontieren muss, ich werde im Kapitel 6 diesen Punkt weiter erklären.

2.2.3. Schwierigkeiten der Reziprozitätssicht

Sangiovanni verstärkt die reziproke Beziehung zwischen den Bürgern als Geltungsbedingung der Verteilungsgerechtigkeit, allerdings ist sein Reziprozitätsargument problematisch. An Sangiovannis Darstellungen können wir bemerken, dass die Basis der Reziprozitätsbeziehung hauptsächlich in der Behauptung besteht, dass ein Akteur Grundbedingungen und Garantien für andere Akteure bietet, welche zu ihrer Lebensentwicklung beitragen. Streng genommen ist diese Lieferung der kollektiven Güter tatsächlich durch ein staatliches System möglich, deswegen könnten wir sagen, dass die Person durch direkte Unterstützung des staatlichen Systems indirekt kollektive Güter für andere gewährt und damit eine reziproke Beziehung etabliert. Wenn dieses Verständnis richtig ist, dann gibt es ein weiteres Problem, nämlich was die Unterstützung des staatlichen Systems genau bedeutet. Meiner Meinung nach liegt der Grund, warum Sangiovannis Reziprozitätsargument etabliert werden kann, hauptsächlich in der Ungenauigkeit dieser Behauptung. Dies bedeutet auch, dass Sangiovannis Reziprozitätssicht nicht ihr Ziel erreichen könnte, wenn wir die Frage klären können, was mit der Unterstützung des staatlichen Systems oder Beiträgen an das staatliche System durch die Bürger genau gemeint ist.

Angenommen, die persönliche Unterstützung des staatlichen Systems bezieht sich auf Steuerzahlungen. Dann sollten Langzeitarbeitslose und Schwerbehinderte nach diesem Maßstab vom Anspruch auf Gleichbehandlung ausgeschlossen werden, weil ihre Beiträge zum staatlichen System zu niedrig sind. Andererseits sollte der Anspruch von Ausländern auf Gleichbehandlung berücksichtigt werden, weil sie im Vergleich zu Langzeitarbeitslosen und Schwerbehinderten Steuerzahlungen zum staatlichen System beitragen. Tatsächlich ist es umgekehrt. Sangiovanni könnte durch eine andere Definition der Unterstützung des staatlichen Systems, wie z. B. politische Partizipation, diese Schwierigkeiten vermeiden. Allerdings sind andere Erklärungen mit einem ähnlichen Problem konfrontiert, nämlich einige Gruppen einzuschließen, während gleichzeitig andere ausgeschlossen werden.

Um diese Schwierigkeiten zu überwinden, muss eine gemäßigte Interpretation der persönlichen Unterstützung des staatlichen Systems zugrunde gelegt werden, sogar eine minimale Interpretation. Eine minimale Interpretation persönlicher Unterstützung des staatlichen Systems bedeutet zum Beispiel, dass Personen staatliche Gesetze befolgen oder sich zumindest nicht für Dinge engagieren, die das staatliche Rechtssystem schwächen könnten, dann könnten sie bereits Ansprüche auf Gleichbehandlung geltend machen.²² Aber dies würde zu einem anderen Ergebnis führen, wenn die Reziprozitätssicht von der minimalen Interpretation der Unterstützung ausgehend müsste. Dann sollte das egalitäre Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit nämlich nicht nur zwischen Bürgern mit gleicher Nationalität gelten, sondern auch zwischen Personen mit unterschiedlichen

²² Das Argument der minimalen Unterstützung auch siehe Barry and Valentini, „Egalitarian Challenges to Global Egalitarianism“, pp. 491-492.

Nationalitäten, wenn Menschen ohne eine entsprechende Staatsangehörigkeit, wie z. B. Asylanten, minimale Unterstützung leisten könnten.

2.3. Die Institutionssicht

Samuel Freeman behauptet, dass Theorien der Verteilungsgerechtigkeit erklären, wie ein grundlegendes Kooperationssystem entworfen werden kann. Diese Institutionen ermöglichen die Verteilung von Einkommen und Wohlstand, Wirtschaftskraft, Positionen und Chancen. Wenn Institutionen der Verteilung fehlen, dann gibt es keine Ansatzpunkte der Verteilungsgerechtigkeit.²³ Er sieht die eigene Position als die Sicht der Institution.

2.3.1. Verteilungsinstitutionen und Verteilungsgerechtigkeit

Freeman stimmt grundsätzlich zu, dass eine soziale Kooperation, die von der Reziprozität als Norm reguliert wird, im Zusammenhang mit der Verteilungsgerechtigkeit eine sinnvolle Rolle spielt. Deswegen unterstützt er John Rawls Idee, dass eine Gesellschaft als soziale Kooperation bewertet werden kann, wenn sie nach reziproken Normen gerecht Nutzen und Lasten zuteilt. Er glaubt, dass eine reziproke Kooperation, die die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit erfüllen kann, auf bestimmten sozialen Regeln oder Institutionen basieren muss. Deswegen können nicht alle Kooperationen als Beziehung angesehen werden, die die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit erfüllen kann. Nur die Kooperation

²³ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, pp. 213-214.

mit Institutionen, die die Idee der Reziprozität tatsächlich operationalisieren können, kann als Kooperation gewertet werden, um Verteilungsgerechtigkeit herzustellen.

The primary question of distributive justice (as I use the term) is: What are the principles that are to be applied to decide and assess the manner in which basic social and economic institutions specify the rules and allocate and distribute rights, powers, opportunities, positions of responsibility, duties, liabilities, etc., necessary to productive economic activity? Now what role does social cooperation among members of society play in enabling economic cooperation and its necessary background institutions? Economic cooperation is the greater part of social cooperation among the members of a society. [.....] Economic cooperation is fundamentally grounded in and made possible by basic social institutions. Economic agent's transactions, expectations, and daily habits are shaped by the complex system of rules of these background institutions.²⁴

Sangiovannis Reziprozitätssicht verlangt laut Freeman keine starke institutionelle Grundlage der Verteilungsgerechtigkeit. Sangiovanni behauptet, die Idee der Reziprozität könne auch von einem nicht-institutionellen Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit erfüllt werden. In diesem Sinn ergänzen die Institutionen nur die Verteilungsgerechtigkeit.²⁵ Freeman lehnt diesen Punkt ab, er besteht im Unterschied zu Sangiovanni darauf, dass die Verteilungsgerechtigkeit zunächst die Strukturen und die Organisation grundlegender Wirtschaftsinstitutionen behandeln muss.

²⁴ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 206.

²⁵ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, pp. 203-204.

Freeman sieht die Institutionen als soziale Praktiken, die durch ein öffentliches System von Regeln definiert und reguliert werden. Ein öffentliches System von Regeln ist in der Lage, Verfahren und Regeln festzulegen, die Freiheiten, Privilegien, Chancen und Pflichten voneinander abgrenzen.²⁶ Es gibt verschiedene Arten von Institutionen, einschließlich politischen, sozialen, rechtlichen, religiösen, internationalen, globalen usw. Sie regeln die Entscheidungsfindung, Streitbeilegungs-, Strafverfahren usw. Gleichzeitig unterliegen diese Systeme und Regeln unterschiedlichen Standards, die von den Institutionen gemäß einer rationalen Verteilung von Nutzen und Lasten zugrunde gelegt werden.

Die Verteilungsgerechtigkeit gehört für Freeman zur wirtschaftlichen Gerechtigkeit. Sie ist verantwortlich für die Regulierung gewisser Grundinstitutionen. Diese Systeme etablieren eine gerechte Verteilung von Wirtschaftsgütern, Einkommen und Vermögen, aber auch die Verteilung von Macht, Ämtern und Positionen in der Wirtschaft, einschließlich der Kontrolle der Produktionsmittel, beeinflussen aber auch die Aufstiegschancen in diese Ämter und Positionen. Freeman glaubt, dass die Verteilung der wirtschaftlichen Rechte, Befugnisse, Verantwortung und Chancen durch bestimmte Grundstrukturen erreicht werden kann. Diese Strukturen können als „Institutionen der Verteilung“ angesehen werden. Sie beinhalten verschiedene Arten von Eigentumsrechten, Märkten, Austausch- und Übertragungsbeziehungen im Rahmen von Verträgen und Abkommen. Die Institutionen der Verteilung sind laut Freeman gesetzlich geregelt und spezifisch, aber sie enthalten gleichzeitig auch nicht-gesetzliche soziale Überzeugungen, wie z. B. Verhandlungsnormen. Manchmal sind politische Systeme selbst zentrale Verteilungssysteme. Sie können die Regeln

²⁶ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 204.

des Wirtschaftssystems legalisieren, interpretieren und durchsetzen sowie selbst Wirtschaftsmacht ausüben.²⁷

2.3.2. Globale wirtschaftliche Gerechtigkeit statt Verteilungsgerechtigkeit

Laut Freeman zielt der globale Egalitarismus darauf, die Interessen oder Nutzen, die aus einer sozialen Kooperation entstehen, gleichmäßig an die Mitglieder anderer Gesellschaften zu verteilen, selbst wenn die anderen Gesellschaften eigene Grundinstitutionen haben, welche ihre Erwartungen an Kooperationen und gesellschaftliche Produktionsverhältnisse definieren und regulieren, während sie selbst sich nicht direkt an den politischen und wirtschaftlichen Beziehungen in anderen Gesellschaften beteiligen.²⁸ Freeman argumentiert weiter, dass die Befürworter des globalen Egalitarismus zwei Hauptgründe haben, um die Idee des globalen Egalitarismus zu unterstützen. Einerseits würden sie die Ansicht des Glücksegalitarismus übernehmen. Eine Person ist in der Lage, sich für die Tatsache verantwortlich zu fühlen, dass sie in einem reichen oder armen Land geboren worden ist. Andererseits würden die Befürworter des globalen Egalitarismus die Position des Relationalismus akzeptieren und daher behaupten, dass soziale Kooperation ein vages Konzept ist, so nimmt die Interaktion zwischen den Mitgliedern der verschiedenen Gesellschaften im Zuge der voranschreitenden Globalisierung zu.

Zu diesen beiden Punkten trägt Freeman zwei Gegenargumente vor. Seine Kritik an Sangiovannis Reziprozitätssicht zeigt, worin hier seine eigene Institutionssicht auf

²⁷ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 213.

²⁸ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 209.

den Glücksegalitarismus besteht. Es entspricht nicht der Position des Glücksegalitarismus, wenn Institutionen der Verteilung als Voraussetzung der Verteilungsgerechtigkeit angenommen werden. Der Glücksegalitarismus geht davon aus, dass Gerechtigkeit besteht, wenn es gewisse Konsequenzen der arbiträren Ungleichheiten gibt. Aber wenn wir diese Behauptung akzeptieren, dann ist es laut Freeman schwer zu verstehen, warum Verteilungsgerechtigkeit zunächst die Strukturen der grundlegenden Wirtschaftsinstitutionen behandeln sollte. In seiner eigenen Institutionssicht gibt er von Anfang an die Idee des Glücksegalitarismus auf, die den globalen Egalitarismus unterstützen könnte.²⁹ Zudem glaubt Freeman, dass eine Institutionssicht, die die soziale Basis der Verteilungsgerechtigkeit unterstützt, nicht lediglich abhängig von Kooperation und Reziprozität ist. Es gibt tatsächlich verschiedene reziproke Kooperationsbeziehungen zwischen den Mitgliedern gleicher oder unterschiedlicher Gesellschaften, einschließlich der religiösen, kulturellen oder wirtschaftlichen Unterschiede. Aber sie können keine Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit begründen. Denn nur wenn die Mitglieder gemäß der Regeln der grundlegenden Institutionen etwas zur sozialen Produktionskooperation beitragen, sind Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit möglich.³⁰ Deswegen kann die Ansicht, die behauptet, dass die soziale Kooperation im Zuge der Globalisierung allmählich geschwächt und die globale Kooperation gleichzeitig verstärkt wird, nicht die Institutionssicht verletzen.

Trotzdem erkennt Freeman auch an, dass verschiedene Gesellschaften nach institutionellen Normen oder globalen Systemen gewisse Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit schaffen könnten. Dies könnte Einkommen, Vermögen,

²⁹ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 204.

³⁰ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 209.

Wirtschaftskraft, Arbeitsplätze und Chancen umfassen. Allerdings sollte diese Verteilung nach der Institutionssicht nur solche Produkte betreffen, welche in internationaler oder globaler Kooperation hergestellt werden. Dies betrifft hauptsächlich die Gewinne des internationalen Handels. Wir sollten für internationale Handelsabkommen einen fairen Entscheidungsprozess verlangen und verhindern, dass Gesellschaften mit großer Wirtschaftskraft von den ärmeren Ländern profitieren.³¹ Freemans Vorschlag zur globalen Gerechtigkeit betrifft hauptsächlich Gerechtigkeit des Handels zwischen verschiedenen Gesellschaften.

2.3.3. Schwierigkeiten der Institutionssicht

Ich bin der Meinung, dass Freemans Institutionssicht als eine Variante der Sicht der reziproken Kooperation eingeordnet werden kann. Das heißt, es geht immer noch um die Sicht der sozialen Kooperation, aber in Unterschied zur Reziprozitätssicht betont sie stärker die institutionellen Grundlagen der Kooperation. Deswegen sollten die tatsächlichen Geltungsbedingungen, die Verteilungsgerechtigkeit erst möglich machen und in diesem Sinn Grundlage der Institutionssicht verschiedener Institutionen der Verteilung sein. Wenn dieses Verständnis richtig ist, dann gibt es ein weiteres Problem, nämlich welche Rolle die Institutionen der Verteilung genau spielen, v. a. wie die Geltungsbedingungen der Verteilungsgerechtigkeit bewertet werden sollten? Mit anderen Worten, welche Implikationen hat die Verteilungsgerechtigkeit für die Institutionen (der Verteilung)? Meiner Meinung nach könnte die Antwort darin bestehen, dass durch diese Institutionen der Verteilung eine Person besser verstehen kann, welche Nutzen (Rechte) und Lasten

³¹ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 210.

(Pflichten) sie zu tragen hat. Genauer gesagt, alle Beteiligten können durch diese Institutionen richtig erkennen, wie sie im wirtschaftlichen Bereich handeln sollten.

Wenn diese Interpretation angemessen ist, dann wird die Institutionssicht mit einer Schwierigkeit konfrontiert. Man kann nicht sagen, dass die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit ungültig sind, wenn jemand die Verhaltensregeln kennt oder ein Regelsystem vorhanden ist. Selbst wenn wir nicht völlig verstehen, welche Rechte und Pflichten wir haben, um den Wert der Freiheit zu realisieren, kann man deshalb nicht sagen, dass die Anforderungen oder der Wert der Freiheit ungültig sind. Freeman scheint zu ignorieren, dass das Ziel der Verteilungsgerechtigkeit darin bestehen sollte, die (unvermeidlichen) Ungerechtigkeiten sozialwirtschaftlicher Interaktionen zu regulieren, wie z. B. die angemessene Regulierung der Ungleichheit mittels der Verteilung gewisser Güter. Die Institutionen sollten deshalb ihre Zuständigkeit auch auf Ungerechtigkeiten erweitern, die sich gerade ihnen offenbaren. Mit anderen Worten, die Bedeutung der Institutionen, durch die wir unsere Pflichten und Rechte verstehen, können selbst nicht die Gründe ersetzen, warum wir entsprechende Regeln und Institutionen der Verteilung brauchen, es fehlt der Institutionssicht von Freeman gerade dieser Punkt.

2.4. Die Kultursicht

Zwangssicht, Reziprozitätssicht und Institutionssicht können als Formen des Institutionalismus betrachtet werden, weil sie alle durch Regeln oder Systeme eine Institutionalisierung der Beziehungen zwischen Staatsbürgern erreichen wollen, die

den Bedingungen der Verteilungsgerechtigkeit entspricht. Außerdem gibt es noch eine weitere Sicht, die durch ein gemeinsames Kulturverständnis die Geltungsbedingungen der Verteilungsgerechtigkeit zu erklären versucht. David Millers Theorie kann als ein Vertreter dieser Sicht angesehen werden. Er behauptet, dass das Kulturverständnis so hinreichend gemeinsam ist, dass wir gemeinsame Kategorien von Chancen und Gütern identifizieren können. Es gibt auf globaler Ebene kein gemeinsames Kulturverständnis, das uns helfen kann, Güter und Chancen zu identifizieren.

2.4.1. Das metrische Problem

Nach der Analyse von Miller sollte globale Gerechtigkeit nicht aus der Perspektive des Egalitarismus verstanden werden. Er berücksichtigt daher zwei Prinzipien des globalen Egalitarismus, und zwar die globalen Prinzipien der Ressourcengleichheit und der Chancengleichheit. An diesen beiden Grundsätzen besteht Millers Hauptkritik in der Unbestimmtheit der Ressourcen und Chancen. Er nennt diese Kritikrichtung das metrische Problem (the metric problem).³² Die Metrik ist ein Maßstab, durch den wir bewerten können, ob die Werte der Ressourcen oder Chancen äquivalent sind. Das metrische Problem bedeutet, dass wir mit Bewertungsschwierigkeiten konfrontiert werden, wenn wir egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit auf die globale Ebene zu erweitern versuchen.

Miller argumentiert, dass wir zunächst gewisse Maßstäbe anwenden müssen, um zu entscheiden, ob beide Gruppen von Chancen äquivalent sind. Wir könnten entweder

³² David Miller, *National Responsibility and Global Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 56.

von einem feineren (finer-grained) oder gröberem (broader-grained) Blickwinkel die Maßstäbe entwickeln. Dass ein feinerer oder gröberer Maßstab gewählt werden sollte, spielt zweifellos für die Einschätzung der Chancen oder anderer Güter eine sinnvolle Rolle. Wenn wir einen feineren Maßstab nehmen, dann werden wir viele bedeutungslose Ergebnisse erhalten. In diesem Fall wäre der Unterschied zwischen Gleichheit und Ungleichheit sinnlos, weil er zu spezifisch ist, um unsere Aufmerksamkeit zu erreichen. Aber wenn wir einen gröberem Maßstab benutzen, dann ist es umstritten, wie verschiedene Komponenten der Metrik gegenseitig bewertet werden sollten.³³

Miller argumentiert weiter, dass eine angemessene Metrik, und zwar nicht zu fein oder zu grob, auf einem gemeinsamen Kulturverständnis basieren muss oder nur in einem Kontext mit gemeinsamer Kultur möglich ist. Er erklärt durch ein Beispiel diesen Punkt. Angenommen, es gibt zwei Dörfer. Dorf A hat einen Fußballplatz, aber keinen Tennisplatz und Dorf B hat einen Tennisplatz, aber keinen Fußballplatz. Wenn wir Sporteinrichtungen oder Sportchancen als Metrik benutzen, dann können wir in diesem Fall leicht bewerten, dass die Personen in diesen beiden Dörfern die gleichen Sportchancen genießen. Weiterhin wird angenommen, Dorf A hat eine Schule, aber keine Kirche und Dorf B hat eine Kirche, aber keine Schule. Wenn wir die Aufklärungschancen (enlightenment) als Metrik benutzen, dann können wir nicht sagen, dass Personen in diesen beiden Dörfern die gleiche Aufklärungschance haben. Denn wir können nach der Metrik der Aufklärung z. B. Religion oder Bildung unterscheiden. Im ersten Fall können wir eine gröbere Metrik anwenden, während im zweiten Fall eine feinere Metrik genommen wird. Dazu folgende Darstellung:

³³ Miller, *National Responsibility and Global Justice*, p. 64.

Now the question is: how are we able to judge that in the football pitch/ tennis court case there is no significant inequality between A and B, whereas in the school/ church case there is significant inequality? The answer must be that we have cultural understandings that tell us that football pitches and tennis courts are naturally substitutable as falling under the general rubric of sporting facilities, whereas schools and churches are just different kinds of things, such that you cannot compensate people for not having access to one by giving them access to the other. The cultural understandings tell us that the broader – gained “access to sporting facilities” is a better metric than the finer – grained “access to football pitches” while the finer – grained “access to school” is a better metric than the broader – gained “access to enlightenment” which I suggested is that someone would need to invent if they wanted to argue that the two villages were equally endowed in the second case.³⁴

Laut Miller haben wir in einer Gesellschaft ein gemeinsames Kulturverständnis, das uns helfen kann, Fußballplatz und Tennisplatz der gleichen Kategorie zuzuordnen, Schule und Kirche sind dagegen unterschiedliche Arten von Dingen. Kurz gesagt, ein gemeinsames Verständnis der Kultur hilft dabei, eine angemessene Metrik zur Einschätzung der Ungleichheit zu entwickeln.

Allerdings gibt es kein gemeinsames Kulturverständnis auf der globalen Ebene. Deswegen werden wir mit gewissen Problemen konfrontiert, wenn wir die Idee des Egalitarismus auf die globale Ebene zu erweitern versuchen. Zum einen haben wir kein Entscheidungskriterium, nach dem wir beurteilen können, ob die Anforderungen der Gleichheit nach der gleichen Kategorie erreicht worden sind.

³⁴ Miller, *National Responsibility and Global Justice*, p. 65.

Zum Beispiel wird Bildung in verschiedenen Ländern unterschiedlich definiert, es ist daher schwer zu beurteilen, ob Gleichheit in der Kategorie der Bildung erreicht worden ist. Zum anderen bedeutet ein fehlendes gemeinsames Kulturverständnis, dass wir nicht zu allgemeinen Urteilen über die Gleichstellung kommen können, wenn wir kein Mittel zur Verbindung der Kategorien haben. Selbst wenn wir bewerten können, dass Island bessere Bildungschancen hat als Portugal und Portugal bessere Freizeitmöglichkeiten als Island hat, haben wir immer noch kein Mittel, um zu bewerten, welche Länder im Ganzen bessere Chancen bieten.³⁵ Denn diese beiden gehören jeweils unterschiedlichen Bereichen, benötigen wir einen gemeinsamen Standard, der diese zwei Gebieten verbinden kann.

2.4.2. Identifikation der Güter statt der Verteilungsansprüche

Einzelne Forscher halten Millers Sicht des gemeinsamen Kulturverständnisses für eine These, die die Möglichkeiten der Umsetzung betrifft. Nach ihrer Analyse scheint Millers Behauptung, dass globale Chancengleichheit unhaltbar ist, auf dem Gedanken zu basieren, dass die radikale Heterogenität der Vorteile nur durch eine tatsächliche Einigung aufgelöst werden könnte.³⁶ Das heißt, dass die Sicht des gemeinsamen Kulturverständnisses von Miller tatsächlich ein eher technisches Problem betrifft. Es fehlt uns das Datenmaterial, um Vergleiche zwischen verschiedenen Gesellschaften zu ziehen, wie z. B. Datenmaterial über Arbeit, Freizeit und Bewegungsfreiheiten, welche unterschiedlichen Gesellschaften bieten. Man kann jedoch nicht allein wegen Umsetzungsproblemen eine Behauptung von vornherein zurückweisen.

³⁵ Miller, *National Responsibility and Global Justice*, p. 66.

³⁶ Carl Knight, „In defence of global egalitarianism“, *Journal of Global Ethics*, Vol. 8, No. 1 (2012), pp. 107-116. Siehe p. 109.

Allerdings erklärt Miller deutlich, dass sein Argument metrischer Probleme nicht als eine Kritik an den Umsetzungsmöglichkeiten verstanden werden sollte. Er will v. a. auf Kulturunterschiede hinweisen. Er sagt, dass der Sinn des metrischen Problems nicht nur darin besteht, dass es schwer zu beurteilen ist, wie gut z. B. die Bildungschancen sind, sondern auch darin, dass Bildung, Beziehungen zwischen Bildung und anderen Gütern sowie Differenzen zwischen Bildung und anderen Gütern allein aufgrund des Kulturunterschieds unterschiedlich sind.³⁷ Nach Miller konzentriert sich das Argument des metrischen Problems nicht auf Umsetzungsmöglichkeiten, sondern auf den Wertepluralismus.

Die Ursache, warum Millers Argument zum metrischen Problem leicht als eine Kritik der Umsetzungsmöglichkeiten interpretiert wird, liegt wahrscheinlich darin, dass er die Geltung der egalitären Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit nicht auf das Konzept der Ansprüche konzentriert, sondern auf die Identifikation der Güter. Die Argumentationsrichtung von Zwangssicht und Reziprozitätssicht zielt grundlegend auf das Konzept der Ansprüche. Tut der Einzelne etwas, kann durch diesen Beitrag der Anspruch auf Verteilungsgerechtigkeit begründet werden. Dagegen legt Millers Sicht des gemeinsamen Kulturverständnisses mehr Wert auf eine Identifikation der Güter.

2.4.3. Schwierigkeiten der Kultursicht

Millers Hauptthese ist, dass es kein gemeinsames Kulturverständnis auf der globalen Ebene gibt, deswegen ist eine Identifikation der Güter unmöglich und die

³⁷ Miller, *National Responsibility and Global Justice*, pp. 67-68.

Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit gelten daher nicht. Diese Behauptung scheint zu bedeuten, dass wir innerhalb eines Staates in der Lage sind, alle Werte und Beziehungen der Güter klar zu identifizieren. Allerdings bin ich der Meinung, dass die Identifikation der Verteilungsgüter oder Inhalte der Bedürfnisse nicht hauptsächlich vom gemeinsamen Verständnis der gemeinsamen Kultur abhängig ist. Die Auseinandersetzung der Bewertung der Güter existiert nicht nur auf der globalen Ebene, sondern auch in der jeweiligen nationalen Gesellschaft. Wie Simon Caney gesagt hat, das Ausmaß der Kontroverse über den Wert der Verteilungsgüter im inländischen Kontext ist nicht geringer als im internationalen Kontext.³⁸ Eine moderne Gesellschaft besteht häufig aus verschiedenen Kulturgruppen oder Sub-Gruppen mit unterschiedlichen Zielen, weshalb der Wert der Güter unterschiedlich beurteilt wird. Trotzdem verhindert diese Uneinigkeit nicht die Umsetzung der Chancengleichheit oder eine gleichmäßige Verteilung anderer Güter im inländischen Kontext.

Ein Hauptgrund dafür liegt meiner Meinung nach nicht im gemeinsamen Kulturverständnis, wie Miller betont, sondern darin, dass es einen fortlaufenden Prozess der Diskussion und der Revision gibt. Wir bestimmen keine Gruppe unumstrittener Güter und Chancen, um dann die Anforderungen der Chancengleichheit und Gleichverteilung anderer Güter durchzusetzen. Dagegen sollten die Bestimmung oder Identifikation der Güter als fortlaufender Prozess angesehen werden. Außerdem gibt es noch ein grundlegendes Problem. Selbst wenn die Uneinigkeit zum Wert der Chancen und Güter im globalen Kontext wirklich größer als im staatlichen Kontext ist, weist dies nur auf die Schwierigkeiten hin,

³⁸ Simon Caney, „Justice, Borders and the Cosmopolitan Ideal: A Reply to Two Critics“, *Journal of Global Ethics* 3 (2007), pp. 269-276. Siehe p. 270.

wenn wir das Problem zu überwinden versuchen, welche Bedingungen der Chancengleichheit und Gleichverteilung anderer Güter auf der globalen Ebene notwendig sind. Mit anderen Worten, diese Schwierigkeit kann nicht das Ideal des globalen Egalitarismus widerlegen.³⁹ Wenn wir das Ideal des globalen Egalitarismus anerkennen und einen Prozess der Diskussion und Revision daher erlauben wollen, dann muss es möglich sein, gewisse Verteilungsgüter zu identifizieren.

³⁹ Caney, „Justice, Borders and the Cosmopolitan Ideal“, p. 271.

3. Prüfung der Konzeption globaler Kooperation:

Zu Wirtschaftsinterdependenz der Globalisierung

Im diesem Kapitel werde ich Charles Beitz' Konzeption der globalen Kooperation erörtern. Ich habe in der Einleitung untersucht, dass es zwei Schwerpunkte gibt, die erfasst werden müssen, wenn wir Thesen zum globalen Egalitarismus zu überprüfen versuchen. Zum einen ist das Erweiterungsargument zu prüfen, d. h., eine Sichtweise, nach der eine Regulierung der Ungleichheit für Menschen mit verschiedenen Bürgerschaften gefordert bzw. auf die globale Ebene erweitert wird. Zum anderen sind egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit zu konstruieren, nämlich welche Güter zugeteilt oder wie Gleichheit erreicht werden soll. Zur Begründung der Erweiterung erklärt Beitz mittels des Begriffs der globalen Kooperation, warum (egalitäre) Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit auch auf der globalen Ebene gelten sollten. Zur Konstruktion des Prinzips trägt Beitz das globale Differenzprinzip. Das Differenzprinzip ist eigentlich John Rawls theoretisches Design, während Beitz seine globale Anwendung zu formulieren versucht. Aus der Perspektive der globalen Kooperation werden Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit benötigt, um Herstellung und Verteilung von Nutzen und Lasten in der globalen Kooperation angemessen zu regulieren, dafür ist das Differenzprinzip im Prinzip geeignet. Dabei spielt der Begriff der globalen Kooperation eine Schlüsselrolle für die Argumentationsschritte von Beitz. Tatsächlich fokussieren die meisten Kritiker der globalen Kooperation diesen Punkt. Ich bin grundlegend für diese kritische Richtung, der Begriff der globalen Kooperation (Auswirkungen wirtschaftlicher Interdependenz) ist meiner Meinung nach aufgrund der Unklarheit der Implikationen keine angemessene Argumentationsstrategie.

3.1. Globale Kooperation und das globale Differenzprinzip

In diesem Abschnitt wird der Zusammenhang zwischen dem Konzept der globalen Kooperation und der Herstellung des globalen Differenzprinzips analysiert. Das globale Differenzprinzip ist eine Folge davon, dass alle Betroffenen, die sich innerhalb des globalen Systems befinden, in einem hypothetischen globalen Urzustand wählen. Beitz versucht John Rawls Konzept des Differenzprinzips auf der globalen Ebene anzuwenden. Um dieses Ziel zu erreichen, trägt er den Begriff der globalen Kooperation vor. Das Konzept globaler Kooperation bezieht sich auf ständig steigende wirtschaftliche Interdependenzen zwischen allen Gesellschaften im Zuge der Globalisierung. Der Begriff globaler Kooperation scheint für die Argumentation wichtiger zu sein als die Herstellung des globalen Differenzprinzips, weil Ersterer eine Prämisse von Letzterem ist. Zuerst sollen Beitz' Argumentationsschritte erklärt werden, anschließend wird das Konzept der globalen Kooperation erklärt.

3.1.1. Globale Kooperation

Beitz trägt zwei globale Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit vor, und zwar das globale Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen und das globale Differenzprinzip. Der Unterschied zwischen diesen beiden Grundsätzen besteht nicht nur in den Inhalten der Behauptungen, sondern auch in ihren Begründungsarten. Einerseits rechtfertigt Beitz durch den Begriff der Chancengleichheit sein globales Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen, manche Staaten haben nämlich mehr oder größere natürliche Ressourcen, deswegen haben sie von Anfang

an bessere Entwicklungschancen. Angesichts dieses Glücks sollten sie einen Teil ihrer Ressourcen auf unglückliche Menschen übertragen. Dagegen rechtfertigt er mittels der Vorstellung der globalen Kooperation (globale Interdependenz der Wirtschaft) seine These des globalen Differenzprinzips. Beitz behauptet, dass ein globales Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen gelten könnte, selbst wenn wir davon ausgehen, dass die Welt aus mehr oder weniger isolierten nationalen Gemeinschaften besteht. Aber ausgehend vom Argument des globalen Differenzprinzips muss man zugeben, dass Länder und Einzelpersonen in der Welt in gewissem Maße voneinander abhängig sind. Andererseits scheint Beitz durch das globale Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen die extreme globale Armut überwinden und allgemeine Menschenrechte unterstützen zu wollen. Der Grundsatz der Umverteilung der Ressourcen sollte hinreichende Fähigkeit einer Gesellschaft sicherstellen, die allgemeinen Menschenrechte ihrer Mitglieder zu gewährleisten. Im Gegensatz dazu betrifft das globale Differenzprinzip hauptsächlich das Problem der Verteilung von Nutzen und Lasten in Folge der Globalisierung.

An dieser Stelle werde ich mich auf den Zusammenhang zwischen dem Begriff der globalen wirtschaftlichen Interdependenz und dem Differenzprinzip konzentrieren. Viele Forscher glauben, dass dieses Argument eine sinnvolle Rolle in Beitz' Konstruktion der globalen Gerechtigkeit spielt, weil es direkt auf die Natur der zeitgenössischen Welt reagiert.¹ Ich bin grundlegend einverstanden mit dieser Ansicht. Ich konzentriere mich hauptsächlich auf den Punkt, dass Gleichbehandlung oder egalitäre Grundsätze einige vernünftige relationale Interaktionen voraussetzen müssen, und Beitz' Argument vom Zusammenhang zwischen globaler

¹ Chris Armstrong, *Global Distributive Justice: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2012), p. 50.

Wirtschaftsinterdependenz und Differenzprinzip diese Bedingung erfüllt. Meiner Meinung nach kann in zwei Schritten das Argument des globalen Differenzprinzips von Beitz analysiert werden, und zwar im ersten Schritt globale Kooperation (die Interdependenz der internationalen Wirtschaft) und im zweiten die Wahl des globalen Differenzprinzips.

Im ersten Schritt bestimmt Beitz meiner Meinung nach die Wirtschaftsinterdependenzen im Zuge der Globalisierung als Voraussetzung der Verteilungsgerechtigkeit. Er drückt deutlich aus, dass internationale wirtschaftliche Interdependenzen ein System sozialer Kooperation geschaffen haben, innerhalb dessen die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit oft als gültig angenommen werden, wobei die gleichen Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit wie in der inländischen Gesellschaft gelten.² Laut Beitz wird das bestehende System der Weltwirtschaft als eine institutionelle Ordnung bewertet, die in der Lage ist, Nutzen und Lasten so zu verteilen, dass alle Beteiligten der globalen Kooperation dies beeinflussen können. Beitz' Darstellung bringt das auf den Punkt:

The system of interdependence imposes burdens on poor and economically weak countries that they cannot practically avoid. Industrial economies have become reliant on raw materials that can only be obtained in sufficient quantities from developing countries. In the present structure of world prices, poor countries are often forced by adverse balances of payments to sell resources to more wealthy countries when those resources could be more efficiently used to promote development of the poor countries' domestic economies. Also, private foreign investment imposes on

² Charles Beitz, *Political Theory and International Relations 2nd* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 154.

poor countries patterns of political and economic development that may not be optimal from the point of view of the poor countries themselves. [.....] Economic interdependence, then involves a pattern of relationships that are largely nonvoluntary from the point of view of the worse – off participants, and that produce benefits for some while imposing burdens on others. These facts, by now part of the conventional wisdom of international relation, describe a world in which national boundaries can no longer regarded as the outer limits of social cooperation.³

Angesicht der gegenwärtigen Situation der globalen Abhängigkeit ist Beitz der Meinung, dass aus der Sicht der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit die Angemessenheit dieser Nutzen und Lasten innerhalb des globalen Wirtschaftssystems abgeschätzt werden kann. Wir benötigen also Grundsätze der Gerechtigkeit, um diese Vorteile und Nachteile, die vom globalen Wirtschaftssystem produziert werden, angemessen zu verteilen. Deswegen hält Beitz angesichts der wachsenden Wirtschaftsinteraktionen Grundsätze für notwendig, die Nutzen und Lasten des globalen Systems regulieren können.

Allerdings müssen wir darauf achten, dass Beitz' Konzept der globalen Kooperation sich von Theorien unterscheidet, die faire Handelsregeln und eine faire Marktpraxis zwischen den Ländern fordern.⁴ Beitz' Konzept der globalen Kooperation bezieht sich nicht einfach auf die Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Staaten und eine notwendige Regulierung der Verteilung der Vorteile zwischen unterschiedlichen Gesellschaften. Dies hat zwei Implikationen. Zum einen ist in der folgenden Analyse zu zeigen, dass Individuen und nicht Staaten für Beitz Begünstigte des globalen

³ Charles Beitz, „Justice and International Relations“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 21-48. Siehe p. 33.

⁴ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 171.

Differenzprinzips sind. Zum anderen soll der Begriff der globalen Kooperation durch das Konzept der Interdependenz bzw. die Auswirkungen konkretisiert werden. Der Begriff der Interdependenz bedeutet, dass persönliche Lebenschancen durch die Institutionen und Regeln des wirtschaftlichen Systems der Globalisierung beeinflusst werden.

3.1.2. Das globale Differenzprinzip

Im zweiten Argumentationsschritt bringt Beitz durch die Annahme eines Urzustandes einen einstufigen Globalvertrag ins Gespräch, um globale Grundsätze zu bestimmen. Der Begriff des Urzustands entspricht der Anforderung der Gleichbehandlung, so dass alle Beteiligten in einer hypothetischen Situation als gleich angesehen werden müssen, selbst wenn sie in der realen Welt durch viele Ungleichheiten gekennzeichnet sind. Rawls und Beitz benutzen beide den Begriff des Urzustands als Gedankenexperiment, um globale Prinzipien der Gerechtigkeit zu entwickeln, trotzdem unterschieden sich ihre Konzepte. Der hypothetische globale Vertrag, den Rawls annimmt, ist zweistufig, während der globale Vertrag von Beitz einstufig ist. Auf der internationalen Ebene legt Rawls Wert auf die Gleichheit zwischen Ländern, deswegen ist die Einheit der Beteiligten im Urzustand der Nationalstaat. Im Gegensatz zu Rawls akzeptiert Beitz die kosmopolitische Idee, nämlich dass nur Menschen die ultimative Einheit der moralischen Sorge erkennen und alle Menschen daher gleich sind.⁵ Er nimmt deshalb an, dass alle Betroffenen und nicht Nationalstaaten als Beteiligte direkt am Urzustand teilhaben und sich für die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit entscheiden würden. Der Grund, warum Beitz

⁵ Thomas Pogge, „Cosmopolitanism“, in Philip Pettit and Thomas Pogge (eds.), *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2007), pp. 312-331. Siehe p. 316.

Individuen als Beteiligte des globalen Vertrags annimmt, liegt hauptsächlich darin, dass sich gewisse Maßnahmen, die sich aus der Perspektive der Anforderungen der Gleichheit verschiedener Ländern herleiten, nicht direkt auf Individuen in einzelnen Ländern auswirken können. Die Bedeutung des einstufigen Globalvertrags besteht darin, dass er garantiert, dass die Prinzipien, die im Urzustand gewählt werden, gewisse individuelle Ungleichheiten beseitigen können.

Zur Entscheidung über die Prinzipien schlägt Beitz ein Differenzprinzip im globalen Umfang vor. Trotzdem ist seine Begründung für das Differenzprinzip nicht klar. Nach Simon Caneys Verständnis werden die Beteiligten im globalen Urzustand das Differenzprinzip wählen, wenn sie keine Talente, Güter oder Nationalitäten kennen.⁶ Das Nichtwissen über die Nationalität führt zur sichersten Wahlstrategie, bei Nichtwissen ist die Wahlstrategie immer fair. Deswegen ist das Prinzip, das die Beteiligten im globalen Urzustand wählen sollten, das Differenzprinzip. Laut der Interpretation von Chris Armstrong werden die Beteiligten im globalen Urzustand das Differenzprinzip wählen, weil das Differenzprinzip als eine Art Pakt zwischen den Mitgliedern und den Schlechtesten in einer Gesellschaft interpretiert werden kann. Die Natur der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen muss ausgehend von diesem Pakt akzeptabel sein.⁷ In diesem Sinne liefert das Differenzprinzip die Garantie, dass man die Bedürfnisse der Schlechtesten berücksichtigen und beim Design dieser Institutionen die Prioritäten an ihrer Verbesserung ausrichten muss. Diese beiden Interpretationen (wie auch Gründe) werden zweifellos zu dem gleichen Schluss kommen, und zwar das globale Differenzprinzip.

⁶ Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 109.

⁷ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 52.

Das globale Differenzprinzip entspricht nicht genau dem inländischen Differenzprinzip. Die Existenz des Staates ist jedoch immer noch eine Tatsache der internationalen Politik. Das globale Differenzprinzip verleitet uns nur, gewisse politische und ökonomische Maßnahmen, die zur Verbesserung der Situation der Individuen beitragen, zu entwickeln, z. B. sollten die entwickelten Länder ihre Grenzen für Waren und Dienstleistungen aus den Entwicklungsländern öffnen oder die Situation der global am schlechtesten gestellten Bürger durch institutionelle Reformen verbessern.⁸ Wichtig ist, der Zweck dieser Aktionen zwischen Staaten, die vom globalen Differenzprinzip geleitet werden, besteht hauptsächlich darin, die Ungleichheiten zwischen Individuen angemessen zu regulieren.

Zusammenfassend hat das globale Differenzprinzip zwei sinnvolle Merkmale, wenn meine Analysen zutreffen. Zum einen den Grundsatz, der der Richtung des normativen Individualismus folgt. Die Begünstigten des Prinzips sind nämlich keine Länder oder Gesellschaften, sondern ihre Staatsbürger. In diesem Sinne kann die Struktur des globalen Differenzprinzips als eine Sichtweise des Kosmopolitismus betrachtet werden. Zum anderen ist dieses Prinzip ein Grundsatz, dessen Ziel hauptsächlich in der effektiven Regulierung der Ungleichheit auf der globalen Ebene besteht. Dieser Punkt kann durch Zweierlei erklärt werden. Als Erstes besteht das Hauptziel des globalen Differenzprinzips nicht in der Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse oder in der Überwindung extremer Armut. Ein wichtiger Beweis ist, dass Beitz zwei Grundsätze globaler Gerechtigkeit vorträgt. Das globale Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen übernimmt nach seinem Konzept im Wesentlichen die Aufgabe der Beseitigung extremer globaler Armut. Das globale

⁸ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 53.

Differenzprinzip sollte deshalb eine andere Funktion der Regulierung haben, ansonsten überschneiden sich die Aufgaben der beiden Grundsätze. Dies ist nicht plausibel. Als Zweites bezieht sich die Regulierung der Ungleichheit auf der globalen Ebene auf die Chancenungleichheit oder die wirtschaftliche Benachteiligung zwischen Individuen in unterschiedlichen Gesellschaften und zwischen verschiedenen Staaten. Seine Implikation der Regulierung globaler Ungleichheit folgt immer noch der Richtung des normativen Individualismus. Diese beiden Merkmale der Struktur der Grundsätze sind zweifellos von späteren Forschern zum globalen Egalitarismus übernommen worden. Simon Caneys Idee gleichwertiger Chancengleichheit betont z. B. gleiche Lebenschancen zwischen Menschen verschiedener Nationalitäten.

3.2. Analyse der Eigenschaften globaler Kooperation

Beitz hält ein derartiges globales Wirtschaftssystem für eine Form der Kooperation. Dieses Konzept spielt eine wichtige Rolle für Beitz' Argumentationsschritte, weil es die folgenden Argumente unterstützt, und zwar die Wahl des globalen Differenzprinzips. Allerdings liegt das Hauptproblem von Beitz' Argumentationsstrategie darin, ob das gegenwärtige Globalsystem wirklich als eine Interaktionsform der Kooperation verstanden werden kann. Die Antwort hängt davon an, wie das Konzept der globalen Kooperation genau verstanden werden sollte. Die folgende Analyse zeigt, dass Beitz' Konzept der globalen Kooperation sich auf Auswirkungen wirtschaftlicher Interaktionen der Globalisierung aber nicht vorteilhafte Kooperationen bezieht.

3.2.1. Globale Kooperation ohne reziproke Eigenschaften

Die Eigenschaft der Kooperation besteht hauptsächlich in der Reziprozität. Das Konzept der Reziprozität hat zwei wesentliche Merkmale, nämlich gegenseitige Vorteile und die Herstellung gemeinsamer Güter. Für viele Forscher bedeutet der Begriff der Reziprozität, dass alle Beteiligten einer Kooperation aufgrund ihrer Beiträge von diesem System der Zusammenarbeit profitieren können. Die Beteiligten der Kooperation können durch die Herstellung gemeinsamer Güter vorteilhafte Ziele für alle erreichen.⁹ In diesem Sinn glauben viele Autoren, dass, Beitz' globales System der Kooperation auch die Eigenschaft gegenseitiger Nutzen haben sollte. Brian Barry stellt daher die Frage, ob es ausreichend ist, internationalen Handel als Modell gegenseitiger vorteilhafter Kooperationen zu bewerten und die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit daher auch auf dieses Schema zu übertragen.¹⁰ Nach diesem globalen Wirtschaftsmodell werden keine gemeinsamen Güter hergestellt und nicht alle würden von diesem Modell profitieren. Globale Wirtschaftsinteraktion entspricht nicht dem Ideal der Kooperation, dessen Normen der Idee der Reziprozität entsprechen. Wenn die globale Wirtschaftsordnung nicht als eine reziproke Kooperation zur Herstellung gemeinsamer Güter verstanden werden kann, dann bietet die globale Wirtschaft keinen angemessenen Anwendungsgegenstand der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit.¹¹

Der Zweck der Argumentation von Barry besteht nicht in der Ablehnung der globalen

⁹ Brian Barry, „Humanity and Justice in Global Perspective“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 179-210. Siehe p. 188; p. 192.

¹⁰ Barry, „Humanity and Justice in Global Perspective“, pp. 191-192.

¹¹ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 54.

Verteilungsgerechtigkeit, stattdessen versucht er zu erklären, dass die Idee der Gerechtigkeit als gegenseitige Vorteilsschaffung nicht als Grundlage der globalen Verteilungsgerechtigkeit verwendet werden sollte. Zum anderen weicht Barrys Verständnis der Idee der Reziprozität von Rawls Definition ab. Für Rawls bedeutet die Idee der Reziprozität, dass Menschen nach den Maßstäben Respekt und Gleichheit am meisten voneinander profitieren. Gegenseitige Vorteile enthalten nur die Idee des Rationalen, aber die Idee der Reziprozität soll gleichzeitig beide Aspekte des Rationalen und Vernünftigen umfassen.¹² Für Rawls bedeutet das Rationale die rationale Berechnung von Interessen und das Vernünftige bezieht sich auf moralische Normen, die rationale Berechnungen von Menschen steuern. Dagegen konzentriert Barrys Idee der Reziprozität sich nur auf die Eigenschaften gegenseitiger Vorteile.

Barrys Kritik an Beitz kann ihr Ziel nur erreichen, wenn Beitz vom Begriff des gegenseitigen Vorteils der globalen Kooperation ausgeht. Allerdings glaubt Beitz nicht, dass die globale Kooperation reziproke Eigenschaften aufweist. Er erkennt ausdrücklich an, dass die internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit viel weniger auf gemeinsame Güter hin orientiert werden kann und einige Menschen in ärmeren Ländern überhaupt nicht von dieser Zusammenarbeit profitieren. Deshalb weist Beitz auch klar darauf hin, dass alle nicht vom globalen Kooperationsmodell profitieren müssten, um die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit zu erfüllen.¹³ Globale Kooperation hat keine gegenseitigen vorteilhaften Eigenschaften, trotzdem ist die Idee der globalen Kooperation immer noch von Bedeutung, weil es soziale Aktivitäten gibt, welche Vorteile und Belastungen für alle Akteure schaffen. Wirtschaftliche Globalisierung schafft laut Beitz zweifellos Reichtum für wenige, aber

¹² John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University, 1993), pp. 48-50.

¹³ Beitz, *Political Theory and International Relations 2nd*, p. 150.

sie produziert gleichzeitig auch Kosten und Risiken für andere. Das bestehende System der Weltwirtschaft muss als eine institutionelle Ordnung bewertet werden, die in der Lage ist, Nutzen und Lasten der Betroffenen gleichmäßig zu verteilen. Daher ist es plausibel, aus der Sicht der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit die Angemessenheit dieser Nutzen und Lasten innerhalb des globalen Wirtschaftssystems abzuschätzen.¹⁴ Für Beitz überzeugt das globale System nicht durch vorteilhafte Merkmale für alle, sondern durch seine institutionellen Eigenschaften, die gleichzeitig Nutzen und Lasten herstellen können.

3.2.2. Auswirkungen wirtschaftlicher Interdependenz

Wenn mein Verständnis richtig ist, bezieht Beitz' Konzept der globalen Kooperation sich tatsächlich auf die Interdependenzen der Wirtschaft. Der Begriff der Interdependenzen der Wirtschaft sollte über ihre Auswirkungen verstanden werden. Der Begriff der Auswirkungen ist eigentlich ein Teil der Argumente, durch die Rawls die Behauptung rechtfertigt, dass die soziale Grundstruktur primärer Gegenstand der Gerechtigkeit ist. Die Behauptung, dass die soziale Grundstruktur der primäre Gegenstand der Gerechtigkeit ist, bedeutet, dass die soziale Grundstruktur, die aus den Hauptinstitutionen einer Gesellschaft besteht, Anwendungsgegenstand der Prinzipien der Gerechtigkeit sein kann. Rawls begründet durch zwei Argumente diese Behauptung, und zwar durch das Argument der Gerechtigkeit des Hintergrunds und durch das das Argument der Auswirkungen.

Zum einen sollte die soziale Grundstruktur laut dem Argument der Gerechtigkeit des Hintergrunds als gerechte Bedingung des Hintergrunds angesehen werden, die faire

¹⁴ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 51.

Transaktionen und Vereinbarungen zwischen Einzelpersonen und Vereinigungen ermöglicht. Die Institutionen, die zur sozialen Grundstruktur gehören, müssen sicherstellen, dass die Bedingungen des Hintergrunds fair sind, um die Fairness des Systems der sozialen Kooperation aufrechtzuerhalten.¹⁵ Der Grund, warum Rawls mittels des Begriffs der Gerechtigkeit des Hintergrunds die soziale Grundstruktur erklärt, liegt darin, dass er durch diese Darstellung die sozialen Interaktionen des Libertarismus zu widerlegen versucht. Nach dem Libertarismus sollen freie Verträge zwischenmenschliche Interaktionen regulieren. Rawls glaubt, dass ohne gerechte Bedingungen des Hintergrunds die Einhaltung der Vertragsregeln nicht möglich ist. Außerdem hat die soziale Grundstruktur laut dem Argument der Auswirkung starke und allgegenwärtige Auswirkungen auf die Lebenschancen der Menschen, die von dieser Grundstruktur erfasst werden.¹⁶ Deswegen muss diese Struktur nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit reguliert werden.

Manche Forscher haben darauf hingewiesen, dass Rawls mittels des Begriffs der sozialen Kooperation die Implikation der Grundstrukturauswirkung versteht.¹⁷ Nach der Idee der sozialen Kooperation hat die Grundstruktur gewisse Implikationen. Als Erstes enthält die Grundstruktur Institutionen, die grundlegende Normen der sozialen Kooperation regulieren. Als Zweites ist Anwendungsbereich der Prinzipien der Gerechtigkeit Institutionen, die die grundlegenden Normen der sozialen Kooperation regulieren. Als Drittes sind die Mitglieder, deren Lebenschancen ständig und in erheblichem Umfang von den Institutionen der Grundstruktur beeinflusst werden, Beteiligte der sozialen Kooperation. Das heißt, dass der Begriff der

¹⁵ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (MA: Harvard University Press, 2001), pp. 52-55.

¹⁶ Rawls, *Justice as Fairness*, p. 10.

¹⁷ Arash Abizadeh, „Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice“, *Philosophy & Public Affairs* 35, No. 4 (2007), pp. 318-358. Siehe pp. 341-342.

Grundstruktur und ihre Funktion, nämlich ihre Auswirkungen auf die Lebenschancen, für Rawls keine unabhängige Bedeutung haben, deshalb müssen soziale Kooperation und die Auswirkungen der Grundstruktur notwendigerweise miteinander verbunden sein. Genauer gesagt, das Argument der Kooperation ist die Voraussetzung für das Argument der Auswirkung durch die Grundstruktur. Nur wenn eine soziale Kooperation existiert, sind die Auswirkungen auf die Mitglieder durch die Grundstruktur sinnvoll, dann sollte aus dem Blickwinkel der Verteilungsgerechtigkeit diese gegenseitige Beeinflussung berücksichtigt werden.

Allerdings sind für einige Forscher diese beiden Argumente nicht notwendigerweise miteinander verbunden, das Argument der Auswirkung hat ganz andere Implikationen als das Argument der Kooperation. Wenn die Behauptung, dass die soziale Grundstruktur der primäre Gegenstand der Gerechtigkeit ist, durch das Argument der Auswirkung gerechtfertigt wird, dann scheint dies zu bedeuten, dass Prinzipien der Gerechtigkeit für alle Systeme gelten, die einen großen Einfluss auf die individuellen Lebenschancen haben. G. A. Cohen sagt dazu, dass die Grundstruktur die wesentlichen sozialen und politischen Institutionen umfassen muss, die allgegenwärtige Auswirkungen auf die Lebenschancen der Menschen haben.¹⁸ Das gilt selbst dann, wenn diese Institutionen nicht grundlegende Normen der sozialen Kooperation regulieren.¹⁹ Das heißt, dass das Argument der Auswirkung unabhängig vom Konzept der Kooperation sein kann.

¹⁸ G. A. Cohen, „Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice“, *Philosophy & Public Affairs* 26 (1997), pp. 3-30. Siehe pp. 20-21.

¹⁹ Cohen erweiterte später seine Ansicht. Gewisse Aktionen und Entscheidungen, die Lebenschancen der Bürger beeinflussen zu können, sind ebenfalls ein Gegenstand, der durch Grundsätze reguliert wird, selbst wenn sie nicht Institutionen und Regeln mit der gleichen Verbindlichkeit wie Gesetze sind. Ein offensichtliches Beispiel ist das Familiensystem. Siehe G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (MA: Harvard University Press, 2008), pp. 132-138.

Ich bin der Meinung, dass nach dem Argument der Auswirkung, das unabhängig vom Konzept der Kooperation ist, Grundsätze der Gerechtigkeit im Prinzip für Institutionen gelten, welche nachhaltige und allgegenwärtige Auswirkungen auf persönliche Lebenschancen haben, selbst wenn die Menschen keine gegenseitig vorteilhafte Beziehung haben. Wenn wir das Argument der Auswirkung betrachten, dann werden auch Implikationen der Grundstruktur geändert. Einerseits können Institutionen, die starke und allgegenwärtige Auswirkungen auf die Lebenschancen der Bürger haben, als Grundstruktur bewertet werden. Andererseits sind alle, die von dieser Grundstruktur erfasst werden, Betroffene, deren Lebenschancen von den Institutionen der Grundstruktur abhängen. Beitz' Implikation der globalen Kooperation ohne reziproke Eigenschaften besteht in der Anwendung des Arguments der Auswirkung, das vom Konzept der Kooperation unabhängig ist.

3.3. Gegenargumente des Etatismus

Der Begriff globaler Interdependenz der Wirtschaft ist mit vielen Herausforderungen konfrontiert. Diese Kritikpunkte können im Wesentlichen in zwei Positionen unterschieden werden. Der eine wird von Befürwortern des Etatismus vertreten, während der andere zum Nicht-Relationalismus gehört. Die beiden konzentrieren sich hauptsächlich auf den moralischen Sinn globaler Institutionen, sie zweifeln nämlich daran, ob die globalen Interdependenzen der Wirtschaft wirklich dazu beitragen können, (egalitäre) Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit herzustellen. Trotzdem unterscheiden sich die Kritikpunkte deutlich voneinander. Die Kritik des Etatismus betont, dass das gegenwärtige globale System der Wirtschaft sich von

nationalen Strukturen unterscheidet, es fehlen ihm bestimmte institutionelle Eigenschaften. Dagegen stellen die Befürworter des Nicht-Relationalismus die Begründungsart in Frage. Die Betonung der wirtschaftlichen Interaktion ist keine angemessene Argumentationsstrategie, um die Forderung egalitärer Gerechtigkeit auf die globale Ebene zu erweitern. In diesem Abschnitt werde ich mich zuerst auf die Analyse der Gegenargumente des Etatismus konzentrieren. Wie gesagt, die Befürworter des Etatismus unterstützen nicht für die These der globalen Interdependenz der Wirtschaft. Ihre Kritik hat in der Regel zwei Hauptrichtungen. Einerseits glauben sie, dass die globale Grundstruktur, die hauptsächlich aus den wirtschaftlichen Institutionen besteht, keine entsprechenden politischen und rechtlichen Systeme, wie z. B. eine soziale Grundstruktur, beinhaltet. Andererseits argumentieren die Kritiker, dass die globale Grundstruktur im Vergleich zur sozialen Grundstruktur keinen großen Einfluss auf die Lebenschancen der Bürger hat, selbst wenn wir anerkennen, dass die These der globalen Interdependenz der Wirtschaft in der Tat plausibel ist.

3.3.1. Die globale Grundstruktur ohne politische und rechtliche Systeme

Einzelne Forscher glauben, dass für die Annahme der globalen Kooperation politische und rechtliche Systeme fehlen. Diese Kritik konzentriert sich hauptsächlich darauf, dass das globale System nur wirtschaftliche und keine politischen und rechtlichen Strukturen aufweist. Diese Struktur ist nicht in der Lage, die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit herzustellen. Zu dieser Kritik ist auf die Argumente von Andrea Sangiovannis und Samuel Freemans hinzuweisen.

Sangiovanni argumentiert, dass eine erfolgreiche Wirtschaftsproduktion und wirtschaftlicher Austausch im jetzigen gesellschaftlichen Umfang nur existieren können, weil es einen stabilen Hintergrund im Zivil- und Strafrecht gibt, die auf einer Staatstruktur basieren.²⁰ Außerdem sagt er auch, dass Inlandsmärkte und indirekte globale Märkte einen staatlichen Hintergrund brauchen, vor allem einen staatlichen Rechtskorpus (legal corpus). Diese Rechtssammlung enthält Eigentumsrechte, Verträge, Unternehmens- und Strafrecht. Ohne einen solchen rechtlichen Rahmen sind individuelle Talente und Anstrengungen für alle nur von geringem Nutzen.²¹ Sangiovanni erkennt, dass die Verteilung der Wirtschaftsgüter ein explizites Rechtssystem voraussetzt. Allerdings scheinen politische und rechtliche Strukturen für Sangiovannis Reziprozitätssicht keine notwendigen Anforderungen für Verteilungsgerechtigkeit zu sein. Der Grund, warum die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit für einen Staat gelten, liegt laut Sangiovanni hauptsächlich darin, dass die Entwicklung vernünftiger Lebenspläne der Bürger unvermeidlich verschiedene Güter erfordert.²² Die Verbindlichkeit staatlicher Zwänge besteht für Sangiovanni nicht im Rechtssystem selbst, sondern in der Abhängigkeit von den Wirtschaftsgütern. Deswegen kann man anhand dieses Darstellungskontextes erkennen, dass politische und rechtliche Strukturen aus Sangiovannis Reziprozitätssicht keine entscheidende Bedingung für die Verteilungsgerechtigkeit bilden, selbst wenn er glaubt, dass ein explizites Rechtssystem wichtig ist. Daher glaube ich, dass politische und rechtliche Strukturen für Sangiovanni bloß nachrangig sind.

²⁰ Andrea Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, *Philosophy & Public Affairs* 35 (2007), pp. 3-39. Siehe p. 29.

²¹ Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, p. 25.

²² Sangiovanni, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, p. 12.

Zudem analysiert Freeman auch Beitz' Idee globaler Differenzprinzip und glaubt, dass das Differenzprinzip nicht auf globaler Ebene gilt, wenn es keine globale politische Autorität, kein Rechtssystem oder kein Eigentumssystem gibt. Deswegen ist die Idee des globalen Differenzprinzips in zweierlei Hinsichten schwach, und zwar im Hinblick auf Agenturen und Gegenstände.²³ Mit anderen Worten, wenn es keine Akteure oder Strukturen gibt, die an erster Stelle Eigentum oder Eigentumsrechte verteilen, dann scheint es nicht klar zu sein, wie Eigentum oder Reichtum gerechter verteilt werden können. Laut Freeman ist eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit eine Theorie darüber, wie grundlegende Institutionen der Kooperation konzipiert werden, was die Verteilung von Einkommen und Wohlstand, Wirtschaftsmacht, Positionen und Chancen ermöglicht. Wenn Institutionen der Verteilungsgerechtigkeit fehlen, dann gibt es auch keine Anwendungsgelegenheiten der Verteilungsgerechtigkeit.²⁴ Diese Darstellungen zeigen, was aus Freemans Institutionensicht wichtig ist, nämlich durch gewisse Institutionen Rechte und Pflichten zu bestimmen, diese Systeme können gleichzeitig politische, rechtliche und wirtschaftliche Institutionen umfassen.

Die Befürworter der Konzeption der globalen Kooperation tragen gewisse Verteidigungsargumente vor, dass globale Grundstrukturen auch einzelne politische und rechtliche Institutionen aufweisen, wenn dieses Verständnis für den Zusammenhang zwischen der Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit und den Institutionen richtig ist. Zum anderen kann weiterhin der Zusammenhang zwischen

²³ Samuel Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2007), p. 444.

²⁴ Samuel Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, in Gillian Brock (ed.), *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 198-221. Siehe pp. 213-214.

der Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit und den Institutionen des Etatismus angezweifelt werden.

Selbst wenn anerkannt wird, dass Wirtschaftsproduktion und Güterverteilung eine Herrschaftsstruktur voraussetzen, bedeutet dies nicht, dass diese Struktur auf der globalen Ebene fehlt. Viele Forscher haben darauf hingewiesen, dass es verschiedene politische und rechtliche Strukturen auf der globalen Ebene gibt. Darrel Moellendorf argumentiert, dass das gegenwärtige globale System aus einer Mischung von Gesetzen einzelner Länder und multilateralen Verträge besteht.²⁵ Freeman sagt, dass es kein internationales Regime des Eigentums gibt, auf das das Differenzprinzip angewendet werden kann. Allerdings argumentiert Eric Cavallero, dass es in der Tat ein internationales Regime des Eigentums gibt, das aus internationalem Privatrecht und Investitionsabkommen besteht. Dies konstruiert einen signifikanten Teil der Ansprüche des weltweiten Eigentums. Dieses Regime beinhaltet die regelmäßige Anwendung von Zwang gegenüber Institutionen anderer Gesellschaften.²⁶ Zum Beispiel können wir verlangen, dass jemand einen Vertrag erfüllt, den er in einem anderen Staat abgeschlossen hat. Das heißt, dass gegenwärtige internationale Regime des Eigentums einen Zwangscharakter haben.

Als Zweites halten die Befürworter des Arguments der globalen Grundstruktur die Verteilungsgerechtigkeit für eine Anforderung der politischen Moral und nicht für eine Forderung nach bestimmten politischen und rechtlichen Institutionen. Hinsichtlich der Beziehung zwischen den Anforderungen der Gerechtigkeit und der

²⁵ Darrel Moellendorf, *Global Inequality Matters* (UK : Palgrave Macmillan, 2009), p. 62.

²⁶ Eric Cavallero, „Coercion, Inequality and the International Property Regime“, *Journal of Political Philosophy* 18 (1) (2010), pp. 97-127. Auch Siehe Mathias Risse, *On Global Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2012), p. 60.

Institutionen glauben die Befürworter des Kosmopolitismus, dass die Forderung der Gerechtigkeit Vorrang vor den Institutionen hat. Moellendorf erklärt durch ein Beispiel diesen Zusammenhang. Die Verantwortung für die Ehepartner wird zweifellos durch das Zivilrecht garantiert, trotzdem kann sie gleichzeitig eine moralische Verantwortung beinhalten.²⁷ Das heißt, dass gewisse moralische oder politische Forderungen immer noch gelten, selbst wenn sie noch nicht mittels Rechtssystem durchgesetzt werden müssen. Das Argument der globalen Grundstruktur beinhaltet die These des Kosmopolitismus. Es geht vorrangig nicht um konkrete Pflichten im Zuge globaler Wirtschaftsinteraktionen, die mittels Rechtssystem durchgesetzt werden können, sondern um Pflichten mit einer abstrakteren moralischen Bedeutung, die nicht im Rechtssystem berücksichtigt worden sind.

3.3.2. Nichtigkeit Auswirkungen

Die obige Kritik konzentriert sich hauptsächlich darauf, dass die globale Grundstruktur von der sozialen Grundstruktur unterschieden wird. Trotzdem verlangt das Erweiterungsargument der Grundstruktur nicht, dass das globale System und das nationale System hinsichtlich der Struktur identisch sein müssen. Es erfasst nur einen Schwerpunkt – die Institutionen und Regeln, die allgegenwärtig und nachhaltig die Lebensaussichten der Bürger beeinflussen können, sollen durch Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit reguliert werden, selbst wenn die globale Grundstruktur keine vollständigen politischen und rechtlichen Systeme beinhaltet. Deswegen stellen einzelne Gegner nicht Beitz' Änderung des normativen Standards der Verteilungsgerechtigkeit in Frage, sondern mehr Einflussfähigkeit auf die globale

²⁷ Moellendorf, *Global Inequality Matters*, p. 62.

Grundstruktur.

Einige Forscher weisen darauf hin, dass, selbst wenn Beitz' Argument der Auswirkung richtig ist, es im Vergleich zur Grundstruktur innerhalb der staatlichen Strukturen nur minimale und indirekte Auswirkungen auf persönliche Lebenschancen hat.²⁸ Die inländische Grundstruktur kann zum Beispiel direkt die Eigentumsbeziehungen zwischen Bürgern regulieren. Das internationale Recht auf Eigentum hat keine solche Funktion. Das Völkerrecht des Eigentums betrifft nach Freeman nicht das Problem der Verteilungsgerechtigkeit, vielmehr geht es darum, ob wir die Pflicht haben, mit anderen Gesellschaften politische und wirtschaftliche Kooperationsbeziehungen einzugehen.²⁹ Deswegen können globale Institutionen oder Systeme die persönlichen Lebenschancen nicht so wie die soziale Grundstruktur beeinflussen.

Angesichts dieser Herausforderungen haben die Befürworter der Konzeption der globalen Kooperation zwei Verteidigungsmöglichkeiten. Zum einen könnten sie zugeben, dass die globale Grundstruktur im Vergleich zur inländischen Grundstruktur in der Regel einen kleineren und indirekten Einfluss auf die persönlichen Lebensaussichten hat. Allerdings bedeutet dies nicht, dass die Idee der globalen Verteilungsgerechtigkeit oder der egalitären Prinzipien aufgegeben werden sollte. Diese Kritik erinnert uns nur daran, dass wir nicht das gleiche egalitäre Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit zugrunde legen sollten, stattdessen könnten wir Grundsätze fordern, die im Unterschied zu den egalitären Prinzipien staatlicher Verteilungsgerechtigkeit formuliert sind. Zum Beispiel kann die Übertragung von Ressourcen so gestaltet werden, dass die Industrieländer Zölle auf Waren aus

²⁸ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 56.

²⁹ Freeman, „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, p. 214.

Entwicklungsländern verringern und verlangen, dass die Gewinne daraus in den Entwicklungsländern an die schwächsten Gruppen in diesen Ländern transferiert werden. Zum anderen kann die Behauptung, dass das globale System nur einen schwachen Einfluss hat, problematisch sein. Globale Institutionen haben nämlich großen Einfluss auf persönliche Lebenschancen. Thomas Pogge sagt, ungerechte globale Systeme haben einen negativen Einfluss auf die Entwicklungen der Entwicklungsländer und persönliche Lebenschancen der Bürger, die in diesen Staaten leben.

Die obige Analyse zeigt, dass die Kritik des Etatismus nicht wirklich die Konzeption der globalen Kooperation bedrohen kann. Die Befürworter des Nicht-Relationalismus haben deshalb eine andere Gegenargumentation gewählt.

3.4. Gegenargumente des Nicht-Relationalismus

In diesem Abschnitt werden die Gegenargumente der Befürworter des nicht-relationalen Ansatzes diskutiert. Nicht-Relationalisten bezweifeln, wie die Befürworter des Etatismus, warum die globale Interdependenz der Wirtschaft Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit mit egalitären Implikationen fördern sollte. Trotzdem konzentriert sich ihre Kritik darauf, dass die Teilhabe der Betroffenen an der Globalisierung der Wirtschaft keine Voraussetzung der Regulierung der Ungleichheit sein kann. Dies führe dazu, dass einige Bürger von dieser Regulierung ausgeschlossen werden, allerdings werden ihre Lebenschancen in der Tat voneinander beeinflusst, egal ob sie innerhalb oder außerhalb des Systems der

Globalisierung leben. Kurz gesagt, es ist schwer, eine klare Grenze zwischen dem Einfluss und der Nicht-Auswirkung zu bestimmen. Es gibt gute Gründe, die Gegenargumente des Nicht-Relationalismus ernst zu nehmen, weil ihre Kritik zur nicht-relationalen Wende von Beitz überleitet.

3.4.1. Qualifikation der Beteiligung am globalen Vertrag

David Richards ist grundsätzlich einverstanden mit dem Konzept des globalen Urzustands von Beitz, trotzdem stellt er Beitz' Begriff des Institutionalismus in Frage. Der Begriff des globalen Urzustands drückt, wie gesagt, die Anforderung gleichberechtigter Behandlung aus. Seine Besonderheit besteht darin, dass alle Teilnehmer in einer hypothetischen Situation als gleich betrachtet werden müssen, selbst wenn sie in der realen Welt mit vielen Ungleichheiten konfrontiert wären. In diesem Sinn werden die Auswirkungen, die von verschiedenen Ungleichheiten, wie z. B. politische Macht und wirtschaftliche Vorteile, verursacht werden, an dieser Stelle ausgeschlossen. Allerdings hat Beitz' theoretischer Entwurf ein Problem. Es werden nämlich nicht alle Menschen in den globalen Urzustand einbezogen, stattdessen nur die Interessen und Lasten der Bürger, deren Lebenschancen durch das Wirtschaftssystem der Globalisierung nachhaltig werden. Beitz' Begriff des globalen Urzustands teilt also die Menschen in der ganzen Welt in zwei Gruppen, die von wirtschaftlichen Interdependenzen der Globalisierung betroffen sind, und die, die nicht betroffen sind. Allerdings ist diese Trennung schwierig, weil, wie Simon Caney später erwähnt, es keine perfekte normative Grenze gibt.³⁰

³⁰ Simon Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice: In Defense of Humanity-Centered Cosmopolitan Egalitarianism“, *The Monist*, Vol. 94, No. 4 (2011), pp. 506-534. Siehe pp. 523-524.

Deswegen schlägt Richards vor, dass im Prinzip alle Bürger kraft ihrer Rechte und Interessen als Menschen in den globalen Vertrag (und zwar im globalen Urzustand) einbezogen werden sollten. Die persönliche Mitgliedschaft in einem Staat ist, wie andere natürliche Tatsachen, moralisch zufällig. Faire Prinzipien (der Gerechtigkeit) sollten damit gleichermaßen für alle gelten.³¹ Richards akzeptiert das Konzept des globalen Urzustands, nämlich die Gleichbehandlung aller, aber er gibt die Idee der Verbindung zwischen dem globalen Urzustand und der globalen Interdependenz der Wirtschaft auf. Richards' Kritik an Beitz' Konzept globaler wirtschaftlicher Interdependenz als Voraussetzung der egalitären Gerechtigkeit öffnet die Tür des Arguments des Nicht-Relationalismus, wie z. B. Caneys These der moralischen Persönlichkeit, die im nächsten Kapitel thematisiert wird.

3.4.2. Moralischer Sinn wirtschaftlicher Interaktion

Simon Caney widerlegt vom Standpunkt des Nicht-Relationalismus Beitz' Konzept globaler Interdependenz der Wirtschaft. Durch zwei Aspekte kann seine Kritik erklärt werden, wenn meine Analyse richtig ist. 2005 bestand sein Kritikpunkt hauptsächlich im moralischen Sinn der globalen wirtschaftlichen Interaktion, während er 2011 mittels des Begriffs der Diskontinuitätssicht und der Kontinuitätssicht systematisch alle Sichtweisen des relationalen Ansatzes, einschließlich der verschiedenen Sichten des Etatismus (vor allem die Zwangssicht und die Reziprozitätssicht) und der Konzeption globaler Kooperation von Beitz berücksichtigt hat. Im nächsten Kapitel werde ich ausdrücklich seine Kritikpunkte, die auf der Diskontinuitätssicht und der Kontinuitätssicht basieren, erklären. An dieser Stelle möchte ich zuerst seinen Zweifel

³¹ David Richards, „International Distributive Justice“, in J. R. Pennock & J. W. Chapman (eds.), *Ethics, Economics, and the Law* (New York and London: New York University Press, 1982), pp. 275-299. Siehe pp. 278-282; p. 290.

am moralischen Sinn der globalen wirtschaftlichen Interaktion erläutern.

Caney glaubt, dass es schwer zu verstehen ist, warum wirtschaftliche Interaktionen vom Standpunkt der Verteilungsgerechtigkeit eine beliebige moralische Relevanz haben. Er ist auch damit einverstanden, dass der Schwerpunkt der Konzeption globaler Kooperation von Beitz im Begriff der Interdependenz der Wirtschaft besteht, er nennt dies das Argument der Auswirkung (impact argument).³² Seine Kritik an Beitz' Sichtweise konzentriert sich auf diesen Punkt. Caney trägt damit zwei Gegenargumente vor, diese zeigen die Einflussgrenzen und die Unvereinbarkeit der Argumentation dieser beiden Grundsätze.

Zum einen könnten Personen außerhalb eines politischen und wirtschaftlichen Systems nach seiner Analyse einen großen Einfluss auf die Interessen der Menschen innerhalb des Systems haben. Wenn Befürworter des Arguments der Auswirkung anerkennen, dass die Mitglieder einer politischen und wirtschaftlichen Struktur aufgrund der gegenseitigen Auswirkungen der Lebenschancen aufeinander moralischen Einfluss haben und dafür Verantwortung übernehmen müssten, dann ist es auch plausibel, dass die Menschen außerhalb und die innerhalb einer institutionellen Struktur ähnliche moralische Beziehungen haben sollten, wenn sie sich gegenseitig beeinflussen können. Die Bürger außerhalb und innerhalb einer institutionellen Struktur können sich zwar gegenseitig beeinflussen, aber die Auswirkung unterscheidet sich von der Einflusshöhe der Mitglieder innerhalb des Systems aufeinander. Sie müssten sich zwei Auswirkungsarten stellen, was dann zu einem komplizierten Argument führt.

³² Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 112.

Zum anderen ist es nicht klar, wie die Argumentationsart für die beiden Grundsätze, die von Beitz vorgetragen werden, und zwar das globale Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen und das globale Differenzprinzip, miteinander in Einklang stehen. Beitz unterstützt sein globales Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen mittels des Begriffs der Chancengleichheit. Nach dem Argument des Prinzips der Ressourcenverteilung nimmt er an, dass alle Gesellschaften und Länder isoliert sind. Dagegen rechtfertigt er durch das Konzept globaler Kooperation (nämlich globale Interdependenz der Wirtschaft) das globale Differenzprinzip. Nach diesem Argument soll aufgrund des gegenseitigen Einflusses zwischen den Gesellschaften in der Globalisierung ein globaler Urzustand angenommen werden, um die Interessen der Betroffenen gleichmäßig zu berücksichtigen. Die isolierte Annahme des Arguments des Prinzips der Ressourcenverteilung ist laut Caney nicht plausibel, weil Staaten offensichtlich miteinander interagieren können. Sie sind tatsächlich in der Lage, Einfluss aufeinander auszuüben. Wenn Gesellschaften sich gegenseitig beeinflussen können, dann sollte nach dem Argument der Auswirkung die Annahme des globalen Urzustands gelten, um das globale Prinzip der Ressourcenverteilung zu begründen.³³ Das heißt, dass es auch möglich oder vernünftig ist, mittels des Begriffs globaler Interdependenz der Wirtschaft das globale Prinzip der Ressourcenverteilung zu rechtfertigen. Wenn diese Analyse plausibel ist, dann kann er wie Beitz ohne Widerspruch die Gründe hinter der Wahl der Prinzipien im globalen Urzustand erklären. Mit anderen Worten, es ist nicht klar, warum Beitz durch zwei unterschiedliche (sogar entgegengesetzte) Arten des Arguments diese beiden Grundsätze rechtfertigt.

³³ Caney, *Justice Beyond Borders*, p. 113.

3.4.3. Die nicht-relationale Wende

Welche Kritik der Positionen ist überzeugend, Etatismus oder Nicht-Relationalismus?

Im Vergleich zum Etatismus scheint die Kritik der Befürworter des Nicht-Relationalismus zuzutreffen. Sie führten im Hinblick auf die Ergebnisse schließlich zur Wende des nicht-relationalen Ansatzes von Beitz.

Angesichts der Kritik korrigierte Beitz später seine Thesen. Wir können zwei Aspekte dieser Wende erkennen. Zum einen vergrößert er mittels der These der beiden moralischen Fähigkeiten den Umfang des globalen Urzustands, er kann jetzt alle Menschen erfassen. Zum anderen betont Beitz jetzt nur die Implikation der globalen Grundstruktur als Gegenstand der Regulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze.

Als Erstes argumentiert Beitz später, dass alle Menschen, die zwei moralische Fähigkeiten haben, sich am globalen Urzustand beteiligen können.³⁴ Die These der zwei moralischen Fähigkeiten ist eigentlich Rawls Argument. Laut Rawls sind diese beiden Fähigkeiten zwei grundlegende Fähigkeiten der moralischen Persönlichkeit, wobei die Bürger sich an der sozialen Kooperation beteiligen können. Diese beiden Fähigkeiten sind jeweils die Fähigkeit des wirksamen Gerechtigkeitssinns und die Fähigkeit zur Konzeption des Guten (bilden, überarbeiten und verfolgen). Nach Beitz hat eine Person den Anspruch, sich am globalen Urzustand zu beteiligen, wenn sie diese beiden moralischen Fähigkeiten hat. In diesem Sinn ist die korrigierte Version des globalen Urzustands in der Lage, alle Menschen einzubeziehen. Das heißt, dass Interessen und Wohlbefinden aller Menschen auf der Welt gleichmäßig

³⁴ Charles Beitz, „Cosmopolitan Ideals and National Sentiment“, *Journal of Philosophy*, 80/10 (1983), pp. 591-600. Siehe pp. 595-596.

berücksichtigt werden können.

Als Zweites betont Beitz später nicht mehr, dass die globale Kooperation oder wirtschaftliche Interdependenz notwendige Bedingungen der Gerechtigkeitsprinzipien sind. Einzelne Autoren stellen fest, dass Beitz später direkt auf eine Schlüsselfrage, die Relationalismus und Nicht-Relationalismus unterscheidet, zurückkehrt, nämlich welche Rolle das Ausmaß und der Charakter der politischen Weltwirtschaft im Argument für globale Prinzipien der Gerechtigkeit spielen.³⁵ Beitz erkennt jetzt an, dass die Konstruktion des globalen Urzustands nicht von allen Tatsachen der Existenz der globalen Kooperation abhängen muss. Dagegen ist die Tatsache, dass Bürger Selbstauthentifizierungsquellen begründeter Ansprüche (self-authenticating sources of valid claims) sind, ein ausreichender Grund für die Konstruktion des globalen Urzustands, der alle Menschen erfassen kann. Deswegen scheint es falsch zu sein, zu behaupten, dass die wirtschaftliche Globalisierung als Standard der globalen Gerechtigkeit gelten soll. Trotzdem ist es laut Beitz immer noch vernünftig zu behaupten, dass die internationale wirtschaftliche Kooperation einen Gegenstand anbietet, für den Prinzipien der Gerechtigkeit gelten können. Mit anderen Worten, Beitz gibt die Implikation auf, dass die Existenz der globalen Grundstruktur Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit geltend macht, aber geht immer noch davon aus, dass die globale Grundstruktur der Gegenstand der Regulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze ist.

³⁵ Beitz, *Political Theory and International Relations 2nd*, p. 204; Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 55.

3.5. Innere Spannungen in der Konzeption der globalen Kooperation

An dieser Stelle möchte ich meine Gegenargumente vortragen, die von Kritiken des Etatismus und des Nicht-Relationalismus unterscheiden. Meine Kritik wird sich auf inneren Widerspruch von Beitz' Argument konzentriert. Ich bin der Meinung, dass es zwei Spannungsmomente in der Konzeption der globalen Kooperation von Beitz gibt. Die erste innere Spannung ist die Beziehung zwischen der globalen Wirtschaftsinteraktion von Staaten und dem normativen Individualismus. Die zweite Spannung besteht darin, dass der theoretische Entwurf der globalen Wirtschaftsinterdependenz nicht Beitz' eigentliches Ziel erreichen kann.

3.5.1. Zusammenhang zwischen der beteiligten und der begünstigenden Einheit

Als Erstes besteht Beitz' Ausgangspunkt der Argumentation in der Beziehung der gegenseitigen Auswirkung im Zuge der Globalisierung, allerdings ist nicht klar, auf welche Beziehung dieser Begriff sich bezieht. Wenn wir die gegenwärtigen Situationen der globalen Wirtschaftsinteraktion sehen, dann können wir erkennen, dass die Haupteinheit der globalen Wirtschaftsinteraktion tatsächlich der einzelne Staat ist. In diesem Sinne sollten Begünstigte der globalen Prinzipien der Verteilung einzelne Länder (und nicht Individuen der Gesellschaft) sein. Mit anderen Worten, wenn wir von der wirtschaftlichen Beziehung der Interdependenz ausgehen, um globale Gerechtigkeit zu konstruieren, dann können wir tatsächlich gerechte Beziehungen zwischen Staaten konstruieren, wie z. B. eine faire Kooperationsbeziehung zwischen verschiedenen Ländern.

Allerdings drücken Beitz' Darstellungen häufig den Gedanken des normativen

Individualismus aus, das heißt, dass laut Beitz der Bürger die begünstigte Einheit sein sollte. In diesem Fall muss Beitz sich einer anderen Aufgabe stellen, er muss nämlich erklären, wie diese beiden unterschiedlichen Beziehungsarten miteinander verbunden sind. Aber Beitz erörtert nicht diesen Punkt. Deswegen ist es schwer zu verstehen, warum Beitz den Begriff der Wirtschaftsinteraktion in der Globalisierung als Ausgangspunkt der Argumentation verwendet, vor allem gibt es noch andere mögliche Alternativen. Ich glaube, dass die Ansicht, dass Beitz später globale wirtschaftliche Institutionen nur als Gegenstand der Gerechtigkeit (genauer gesagt, als Gegenstand der Regulierung der Gerechtigkeitsprinzipien) betrachtet, diesen Punkt beweist.

3.5.2. Die moralische Arbitrarität der Mitgliedschaft in der globalen Interdependenz

Als Zweites kann die Anforderung der Gleichbehandlung, die auf der globalen Wirtschaftsinterdependenz basiert, nicht das eigentliche Ziel von Beitz erreichen. Zur späteren Wende von Beitz ist anzumerken, dass Beitz' eigentliche Theorie darin bestand, alle Menschen zu berücksichtigen. Das heißt, das, was seine Theorie behandeln möchte, ist das Problem der Gleichbehandlung aller Menschen. Was sein globales Differenzprinzip zu regulieren versucht, ist das Problem der Ungleichheit aller Menschen. Allerdings kann die Forderung der Gleichbehandlung mittels des Begriffs der Wirtschaftsinterdependenz nur für die Betroffenen der globalen Wirtschaftsinteraktion gelten, das schließt unvermeidlich einige Menschen aus.

In diesem Sinn ist Caneys Kritik an ihm plausibel, nämlich ist eine Mitgliedschaft der Betroffenen der Globalisierung von einer moralischen Perspektive aus gesehen arbiträr. Natürlich könnten einige Befürworter die Sicht der Interdependenz so

verteidigen, dass die Theorie, die auf dem Begriff der globalen Wirtschaftsinterdependenz basiert, in der Tat nur die Bevölkerung betrifft, deren Lebenschancen vom globalen System beeinflusst werden. Sie versucht nicht, das Problem der Ungleichheit aller Menschen zu regulieren. Allerdings gilt diese Verteidigungsstrategie leider nicht für Beitz. Zu seiner späteren Wende ist anzumerken, dass sein ursprüngliches Ziel in der Tat in der Konstruktion eines Prinzips besteht, das in der Lage ist, alle Menschen einzuschließen.

Nach den Analysen in diesem Kapitel ist es klar, dass der Begriff wirtschaftlicher Interdependenz keine angemessene Argumentationsstrategie ist, um die Gerechtigkeitsanforderung der Ungleichheitsregulierung auf globale Ebene (zwischen den Personen mit verschiedenen Nationalitäten) zu entwickeln. Deswegen werde ich im nächsten Kapitel eine andere Erweiterungsstrategie erörtern, und zwar den menschlichkeitszentrierten Egalitarismus.

4. Analyse des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus:

Zur moralischen Arbitrarität der Nationalität

Im diesem Kapitel werde ich Simon Caneys Konzept des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus analysieren. Wie ich in der Einleitung gesagt habe, müssen alle Versuche der Konstruktion des globalen Egalitarismus zwei wichtige Fragen beantworten, nämlich mittels welcher Begründungen Forderungen der Regulierung der Ungleichheit für Menschen mit verschiedenen Bürgerschaften gelten bzw. auf die globale Ebene erweitert werden können (das Erweiterungsargument), und welche egalitären Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit konstruiert werden können (welche Güter zugeteilt oder welcher Gleichheitsgrad erreicht werden sollte). Hinsichtlich der Begründung der Erweiterung stellt Caney zwei Arten der Konstruktion dar, und zwar die Konstruktion des Universalismus und die der Chancengleichheit. Zur Problematik des Prinzips versucht er einen Grundsatz globaler Chancengleichheit zu konstruieren, dessen Ziel darin besteht, dass Menschen durch ihre Arbeit und ihre Position in ihren jeweiligen Gesellschaften einen gleichwertigen Lebensstandard erreichen können. Nach der Analyse ziehe ich zwei Schlussfolgerungen. Zum einen kann Caneys Konstruktion des Universalismus (und zwar seine Behauptung des Umfangs) nur als eine formale Argumentation betrachtet werden, während die Konstruktion der Chancengleichheit einen substantiellen Grund für die globale Erweiterung egalitärer Gerechtigkeit bietet. Zum anderen ist Caneys Argumentstrategie, die das Konzept von Glückegalitarismus anwendet, eine angemessene Richtung der Entwicklung, ich akzeptiere diesen Punkt. Trotzdem ist seine Anwendungsweise des Glückegalitarismus meiner Meinung nach leider nicht hinreichend.

4.1. Kritik am institutionellen Ansatz

Laut Caney sind Argumentformen des Relationalismus nicht eine angemessene Begründungsart, um die Anforderung der Gerechtigkeit der Regulierung der Ungleichheit auf die globale Ebene zu erweitern. Er übt hauptsächlich mittels der These der moralisch relevanten Eigenschaft (morally relevant property, MRP) Kritik an verschiedenen Sichtweisen des institutionellen Ansatzes (und zwar des relationalen Ansatzes). Die moralisch relevante Eigenschaft bezieht sich auf Eigenschaften der Beziehung zwischen Mitgliedern, die Gemeinschaften aufweisen müssen, damit Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit mit egalitären Implikationen in einer Gemeinschaft hergestellt werden können.¹ Die moralisch relevante Eigenschaft bildet für Caney den Kern des institutionellen Ansatzes, deswegen konzentriert seine Prüfung des relationalen Ansatzes sich hauptsächlich auf MRP. Caney unterscheidet durch die Differenzierung der Anwendung von MRP zwei Sichtweisen, und zwar die Diskontinuitätssicht (discontinuity view) und die Kontinuitätssicht (continuity view). Ich bin der Meinung, dass Caney mittels der These der moralisch relevanten Eigenschaft systematisch seine Kritik des institutionellen Ansatzes konstruiert und daher auf dieser Basis eine eigene Begründungsweise globalen Egalitarismus festlegt.

4.1.1. Die Diskontinuitätssicht

¹ Simon Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice: In Defense of Humanity-Centered Cosmopolitan Egalitarianism“, *The Monist*, Vol. 94, No. 4 (2011), pp. 506-534. Siehe p. 522.

Laut der Definition von Caney entspricht die Diskontinuitätssicht der Ansicht, die behauptet, nur wenn die Beziehung zwischen Mitgliedern in einer Gemeinschaft einen bestimmten Grad erreicht, dann können Prinzipien der (egalitären) Verteilungsgerechtigkeit für diese Gemeinschaft gelten, dagegen gelten sie nicht, wenn die Beziehungen noch nicht das erforderlichen Niveau erreicht.² Das Merkmal der Diskontinuität besteht hauptsächlich darin, dass laut dieser Sicht Inhalte der Prinzipien sich nicht nach der Stärke der Beziehung ändern müssen. Wenn die Bürger in einem Staat eine stärkere Beziehung der Produktion besitzen, dann werden gewisse Grundsätze mit mehr Verteilungsgütern oder -inhalten für sie gelten. Nach den Analysen von Caney können Thomas Nagels und Charles Beitz' Theorien grundsätzlich zu dieser Sichtweise gezählt werden.

Das Merkmal der Diskontinuität von Nagels Zwangssicht besteht laut Caney hauptsächlich in der Idee eines voll souveränen Staates (a fully sovereign state). Seine Theorie geht davon aus, dass Grundsätze der (egalitären) Verteilungsgerechtigkeit nur für eine Struktur gelten, in der es vollständige Souveränität gibt.³ Der Grund, warum Nagels Sichtweise als diskontinuierlich bewertet wird, liegt hauptsächlich darin, dass die Beziehung zwischen Mitgliedern in der Gemeinschaft für sie keinen Unterschied des Grades hat. Staatliche Souveränität hat solche Eigenschaften, weil wir nicht in der Lage sind, mehr oder weniger Souveränität zu unterscheiden. Allerdings ist Nagels Argument laut Caney leider nicht plausibel. Angenommen, ein Staat überträgt aufgrund gewisser Gründe teilweise seine Souveränität auf eine politische oder wirtschaftliche Organization, wie z. B. die Europäische Union. In diesem Fall kann er nach dem Maßstab von Nagel

² Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice, p. 523.

³ Thomas Nagel, „The Problem of Global Justice“, in Garrett W. Brown & David Held (eds.), *The Cosmopolitanism Reader* (London: Polity Press, 2010), pp. 393-412.

nicht mehr als ein Staat mit vollständiger Souveränität gezählt werden, daher gelten Prinzipien der (egalitären) Verteilungsgerechtigkeit auch nicht mehr für ihn. Aber die wirkliche Situation ist, dass die teilweise Übertragung der Souveränität nicht die Forderung der egalitären Verteilungsgerechtigkeit unmöglich macht. Die Mitgliedstaaten in der EU übertragen teilweise ihr Recht auf Außenpolitik auf die EU, trotzdem hebt diese Übertragung damit nicht die Möglichkeit auf, dass die Mitgliedstaaten in ihren eigenen Ländern die Politik der Verteilung bestimmen und umsetzen. Natürlich ist es unvermeidlich, dass die Staaten als Mitglieder in der EU einschlägige Vorschriften befolgen müssen, aber dies verletzt immer noch nicht wesentlich das Recht eines Staates auf Verteilung.

Im letzten Kapitel haben wir erklärt, dass laut Beitz das Differenzprinzip aufgrund der globalen Interdependenz der Wirtschaft für die globale Ebene gilt.⁴ Der Grund, warum Caney Beitz' Sicht der Interdependenz als Diskontinuitätssicht bewertet wird, liegt wohl darin, dass laut Beitz wirtschaftliche Interaktionen ein bestimmtes Ausmaß erreichen müssen. Allerdings ist diese Argument laut Caney leider problematisch. Es gibt zwei Aspekte. Zum einen bietet Beitz keine normativen Kriterien der Beziehung an, die festlegen können, wo wir die Schwelle für das Differenzprinzip (oder andere Grundsätze) spezifizieren sollten. Beitz erklärt diesen Punkt nicht weiter. Was wir in Beitz' Argument finden können, ist die Darstellung, dass das Differenzprinzip für das System gilt, in dem es gleichzeitig wirtschaftliche Nutzen und Lasten für die Betroffenen gibt. Zudem, vielleicht noch wichtiger, ist auch nicht klar, warum das Differenzprinzip oberhalb einer bestimmten Schwelle der Interdependenz hergestellt werden kann, es aber nicht unterhalb der Schwelle gilt,

⁴ Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 165-167.

wenn Beitz wirklich ein klares normatives Kriterium darstellt. Es ist schwer zu verstehen, warum die Beziehung oberhalb oder unterhalb einer bestimmten Schwelle der Interdependenz in der Lage ist, zu großen Änderungen der Behandlung gegenüber anderen zu führen.

4.1.2. Die Kontinuitätssicht

Die Diskontinuitätssicht bezieht sich laut Caney auf die Sichtweise, die behauptet, dass mehr (egalitäre) Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit oder Inhalte der Verteilungsgüter für die Beziehung der Mitglieder in einer Gemeinschaft gelten, wenn sie mehr moralisch relevanten Eigenschaften besitzt.⁵ Nach der Analyse von Caney gehören Joshua Cohens und Charles Sabels Argumente zur Diskontinuitätssicht.

Diese beiden Forscher argumentieren, dass wir (einen stärkeren) Egalitarismus im Staat und andere weniger (schwächere) egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit auf globaler Ebene fördern könnten. Laut Cohen und Sabel haben wir eine Pflicht zur Einbeziehung von anderen, diese Art Pflicht verlangt nicht die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller Menschen, aber zumindest gebührende Berücksichtigung (due consideration).⁶ Sie scheinen anders als gewisse Befürworter des Etatismus wie Thomas Nagel anzuerkennen, dass zum Problem der Geltung der egalitären Prinzipien der Gerechtigkeit der Grad und nicht die Art der zwischenmenschliche Beziehungen berücksichtigt werden sollte. Allerdings ist Cohens und Sabels Kontinuitätssicht laut Caney immer noch nicht plausibel. Er trägt

⁵ Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice, p. 524.

⁶ Joshua Cohen & Charles Sabel, „Extra Rempublicam Nulla Justitia?“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 34, No. 2 (2006), pp. 147-175. Siehe p. 173.

zwei Gegenargumente vor. Als Erstes erklären Cohen und Sabel nicht, warum wir eine Darstellung der Kontinuität annehmen sollten oder müssen. Mit anderen Worten, wir benötigen einen vernünftigen Grund, diese Position zu akzeptieren, aber die beiden Autoren sagen dazu nichts. Als Zweites müssen wir, wie die Kritik an Beitz' Theorie, erst ein normatives Kriterium festlegen, um zu beurteilen, bis zu welchem Grad egalitäre Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit gelten. Es reicht nicht, auszudrücken, dass je mehr die Gemeinschaften moralisch relevante Eigenschaften besitzen, sie desto mehr egalitäre Inhalte der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit haben.⁷

Caney unterscheidet zwar die Diskontinuitätssicht und die Kontinuitätssicht, aber seine Hauptkritik am institutionellen Ansatz konzentriert sich zweifellos hauptsächlich auf einen Punkt, nämlich die Darstellungsweise des Institutionalismus, diese wird unabhängig von der Diskontinuitätssicht oder Kontinuitätssicht unvermeidlich mit dem Problem des normativen Kriteriums oder der Schwelle konfrontiert. Bis zu welchem Ausmaß der Beziehung können egalitäre Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit hergestellt werden? Warum ist die Herstellung der egalitären Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit vernünftig, sobald zwischenmenschliche Interaktion über ein bestimmtes Niveau hinausgeht, wann ist es dagegen nicht plausibel? Nach Caney ist weder die Diskontinuitätssicht noch die Kontinuitätssicht in der Lage, dieses Problem gut zu erklären. Wenn sie nicht diese entscheidende Frage beantworten können, dann gibt es einige Probleme. Zum einen können sie nicht eine angemessene Einführung bieten, um gewisse Schwierigkeiten der aktuellen Globalordnung zu lösen. Zum anderen können sie nicht die Stärke der Intuition erfassen, warum die Erhöhung oder Verringerung des Grades der

⁷ Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice, pp. 524-525.

Beziehung zum Verständnis der Gerechtigkeitspflicht gegenüber anderen führen kann.

Um Schwierigkeiten des institutionellen Ansatzes zu überwinden, trägt Caney sein Konzept des menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus vor. Diese Idee versucht von persönlichen moralisch relevanten Eigenschaften auszugehen und Argumente der Erweiterung vorzutragen. Caneys Idee des menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus kann grundlegend in zwei Bestandteile aufgeteilt werden, sie betreffen jeweils das Konzept des Universalismus und der Chancengleichheit, deswegen könnten wir sie jeweils die Konstruktion des Universalismus und der Chancengleichheit nennen. In den nächsten beiden Abschnitten werde ich diese beiden Punkte erörtern.

4.2. Konstruktion des Universalismus

Caney versucht mittels der Argumentation des Universalismus egalitäre Prinzipien der Gerechtigkeit auf die globale Ebene zu erweitern. Wir könnten diesen Versuch die Konstruktion des Universalismus nennen. Diese Konstruktion bezieht sich hauptsächlich auf seine These der Behauptung des Umfangs (the scope claim). Die Behauptung des Umfangs ist das Argument, wodurch Caney Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit auf die globale Ebene zu erweitern versucht. Laut Caney sollte die zentrale Behauptung der kosmopolitischen Gerechtigkeit darin bestehen, dass alle Menschen nach dem Umfang der Prinzipien der Gerechtigkeit einbezogen werden sollten. Er glaubt, dass es verschiedene Argumente gibt, die besonderen

Pflichten der Gerechtigkeit gegenüber unseren Mitbürgern begründen zu können. Deswegen besteht seine Strategie des Arguments darin, dass Schlussfolgerungen aus diesen Argumenten für alle Menschen gelten sollten, wenn sie an Eigenschaften von Menschen appellieren. Der Kern der Behauptung des Umfangs besteht hauptsächlich in der moralischen Persönlichkeit (the universal moral personality). Deswegen beginnt meine Erörterung mit diesem Punkt.

4.2.1. Die moralische Persönlichkeit

Die logische Struktur des Arguments des Universalismus besteht laut Caney darin, dass die moralischen Werte, die für einige Leute gelten, auch für alle gelten müssen, wenn sie auf eine moralische Art und Weise ähnlich sind. Caney erklärt weithin, dass die Anwendung der universalistischen moralischen Persönlichkeit dem Muster entspricht, das dem Argument des Universalismus entspricht.⁸ Tatsächlich werden wir im Folgenden feststellen, dass das Modell des Universalismus sich im Konzept von Caney hauptsächlich auf die These der Behauptung des Umfangs bezieht. Aber die universalistische moralische Persönlichkeit spielt zweifellos eine zentrale Rolle in der Konstruktion des Universalismus von Caney.

Der Begriff der universalistischen moralischen Persönlichkeit könnte als die zentralste Auffassung der Behauptung des Umfangs angesehen werden. Caney definiert leider nicht deutlich die moralische Persönlichkeit. Aber wir können durch Caneys Darstellungen ihre Implikation verstehen. Die universalistische moralische Persönlichkeit entspricht den persönlichen sinnvollen Eigenschaften, wodurch alle

⁸ Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 78.

Menschen den gleichen Prinzipien unterliegen oder für sie der gleiche Umfang moralischer Grundsätze gilt. Laut Caney teilen alle in der Welt einige moralisch signifikante Ähnlichkeiten, selbst wenn sie in verschiedenen kulturellen Kontexten leben. Sie haben gemeinsame Bedürfnisse und Schwachstellen und brauchen daher einige gemeinsame Güter.⁹ Diese menschliche Eigenschaft kann anhand von verschiedenen Theorien viele Aspekte enthalten. Befürworter des Liberalismus glauben, dass eine sinnvolle moralische Persönlichkeit in der persönlich vernünftigen Zustimmung besteht. Sie bezieht sich für Jürgen Habermas hauptsächlich auf die Verwendung der moralischen Sprache. Laut der Deontologie sollten sinnvolle persönliche Eigenschaften wie Humanität und Status allen Menschen gemeinsam sein. Für Perfektionisten besteht diese Eigenschaft hauptsächlich in der Fähigkeit zu einem erfüllten Leben, so können Menschen sich Ziele setzen und sie weiter verfolgen.¹⁰

4.2.2. Die Behauptung des Umfangs

Jetzt haben wir eine ausreichende Begriffsgrundlage, wodurch wir Caneys Vorstellung von der Behauptung des Umfangs erklären können. Die Behauptung des Umfangs bedeutet, dass die Begründung eines Prinzips auf irgendeiner moralischen Persönlichkeit basiert, dann die Geltung oder der Umfang dieses Prinzips auch auf alle erweitert wird, die die gleichen menschlichen Eigenschaften haben. Wenn zum Beispiel ein Prinzip von der Fähigkeit der vernünftigen Zustimmung begründet wird und daher für einige Menschen gilt, dann müssen wir zugeben, dass dieses Prinzip auch für alle Menschen mit der Fähigkeit der vernünftigen Zustimmung gilt. Caney

⁹ Caney, *Justice Beyond Borders*, pp. 36-37.

¹⁰ Caney, *Justice Beyond Borders*, p. 77.

trägt daher zwei Behauptungen des Umfangs vor, er nennt sie jeweils die Behauptung des ersten Umfangs (the scope₁ claim) und die Behauptung des zweiten Umfangs (the scope₂ claim).

Einerseits hat die erste Behauptung des Umfangs hauptsächlich mit bürgerlichen und politischen Menschenrechten zu tun. Sie bedeutet, dass die Standardrechtfertigung der Rechte auf bürgerliche und politische Freiheiten impliziert, dass es Menschenrechte derselben bürgerlichen und politischen Freiheiten gibt.¹¹ Das heißt, wenn wir durch die moralische Persönlichkeit auf der staatlichen Ebene gewisse bürgerliche und politische Menschenrechte rechtfertigen, dann müssen wir nach der Behauptung des Umfangs zugeben, dass die gleichen Rechte auch auf der globalen Ebene existieren.

Andererseits bezieht die zweite Behauptung des Umfangs sich auf die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit. Laut dieser Behauptung impliziert die Standardrechtfertigung der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit kosmopolitische Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit. Die Logik, die die meisten inländischen Theorien der Gerechtigkeit unterstützen, bedeutet laut Caney tatsächlich, dass die Theorien der Verteilungsgerechtigkeit gleichzeitig auf der globalen Ebene und nicht nur auf der staatlichen Ebene entwickelt werden sollten.¹² Durch Caneys späteren Artikel können wir erkennen, dass die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit, die Caney an dieser Stelle meint, hauptsächlich egalitäre Grundsätze sind.¹³ Deswegen können wir sagen, dass Caney jeweils durch zwei Behauptungen des Umfangs

¹¹ Caney, *Justice Beyond Borders*, p. 66.

¹² Caney, *Justice Beyond Borders*, p. 107.

¹³ Caney, „Humanity, Associations, and Global Justice“, p. 507.

negative (politische und bürgerliche) und positive (soziale und wirtschaftliche) Rechte auf die globale Ebene zu erweitern versucht.

Nach der Erklärung der Behauptung des Umfangs akzeptiert Caney Samuel Blakes Vorschlag, und zwar die These des Fehlschlusses des eingeschränkten Universalismus (the fallacy of restricted universalism). Der Fehlschluss des eingeschränkten Universalismus bedeutet, dass eine Theorie der Verteilung, die Quelle der Rechte und der Ansprüche auf der Grundlage bestimmter universeller Eigenschaften den Menschen zuschreibt, nicht gleichzeitig die Gründe für diese Ansprüche auf eine Mitgliedschaft oder den Status in einer Gesellschaft beschränken kann, ansonsten führt sie zum Fehlschluss des eingeschränkten Universalismus.¹⁴ Nach der Analyse von Caney weist Blakes durch diese These tatsächlich darauf hin, dass die Argumente zur Existenz der Verteilungsgerechtigkeit im staatlichen Kontext gleichzeitig die Existenz der Verteilungsgerechtigkeit auf der globalen Ebene rechtfertigen können.¹⁵ Ich bin der Meinung, dass Caneys Konstruktion des Universalismus mittels des Begriffs der Behauptung des Umfangs (ihr Kern besteht in der universalistischen moralischen Persönlichkeit) positiv das Argument der Erweiterung bildet, und durch die These des Fehlschlusses des eingeschränkten Universalismus negativ auf den inneren Widerspruch hinweist, wenn Theorien der Verteilungsgerechtigkeit, die die These moralischer Persönlichkeit anerkennen, ihren Anwendungsumfang nur innerhalb des Staates beschränken.

4.2.3. Formale Argumentation der Konstruktion der Chancengleichheit

¹⁴ Samuel Blake, „Individualism at an Impasse“, *Canadian Journal of Philosophy* 21/3 (1991), pp. 347-377. Siehe p. 357.

¹⁵ Caney, *Justice Beyond Borders*, p. 107.

An dieser Stelle möchte ich den Sinn der Argumentation der Behauptung des Umfangs weiter analysieren, um zu verdeutlichen, wie wir sie verstehen sollten. Die Behauptung des Umfangs wird zweifellos zu einem bestimmten Schluss kommen, nämlich dass Grenzen (für die Verteilungsgerechtigkeit) nicht von moralischer Bedeutung sind.¹⁶ Tatsächlich haben einige Autoren vor Caneys Argument eine ähnliche Idee vorgeschlagen. K. C. Tan behauptet, dass sein theoretischer Ausgangspunkt darin besteht, dass, wenn eine Person eine allgemeine Form egalitären Liberalismus (und zwar einen egalitären Liberalismus im staatlichen Kontext) annimmt, sie dann auch ein kosmopolitischer Liberaler sein sollte.¹⁷ Manchmal sagt er auch, dass die Grundlage der Begründung von John Rawls beiden Prinzipien der Gerechtigkeit im Engagement für eine gleichartige Achtung und Sorge besteht. Dieses Engagement gilt für alle, deswegen sollten seine beiden Grundsätze auch für die globale Ebene gelten. Diese Argumentation kann in vielen Artikeln der Autoren gefunden werden. Caneys sinnvoller Beitrag besteht hauptsächlich darin, dass er mittels der Behauptung des Umfangs systematisch den Zusammenhang zwischen den staatlichen und den globalen Grundsätzen konstruiert hat.

Caneys versucht zwar, durch die These der Behauptung des Umfangs die Anforderung der Verteilungsgerechtigkeit auf die globale Ebene zu erweitern, aber diese Argumentstrategie ist immer noch mit gewissen Schwierigkeiten konfrontiert. Genauer, gesagt, die erste Behauptung des Umfangs ist grundlegend richtig, aber die zweite Behauptung ist leider problematisch. Ihr Problem besteht hauptsächlich darin, dass ihre Anwendung beschränkt ist, weil sie nicht auf alle Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit angewendet werden kann.

¹⁶ Mathias Risse, *On Global Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2012), p. 82.

¹⁷ Kok-Chor Tan, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 7.

Wenn wir Argumente, die die inländischen Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit begründen, sorgfältig beachten, dann können wir erkennen, dass die Rechtfertigung der Mehrheit der inländischen Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit, vor allem die egalitären Prinzipien, nicht an gemeinsame menschliche Eigenschaften appellieren, sondern an die Mitgliedschaft, die entweder auf politischer Partizipation oder auf Produktionsbeiträgen basiert. Mit anderen Worten, viele Rechtfertigungsgrundlagen der Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit bestehen tatsächlich nicht in der isolierten Berücksichtigung einer sinnvollen menschlichen Eigenschaft, sondern in der besonderen Mitgliedschaft. In diesem Sinn appelliert nur ein kleiner Teil der Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit hinsichtlich der Begründung der Grundsätze an die moralische Persönlichkeit, wie z. B. die Chancengleichheit.

Ich bin der Meinung, dass die zweite Behauptung des Umfangs als eine formale Argumentation der Konstruktion der Chancengleichheit angesehen werden kann, wenn wir den Argumentationswert der zweiten Behauptung des Umfangs bewerten müssen. Genauer gesagt, nur die Begründungsweise der Chancengleichheit kann zurzeit bestens die zweite Behauptung des Umfangs betreffen. Denn das Ideal der Chancengleichheit betont den Ausschluss moralischer arbiträren Faktoren, wie z. B. Rasse, Geschlecht sowie Sozialausgangspunkt usw. In diesem Sinn haben wir keine angemessenen Gründe abzulehnen, dass Nationalitäten oder Staatsangehörigkeiten auch als moralische Arbitrarität betrachtet sollten, die nichts mit persönlichen Entscheidungen und Bemühungen zu tun haben. Wenn meine Analyse richtig ist, dann ist die zweite Behauptung des Umfangs plausibel, nur wenn sie auf die globale Erweiterung der Chancengleichheit angewendet wird. Ich schließe nicht den Fall aus, dass die zweite Behauptung des Umfangs als formale Argumentation auch für die

Begründungsweise anderer Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit gilt. Was ich an dieser Stelle auszudrücken versuche, ist lediglich, dass zurzeit wahrscheinlich nur die Konstruktion der Chancengleichheit der zweiten Behauptung des Umfangs am besten entspricht. Tatsächlich können wir in Caneys Darstellungen in den letzten Jahren diesen Punkt wiederfinden. Er erwähnt mehr und mehr, dass sein Ansatz der Menschlichkeit hauptsächlich von einer starken moralischen Überzeugung ausgeht, weshalb niemand aufgrund der nicht-ausgewählten Faktoren mit schlechten Lebensaussichten konfrontiert werden sollte.

4.3. Konstruktion der Chancengleichheit

Die Idee der Chancengleichheit wird in der Theorie von Caney auf zwei Aspekte angewendet. Zum einen erklärt er mittels dieser Idee, warum Ungleichheitsregulierung als einen wichtigen Aspekt zur Konstruktion globaler Gerechtigkeit dienen sollte. Zum anderen bezieht das Konzept der Chancengleichheit sich im theoretischen Design von Caney auf ein reguliertes Prinzip der transnationalen Wettbewerbschancen. In diesem Abschnitt werde ich mich zuerst auf den ersten Punkt konzentrieren. Der Schwerpunkt der Konstruktion der Chancengleichheit besteht im Wesentlichen in der Anerkennung der Nationalität (oder Bürgerschaft) als moralisch arbiträrem Faktor. Der Grund, warum diese Anerkennung sinnvoll ist, scheint für Caney hauptsächlich im analogischen Argument zu liegen. Sobald wir den Familienhintergrund oder die Klasse als moralisch arbiträre Faktoren anerkennen, gilt das auch für die moralische Arbitrarität der Nationalität.

4.3.1. Ausgangspunkt des menschlichkeitskonzentrierten Ansatzes

Caney hat wiederholt betont, dass sein Ansatz der Menschlichkeit auf einer starken moralischen Überzeugung basiert, die Menschen sollten nicht aufgrund moralisch arbiträrer Faktoren, wie z. B. Rasse, Religion oder Klasse, ein schlimmes Leben führen. Eine Sichtweise, die das Thema der Verteilungsgerechtigkeit behandelt, sollte blind gegenüber nicht-ausgewählten persönlichen Eigenschaften sein. Diese moralische Überzeugung wird häufig durch die Idee der Chancengleichheit ausgedrückt. Der menschlichkeitskonzentrierte Ansatz folgt laut Caney der gleichen moralischen Intuition, daher fordert er, dass die Menschen nicht aufgrund ihrer Differenz der Nationalität oder Bürgerschaft mit schlechteren Chancen konfrontieren sollten. Er drückt das sehr deutlich aus:

The best argument in favor of this humanity-centered conception of cosmopolitan justice starts from the observation that there is a strong conviction that persons should not face worse in life because of morally arbitrary characteristics such as their ethnicity or their religion or their regional identity. Distributive justice, we hold, should be blind to such features of persons. This is evident in our understanding of equality of opportunity. Here we hold that certain factors – someone’s class or ethnicity – should not bear on their opportunities. Now humanity-centered cosmopolitanism adopts the same intuition and concludes that persons should not also face worse opportunities because of their nationality or their citizenship.¹⁸

¹⁸ Simon Caney, „Cosmopolitanism and Justice“, in T. Christiano and J. Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy* (MA: Wiley-Blackwell, 2009), pp. 387-407. Siehe p. 394.

An dieser Stelle können wir klar Caneys Absicht verstehen, nämlich wenn wir anerkennen, dass Sozialhintergrund, Geschlecht und Klasse als moralisch arbiträre Elemente betrachtet werden sollten, die Einzelne nicht wählen können, dann müssen wir auch zugeben, dass Geburtsländer oder Nationalitäten unvermeidlich die gleichen Eigenschaften haben.

Caney konstruiert ein Argument, um diese Position zu erklären. Er nimmt an, eine Welt sei in zwei separate Gemeinschaften aufgeteilt. In der ersten Gemeinschaft ist ein Leben in Luxus und Freizeit leicht möglich. Die Bewohner pflücken nur noch nahrhafte Früchte von den Bäumen oder sammeln reines Wasser aus Bächen. In der zweiten Gemeinschaft ist das Leben viel härter. Es gibt einen Mangel an nahrhaften Lebensmitteln und sauberem Wasser. Weiterhin wird angenommen, es gäbe zwei Menschen, sie leben jeweils in diesen beiden Gesellschaften und sind identisch hinsichtlich ihrer Bedürfnisse und Fähigkeiten. Ihr einziger Unterschied besteht nur darin, dass die Mitglieder der reichen Gesellschaft mehr und die Mitglieder der armen Gemeinschaft weniger bekommen. Laut Caney ist es schwer zu verstehen, warum dieser Unterschied fair sein soll, wenn wir alle Kriterien für Ansprüche berücksichtigen.¹⁹ Der Schwerpunkt besteht nicht darin, dass diese Differenz ungleichmäßig ist, weil sie in der Tat nicht identisch ist, sondern darin, dass laut Caney diese Ungleichheit als Ungerechtigkeit positioniert werden sollte. Mit anderen Worten, dies ist eine Angelegenheit, die die Gerechtigkeit betrifft.

Dieses Argument des Vergleichs zwischen zwei Gesellschaften hat gewisse sinnvolle Merkmale. Als Erstes gibt es ein offensichtliches Merkmal des Konsequentialismus. Beim Merkmal Konsequentialismus legt Caney Wert auf den tatsächlichen

¹⁹ Caney, *Justice Beyond Borders*, p. 110.

Unterschied der Interessen von Individuen in beiden Gesellschaften. Mit anderen Worten, blindes Glück führt wirklich zur Tatsache der Ungleichheit, nämlich dass Gruppen von Menschen mit schlechteren Lebenschancen konfrontiert werden und gleichzeitig eine andere Gruppe von Menschen bessere Lebensmöglichkeiten hat. Außerdem kann diese Ungleichheit von Lebenschancen als das Ergebnis einer natürlichen Lotterie verstanden werden. Denn die beiden Gesellschaften sind in Caneys Entwurf voneinander isoliert, was sie kennen, ist nur Vorhandensein oder Nichtvorhandensein.

Durch obige Analysen wird deutlich, dass der Ausgangspunkt des menschenkonzentrierten Ansatzes der Glücksegalitarismus ist. Genauer gesagt, Caneys Konstruktion der Chancengleichheit kann als eine Anwendungsweise des Glücksegalitarismus betrachtet werden. Der Glücksegalitarismus hat verschiedene Versionen, trotzdem teilen die Befürworter des Glücksegalitarismus eine gemeinsame Voraussetzung, es sollte nämlich jeder für seine eigene Wahl verantwortlich sein, und die Gerechtigkeit sollte individuelles blindes Glück kompensieren. Für den Glücksegalitarismus ist die Ungleichheit schlecht oder ungerecht, wenn sie die Auswirkungen des blinden Glücks spiegelt.²⁰ Der Schwerpunkt des Glücksegalitarismus besteht darin, unwillkürliche Ungleichheit mit Fragen der Gerechtigkeit zu verbinden. Wenn wir Caneys Darstellungen lesen, dann ist eine starke Beeinflussung durch den Glücksegalitarismus zu erkennen. Er drückt deutlich aus, dass niemand wegen der nicht-ausgewählten Faktoren mit schlechteren Lebensaussichten konfrontiert werden sollte. Außerdem hebt er auch mittels des Vergleichs der Bedingungen zwischen zwei unterschiedlichen Gesellschaften die moralische Arbitrarität der Geburtsorte hervor. In diesem Sinn kann man daraus den

²⁰ Iwao Hirose, *Egalitarianism* (London and New York: Routledge, 2015), p. 45.

Schluss ziehen, dass Caney Glückegalitarist ist oder zumindest über das Konzept des Glücksegalitarismus als theoretische Basis der Globalerweiterung verfügt, selbst wenn er kein Befürworter des Glücksegalitarismus im engeren Sinne ist.

4.3.2. Nationalität als moralisch arbiträrer Faktor

Es ist zwar nicht klar, ob Caneys theoretische Basis im Glücksegalitarismus besteht, aber es ist klar, dass laut Caney Nationalität in der Tat moralisch arbiträr ist. Trotzdem sind einige Forscher nicht einverstanden mit der Idee, dass die Nationalität als moralisch arbiträrer Faktor angesehen werden sollte. David Millers Gegenargument ist dafür zweifellos eine typische Sicht. Wenn meine Analyse richtig ist, dann hat Millers Verteidigung der Nicht-Arbitrarität der Nationalität im Wesentlichen zwei Schwerpunkte. Einerseits betont er durch den Unterschied zwischen moralisch arbiträr und irrelevant, dass es vernünftig ist, Nationalität als eine nicht-reduzierbare Basis besonderer Rechte und Pflicht zu verstehen. Andererseits besteht Miller darauf, dass die Anerkennung der Nationalität als moralisch arbiträrer Faktor auch nicht-selbstverständlich eine gleichberechtigte Behandlung erfordert.

Millers Verteidigungsschwerpunkt der Nicht-Arbitrarität der Nationalität besteht hauptsächlich in der These, dass, selbst wenn die Nationalität in der Tat moralisch arbiträr ist, dies nicht bedeutet, dass sie moralisch als irrelevant betrachtet werden sollte. Er unterscheidet zuerst zwei wichtige Begriffe, und zwar moralisch arbiträr und moralisch irrelevant. Nach seiner Ansicht ist eine Eigenschaft moralisch arbiträr, wenn die Menschen nicht in der Lage sind, sie freiwillig zu wählen und verantwortlich zu handeln. Hingegen kann ein Faktor als moralisch irrelevant bewertet werden, wenn er vom Vorgang der Verteilung der Güter ausgeschlossen

werden muss. In diesem Sinn ist Nationalität in der Tat aufgrund ihrer Unfreiwilligkeit moralisch arbiträr, aber dies bedeutet nicht, dass sie damit als moralisch irrelevant bewertet werden sollte.²¹ Mit anderen Worten, nur der Sinn des moralisch Irrelevanten hat für Miller mit Verteilungsgerechtigkeit zu tun. Solange die Nationalität nicht als moralisch irrelevant betrachtet wird, spielt sie immer noch eine sinnvolle Rolle bei der Festlegung des Anspruchs auf Verteilung, selbst wenn sie unvermeidlich moralisch arbiträr ist. Der Grund, warum die These moralischer Arbitrarität plausibel ist, liegt hauptsächlich darin, dass ihre Befürworter, wie Simon Caney, diese beiden Punkte miteinander vermischen.

Ob ein Faktor moralisch irrelevant ist, hängt laut Miller vom besonderen Maßstab der Bestimmung der Ansprüche der Verteilung ab. Nationalität ist in diesem Sinne zwar moralisch arbiträr, aber nicht moralisch irrelevant, weil wir in der Tat mittels der Bürgerschaft akzeptable persönliche Ansprüche der Verteilung wählen können. Nach Miller ist Nationalität zwar ein grundlegender, aber auch ein vernünftiger Standard, der als Quelle von besonderen Pflichten dienen kann, wodurch wir Ansprüche der Verteilung festlegen können. Nach der Analyse anderer Autoren besteht die Besonderheit der Nationalität für Miller hauptsächlich darin, dass sie eine nicht-reduzierbare Grundlage besonderer Rechte und Pflicht ist. Dies bedeutet, dass es einige Pflichten im Staat gibt, die nicht von gewissen universalen moralischen Prinzipien mit globalem Umfang abgeleitet werden, oder dass sie sinnvoll sind, nur weil sie Instrumente der Realisierung universaler moralischer Werte sind.²²

²¹ David Miller, *National Responsibility and Global Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 31-34.

²² Kok-Chor Tan, *Justice, Institutions, and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 175.

Außerdem betont Miller, dass moralisch arbiträre Faktoren nicht selbstverständlich zur gleichberechtigten Behandlung oder gleichmäßigen Zuteilung von Gütern führen. Wir könnten durch den folgenden Syllogismus seine Strategie der Verteidigung der Nicht-Arbitrarität der Nationalität besser nachvollziehen:²³

Prämisse 1: Die Nationalität einer Person ist eine Eigenschaft, für die sie moralisch nicht verantwortlich sein kann.

Prämisse 2: Wenn eine Person für eine Eigenschaft moralisch nicht verantwortlich sein kann, dann ist es falsch, sie wegen dieser Eigenschaft unterschiedlich zu behandeln.

Konklusion: Deswegen ist es falsch, dass Menschen wegen ihrer Nationalität unterschiedlich behandelt werden.

Laut Miller ist Prämisse 1 richtig, aber Prämisse 2 ist nicht vernünftig. Selbst wenn wir Prämisse 1 anerkennen, bedeutet dies nicht, dass wir Prämisse 2 annehmen sollten. Für Glückegalitaristen oder Befürworter der Chancengleichheit scheint Prämisse 1 notwendigerweise Prämisse 2 zu implizieren. Aber Miller glaubt, dass diese beiden voneinander getrennt werden können, sie sind nicht notwendigerweise miteinander verbunden. Das heißt, selbst wenn wir zugeben, dass Nationalität in der Tat ein moralisch arbiträrer Faktor ist, bedeutet dies nicht, dass wir die Pflicht haben, durch Verteilungsgerechtigkeit Ungleichheiten aufgrund dieses Unterschieds zu regulieren.

²³ Caney, „Cosmopolitanism and Justice“, p. 395.

Miller versucht zwar, mittels dieser beiden Thesen die Nicht-Arbitrarität der Nationalität zu verteidigen, aber seine Argumente erreichen leider nicht dieses Ziel. Zum einen widerlegt das erste Argument nicht wirklich Caneys These, dass Nationalität als moralisch arbiträrer Faktor nicht die Bestimmung der Ansprüche der Verteilung beeinflussen sollte. Zum anderen widerlegt auch das zweite Argument nicht Caneys These.

Einerseits ignoriert Millers These den Unterschied zwischen einem moralisch arbiträren und einem irrelevanten Schwerpunkt. Die Befürworter der These moralischer Arbitrarität der Nationalität lehnen nicht ab, dass die Bürgerschaft oder Staatangehörigkeit als eine Grundlage der Festlegung der Ansprüche der Verteilung oder der Rechte bei gewissen Gütern in der Tat vernünftig ist. Sie zweifeln nicht an der Wichtigkeit der Besonderheit der Nationalität, genauer gesagt, sie erkennen an, dass es plausibel erscheint, durch die Bürgerschaft als Beziehungsbasis einige besondere Pflichten gegenüber den Staatsbürgern zu begründen. Dagegen ist lediglich einzuwenden, dass die Differenz der Nationalität persönliche Rechte auf Verteilungsgüter oder Chancen beeinflussen sollte, wenn wir im globalen Kontext gewisse grenzüberschreitende Ansprüche bestimmen oder einige Institutionen etablieren.²⁴ Wichtig ist, dass dies auch ein sinnvoller unvermeidbarer Punkt ist, wenn wir vor einem breiteren (transnationalen) Hintergrund Ansprüche der Verteilung bestimmen. Mit anderen Worten, die moralisch arbiträren Faktoren sind in verschiedenen Szenarien unterschiedlich. Die Nationalität im staatlichen Kontext besteht eben nicht in einem moralisch arbiträren Faktor, sie spielt jedoch auf der globalen Ebene diese Rolle.

²⁴ Tan, *Justice, Institutions, and Luck*, p. 178.

Andererseits ist Millers Syllogismus laut der Analyse von Caney nicht richtig. Er trägt daher einen anderen Syllogismus vor, um die Behauptung der Nationalität als moralisch arbiträren Faktor zu verteidigen.²⁵

Prämisse 1: Die Nationalität einer Person ist eine Eigenschaft, für die sie moralisch nicht verantwortlich sein kann.

Prämisse 2: Wenn eine Eigenschaft eine ist, für die eine Person moralisch nicht verantwortlich sein kann, dann ist es falsch, dass sie wegen ihrer Eigenschaft unterschiedliche Ansprüche hat.

Konklusion: Deswegen ist es falsch, dass Menschen wegen ihrer Nationalität unterschiedliche Ansprüche haben.

Was Caney in seinem Argument verändert, sind die persönlichen Ansprüche. Der Schwerpunkt, den Miller in seinem Argument betont, besteht in der Herstellung der Pflicht der Gerechtigkeit. Genauer gesagt, es ist nicht richtig, dass wir von der Pflicht der Gerechtigkeit wegen ihrer Nationalität als moralisch arbiträrem Faktor ausgehen, um persönliche Ungleichheiten gleich oder unterschiedlich zu behandeln. Laut Miller implizieren nicht-ausgewählte Faktoren nicht gleichzeitig die Pflicht der Gerechtigkeit zur gleichmäßigen Behandlung. Dagegen hat Caney an dieser Stelle Ansprüche betont. Laut Caney sollte niemand unterschiedliche Ansprüche auf bestimmte Verteilungsgüter haben, nur weil sie nicht-ausgewählte unterschiedliche Nationalitäten haben, wie z. B. Lebenschancen.

²⁵ Caney, „Cosmopolitanism and Justice“, p. 396.

4.4. Idee der gleichwertigen Chancengleichheit

Wie gesagt, die Idee der Chancengleichheit spielt zwei Rollen im Konzept globaler Gerechtigkeit von Caney. Einerseits ist sie Kern des Erweiterungsarguments, nämlich warum die Forderung der Gerechtigkeit der Regulierung der Ungleichheit als ein vernünftiger Aspekt bei der Konstruktion globaler Gerechtigkeit dienen sollte. Andererseits versucht Caney mittels der Idee der Chancengleichheit tatsächlich einen konkreten Grundsatz oder eine Richtung der Regulierung der Chancenungleichheit zu konstruieren. An dieser Stelle beginnen wir mit der Diskussion des zweiten Punktes. Wir könnten dieses Prinzip (oder diese Idee) als gleichwertige Chancengleichheit bezeichnen. Ich werde in diesem Abschnitt die Ursachen der Konstruktion gleichwertiger Chancengleichheit analysieren (nämlich um die Herausforderung der Kulturdifferenz zu überwinden), und ihre konkreten Inhalte erklären sowie meine Interpretation kurz erläutern.

4.4.1. Globale Chancengleichheit des Wettbewerbs

Darrel Moellendorf trägt mittels des Begriffs der grenzüberschreitenden Konkurrenz eine globale Interpretation der Idee der Chancengleichheit vor. Im Konzept von John Rawls wird die Idee der Chancengleichheit als gleiche Chance auf Zugang zu Ämtern und zu Positionen interpretiert. Sein Prinzip der Chancengleichheit drückt aus, dass Ämter und Positionen in einer Gesellschaft offen und damit fair für diejenigen sind, die gleiche Talente und Motivation haben. Moellendorfs globale Konstruktion der Idee der Chancengleichheit folgt grundlegend dieser Richtung, sie konzentriert sich

hauptsächlich auf den fairen Zugang zu Positionen und Arbeit im globalen Kontext. Er drückt mittels einer Aussage eine globale Version dieser Idee aus. Laut Moellendorf sollte ein Kind, das in Mosambik aufwächst, die gleiche statistische Möglichkeit haben wie ein Kind, dessen Eltern Bankmanager in Schweiz sind, die gleichen Positionen des Bankmanagers in Schweiz zu erreichen.²⁶ In diesem Sinn bedeutet das globale Ideal der Chancengleichheit tatsächlich, dass Menschen, die unterschiedliche Nationalitäten, aber gleiche Motivation und Fähigkeiten haben, die gleichen Chancen haben sollten, um Arbeit, Position oder Sozialstatus zu erhalten, die in einer bestimmten Gesellschaft mit besseren Lebensbedingungen Gewicht haben.

Moellendorfs Argumentationsschwerpunkt besteht meiner Meinung nach hauptsächlich darin, dass hinsichtlich der globalen Konkurrenz Nationalität oder Grenze gleiche Chancen auf Zugang zu wertiger Arbeit oder Positionen in anderen Ländern beeinflussen sollten. Er argumentiert weithin, dass Englisch als Fremdsprache und die Anforderungen offener Grenzen in der Praxis notwendig sind, um dieses Ideal der Chancengleichheit des Wettbewerbs zu realisieren.²⁷ Ich bin der Meinung, dass Moellendorfs Konzept der globalen Chancengleichheit des Wettbewerbs wesentlich als eine direkte globale Erweiterungsversion von Rawls Interpretation der Chancengleichheit bewertet werden sollte. Da, was es verlangt, ist grundlegend die gleiche Chance der grenzüberschreitenden Konkurrenz.

Allerdings muss das Konzept, die globale Idee der Chancengleichheit als gleiche Chance für transnationale Konkurrenz zu verstehen, sich gewissen Problemen stellen.

²⁶ Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (CO: Westview Press, 2002), p. 49.

²⁷ Darrel Moellendorf, *Global Inequality Matters* (UK : Palgrave Macmillan, 2009), pp. 74-75.

Eine Hauptschwierigkeit besteht darin, wie wir Werte der Position und Arbeit in verschiedenen Gesellschaften mit unterschiedlichen Kulturen mittels eines gemeinsamen Maßstabs einschätzen.

Bernard Boxills ist einer der frühesten Kritiker der Idee der globalen Chancengleichheit. Nach seiner Analyse kann das Prinzip der Chancengleichheit nur unvollkommen umgesetzt werden, solange verschiedene Kulturen existieren. Wir können keine Kritik daran üben, dass z. B. in der indischen Gesellschaft einige höhere Positionen hauptsächlich von Mönchen und in der alten chinesischen Gesellschaft die politische Ämter wesentlich von konfuzianischen Intellektuellen besetzt werden.²⁸ Denn dieses soziale Phänomen hat einen eigenen kulturellen Hintergrund. Die Behauptung, dass Menschen, die die gleichen Fähigkeiten und Wünsche haben, die gleichen Chancen haben sollten, um wertvolle Positionen in anderen Gesellschaften mit unterschiedlichen Kulturen zu erhalten, ist damit nicht plausibel.

In den letzten Jahren hat Gillian Brock diese Ansicht übernommen. Sie glaubt auch, dass die globale Idee der Chancengleichheit des Wettbewerbs zu viele Einschränkungen des Kulturverständnisses hat. Die globale Idee der Chancengleichheit des Wettbewerbs muss sich laut ihrer Analyse dem Dilemma zwischen der Chancengleichheit und der Achtung der verschiedenen Kulturen stellen. Die Befürworter der globalen Chancengleichheit weisen entweder deutlich darauf hin, welche Position und welcher Sozialstatus (in einer bestimmten Gesellschaft) wertvoll sind und daher eine Gleichsetzung der Chancen auf Zugang zu diesen Positionen verlangt werden sollte, oder respektiert hinreichend kulturelle

²⁸ Bernard Boxill, „Global Equality of Opportunity“, *Social Philosophy and Policy* 5 (1987), pp. 143-168. Siehe p. 148.

Differenzen, wenn sie Werte der Arbeit und der Position unterschiedlicher Gesellschaften einschätzt. Das Dilemma besteht darin, dass wenn die Befürworter der globalen Chancengleichheit die erste Option wählen, sie dann leicht kritisiert werden können dafür, dass ihr Vorschlag kulturelle Unterschiede nicht ausreichend respektiert, aber wenn sie die zweite Argumentation übernehmen, dann könnte ihre Erklärung der Chancengleichheit zu schwach sein, weil diese Erklärung Nachteile und Diskriminierungen erlaubt, die aus moralisch arbiträren Faktoren her stammen.²⁹ Kurz gesagt, dieses Dilemma ist eine Schwierigkeit des Gleichgewichts zwischen dem Ideal der Chancengleichheit und der Achtung der kulturellen Differenz.

Außer dem Kulturverständnis der Arbeit und der Position muss die globale Idee der Chancengleichheit des Wettbewerbs sich noch der Schwierigkeit der Einschränkung der Bildungsinhalte stellen. Moellendorf bemerkte auch, dass seine frühe Darstellung der globalen Chancengleichheit problematisch ist. Laut seinem frühen Konzept der globalen Chancengleichheit werden Lerninhalte die Homogenisierung fördern, indem z. B. Kindern geholfen wird, in der Zukunft gewisse wertige Arbeitsplätze effektiv zu erhalten.³⁰ Unsere Bindungsinhalte werden sich wahrscheinlich auf die Mathematik konzentrieren, wenn wir glauben, dass die Bänker in den Industrieländern als Position wertvoll sind. Mit anderen Worten, unsere Bildungsinhalte würden vom effektiven Zugang zu wertvollen Arbeitsplätzen (in anderen Gesellschaften) abhängig werden.

Die obigen Analysen zeigen, dass zur Konstruktion globaler Chancengleichheit eine angesessene Metrik mit globalem Umfang zurzeit das Hauptproblem ist, das wir

²⁹ Gillian Brock, *Global Justice: A Cosmopolitan Account* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 61-62.

³⁰ Moellendorf, *Global Inequality Matters*, p. 74.

überwinden müssen. Caneys Idee der gleichwertigen Chancengleichheit ist vielleicht eine mögliche Lösung.

4.4.2. Lebensstandard als Metrik

Angesichts der Herausforderung der Einschätzung (oder des Vergleichs) der Werte von Arbeitsplätzen und Positionen in verschiedenen Gesellschaften weist Caney darauf hin, dass das globale Ziel der Chancengleichheit im gleichen Lebensstandard bestehen sollte, um diese Schwierigkeiten zu vermeiden. Diese Argumentweise hat zwei Schwerpunkte, und zwar ein vernünftiger Lebensstandard als Metrik zur Einschätzung der Arbeitswerte und zur Anwendung der Liste der Fähigkeiten (um einen angemessenen Lebensstandard in verschiedenen Gesellschaften zu bestimmen).

Laut Caney sollte die globale Erweiterung der Idee der Chancengleichheit so interpretiert werden, dass Menschen, die gleiche Fähigkeiten und Motivation haben, die gleiche Chance haben sollten, Positionen zu erhalten, die einen angemessenen Lebensstandard (a commensurate standard of living) bieten können.³¹ Wir können dieses Konzept gleichwertige Chancengleichheit nennen. Caneys Argumentationsschwerpunkt besteht hauptsächlich darin, dass gleichwertige Positionen nicht direkt durch Positionen selbst, wie z. B. Klassen in einer Gesellschaft, bewertet werden, sondern durch den Lebensstandard, den diese Positionen bieten können. In diesem Sinne ist der Schlüsselpunkt des Arguments der Lebensstandard, der unabhängig vom Kulturverständnis ist, und nicht die Werte der Position oder der Arbeit.

³¹ Simon Caney, „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities“, *Metaphilosophy* 32 (2001), pp. 113-134. Siehe p. 120.

Wenn Caneys globales Design der Idee der Chancengleichheit in der Einschätzung des Lebensstandards besteht, dann gibt es ein Problem, nämlich wie wir persönlichen Lebensstandard in verschiedenen Gesellschaften angemessen messen. Er benutzt eine Liste von Fähigkeiten des Fähigkeitsansatzes, um eine vernünftige Bewertung des Lebensstandards zu entwickeln.³² Der Fähigkeitsansatz (approach of capability) ist eine Sichtweise der Gerechtigkeitstheorien, die hauptsächlich von Amartya Sen und Martha Nussbaum begründet worden ist. Sein theoretischer Schwerpunkt besteht im Wesentlichen darin, durch die Zuteilung der Güter in gewissem Maße persönliche Fähigkeiten zur Wahl der Möglichkeit verschiedener Lebensformen zu entwickeln. Sen hält diese Fähigkeit für eine positive Freiheit. Nussbaum trägt weiter eine klare Liste der Fähigkeiten vor, um die Gleichheit der Fähigkeiten (Fähigkeit zur Wahl) zu messen. Sie enthält Leben, Gesundheit, Schmerzfreiheit, Beziehungen, Denken und Streben nach persönlichen Zielen, Aufmerksamkeit für andere und Genuss usw. Caney akzeptiert diese Liste der Fähigkeiten. Aber er ist kein Befürworter des Fähigkeitsansatzes, er scheint mit dieser Liste nur die Metrik des Problems der Einschätzung des Lebensstandards in verschiedenen Gesellschaften zu lösen. Der Grund, warum Caney diese Liste der Fähigkeiten als die Metrik des Lebensstandards annimmt, liegt darin, dass die Grundfähigkeiten eine kulturübergreifende Geltung haben.

Ich bin der Meinung, dass die Idee gleichwertiger Chancengleichheit zwei sinnvolle Schwerpunkte hat. Zum einen besteht der Schwerpunkt der These der gleichwertigen Chancengleichheit immer noch im fairen Wettbewerb der Arbeitsplätze, wenn meine Analyse richtig ist. Das heißt, dass Caney immer noch durch den Begriff von fairem

³² Caney, „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities“, p. 121.

Spiel die Idee der Chancengleichheit versteht oder interpretiert. Wichtig ist, die Arbeitsplätze sollte sich an dieser Stelle auf Arbeitschancen in anderen Gesellschaften beziehen, ansonsten schlägt Caney nicht Lebensstandard als Metrik der Arbeitsbewertung vor. Zu diesem Punkt ist seine Position einverstanden mit dem Konzept der Chancengleichheit von Moellendorf. Zum anderen (im Unterschied zu Moellendorf) kann das Problem der Bewertung der Arbeiten in unterschiedlichen Staaten mittels des Lebensstandards, den diese Arbeiten bieten können, gelöst werden. In diesem Sinn kann dieser Vorschlag zwei Hauptschwierigkeiten vermeiden. Als Erstes werden Inhalte des Bildungsbereichs diversifiziert, sie müssen nicht absichtlich auf ein bestimmtes Ziel gerichtet werden, um einen wertvollen Arbeitsplatz oder eine Position in einer anderen Gesellschaften zu erhalten. Als Zweites können wir, das ist vielleicht am wichtigsten, das Problem vermeiden, die Werte der Arbeit und Position in verschiedenen Gesellschaften zu beurteilen.

4.5. Bewertung des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus

Caney trägt die These der moralischen Persönlichkeit vor, indem er auf andere Autoren verweise, z. B. die persönliche Zustimmung zum Liberalismus oder die Verwendung einer moralischen Sprache von Jürgen Habermas. Meiner Meinung nach ist die moralische Persönlichkeit, über die Caney selbst verfügt, die persönliche Selbstverantwortung. Sie zeigt sich im typischen Ausdruck des Glücksegalitarismus, niemand sollte nämlich aufgrund der moralisch arbiträren Faktoren mit schlechteren Lebenschancen konfrontiert werden. Caneys Sichtweise kann in der Tat

Unzulänglichkeiten der Konzeption globaler Kooperation vermeiden, aber seine Anwendung des Glücksegalitarismus ist leider nicht hinreichend.

4.5.1. Vorteile des menschlichkeitszentrierten Egalitarismus

Ich bin der Meinung, dass Caneys Argumentationsstrategie der Globalerweiterung in der Tat richtig ist, um mittels der persönlichen moralischen Eigenschaft und nicht der Beziehung der Interaktion, wie beim gegenseitigen Einfluss im Sinne der Globalisierung, das Argument der Globalerweiterung zu begründen. Dies kann zwei Hauptschwierigkeiten der Konzeption der globalen Kooperation vermeiden. Wie ich im vorigen Kapitel analysiert habe, gibt es zwei Spannungsmomente in der Konzeption der globalen Kooperation von Beitz. Eines besteht darin, wie die globale Wirtschaftsinterdependenz zwischen verschiedenen Staaten die Anforderungen der Ungleichheitsregulierung zwischen Menschen mit unterschiedlichen Nationalitäten herstellen kann. Eine andere besteht darin, dass wir mittels dieses Konzepts im Prinzip alle Menschen erfassen können, was die Kritik begründet, dass die Mitgliedschaft der Betroffenen im globalen System moralisch arbiträr ist.

Als Erstes legt die These der moralischen Persönlichkeit von Anfang an Wert auf einen persönlichen Faktor und nicht auf die Beziehung zwischen Staaten. Deswegen muss Caneys menschlichkeitszentrierter Egalitarismus nicht erklären, warum verschiedene Länder die Haupteinheiten im globalen Wirtschaftssystem sind, während die begünstigte Einheit die einzelne Person ist. Als Zweites ist der menschlichkeitszentrierte Egalitarismus wegen der Betonung der persönlichen sinnvollen Moraleigenschaften in der Lage, alle Menschen einzuschließen. Für die Sicht der globalen Kooperation sind die Begünstigten der Verteilungsgrundsätze auch

die Betroffenen im wirtschaftlichen System der Globalisierung, dieses Konzept schließt allerdings die Menschen aus, die nicht in diesem System leben.

4.5.2. Kritik der Anwendung des Glücksegalitarismus

Caney's Konstruktion der Chancengleichheit bezieht sich also auf das Konzept des Glücksegalitarismus. Allerdings gibt es meiner Meinung nach ein Hauptproblem in der Anwendungsart, Caney versucht nämlich nicht, systematisch theoretische Eigenschaften des Glücksegalitarismus zu erörtern, durch die wir in die Lage versetzt werden, die Regulierung der globalen Ungleichheit als Angelegenheit der Gerechtigkeit zu sehen. Er konzentriert seine Anwendung des Glücksegalitarismus mehr auf ein analogisches Argument. Caney drückt aus, dass sein Erweiterungsargument hauptsächlich analogisch ist, wenn er sagt:

It might be helpful to close the discussion by reflecting on class or ethnicity because they illustrate the case for cosmopolitan justice. It is widely held that class and ethnicity are morally arbitrary and therefore should not inform people's entitlements. Mein claim is that a person's should be thought of in an analogous fashion. [.....] Once we see that nationality is directly analogous to these two other categories we can make further sense of the moral arbitrariness of nationality.³³

Caney sieht auf der globalen Ebene keinen Grund, die These von der Nationalität als moralisch arbiträrem Faktor abzulehnen, wenn wir auf der staatlichen Ebene anerkennen, dass Klasse oder Rasse wegen der Nichtauswahl als moralisch arbiträre Faktoren bewertet werden sollten. Caney betont hiermit die analogische Beziehung

³³ Caney, „Cosmopolitanism and Justice“, p. 397.

zwischen dem inländischen und globalen Kontext. Dieser analogische Zusammenhang kann mittels der These der Behauptung des Umgangs begründet werden.

Ich bin der Meinung, dass bei Caneys Argument der Globalerweiterung mittels des Glücksegalitarismus zwei sinnvolle Schritte fehlen. Als Erstes hebt er nicht den Begriff der Kompensation im Glücksegalitarismus hervor. Als Zweites berücksichtigt er nicht die universalen Eigenschaften, die der Glücksegalitarismus aufweisen sollte, wenn er jenseits der eigenen Grenzen angewendet wird.

Caneys Anwendung des Glücksegalitarismus betont nicht das Konzept der Kompensation, deshalb kann er den Zusammenhang zwischen der Anerkennung der Arbitrarität der Nationalität und der Anforderung der Ungleichheitsregulierung nicht erklären. Es wird in der Theorie von Caney nicht klar, warum die Ungleichheiten aufgrund der moralische Arbitrarität von Nationalität eine Angelegenheit ist, mit der man sich zur Herstellung globaler Gerechtigkeit (mittels einer angemessenen Verteilung der Güter oder Ressourcen) beschäftigen muss. Der Grund, warum der Glücksegalitarismus Ungleichheit als eine Folge des Blindglücks mit der Anforderung zur Regulierung verbindet, liegt hauptsächlich in der Anwendung des Kompensationsbegriffs. Viele Forscher haben darauf bereits hingewiesen:

Luck egalitarianism thus defined makes two general claims. The first is that the differential effects of brute luck should be neutralized through compensation for the

bad effects of brute luck. The second is that the differential effects of option luck do not require any compensation.³⁴

Caney kann nicht vernünftig erklären, warum Einflüsse auf die Ungleichheit, die aus der Nationalität als moralisch arbiträrem Faktor folgen, zur Anforderung der Regulierung durch eine angemessene Verteilung der Güter oder der Ressourcen führen sollen, wenn er die Wichtigkeit des Kompensationsbegriffes nicht hervorhebt.

Außerdem berücksichtigt Caneys Anwendungsvorschlag nur teilweise die These, dass die Nationalität (aus der Perspektive des Glücksegalitarismus) moralisch arbiträr ist, denn er ignoriert, dass diese These zuerst einen Glücksegalitarismus mit globalem Umfang voraussetzt. In diesem Sinn muss man zuerst erklären, welche theoretischen Merkmale der Glücksegalitarismus aufweisen soll, wenn er universale Geltung hat. Ich bin der Meinung, dass es drei sinnvolle Eigenschaften gibt, nämlich Unmittelbarkeit, Intuition sowie Motivation, die im Kapitel 6 ausführlich erklärt werden.

³⁴ Hirose, *Egalitarianism*, p. 45.

5. Erörterung des Glücksegalitarismus:

Kompensationsbegriff als zentrale Idee

In den nächsten drei Kapiteln wird mittels des Konzepts des Glücksegalitarismus die These konstruiert, dass eine Regulierung der globalen Ungleichheit als Anforderung der Gerechtigkeit notwendig ist. Wie ich am Ende des vorhergehenden Kapitels gesagt habe, stimme ich der Argumentationsrichtung des menslichkeitskonzentrierten Egalitarismus von Caney zu. Nämlich verwendet er den Begriff der moralischen Arbitrarität der Nationalität als Ausgangspunkt seiner Argumentation, wodurch er gewisse Schwierigkeiten der Konzeption der globalen Kooperation vermeidet. Trotzdem gibt es einen Punkt in meinem Argument, der sich von den Thesen von Caney unterscheidet, und zwar die Anwendungsweise des Glücksegalitarismus als Basis der Argumentation. In diesem Kapitel wird das Konzept des Glücksegalitarismus als Grundlage des nächsten Kapitels erörtert.

Der Glücksegalitarismus ist seit etwa drei Jahrzehnten Gegenstand der Diskussion zu Gerechtigkeitstheorien. Wir können in der Darstellung der moralischen Arbitrarität von John Rawls die Ursprungsidee des Glücksegalitarismus finden. Laut Rawls verdienen sich die Menschen die Vorteile aus einer natürlichen und sozialen Lotterie nicht, sofern nicht bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Ronald Dworkin formuliert als Hauptbegründer des Glücksegalitarismus seine zentrale Idee, Gerechtigkeit soll auf Ambitionen und nicht auf Begabungen bezogen werden. Dieses einzigartige Verständnis für Gerechtigkeit wird von seiner Gegnerin Elizabeth Anderson offiziell Glücksegalitarismus genannt. Diese Terminologie hat sich in der Forschungsliteratur durchgesetzt. In den ersten drei Abschnitten dieses Kapitels werden hauptsächlich die Entwicklung und die Grundidee des Glücksegalitarismus erklärt und seine

Plausibilität diskutiert. Der Entwicklungsprozess des Glücksegalitarismus erklärt sich aus dem Zusammenhang zwischen den Theorien von Rawls und Dworkin. Anschließend ist der Unterschied zwischen dem Begriff des Blindglücks und des Optionsglücks als Kerngedanke des Glücksegalitarismus zu erklären. Dann wird die Plausibilität des Konzepts des Glücksegalitarismus diskutiert. Die Idee des Glücksegalitarismus betrifft verschiedene Aspekte der Theorie der Gerechtigkeit, was zu ihrer Kritik führt, woraus wiederum neue Einsichten in die theoretischen Eigenschaften des Glücksegalitarismus entstehen. Am Schluss möchte ich meine eigene Bewertung des Glücksegalitarismus vortragen. Ich bin grundlegend der Meinung, dass Hauptmerkmal des Glücksegalitarismus als eine Theorie der Gerechtigkeit im Begriff der Kompensation bestehen sollte.

5.1. Entwicklung des Glücksegalitarismus

In der Regel hat die Gerechtigkeitstheorie, die als Glücksegalitarismus bezeichnet wird, zwei Merkmale. Zum einen wird vorausgesetzt, dass Gerechtigkeit empfindlich auf Ambitionen und unempfindlich auf Begabungen reagieren soll. Zum anderen wird davon ausgegangen, dass durch eine angemessene Verteilung von Gütern oder Ressourcen Blindglück kompensiert wird. Die Entwicklung des Glücksegalitarismus geht auf Ronald Dworkin zurück. In seinen Schlüsselbeiträgen zur Diskussion hat er sich mit der Darstellung der Empfindlichkeit und der Unempfindlichkeit der Gerechtigkeit beschäftigt sowie mit Unterschieden der Art des Glücks. Nur wenn diese beiden Gruppen des Begriffs angemessen berücksichtigt werden, dann ist Glücksegalitarismus möglich. Trotzdem wird John Rawls Konzept der moralischen

Arbitrarität in der Forschungsliteratur von vielen als Ursprung des Glücksegalitarismus betrachtet.

5.1.1. Die Idee der demokratischen Gleichheit als Quelle

Manche Autoren sind der Meinung, dass Rawls Begriff der moralischen Arbitrarität in seiner Darstellung der demokratischen Gleichheit als Ursprung des Glücksegalitarismus betrachtet werden kann.¹ Diese Darstellung betrifft tatsächlich drei Begriffe der Chancengleichheit, und zwar das System der natürlichen Freiheit, die liberale Gleichheit sowie die demokratische Gleichheit. Diese drei Ansichten unterstützen unterschiedliche Standpunkte, aber alle drei interpretieren den fairen Zugang zu Arbeitsplätzen als Ideal der Chancengleichheit.

Nach dem Konzept des Systems der natürlichen Freiheit sollten verschiedene Positionen für alle Menschen nach ihrer Leistungsfähigkeit offen stehen, ohne von anderen Faktoren beeinflusst zu werden, wie z. B. Rasse, Geschlecht oder Religion. Diese Formulierung der Chancengleichheit scheint auf den ersten Blick fair zu sein, weil sie von einer fairen Konkurrenz ausgeht. Allerdings glaubt Rawls, dass dies nur eine Anforderung der formalen Chancengleichheit ist. Der Begriff der formalen Chancengleichheit verlangt einen fairen Wettkampf, ohne seine Voraussetzungen weiter zu berücksichtigen.² Es fehlt eine Sicht, um substanzielle Chancengleichheit zu berücksichtigen. Liberale Gleichheit fordert für eine faire Gesellschaft gewisse Maßnahmen, um diese sozialen Lotterien abzuschwächen, wie z. B. einen

¹ C. Knight and Z. Stemplowska, „Responsibility and Distributive Justice: An Introduction“, in C. Knight and Z. Stemplowska (eds.), *Responsibility and Distributive Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 1-23. Siehe pp. 2-9.

² John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition, (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 34.

Mechanismus, um eine übermäßige Konzentration und Akkumulation von Eigentum zu verhindern, dies schließt auch einen fairen Zugang zu Wissen ein. Dieser Vorschlag scheint vernünftiger als das Konzert des Systems der natürlichen Freiheit zu sein, weil er berücksichtigt, dass die Einflüsse der sozialen Lotterie reguliert werden sollten. Tatsächlich können viele Befürworter des Libertarismus den Begriff der liberalen Gleichheit, und zwar als substanzielle Chancengleichheit, akzeptieren. Trotzdem ist der Vorschlag der liberalen Gleichheit für Rawls immer noch nicht hinreichend. Nach seiner Analyse sind gewisse soziale Lotterien, wie z. B. der Familienhintergrund, von einem moralischen Standpunkt aus arbiträr, weshalb die Verteilung des Einkommens und des Eigentums aufgrund natürlicher Lotterien, wie z. B. angeborene Talente, ebenfalls als moralisch arbiträr angesehen werden.³

Angesicht der Schwierigkeiten dieser beiden Sichten der Chancengleichheit stellt Rawls daher seinen Begriff der demokratischen Gleichheit dar. Dieser Vorschlag fordert substanzielle Chancengleichheit. Er berücksichtigt das Problem der natürlichen Lotterie. Der Begriff der demokratischen Gleichheit ist ein Konzept, das die Forderung nach Chancengleichheit mit dem Differenzprinzip kombiniert.⁴ Nach diesem Konzept verdient eine Person ihre sozialen Vorteile (wie z. B. Familienhintergrund und Eigentum) und natürliche Vorteile (wie z. B. marktfähige Talente und Fähigkeiten), nur wenn diese Vorteile die Lage einiger weniger Begünstigter verbessern können. Mit anderen Worten, die Genüsse der Vorteile, die aus natürlichen und sozialen Zufälligkeiten stammen, sind vernünftig, solange sie die Lage von Menschen verbessern, die nicht über diese Vorteile verfügen. Rawls verzichtet auf die Terminologie des Blindglücks, die andere Glückegalitaristen später

³ Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition, p. 64.

⁴ Kasper Lippert-Rasmussen, *Luck Egalitarianism* (London: Bloomsbury, 2016), p. 9.

oft verwenden. Die Terminologie, die er in der Regel benutzt, um ein natürliches und soziales Kontingenz zu beschreiben, ist natürliche und soziale Lotterie. Natürliche und soziale Lotterie betreffen Angelegenheiten des Glücks oder des Schicksals. Außerdem kombiniert Rawls diesen Begriff der moralischen Arbitrarität mit anderen Begriffen, nämlich „verdient“ oder „unverdient“. Er betont, dass natürliche und soziale Lotterien (Vorteile) sich auf Dinge beziehen, die Menschen nicht verdienen. Deswegen sollte die Ausgangsposition der Menschen nicht auf natürliche und soziale Lotterien bezogen werden. Nach Rawls sollte niemand von Anfang an natürliche und soziale Vorteile verdienen.

Einige Forscher halten Rawls Idee der Beseitigung der moralischen Arbitrarität für den Ursprung des Glücksegalitarismus, allerdings glauben manche Autoren, dass dies ein Missverständnis ist.⁵ Denn es fehle ein theoretisches Schlüsselement, und zwar die Kompensation des Blindglücks. Zudem glauben manche, dass Rawls Darstellung der demokratischen Gleichheit keine Grundidee des Glücksegalitarismus ist, weil die Regulierung der Ungleichheit im Glücksegalitarismus ein Ideal für alle Menschen sein sollte. Der Grund, warum Gleichbehandlung sinnvoll ist, liegt für Rawls hauptsächlich in der demokratischen Reziprozität.⁶ Kurz gesagt, die Gerechtigkeitsanforderung der Ungleichheitsregulierung gilt nur für die Beteiligten der sozialen Kooperation. Es ist zwar immer noch umstritten, ob Rawls Position als Grundgedanke des Glücksegalitarismus bewertet werden kann, jedoch führt die Kritik am theoretischen Konzept des Differenzprinzips zum Glücksegalitarismus.

⁵ Jon Mandle, *Rawls' A Theory of Justice: A Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 24-29.

⁶ Kok-Chor Tan, *Justice, Institutions, & Luck: The Site, Ground and Space of Equality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 109.

5.1.2. Die Grundidee des Glücksegalitarismus

Dworkins Konzept des Glücksegalitarismus steht in einem engen Zusammenhang zu Rawls Prinzipien der Gerechtigkeit, genauer gesagt, seine Konstruktion des Glücksegalitarismus beginnt mit den Schwachpunkten des Differenzprinzips von Rawls. Für Dworkin liegt Rawls Problem des Differenzprinzips hauptsächlich darin, dass es nicht in der Lage ist, nicht frei gewählte Faktoren zu neutralisieren. Diese Kritik beinhaltet zwei Aspekte. Zum einen kann das Differenzprinzip nicht hinreichend schlechte Einflüsse erfassen, welche aus den natürlichen und sozialen arbiträren Faktoren stammen. Nach dem Differenzprinzip sind zwei Gruppen von Individuen mit dem gleichen Bündel sozialer Grundgüter gleich gut (well off) gestellt, selbst wenn Menschen in einer Gruppe unbegabt, körperlich behindert und chronisch krank sind, oder andere besondere Bedürfnisse haben. Individuen mit Behinderung benötigen zusätzliche Ressourcen, um das gleiche Niveau des Wohlbefindens wie Menschen ohne Behinderung zu erreichen. Rawls Konzept des Differenzprinzips berücksichtigt nicht diese Art persönlicher, nicht frei gewählter Ungleichheiten. Zum anderen erreicht das Differenzprinzip nicht, dass Einzelne für ihre eigenen Entscheidungen verantwortlich sind. Das Differenzprinzip verlangt eine angemessene Übertragung von Gütern oder Ressourcen, selbst wenn gewisse Ungleichheiten oder Nachteile individuelle Unterschiede überlegter Auswahlhandlungen spiegeln. Angenommen, es gibt zwei Gruppen von Menschen in einer Gesellschaft. Eine Gruppe führt wegen ihrer fleißigen Arbeit ein besseres Leben, während die andere Gruppe von Menschen aufgrund von Glücksspielen ein schlechteres Leben hat. Trotzdem müssen die Menschen mit besseren Lebensbedingungen nach dem Differenzprinzip teilweise Ressourcen an die andere

Gruppe abgeben, um deren Lebenslage zu verbessern.⁷ Allerdings scheint diese Forderung gegen unsere moralische Intuition zu verstoßen. Mit anderen Worten, das Konzept des Differenzprinzips berücksichtigen nicht in vollem Umfang die Ursachen der schlechteren Lebensbedingungen. Zusammenfassend ist Rawls Vorschlag des Differenzprinzips hinsichtlich der Kompensation des nicht frei gewählten Unglücks und der Entscheidungsverantwortung für das schlechtere Ergebnis nicht hinreichend.

Dworkin behandelt ernsthaft diese beiden entscheidenden Schwierigkeiten, die Rawls Idee des Differenzprinzips nicht ausreichend berücksichtigt. Dworkin formuliert dazu den Begriff der Empfindlichkeit der Ambition und den der Unempfindlichkeit der Begabung, sowie den Unterschied zwischen Optionsglück (option luck) und Blindglück (brute luck).

Als Erstes glaubt Dworkin, dass es ein Schema der Verteilung in ambitionsempfindlich (ambition-sensitive) und begabungsunempfindlich (endowment-insensitive) geben sollte.⁸ Einerseits sollte ein Verteilungsschema empfindlich auf freiwillige Entscheidungen über persönliche Ziele, Ambitionen und Lebenspläne reagieren, und Ungleichheiten aufgrund von nicht frei gewählten Faktoren sollten als moralische Anliegen betrachtet werden. Andererseits sollte ein Verteilungsschema nicht empfindlich auf Differenzen zwischen natürlicher und sozialer Begabung reagieren, weshalb Ungleichheiten oder Nachteile aus nicht frei gewählten Bedingungen kompensiert werden sollten. Einige Forscher nennen dies das Prinzip des Glücks und der Wahl (the luck/choice principle).⁹

⁷ Iwao Hirose, *Egalitarianism* (London and New York: Routledge, 2015), p. 43.

⁸ Ronald Dworkin, „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), pp. 283-345. Siehe p. 311.

⁹ Tan, *Justice, Institutions, & Luck*, p. 89.

Als Zweites unterscheidet Dworkin zwei Arten des Glücks, und zwar Optionsglück und Blindglück. Der Begriff des Optionsglücks ist ein Risiko der Wahl, es ist das Ergebnis vorsätzlicher und berechnender Entscheidungen. Dagegen ist blindes Glück eine Form des Schicksals. Dazu könnten wir direkt eine berühmte Erklärung von Dworkin sehen:

Option luck is a matter of how deliberate and calculated gambles turn out – whether someone gains or loses through accepting an isolated risk he or she should have anticipated and might have declined. Brute luck is a matter of how risks fall out that are not in that sense deliberate gambles. If I buy a stock on the exchange that rises, then my option luck is good. If I am hit by a falling meteorite whose course could not have been predicated, then my bad luck is brute (even though I could have moved just before it struck if I had any reason to know where it would strike). Obviously the difference between these two forms of luck can be represented as a matter of degree, and we may be uncertain how to describe a particular piece of bad luck. If someone develops cancer in the course of a normal life, and there is no particular decision to which we can point as a gamble risking the disease, then we will say that he has suffered brute bad luck. But if he smoked cigarettes heavily then we may prefer to say that he took an unsuccessful gamble.¹⁰

Der Begriff des Optionsglücks ist ein Wahlrisiko, es ist das Ergebnis einer vorsätzlichen und berechnenden Entscheidung. Dagegen ist blindes Glück eine Angelegenheit des Schicksals. Nach der Definition von Dworkin besteht der

¹⁰ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (MA: Harvard University Press, 2000), p. 73.

Hauptunterschied zwischen beiden darin, ob es eine vorsätzliche und berechnende Entscheidung gibt. Nach Dworkin sollte durch eine angemessene Zuteilung der Güter oder Ressourcen schlechtes Glück kompensiert werden. Der nicht-ausgewählte Faktor, der kompensiert werden sollte, ist, genauer gesagt, blindes Glück.

Eigentlich versucht Dworkin nur, durch diese beiden Begriffe seinen Egalitarismus der Ressourcen zu konstruieren. Sein Design des Ressourcenegalitarismus soll im Vergleich zum Differenzprinzip von Rawls besser die oben erwähnten Probleme lösen. Allerdings hat Dworkins Ansatz innerhalb der Gerechtigkeitstheorien eine neue Position geschaffen, obwohl Dworkin selbst nicht deutlich die Terminologie Glücksegalitarismus benutzt. Einzelne Forscher weisen daher deutlich darauf hin, dass alle Versionen des Glücksegalitarismus eine gemeinsame Voraussetzung teilen, nämlich dass Ungleichheit schlecht oder ungerecht ist, wenn sie eine Folge unterschiedlicher Einflüsse blinden Glücks ist. Ungleichheit kann nicht als schlecht oder ungerecht beurteilt werden, wenn sie eine Folge des Optionsglücks ist.¹¹

5.2. Analyse des Optionsglücks und des Blindglücks

In diesem Abschnitt möchte ich weiter die Begriffe des Optionsglücks und des Blindglücks erörtern. Ein effektiver (deutlicher) Unterschied zwischen Optionsglück und Blindglück würde darüber entscheiden, ob der Glücksegalitarismus wirklich eine vernünftige Theorie der Gerechtigkeit ist. Einerseits leiten viele Forscher ihre Positionen weiterhin von der Verdeutlichung dieses Unterschieds ab, wie z. B. die

¹¹ Hirose, *Egalitarianism*, p. 45.

Sicht der rohen Wahl, die Sicht der echten Wahl sowie die Sicht der vernünftigen Vermeidbarkeit. Sie versuchen eine Grenze zwischen Selbstverantwortung (Risiken des Optionsglücks) und Gerechtigkeitsangelegenheiten (Kompensation des Blindglücks) zu bestimmen. Andererseits spielt ein Gleichgewicht zwischen Optionsglück und Blindglück eine sinnvolle Rolle bei der Konstruktion des Konzepts des Glücksegalitarismus. Die theoretische Plausibilität des Glücksegalitarismus basiert hauptsächlich auf Gleichgewicht zwischen den beiden.

5.2.1. Bestimmung des Optionsglücks

Nach der Definition von Dworkin ist der Begriff des Optionsglücks das Ergebnis einer bewussten Entscheidung. Optionsglück beinhaltet eine persönliche und bewusste Wahl, selbst wenn das Individuum nicht in der Lage ist, die Ergebnisse vorherzusehen. Deswegen beinhaltet Optionsglück immer Risiken. Außerdem besteht die Möglichkeit der Auswahl zwischen alternativen Handlungen. Blindglück ist dagegen eine Folge des Schicksals jenseits menschlicher Kontrolle. Dieser Unterschied zwischen den beiden Arten des Glücks bildet die Grundlage des Glücksegalitarismus. Trotzdem erkennt Dworkin auch an, dass es nicht leicht ist, die Grenze zwischen Optionsglück und Blindglück zu bestimmen. Ausgehend vom Optionsglück können einzelne Sichtweisen unterschieden werden. Die Sicht der rohen Wahl (the crude choice view) geht davon aus, dass teure Neigungen oder Lebensweisen nicht dem Optionsglück zugeordnet sind, über die man selbst entscheidet. Nach der Sicht der echten Wahl (the genuine choice view) sollte ein Mensch nur verantwortlich für eigene echte Wahlhandlungen sein. Nach der Sicht der vernünftigen Vermeidbarkeit (the reasonable avoidability view) ist man für

eigene Entscheidungen und Handlungen verantwortlich, nur wenn es vernünftig ist, zu erwarten, dass man diese Entscheidungen vermeiden kann.

Dworkins Sichtweise gehört grundsätzlich zur Sicht der rohen Wahl. Dworkin ist der Meinung, dass ein Mensch verantwortlich für nachteilige Folgen eigener Neigungen (preferences) sein sollte. Das heißt, dass eine Gesellschaft vom Standpunkt der Gerechtigkeit nicht verpflichtet ist, teure Neigungen der Menschen zu kompensieren, selbst wenn die Nichtfüllung dieser Neigungen ihre Lebensbedingungen verschlimmert. Teure Neigungen scheinen sich für Dworkin auf die Lebensart oder persönliche Entscheidungen zu beziehen, die Menschen nicht entwickeln sollten, wenn ihre Erfüllung die Übertragung von Ressourcen erfordert. Teure Neigungen verdeutlicht das folgende Beispiel:

Suppose that someone (Louis) sets out deliberately to cultivate some taste or ambition he does not now have, but which will be expensive in the sense that once it has been cultivated he will not have as much welfare on the chosen conception as he had before unless he acquires more wealth. These new tastes may be tastes in food and drink: Arrow's well-known example of tastes for plovers' egg and pre-phyloxera claret. Or they may (more plausibly) be tastes for sports, such as skiing, from which one derives pleasure only after acquiring some skill; or, in the same vein, for opera; or for a life dedicated to creative art or exploring or politics.¹²

Laut Dworkin gibt es Gründe, warum es vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus nicht plausibel ist, eine Kompensation teurer Neigungen zu verlangen. Zum einen glaubt er,

¹² Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 49-50.

dass die Erfüllung teurer Neigungen die Ressourcen der anderen reduzieren wird, auf die sie Anspruch haben. Eine Person ohne teure Neigungen hat keinen Grund, auf eigene Ressourcen zu verzichten, um die Neigungen der anderen zu unterstützen. Zum anderen sollte ein Mensch nicht absichtlich irgendeine teure Lebensart entwickeln. Dies bedeutet nicht, dass ein Mensch nicht das Recht haben sollte, eine eigene Lebensart zu entwickeln, sondern dass er keinen Anspruch hat, entsprechende Unterstützung von anderen zu verlangen.¹³ Dies ist der Grund, warum laut Dworkin die Gleichheit des Wohlergehens keine vernünftige Sicht der Gerechtigkeit sein kann. Nach dem Konzept der Gleichheit des Wohlergehens verlangt Gerechtigkeit Wohlergehen als Erfüllung persönlicher Neigungen, was Zufriedenheit mit der Erfüllung einschließt. Dies gilt dann aber auch für Angewohnheiten, die viele Ressourcen verbrauchen. Die Sicht der rohen Wahl von Dworkin schließt zusammengefasst hinsichtlich der Kompensation des Blindglücks teure Neigungen und Lebensstile aus.

Allerdings glaubt G. A. Cohen, dass Dworkins Vorschlag das Problem der echten Wahl ignoriert. Cohens Position kann grundlegend der Sicht der echten Wahl zugeordnet werden. Cohen stimmt dem Konzept von Dworkin zu, nämlich dass Gerechtigkeit empfindlich gegenüber der persönlichen Wahl und unempfindlich für Blindglück sein sollte. Trotzdem vertieft Cohen im Vergleich zu Dworkin den Begriff der Wahl. Gerechtigkeit soll laut Cohen voraussetzen, dass ein Mensch für eigene, teure Neigungen selbst verantwortlich sein soll, nur wenn ihnen eine echte Wahl zugrunde liegt. Cohen weist darauf hin, dass einige Lebensstile in der Tat mehr Ressourcen benötigen, deswegen sind sie in diesem Sinn teure Neigungen. Allerdings sind sie nicht unbedingt das Ergebnis einer persönlichen Wahl, wie z. B. geistige und

¹³ Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 56.

körperliche Behinderungen. Diese Lebensstile erfordern zweifellos mehr Ressourcen, deswegen sollte gemäß Cohen ein Unterschied zwischen Blindglück und echter Wahl gemacht werden.¹⁴ Eine Gesellschaft sollte aus Gerechtigkeitsgründen teure Lebensstile, die sich aus nicht echten Wahlhandlungen ergeben, kompensieren. Alle Individuen sind für ihre echten Wahlhandlungen verantwortlich, die sie selbst kontrollieren können.

Allerdings sind Cohens Ansicht für manche Forscher nicht hinreichend. Cohens Sicht der echten Wahlhandlung weist explizit auf die Auswirkungen einer unkontrollierbaren Umgebung hin, gleichzeitig wird jedoch die Möglichkeit ignoriert, dass die Menschen ihre Umwelt auch kontrollieren können. Ein Beispiel verdeutlicht diese Kritik:

Imagine that a heavy smoker develops lung cancer and ends up very badly off. Suppose that the parents and friends of the heavy smoker are also heavy smokers. Under such circumstances, the heavy smoker probably takes it to be quite normal to smoke 40 cigarettes a day. According to one reading of the control view, the heavy smoker did not have control over his preferences and hence did not make a genuine choice about smoking. Therefore, on this reading of the control view, the heavy smoker cannot be held responsible even if he or she develops a serious disease and ends up in a bad state.¹⁵

Im Sinne echter Wahlhandlungen von Cohen kann ein schwerer Raucher für seine eigenen Handlungen nicht verantwortlich sein, deswegen sollte sein Problem, das

¹⁴ G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice: And Other Essays in Political Philosophy* (NJ: Princeton University Press, 2011), p. 29.

¹⁵ Hirose, *Egalitarianism*, p. 50.

aus Blindglück entstanden ist, kompensiert werden. Allerdings könnte dieser Raucher sein Problem vermeiden, z. B. durch ausreichendes Hintergrundwissen, trotzdem hat er sich entschieden, weiter zu rauchen. In diesem Fall scheint es nicht plausibel zu sein, entsprechende Kompensation zu verlangen. Deswegen schlagen gewisse Autoren die Sicht der vernünftigen Vermeidbarkeit vor. Nach dieser Sichtweise sollte ein Mensch für die eigene Wahl verantwortlich sein, wenn es vernünftig ist, zu erwarten, dass die Entscheidung anders ausfallen sollte. Gerechtigkeit sollte das Unglück eines Menschen kompensieren, wenn es nicht vernünftig ist, zu erwarten, dass er sein Blindglück vermeiden kann. Im Fall eines schweren Rauchers ist es vernünftig, zu verlangen, dass er aufhört zu rauchen.

5.2.2. Gleichgewicht zwischen Optionsglück und Blindglück

Die Schlüsselthese des Glücksegalitarismus besteht im theoretischen Unterschied zwischen Optionsglück und Blindglück, verursacht aber ein anderes Problem. Eine Hauptfrage ist, wie groß die Handlungsräume für Optionsglück und Blindglück sind. Der Glücksegalitarismus bietet nach Ansicht einiger Autoren große Handlungsspielräume für persönliche Selbstverantwortung, während die Kompensationsmöglichkeiten geringer sind. Diese Ansicht wird die Sicht des Nichtglücks (the no-luck view) genannt. Andere Autoren unterstützen beim Glücksegalitarismus größere Handlungsspielräume für Blindglück. Dies würde bedeuten, aus Gerechtigkeitsgründen auf Verteilungsgüter möglichst zu verzichten. Diese Position wird die Sicht des Allglücks (the all-luck view) genannt.¹⁶ Tatsächlich liegt die Plausibilität des Glücksegalitarismus genau zwischen diesen beiden extremen Positionen.

¹⁶ Hirose, *Egalitarianism*, pp. 51-52.

Aus der Sicht des Nichtglücks kann fast jeder verantwortlich für nachteilige Folgen sein, deswegen sollte nur ein kleiner Teil der Ungleichheit in Folge des Blindglücks kompensiert werden. In diesem Sinn sollten wir hinsichtlich der Konstruktion des Glücksegalitarismus nur geringe Handlungsspielräume für Blindglück lassen. Fast alle Ungleichheiten spielen für die Sicht des Nichtglücks die Folgen des Optionsglücks wider. Allerdings ist diese Sicht zum Glücksegalitarismus nicht vorherrschend. Durch diese Sicht des Glücksegalitarismus geht ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zu anderen Theorien der Verteilungsgerechtigkeit verloren, nämlich mittels Übertragung von Ressourcen Ungleichheiten in Folge des Blindglücks zu kompensieren. Genauer gesagt, wenn der Glücksegalitarismus weinigere Räume für Blindglücks bietet, dann gibt es keinen großen Unterschied mehr zu anderen Gerechtigkeitstheorien.

Dagegen behauptet die Sicht des Allglücks, dass fast alle Ungleichheiten ein Folge verschiedener Einflüssen des Blindglücks sind, nur sehr wenige Menschen sind für nachteilige Folgen selbst verantwortlich. Deswegen sollten die Handlungsspielräume des Optionsglücks durch das Konzept des Glücksegalitarismus beschränkt werden. Die Sicht des Allglücks folgt daraus, dass viele Fälle des Optionsglücks immer gewisse Elemente des Blindglücks enthalten. Egal wie der Begriff des Optionsglücks interpretiert wird, immer sind auch Fällen des reinen Blindglücks einzubeziehen. Es ist schwierig, Fälle des reinen Optionsglücks zu identifizieren. Selbst wenn das Optionsglück ein Ergebnis vorsichtiger und vorsätzlicher Entscheidungen ist, können viele moralisch arbiträre Faktoren nachteilige Folgen beeinflussen. Es ist also nicht möglich, die Auswirkungen des Blindglücks bei Wahlhandlungen vollständig auszuschließen.

Allerdings muss die Sicht des Allglücks sich eine Schwierigkeit stellen. Aus der Sicht des Allglücks sollten fast alle Effekte des Glücks kompensiert werden, es sei denn, sie sind das Ergebnis des reinen Optionsglücks. In diesem Fall erfasst der Begriff des Blindglücks auch Fälle des Optionsglücks. Wenn dies zutrifft, dann führt das zweifellos zur Erschöpfung der Ressourcen. Die Befürworter der Sicht des Allglücks bestehen nämlich nicht auf dem Begriff des Optionsglücks. Sie scheint zu glauben, selbst wenn ein Mensch eine Entscheidung trifft, sind wir noch verpflichtet, weitergehend über die Ergebnisse seiner Wahl zu besorgen. Die Sicht des Allglücks interpretiert in diesem Sinn den Unterschied zwischen Optionsglück und Blindglück als Differenz zwischen beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen. Dies bedeutet, die Risiken des Optionsglücks im Blindglück zu berücksichtigen. Dies wird das Konzept des Optionsglücks beeinträchtigen und stellt die Grundannahmen des Glücksegalitarismus in Frage, nämlich die Unterscheidung zwischen Optionsglück und Blindglück.

Beide Sichtweisen beeinträchtigen die Plausibilität des Konzepts des Glücksegalitarismus. Einerseits macht sich der Glücksegalitarismus selbst überflüssig, wenn er zu sehr zur Sicht des Nichtglücks neigt. Andererseits verwandelt er sich in eine Gerechtigkeitstheorie, die zu anspruchsvoll ist und daher die sozialen Ressourcen erschöpft, wenn er zu sehr zur Sicht des Allglücks neigt. In beiden Fällen scheitert das Konzept des Glücksegalitarismus. Stattdessen muss eine Balance zwischen diesen beiden Extrempositionen gefunden werden. Allerdings ist dies auch ein Vorteil des Glücksegalitarismus. Denn der Glücksegalitarismus kann mehr Ungleichheiten des Blindglücks kompensieren, wenn er ein bisschen zur Sicht des

Allglücks neigt, und er kann auch mehr auf persönliche Selbstverantwortung bestehen, wenn er ein bisschen in Richtung der Sicht des Nichtglücks tendiert.

5.3. Analyse der Plausibilität des Glücksegalitarismus

Seit dem Aufkommen des Konzepts des Glücksegalitarismus wird seine Plausibilität in Frage gestellt. Als Erstes wird Glücksegalitarismus häufig als eine Verletzung der moralischen Intuition angesehen. Als Zweites glauben manche Forscher, dass Glücksegalitarismus unmöglich ist, weil er eine komplette Freiheit der Entscheidung voraussetzen muss. Als Drittes sind einige Kritiker der Meinung, dass Glücksegalitarismus soziale Beziehungen in Bezug auf die Verteilungsgleichheit nicht genügend berücksichtigt.

5.3.1. Verletzung der moralischen Intuition

Elizabeth Andersons Gegenargument kann als typische Form des nicht-intuitiven Arguments interpretiert werden, sie stellt jeweils drei Fälle dar, um die Unzulänglichkeiten des Glücksegalitarismus zu erklären.

Als Erstes nimmt der Glücksegalitarismus eine extreme moralische Position ein. Wenn Menschen freiwillig eine Entscheidung treffen, aber bei nachteiligen Folgen nicht berechtigt sind, entsprechende Hilfe zu verlangen, dann müssen die anderen auch nicht helfen, selbst wenn sie große Not erleiden. Anderson versucht durch ein Beispiel diesen absurden Fall zu verdeutlichen:

Consider an uninsured driver who negligently make an illegal turn that causes an accident with another car. Witnesses call the police, reporting who is at fault; the police transmit this information to emergency medical technicians. When they arrive at the scene and find that the driver at fault is uninsured, they leave him to die by the side of the road.¹⁷

Wenn ein Fahrer sich seines riskanten Fahrstils bewusst ist und einen Verkehrsunfall verursacht, dann sind wir nicht verpflichtet, ihm zu helfen, weil dies das Ergebnis seiner eigenen Entscheidung ist. Nach dem Maßstab des Glücksegalitarismus scheint dieser Schluss plausibel zu sein, allerdings ist er moralisch äußerst fragwürdig.

Als Zweites wenn die Befürworter des Glücksegalitarismus Menschen helfen wollen, die nicht frei gewählten Unglücke erleiden, dann besteht die motivierende Prämisse darin, dass sie Opfer eines Unglücks sind und ihr Leben daher weniger wert ist.¹⁸ Deswegen fehlen beim Glücksegalitarismus eine allgemeine Achtung und Mitleid für das Unglück anderer Menschen.

Als Drittes werden Befürworter des Glücksegalitarismus verlangen, natürliches Unglück zu kompensieren, solange keine persönliche Entscheidung zugrunde liegt. In diesem Sinn sollte Menschen, die sich hässlich finden, eine Schönheitsoperation angeboten werden, wenn sie glauben, dies würde als Blindglück ihre Lebenschancen verringern.¹⁹ Allerdings scheint dieser Schluss überzogen, denn diese Menschen können sich auch anders verwirklichen.

¹⁷ Elizabeth Anderson, „What Is the Point of Equality“, *Ethics* 109 (1999), pp. 287-337. Siehe p. 295.

¹⁸ Anderson, „What Is the Point of Equality“, pp. 302-307.

¹⁹ Anderson, „What Is the Point of Equality“, p. 335.

Einige Befürworter des Glücksegalitarismus fühlen sich nicht verpflichtet, einem Menschen, der eine falsche Entscheidung getroffen hat und deshalb Not leidet, zu helfen, dazu ziehen sie andere moralische Grundsätze heran, um den Fall zu lösen. Laut Cohen könnten wir z. B. auch auf der Grundlage des brüderlichen (fraternity-based) Egalitarismus helfen.²⁰ Shlomi Segall schlägt vor, über einen Appell an die Erfüllung von Grundbedürfnissen, genauer gesagt, das Recht auf Überleben, Hilfe zu begründen.²¹ Das Hauptargument von Cohens und Segalls Verteilungsargument besteht darin, dass die Behauptung des Glücksegalitarismus zweifellos eine Position der Verteilungsgerechtigkeit ist, aber er ist keine umfassende Gerechtigkeitstheorie, die hinreichend alle Fälle berücksichtigt. Dagegen sollte Glücksegalitarismus als ein Teil der umfassenden Theorie der Gerechtigkeit positioniert werden. Weitere moralische Ansichten können dazu ergänzt werden, Cohen akzeptiert z. B. den brüderlichen Egalitarismus, während Segall eine Theorie der Grundrechte entwickelt hat.

Der Vorwurf, das Leben der Unglücklichen nicht zu respektieren, ist leider problematisch. Die Kompensation des Blindglücks setzt keine moralischen Urteile oder Vorurteile voraus, die die Unglücklichen diskriminieren könnten. Im Gegenteil drückt dies aus, dass von einem unparteiischen Standpunkt aus einige Menschen eine bessere Behandlung verdienen. Gleichzeitig könnten wir aufgrund der entsprechenden theoretischen und praktischen Konzeption die Schwierigkeiten der Wertdiffamierung zu vermeiden. Beziehungsweise könnten wir die Unglücklichen kompensieren, und ihnen gleichzeitig ein Vetorecht geben, wenn sie sich durch eine

²⁰ G. A. Cohen, „Luck and Equality: A Reply to Hurley“, *Philosophy and Phenomenological Research* 72 (2006), pp. 439-446. Siehe p. 443.

²¹ Shlomi Segall, *Health, Luck, and Justice* (NJ: Princeton University Press, 2010), pp. 64-66.

Kompensation des Blindglücks diskriminiert fühlen.

Die Kritik der Schönheitsoperation kann nicht ihr Ziel erreichen. Die Idee der Kompensation des Blindglücks des Glücksegalitarismus kann als Ideal verstanden werden. Dies verdeutlicht den Sinn der Verteilungsgerechtigkeit, muss aber noch genauer erklärt werden. Das heißt, dass sie nicht direkt verspricht, alle Arten des Blindglücks zu kompensieren (ohne einen Prozess der vernünftigen Überlegung). Das Problem, welche Formen des Unglücks überhaupt berücksichtigt werden sollten, muss von den Befürwortern des Glücksegalitarismus noch geklärt werden.

5.3.2. Voraussetzungen vollständiger Freiheit

Laut der Analyse von Samuel Scheffler ist die Rolle von Wahlhandlungen oder der Selbstverantwortung im Glücksegalitarismus umstritten, weil diesem eine Art Freiheitsmetaphysik zugrunde liegt.²² Der Glücksegalitarismus verlangt, dass alle Menschen für ihre Entscheidungen allein verantwortlich sein sollten, allerdings ist eine Entscheidung häufig abhängig von Handlungen anderer Menschen. In diesem Sinn ist persönliche Selbstverantwortung unmöglich, es sei denn, dass die Glücksegalitaristen auf der Grundlage einer Freiheitsmetaphysik echte Freiheit oder Wahlmöglichkeiten voraussetzen. Die Kritik besteht darin, dass vollkommen freie Wahlmöglichkeiten, wie der Glücksegalitarismus es fordert, in einer durch Kausalitäten gekennzeichneten Welt nicht möglich sind. Deswegen glaubt Scheffler, dass die Befürworter des Glücksegalitarismus entweder eine Freiheitsmetaphysik zugrunde legen oder eine Unterscheidung zwischen Wahlmöglichkeiten und Glück

²² Samuel Scheffler, „What is Egalitarianism“, *Philosophy and Public Affairs* 31/1 (2003), pp. 5-39. Siehe p. 18.

als zentraler Leitidee der Gerechtigkeitstheorien aufgeben müssen. Die Bedeutung dieses Gegenarguments besteht hauptsächlich darin, dass der Glücksegalitarismus die Freiheitsmetaphysik verlangen muss, ansonsten kann er nicht hinreichend erklären, wie Menschen als Akteure in der Lage sind, verantwortlich für eigene Handlungen und Entscheidungen zu sein. In diesem Sinn ist der Glücksegalitarismus nicht sinnvoll.

Einige Forscher akzeptieren jedoch nicht die These der Freiheitsmetaphysik als Grundlage des Glücksegalitarismus. Ihrer Ansicht nach ist der Begriff der Wahlmöglichkeit, wie ihn der Glücksegalitarismus zugrunde legt, sozial und nicht metaphysisch definiert. Nach ihrer Erklärung kann Glücksegalitarismus mittels der Akzeptanz sozialer Überzeugungen, eines gemeinsamen Verständnisses und der moralischen Praxis eigenverantwortliche Wahlmöglichkeiten voraussetzen, wodurch auf eine Freiheitsmetaphysik verzichtet werden könnte. Dies wird im Folgenden auf den Punkt gebracht:

As mentioned in the previous chapter, luck egalitarians can begin from some pre – theoretical or pre – philosophical understanding of free personal choice and the social conditions under which a person can be reasonably described as having acted freely. Social conventions, common understandings and practices are what inform the distinction, not metaphysics. Luck egalitarians (e. g. Cohen and Dworkin) have in fact been quite explicit that their notion of choice is not a metaphysical one but a social one, and have hence the doctrine of luck egalitarianism is quite independent of the metaphysics of determinism/freedom and need not get mired in this dispute. Perhaps we may adopt a Human compatibilist approach to this matter, holding that we can and do make sense of the distinction between

choice and constraints in ordinary social life against a set of reasonable background conventions and assumption. Nothing metaphysically deeper need be inferred.²³

Moralische Grundüberzeugungen aller Menschen helfen dabei, freiwillige und erzwungene Entscheidungen zu unterscheiden.²⁴ Eine angeborene Behinderung wird deshalb z. B. dem Blindglück zugeordnet, darüber kann ein Mensch nicht freiwillig entscheiden. Dies bedeutet, dass der Begriff der Verantwortung auf soziale gemeinsame Überzeugungen basiert kann.²⁵

5.3.3. Vernachlässigung sozialer Beziehungen

Einzelne Forscher kritisieren, dass der Glücksegalitarismus als eine Form des Egalitarismus die Bedeutung des sozialen Aspekts der Gleichheit ignoriert. Scheffler ist der Meinung, dass die Befürworter des Glücksegalitarismus den Begriff des gleichen moralischen Wertes eines Menschen hervorheben und daher zu wenig Gewicht auf die sozialen Implikationen der Gleichheit legen. Nach diesem Konzept hat Gleichheit unvermeidlich mit der Struktur und dem Charakter von Beziehungen zwischen Menschen zu tun. Die Anforderung der Verteilungsgleichheit benötigt persönliche soziale Beziehungen als motivierenden Punkt, und die Überwindung des differenten Einflusses von Blindglück ist leider nicht ausreichend, diese Aufgabe zu übernehmen.²⁶ Die Behauptung, dass die Gleichheit der Verteilung bestimmte

²³ Tan, *Justice, Institutions, & Luck*, pp. 137-138.

²⁴ Tan, *Justice, Institutions, & Luck*, p. 137.

²⁵ Hirose, *Egalitarianism*, p. 58.

²⁶ Scheffler, „What is Egalitarianism“, p. 23.

soziale Beziehungen zwischen Menschen voraussetzt, eröffnet zwei Möglichkeiten des Verständnisses.

Zum einen bezieht sie sich wohl auf den Begriff der demokratischen Gleichheit von Anderson. Nach der Analyse von Anderson sollte die Forderung nach Verteilungsgleichheit relational sein, genauer gesagt, das Konzept der demokratischen Gleichheit sieht Gleichheit als eine (besondere) soziale Beziehung. Das Ziel der Gleichheit besteht für Anderson hauptsächlich darin, sicherzustellen, dass die Beziehung zwischen den Mitgliedern einer politischen Gemeinschaft nicht hierarchisch und nicht unterdrückend ist. Zum anderen folgt aus dieser Behauptung, dass die Anforderung der Verteilungsgleichheit ein gemeinsames Verständnis für Verteilungsgüter voraussetzt, und sie nur mittels der sozialen Beziehungen der Mitglieder einer Gemeinschaft identifiziert werden kann. Wie wir im vorherigen Kapitel diskutiert haben, entspricht diese Ansicht der Kultursicht von David Miller. Die Darstellung von Scheffler neigt an dieser Stelle meiner Meinung nach mehr zur Position von Anderson, nämlich muss die Verteilungsgleichheit soziale Beziehungen berücksichtigen. Denn er ist der Meinung, dass ausgehend vom Glücksegalitarismus keine Themen der sozialen Gerechtigkeit behandelt werden können, die mit Rassen- und Geschlechterfragen zu tun haben (der Grund dafür liegt darin, dass Glücksegalitarismus nicht hinreichend verschiedene soziale Beziehungen berücksichtigt).

Aber das Konzept des Glücksegalitarismus drückt nicht aus, dass soziale Beziehungen keine Rolle in Bezug auf die Anforderung der Verteilungsgleichheit spielen. Der Glücksegalitarismus drückt in gewissem Maße eine gleichmäßige Sorge aller aus. Niemand soll durch nicht gewähltes Blindglück mit Ungleichheiten konfrontiert

werden. Allerdings können wir daher nicht beurteilen, ob der Glücksegalitarismus nicht doch Wert auf soziale Beziehungen legt und daher eine entsprechende Verantwortung fordert. Dagegen kann der Gedanke des Glücksegalitarismus umgekehrt die These der Gleichheit, die auf sozialen Beziehungen basiert, ergänzen. Wenn man zu sehr die Gleichheit zwischen Mitgliedern einer Gesellschaft betont, wird schnell ignoriert, dass Gleichheit der Verteilung in manchen Fällen auch Beziehungen zwischen Menschen betrifft.

5.4. Moralische Anziehungskraft des Glücksegalitarismus

An dieser Stelle möchte ich Anziehungskraft des Glücksegalitarismus analysieren. Ich bin der Meinung, dass Hauptmerkmal des Glücksegalitarismus als eine Theorie der Gerechtigkeit im Konzept der Kompensation des Blindglücks besteht. Glücksegalitaristen behaupten, dass Gerechtigkeit mittels der angemessenen Zuteilung gewisser Güter oder Ressourcen Ungleichheiten aus Blindglück kompensieren sollte. Glücksegalitarismus sieht grundlegend Kompensation des Blindglücks als Gerechtigkeitsangelegenheit. In diesem Sinn kann die Forderung von Kompensation des Blindglücks als entscheidende Eigenschaft, die von anderen Gerechtigkeitstheorien unterscheidet, betrachtet werden.

5.4.1. Konzentration auf Kompensation

Samuel Freeman ist der Meinung, dass der Glücksegalitarismus zu sehr die Kompensation des Blindglücks fokussiert und Hintergrundinstitutionen der

Gesellschaft zu wenig erörtert. In diesem Sinn werden Implikationen der Verteilungsgerechtigkeit fast als Maßnahme der Gerechtigkeit oder der Kompensation durch Umverteilung der Ressourcen verstanden. Allerdings lehnt Freeman diese Verständnisweise für Verteilungsgerechtigkeit ab.

Laut der Analyse von Freeman betrifft der Begriff der Verteilungsgerechtigkeit hauptsächlich die Erklärung der Hintergrundregeln der Ansprüche und des Eigentumsrechts der Menschen. Laut ihm behandelt der Begriff der Verteilungsgerechtigkeit Probleme wie die Folgenden: wer die Produktionsmittel besitzen sollte, wie Land und Kapital zugeteilt werden sollten sowie das Ausmaß des privaten und gesellschaftlichen Eigentums an natürlichen und sozialen Ressourcen.²⁷ Das heißt, dass der Begriff der Verteilungsgerechtigkeit nicht nur als Implikation der Umverteilung oder Grundsatz der Kompensation positioniert werden sollte. Dieses Verständnis der Verteilungsgerechtigkeit ist zweifellos zu eng.

Allerdings ist das Gegenargument der Kompensationsgerechtigkeit leider problematisch. Es gibt zwei Aspekte. Einerseits lehnen die Befürworter des Glücksegalitarismus nicht ab, dass der Begriff der Verteilungsgerechtigkeit etwas mit dem Entwurf der Institution oder dem Thema der Institutionsgerechtigkeit zu tun hat. Trotzdem legen diese Befürworter mehr Gewicht darauf, nach welchen Maßstäben oder Ideen Hintergrund der Institutionen entworfen werden sollte. Mit anderen Worten, es ist unmöglich lediglich durch die Behauptung, dass Verteilungsgerechtigkeit angemessenes Design der Hintergrundinstitution betrifft, dieses Problem (wie Hintergrundinstitution entworfen werden sollten) zu

²⁷ Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 134-135.

verdeutlichen. Um diesen Punkt zu erreichen, benötigen wir einen Leitgedanken. Glücksegalitarismus nimmt diese Aufgabe des Leitgedankens von Institutionsdesign über. Andererseits drückt Freemans Argument nur aus, dass Verteilungsgerechtigkeit Wert auf Hintergrundregeln legen sollte, aber er erklärt nicht, wie Hintergrundinstitution (nach welchem Maßstaben der Gerechtigkeit) entworfen werden sollten. Wenn Freeman Glücksegalitarismus als Leitgedanke ablehnt, dann muss er eine andere Leitidee vortragen.

Wenn der Gedanke der Kompensation des Blindglücks vom Glücksegalitarismus getrennt würde, dann verlöre der Glücksegalitarismus seine Anziehungskraft, die unserer moralischen Intuition entspricht. Es sollte niemand wegen nicht frei gewählten Glücks benachteiligt werden. Dieser Schwerpunkt ist auch der Grund, warum die meisten Glücksegalitaristen, wie zuvor analysiert, zur Position der Sicht des Allglücks neigen, die meisten Glücksfälle gehören nämlich eher zum Blindglück. Mit anderen Worten, der Glücksegalitarismus wäre vom Standpunkt der Gerechtigkeit her nicht mehr attraktiv, wenn der Begriff der Kompensation aufgegeben würde. Das Konzept des Glücksegalitarismus sollte deshalb nicht nur als Rechtfertigungsmöglichkeit positioniert werden. Um Kritik an der Kompensationsgerechtigkeit zu vermeiden, versuchen manche Autoren den theoretischen Gehalt des Glücksegalitarismus zu vergrößern. Ihrer Ansicht nach ist der Glücksegalitarismus kein direktes Prinzip der Verteilung, sondern ein Grundsatz, um konkretere Prinzipien der Verteilung zu rechtfertigen. Deswegen kann der Glücksegalitarismus in diesem Sinn kein Prinzip der Verteilung sein, das sich auf Kompensation konzentriert, was jedoch das Konzept des Glücksegalitarismus, wie gerade dargestellt, insgesamt in Frage stellen würde.

5.4.2. Kompensation des Blindglücks als Hauptmerkmal

Viele Forscher haben deutlich darauf hingewiesen, dass Hauptanziehungskraft des Glücksegalitarismus darin besteht, dass seine Anforderung unsere moralische Intuition erfüllen kann, sollte nämlich Gerechtigkeit empfindlich auf freiwillige Entscheidungen und gleichzeitig unempfindlich auf Blindglück der Person sein. Ich bin grundlegend einverstanden mit dieser Bewertung. Die moralische Anziehungskraft des Glücksegalitarismus besteht meiner Meinung nach hauptsächlich im Begriff der Kompensation aufgrund des Blindglücks. Wie wir diskutiert haben, der Grund, warum einige Autoren gegen Glücksegalitarismus opponieren, liegt genau darin, dass nach ihrer Analyse wir nicht (nur) durch den Begriff der Kompensation Gerechtigkeit positionieren sollten. Manche Befürworter des Glücksegalitarismus sind teilweise einverstanden mit dieser Kritik, sie versuchen Implikationen des Glücksegalitarismus zu vergrößern, um das Verständnis zu vermeiden, dass Glücksegalitarismus eine Form der Kompensationsgerechtigkeit ist. Beziehungsweise interpretiert Tan Glücksegalitarismus als einen Grundsatz der Rechtfertigung.

Nach dem theoretischen Design von Tan sollte das Prinzip des Glücks und der Wahl nicht direkt als einen substanziellen Grundsatz der Verteilung verstanden werden, stattdessen sollte es als ein Prinzip der Begründung betrachtet werden. Das Prinzip der Begründung ist ein Grundsatz der Überprüfung, durch ihn können wir die Plausibilität der konkreteren Prinzipien der Verteilung einschätzen. Dagegen ist ein substanzieller Grundsatz der Verteilung ein Prinzip, das in der Lage ist, gewisse Güter zu verteilen. Es gibt eine ausführliche Darstellung:

Likewise, luck egalitarianism does not immediately on its own offer a pattern of distribution (i.e. an account of how to distribute). That is, the luck egalitarian ideal that the point of distributive justice is to ensure that distribution in society reflects persons' choices while discounting the effects of luck may ground a substantive distributive principle, with a pattern of distribution, that at the level of implementation directly adjusts for luck and choice. [...] we might say that the luck/ choice principle of luck egalitarianism is offered as a *grounding principle* for distributive equality and not as a *substantive principle* of distributive equality itself (which will have to cover both *what* to distribute and *how* to distribute). That is, luck egalitarianism aims to provide a principle that grounds some distributive principle.²⁸

Zu diesem Problem der Positionierung des Glücksegalitarismus ist Dworkins Position leider nicht klar, obwohl seine Theorie Hauptgründer des Glücksegalitarismus ist. Er erklärt nicht die theoretische Eigenschaft des Glücksegalitarismus, er sollte ein Prinzip der Rechtfertigung oder ein Grundsatz substanzieller Verteilung sein. Tans Darstellungen der Positionierung sind dagegen sehr klar, nämlich sollte das Hauptziel des Glücksegalitarismus darin bestehen, die Grundlage der Rechtfertigung (warum ist die gleichmäßige Verteilung gewisser Güter notwendig) zu bieten.

Tatsächlich können wir in der Positionierung des Glücksegalitarismus von Cohen auch diese Verständnisweise finden. Laut Cohen sollte Glücksegalitarismus als ein Prinzip der Rechtfertigung (justifying) und nicht als einen Grundsatz der Regulierung (regulating) angesehen werden. Er unterscheidet zwei Grundsätze, und zwar das Prinzip der Rechtfertigung und ein Regeln der Regulierung (a rule of regulation), und er bewertet weiter, dass Rawls Differenzprinzip tatsächlich der Regeln der

²⁸ Tan, *Justice, Institutions, & Luck*, p. 106.

Regulierung sein sollte.²⁹ Dagegen sollte Glücksegalitarismus dem Prinzip der Rechtfertigung gehören. Im Vergleich zu Dworkin machen Cohen und Tan mittels des Unterschieds zwischen dem Prinzip der Rechtfertigung und der konkreten Verteilung die theoretische Positionierung des Glücksegalitarismus klar.

Ich bin nicht gegen den Versuch, dass Glücksegalitarismus als ein Prinzip der Rechtfertigung positioniert wird. Tatsächlich glaube ich, dass dieser Versuch theoretische Positionierung des Glücksegalitarismus verdeutlicht. Trotzdem bin ich nicht für Schwächung der Implikation der Kompensationsgerechtigkeit von Glücksegalitarismus, wenn wir zu viel seinen Sinn des Prinzips der Rechtfertigung betonen. Ich bin der Meinung, dass die Rolle der Rechtfertigung von Glücksegalitarismus nicht seine Implikation Kompensation von Blindglück ersetzen kann. Wie ich gesagt habe, wenn wir den Sinn der Kompensation mittels gewisser Verteilungsgüter ablehnen, dann wird Glücksegalitarismus seine einzige Besonderheit in den Theorien der Gerechtigkeit verloren. Selbst wenn der Glücksegalitarismus als ein Prinzip der Rechtfertigung positioniert wird, benötigt er auch eine zentrale Leitidee als Standard, um konkrete Prinzipien der Verteilung zu prüfen. Der einzigartige Begriff der Kompensation des Glücksegalitarismus übernimmt diese Aufgabe.

5.4.3. Arten der Kompensation

Viele Glücksegalitaristen erkennen tatsächlich auch an, dass Begriff der Kompensation eine sinnvolle Rolle im Glücksegalitarismus spielt. Allerdings haben sie unterschiedliche Meinungen über Weise der Kompensation. Es gibt zurzeit zwei

²⁹ G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (MA: Harvard University Press, 2008), p. 271.

Positionen, und zwar die Sicht der gleichen Ausgangschancen (equal initial opportunities view) und die Sicht der Neuanfang (fresh start view). Nach der ersten Sichtweise sollten Ausgangschancen der Person in den frühen Stadien ihres Lebens durch gewisse Kompensationen ausgeglichen werden. Beziehungsweise sollten natürliche (wie z. B. geborene Krankheiten) und soziale (wie z. B. Familienhintergrund) Nachteile angesessen kompensiert werden, wenn eine Person Erwachsener wird. Mit anderen Worten, diese Sicht verlangt nur einmalige Kompensation, deswegen verbindet sie sich in diesem Sinn leicht mit der These der Chancengleichheit. Dagegen sollte Gerechtigkeit nach der Sicht der Neuanfang empfindlich auf Änderungen des Lebens der Menschen im Laufe der Zeit sein und daher angesessene Kompensationen liefern. Nach ihrer Analyse ist es unvermeidlich für Menschen, gewisse wichtige Entscheidungen freiwillig zu treffen, aber sie führen leider zu schlechten Folgen. Deswegen benötigen sie im Prozess ihres Lebens eine Chance auf Neuanfang.³⁰ Diese Sicht wird verlangen mehrfache Kompensationen in der Lebensentwicklung der Person.

Allerdings ist es meiner Meinung nach nicht geeignet, von der Perspektive der Sicht der Neuanfang den Begriff der Kompensation zu verstehen. Denn dieser Vorschlag muss Ergebnisse der Risiken der Handlungen oder Entscheidungen berücksichtigen, und dies wird zur Schwächung des Optionsglücks führen. Wie gesagt, Glücksegalitarismus kompensiert nicht die Folge absichtlicher Handlungen, selbst wenn Ergebnisse schlecht sind, ansonsten wird Glücksegalitarismus zur Sicht des Allglücks neigen und muss gleichzeitig mit ihrer Schwierigkeit konfrontieren, und zwar Erschöpfung der Ressourcen wegen der endlosen Kompensation. An diese Stelle möchte ich nicht weiter die Kompensationsweisen analysieren. Wichtig ist, von der

³⁰ Hirose, *Egalitarianism*, pp. 54-55.

Erörterung, wie wir persönliches Blindglück angemessen kompensieren sollten, kann man bemerken, dass für die meisten Befürworter Hauptanziehungskraft des Glücksegalitarismus in der Tat im Begriff der Kompensation des Blindglücks besteht.

In diesem Kapitel erörtere ich lediglich verschiedene Implikationen des Glücksegalitarismus, wie z. B. seine Ursprung, Grundidee, Plausibilität (seine Kritiken) sowie Hauptmerkmal (Begriff der Kompensation) usw. und stelle noch nicht mittels seines Konzepts ein angemessenes Argument der Globalerweiterung dar. Nach der Erörterung haben wir jetzt schon Verständnisbasis für Glücksegalitarismus, deswegen werde ich im nächsten Kapitel durch Gedanke des Glücksegalitarismus mein Argument für Globalerweiterung des Egalitarismus vortragen.

6. Konstruktion der Plausibilität der globalen Ungleichheitsregulierung: Das Argument mittels des Konzepts von Glückegalitarismus

In diesem Kapitel möchte ich mittels des Konzepts des Glücksegalitarismus begründen, dass Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung für Menschen mit unterschiedlichen Nationalitäten gelten sollte. Mein Hauptargument besteht darin, dass in einem idealen Zustand niemand aufgrund seiner Nationalität oder Bürgerschaft allein aufgrund des Blindglücks einen besseren oder schlechteren Ausgangspunkt seiner Lebensentwicklung erhalten sollte. Allerdings leben wir in einer nicht-idealen Welt, in der der Besitz der Bürgerschaft unterschiedlicher Staaten tatsächlich über die Ungleichheit des Lebensentwicklungsausgangspunktes entscheidet. Die Ungleichheit des Ausgangspunktes der Lebensentwicklung in einem nicht-idealen Zustand ist jedoch akzeptabel, solange Menschen mit einer Bürgerschaft in relativ vorteilhaften Ländern aufgrund des Güterglücks entsprechende Ausgleichskosten übernehmen und Bürgern relativ nachteiliger Gesellschaften wegen ihres geringeren Glücks angemessene Kompensation leisten. Diese Darstellung verwendet hauptsächlich den Begriff der Kompensation und des Dienens im Zusammenhang mit dem Glücksegalitarismus sowie der idealen bzw. nicht-idealen Theorie. Im ersten Abschnitt werde ich zuerst die universelle Eigenschaft des Glücksegalitarismus erklären. Im zweiten Abschnitt wird das Argument der Globalerweiterung mittels des Begriffs des Glücksegalitarismus entwickelt. Anschließend wird im dritten Abschnitt die Situation erklärt, nämlich dass gegenwärtige System der Bürgerschaftserbschaft durch die Interpretation der persönlichen Geburt als eine rein natürliche Angelegenheit die Ungleichheit des Ausgangspunktes der Lebensentwicklung aufgrund der Differenz des Besitzes der Bürgerschaft aufrecht erhalten wird, falls keine entsprechende Kompensation und

Bezahlung der Kosten stattfindet.

6.1. Grenzüberschreitender Glücksegalitarismus

Das Konzept des Glücksegalitarismus sollte von Anfang an eine Theorie der Gerechtigkeit mit grenzüberschreitendem Geltungsbereich sein. Deswegen hat eine Theorie der Gerechtigkeit, die vom Glücksegalitarismus ausgeht, keinen Grund abzulehnen, dass Regulierung des arbiträren Blindglücks als Gerechtigkeitsanforderung auch auf die globale Ebene erweitert werden sollte. Ronald Dworkin als Hauptbegründer des Glücksegalitarismus lehnt den universellen Gedanke des Glücksegalitarismus ab. Dagegen tendieren zwei andere Autoren, G. A. Cohen und Richard Arneson, dazu, die universelle Geltung des Glücksegalitarismus zu unterstützen, trotzdem drücken sie diese Position nicht deutlich genug aus. Sie analysieren weiter nicht, wie wir Glücksegalitarismus verstehen sollten, wenn er universelle Geltung hätte. An dieser Stelle werde ich erklären, dass Glückegalitaristen mit einer Beweislast konfrontieren müssen, wenn sie glauben, dass die Idee des Glücksegalitarismus keine globale Geltung haben sollte. Es müsste erklärt werden, warum andere moralisch arbiträre Faktoren, wie z. B. der Familienhintergrund oder eine angeborene Behinderung, zum Blindglück gehören, während die moralische Arbitrarität der Nationalität nicht dazu gehören soll. Zudem ist weiterhin zu analysieren, durch welche Eigenschaften Glücksegalitarismus universelle Geltung erhalten soll.

6.1.1. Beweislast der Glückegalitaristen

Laut Ronald Dworkin ist der Staat aus Prinzip legitim, er hat nämlich das Recht, seine Gesetze gegen seine Bürger auch durch Zwang durchzusetzen, dazu muss er seine Bürger aber gleich behandeln bei gleichen Anliegen. Er stellt weiter dar, dass verschiedene Theorien der Gerechtigkeit diese Anforderung unterschiedlich interpretieren, seiner Ansicht nach sollte der Staat eine Verteilungsform schaffen, die sensibel auf unterschiedliche Ambitionen reagiert, während gleichzeitig Unterschiede der Begabung vernachlässigt werden.¹ Diese Darstellungen sind hilfreich für uns, um Dworkins Konzept des Glücksegalitarismus besser zu verstehen. Dworkin diskutiert nicht direkt das Thema der globalen Gerechtigkeit, trotzdem könnten wir durch diese Passage vermuten, dass nach seinem Konzept Glücksegalitarismus nur innerhalb der eigenen Grenzen, und zwar für die Bürger des gleichen Staates gilt. Dworkin entwickelt diesen Punkt leider nicht weiter, seine vereinfachte Darstellung ist nur der Anfang der Erörterung des Geltungsbereiches des Glücksegalitarismus, deshalb soll zusätzlich die Ansicht des Glücksegalitaristen Thomas Nagel herangezogen werden, um das Problem des Umfangs des Glücksegalitarismus zu klären.

Ein wesentliches Merkmal von Nagels Konzept des Glücksegalitarismus besteht im Begriff der negativen Verantwortung der Gesellschaft (*society's negative responsibility*). Der Schwerpunkt liegt auf der Behandlung des Unterschieds zwischen Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Angenommen, es gibt zwei Dörfer A und B, und die Menschen in diesen beiden Dörfern erreichen jeweils das gleiche Niveau des Wohlbefindens. Weiter angenommen, ein Sturm zerstört ein Haus im Dorf A, aber kein Haus in Dorf B, dann ist das Leben der Einwohner in Dorf A schlechter als in Dorf

¹ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (MA: Harvard University Press, 2000), p. 1; p. 89.

B. In diesem Fall reflektiert die Ungleichheit zwischen den beiden Dörfern zweifellos den Einfluss des reinen Blindglücks, trotzdem liegt das Problem darin, ob diese Ungleichheit wirklich als ungerecht kategorisiert werden kann. Manche glauben, dass diese Ungleichheit akzeptabel ist, selbst wenn sie zweifellos schlecht und nicht das Ergebnis einer Wahlhandlung der Einwohner von Dorf A ist. Denn diese Ungleichheit wird nicht durch soziale Institutionen hergestellt, in diesem Sinn kann diese Ungleichheit nur als natürliches Unglück und nicht als Ungerechtigkeit verstanden werden. Allerdings sieht Nagel das nicht so.

Nach Nagels Konzept der negativen Verantwortung der Gesellschaft verlangt die Nicht-Intervention bei Ungleichheit in der Gesellschaft eine Rechtfertigung, genauso wie eine Intervention zur Kompensation der Ungleichheit eine Rechtfertigung benötigt. Im Allgemeinen haben Mitglieder der Gesellschaft das Recht, angemessene Erklärungen oder Gründe zu verlangen, wenn Staaten ihre Freiheiten und ihr Verhalten beschränken. Das heißt, dass jeder Staat Interventionen begründen muss. Allerdings bedeutet diese Anforderung gleichzeitig auch, dass eine Gesellschaft verpflichtet ist, ihre Nicht-Intervention zu rechtfertigen, wodurch die Nicht-Intervention nachvollziehbar wird. Nagel versucht, den Begriff der Rechtfertigung der Nicht-Intervention mit dem Konzept des Glücksegalitarismus zu verbinden. Nach seiner Ansicht müssen eine Gesellschaft oder ein Staat angemessene Rechtfertigungsgründe bieten, wenn sie die negativen Folgen des Blindglücks nicht neutralisieren wollen. Wenn eine Gesellschaft die Ungleichheit zwischen den beiden Dörfern im obigen Beispiel nicht beseitigen will, dann müssen die Ungleichheiten gewollt sein. In diesem Fall müssen Gründe vorgetragen werden, warum die Ungleichheiten fortbestehen sollen. Ohne so eine Rechtfertigung könnte die Ungleichheit zwischen den beiden Dörfern als ungerecht betrachtet werden.

Wenn dagegen die Ungleichheit freiwillige Wahl des Einzelnen widerspielt, dann ist eine Gesellschaft nicht verpflichtet, ihre Nichtintervention der Ungleichheit zu rechtfertigen.² Zusammenfassend ist der Staat nach Nagels Konzept gezwungen, Begründungen vorzutragen, wenn die Regulierung der Ungleichheit zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft abgelehnt wird.

Nagels Position des Etatismus besteht zudem darin, dass nach seinem Konzept die moralische Forderung der Behandlung der arbiträren Ungleichheit nur für Bürger gilt, die gleichzeitig Schöpfer und Befolger zwingender Regeln sind.³ Nagels Darstellungen folgen dem Anwendungsargument der Sichtweise des allgemeinen Willens. Die Sicht des Allgemeinwillens wird in der Regel auf die Legitimität der politischen Autorität übertragen. Ein Rechtssystem oder Regeln mit Zwangsverbindlichkeit, die auf irgendeiner Autorität basieren, ist nur dann vernünftig, wenn diejenigen, die sich dem Zwang unterordnen müssen, diese Beschränkung ihrer Freiheit akzeptieren. Nagel versucht, diese Argumentation des Allgemeinwillens mit dem Anspruch auf Ungleichheitsregulierung zu verbinden. Er behauptet, dass die Menschen einen Anspruch auf Intervention zur Beseitigung arbiträrer Ungleichheit haben, wenn sie angemessenen Einschränkungen ihrer eigenen Handlungen zustimmen. Nach der Analyse von Nagel sind nur die Bürger in einem Staat in der Lage, sich gleichzeitig als Schöpfer und Befolger eines Systems von Zwangsregeln zu verstehen. Deswegen gilt die Anforderung der Regulierung arbiträrer Ungleichheit als Gerechtigkeitsfrage nur für die Bürger eines Landes.

Allerdings ist Nagels Gerechtigkeitstheorie durch einen theoretischen Widerspruch

² Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 99-102.

³ Thomas Nagel, „The Problem of Global Justice“, in Garrett W. Brown & David Held (eds.), *The Cosmopolitanism Reader* (London: Polity Press, 2010), pp. 393-412. Siehe p. 401.

gekennzeichnet. Als Glückegalitarist muss Nagel anerkennen, dass die persönliche Nationalität oder Bürgerschaft zweifellos als Folge des Blindglücks bewertet werden sollte, weil sie, wie andere Arten des Blindglücks (Familienhintergrund oder Behinderung), nicht das Ergebnis einer bewussten Wahl ist, aber trotzdem persönliche Lebenschancen oder Wohlfahrt beeinflussen kann. Deswegen gibt es keinen Grund, den Standpunkt des Glücksegalarismus abzulehnen, dass der Besitz der Nationalität eine Folge des Blindglücks ist und daher entsprechende Kompensationen geleistet werden sollten, wenn Menschen deshalb weniger Chancen haben oder umgekehrt mehr Vorteile genießen. Allerdings besteht Nagel als Befürworter des Etatismus darauf, dass die Forderung der Behandlung arbiträrer Ungleichheit nur zwischen Staatsbürgern gelten kann. In diesem Sinn kann Bürgerschaft nicht als Folge des Blindglücks angesehen werden, weil Nagels Zwangssicht nicht die Beseitigung der Ungleichheit zwischen Menschen mit unterschiedlichen Nationalitäten verspricht. Wenn meine Analysen richtig sind, dann gibt es unvermeidlich einen theoretischen Widerspruch in der Gerechtigkeitstheorie von Nagel.

Ich bin der Meinung, dass es für eine Theorie der Gerechtigkeit schwierig ist, die vom Konzept des Glücksegalarismus ausgeht, zu erklären, warum Familienhintergrund, angeborene Behinderung oder andere Zufälle als Blindglück angesehen werden können, die Nationalität jedoch als ungewolltes Glück nicht. Wenn die Befürworter des Glücksegalarismus nicht anerkennen, dass Bürgerschaft auch als Blindglück betrachtet werden kann, die eine angemessene Regulierung erfordert, dann müssen sie erklären können, warum moralisch arbiträre Faktoren auf der staatlichen Ebene Blindglück sind, während die Staatsangehörigkeit ebenso moralisch arbiträr keine Folge des Blindglück sein sollte. Dieser Punkt ist in der Tat nicht leicht zu erklären.

Kurz gesagt, sie müssen sich eine Beweislast stellen.

6.1.2. Die universale Eigenschaften des Glücksegalitarismus

Wenn die Einschränkung des Glücksegalitarismus auf die eigenen Grenzen abgelehnt wird, dann muss die arbiträre Eigenschaft der Nationalität als Folge des Blindglücks betrachtet werden. In der Tatsache glauben viele Glücksegalitaristen (vielleicht die meisten) nicht, dass der Gedanke des Glücksegalitarismus nur zwischen den Staatsbürgern im gleichen Staat angewendet werden sollte. Dagegen sollte er von Anfang an eine Theorie der Gerechtigkeit im globalen Umgang sein. Deswegen soll es keinen Grund geben, abzulehnen, dass die Nationalität als eine Art Blindglück betrachtet wird. Allerdings ist dieser Gedanke in der Regel nur auf intuitive Argumentation begrenzt, die meisten Befürworter wie Cohen oder Arneson erklären nicht systematisch Eigenschaften des Glücksegalitarismus, wenn Glücksegalitarismus Geltung des Globalumfangs aufweist. Ich bin der Meinung, wenn die theoretische Eigenschaft des Glücksegalitarismus so verstanden wird, dann folgen daraus die folgenden Merkmale.

Das erste Merkmal ist die Eigenschaft der Unmittelbarkeit, das heißt, dass die Anerkennung der moralischen Gleichheit zwischen den Menschen direkt die Forderung der Ungleichheitsregulierung begründen kann. Einige Gegner des globalen Egalitarismus behaupten, dass der Kosmopolitismus eine Anforderung der moralischen Gleichheit zwischen den Menschen darstellt, weshalb alle Menschen gleichberechtigt sein sollten. Allerdings sind sie der Meinung, dass die Anforderung der Ungleichheitsregulierung als Angelegenheit der Gerechtigkeit nicht (direkt) vom Ausdruck des gleichen Wertes abgeleitet werden kann. Allerdings lehnen einige

Glückegalitaristen das ab. Der Glückegalitarist K. C. Tan stellt z. B. fest, dass der Glücksegalitarismus im Vergleich zu anderen Theorien der Gerechtigkeit direkt die globale Durchsetzung der Gleichheit fördern kann. Der Glücksegalitarismus hält die Gleichheit für ein Ideal, das zwischen den Menschen unabhängig von ihren politischen Beziehungen gilt.⁴ Das heißt, dass der Glücksegalitarismus direkt für alle Menschen gilt, selbst wenn sie keine Beziehung innerhalb der gleichen politischen Gemeinschaft besitzen. Wichtig ist, diese Anforderung der moralischen Gleichheit zwischen den Menschen bezieht sich auf die Forderung der Ungleichheitsregulierung im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit.⁵ Mit anderen Worten, was der Glücksegalitarismus hervorhebt, ist nicht die moralische Gleichheitsbeziehung zwischen allen Menschen, sondern die konkrete Regulierung der Ungleichheit mittels der angemessenen Verteilung der Güter. Diese Forderung der Gleichbehandlung kann konkrete Anforderungen der Regulierung der Ungleichheit im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit begründen.

Das zweite Merkmal ist die Eigenschaft der Intuition, die Ansicht der Ungleichheit im Glücksegalitarismus entspricht nämlich in vielen Fällen unserer eigenen Intuition in Bezug auf die Frage der Fairness. Dies bedeutet, dass der Glücksegalitarismus sich vor allem auf persönliche Situationen und Ursachen konzentriert, die zu der Situation geführt haben, wenn er Fälle der Ungleichheit berücksichtigt. Deswegen ist es für einige Glückegalitaristen, die den Glücksegalitarismus mit einem globalen Geltungsbereich unterstützen, schwierig zu verstehen, warum das Konzept des Glücksegalitarismus nur auf den Vergleich der Ungleichheit zwischen zwei unterschiedlichen Menschen oder Gruppen in einer Gesellschaft, wie von Nagel

⁴ Kok-Chor Tan, *Justice, Institutions, & Luck: The Site, Ground and Space of Equality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 149.

⁵ Tan, *Justice, Institutions, & Luck*, p. 87.

vorgeschlagen, aber nicht auf den zwischen zwei Menschen jeweils in unterschiedlichen Gesellschaften bezogen wird. Das folgende Zitat verdeutlicht diese Zweifel:

Suppose a number of people each live alone different islands. All of them are stuck on their island and accordingly there can be no social cooperation between them. Those who live on the lush islands can, however, load barrels with goods, throw them into the ocean, where currents will then reliably transport the barrels to islands that are arid. On the view that justice requires social cooperation there would be nothing unjust about people living on lush islands not helping people living on arid islands. Yet, this is not plausible [.....]. On the assumption that it is purely a matter of luck whether one is stuck on a lush or an arid island, intuitively, it is unfair that some people are better off than others.⁶

Die Glückegalitaristen, die für den Vorschlag des Glücksegalitarismus mit globalem Geltungsbereich sind, verbinden mittels des Zusammenhangs zwischen der Situation und der Ursache die Ungleichheit direkt mit dem Begriff der Gerechtigkeit. Allerdings üben einige Autoren Kritik daran, dass dies eine fortdauernde Verpflichtung beinhalten würde, solange ein Mensch in Folge des Blindglücks ein schlechteres Leben als andere führt.⁷ Dieser Punkt ist leider problematisch, weil er ignoriert, dass Gerechtigkeit nicht die vernünftige Berücksichtigung der praktischen Fähigkeiten verweigert. Glücksegalitarismus als eine Theorie der Gerechtigkeit berücksichtigt auch das Problem der praktischen Fähigkeiten, dies bedeutet, dass er durch die Überlegung der praktischen Fähigkeit Grenzen der Ungleichheitsintervention

⁶ Kasper Lippert-Rasmussen, *Luck Egalitarianism* (London: Bloomsbury, 2016), p. 168.

⁷ Lippert-Rasmussen, *Luck Egalitarianism*, pp. 169-170.

bestimmten muss. Deswegen widerlegt dieser Punkt nicht die grundsätzliche Plausibilität der Behauptung.

Das dritte Merkmal ist die Eigenschaft der Motivation, und zwar sollten wir gewisse Maßnahmen veranlassen oder Institutionen entwerfen, um Ungleichheiten als Folge des Blindglücks zu regulieren, selbst wenn die institutionellen Systeme noch nicht existieren. Nach diesem Konzept haben die richtige Idee oder eine vernünftige Behauptung die praktische Kraft, entsprechende Institutionen zu initiieren, um diese Idee oder Behauptung umzusetzen. Verschiedene Theoretiker haben in den letzten Jahren auf diese Eigenschaft hingewiesen:

Having established the bedrock moral duty independently of particular contexts of application, the luck egalitarian then considers the realm of global affairs and prescribes a set of political, legal and economic arrangements which best realize that duty. At extreme, he might argue that nobody should be worse off than anybody else because of the vagaries of nature and therefore the world needs a radical economic mechanism to eliminate inequality such as a 100 per cent tax on any wealth generated through close proximity to natural resources. More vaguely, and therefore perhaps less radically, he might simply say that our goal must be to create a world in which as far as possible every person enjoys equal opportunities at the start of adult life.⁸

Für so ein Verständnis des Glücksegalitarismus spielen institutionelle Systeme keine Rolle als Beschränkung der Gerechtigkeitspflicht, dagegen sollten sie als

⁸ Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives* (Palgrave Macmillan, 2009), p. 151.

Mechanismus zur Umsetzung verstanden werden. In diesem Sinn folgen die Befürworter des Glücksegalitarismus mit globalem Geltungsanspruch dem Vorschlag der Institutionsgerechtigkeit von Rawls, nämlich dass die Grundstruktur, die aus den Hauptinstitutionen in der Gesellschaft besteht, ein Gegenstand der Gerechtigkeit ist, genauer gesagt, sie ist ein Gegenstand der Regulierung der Prinzipien der Gerechtigkeit.

6.2. Argument der Globalerweiterung mittels des Konzepts des Glücksegalitarismus

In diesem Abschnitt wird mittels des Konzepts des Glücksegalitarismus das Globalerweiterungsargument der Ungleichheitsregulierung als Gerechtigkeitsanforderung dargestellt. Ich behaupte, dass im idealen Zustand niemand aufgrund seiner Nationalität oder Bürgerschaft als Folge des Blindglücks einen besseren oder schlechteren Ausgangspunkt seiner Lebensentwicklung besitzen sollte. Dies kann als ein Grundprinzip betrachtet werden. Allerdings ist in einer nicht-idealen Welt der Besitz der Bürgerschaft verschiedener Länder in der Tat dazu geeignet, zur Ungleichheit des Lebensentwicklungsausgangpunktes zu führen. Deswegen benötigen wir einen Grundsatz, der in der Lage ist, angemessen eine ideale und vernünftige Anforderung mit einem nicht-idealen Zustand zu verbinden. In diesem Sinn kann die Ungleichheit des Ausgangpunktes der Lebensentwicklung in einem nicht-idealen Zustand akzeptabel sein, solange die Menschen mit der Bürgerschaft in relativ vorteilhaften Ländern aufgrund des guten Glücks entsprechende Kompensation an Menschen mit einer Staatangehörigkeit in relativ nachteiligen Gesellschaften leisten. Diese Darstellung kann als ein Grundsatz

verstanden werden, der die Ungleichheit als eine Folge der Nationalität als moralisch arbiträren Faktor ausgleichen will. Dieses Argument, das an die Idee des Glücksegalitarismus angelehnt ist, hat meiner Meinung nach weitere Implikationen, die im Folgenden erklärt werden.

6.2.1. Der Besitz der Bürgerschaft als Folge des Blindglücks

Der Besitz der Nationalität oder der Bürgerschaft sollte als eine Angelegenheit des Blindglücks betrachtet werden, weil der Besitz der Bürgerschaft nicht das Ergebnis einer Wahlhandlung oder Entscheidung ist und die individuellen Perspektiven des Lebens beeinflussen kann. Ayelet Schahar hat ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Besitz der Bürgerschaft die Funktion einer verstärkenden Gelegenheit (the opportunity-enhancing function) aufweist.⁹ Nach ihrer Analyse können Menschen, die in florierenden Staaten leben, im Unterschied zu Menschen aus ärmeren Ländern im Prinzip mehr Wohlbefinden, Qualität von Dienstleistungen, Sicherheit, Umfang an Freiheiten und Chancen genießen. Diese Faktoren sind in der Lage, zur Entwicklung vernünftiger Lebenspläne beizutragen. Deswegen kann der Besitz der Bürgerschaft unterschiedlicher Länder als ein Element bewertet werden, welches die Chancengleichheit der Lebensaussicht beeinflussen kann. Ein Problem besteht jedoch darin, dass der Besitz der Bürgerschaft zurzeit nicht eine Folge individueller Anstrengung oder Wahlhandlung ist, sondern das Ergebnis einer natürlichen Lotterie. Es geht an dieser Stelle nicht darum, solche Fälle abzulehnen, in denen Menschen mittels eigener Wahlhandlungen und Anstrengungen eine Bürgerschaft erhalten, wie z. B. freiwillige Einwanderung, sondern solche Fälle des Besitzes der Bürgerschaft, in

⁹ Ayelet Shachar, *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), p. 35.

denen das Ergebnis abhängig von einem natürlichen Spiel ist.

Wenn das Konzept des Glücksegalitarismus grenzüberschreitend angewendet wird, dann werden zwei nicht gewählte Elemente laut der Analyse einzelner Forscher als moralisch arbiträre Faktoren (nämlich Blindglück) verstanden, und zwar der Besitz der Nationalität und der Besitz von Naturressourcen.¹⁰ Deswegen sollte ein Argument, das auf der Idee des Glücksegalitarismus basiert, im Prinzip diese beiden Arten des Blindglücks behandeln, genauer gesagt, wir sollten entsprechende Grundsätze konstruieren, um angemessene Kompensation zu begründen. Allerdings bin ich der Meinung, dass nur die Bürgerschaft in der Perspektive des Glücksegalitarismus als Blindglück betrachtet werden kann. Mit anderen Worten, die natürlichen Ressourcen sind nicht geeignet, als Folge des Blindglücks angesehen zu werden. Dafür habe ich zwei Gründe. Zum einen betrifft die moralische Einheit des Begriffs der Naturressourcen tatsächlich Staaten und nicht Individuen. Zum anderen ist die These, die die meisten aktuellen Theorien bezüglich der Zuteilung der Naturressourcen anwenden, in der Tat keine Sicht des Glücksegalitarismus, sondern eine Theorie des Rechts auf gleiche Anteile.

Die Vorteile und Nachteile an Naturressourcen beeinflussen zum Ersten Entwicklungsunterschiede verschiedener Länder. In diesem Sinn sollte die Einheit, die die Glücksegalitaristen durch Güter- oder Ressourcenübertragungen kompensieren wollen, der Staat und nicht Individuen sein. Natürlich könnten wir eine staatliche Version des Glücksegalitarismus unterstützen, indem nämlich ein Land oder eine Gesellschaft als moralische Akteure betrachtet werden und ausgehend von den Anforderungen des Glücksegalitarismus die Nachteile anderer

¹⁰ Tan, *Justice, Institutions, & Luck*, p. 151.

Länder aufgrund unterschiedlicher Naturressourcen als Folge des Blindglücks kompensieren müssten. Allerdings entspricht diese Idee meiner Meinung nach nicht dem zentralen Konzept des Glücksegalitarismus. Die Diskussionen der Befürworter des Glücksegalitarismus konzentrieren sich hauptsächlich auf Individuen, wie z. B. die Achtung der individuellen Wahl und die Kompensation für persönliches Unglück. In diesem Sinn folgt die Idee des Glücksegalitarismus in der Tat der Richtung des normativen Individualismus. Nur das Individuum wird als ultimative Einheit des moralischen Anliegens interpretiert, aber keine andere Art von Gruppen, einschließlich der Staaten. Zudem müssen wir uns vielen Unsicherheiten stellen, wenn die ungleiche Verteilung von Naturressourcen als Folge des Blindglücks, das zu persönlicher Ungleichheit führt, betrachtet wird. John Rawls hat deutlich darauf hingewiesen, dass die natürlichen Ressourcen eines Volks im Vergleich zu ihrer politischen Kultur für den Entwicklungsprozess eine nachrangige Rolle spielen.¹¹ Viele Gesellschaft oder Staaten besitzen tatsächlich wenige Naturressourcen, trotzdem entwickeln sie sich sehr gut, wie z. B. Japan. Dagegen haben einige Gesellschaften reichliche natürliche Ressourcen, allerdings entwickeln sie sich nicht so gut, wie z. B. die meisten Länder in Afrika. Die Ungleichheit der Entwicklung eines Landes und die Ungleichheit der Wohlfahrt, die seine Bürger genießen können, betreffen verschiedene Faktoren. Deswegen spielt der Besitz der Naturressourcen meiner Meinung nach für das Wohlfinden der Bürger keine Hauptrolle.

Zum Zweiten, wenn wir sorgfältig die Argumente, die den Begriff der Arbitrarität der Naturressourcen benutzen, überprüfen, dann zeigt sich, dass ihr Argumentationskern tatsächlich in der Anerkennung des gleichen Anteils aller Naturressourcen besteht. Dieser Punkt wird durch Beitz' und Pogges Argumente

¹¹ John Rawls, *Das Recht der Völker* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002), S. 144.

deutlich. Nach der Annahme von Beitz anerkennen die Parteien, die sich im Urzustand befinden, dass die Verteilung der natürlichen Ressourcen moralisch arbiträr ist. Die moralische Arbitrarität der Zuteilung der Naturressourcen bedeutet, dass niemand ein Naturrecht auf den Besitz der natürlichen Ressourcen hat, weil sie nicht ein Teil des persönlichen Selbst sind. In diesem Sinn kann niemand behaupten, dass sie selbst natürliche Ressourcen besitzen. Das Grundprinzip besteht dann darin, dass jeder (in einem idealen Zustand) einen Anspruch hat, zu verlangen, einen gleichwertigen Anteil an allen verfügbaren Naturressourcen zu erhalten. Wenn allerdings das Ergebnis der Ungleichheit (in einem nicht-idealen Zustand) zum maximalen Nutzen beitragen kann, dann kann der Verstoß gegen das Grundprinzip des gleichen Anteils verteidigt werden. Daraus folgt, den Grundsatz, der diese nicht-ideale Situation beschreibt, zu unterstützen, und zwar das globale Prinzip der Umverteilung der Ressourcen.¹² Wir können erkennen, dass der Schwerpunkt der Argumentation von Beitz nicht auf der Kompensation des Blindglücks liegt, und zwar das Konzept des Glücksegalitarismus, sondern in der Voraussetzung, dass alle Menschen einen gleichen Anteil an den verfügbaren Naturressourcen besitzen sollten. Mit anderen Worten, das Recht auf einen gleich großen Anteil an allen verfügbaren Naturressourcen spielt an dieser Stelle die Hauptrolle.

Außerdem ist eine ähnliche Situation auch im Argument der Dividende der globalen Ressourcen (global resources dividend) von Pogge erörtert worden. Pogges Argumentation beginnt mit der Anerkennung, dass das Geburtsland wie Geschlecht, Hautfarbe und Familienhintergrund moralisch arbiträr ist. Allerdings zielt das Konzept der Dividende der globalen Ressourcen, wie das von Beitz, auf den Begriff

¹² Charles Beitz, „Justice and International Relations“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 21-48. Siehe pp. 30-31.

des gleichen Anteils an Naturressourcen. Nach der Darstellung von Pogge können Länder oder Individuen natürliche Ressourcen besitzen oder verwenden, trotzdem besitzt die Menschheit als Ganzes immer noch einen ursprünglicher Aktienanteil. Die Funktion dieser ursprünglichen Aktienanteile besteht nicht in der Kontrolle der Naturressourcen, sondern im *Sharing* des Gewinns der Naturressourcen, wenn wir mittels der Naturressourcen Nutzen schaffen. Nach dem Konzept der Dividende der globalen Ressourcen besitzen die Menschen in einem Land das Eigentum und die volle Kontrolle über alle Ressourcen in ihrem eigenen Territorium, trotzdem müssen sie zur Anwendung aller Ressourcen, je nachdem was sie entscheiden, eine entsprechende Dividende bezahlen. Die Gewinne, die aus der Dividende der globalen Ressourcen folgen, werden zur Verbesserung der globalen Armut verwendet werden.¹³ Der Schlüsselpunkt des Konzepts der Dividende globaler Ressourcen besteht hauptsächlich immer noch in der Voraussetzung des gleichen Anteils an Naturressourcen.

Zusammenfassend zielen die Gerechtigkeitstheorien von Beitz und von Pogge auf die Voraussetzung des gleichen Anteils an verfügbaren Naturressourcen, alle Menschen sollten nämlich im Prinzip einen gleichmäßigen Anteil der Erde für sich beanspruchen können (Verstöße gegen dieses Prinzip sind akzeptabel, solange sie entsprechende Kompensationen dafür erhalten), es geht ihnen dabei nicht um die Arbitrarität des Besitzes der Bürgerschaft.

6.2.2. Die Abgaben der Glücklichen

¹³ Thomas Pogge, „An Egalitarian Laws of Peoples“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 461-494. Siehe pp. 465-466.

Mein Argument der Globalerweiterung, das an das Konzept des Glücksegalitarismus angelehnt ist, enthält den Vorschlag, Abgaben auf Ressourcen der Glücklichen zu verlangen. Es geht von dem Vorschlag aus, dass die Menschen, die größere Vorteile wegen ihres höheren Glücks haben, entsprechende Kosten bezahlen sollten. In diesem Sinn sollten Menschen, die Bürger florierender Staaten sind, eine angemessene Kompensation bezahlen. Das heißt, dass vom Standpunkt der Fairness aus der Sicht des Glücksegalitarismus die Notwendigkeit besteht, dass diese Glücklichen mit besserem Lebensausgangspunkt entsprechende Ressourcen abgeben sollten.

Viele Menschen intuitiv glauben, dass eine Theorie der Gerechtigkeit, die den Glücksegalitarismus unterstützt, notwendig Abgaben von Ressourcen der Glücklichen einschließt. Aber dieser Punkt ist nicht so klar. Tatsächlich fehlt dem Glücksegalitarismus eine angemessene Behandlung der Glücklichen oder eine geeignete Regulierung des größeren Glücks. Die meisten Glücksegalitaristen argumentieren in der Regel, dass das Blindglück zum Zweck einer angemesseneren Verteilung der Güter oder Ressourcen kompensiert werden sollte, wenn es zu nicht frei gewählten Ungleichheiten führt. Allerdings scheint Blindglück für sie in gewissem Maße nur das nicht frei gewählte geringere Glück zu bedeuten und kein größeres Glück zu enthalten. Wenn man jedoch zustimmt, dass Unglück nicht das ist, was eine Person verdient, und daher kompensiert werden sollte, dann ist größeres Glück das, was die Individuen verdienen, weshalb sie angesichts dieses nicht frei gewählten Glücks entsprechende Kosten bezahlen sollten. Mit anderen Worten, die Begriffe des Blindglücks sollten gleichzeitig zwei Arten des Glücks enthalten, und zwar das gute und schlechte Glück.

In vielen Theorien zur Erbschaft und zur Verbindung zwischen der Chancengleichheit und dem Differenzprinzip von Rawls findet sich dieser Vorschlag der Ressourcenabgabe als Kompensationsleistung. Wenn die Beziehung zwischen einem Recht auf Erbschaft und dem Ideal der Gleichheit als Ausgangspunkt analysiert wird, was aus der Anforderung der Chancengleichheit folgt, zeigt sich, dass es eine innere Spannung zwischen beiden gibt. Reichtum ermöglicht Menschen mehr Chancen und eine Erbschaft kann von Anfang an diesen Vorteil bewahren und verstärken. Dagegen verlangt das Ideal der Chancengleichheit in der Regel eine vernünftige und akzeptable Gleichheit des Ausgangspunktes. Deswegen begründet dies unvermeidlich einen inneren Widerspruch. Genauer gesagt, die innere Spannung zwischen den beiden besteht tatsächlich darin, dass wir aufgrund gewisser Ursachen (z. B. wie Achtung von Familiengefühlen oder Produktionsanreize) die Plausibilität der Erbschaft des Eigentums anerkennen und gleichzeitig die Anforderungen der Gleichheit des Ausgangspunktes der Chancengleichheit berücksichtigen müssen. Mit anderen Worten, diese beiden Werte sind für uns sinnvoll. Deshalb sollten wir angesichts dieses Falls durch einen angemessenen Kompromiss zumindest teilweise diese beiden Werte realisieren. Für viele Denker besteht eine angemessene Lösung darin, unter der Prämisse des Schutzes der Interessen der Nachfolger Einschränkungen des Glücks der Erbschaft auferlegen.¹⁴ Hinsichtlich der Erbschaft des Eigentums liegt der Grund, warum wir die Plausibilität der Erbschaft aus der Natürlichkeit der Geburt anerkennen, darin, dass die Nachfolger wegen ihres Glücks die entsprechenden Kosten bezahlen sollten. Genauer gesagt, andere ohne dieses Glück können von dem Glück der Nachfolger aus der Erbschaft profitieren. John Rawls Argument des Zusammenhangs zwischen dem Differenzprinzip und der Übertragung von Eigentum kann als eine sinnvolle Version dieses Vorschlags

¹⁴ Shachar, *The Birthright Lottery*, pp. 89-91.

beurteilt werden. Laut Rawls sind die soziale (wie z. B. Familienhintergrund) und natürliche (wie z. B. Talente) Lotterie moralisch arbiträre Faktoren, niemand verdient im Prinzip diese Vorteile, es sei denn, dass andere von der Anwendung dieser geborenen Vorteile profitieren können. Nach seinem Entwurf ist der Transfer von Reichtum zwischen unterschiedlichen Generationen zulässig, solange diese Erbschaft das Differenzprinzip erfüllt, dann kann nämlich die Erbschaft des Eigentums aus Glück den am stärksten Benachteiligten (the most disadvantaged) begünstigen.¹⁵ Der Sinn von Rawls Argument kann als Gleichgewicht zwischen der Anerkennung der Erbschaft der Bürgerschaft und dem Beharren der Chancengleichheit verstanden und daher als ein Beispiel der Behandlung der Glücklichen betrachtet werden.

Trotzdem lehnen manche Glückegalitaristen den Vorschlag der Ressourcenbeitreibung von Seiten der Glücklichen ab. Kasper Lippert-Rasmussen drückt als Glückegalitarist deutlich aus, dass Glücksegalitarismus nicht die Idee der Bezahlung oder der Besteuerung aufgrund des Güterglücks annehmen sollte. Er begründet seine These durch zwei Argumente. Zum einen ist er der Meinung, dass der Vorschlag der Besteuerung aufgrund des Güterglücks irgendein Neidgefühl impliziert. Allerdings sollte egalitäre Gerechtigkeit nicht auf diese Weise formuliert werden. Zum anderen argumentiert er weiter, dass niemand garantieren kann, dass die Glücklichen aufgrund der Glücklotterie unbedingt ein besseres Leben führen.¹⁶ Deswegen sollten wir nicht verlangen, dass Menschen mit größerem Glück entsprechende Kosten bezahlen sollten. Dieser These ist leider nicht zuzustimmen. Als Erstes ist es schwierig zu verstehen, warum die Anforderung der Ressourcenbeitreibung von Seiten der Glücklichen aufgrund ihres Güterglücks

¹⁵ John Rawls, *A Theory of Justice, revised edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999), p. 278.

¹⁶ Lippert-Rasmussen, *Luck Egalitarianism*, p. 75.

unbedingt aus einem Neidgefühl und nicht aus einer Position vernünftiger Überlegungen kommen soll. Tatsächlich sind viele Politiken oder Maßnahmen der Besteuerung aufgrund des Güterglücks, wie z. B. Erbschaft, keine Folge des Gefühls, sondern das Ergebnis vernünftiger Überlegungen oder öffentlicher Diskussionen. Zum Zweiten liegt der Grund, warum die Glücklichen Ressourcen abgeben sollten, hauptsächlich darin, dass sie im Prinzip im Vergleich zu den anderen einen besseren Ausgangspunkt ihrer Lebensentwicklung besitzen, und nicht darin, ob sie aufgrund dieses Ausgangspunktes wirklich ein besseres Leben führen (können). Das heißt, dass wir nicht aufgrund des tatsächlichen Ergebnisses (gut oder schlecht) Fairness einfordern sollten. Ein Mensch, der eine Erbschaft erhält, kann sich nicht darauf berufen, dass er in seinem späteren Leben nichts aus seinen Möglichkeiten gemacht hat, um sich der Kompensationsleistung zu entziehen.

Ich bin der Meinung, dass der Glücksegalitarismus die Idee der Besteuerung des Güterglücks akzeptieren sollte. Mein Grund dafür liegt hauptsächlich in der Vollständigkeit des Begriffs der Selbstverantwortung. Wenn die Glücksegalitaristen das Problem des guten Glücks nicht berücksichtigen, wird dies dazu führen, dass der Einzelne für seine eigenen Entscheidungen verantwortlich sein sollte, wodurch nur die Hälfte des Bilds berücksichtigt wird. Denn die Idee, dass jeder für seine eigenen Wahlhandlungen verantwortlich sein sollte, sollte gleichzeitig zwei Ansichten beinhalten, der Einzelne sollte nämlich nicht für das nicht frei gewählte schlechte Glück verantwortlich sein, außerdem sollte ein Mensch nicht das gute Glück ohne entsprechende Anstrengungen erreichen können (außer wenn ein entsprechender Preis bezahlt wird).

Zusammenfassend bin ich der Meinung, dass die Personen, die die Bürgerschaft in

relativ vorteilhaften Ländern aufgrund des guten Glücks besitzen, entsprechende Kosten bezahlen sollten. Wenn der Besitz der Bürgerschaft in verschiedenen Gesellschaften ein Blindglück wird, welches persönliche Chancen auf Lebensentwicklung beeinflussen kann.

6.3. Prüfung des gegenwärtigen Systems der Bürgerschaftserbschaft

Mein Argumentationsausgangspunkt ist, dass der Besitz der Nationalität in der Lage ist, persönliche Chancen der Lebensentwicklung zu beeinflussen, und grundlegend nicht die Ergebnisse der Wahl und Anstrengung der Person ist. In diesem Sinn sollte der Besitz der Bürgerschaft als ein der Blindglücke betrachtet werden. Aber diese Behauptung wird unvermeidlich zu einer Konsequenz führen, nämlich wird sie gegenwärtiges System der Bürgerschaftserbschaft und seine Grundsätze herausfordern. Wie manche Forscher darauf hingewiesen haben, dass gegenwärtigen Systems der Bürgerschaftserbschaft, das von den Ländern in der Welt allgemein anerkannt ist, grundlegend ungerecht ist, weil es mittels der Interpretation der persönlichen Geburt als eine reine natürliche (oder nichtkünstliche) Angelegenheit die Ungleichheit des Ausgangspunkt der Lebensentwicklung, die aus der Differenz des Besitzes der Bürgerschaft kommt, ignoriert. Zurzeit wird das System der Bürgerschaftserbschaft von zwei Grundsätzen begründet, und zwar die Prinzipien der Territorialität und der Abstammung. In diesem Abschnitt möchte ich zuerst das Problem, dass das gegenwärtige System der Bürgerschaftserbschaft die Ungleichheit der Lebensentwicklung ohne entsprechende Kompensationen oder Regulierung aufrechterhielt, erklären. Danach werde ich weiter die Plausibilität der Argumente

prüfen, die diese zwei Prinzipien der Erbschaft begründen.

6.3.1. Aufrechterhaltung der Ungleichheit des gegenwärtigen Systems

Viele Leute glauben, dass die Erbschaft der Bürgerschaft eines Staats eine Angelegenheit der natürlichen Lotterie ist. Diese natürliche Lotterie wird zurzeit von zwei Grundsätzen unterstützt, und zwar den Prinzipien der Territorialität und der Abstammung. Allerdings kann Bürgerschaftserbschaft nicht nur als eine reine Angelegenheit des Glücks angesehen werden, dagegen betrifft sie das Problem des künstlichen Systemdesigns. Deswegen sind gegenwärtige Institutionen der Erbschaft in der Lage, mittels der Interpretation der persönlichen Geburt eine gleiche oder ungleiche Folge zu beeinflussen.

Die Prinzipien der Territorialität und der Abstammung regulieren streng die meisten Fälle der politischen Mitgliedschaft in der Welt. Das Prinzip der Territorialität bedeutet das territoriale Verständnis der Erbschaft der Bürgerschaft. Es erkennt an, dass jede Person, die unter der physischen Gerichtsbarkeit eines Staates geboren ist, in der politischen Gemeinschaft die gleiche Mitgliedschaft genießt.¹⁷ Dagegen begründet das Prinzip der Abstammung auf der Grundlage von Abstammung und Stammbaum Ansprüche der Individuen auf politische Mitgliedschaft. Laut diesem Grundsatz werden Kinder der Mitglieder der politischen Gemeinschaft, unabhängig vom Ort der Geburt, automatisch als Mitglieder der politischen Gemeinschaft klassifiziert, zu der ihre Eltern gehören.¹⁸ Diese beiden Grundsätze begründen im Prinzip durch den Appell an die Natürlichkeit der Geburt und damit die Erbschaft der

¹⁷ Shachar, *The Birthright Lottery*, p. 114.

¹⁸ Shachar, *The Birthright Lottery*, p. 120.

Bürgerschaft. Die Natürlichkeit der Geburt kann in gewissem Maße als ein Kriterium der Unparteilichkeit angesehen werden, weil sie nicht das Ergebnis einer künstlichen Intervention ist.

Allerdings erhält die Erbschaft der Bürgerschaft, die vom Prinzip der Territorialität und der Abstammung unterstützt wird, das ungleiche System von Besitz aufrecht. Nach der Analyse von Schahar teilen Bürgerschaft und Eigentum beide eine wichtige Eigenschaft, sie bewahren nämlich mittels der Erbschaft ungleiche Betriebsstrukturen, die zur konzentrieren Kontrolle des Reichtums neigen. Sie drückt so aus:

Both property and citizenship regimes share another important characteristic: they typically preserve unequal structures of holdings that tend to concentrate control over wealth. In the context of property, we find volumes of competing arguments that attempt to justify this unequal system of accumulation and transmission. No similar elaborations or theoretical justifications are found with respect to citizenship. There are also no convincing explanations for why a draconian system of legal exclusion can legitimately be perpetuated by reliance on the “natural” event of birth in the conferral of membership entitlement. Thinking through this analogy yields yet another surprising revelation: whereas the principle of automatic and irrevocable birthright has been roundly criticized as a basis for the intergenerational transfer of property, the entail-like transmission of citizenship has largely escaped similar scrutiny. [.....] More important still, citizenship as a form of inherited property affects a far greater number of individuals in the world, making it quantitatively and qualitatively far more crucial today for discussions of global justice and equality, than any antiquated – and in most countries now prohibited –

form of perpetual transfer of landed estates.¹⁹

Erbschaft bezieht sich auf den Begriff des Besitzes, er ist ein legitimes Mittel, das das Eigentum auf die Nachkommen einer bestimmten Person begrenzt. Aufgrund der Existenz von Erbschaftssystemen ist die Erbschaft von Eigentum in der Lage, mittels Übertragung und Akkumulation eine ungleiche Struktur zu formen, welche die Lebenschancen beeinflussen kann. Die gleiche Denkweise gilt auch für das Erbschaftssystem der Bürgerschaft, wobei der Besitz der Bürgerschaft auch durch die Erbschaft ein ungleiches System der Lebensaussicht aufrechterhält.

Das gegenwärtige System der Bürgerschaftserbschaft, das hauptsächlich von zwei Prinzipien der Erbschaft, und zwar die Prinzipien der Territorialität und der Abstammung, reguliert wird, im Vergleich zur Erbschaft des Eigentum ungerechter zu sein scheint. Da es mittels des Verständnisses für Natürlichkeit der Geburt nicht hinreichend großes Gewicht auf die Funktion des Gleichheitseinflusses von Institutionen legt. Genauer gesagt, die Implikation, dass das gegenwärtige System der Bürgerschaftserbschaft eine Ungleichheit der Geburtsvorteile (und Geburtsnachteile) aufrechterhielt, besteht hauptsächlich darin, dass dieses System der Erbschaft, wie die Erbschaft des Eigentums, in der Tat durch die Zuteilung der Bürgerschaft persönliche Lebensentwicklung beeinflusst, trotzdem versucht es im Unterschied zum Fall der Eigentumserbschaft nicht mittels gewisser entsprechenden Maßnahmen die Ungleichheit der Lebensentwicklung, die aus dem Unterschied des Bürgerschaftsbesitzes stammt, angemessen zu mildern.

6.3.2. Prüfung der Argumente für zwei Prinzipien der Bürgerschaftserbschaft

¹⁹ Shachar, *The Birthright Lottery*, pp. 34-35.

Erbschaft der Bürgerschaft als moralisch arbiträren Faktor zu bewertet, bedeutet, dass die Prinzipien der Territorialität und der Abstammung die Erbschaft der Bürgerschaft zwar begründen, aber seine Plausibilität nicht hinreichend rechtfertigen können. Zurzeit gibt es gewisse Argumente, die erklären, warum die Prinzipien der Territorialität und Abstammung die Plausibilität der Erbschaft der Bürgerschaft rechtfertigen können, nämlich das Argument der Nicht-Arbitrarität, das Argument der Bequemlichkeit sowie das generationsübergreifende Argument, die im Folgenden analysiert werden.

Das Argument der Nicht-Arbitrarität besteht darin, dass Natürlichkeit oder Zufälligkeit der Geburt uns irgendeine Unparteilichkeit des Standards der Ausstattung der Bürgerschaft gewährleisten, weil die Prinzipien der Territorialität und der Abstammung uns helfen können, moralische Urteile darüber zu vermeiden, wer Bürger sein darf und wer nicht. Im Vergleich zu anderen Standards, wie z. B. patriotische Loyalität, ist es besser, anhand dieser beiden Grundsätze Maßstäbe darüber zu bilden, wer von der Bürgerschaft ausgeschlossen werden sollte. Bernard Yack glaubt, dass die Erbschaft der Bürgerschaft die Toleranz zwischen Mitgliedern fördern kann, wodurch die öffentliche Emission der Mitgliedschaft aus dem Bereich der Auswahl entfernt wird.²⁰ Für die Vergabe der Bürgerschaft sind individuelles Geschlecht, Rasse oder Religion zu vernachlässigen, dagegen ist entschieden, ob sie innerhalb der nationalen Grenzen geboren wurden und welche Nationalität die Eltern haben. Der Schwerpunkt des Arguments der Nicht-Arbitrarität besteht darin, dass Blindheit der Geburt Fairness oder Unparteilichkeit des moralischen Urteils

²⁰ Bernard Yack, „The Myth of the Civic Nation“, *Critical Review* 10 (2) (1996), pp. 193-211. Siehe p. 208.

bedingt, weil nicht mittels anderer künstlicher Maßstäbe das Problem bewertet wird, wer als Bürger gelten soll und wer nicht. Einige Forscher glauben, dass die Prinzipien der Territorialität und der Abstammung nicht zu den politischen Grundsätzen gezählt werden sollten, wichtiger sind hingegen Vorversprechen (precommitment) spezifischer Regeln und Kriterien, um festzustellen, wer zu den Bürgern gehört.²¹ Mit anderen Worten, diese beiden Grundsätze sind apolitische und nicht-künstliche Normen der Unparteilichkeit.

Allerdings ist das Argument der Nicht-Arbitrarität problematisch, weil seine Geltung nur auf eine politische Gemeinschaft begrenzt werden kann. Aus der Perspektive innerhalb einer politischen Gemeinschaft kann Erbschaft der Bürgerschaft aufgrund der Natürlichkeit der Geburt in der Tat als apolitisch und nicht-künstlich angesehen werden, aber aus der Perspektive von außerhalb einer politischen Gemeinschaft der Erbschaft der Bürgerschaft kann diese nicht mehr als apolitisches Prinzip bewertet werden. Individuelle Geburt ist in der Tat das Ergebnis von Glück, trotzdem war die Verleihung der Bürgerschaft nie ein Ereignis im natürlichen Zustand. Die Verleihung der Bürgerschaft nach den Prinzipien der Territorialität und Abstammung ist nicht eine apolitische Angelegenheit, stattdessen ist sie selbst von Anfang an eine politische Entscheidung der Überlegung des individuellen Interesses, die die Lebensaussichten der Mitglieder und Nicht-Mitglieder beeinflussen kann. In diesem Sinn sollten wir die zusätzlichen Auswirkungen für andere betrachten, die von der Einbeziehung in eine bestimmte Bürgerschaft ausgeschlossen werden.

Zudem glauben die Befürworter des Arguments der Bequemlichkeit, dass das Prinzip der Territorialität und der Grundsatz der Abstammung ein klares und verlässliches

²¹ Shachar, *The Birthright Lottery*, p. 147.

internationales Dateiensystem liefern können, um ein System zu schaffen, durch das jeder automatisch in die politische Einheit aufgenommen werden kann. Dieses Dateiensystem, das von zwei Prinzipien der Erbschaft begründet wird, hat zwei Vorteile. Zu einem ist die Geburt in diesem internationalen Dateiensystem ein öffentlich erfasstes Ereignis, deswegen kann es eine relativ unumstrittene Methode anbieten, um Personen in den jeweiligen Ländern zuzuordnen.²² Zum anderen wird dieses System der Anmeldung nicht zu dem Fall führen, dass Personen keine Staatsangehörigkeit und daher keine entsprechenden Rechte haben, wie z. B. Sicherheit. Das Dateisystem der Anmeldung, das auf dem Prinzip der Territorialität und der Abstammung basiert, kann garantieren, dass jeder in der Welt mindestens eine Identität hat, die sicherstellt, dass jeder Teil der menschlichen Gemeinschaft ist.²³ Der Schwerpunkt des Arguments der Bequemlichkeit besteht hauptsächlich in der einheitlichen Art und Weise der Identitätsverwaltung, die auf den beiden Grundsätzen der Erbschaft der Bürgerschaft basiert.

Trotzdem ist das Argument der Bequemlichkeit immer noch problematisch. Die Befürworter des Argumentes der Bequemlichkeit erklären nur wegen der Tatsache, dass die Mehrheit der Länder in der Welt in der Tat das Dateisystem der Anmeldung akzeptiert, welches auf dem Prinzip der Territorialität und der Abstammung basiert, warum diese beiden Grundsätze als Grundlage der Unterstützung plausibel sind. Mit anderen Worten, die Bequemlichkeit des Systems der Identität kann nicht wirklich die Plausibilität dieser beiden Prinzipien der Erbschaft der Bürgerschaft begründen. Die Bequemlichkeit des Systems der Identität kann häufig nicht als Zweck bewertet werden, sondern nur als Mittel, das auf andere Werte oder Zwecke angewendet

²² United Nations Children's Fund (UNICEF), *Progress for Children: A World Fit for Children, Statistical Review*, No. 6 (2007), p. 42.

²³ Shachar, *The Birthright Lottery*, pp. 140-141.

wird. Beispielweise ist eine klare und unumstrittene Institution der Identitätsanmeldung sinnvoll, um gleichberechtigten Zugang zu Gütern und zum Schutz der Menschenwürde sicherzustellen. Wenn wir anerkennen, dass Institutionen verwendet werden, um eine Reihe sinnvoller Werte zu erreichen, dann ist die Bequemlichkeit des Systems keine gute Begründung für die beiden Prinzipien der Erbschaft der Bürgerschaft.

Außerdem können die Prinzipien der Territorialität und der Abstammung laut des generationsübergreifenden Arguments ein intergenerationales System der Erbschaft der Bürgerschaft liefern, mittels dieses Systems ist eine Gesellschaft in der Lage, eine langfristige Struktur der Ressourcenübertragung aufrechtzuerhalten. David Collard argumentiert, dass die Entwicklung persönlicher Fähigkeiten und vernünftiger Lebenspläne die Unterstützung des Verteilungssystems benötigt, das generationsübergreifend Ressourcen akkumuliert und allokiert. Wichtig ist, dass die Etablierung eines langfristigen Systems des Transfers der Ressourcen von den Beiträgen der verschiedenen Generationen in unterschiedlichen Stadien ihres Lebenszyklus abhängt.²⁴ Deswegen verlangt der Aufbau eines langfristigen Systems des Transfers der Ressourcen unvermeidlich ein generationenübergreifendes Engagement oder einen Vertrag. Beispielweise unterstützen Generationen mit Arbeitsfähigkeit jüngere Generationen ohne Arbeitsfähigkeit oder ältere Menschen, die wiederum vom Investment während ihres jungen Alters profitieren. Ein langfristiges System von Transfers der Ressourcen betrifft komplexe Investitionen der verschiedenen Generationen, deshalb erfordert es eine langfristige und stabile Entwicklung. Allerdings wird diese Entwicklung leicht von gewissen Faktoren verletzt,

²⁴ David Collard, „The Generational Bargain“, *International Journal of Social Welfare* 10 (1) (2001), pp. 54-65. Siehe p. 54.

wie z. B. dem Generationenkonflikt oder der Nichteinhaltung von Versprechen. Deswegen schlagen manche Autoren vor, dass die Stabilität eines langfristigen Systems von Transfers der Ressourcen mittels der Erbschaft der Bürgerschaft erhalten werden kann.²⁵ Dieser Vorschlag hat zwei Varianten. Die Erste geht davon aus, dass eine Gesellschaft eine gewisse Stabilität und Berechenbarkeit der Bevölkerungsstruktur benötigt. In diesem Sinn kann die Erbschaft der Bürgerschaft, die vom Prinzip der Territorialität und der Abstammung begründet wird, sicherstellen, dass ein Staat über eine stabile zukünftige Bevölkerungsbasis verfügt. Die Zweite geht davon aus, dass die Erbschaft der Bürgerschaft garantieren kann, dass persönliche Investitionen im öffentlichen System der Güter zum Leben ihrer eigenen Nachkommenschaft beitragen können. Wenn Individuen klar erkennen, dass ihre eigenen Beiträge zum öffentlichen System der Güter ihre Nachkommen begünstigen, dann werden sie eine stärkere Motivation zur Teilnahme am System haben.

Allerdings ist das intergenerationale Argument mit gewissen Schwierigkeiten konfrontiert. Die erste Version des intergenerationalen Arguments sagt, dass eine gewisse Stabilität und Berechenbarkeit der Bevölkerungsstruktur für die langfristige Entwicklung eines Systems von Transfers der Ressourcen notwendig ist, die Erbschaft der Bürgerschaft kann diese stabile Entwicklung sicherstellen. Aber diese Analyse reflektiert nicht wirklich die gegenwärtigen Tatsachen der Herkunftsländer und Aufnahmeländer der Einwanderer. Für viele Aufnahmeländer der Einwanderer sind Immigranten wichtige Arbeitskräfte. Viele entwickelte Länder sind mit dem Problem einer alternden Bevölkerung konfrontiert, die alternde Bevölkerungsstruktur führt dazu, dass die entwickelten Länder zu wenige Arbeitskräfte haben, um ihr

²⁵ Shachar, *The Birthright Lottery*, p. 159.

Liefersystem des allgemeinen Wohlergehens aufrechtzuerhalten, weil zur Aufrechterhaltung des Systems des allgemeinen Wohlergehens hauptsächlich die Beiträge der Menschen mit Arbeitsfähigkeit verlangt werden. Angesichts dieser Schwierigkeiten ist offen, ob ausländische Arbeitskräfte in der Lage sind, dieses Problem wirksam zu lösen. Deswegen besteht eine effektive Art der Aufrechterhaltung der Stabilität in der Bevölkerungsstruktur nicht in der Erbschaft der Bürgerschaft, sondern in der entsprechenden Akzeptanz der ausländischen Bevölkerung. Der Schwerpunkt der zweiten Version des intergenerationalen Arguments besteht darin, dass die Strategie, dass die Bürgerschaft direkt an die eigenen Nachkommen weitergegeben werden kann, die Motivation zu Investitionen ins öffentliche System der Güter effektiv garantieren kann. Aber dieses Argument ist nicht plausibel, weil es nicht das Problem von Trittbrettfahrern (free riding) behandelt. Das Problem der Trittbrettfahrer bedeutet, dass manche Personen keine Beiträge zum öffentlichen System der Güter leisten, trotzdem können sie vom Wohlergehen dieses Systems profitieren, wie z. B. Steuerhinterzieher. An dieser Stelle bedeutet das Problem der Trittbrettfahrer im intergenerationalen Argument, dass die Nachkommen einer Person automatisch die Bürgerschaft eines Staats erhalten, egal ob diese Person wirklich zur Entwicklung des Systems der öffentlichen Güter beiträgt.

Die obige Analyse zeigt, dass alle Argumente, die das Prinzip der Territorialität und der Abstammung begründen, nicht wirklich plausibel erklären können, warum diese beiden traditionellen Grundsätze hinreichend die Unparteilichkeit des Besitzes der Erbschaft der Bürgerschaft rechtfertigen können, mit anderen Worten, das Prinzip der Territorialität und der Abstammung bleibt immer eine Erbschaft der Bürgerschaft aufgrund moralischer Willkür. Deswegen sollten wir weiter nach einer Möglichkeit

der Rechtfertigung suchen. Im nächsten Abschnitt werde ich verschiedene Lösungsvorschläge diskutieren.

7. Kompensationsmöglichkeiten ungleicher Wirtschaftschancen: das globale Prinzip der Entwicklung

An dieser Stelle soll mittels des Bürgerschaftsbesitzes in Folge des Blindglücks die Plausibilität der Regulierung der wirtschaftlichen Ungleichheit begründet werden. Der Besitz der Bürgerschaft beeinflusst zweifellos persönliche wirtschaftliche Chancen. Es ist moralisch arbiträr, dass eine Person in einem bestimmten Staat geboren ist und mittels seines gesamten Lebenseinkommens, das innerhalb dieses wirtschaftlichen Systems möglich ist, eigene Lebenspläne entwickelt. Deswegen sollte die Differenz oder Ungleichheit der Wirtschaftschancen aus der Perspektive des Glücksegalitarismus angemessen kompensiert werden. Zu diesem Problem sind in der Forschung verschiedene Thesen vorgeschlagen worden, z. B. die Neuvergabe der Bürgerschaft oder die These zu den Chancen der Lebensentwicklung in höher entwickelten Gesellschaften. Nach meinen Analysen bin ich der Meinung, dass diese beiden Thesen mit Schwierigkeiten konfrontiert sind, weshalb hier das Konzept des globalen Prinzips der Entwicklung diskutiert werden soll. Es handelt sich dabei um ein Prinzip, dessen Ziel hauptsächlich in der Regulierung der wirtschaftlichen Ungleichheit besteht. Die Regulierung erfolgt in diesem Fall mittels einer angemessenen Übertragung von Ressourcen, um z. B. die Arbeitsmarktbedingungen in einem wirtschaftlich benachteiligten Staat zu verbessern, wodurch die Durchschnittseinkommen ansteigen könnten.

7.1. Die Regulierung der Wirtschaftsungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung

Die Regulierung der Wirtschaftsungleichheit ist in der Konstruktion der globalen Gerechtigkeit immer ein umstrittenes Thema bzw. eine radikale Position. Viele Theoretiker sind gegen diese Behauptung, trotzdem bestehen einige Autoren immer noch darauf, dass globale Ungleichheit der Wirtschaft angemessen reguliert werden sollte. Charles Beitz versucht beziehungsweise mit seinem Vorschlag des globalen Differenzprinzips das Problem der wirtschaftlichen Ungleichheit zu bewältigen. Ich bin grundlegend für diese Richtung der Konstruktion, nämlich ist ein Grundsatz der Regulierung der Wirtschaftsungleichheit in der Tat notwendig. Trotzdem unterscheidet meine Argumentation sich jedoch von Beitz, genauer gesagt, von seinem Begriff der globalen Wirtschaftsinterdependenz als Grundlage der Begründung. Mein Ausgangspunkt der Argumentation besteht im Unterschied zur Konzeption globaler Kooperation hauptsächlich in der Anwendung des Glücksegalitarismus.

7.1.1. Begründung der Konzeption globaler Kooperation

Einige Positionen des globalen Egalitarismus verlangen eine angemessene Regulierung wirtschaftlicher Ungleichheit zwischen Bürgern verschiedener Nationalitäten, allerdings sind die Befürworter des Etatismus grundlegend gegen diesen Standpunkt, John Rawls Gegenargumentation ist dafür zweifellos repräsentativ. Er ist der Meinung, dass die Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit, um die wirtschaftliche und soziale Ungleichheit zu regulieren, ein Grundsatz sei, dem konkrete Zwischenziele und ein erkennbares Endziel fehlen.¹ In diesem Sinn gilt die Regulierung der Wirtschaftschancenungleichheit als Gerechtigkeitsforderung nicht für die globale Ebene. Rawls hat eine ausführliche Darstellung:

¹ John Rawls, *Das Recht der Völker* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002), S. 131-132.

Andererseits ist die Attraktivität eines globalen Grundsatzes distributiver Gerechtigkeit für ein Recht der Völker, der sich auf unsere Welt mit ihren extremen Ungerechtigkeit, lähmender Armut und Ungleichheit, beziehen soll, verständlich. Wenn er jedoch kontinuierlich und ohne Ende – ohne einen Zielpunkt, wie man sagen könnte – angewendet werden soll, ist seine Anziehungskraft in der hypothetischen Welt, bei der man angelangen würde, nachdem die Unterstützungspflicht vollkommen erfüllt wäre, fragwürdig. In dieser hypothetischen Welt würde ein globaler Grundsatz zu, wie ich meine, für uns inakzeptablen Ergebnissen führen. [.....] Wenn wir uns an der Unterstützungspflicht orientieren, würde es zu keiner Besteuerung kommen, und das scheint richtig zu sein; hingegen würden bei Anwendung eines globalen egalitären Grundsatzes ohne Zielpunkt so lange Steuertransfers stattfinden, solange das eine Volk weniger wohlhabend ist als das andere. Dies erscheint inakzeptabel.²

Nach der Analyse von Rawls fehlen den regulierenden Prinzipien der Wirtschaftsungleichheit verbindliche Zielpunkte der Verteilung. Mit anderen Worten, die Übertragung von Ressourcen oder die Besteuerung dauern solange fort, solange eine wirtschaftliche Differenz oder Ungleichheit existieren. Diese Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit gelten jedoch nur für die staatliche Ebene, genauer gesagt, für die Bürger im gleichen Land. Rawls Gegenargument ist meiner Meinung nach zum Teil leider nicht nachvollziehbar, denn er bezieht sich hier lediglich auf Eigenschaften des Prinzips der Regulierung der Wirtschaftsungleichheit und nennt

² Rawls, *Das Recht der Völker*, S. 145-146.

keinen Grund, warum so ein Grundsatz nicht auf globaler Ebene angewendet werden können soll.

Charles Beitz ist anders als Rawls für ein globales Prinzip der Regulierung der Wirtschaftsungleichheit. Seine Begründung zielt hauptsächlich auf globale Interdependenzen der Wirtschaft. Er glaubt, dass wirtschaftliche Interaktionsbeziehungen infolge der Globalisierung in der Lage sind, eine Regulierung wirtschaftlicher Ungleichheit und ökonomischer Umverteilung zu unterstützen. Beitz argumentiert weiter, dass die globale Anwendung des Differenzprinzips in diesem Fall möglich sein soll.³ Trotzdem gibt es ein unklares Problem, nämlich warum Beitz das Differenzprinzip und nicht andere als Regulierungsgrundsatz der globalen Wirtschaftsungleichheit wählt. Zu diesem Problem ist Beitz' eigene Erklärung leider nicht klar, deswegen tragen einige Forscher für ihn deutlichere Erzählungen vor, und zwar die sicherste Wahlstrategie und der Pakt mit Schlechtesten.

Simon Caney erklärt, dass die Beteiligten im globalen Urzustand das Differenzprinzip wählen werden, wenn sie wegen des Nichtwissens nicht ihre eigene Talente, Güter oder Nationalitäten kennen.⁴ Mangelndes Wissen über die eigene Nationalität führt zur sichersten Wahlstrategie. In diesem Fall nehmen alle Beteiligten im globalen Urzustand an, dass sie selbst wohl Bürger in wirtschaftlich relativ schlechter gestellten Staaten sind. Aufgrund der Überlegung rationaler Eigeninteressen werden sie das Differenzprinzip wählen. Laut Chris Armstrong wählen die Beteiligten im

³ Charles Beitz, „Justice and International Relations“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays* (Paragon House, 2008), pp. 21-48. Siehe p. 33.

⁴ Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 109.

globalen Urzustand das Differenzprinzip auch, weil das Differenzprinzip als eine Art Pakt zwischen den Mitgliedern und den Schlechtesten in einer Gesellschaft interpretiert werden kann. Dieser Pakt verlangt, dass die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen akzeptabel sind, solange die Benachteiligten begünstigt werden.⁵ In diesem Sinne liefert das Differenzprinzip die Garantie, die Bedürfnisse der Schlechtesten zu berücksichtigen und beim Entwurf der Institutionen daran die Prioritäten auszurichten.

Zusammenfassend führt die globale Interdependenz der Wirtschaft in der Argumentation von Beitz zur Forderung der Regulierung wirtschaftlicher Ungleichheit, der Grund für das Differenzprinzip besteht in der sichersten Wahlstrategie bzw. im Pakt mit den Schlechtesten.

7.1.2. Begründung des Glücksegalitarismus

Ich unterstütze auch ein globales Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit, dessen Ziel in der angemessenen Regulierung der Wirtschaftsungleichheit von Menschen mit unterschiedlichen Bürgerschaften besteht. Trotzdem zielt meine Begründung anders als die Konzeption globaler Kooperation hauptsächlich auf das Konzept des Glücksegalitarismus. Mein Argument besteht darin, dass der Besitz der Bürgerschaft persönliche wirtschaftliche Chancen beeinflusst. Es ist moralisch arbiträr, dass jemand in ein nationales Wirtschaftssystem hineingeboren wird, das seine wirtschaftlichen Chancen determiniert und die eigenen Lebenspläne beeinflusst. Aus der Perspektive des Glücksegalitarismus ist der Besitz der Bürgerschaft deshalb eine

⁵ Chris Armstrong, *Global Distributive Justice: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2012), p. 52.

Folge des Blindglücks, weshalb Differenzen oder Ungleichheiten der Wirtschaftschancen angemessen kompensiert werden sollten.

Das Argument der Regulierung globaler Wirtschaftsungleichheit, das auf dem Gedanken des Glücksegalitarismus basiert, hat im Vergleich zum Begriff der globalen Interdependenz der Wirtschaft gewisse Vorteile, vor allem seinen Fokus auf die Individuen sowie die Behandlung des Problems der Wirtschaftsungleichheit aller Menschen.

Als Erstes müssen nicht zwischenmenschliche Interaktionsformen berücksichtigt werden, weil der Ausgangspunkt der Argumentation von Anfang an in der Auswahl der Betroffenen bzw. dem nicht-ausgewählten Glück besteht. In diesem Sinn kann diese Argumentation einige Probleme der Konzeption globaler Kooperation vermeiden. Wenn wir die gegenwärtige Lage der globalen Wirtschaftsinteraktion betrachten, dann zeigt sich, dass die Staaten die Hauptakteure globaler Wirtschaftsinteraktionen sind. Mit anderen Worten, Begünstigte der globalen Prinzipien der Verteilung sollten einzelne Länder und nicht Individuen sein. Wenn diese Analyse stimmt, dann müsste Beitz erklären, wie der Begriff der wirtschaftlichen Beziehung der Interdependenz zwischen Staaten als Ausgangspunkt zu den Individuen als begünstigte Einheit hinführt. Aber Beitz erklärt diesen entscheidenden Punkt leider nicht. Das Argument, das auf dem Glücksegalitarismus basiert, kann diese Schwierigkeit vermeiden, weil es sich von Anfang an mittels der Wahl und Verantwortung auf den einzelnen Menschen als begünstigte Einheit konzentriert.

Als Zweites vermeidet diese Begründung des Glücksegalitarismus das Problem, dass die Mitgliedschaft der Betroffenen der Wirtschaftsinterdependenzen von einer moralischen Perspektive aus gesehen (auch) arbiträr ist. In diesem Sinn kann das Argument, das vom Glücksegalitarismus ausgeht, das Problem globaler Kooperation vermeiden. Es ist in der Lage, einen Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit zu konstruieren, der im Prinzip das Problem der wirtschaftlichen Ungleichheit aller Menschen (und nicht nur der Menschen, deren Leben von der Wirtschaftsinteraktion der Globalisierung beeinflusst wird) regulieren kann.

Wenn wir mittels der Anwendung des Glücksegalitarismus die Anforderung der Regulierung globaler Wirtschaftsungleichheit begründen, dann wird ihr Lösungsvorschlag konzentriert sich hauptsächlich auf Behandlung des Bürgerschaftsbesitzes. Genauer gesagt, der Lösungsentwurf wird ausgehend vom Bürgerschaftsbesitz entwickelt. In diesem Sinn kann Bürgerschaft in einem Staat als eine Art Verteilungsgut betrachtet werden, woran viele Argumente anknüpfen, wie z. B. der Vorschlag der Neubewertung der Bürgerschaft und die These der Chance zur Lebensentwicklung in anderen besser gestellten Staaten. Anschließend werde ich in den nächsten zwei Abschnitten diese beiden Sichtweisen erörtern.

7.2. Neuherstellung der Bürgerschaft

Der Sinn der Bewertung der Bürgerschaftserbschaft als moralisch arbiträrem Faktor, besteht nicht darin, dass das bestehende Staatsbürgerschaftsrecht ungleiche Lebenschancen schafft, sondern darin, dass es mittels des Appells an die

Natürlichkeit der Geburt die Ungleichheit des Ausgangspunktes der Lebensaussicht perpetuiert. Das Verständnis der Erbschaft der Bürgerschaft im Sinne der Natürlichkeit der Geburt verdeckt die Zuteilungsergebnisse der Bürgerschaft. Deswegen brauchen wir gewisse Grundsätze oder Maßnahmen, um diese Ungleichheit auszugleichen. Gewisse Autoren weisen darauf hin, dass die Differenz aus dem Besitz der Bürgerschaft zur Ungleichheit der Lebensaussichten führt, weshalb eine Neuverteilung der Bürgerschaft als Problemlösung vorgeschlagen wird. Hauptidee dieser These besteht darin, mittels der Neuzuteilung der Bürgerschaft der Besitz der Bürgerschaft persönliche Lebenschancen nicht beeinflussen können zu lassen. Hier gibt es zurzeit zwei Vorschläge, und zwar der Besitz einer gemeinsamen Bürgerschaft unter gleicher Souveränität und der Besitz einer mehrstufigen Bürgerschaft.

7.2.1. Die Bürgerschaft unter der gleichen politischen Autorität

Der Gedanke der Umverteilung der Bürgerschaft führt zur Theorie der Weltbürgerschaft. Nach der Theorie der Weltbürgerschaft genießen alle Menschen als Mitglieder der gleichen globalen politischen Entität einen gleichberechtigten Status. Thomas Pogges Vorschlag des juristischen Kosmopolitismus kann als eine Version der These der Wiederherstellung der Bürgerschaft bewertet werden. Laut der Analyse von Pogge konzentriert der juristische Kosmopolitismus sich hauptsächlich auf das politische Ideal der Weltordnung. In der gleichen politischen Struktur hat jeder Mensch die gleichen gesetzlichen Rechte und Pflichten. Diese politische Struktur bezieht sich für die Befürworter des juristischen Kosmopolitismus

auf den Begriff einer universellen Republik.⁶ Das Merkmal dieses Vorschlags besteht darin, dass in der gleichen politischen Struktur jeder die gleiche Bürgerschaft haben wird und gleichzeitig die von der Bürgerschaft erbrachten Vorteile genießen kann. Theoretisch liefert diese Argumentation eine perfekte Lösung, die das Problem der Arbitrarität der Bürgerschaft überwinden kann, weil im Prinzip niemand im gleichen Rechtssystem wegen des Unterschiedes der Nationalität mehr Vorteile und Privilegien genießt.

Allerdings ist dieser Vorschlag in der Praxis nicht durchführbar, weil er die Einrichtung eines einzigen Weltstaates verlangen würde. Wenn wir der Idee der Etablierung eines Weltstaates zustimmen würden, dann müssten wir möglicherweise für hohe moralische Kosten eintreten. Die moralischen Kosten sind Kosten, die wir bezahlen müssen, wenn wir ein Ideal zu realisieren versuchen. Wir legen manchmal einige Ideale oder moralische Forderungen beiseite, der Grund dafür liegt nicht darin, dass die Ideale nicht wertvoll oder richtig sind, sondern darin, dass die Kosten in der Praxis zu hoch sind. Thomas Nagel hat darauf hingewiesen, dass sich die Etablierung des Weltstaates erst über einen langen Zeitraum illegaler globaler Machtstrukturen entwickeln muss, dann erst wird die Forderung der Legitimität hergestellt, um diese Autorität zu beschränken. In diesem langen Zeitraum wird diese Machtstruktur den gegenwärtig starken Staaten große Vorteile ^{bringen}. Er drückt das wie folgt aus:

While it is conceivable in theory that political authority should be created in response to an antecedent demand for legitimacy, I believe this is unlikely to happen in practice. What is more likely is the increase and deployment of power in the interests of those who hold it, followed by a gradual growth of pressure to make its

⁶ Thomas Pogge, „Cosmopolitanism and Sovereignty“, *Ethics* 103 (1) (1992), pp. 48-75. Siehe p. 49.

exercise more just, and to free its creation. Unjust and illegitimate regimes are the necessary precursors of the progress toward legitimacy and democracy, because they create the centralized power that can then be contested, and perhaps turned in other directions without being destroyed. For this reason, I believe the most likely path toward some versions of global justice is through the creation of patently unjust and illegitimate global structures of power that are tolerable to the interests of the most powerful current nation – states. Only in that way will institutions come into being that are worth taking over in the service of more democratic purposes, and only in that way will there be something concrete for the demand for legitimacy to go work on.⁷

Nagel erklärt an dieser Stelle deutlich die unvermeidliche Schwierigkeit, die aus der übermäßigen Machtkonzentration herrührt. Manche Forscher glauben, dass dieser lange Zeitraum der globalen Machtstruktur ohne Legitimität präzise den moralischen Kosten der Einrichtung eines Weltstaates entspricht.⁸ Angesichts der Schwierigkeiten der moralischen Kosten wäre der Vorschlag der Neuherstellung der Bürgerschaft keine angemessene Lösung.

7.2.2. Mehrstufige Bürgerschaft

Um die Schwierigkeit der moralischen Kosten aufgrund der einstufigen Bürgerschaft zu überwinden, greifen manche Forscher die These der mehrstufigen Bürgerschaft auf. Das hätte den Vorteil, dass wir die derzeitige Konzeption der Bürgerschaft und

⁷ Thomas Nagel, „The Problem of Global Justice“, in Garrett W. Brown & David Held (eds.), *The Cosmopolitanism Reader* (London: Polity Press, 2010), pp. 393-412. Siehe p. 411.

⁸ C. Barry and L. Valentini, „Egalitarian challenges to global egalitarianism: a critique“, *Review of International Studies* 35 (2009), pp. 485-512. Siehe p. 509.

der nationalen Grenzen unter der Herrschaft einer einzigen politischen Autorität kaum verändern müssen. Dagegen müsste der traditionelle Zusammenhang zwischen Bürgerschaft und staatlichen Strukturen gelockert werden. Erstere erfordert eine Reform der Institutionen von oben nach unten, Letztere eine Reform von unten nach oben .

Nach diesem Konzept kann eine Person außer der Bürgerschaft mit der Staatstruktur auch eine andere Bürgerschaft einer transnationalen politischen Gemeinschaft oder Organisation besitzen, wie z. B. die Bürger der EU. Traditionell ist der Begriff der Bürgerschaft mit drei Elementen verbunden, und zwar Territorium, Autorität sowie Ansprüche. Die Bürgerschaft als Anspruch ist die Voraussetzung für die Inanspruchnahme gewisser Nutzen (manchmal aber auch Lasten), sie schließt durch das Territorium die Teilnahme anderer Nichtbürger aus und garantiert mittels der politischen Autorität die Umsetzung der Ansprüche innerhalb des Territoriums. Die Befürworter der Theorie der mehrstufigen Bürgerschaft versuchen, die Beziehung zwischen diesen drei Elementen auszubauen. Die folgende Darstellung hebt diesen Kernpunkt hervor:

The specifics of the unbundling metaphor may be take one many different forms. [.....] The thrust of the argument is that we are already witnessing the disassembling of the holy trinity of modern statehood: the knot that binds together territory, authority, and rights. This typically accompanied by the claim that, as an alternative to citizenship - based protections, emerging transnational and international human rights discourses are gaining sway as a world – level organizing principle. These emerging instruments are seen as capable of granting protection to a person's basic right, wherever that person may be, irrespective of his or her for-

mal membership status (or lack thereof) in a given polity.⁹

Der Schwerpunkt der These der mehrstufigen Bürgerschaft besteht hauptsächlich darin, dass der Besitz der Bürgerschaft nicht unbedingt abhängig vom Begriff der staatlichen Struktur (Territorium und Autorität) sein sollte. In diesem Sinn kann der Besitz der Ansprüche oder der Nutzen um eine Bürgerschaftsstufe erweitert werden.

Im Vergleich zur These der Bürgerschaft unter der gleichen politischen Autorität wie der Weltstaat besteht der Vorteil des Vorschlags der mehrstufigen Bürgerschaft darin, dass er einen langen Zeitraum globaler Machtstrukturen ohne Legitimität im Sinne hoher moralischer Kosten vermeiden kann. Da diese These eine grenzüberschreitende und interkulturelle demokratische Diskussion erfordert, in der die Beteiligten ihre Interessen und Bedürfnisse vortragen können, egal ob sie den formalen Status der Bürgerschaft haben oder nicht, bevor eine zentrale politische Autorität etabliert wird. Zudem verlangt sie auch nicht eine zentralisierte Form des Regierens, dagegen unterstützt dieser Vorschlag die Entwicklung einer mehrfachen Regierungsführung. Das Merkmal der These der mehrstufigen Bürgerschaft besteht meiner Meinung nach darin, dass die bestehende Bürgerschaft, die eng verbunden ist mit den aktuellen nationalen Strukturen und Grenzen beibehalten wurde, und gleichzeitig versucht, den Pflichtumfang gegenüber den Mitgliedern mittels einer globalen Teilnahme der politischen Organisation zu vergrößern, beziehungsweise die Menschen in zwei Ländern haben aufgrund der gemeinsamen Beteiligung an einer grenzüberschreitenden Organisation ihrer Länder entsprechende Pflichten, sich gegenseitig zu unterstützen, die durch Abkommen oder Regeln innerhalb dieses

⁹ Ayelet Shachar, *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), p. 62.

Systems bestimmt werden, ohne eine übergeordnete oder einzigartige Souveränität zu besitzen.

Die Idee der mehrstufigen Bürgerschaft ist in der Tat ein attraktiver Versuch, weil sie nach und nach vom bestehenden Konzept des Staates abweicht, wenn sie den Zusammenhang zwischen Bürgerschaft und Nutzenteilung berücksichtigt, trotzdem ist dieser Vorschlag nicht ganz frei von alten Problemen. Der Vorschlag der mehrstufigen Bürgerschaft geht immer noch vom Gedankenrahmen der teilenden Bürgerschaft innerhalb eines gemeinsamen Systems aus, selbst wenn angenommen wird, dass diese institutionellen Systeme mehrschichtig sein können. Der Begriff der Bürgerschaft ist für ihn in diesem Sinn immer noch eine entscheidende Voraussetzung für die Aufteilung der Vorteile, wie z. B. die Regulierung der Ungleichheit als Gerechtigkeitsanforderung. Allerdings ist es, worauf manche Forscher hingewiesen haben, schwer zu verstehen, warum die Bürgerschaft eine Voraussetzung sein sollte, die unsere Welt gerechter oder fairer macht (wenn wir uns dafür entschieden haben, die Anforderungen der Regulierung der Ungleichheit auf die globale Ebene zu erweitern).¹⁰ Kurz gesagt, der Versuch der Idee der mehrstufigen Bürgerschaft ist in hohem Maße noch durch aktuelle nationale Rahmenbedingungen beschränkt.

7.2.3. Gleichgewicht zwischen Chancengleichheit und Bürgerschaftsvorteilen

Wenn wir diese Vorschläge zur Herstellung der Bürgerschaft ablehnen, dann müssen wir nach anderen Möglichkeiten suchen, um Ungleichheit der Wirtschaftschance wegen der Differenz des Bürgerschaftsbesitzes zu regulieren. Eine andere

¹⁰ Shachar, *The Birthright Lottery*, p. 65.

Denkrichtung besteht darin, dass wir den Zusammenhang zwischen der Erbschaft der Bürgerschaft und der Ungleichheit der Lebenschancen verringern sollten. Nach dieser Idee sollte die nationale Gemeinschaft in ihren Grenzen bestehen bleiben, so könnten die Bürger in den reichen Ländern gleichzeitig eine Vielzahl von Vorteilen aus der Staatsbürgerschaft ziehen, solange sie darin übereinstimmen, dass das Erbrecht der Bürgerschaft eine Form von Privileg ist und die globalen Konsequenzen, die aus diesem Privileg oder diesem besonderen Vorteil stammen, angemessen reguliert werden müssten.

Diese Denkart versucht, die Ungleichheit der Lebensaussichten aufgrund der Differenz der Bürgerschaft ohne eine Neuverteilung der Bürgerschaft zu regulieren, und zwar eine Änderung der Grenze mittels einer einzigen politischen Autorität in der Welt oder den Besitz einer mehrstufigen Bürgerschaft durch mehrschichtige politische Strukturen. Wenn diese Richtung des Vorschlags richtig ist, dann gibt es zurzeit zwei Möglichkeiten, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Eine Sichtweise geht davon aus, dass wir durch die Bewegungsfreiheit zwischen verschiedenen Ländern die Möglichkeit des Zugangs zu den Lebenschancen in wohlhabenden Ländern erweitern sollten. Die andere Sicht geht davon aus, dass wir mittels der Verbesserung oder Erhöhung des Wertes der Bürgerschaft in den relativ gefährdeten Ländern den Unterschied der Lebensaussicht aus der Erbschaft der Bürgerschaft mildern oder regulieren sollten. Ich bin grundlegend für Letzteres, ich werde im letzten Abschnitt aufgrund dieser Vorstellung ein globales Prinzip der Entwicklung konstruieren. Aber zuerst werde ich im nächsten Abschnitt den ersten Ansatz vorstellen, bevor ich auf die Konstruktion des globalen Prinzips der Entwicklung eingehe.

7.3. Chance zur Lebensentwicklung in anderen Gesellschaften

Der Besitz der Bürgerschaft führt zur Differenz des Ausgangspunkts der Lebensentwicklung, deswegen kann die Chance zum Leben in einer florierenden Gesellschaft grundlegend als ein Verteilungsgut in der Diskussion der Verteilungsgerechtigkeit auf der globalen Ebene angesehen werden. In diesem Sinn könnten wir ein Prinzip der Verteilung so konstruieren, nämlich sollten keine Menschen in einem idealen Zustand wegen der Nationalität oder Bürgerschaft als das Blindglück besseren oder schlechteren Ausgangspunkt der Lebensentwicklung besitzen. Allerdings kann die Ungleichheit des Ausgangspunkt der Lebensentwicklung in einem nichtidealen Zustand akzeptabel sein, solange die Personen, die wegen des schlechteren Glücks in relativ bedürftigen Gesellschaften geboren sind, die Chancen zur Lebensentwicklung in anderen relativ florierenden Staaten haben. Die grundlegende These des Vorschlags, dass mittels der Bewegungsfreiheit zwischen verschiedenen Ländern die Möglichkeit des Zugangs zu den Lebenschanen in wohlhabenden Ländern erweitert wird, besteht darin, dass in der idealen Welt eingeschränkte nationale Gemeinschaften noch vorhanden sind, aber die Grenzen zwischen ihnen sollten nicht mehr Hindernisse für Mobilität sein. Nur unter dieser Voraussetzung können Chancen und Möglichkeiten einer Person nicht mehr auf die andere Seite der Grenze beschränkt werden.¹¹ Dieser Vorschlag wird zweifellos offene Grenzen verlangen. Offene Grenzen heißt, dass Individuen mit verschiedenen Nationalitäten das Recht auf Bewegungsfreiheit zwischen den unterschiedlichen Gesellschaften haben. Trotzdem bedeutet dies nicht, dass Staaten

¹¹ Shachar, *The Birthright Lottery*, p. 72.

Einwanderungsbeschränkungen abschaffen sollten, sondern dass die Länder aufgrund gewisser Ursache im Vergleich zu den derzeitigen Beschränkungen mehr Einwanderer akzeptieren sollten.

7.3.1. Aufnahme von mehr Wirtschaftsmigranten

Der Vorschlag, dass Jeder, der aufgrund der Arbitrarität der Geburt Nationalität in Ländern mit schlechteren Bedingungen lebt, die Chancen zur Lebensentwicklung in einem florierenden Staat relativ im Vergleich zu eigenem Land haben sollte, wird unvermeidlich Offene Grenze verlangen. Aber die Anforderung der offenen Grenze selbst ist nur eine Behauptung, das heißt, dass Forderung der offenen Grenze durch eine Vielzahl von Werten und Demonstrationen gerechtfertigt werden kann.

Joseph Carens hat mit drei unterschiedlichen Arten von Argumenten die Behauptung offener Grenzen begründet, und zwar die Bewegungsfreiheit, die Chancengleichheit sowie das Argument des Mittels. Laut dem Argument der Bewegungsfreiheit können offene Grenzen zur persönlichen Freiheit beitragen. Die Bewegungsfreiheit ist eine Voraussetzung einer anderen Art Freiheit, deswegen kann sie zur individuellen Autonomie beitragen. Außerdem sind offene Grenzen nach dem Argument der Chancengleichheit für die Anforderung der Chancengleichheit wesentlich. Zudem impliziert das Engagement für Chancengleichheit auf der Grundlage des Arguments des Mittels ein gewisses Engagement für die ökonomische, soziale und politische Gleichheit. Insbesondere weil sie teilweise Mittel zur Realisierung der Bewegungsfreiheit und Chancengleichheit sind.¹² Obwohl Carens drei Argumente für offene Grenzen vorstellt, gibt es tatsächlich nur zwei Hauptargumente, und zwar

¹² Joseph Carens, *The Ethics of Immigration* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 227-228.

das Argument der Bewegungsfreiheit und der Chancengleichheit. Das Argument des Mittels sollte als unvermeidliche erweiterte Schlussfolgerung verstanden werden, wenn wir den ersten beiden zustimmen. Deswegen stellt Carens hauptsächlich nur zwei sinnvolle Argumentationsweisen vor. Aufgrund unseres Zwecks der Diskussion werde ich mich an dieser Stelle nur auf das Argument der Chancengleichheit für offene Grenzen konzentrieren.

Hinsichtlich der Chancengleichheit als Grund für offene Grenze liefert Carens zwei Darstellungsweisen. Zuerst sagt er, dass die Bürgerschaft in der modernen Welt ähnlich wie ein feudalistischer Status im Mittelalter ist, weil die beiden aufgrund der Willkürlichkeit der Geburt zugeteilt werden. Die Erbschaft der Bürgerschaft wird im Prinzip nicht vom individuellen Willen oder Bemühen verändert und hat gleichzeitig großen Einfluss auf die Lebenschancen. In diesem Sinn könnte die Erbschaft der Bürgerschaft als eine Form von Privileg angesehen werden, das nur für manche Menschen zugänglich ist. Er analysiert weiter, dass die Art und Weise der Aufrechterhaltung des Privilegs der Bürgerschaftserbschaft zurzeit hauptsächlich darin besteht, Einzelpersonen darin zu beschränken, in die wohlhabenden Länder zu gehen.¹³

Demnach ist das Ideal der Chancengleichheit eng mit der Ansicht verknüpft, dass alle Menschen gleich wertvoll sind. Er drückt so deutlich aus:

The second reason why borders should normally be open is that freedom of movement is essential for equality of opportunity. Within democratic states we all recognize, at least in principle, that access to social positions should be deter-

¹³ Joseph Carens, „Migration and Morality“, in B. Barry and R. Goodin (eds.), *Free Movement* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1992), pp. 25-47. Siehe p. 26.

mined by an individual's actual talents and effort and not limited on the basis of birth-related characteristics such as class, race, or gender that are not relevant to the capacity to perform in the position. This ideal of equal opportunity is intimately linked to the view that all human beings are of equal moral worth, that there are no natural hierarchies of birth that entitle people to advantageous social positions. But you have to be able to move to where the opportunities are in order to take advantage of them. So, freedom of movement is an essential prerequisite for equality of opportunity. [.....] In the modern world, we have created a social order in which there is a commitment to equality of opportunity for people within democratic states (at least to some extent), but no pretense of, or even aspiration to, equality of opportunity for people across states. [.....] Since the range of opportunities varies so greatly among states, this means that in our world, as in feudalism, the social circumstances of one's birth largely determine one's opportunities.¹⁴

Wenn wir nach der Analyse von Carens innerhalb der demokratischen Länder anerkennen, dass im Prinzip der Zugang zu sozialen Positionen von individuellen Talenten und Anstrengungen bestimmt wird und nicht von gewissen angeborenen Eigenschaften, wie z. B. Klasse, Rasse oder Geschlecht, dann sollte die Natürlichkeit der Geburt die Erbschaft der Bürgerschaft beinhalten. Zudem kann man bemerken, dass Carens im Unterschied zum Argument Bewegungsfreiheit, nämlich die Beiträge zur Möglichkeit der persönlichen Autonomie, an dieser Stelle mehr Gewicht auf den Wert der Gleichheit zwischen den Menschen legt. Wichtig ist, er sieht nicht die Anforderung der Ungleichheitsregulierung nur als die Angelegenheit der Gerechtigkeit zwischen den Bürgern in einem Staat. In diesem Sinn neigt seine

¹⁴ Carens, *The Ethics of Immigration*, pp. 227-228.

theoretische Position offensichtlich zum globalen Egalitarismus.

Angesichts der unvermeidlichen Tatsache, dass die modere Welt immer noch aus verschiedenen Ländern besteht und daher Grenze die Hindernisse der Chancengleichheit zwischen den Personen mit unterschiedlichen Nationalitäten wird, schlägt Carens vor, dass die reichen Länder im Vergleich zur derzeitigen Politik mehr Wirtschaftsmigranten aufnehmen sollten.

Durch die obige Analyse kann man bemerken, dass die Behauptung, dass die Chance zur Lebensentwicklung in anderen Gesellschaften als entsprechende Kompensation der Unglücklichen dient, muss von der Anforderung der offenen Grenze abhängen. Genauer gesagt, sie ist abhängig von der Plausibilität der Argumente, die die These der offenen Grenze unterstützen. Deswegen wird Schwierigkeit der Behauptung der offenen Grenze auch die Plausibilität des Vorschlags der Chancen zur Lebensentwicklung in wohlhabenden Gesellschaften beeinflussen.

7.3.2. Dilemma der Gleichheit

Es gibt zurzeit einige Argumente gegen die Behauptung offener Grenzen, und sie haben hauptsächlich drei Richtungen. Erstens das kulturelle Argument, nach dem offene Grenzen die öffentliche Kultur und gemeinsame Identität des Landes verletzen könnten.¹⁵ Zweitens das Argument der Selbstbestimmung, nach dem die Selbstbestimmung einer politischen Gemeinschaft die Regeln der Festlegung der

¹⁵ Will Kymlicka, „Territorial boundaries: a liberal egalitarian perspective“, in D. Miller and S. Hashmi (eds.), *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton: Princeton University Press, 2001), pp. 249-275. Siehe p. 265; David Miller, „Immigration: the case for limits“, in A. Cohen and C. H. Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics* (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 193-206. Siehe p. 200.

Mitglieder beinhaltet, offene Grenzen würden dann dieses Recht auf Autonomie verletzen.¹⁶ Zuletzt behaupten Befürworter des wirtschaftlichen Arguments, dass offene Grenzen Chancenungleichheit in den Entsende- und Aufnahmeländern der Einwanderung verstärken würden und nicht effektiv seien, um sie abzumildern. Meiner Meinung nach müssen die Befürworter offener Grenzen die Gegenargumente der Wirtschaft ernsthaft berücksichtigen, weil diese beiden Positionen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen offenen Grenzen und Entspannung der Chancenungleichheit genau zu entgegengesetzten Schlussfolgerungen kommen.

Die Behauptung offener Grenzen kann nicht zur Reduktion der Chancenungleichheit beitragen, dagegen wird sie zum Dilemma der Gleichheit führen.¹⁷ Diese Feststellung enthält zwei Aspekte, und zwar Herkunftsländer und Aufnahmeländer der Migranten. Einerseits wird die Akzeptanz von mehr Einwanderern wahrscheinlich zu mehr Ungleichheit in den Aufnahmeländern der Migranten führen. Andererseits wird die Erlaubnis, das Land zu verlassen, die Ungleichheit in den Herkunftsländern verschlimmern.

Die meisten Ökonomen sind sich einig, dass Migranten in der Tat den gesamten Reichtum des Aufnahmelandes erhöhen, trotzdem sind die Verteilung des Reichtums und die Chancen ungleich. Dazu gibt es drei Aspekte. Als Erstes beanspruchen Migranten Beschäftigungsmöglichkeiten lokaler Arbeiter. Als Zweites arbeiten Migranten für niedrigere Löhne. Einige Studien haben gezeigt, dass die Löhne mit

¹⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), p. 62; A. Altman and C. H. Wellman, *A Liberal Theory of International Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 159.

¹⁷ Chris Armstrong, *Global Distributive Justice: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2012), p. 239.

dem Anstieg der Migrantenzahlen gesunken sind, wie z. B. in der Bauindustrie und im Dienstleistungsbereich. Als Drittes führen mehr Migranten dazu, dass die Aufnahmeländer hinsichtlich der Bereitstellung von Bildung, Gesundheitsleistungen und Wohlbefinden mit größeren Belastungen konfrontiert werden. Erhöhte Einwanderung kann sogar zum Zusammenbruch einzelner Funktionen des Wohlfahrtsstaates führen.¹⁸ Allerdings sind diese Kritikpunkte problematisch.

Der erste Kritikpunkt ist nicht richtig, weil Migranten auch Beschäftigungsmöglichkeiten schaffen. In vielen Fällen sind Einwanderer mit Arbeit beschäftigt, die lokale Arbeiter nicht wollen, entweder gefährliche Arbeiten oder Arbeiten mit niedrigen Löhnen. Darüber hinaus schaffen Migranten auch Beschäftigungsmöglichkeiten. Migranten fördern Wohnungsbau, Verkehr und Lebensmittelproduktion, diese Bedürfnisse erhöhen die Zahl der Arbeitsplätze. Zudem ist auch die zweite Analyse problematisch. Einerseits ist eine Verringerung der Löhne nicht unbedingt eine schlechte Sache. Einige Studien zeigen, dass niedrige Löhne die Mittel der Unternehmen erhöhen, um in anderen Bereichen zu investieren, diese Investitionen schaffen mehr Arbeitsplätze. Andererseits können Migranten auch zu Lohnsteigerungen führen. Wenn die Zahl der Einwanderer ein bestimmtes Niveau erreicht und die Dienstleistungen, die die Einwanderer benötigen, neue Märkte und Chancen eröffnen. Außerdem ist der dritte Kritikpunkt ebenfalls nicht zutreffend, weil die entwickelten Länder mit niedrigen Geburtenraten und Bevölkerungsalterung abhängig von Migranten sein werden. Angesichts der alternden Bevölkerung werden Gesundheitssystem und Funktionsweise des Wohlfahrtssystems immer abhängiger von der Unterstützung durch Wanderarbeiter sein.¹⁹ Die obigen Analysen zeigen,

¹⁸ Armstrong, *Global Distributive Justice*, p. 240.

¹⁹ Gillian Brock, *Global Justice: A Cosmopolitan Account* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p.

dass mehr Wirtschaftsmigranten tatsächlich nicht zur Erhöhung der Ungleichheit in den Aufnahmeländern führen werden.

Fraglich ist, ob die Ungleichheit in den Herkunftsländern zunimmt, wenn die Migranten diese Länder verlassen. Hier gibt es zwei Arten von Argumenten. Erstens wählen die meisten Menschen die Migration, weil sie keine Chance auf bessere Lebensaussichten in ihren eigenen Ländern haben. Es gibt zwei Gründe, warum Menschen nicht in der Lage sind, eine bessere Lebensperspektiven zu erhalten. Eine Ursache ist, dass ihre Regierungen keinerlei Unterstützung bieten, keine Infrastruktur, keine Sozialsysteme usw., die Möglichkeiten für ein besseres Leben schaffen könnten. Eine andere Ursache besteht im Ausmaß der Armut in diesen Ländern, dies benötigt eine langfristige Entwicklung. Zweitens führt die Auswanderung der Bürger in den Herkunftsländern zur Abwanderung von Fachkräften (brain drain), dies verschlimmert daher die Situation der Zurückgebliebenen.²⁰ Die Abwanderung von Fachkräften bedeutet, dass Bürger mit höherer Fähigkeit, wie z. B. medizinische Fachkräfte, ihre Herkunftsländer verlassen. Dies wird die Ungleichheit in den Herkunftsländern verschlimmern, weil Bürger mit großen Fähigkeiten schwierig zu ersetzen sind. Beschränkungen der Zahl der Einwanderer erhöhen dann die Anzahl qualifizierter Arbeitskräfte in den Heimatländern.

Durch die obigen Analysen kann die Kritik am Dilemma der Gleichheit nur hinsichtlich der Erhöhung der Ungleichheit in den Herkunftsländern als begründet angesehen werden. Offene Grenzen können dieses Problem nicht lösen.

196.

²⁰ Brock, *Global Justice*, pp. 192-193

7.3.3. Widerspruch der Gleichheit

Außer der Verschlimmerung der Ungleichheit in den Herkunftsländern führen offene Grenzen noch zu weiteren Schwierigkeiten, und zwar das Problem des Widerspruchs der Gleichheit. Nach dieser Kritik wird die Anforderung offener Grenze aufgrund der Regulierung der Ungleichheit (der Chancen oder der Wirtschaft) dazu führen, dass es nur wenige Menschen gibt, die ausreichende Fähigkeiten zur Einwanderung haben. Deswegen ist die Regulierung der Ungleichheit mittels offener Grenzen kein guter Vorschlag. Dazu gibt es zwei Aspekte. Zum einen ist die Fähigkeit zur Akzeptanz in den Aufnahmeländern immer begrenzt. Selbst wenn die Migranten in der Tat zur wirtschaftlichen Entwicklung der Aufnahmeländer beitragen können, sobald die Anzahl der Menschen eine bestimmte Obergrenze erreicht, können die sozialen und wirtschaftlichen Systeme der Aufnahmeländer darüber hinaus keine weiteren Migranten mehr tragen. Kurz gesagt, die Fähigkeit zur Aufnahme in den Aufnahmeländern erreicht in jedem Fall eine Begrenzung. Zum anderen gibt es nur wenige Menschen, die die notwendigen Fähigkeiten zur Einwanderung haben. Viele Forscher haben auf diesen Punkt hingewiesen:

To begin with, it requires sufficient funds to sponsor the necessary transportation, access to visa or immigration services (in the case of lawful admission), or resort to increasingly pricy (let alone dangerous) clandestine routes of unauthorized migration. It further requires sufficient knowledge of where to move in order to improve one's economic prospects and to gain greater political freedom, in addition to basic linguistic and occupational skills, the willingness and ability to leave family members and a familiar cultural context behind, and related factors that deeply, and often unequally, shape the potential mobility of men and women in interna-

tional patterns of migration.²¹

Das heißt, dass die Entscheidung zur Einwanderung gewisse intellektuelle Kapazitäten und wirtschaftliche Bedingungen voraussetzt. Diese Voraussetzungen beschränken die Anzahl der Migranten stark. Angesichts dieser beiden Probleme kann der Vorschlag offener Grenzen nur sehr begrenzt die Ungleichheit regulieren. Zudem beinhaltet der Ansatz der Regulierung der Ungleichheit durch offene Grenze große Probleme.

Es gibt einen inneren Widerspruch bezüglich der Gleichheit im Vorschlag der Regulierung der Ungleichheit durch Lebensentwicklungschancen in einem florierenden Land. Die Leute, die die hinreichenden Bedingungen zur Migration erfüllen, sind genau die Menschen, die keine Verbesserungschancen in einem anderen florierenden Staat brauchen, weil sie in der Regel bereits in ihren eigenen Gesellschaften gute soziale und wirtschaftliche Bedingungen besitzen. Wenn diese Gruppe wirklich größere Chancen der Lebensentwicklung in anderen besseren Ländern als Benachteiligung erhalten kann, dann wird dies wahrscheinlich zur Verschlimmerung der Ungleichheit führen, weil die Gruppe der Menschen mit besseren sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen durch ihre bestehenden Vorteile mehr Nutzen oder Vorteile produzieren wird. Mit anderen Worten, der Vorschlag offener Grenzen aufgrund der Regulierung der Ungleichheit (oder der Chancengleichheit) wird sich am Ende zum Paradoxon der Gleichheit entwickeln. Angesichts dieser inneren Spannung schlagen einzelne Autoren daher vor, dass die These der Regulierung der Ungleichheit mittels offener Grenzen als Übergangsmaßnahme positioniert werden sollte, bevor geeignetere globale

²¹ Shachar, *The Birthright Lottery*, pp. 76-77.

Institutionen etabliert werden können.²² Dies bedeutet, dass wir andere Grundsätze der Regulierung berücksichtigen müssen.

7.4. Das globale Prinzip der Entwicklung

Durch die obige Analyse konnte gezeigt werden, dass der Vorschlag, dass mittels offener Grenzen (unter der Annahme eines Anstiegs der Wirtschaftsmigranten) persönliche Lebenschancen verbessert werden könnten, mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert ist. Einerseits kann der Vorschlag offener Grenzen nicht den Hauptgrund lösen, warum Personen ihre Herkunftsländer verlassen. Andererseits hat nur eine kleine Anzahl von Menschen tatsächlich die Möglichkeit zur Einwanderung, und sie genießt bereits im Vergleich zu anderen Menschen (den eigenen Landsleuten und den Bürgern in den Aufnahmeländern) bessere Lebensbedingungen. Mit anderen Worten, sie sind genau die Personen, die keine Chancen zu Migration benötigen, um eigene Lebensbedingungen zu verbessern. Angesichts dieser Probleme bin ich der Meinung, dass das Ziel ähnlicher globaler Wirtschaftschancen in einer Verstärkung der Verwendungsfunktion der Mitgliedschaft in den gefährdeten Ländern selbst und nicht in der Schaffung größerer Chancen durch Einwanderung in die reichen Länder bestehen sollte. In diesem Sinn schlage ich ein globales Prinzip der Entwicklung vor.

Die Hauptthese des globalen Prinzips der Entwicklung besteht in der Erhöhung der Einkommensstandards des Arbeitsmarktes in den benachteiligten Ländern, damit die Bürger in diesen Staaten mittels des Zugangs zur Staatsangehörigkeit des eigenen

²² Brock, *Global Justice*, p. 194.

Landes ihre Wirtschaftslebenschancen erweitern und durch angemessene Anhäufung von Reichtum eigene Lebenspläne entwickeln können, ohne die eigene Gesellschaft verlassen zu müssen, um bessere Lebensentwicklungschancen in anderen höher entwickelten Ländern zu finden. In diesem Sinn ist das globale Prinzip der Entwicklung ein Grundsatz, der verlangt, dass gewisse Ressourcen, die zur gesamten Entwicklung der relativ benachteiligten Länder beitragen können, von den Staaten mit guter Entwicklung auf Gesellschaften mit schlechteren Bedingungen übertragen werden sollten.

7.4.1. Regulierung der Einkommensungleichheit

Ayelet Shachar stimmt darin zu, dass die Bürger, die in höher entwickelten Staaten geboren sind, aufgrund des nicht-ausgewählten Glücks entsprechende Steuern bezahlen sollten. Sie fordert in ihrer These eine Abgabe auf das Geburtsprivileg (the birthright privilege levy). In diesem Sinn ist ihre Argumentrichtung ähnlich zu meiner These, die mittels des Konzepts des Glücksegalitarismus begründet wird. Trotzdem kommt sie zu einer negativen Schlussfolgerung. Sie schlägt vor, dass Ressourcen verwendet werden sollten, um ein weltweites Sicherheitsnetz (a worldwide safety net) zu etablieren, das in der Lage ist, zu garantieren, dass alle Menschen Grundgüter erhalten können, wie z. B. sauberes Wasser, Nahrung, Unterkunft, Bildung, Gesundheitsversorgung usw. Shachar drückt das im Folgenden noch deutlicher aus:

The idea is that revenues generated by the privilege levy on inherited citizenship in an affluent polity would be devoted to specific projects designed to improve the life circumstances of children who are most adversely affected by the legal connection drawn between circumstances of birth and citizenship. We can envision

these revenues being used, for example, to create a worldwide safety net with task of ensuring that no child, no matter where or to whom she is born, is left without access to basic goods, such as clean water, food, shelter, education, health care, and so on. In a world where almost a billion people are struggling just to survive, ensuring freedom from want is no small improvement; establishing a more equitable sharing of the spoils of automatic transfers would surely represent a giant leap.²³

Laut Shachars These des weltweiten Sicherheitsnetzes werden Ressourcen hauptsächlich zur Erfüllung der eigenen Grundbedürfnisse aufgewendet. Schahars Argument ist zweifellos sinnvoll, trotzdem unterschätzt sie in ihrer Schlussfolgerung meiner Meinung nach den Einfluss des Zugangs zur Bürgerschaft. Die Vorteile, welche mit der Bürgerschaft in den reichen Ländern einhergehen, enthalten nicht nur einen Mindestlebensstandard zur Befriedigung der Grundbedürfnisse, sondern auch im Vergleich zu den benachteiligten Gesellschaften die Möglichkeit eines besseren Wirtschaftslebens.

Angenommen, es gibt zwei Menschen A und B, sie leben in den Gesellschaften A' und B', und der Lebensstandard von A` liegt unterhalb der Armutsgrenze, während der Lebensstandard von B` oberhalb die Armutsgrenze liegt. Das geringere Glück des Menschen A führt in diesem Fall zur Nicht-Erfüllung seiner Grundbedürfnisse, deswegen ist es plausibel, Ressourcen aufzuwenden, um seine Grundbedürfnisse zu erfüllen. Allerdings ist die These des weltweiten Sicherheitsnetzes nicht in der Lage, den folgenden Fall angemessen zu bewältigen.

²³ Shachar, *The Birthright Lottery*, p. 96.

Weiter angenommen, es gibt zwei Menschen C und D, sie leben in den Gesellschaften C' und D', die Lebensstandards in diesen beiden Gesellschaften liegen schon oberhalb der Armutsgrenze, und der Lebensstandard von A' ist höher als der von B'. Die Menschen C und D können jeweils in ihrer eigenen Gesellschaft ihre Grundbedürfnisse erfüllen, trotzdem kann man erkennen, dass die Lebenschancen, die C genießt, wegen des Reichtums der Gesellschaft insgesamt immer noch schlechter als die von D sind. Mit anderen Worten, die Unterschiede der Lebenschancen zwischen Gesellschaft C' und D' sind wahrscheinlich zu groß, selbst wenn diese beiden Gesellschaften schon hinreichende Fähigkeiten haben, einen Mindestlebensstandard aufrechtzuhalten. Shachars Vorschlag kann leider nicht die Ungleichheit der Lebenschancen bewältigen, die schon oberhalb der Armutsgrenze liegen.

Die moralische Arbitrarität der Bürgerschaftserbschaft beeinflusst nicht nur die Erfüllung eines Mindestlebensstandards, sondern auch die Lebenschancen des Einkommens und der Wohlstandsakkumulation. Tatsächlich spielt die Chance der Wohlstandsakkumulation eine sinnvolle Rolle in der Lebensentwicklung. Eine größere wirtschaftliche Leistungsfähigkeit kann zu einer besseren Krankenkasse oder Ausbildung führen. In diesem Sinn behaupte ich, dass die Ressourcen zur Maximierung des Durchschnittseinkommens die Lage auf dem Arbeitsmarkt einer Gesellschaft verbessern sollten. Mit anderen Worten, wir sollten die Einkommensstandards nationaler Arbeitsmärkte erhöhen.

Zum Thema Einkommensmaximierung gibt es zurzeit folgende maßgebliche Ansichten der Fachliteratur, und zwar die Maximierung des Bodeneinkommens (Maximizing the floor income), Maximierung des Durchschnittseinkommens

(Maximizing the average income), Maximierung des Durchschnittseinkommens mit einer Bodeneinschränkung (Maximizing the average income with a floor constraint) sowie die Maximierung des Durchschnittseinkommens mit einer Bereichsbeschränkung (Maximizing the average income with a range constraint). Laut dem Prinzip der Maximierung des Bodeneinkommens bedeutet die gerechte Verteilung der Einkommen in einer Gesellschaft, das Mindesteinkommen zu maximieren. Rawls Differenzprinzip entspricht grundlegend diesem Vorschlag. Der Grundsatz der Maximierung des Durchschnittseinkommens besagt, dass die gerechte Verteilung der Einkommen einer Gesellschaft erreicht ist, wenn das Durchschnittseinkommen maximiert wird. Der Unterschied zwischen diesen beiden Prinzipien besteht hauptsächlich darin, ob nur das niedrigste Einkommensniveau zu erhöhen ist. Die letzten beiden Prinzipien sind im Wesentlichen einverstanden mit dem Vorschlag der Maximierung des Durchschnittseinkommens, trotzdem gehen sie davon aus, dass ein entsprechendes Limit diese Maximierung der Durchschnittseinkommen begrenzen sollte. Laut dem Prinzip der Maximierung des Durchschnittseinkommens mit einer Bodeneinschränkung besteht die gerechte Verteilung der Einkommen in einer Gesellschaft darin, ein Durchschnittseinkommen zu maximieren, (aber nur) wenn alle Leute in dieser Gesellschaft bereits Standard des Mindesteinkommens besitzen. Dagegen betont der Grundsatz der Maximierung des Durchschnittseinkommens mit einer Bereichsbeschränkung, dass die Maximierung des Durchschnittseinkommens voraussetzen muss, dass die Kluft zwischen Arm und Reich in der Gesellschaft (nämlich die Einkommensunterschiede) nicht größer als eine bestimmte Größe sein darf.

Hinsichtlich der globalen Regulierung der Einkommensungleichheit spricht sich Gillian Brock für die Maximierung des Durchschnittseinkommens mit einer

Bodeneinschränkung aus. Brock zitiert die experimentellen Ergebnisse von Norman Frohlich und Joe Oppenheimer. Der Zweck dieses Experiments war es, zu beurteilen, welche Prinzipien der Einkommensverteilung am häufigsten vertreten werden. Nach den experimentellen Ergebnissen wählte nur 1 % der Menschen die Maximierung des Bodeneinkommens, 78 % der Menschen wählten die Maximierung des Durchschnittseinkommens mit einer Bodeneinschränkung, und 12 % der Menschen wählten das Prinzip der Maximierung des Durchschnittseinkommens, 9 % der Menschen wählten eine Einschränkung des Wohlstandsgefälles als Voraussetzung der Einkommensmaximierung. Dieses Ergebnis zeigt, dass die meisten Menschen ein Durchschnittseinkommen maximieren wollen, gleichzeitig sollen Arbeitsanreize bestehen. Laut Brocks Analyse besteht die Bedeutung dieses Ergebnisses darin, dass die Menschen nicht nur die Lage der am meisten benachteiligten Menschen berücksichtigen, wenn sie das Problem der Gerechtigkeit (Plausibilität der Einkommensverteilung und der Vermögensakkumulation) betrachten, sie versuchen dann auch ein Gleichgewicht zwischen den Bedürfnissen, Ansprüchen und der Arbeitsmotivation zu erreichen. Sie sagt dazu Folgendes:

As we see, then, needs matter in considering issues of justice, but even more important is the balance between needs, entitlements, and incentives. People seek to harmonize these three considerations. [...] As the empirical evidence shows, concern for needs is strong and robust, all things considered. But, importantly, it is strikingly not the case that, under conditions of impartiality, people want to arrange things so that they concern themselves only with maximizing the position of the worst off. This tells rather dramatically against the difference principle.²⁴

²⁴ Brock, *Global Justice*, p. 57.

Mit anderen Worten, das Prinzip der Maximierung des Durchschnittseinkommens mit einer Bodeneinschränkung ist im Ergebnis das optimale Gleichgewicht dieser drei Faktoren. Deswegen neigen die meisten Menschen dazu, es zu wählen.

Wie Brock lehne ich den Grundsatz der Maximierung des Bodeneinkommens (und zwar das Differenzprinzip) ab, aber mein Grund unterscheidet sich von Brocks Gleichgewicht zwischen den Bedürfnissen, Ansprüchen und der Arbeitsmotivation. Der Grund der Ressourcenverteilung besteht laut dem Argument des Glücksegalitarismus hauptsächlich darin, dass der Besitz der Bürgerschaft als Blindglück persönliche Lebenschancen beeinflussen kann. In diesem Sinn haben alle Bürger in relativ schlechter gestellten Gesellschaften den gleichen Anspruch, diese Ressourcen zu teilen, selbst wenn einige Menschen ein besseres Leben führen können. Wenn diese Ressourcen nur auf die meisten benachteiligten Gruppen in einer Gesellschaft verteilt werden, dann wird der Anspruch der besser gestellten Gruppen ignoriert. Deswegen bin ich der Meinung, dass die Verteilung der Ressourcen als Kompensation der Arbitrarität des Bürgerschaftsbesitzes verwendet werden sollten, um die Durchschnittseinkommen des Herstellungssystems in relativ schlechter gestellten Gesellschaften zu maximieren. Gleichzeitig stimme ich auch darin zu, dass die Maximierung des Durchschnittseinkommens davon abhängig gemacht werden sollte. Sie sollte durch die Sicherstellung des Mindesteinkommens bzw. die Kontrolle der Kluft zwischen Arm und Reich beschränkt sein, ansonsten könnte die Verwendung der Ressourcen die Lebensbedingungen der Bürger in gefährdeten Ländern verschlechtern.

Dies ist zu erläutern. Das Prinzip der Maximierung des Durchschnittseinkommens ist nur mit entsprechenden Einschränkungen anzuwenden, um die Übertragung der

Ressourcen zwischen Staaten zu begründen. Das heißt, es geht natürlich nicht um die Gesamtressourcen eines Landes. Wir greifen nicht die Vorteile und Ressourcen ein, die von den Bürgern eines Staats durch eigene Anstrengung produziert werden. Es sollen nicht die Ressourcen des einzelnen Bürgers umverteilt werden, die der Einzelne erwirtschaftet hat. Darüber hinaus haben die Bürger aber das Recht, sich für entsprechende Prinzipien der Verteilung zu entscheiden. Mit anderen Worten, relativ schwache Länder werden zwei Arten übertragbarer Ressourcen besitzen, einerseits die Nutzen, die durch das eigene Herstellungssystem produziert werden, andererseits solche Ressourcen, die von anderen Gesellschaften zur Kompensation des Blindglücks übertragen werden. Das Prinzip der Maximierung des Durchschnittseinkommens mit entsprechenden Einschränkungen behandelt in meinem Entwurf nur Letzteres, während die Ausgestaltung der Anwendung jeder Staat selbst festlegen muss.

7.4.2. Bereitstellung von Ressourcen

An dieser Stelle sind Fragen der Bereitstellungsressourcen zu erörtern. Die Bereitstellung von Ressourcen betrifft das Problem, warum Bürger in wohlhabenden Ländern das globale Prinzip der Entwicklung unterstützen sollten. Das Schlüsselproblem liegt hinsichtlich der Verteilungsgerechtigkeit wohl darin, wie Menschen mit größeren Vorteilen oder besseren Ausgangsbedingungen überzeugt werden können, ihre Vorteile zu teilen oder Ressourcen abzugeben. Im Folgenden sollen rationalem und psychischem Aspekt erklärt werden.

Die Bürger in den höher entwickelten Gesellschaften haben einen guten Grund, das globale Prinzip der Entwicklung zu unterstützen. Im vorigen Abschnitt haben wir

analysiert, dass der Zugang zur Bürgerschaft in den wohlhabenden Ländern im Prinzip nicht das Ergebnis einer Wahlentscheidung ist, sondern eine Folge des Glücks. Deswegen sollten die Besitzer des Glücks im Sinne der Chancengleichheit wegen ihres Ausgangspunktes des nicht-ausgewählten Glücks entsprechende Kosten übernehmen, um diesen besseren Lebensausgangspunkt plausibel zu rechtfertigen. Die Begünstigten des Glücks können durch die Förderung der Interessen der Unglücklichen ihre Plausibilität des Glücks erhöhen. Bürger, die in den wohlhabenden Ländern das globale Prinzip der Entwicklung unterstützen wollen, können dann ihren besseren Ausgangspunkt der Lebenssaisicht und die nachfolgenden Nutzen auf dieser Basis rechtfertigen.

Die Übertragung von Ressourcen würde jedoch die Anreize (incentives) der Bürger in den reichen Ländern beeinträchtigen. Anreize bedeutet individuelle Arbeitsmotivation und Schaffung von Ersparnissen. David Miller glaubt, dass die Übertragung von Ressourcen zur Schwächung der Verantwortung der Bürger in armen Ländern und gleichzeitig zur Verletzung von Anreizen der Bürger in reichen Staaten führen würde, und dies würde am Ende die Situation beider Parteien verschlimmern.²⁵ Wir können tatsächlich ähnliche Aussage hinsichtlich der Verteilungsgerechtigkeit im inländischen Kontext finden. Viele Menschen sorgen sich darüber, dass die Umverteilungspolitik die Verantwortung der benachteiligten Bevölkerung schwächen und Anreize für Sparen und Investitionen der begünstigten Bevölkerung verringern würde. In diesem Sinn würde die Unterstützung des globalen Prinzips der Entwicklung die Bürger von geringer entwickelten Ländern mit einem moralischen Risiko konfrontieren, sie würden zur Faulheit ermutigt, gleichzeitig

²⁵ David Miller, *National Responsibility and Global Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 70-71.

würden die Anreize zur Arbeitsmotivation der Bürger in den besser gestellten Ländern verringert.

Die Schwächung der Verantwortung und die Verletzung der Anreize sind in der Tat Probleme, die berücksichtigt werden müssen, wenn wir die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit konstruieren wollen, trotzdem können wir nicht allein aufgrund dieses Punktes gegen globale Ressourcentransfers und Abgaben opponieren. Wenn wir aufgrund der Verletzung der Anreize gegen die globale Umverteilung der Ressourcen sind, dann sollten Abgaben der Ressourcen im staatlichen Kontext aufgrund des gleichen Grundes auch als nicht vernünftig angesehen werden. Ein unvermeidliches Thema der Verteilungsgerechtigkeit besteht in der Frage nach dem Gleichgewicht zwischen Ressourcenabgabe und Anreizen. Deswegen verletzt der Kritikpunkt der Schwächung der Anreize nicht wirklich die Begründung für die Unterstützung oder die Bereitstellung von Ressourcen, nämlich dass die Glücklichen ihr nicht-ausgewähltes Glück rechtfertigen oder wegen ihres Glücks gewisse entsprechende Kosten für die Unglücklichen übernehmen sollten. In diesem Sinn sagt diese Kritik uns nur, dass wir hinsichtlich des Designs der globalen Institutionen Politiken, die Sparen und Investition fördern, brauchen, und gleichzeitig in einem gewissen Ausmaß Ungleichheiten beseitigen sollten.

Zum Problem der Bereitstellungsart habe ich die These „des Größten, der den Kleinsten übernimmt“ formuliert. Sie hat hauptsächlich zwei Schwerpunkte, einer ist die Veresterungsweise, der andere ist die Art der Ressourcenübertragung.

Zur Veresterungsweise könnten wir uns eine Formel denken, deren Ergebnis aus der Multiplikation der jährlichen Geburtenrate mit Dollarbeträgen als Währungsbasis

folgt. Der Schwerpunkt besteht darin, anhand der Bevölkerungsanzahl der Bürger in relativ wohlhabenden Gesellschaften eine Steuer zu entwickeln. Die moralische Implikation (des Glücksegalitarismus) dieser Formel oder Berechnungsweise besteht hauptsächlich darin, dass alle Bürger und jedes Neugeborene in wohlhabenden Gesellschaften durch eine einmalige Zahlung den Vorteil ausgleichen sollten, der aus einer späteren Erbschaft entstehen wird. Eine Person, die in einem besser gestellten Staat geboren ist, muss nicht wegen des Glücks des Geburtsortes in ihrem ganzen Leben immer bezahlen. So erhalten seine späteren Erfolge und Interessen, die auf diesem nicht-ausgewählten Glück basieren, ihre Legitimität.

Die spezifische Praxis der Ressourcenübertragung könnte darin bestehen, dass alle Länder in der Welt gemäß ihrem GDP oder HDI (Human Development Index) in eine Rangfolge gebracht bzw. die Top-200-Länder aussortiert werden. Das Land auf Platz Nummer 1 ist dann z. B. verpflichtet, entsprechende Ressourcen in Höhe von 1000 Dollar pro Kopf an das Land auf Platz Nummer 200 zu übertragen, das Land auf Platz Nummer 2 muss dann z. B. 990 Dollar pro Kopf an das Land auf Platz Nummer 199 übertragen usw. Der Vorteil dieses Vorschlags besteht hauptsächlich darin, dass er sicherstellen kann, die schwersten Lasten den Staaten mit dem höchsten Lebensstandard aufzuerlegen.

Im Vergleich zum globalen Differenzprinzip von Beitz ist der Vorschlag, „die Größten übernehmen die Kleinsten“, der dem globalen Prinzip der Entwicklung zugrunde liegt, klarer formuliert. Nach dem globalen Differenzprinzip können Ressourcen aber auch in Form von Handelszugeständnissen zwischen Staaten, durch eine Reduktion der

Einfuhrwarensteuern oder Währungsmaßnahmen übertragen werden.²⁶ Es gibt verschiedenste Arten von Ressourcen. Allerdings führt die Vielfalt der Ressourcenart wahrscheinlich zu Berechnungsproblemen. Dagegen legt die These, „die Größten übernehmen die Kleinsten“, bei der Berechnung Währungsschwankungen mit zugrunde. Zudem konzentrieren die Vorschläge von Beitz sich hauptsächlich auf Rabatte auf Geschäftsinteraktionen. Wenn es keine wirtschaftlichen Interaktionen zwischen zwei Staaten gibt, dann können Gewinnübertragungen leider nicht umgesetzt werden. Meine These berücksichtigt dagegen eine klare Beziehung zur Ressourcenübertragung.

7.3.3. Praktische Anwendbarkeit des globalen Prinzips der Entwicklung

Wenn meine Analyse zutrifft, dann hat der Vorschlag des globalen Prinzips der Entwicklung im Vergleich zur These der Neubewertung der Bürgerschaft und der Chancenverbesserung durch offene Grenzen mehrere Vorteile.

Im Vergleich zum Vorschlag der Neubewertung der Bürgerschaft verursacht das globale Prinzip der Entwicklung niedrigere moralische Kosten, um die Forderung der Regulierung der Wirtschaftschancenungleichheit zu realisieren. Diese These erfordert keine Änderung der aktuellen politischen Struktur oder Grenzen, wie z. B. die Forderung nach einer einzigen Autorität oder mehrstufigen Struktur der Bürgerschaft. Anders als der Vorschlag offener Grenzen können von der Umsetzung meiner These mehr Menschen profitieren. Zuerst muss das Konzept des globalen Prinzips der Entwicklung nicht die Aufnahmefähigkeit bzw. den Aufnahmewillen von

²⁶ Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 174; Chris Armstrong, *Global Distributive Justice: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2012), pp. 53-54.

Migranten in den besser gestellten Staaten berücksichtigen. Außerdem ist das globale Prinzip der Entwicklung in der Lage, die wirtschaftliche Situation einer größeren Anzahl von Bürgern in relativ schlechter gestellten Staaten zu verbessern. Zudem vermeidet dieser Vorschlag Sprachprobleme, kulturellen Anpassungsdruck und Reisekosten. Zwar sind die Wirtschaftschancen (gemessen z. B. am Durchschnittseinkommen) bei meiner These im Vergleich zu offenen Grenzen geringer, trotzdem sind sie immer noch attraktiv, wenn die Bürger in relativ schlechter gestellten Staaten insgesamt von obigen Begleitproblemen entlastet werden können.

Die Akzeptanz des globalen Prinzips der Entwicklung bedeutet nicht, dass wir die These der Chance zur Lebensentwicklung in relativ florierenden Gesellschaften mittels der offenen Grenze als Mittel völlig ablehnen müssen. Tatsächlich kann der Vorschlag der Chance zur Lebensentwicklung wohlhabenden Ländern durch offene Grenze als sekundäre Politik dienen. Das globale Prinzip der Entwicklung schließt offene Grenzen nicht aus, tatsächlich könnten sich die beiden Ansätze sogar gegenseitig ergänzen, um die Ungleichheit der Wirtschaftschancen wirksam zu regulieren. Ich bin der Meinung, dass die angemessene Kombination zwischen dem Vorschlag des globalen Prinzips der Entwicklung und der offenen Grenze in der Lage ist, Ungleichheit der Wirtschaftschance mehr wirksam zu regulieren. Der Vorschlag der offenen Grenze (und zwar mittels des Herstellungssystems in anderen Gesellschaften Individuen eigene vernünftige Lebenspläne entwickeln zu lassen) und des globalen Prinzips der Entwicklung (nämlich mittels der gesamten Erhöhung des Herstellungssystems Personen in gewöhnlichen Gesellschaften eigene vernünftige Lebenspläne entwickeln zu lassen) stehen daher nicht im Konflikt.

8. Schluss

Der Hauptziel dieser Arbeit besteht darin, das Konzept globalen Egalitarismus zu erörtern, vor allem am seinen Begründungsweisen und Prinzipien der Verteilung (oder Verteilungsgüter) zu fokussieren. Ich trage in dieser Arbeit hauptsächlich zwei Thesen vor. Die erste These betrachtet die Globalerweiterung ausgehend von der Idee des Glücksegalitarismus. Sie erklärt, wie die Anforderung der Ungleichheitsregulierung auf die globale Ebene erweitert werden könnte. Die zweite These besteht im Vorschlag des globalen Prinzips der Entwicklung. Die zentrale Idee liegt darin, dass die Bürger eines schlechter gestellten Staates ihre Lebenschancen am besten in ihrem eigenen Staat vergrößern sollten statt ihn zu verlassen, um bessere Lebenschancen in anderen relativ höher entwickelten Gesellschaften zu finden. Dieser Grundsatz legt vor allem Wert auf die Erhöhung der persönlichen Wirtschaftschancen im eigenen Arbeitsmarkt des jeweiligen Staates. Im Folgenden werde ich diese beiden Thesen erklären und die zukünftigen Möglichkeiten des globalen Egalitarismus herausarbeiten.

8.1. Das Argument der Globalerweiterung mittels des Glücksegalitarismus

Die Auseinandersetzung des globalen Egalitarismus konzentriert sich hauptsächlich auf die Begründungsweise der Globalerweiterung der Ungleichheitsregulierung. In diesem Sinn besteht eine wichtige Aufgabe darin, eine angemessene Begründungsweise der Globalerweiterung zu finden.

Um dieses Ziel zu erreichen, prüfe ich zuerst die Konzeption der globalen Kooperation. Ihre Hauptthese besteht darin, dass gegenwärtige Wirtschaftsinterdependenz in der Globalisierung in der Lage ist, einige entsprechende Prinzipien der Verteilung herzustellen, um Nutzen und Lasten, die von der globalen Kooperation produziert werden, angemessen zuzuteilen. Allerdings ist diese Darstellungsweise laut meinen Analysen keine angemessene Argumentationsstrategie, weil wirtschaftliche Interdependenz als zentrales Konzept des Arguments leider mit zwei inneren Spannungen konfrontieren muss. Eine ist der Widerspruch zwischen den Staaten als die beteiligte Einheit in der globalen Wirtschaft und den Individuen in der Gesellschaft als die begünstigte Einheit in der globalen Kooperation. Eine andere besteht darin, dass Mitgliedschaft, die auf die Betroffenen der Globalisierung basiert, von der moralischen Perspektive auch arbiträr ist. Deswegen sollten wir mittels des persönlichen Faktors eine Begründung für die Erweiterung finden.

Anschließend analysiere ich Simon Caneys zwei Arten der Konstruktion des menschlichkeitskonzentrierten Egalitarismus, und zwar die Konstruktion des Universalismus (seine Behauptung des Umfangs) und die Konstruktion der Chancengleichheit. Nach der Analyse glaube ich, dass Caneys Konstruktion des Universalismus nur als eine formale Argumentationsweise positioniert werden sollte, während die Konstruktion der Chancengleichheit einen substanziellen Grund für die globale Erweiterung egalitärer Gerechtigkeit anbietet. Meiner Meinung nach besteht der Kerngedanke des Arguments von Caney in der Tat in der Anwendung des Begriffs der moralischen Arbitrarität.

Mein Ausgangspunkt der Argumentation ist hauptsächlich das Konzept des

Glücksegalitarismus. Ich bin grundlegend für Caneys Konstruktion der Chancengleichheit, die ebenfalls den Glücksegalitarismus berücksichtigt. Caney entwickelt mittels eines analogischen Arguments aus der Idee des Glücksegalitarismus die These, dass die Nationalität gegenüber der moralischen Perspektive arbiträr ist. Er ignoriert dabei, dass diese These das Konzept des grenzüberschreitenden Glücksegalitarismus voraussetzen muss. Das heißt, dass die Anforderung des Glücksegalitarismus zuerst für alle gelten muss, anschließend kann man das Problem moralischer Arbitrarität des Bürgerschaftsbesitzes behandeln. Deswegen erörtere ich zuerst die universalen Eigenschaften des Glücksegalitarismus, bevor ich mein Begründungsargument mittels des Konzepts des Glücksegalitarismus vortrage.

Ich bin der Meinung, dass es drei Merkmale geben sollte. Als Erstes ist die Eigenschaft der Unmittelbarkeit. Laut dieser Idee kann die Anerkennung der moralischen Gleichheit zwischen den Menschen direkt die Anforderung der Ungleichheitsregulierung begründen. Als Zweites sollte er die Eigenschaft der Intuition aufweisen. Das heißt, dass Glückegalitarismus mit universalem Umfang mittels des Zusammenhangs zwischen der Situation und der Ursache die Ungleichheit mit dem Gerechtigkeitsbegriff verbinden sollte. Das dritte Merkmal ist die Eigenschaft der Motivation. Sie verlangt, dass gewisse Institutionen entworfen oder etabliert werden sollten, um Ungleichheiten als Folge von Blindglück, selbst wenn die institutionelle Systeme oder Regeln noch nicht existieren. Wenn wir durch diese Merkmale Glückegalitarismus positionieren, dann kann das Konzept des Glückegalitarismus die grenzüberschreitende Geltung aufweisen.

Mein Hauptargument der Globalerweiterung, das das Konzept des

Glücksegalitarismus aufgreift, besteht darin, dass in einem idealen Zustand niemand allein aufgrund seiner Bürgerschaft in Folge des Blindglücks einen besseren oder schlechteren Ausgangspunkt seiner Lebensentwicklung besitzen sollte. In der nichtidealen Welt sind Grenzen unvermeidlich und der Besitz der Bürgerschaft in unterschiedlichen Staaten führt tatsächlich zur Ungleichheit der Lebensentwicklungsausgangspunkte. Wenn wir die Plausibilität oder Geltung des Ideals anerkennen und gleichzeitig mit einem nichtidealen Zustand konfrontiert sind, dann benötigen wir ein Prinzip, um diese beiden angemessen zu verbinden. In diesem Sinn bin ich der Meinung, dass die Ungleichheit des Ausgangspunktes der Lebensentwicklung in einem nichtidealen Zustand akzeptabel ist, indem die Nachteile von Menschen mit einer Staatangehörigkeit in relativ schlechter gestellten Gesellschaften angemessen kompensiert werden. Diese Darstellungsweise verwendet hauptsächlich den Begriff der Kompensation und des Dienens des Glücksegalitarismus.

8.2. Das globale Prinzip der Entwicklung

Hinsichtlich der konkreten Konstruktion der Verteilungsprinzipien schlage ich das globale Prinzip der Entwicklung vor. Das Ziel dieses Grundsatzes besteht darin, durch eine Maximierung des Durchschnittseinkommens (mit bestimmten Einschränkungen) die Arbeitsplätze in einem Staat mit geringeren wirtschaftlichen Chancen aufzuwerten und die Menschen zu motivieren, in ihrem Staat zu bleiben. Das Prinzip regelt die Ungleichheit wirtschaftlicher Chancen und ist gleichzeitig auch ein Grundsatz, um den Besitz der Bürgerschaft als Blindglück zu kompensieren.

Als Erstes ist das globale Prinzip der Entwicklung ein Grundsatz der Regulierung der Wirtschaftsungleichheit. Wie das globale Differenzprinzip, das Beitz vorträgt, verlangt das globale Prinzip der Entwicklung hauptsächlich, angemessene Ressourcen von Ländern mit besseren wirtschaftlichen Bedingungen zu relativ benachteiligten Staaten zu übertagen, um die Wirtschaft der in anderen Gesellschaften zu verbessern. Allerdings unterscheidet sich der Vorschlag des globalen Prinzips der Entwicklung in zweierlei Hinsicht vom globalen Differenzprinzip.

Einerseits verlangt das globale Prinzip der Entwicklung, damit sich die Wirtschaft entwickeln kann, dass das Durchschnittseinkommen, das der Arbeitsmarkt in einem Staat bieten soll, maximiert wird. Allerdings ist die Vorgehensweise des globalen Differenzprinzips nicht ganz klar. Es erklärt nicht deutlich genug, welcher Maßstab zugrunde gelegt werden soll, um z. B. Durchschnittseinkommen oder Mindesteinkommen zu ermitteln. Wir könnten vermuten, dass das globale Differenzprinzip die Maximierung des Mindesteinkommens verlangt, weil sein Zweck darin besteht, die Situation der am meisten benachteiligten Menschen zu verbessern. Trotzdem hat das globale Differenzprinzip ein Problem. Es ist nicht klar, auf was die ungünstigste Gruppe sich im globalen Maßstab bezieht. Geht es um die ungünstigste Gesellschaft oder um die ungünstigste Gruppe in der ungünstigsten Gesellschaft? Mein Vorschlag des globalen Prinzips der Entwicklung kann durch die Annahme von Durchschnittseinkommen diese Unklarheit vermeiden.

Andererseits erfolgt die Begründung durch das Konzept des Glücksegalitarismus. Beitz benutzt zwar den Begriff des Urzustandes, aber er erklärt nicht ausführlich den Grund, warum die Beteiligten wählen sollten. Andere Autoren haben deshalb eine

sicherste Wahlstrategie oder einen Pakt mit den schwächsten Menschen ergänzt. Dagegen zielt die Begründung des globalen Prinzips auf den Begriff der Kompensation. In einem idealen Zustand sollte niemand wegen der eigenen Bürgerschaft als Blindglück bessere oder schlechtere wirtschaftliche Lebenschancen haben, allerdings beeinflussen die Existenz von Grenzen oder die Differenz der Nationalität in der Tat die Entwicklung des Erwerbslebens eines Menschen, deswegen erfordert die Ungleichheit der Wirtschaftschancen entsprechende Kompensationen. Mein Grund liegt ausführlich in der Anwendung des Kompensationsbegriffs.

Als Zweites ist das globale Prinzip der Entwicklung ein Grundsatz der Kompensation der Bürgerschaft als Blindglück. Viele Autoren argumentieren, dass die Ungleichheit der Lebensentwicklungschancen, die aus Differenzen des Bürgerschaftsbesitzes entsteht, kompensiert werden sollte. Trotzdem hat mein Vorschlag des globalen Prinzips der Entwicklung im Unterschied zu diesen Anwendungen zwei Merkmale.

Das globale Prinzip der Entwicklung ist in der Praxis ein durchführbarer Vorschlag. Dieser enthält zwei Aspekte. Im Vergleich zur These der Neuherstellung der Bürgerschaft sind seine moralischen Kosten niedriger, um das Ideal der Regulierung der Ungleichheit zu realisieren. Es kann die Schwierigkeit von Machtunterschieden zwischen Staaten vermeiden. Zudem muss sich dieses Prinzip, im Vergleich zum Vorschlag der Erhöhung der Lebensentwicklungschancen in anderen wohlhabenden Gesellschaften, nicht mit dem Dilemma und dem Widerspruch der Gleichheit auseinander setzen, die aus dieser These folgen.

Hinsichtlich der Verbesserung der Lebenschancen konzentriert das globale Prinzip

der Entwicklung sich mehr auf eine angemessene Regulierung der Ungleichheit der Wirtschaftschancen, genauer gesagt, eine Verringerung von Einkommensungleichheiten. Einige Forscher wie Shachar schlagen vor, dass der Besitz der Bürgerschaft als moralisch arbiträrer Faktor in der Tat persönliche Lebenschancen beeinflusst, deswegen ist es notwendig, ein Weltsicherheitsnetz zu etablieren, um zumindest die Grundbedürfnisse sicherzustellen. Allerdings ignoriert dieser Vorschlag, dass moralische Arbitrarität des Bürgerschaftsbesitzes nicht nur die Chancen auf eine Erfüllung der Grundbedürfnisse beeinflusst, sondern auch zur Ungleichheit der Wirtschaftschancen führt, vor allem im Fall der entwickelten Länder, die schon über die Armutsgrenzen hinausgegangen sind, aber im Vergleich noch höher entwickelten Gesellschaften gibt es immer noch Entwicklungsdefizite. Deswegen können sie ihren Bürgern nur begrenzte wirtschaftliche Chancen bieten. Meiner Meinung nach sollte die Ungleichheit der Wirtschaftschancen aus der Perspektive des Bürgerschaftsbesitzes als Blindglück ebenfalls angemessen kompensiert werden.

8.3. Weitere Möglichkeiten der Zukunftsentwicklung

Das Problem, was jemand erhalten sollte, ist immer noch eine zentrale Frage in der Entwicklung der globalen Gerechtigkeit. Diese Diskussion konzentrierte sich in den 1970er und 1980er Jahren hauptsächlich auf das Recht zu überleben, in diesem Sinn ist die globale extreme Armut, die menschliche Grundbedürfnisse bedroht, das Hauptproblem, das die globale Gerechtigkeit lösen muss. In diesem Stadium besteht der Kernpunkt der Auseinandersetzung nicht darin, ob die Überwindung der

globalen Armut wirklich eine vernünftige moralische Anforderung ist, sondern darin, wie eine Pflicht zur Verbesserung der globalen Armut positioniert werden sollte.

Der Pionier der Konstruktion der globalen Gerechtigkeit, Peter Singer, ist der Meinung, dass wir eine humanitäre Verpflichtung haben, Menschen zu helfen, deren Grundbedürfnisse wegen extremer Armut nicht erfüllt werden können. Anders als Singer glauben Henry Shue und Onora O'Neill, dass die Verpflichtung zur Überwindung globaler Armut eine Art Gerechtigkeitspflicht sein sollte. Trotzdem gibt es auch eine Differenz zwischen den Thesen von Shue und von O'Neill. Shues Argument betont mehr die Wichtigkeit der Grundrechte. Nach seiner Ansicht kann das Grundrecht auf Überleben als grundlegender Maßstab dienen, der die Verteilungsstruktur des globalen Systems misst. Dagegen legt O'Neill mehr Wert auf Bestimmung des Pflichtträgers. Nach ihrer Analyse drückt die Behauptung, dass Menschen wegen ihres Rechts auf Überleben angemessene Hilfe erhalten sollten, um ihre Grundbedürfnisse zu erfüllen, nicht deutlich genug aus, wer diese Pflichten übernehmen sollte. Die Pflicht der Gerechtigkeit sollte eine perfekte Pflicht sein, das heißt, dass sie deutlich darauf hinweisen kann, wer die Pflicht übernehmen sollte, ansonsten ist dieses Recht sinnentleert. Deswegen besteht der Kern der Auseinandersetzung in dieser Phase darin, welche Eigenschaften die Pflicht hat, die das Problem der Überwindung der globalen Armut fokussiert.

Zwischen den Jahren 2001-2005 begann die Diskussion sich zur globalen Gerechtigkeit hin zu entwickeln. Der Schwerpunkt der Diskussion bewegt sich schrittweise zur Regulierung der globalen Ungleichheit. Vor allem seit dem Jahr 2005 wird diese neue Entwicklungstendenz deutlicher, diesen Punkt kann man mittlerweile in vielen Arbeiten finden. In diesem Sinn kann die Debatte des globalen

Egalitarismus als das zweite Stadium oder die gegenwärtige Stufe der Entwicklung der globalen Gerechtigkeit betrachtet werden. Wie wir in dieser Arbeit analysiert haben, gibt es hauptsächlich drei Positionen in dieser neuen Entwicklungstendenz. Diese drei Positionen führen die Diskussion der globalen Gerechtigkeit in eine neue Richtung.

Ich weiß nicht genau, was der nächste Schwerpunkt in der Entwicklung der globalen Gerechtigkeit sein wird. Trotzdem bin ich der Meinung, dass der nächste Schwerpunkt der Diskussion wohl in der Bestimmung der Verteilungsgüter im globalen Kontext besteht. Es gibt noch große Räume zur Erörterung der Güter, vor allem wird der Besitz der Bürgerschaft als ein Verteilungsgut definiert, das für die persönliche Lebensentwicklung hilfreich ist. Unter diesem Blickwinkel können viele verschiedene sinnvolle Argumente weiter entwickelt werden. Beziehungsweise sind die Diskussionen bezüglich der offenen Grenzen bzw. dem Recht auf Bewegungsfreiheit zwischen unterschiedlichen Gesellschaften in den letzten Jahren mit der Erörterung der Regulierung der globalen Ungleichheit in gewissem Maße verbunden. Ich hoffe, dass meine Analysen des globalen Egalitarismus in dieser Arbeit zur weiteren Entwicklung der Konstruktion der globalen Gerechtigkeit beitragen können.

Literatur

- Abizadeh, Arash (2007). „Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice“, *Philosophy & Public Affairs* 35, No. 4: 318-358.
- Altman, A. and Wellman, C. H (2009). *A Liberal Theory of International Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, Elizabeth (1999) „What Is the Point of Equality“, *Ethics* 109: 287-337.
- Armstrong, Chris (2011). „Citizenship, egalitarianism and global justice“, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 14, No.5: 603-621.
- (2012). *Global Distributive Justice: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Barry, Brian (1989). „Humanity and Justice in Global Perspective“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays*. Paragon House (2008), 179-210.
- Barry, C. and Valentini, L. (2009). „Egalitarian challenges to global egalitarianism: a critique“, *Review of International Studies*: 485-512.
- Beitz, Charles (1979). „Justice and International Relations“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays*. Paragon House (2008), 21-48.
- (1983). „Cosmopolitan Ideals and National Sentiment“, *Journal of Philosophy*, 80/10: 591-600.
- (1999). *Political Theory and International Relations* 2nd. Princeton: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla (eds.) (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Blake, Michael (2001). „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 30, No. 3: 257-296.
- Blake, Samuel (1991). „Individualism at an Impasse“, *Canadian Journal of Philosophy* 21/3: 347-377.
- Boxill, Bernard (1987). „Global Equality of Opportunity“, *Social Philosophy and Policy* 5: 143-168.
- Brock, Gillian (2009). *Global Justice: A Cosmopolitan Account* (Oxford: Oxford University Press).
- (ed.) (2013). *Cosmopolitanism versus Non- Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*. Oxford: Oxford University Press.
- Broszies, Christoph and Hahn, Henning (eds.) (2010). *Globale Gerechtigkeit: Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Brown, Alexander (2009). *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*. Palgrave Macmillan.
- Brown, Garrett & Held, David (eds.) (2010). *The Cosmopolitanism Reader*. London: Polity Press.
- Butt, Daniel (2012). "Global Equality of Opportunity as an Institutional Standard of Distributive Justice", in Carmody Chi and Garcia, Frank and Linarelli, John (eds.), *Global Justice and International Economic Law: Opportunity and Prospects*. Cambridge University Press.
- Caney, Simon (2001). „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities“, *Metaphilosophy* Vol. 21 No. 1/2: 113-134.
- (2005). *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- (2007). „Justice, Borders and the Cosmopolitan Ideal: A Reply to Two Critics“, *Journal of Global Ethics* 3: 269-276.
- (2009). „Cosmopolitanism and Justice“, in T. Christiano and J. Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. MA: Wiley-Blackwell, 387-407.
- (2011). „Humanity, Associations, and Global Justice: In Defence of Humanity-Centred Cosmopolitan Egalitarianism“, *The Monist*, Vol. 94, No. 4: 506-534.
- Carens, Joseph (1992). „Migration and Morality“, in B. Barry and R. Goodin (eds.), *Free Movement*. New York: Harvester Wheatsheaf, pp. 25-47.
- (2013). *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavallero, Eric (2010). „Coercion, Inequality and the International Property Regime“, *Journal of Political Philosophy* 18 (1): 97-127.
- Christiano, T. and Christman, J. (eds.) (2009). *Contemporary Debates in Political Philosophy*. MA: Wiley-Blackwell.
- Cohen, G. A. (1997). „Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice“, *Philosophy & Public Affairs* 26: 3-30.
- (2006). „Luck and Equality: A Reply to Hurley“, *Philosophy and Phenomenological Research* 72: 439-446.
- (2008). *Rescuing Justice and Equality*. MA: Harvard University Press.
- (2011). *On the Currency of Egalitarian Justice: And Other Essays in Political Philosophy*. NJ: Princeton University Press.
- Cohen, Joshua & Sabel, Charles (2006). „Extra Rempublicam Nulla Justitia?“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 34, No. 2: 147-175.
- Collard, David (2001). „The Generational Bargain“, *International Journal of Social Welfare* 10 (1): 54-65.
- Dworkin, Ronald (1983). „In Defense of Liberal Equality“, *Social Philosophy and Policy* 1/1: 24-40.

- (2000). *Sovereign Virtue*. MA: Harvard University Press.
- (2012). *Gerechtigkeit für Igel*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Follesdal, Andreas and Pogge, Thomas (eds.) (2005). *Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Springer Press.
- Freeman, Samuel (2006). *Justice and the Social Contract*. Oxford: Oxford University Press.
- (2013). „The Social and Institutional Bases of Distributive Justice“, in Gillian Brock (ed.), *Cosmopolitanism versus Non- Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*. Oxford: Oxford University Press (2013), 198-221.
- Gilbert, Pablo (2012). *From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Held, David & Kaya, Ayse (eds.) (2007). *Global Inequality*. UK: Polity Press.
- Hirose, Iwao (2015). *Egalitarianism*. London and New York: Routledge.
- Knight, Carl and Stemplowska, Z. (2011). „Responsibility and Distributive Justice: An Introduction“, in C. Knight and Z. Stemplowska (eds.), *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1-23.
- Knight, Carl (2009). *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice*. Edinburgh University Press.
- (2012). „In defence of global egalitarianism“, *Journal of Global Ethics*, Vol. 8, No. 1: 107-116.
- Kymlicka, Will (2001). „Territorial boundaries: a liberal egalitarian perspective“, in D. Miller and S. Hashmi (eds.), *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*. Princeton: Princeton University Press, 249-275.
- Ladwig, Bernd (2011). *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2016). *Luck Egalitarianism*. London: Bloomsbury.
- Mandle, Jon (2009). *Rawls' A Theory of Justice: A Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mapel, D. and Nardin, T. (eds.) (1998). *International Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, David (2005). „Immigration: the case for limits“, in A. Cohen and C. H. Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, pp. 193-206.
- (2007). *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Richard (2010). *Globalizing Justice: The Ethics of Poverty and Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Moellendorf, Darrel (2002). *Cosmopolitan Justice*. CO: Westview Press.

- (2009). *Global Inequality Matters*. UK: Palgrave Macmillan.
- (2011). „Why Global Inequality Matters“, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 42, No. 1: 99-109.
- Nagel, Thomas (1991). *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press.
- (2005). „The Problem of Global Justice“, *Philosophy & Public Affairs* 33, No. 2: 113–47.
- Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. MA: Harvard University Press.
- Pettit, Philip and Pogge, Thomas (eds.) (2007). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Pogge, Thomas (1992). „Cosmopolitanism and Sovereignty“, *Ethics* 103 (1): 48-75.
- (1994). „An Egalitarian Laws of Peoples“, in Thomas Pogge and Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice: Seminal Essays*. Paragon House, 461-494.
- (2007). „Cosmopolitanism“, in Philip Pettit and Thomas Pogge (eds.), *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell (2007), 312-331.
- (2011). *Weltarmut und Menschenrechte: Kosmopolitische Verantwortung und Reform*. Berlin and New York: DE Gruyter.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University.
- (1999). *A Theory of Justice*, revised edition. Cambridge: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. MA: Harvard University Press.
- (2002). *Das Recht der Völker*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Richards, David (1982). „International Distributive Justice“, in J. R. Pennock & J. W. Chapman (eds.), *Ethics, Economics, and the Law*. New York and London: New York University Press (1982), 275-299.
- Risse, Mathias (2012). *On Global Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Sangiovanni, Andrea (2007). „Global Justice, Reciprocity, and the State“, *Philosophy & Public Affairs* 35: pp. 3-39.
- Scheffler, Samuel (2003). „What is Egalitarianism“, *Philosophy und Public Affairs* 31/1: 5-39.
- Sen, Amartya (2010). *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: C. H. Beck Verlag.
- Shachar, Ayelet (2009). *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tan, Kok-Chor (2004). *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2012). *Justice, Institutions, and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality*. Oxford: Oxford University Press.

- United Nations Children's Fund (UNICEF) (2007). *Progress for Children: A World Fit for Children, Statistical Review*, No. 6.
- Valentini, Laura (2012). *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Yack, Bernard (1996). „The Myth of the Civic Nation“, *Critical Review* 10 (2): 193-211.
- Ypi, Lea (2012). *Global Justice & Avant – Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press.