

Forst, Rainer

Book Part — Published Version

Eine kritische Theorie transnationaler (Un-)Gerechtigkeit

Provided in Cooperation with:
WZB Berlin Social Science Center

Suggested Citation: Forst, Rainer (2019) : Eine kritische Theorie transnationaler (Un-)Gerechtigkeit, In: Nida-Rümelin, Julian Daniels, Detlef von Wloka, Nicole (Ed.): Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung, ISBN 978-3-11-061587-6, De Gruyter, Berlin, pp. 43-66,
<http://dx.doi.org/10.1515/9783110615876-006>

This Version is available at:
<http://hdl.handle.net/10419/213818>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Rainer Forst

Eine kritische Theorie transnationaler (Un-)Gerechtigkeit¹

1 Kritischer Realismus

In den Diskussionen über Gerechtigkeit jenseits staatlicher Grenzen geht es nicht nur um die Reichweite oder den Inhalt der Gerechtigkeit, sondern auch darum, wie der Begriff der Gerechtigkeit überhaupt verstanden werden sollte. Im Folgenden werde ich versuchen, die konzeptuellen, normativen und empirischen Fragen, die in dieser Debatte verhandelt werden, zu beleuchten. Dabei möchte ich den Ansatz einer „kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit“² weiterentwickeln. Darunter verstehe ich eine Theorie der *Gerechtigkeit als Rechtfertigung*, die auf einer konstruktivistischen Vernunftauffassung beruht, die zugleich aber „realistisch“ ist, wenn es darum geht, die gegenwärtige Weltordnung als eine von multiplen Formen der Beherrschung zu untersuchen. Es besteht kein Widerspruch darin, abstrakte moralphilosophische Reflexionen mit einem soziologisch-empirischen Realismus in einer Theorie zu verbinden; im Gegenteil, das sollte unser Ziel sein. Fehlt uns ein klares Bild von der Wirklichkeit struktureller Ungerechtigkeiten, so bleibt unser normatives Denken ohne reale Bezugspunkte und wird uns auf Abwege führen. Gleichzeitig wird der Realismus zu einer Denkform, die den Status quo affirmiert, wenn wir nicht über eine kontext-transzendierende normative Idee von Gerechtigkeit verfügen.

1 Unterschiedliche Versionen dieses Aufsatzes wurden auf der *Association for Social and Political Philosophy Annual Conference* an der London School of Economics, einem Workshop an der Durham University, im Rahmen der *Frankfurt Global Justice Summer School*, am Wissenschaftszentrum Berlin, am King's College London, an der McGill University in Montréal und an der University of Toronto vorgestellt. Mein besonderer Dank gilt Thom Brooks, Julian Culp, Dorothea Gädeke, David Held, Mattias Kumm, Catherine Lu, Andrea Sangiovanni, John Tasioulas, Melissa Williams, Lea Ypi und Michael Zürn für ihre ausführlichen Kommentare. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Felix Kämper, dem ich dafür sehr danke. Eine längere englische Version erscheint in Brooks (i. Ersch.), auf Deutsch in Bohmann/Sörensen (i. Ersch.).

2 Für frühere Abhandlungen dazu vgl. Forst (2007, Kap. 11 u. 12; 2015, Kap. 9 u. 10).

2 Die Vermeidung von Parochialismus und kulturellem Positivismus

Es ist ein Gemeinplatz, dass eine Gerechtigkeitskonzeption, die sich auf transnationale Kontexte bezieht, normativ verallgemeinerbar sein muss. Dabei sollten wir mehr als das anstreben, was Rawls in *Das Recht der Völker* vorschlägt, nämlich eine Vorstellung von internationaler Gerechtigkeit, die vom liberalen Standpunkt aus nicht-liberale, aber „anständige“ Völker „toleriert“ und im Wesentlichen die „Grundsätze der Außenpolitik eines annehmbar gerechten liberalen Volkes“ liefert (Rawls 2002, S. 8). Vielmehr sollten wir einen nicht-parochialen Ansatz entwickeln, der liberale oder auch nicht-liberale Einseitigkeiten sowie verdinglichte kulturalistische Vorstellungen von „Völkern“ vermeidet. Um Rawls gegenüber fair zu sein, ist es allerdings reflektierter, sich des eigenen Parochialismus bewusst zu werden, als ihn zu ignorieren; und es ist erstaunlich, wie viele Abhandlungen über globale oder internationale Gerechtigkeit die Frage der Verallgemeinerbarkeit und des kulturellen Pluralismus außer Acht lassen oder sie marginalisieren.³

Die Kritik an liberalen Theorien stellt jedoch oft das Spiegelbild dieses Fehlers dar, insofern eine bestimmte Form des kulturellen Positivismus vertreten wird, nach dem die Welt aus getrennten und identifizierbaren ethisch-kulturellen Einheiten – einige „westlich“, andere „nicht-westlich“ – bestehe, die in einen Dialog über gemeinsame Werte miteinander treten müssten, um einen „überlappenden Konsens“ über minimale Vorstellungen von Gerechtigkeit oder Menschenrechten zu erzielen (vgl. beispielsweise Taylor 1999). In ihren problematischsten Fassungen fallen solche Ansätze der umgekehrten Form des Denkens zum Opfer, die Edward Said einst „Orientalismus“ nannte; und zwar einer Verdinglichung von „nicht-westlichen“ kulturellen Einheiten, die „westliche“ Werte nicht verstehen oder teilen, nur dass dem eine positive statt einer negativen Wertung dieser Kulturen hinzugefügt wird.⁴ Die Ironie eines solchen Ansatzes ist, dass der gerechtfertigte Versuch, den „Westen“ zu „provinzialisieren“ (Chakrabarty 2010) und falsche Annahmen über die universelle Gültigkeit westlicher Werte oder Institutionen zu kritisieren, letztlich dazu führt, dass der „Nicht-Westen“ auf un-dialektische Weise provinzialisiert wird. Wenn wir jedoch eine angemessene Vorstellung von transnationaler Gerechtigkeit entwickeln wollen, müssen wir

³ Ausnahmen davon gibt es, etwa bei Caney (2005), Nussbaum (2010) und Sen (2010).

⁴ In seinem Nachwort zu Said (2014), kritisiert Said romantisierende und essenzialisierende Lesarten seines Arguments. Ich entfalte das näher in Forst (i. Ersch.).

solche kulturellen Positivismen kritisch betrachten, das heißt Denkformen, die Gesellschaften und Regionen zu vereinheitlichten und getrennten Ordnungs- und Wertesystemen reifizieren, ohne dabei die Dynamiken und Spannungen innerhalb und zwischen solchen sozialen Ordnungen zu berücksichtigen. Auf diese Weise positionieren sie sich außerhalb solcher Dynamiken und versuchen, normative kulturelle Unterschiede „objektiv“ darzustellen.⁵

3 Kritik des Praxispositivismus

Um solche Formen des kulturellen Positivismus zu vermeiden, bedarf es einer Hinwendung zur gesellschaftlichen Praxis und der Herausbildung eines kritischen Gerechtigkeitsbegriffs, den die an sozialen Kämpfen progressiv Beteiligten in westlichen *und* nicht-westlichen Gesellschaften nutzen können. Gefordert ist eine Reflexion über die *praktische* Bedeutung von Gerechtigkeit in unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Kontexten, innerhalb und jenseits bestimmter normativer Ordnungen – d.h. Herrschaftsordnungen, welche die grundsätzliche Stellung von Personen und Gruppen (oder organisierten Kollektiven) in einer Sozialstruktur bestimmen.

Die notwendige praktische Wendung unterscheidet sich jedoch von der „praxisabhängiger“ Theorien, die legitime Gerechtigkeitsansprüche als Ansprüche betrachten, die rechtlich und politisch etablierten Institutionen der sozialen Kooperation immanent sind.⁶ Solche Theorien weisen häufig einen „Praxispositivismus“ im vierfachen Sinne auf: *Erstens* beschreiben sie komplexe soziale Beziehungen als „Kooperationszusammenhänge“ – so etwa die EU und die WTO – und laufen damit Gefahr, die Machtstrukturen und Beherrschungsformen zu vernachlässigen, die solche Institutionen kennzeichnen; *zweitens* zielen sie darauf ab, den Institutionen innewohnende „Ideen“ oder „Ideale“ der Gerechtigkeit zu rekonstruieren, als ob solche Ideen oder Ideale frei von gesellschaftlicher Anfechtung oder normativer Ambivalenz seien und hermeneutisch abgelesen werden könnten; *drittens* fehlt ihnen ein Grund dafür, warum ein solcher immanenter Gerechtigkeitsbegriff, auch wenn er rekonstruierbar wäre, einen Anspruch auf Gültigkeit hat oder, anders ausgedrückt, wieso dem Status quo, der als

⁵ Hier greife ich auf den von Jürgen Habermas (1989) entwickelten Begriff des Positivismus zurück und modifiziere ihn.

⁶ Vgl. Sangiovanni (2008) und die Beiträge in Banai/Ronzoni/Schemmel (2011). Sangiovanni hat seinen Ansatz nochmals überarbeitet in Sangiovanni (2016).

selbstverständlich vorausgesetzt wird, normative Geltung zukommt;⁷ *viertens* verdeckt die Fokussierung auf rechtlich und politisch bereits etablierte Institutionen die vielen informellen, nicht-institutionalisierten Macht- und Beherrschungsmodi, insbesondere wirtschaftlicher oder kultureller Art, die Teil solcher institutioneller Frameworks sein können oder neben ihnen existieren.

Dies sind die vier Aspekte des Praxispositivismus: 1) Eine positive Darstellung eines gesellschaftlichen Institutionensystems abzugeben, das eher unseren hermeneutischen Verdacht wecken sollte; 2) davon auszugehen, dass es eine objektive Rekonstruktion von dessen normativen Ideen geben könnte, was das Umstrittensein aus der Perspektive der gesellschaftlichen Akteure vernachlässigt – und auch die eigene Perspektive, welche nicht die eines objektiven Beobachters sein kann; 3) dem Status quo ein normatives Standing einzuräumen, das er möglicherweise nicht verdient; 4) eine eindimensionale Darstellung einer von Machtverhältnissen durchzogenen, normativen Ordnung zu liefern. Um diese Form des Positivismus zu vermeiden, sollten wir normative Ordnungen als umstrittene und anfechtbare *Rechtfertigungsordnungen* betrachten. Dabei findet der Begriff „Rechtfertigung“ sowohl deskriptiv als auch normativ Anwendung, indem zum einen die Rechtfertigungen, die den sozialen Raum der Gründe bestimmen (und die mögen schlecht oder ideologisch sein), analysiert werden, und indem zum anderen nach reziprok und allgemein nicht zurückweisbaren Rechtfertigungen und nach einer Rechtfertigungsordnung gefragt wird, die solche Rechtfertigungen hervorbringen könnte (oder hierbei zumindest förderlich sein könnte).⁸

Daher müssen wir uns in unserer Analyse des richtigen Einsatzpunkts des Gerechtigkeitsbegriffs zunächst auf zwei Formen der Praxis konzentrieren, die sich von den durch praxisabhängige Theorien hervorgehobenen Formen der Praxis unterscheiden – nämlich erstens auf die *Praxis des Widerstands gegen Ungerechtigkeit* sowie die Bedeutung der Gerechtigkeit in solchen Kämpfen und zweitens auf die *Herrschafts- und Beherrschungspraktiken*, in denen solche Kämpfe angesiedelt und gegen die sie gerichtet sind. Wenn wir Wittgenstein darin folgen, die Bedeutung und „Grammatik“ eines Begriffs durch seinen praktischen

7 Bezüglich des dritten Aspekts vgl. Darrel Moellendorfs Kritik des Gerechtigkeitspositivismus in Moellendorf (2002, S. 38f.). Sangiovanni greift diese Kritik auf und antwortet in einer Weise, die auch eine vom Recht auf Rechtfertigung ausgehende Theorie nahelegen würde: „Damit eine Gerechtigkeitskonzeption gelingen kann, müssen die Grundlagen der betreffenden Institution gegenüber allen Personen zumindest in gewisser Weise rechtfertigbar sein“ (Sangiovanni 2008, S. 163 [Übers. RF]). Dennoch kritisiert er den Kantischen Ansatz eines Rechts auf Rechtfertigung und folgt diesem Weg zu einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit nicht (Sangiovanni 2017).

8 Vgl. für Erläuterungen zur Idee von Rechtfertigungsordnungen Forst (2015).

Gebrauch zu bestimmen (Wittgenstein 2006), sollten wir uns bewusst sein, dass die Frage der Gerechtigkeit keine rein theoretische Frage ist. Vielmehr wird sie motiviert durch die Reflexion über die für unsere Zeit charakteristischen Beherrschungsverhältnisse und -strukturen, die Menschen in konkreten sozialen Konflikten und emanzipatorischen Kämpfen zu überwinden suchen. Eine echte praxisorientierte Sichtweise konzentriert sich auf diese praktischen Kontexte.

Gleichzeitig müssen wir von diesen Zusammenhängen und Kämpfen abstrahieren und darüber nachdenken, welche Kämpfe für Gerechtigkeit emanzipatorisch sind und welche nicht. An gesellschaftlichen Fakten des Protests und Widerstands können wir nicht einfach ablesen, ob sie *gerechtfertigte* Formen des Kampfes gegen Ungerechtigkeit zum Ausdruck bringen; das würde einer anderen Form des Positivismus gleichkommen, nämlich dem „Widerstandspositivismus“. Wie Habermas (1989, S. 218 f.) argumentierte, ist die Einsicht in die Notwendigkeit reflexiver Rechtfertigungen für gesellschaftliche Ansprüche, einschließlich der eigenen, das, was die kritische von der positivistischen Theorie unterscheidet.

4 Eine reflexive und diskursive Gerechtigkeitkonzeption

Beginnen wir mit einer Überlegung zur Grammatik der Gerechtigkeit, wobei wir uns von Rawls leiten lassen, der den Kerngedanken verschiedener Gerechtigkeitkonzeptionen dahingehend bestimmt hat, dass Institutionen gerecht sind, wenn „keine willkürlichen Unterschiede zwischen Menschen gemacht werden, und wenn die Regeln einen sinnvollen Ausgleich zwischen konkurrierenden Ansprüchen zum Wohle des gesellschaftlichen Lebens herstellen“ (Rawls 1975, S. 21 f.). Die wichtigsten Bestimmungen sind „keine willkürlichen Unterschiede“ und „sinnvoller Ausgleich“. Rawls' Theorie macht einen detaillierten Vorschlag, wie dies auszubuchstabieren ist. Ich denke, dass die Bedeutung des „sinnvollen Ausgleichs“ auf der konzeptuellen Ebene darin besteht, dass keine willkürlichen, sondern nur reziprok und allgemein rechtfertigbare Kriterien für die Abwägung von Ansprüchen herangezogen werden sollten. So rücken die Vermeidung von Willkür und der Gedanke der Rechtfertigung in den Vordergrund unserer Suche nach einem zentralen Gerechtigkeitkonzept.

Nach diesem Konzept impliziert Gerechtigkeit als menschliche Tugend im allgemeinen moralischen Sinn, dass kein Mensch andere Menschen willkürlichen Handlungen und Entscheidungen unterwirft, wobei „willkürlich“ hier bedeutet: nicht zwischen Subjekt und Objekt der Handlung mit guten Gründen rechtfertigbar. *Politische und soziale Gerechtigkeit* bezieht sich daher auf den legitimen

Anspruch – oder das Grundrecht – jeder Person, keinen Institutionen, Regeln und Handlungsstrukturen auf willkürliche Art und Weise unterworfen zu werden, wie beispielsweise durch Machthaber, die anderen eine Ordnung auferlegen. Aber was hier als „guter Grund“ gilt, ist eine höchst umstrittene Angelegenheit: Gibt man den Begabtesten, denen, die es ethisch am ehesten verdienen, den Bedürftigen, den Fleißigen den Vorrang oder allen gleichermaßen?

An dieser Stelle müssen wir eine *reflexive* Wendung vollziehen und uns vom Kerngedanken der Gerechtigkeit emporarbeiten zu einer Gerechtigkeitskonzeption, die eine *Praxis* der öffentlichen Rechtfertigung beinhaltet. Wenn wir sowohl willkürliche gesellschaftliche und politische Beziehungen und Institutionen überwinden als auch willkürliche Rechtfertigungen für solche Beziehungen und Institutionen ausschließen wollen, und wenn wir keinen „natürlichen“ oder objektiven Standard für das haben, was „nicht willkürlich“ bedeutet, dann müssen wir das Prinzip der Rechtfertigung (ein Prinzip der Vernunft, definiert als das Vermögen der Rechtfertigung)⁹ als den Kern der Gerechtigkeitskonzeption betrachten – das ist es, was ich die Konzeption der „Gerechtigkeit als Rechtfertigung“ nenne. Nach dem Prinzip der vernünftigen Rechtfertigung sind diejenigen Rechtfertigungen für gesellschaftliche Beziehungen und Institutionen frei von Willkür, die den diskursiven Test der reziproken und allgemeinen Rechtfertigung unter freien und gleichen Personen (Mitgliedern einer Rechtfertigungsgemeinschaft, die nicht auf willkürliche Weise bestimmt ist) bestehen. Zu dem Prinzip der reziproken und allgemeinen Rechtfertigung kommen wir durch eine reflexive und rekursive¹⁰ Betrachtung des Geltungsanspruchs¹¹ gesellschaftlicher und politischer Gerechtigkeitsnormen, die beanspruchen, für alle, die Teil einer normativen Ordnung sind, wechselseitig und allgemein verbindlich zu sein. Daher stützt sich die Vorstellung von Gerechtigkeit als Rechtfertigung auf genau jene Prinzipien, die implizit im für Gerechtigkeitsnormen charakteristischen Anspruch auf Rechtfertigbarkeit enthalten sind. Wir können diese Argumentation als eine sowohl immanente als auch transzendente bezeichnen, weil sie eine Rekonstruktion der *Bedingungen der Gültigkeit* von Ansprüchen und Normen der Gerechtigkeit vornimmt. Wenn wir die Überwindung von Willkür als konzeptionellen Kern unserer Gerechtigkeitsvorstellung anstreben, dann müssen wir an einer solchen Argumentation festhalten.

Die Kriterien von Reziprozität und Allgemeingültigkeit bedeuten, dass man innerhalb eines Kontexts der Gerechtigkeit keinen Anspruch an andere erheben

⁹ Ich entwickle diese Perspektive in Forst (2007, Kap. 1 u. 2; 2015, Kap. 1).

¹⁰ Zum Begriff rekursiver Rechtfertigung vgl. O'Neill (1989).

¹¹ Der Begriff des Geltungsanspruchs wurde von Jürgen Habermas (1983) und Karl-Otto Apel in ihrer Diskursethik entwickelt.

darf, den man selbst nicht bereit ist, allen anderen zu gewähren (Reziprozität der Inhalte); und sie bedeuten darüber hinaus, dass die Rechtfertigung solcher Ansprüche in einer normativen Sprache erfolgen muss, die für alle offen ist und nicht nur von einer Partei bestimmt wird (zum Beispiel durch eine religiöse Mehrheit), und dass keine Partei anderen ihre eigene anfechtbare Vorstellung von gerechtfertigten Bedürfnissen oder Interessen, die vernünftigerweise abgelehnt werden können, aufzwingen darf (Reziprozität der Gründe). Allgemeinheit bedeutet schließlich, dass niemand, der Teil einer normativen Ordnung ist, von der Teilnahme am rechtfertigenden Diskurs ausgeschlossen werden darf.

Der Übergang von der Betrachtung des Kerngedankens der Gerechtigkeit zu einer Konzeption der gesellschaftlichen und politischen Gerechtigkeit ist noch nicht abgeschlossen, weil mehr über die Prinzipien der damit verbundenen „Grundstruktur der Rechtfertigung“ als Forderung fundamentaler Gerechtigkeit gesagt werden muss. Zunächst aber noch ein paar Worte zur Frage der normativen Grundlagen. Denn meine letzten Bemerkungen führten uns auf Kantisches Terrain, und es mag den Anschein haben, dass wir nicht nur den Anschluss an soziale Kämpfe verschiedener Akteure und Gruppen verloren haben, sondern auch an die vorhergehende Diskussion über den kulturellen Pluralismus.

Das ist allerdings nicht der Fall. So wie die überholte Unterscheidung zwischen „idealer“ und „nicht-idealer“ (oder „realistischer“) Theorie uns nicht irritieren sollte, so sollten wir uns auch nicht von der Unterscheidung zwischen einer transzendentalen und einer kontext-immanenten Herangehensweise irritieren lassen. Um mit Letzterem zu beginnen: Wie ich bereits sagte, müssen wir uns auf die richtige Praxis konzentrieren, anstatt existierende institutionelle Einrichtungen als gegeben zu betrachten. Der Fokus auf Widerstandspraktiken gegen Ungerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang von wesentlicher Bedeutung. Der diskursiven Auffassung von Gerechtigkeit zufolge stellen diejenigen Subjekte, die einer normativen Ordnung unterworfen sind, die eigentliche Autorität zur Bestimmung dessen, was Gerechtigkeit innerhalb dieser Ordnung zu bedeuten hat, dar – empirisch gesehen, sind diese Subjekte allerdings keine Gleichen, sondern sie befinden sich in sehr unterschiedlichen Situationen der Unterwerfung. Die Kämpfe um Gerechtigkeit zielen innerhalb eines solchen Schemas also in erster Linie darauf ab, ein höheres Maß an Rechtfertigungsqualität und -gleichheit zu erreichen, das heißt eine bessere rechtliche, politische und gesellschaftliche Stellung für Gruppen zu sichern, die marginalisiert wurden und die darum kämpfen, zu anerkannten Rechtfertigungssubjekten zu werden.

In einem solchen Kontext gesellschaftlicher und politischer Gerechtigkeit stellt die Frage, ob das Prinzip der wechselseitigen und allgemeinen Rechtfertigung ein transzendentales Prinzip – im Sinne eines Prinzips der praktischen Vernunft – oder dem Kontext immanent ist, keine wirkliche Alternative dar, denn

es ist beides zugleich. Und so sollte es auch sein. Denn wie könnte ein Prinzip der praktischen Vernunft nicht der Praxis zugrunde liegen, zumindest als ein Prinzip, an das sich soziale Akteure in ihrem Rechtfertigungskampf halten, und wie könnte ein Prinzip der praktischen Vernunft nicht über die gesellschaftliche Praxis hinausgehen, in der allzu oft das Recht auf Rechtfertigung verletzt wird?

Die Gegenüberstellung von sich an Idealen orientierenden und realistischen Ansätzen hat in den jüngsten Debatten viel Aufmerksamkeit erregt.¹² Es handelt sich aber um einen falschen, undialektischen Gegensatz. Eine kritische Gerechtigkeitskonzeption kann nicht ohne prinzipielle Argumente auf den Weg gebracht werden, aber sie braucht und soll kein „ideales“ Modell der wohlgeordneten Gesellschaft entwerfen, das lediglich von intelligenten und wohlmeinenden Politikern „realisiert“ werden müsste – ein Gedanke, der bestenfalls einem naiven, schlimmstenfalls einem technokratischen Ansatz entspricht.¹³ Eine diskursive Auffassung der Gerechtigkeit als Rechtfertigung ist mit solchen Vorstellungen nicht vereinbar. Gleichzeitig aber, so sehr wir auch einen kritischen Realismus brauchen, um unsere soziale Realität als eine zu begreifen und zu bewerten, die multiple Formen der Beherrschung einschließt (obwohl auch als eine, die hoffentlich das Potenzial für Kritik und Emanzipation birgt), ist nichts „Realistisches“ daran, die Welt als ein endloses Machtspiel zu betrachten, sodass jeder Kampf für Gerechtigkeit zu einem weiteren Kampf um die Macht, Gesellschaftsstrukturen den eigenen Vorstellungen entsprechend zu gestalten, stilisiert wird. Aus der Perspektive einer kritischen Gerechtigkeitstheorie gibt es entweder das, was Marx (2017, S. 390) als „Unrecht schlechthin“ bezeichnete, oder es gibt es nicht; wenn man aber Letzteres glaubt, dann verlieren normative Überlegungen über Gerechtigkeit oder Emanzipation jeglichen Sinn. Dennoch ist es wichtig zu bedenken, dass eine Konzeption gesellschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit keine Form ethischen Denkens ist, die nur „angewandt“¹⁴ werden muss, denn es ist ein Imperativ politischer Autonomie und Gerechtigkeit, dass diejenigen, die einer normativen Ordnung angehören, deren kollektive Autoren werden. Die Autorität der Gerechtigkeit ist die ihrige, jedoch in Form eines kollektiven Emanzipationsprojekts, das an Prinzipien der Rechtfertigung und des gleichen Respekts gebunden ist.

12 Vgl. zum Beispiel die Diskussionen bei Geuss (2011), Larmore (2013), Rossi/Sleat (2014) sowie bei Erman/Möller (2018).

13 Ein Beispiel für solch einen Ansatz, der einen „egalitären Verteiler“ (*egalitarian distributor*) zur Verwirklichung der Gerechtigkeit fordert, findet sich bei Cohen (2011, S. 61).

14 Das ist ein Punkt, in dem ich einig bin mit Geuss (2011). Allen (2016, Kap. 4) kritisiert meine Ansicht als angewandte Ethik, was ich für eine Fehlinterpretation halte.

Der Begriff der Autorität ist hier wichtig, denn in einer wahrhaft emanzipatorischen Konzeption von Gerechtigkeit ist die Definition von Gerechtigkeit Sache der Beteiligten selbst. Dies aber in einer Weise, die rechtfertigende Willkür ausschließt und so dem Prinzip kritischer Theorie, das Bernard Williams im Anschluss an Habermas formuliert, folgt: „[D]ie Akzeptanz einer Rechtfertigung zählt nicht, wenn die Akzeptanz selbst durch die Zwangsgewalt produziert wird, die vermeintlich gerechtfertigt wird“ (Williams 2006, S. 6 [Übers. RF]). Daher die Notwendigkeit einer Grundstruktur der Rechtfertigung, welche die Gefahr bannt, dass gesellschaftliche Kräfte und Privilegien sich in asymmetrischen Beherrschungsbeziehungen reproduzieren. Die Befugnis, Gerechtigkeit zu definieren, liegt bei denjenigen, die Mitglieder einer normativen Ordnung sind. Sofern aber eine solche Definition maßgebend sein soll, müssen sie gleichberechtigte Rechtfertigungsautoritäten sein und einander als solche respektieren. Andernfalls könnte es sich um eine andere Form der Beherrschung handeln, zum Beispiel durch Mehrheiten.

Die von mir skizzierte Kantische Grundlage basiert auf einem elementaren moralischen Anspruch freier und gleicher Personen, als autonome normative Autoritäten in den sie umfassenden normativen Ordnungen respektiert zu werden. Das ist meine Fassung der Kantischen Idee, andere Menschen als „Zwecke an sich selbst“ zu respektieren. Ihre „Würde“ bedeutet, dass sie solche Rechtfertigungsautoritäten sind, und sie impliziert ein moralisches *Grund-Recht auf Rechtfertigung*. Es handelt sich um ein Recht auf Rechtfertigung in Bezug auf alle moralisch relevanten Handlungen in moralischen Interaktionskontexten; in Kontexten gesellschaftlicher und politischer Gerechtigkeit ist es ein Recht, in vollem Umfang an rechtfertigenden Diskursen über die herrschende normative Ordnung teilzunehmen, sodass es in solchen Kontexten zu einem politischen Recht wird (Forst 2016).

5 Kontexte der (Un-)Gerechtigkeit

Der Fokus auf eine Grammatik der Gerechtigkeit, wie sie durch den Widerstand gegen Ungerechtigkeit als Beherrschung zum Ausdruck kommt, hilft in Bezug auf eine Reihe weiterer, zu hinterfragender Unterscheidungen, die die Debatte über globale Gerechtigkeit kennzeichnen: die Gegenüberstellung von relationalen und nicht-relationalen Gerechtigkeitsansätzen, die Frage nach dem „alle Betroffenen“ oder „alle Unterworfenen“-Prinzip sowie die Unterscheidung zwischen internationalistischen und kosmopolitischen Ansätzen bezüglich der Frage nach Pflichten und Institutionen der Gerechtigkeit.

Folgt man Andrea Sangiovannis Auffassung, dass relationale Ansätze von Verteilungsgerechtigkeit bestimmte soziale Beziehungen – etwa Kooperationszusammenhänge oder Institutionen des Rechtszwangs – als den eigentlichen „Grund“ (Sangiovanni 2007, S. 8) von Gerechtigkeitspflichten betrachten, wohingegen nicht-relationale Ansätze Gerechtigkeitspflichten in allgemeinen Überlegungen zur Menschenwürde oder zu menschlichen Bedürfnissen verankern, so fällt die bisher dargelegte Position nicht klar auf eine der beiden Seiten. Das Grundrecht auf Rechtfertigung ist ein bedingungsloses moralisches Anrecht auf Respekt, das auf der Würde der Menschen als gleichen normativen Autoritäten beruht. In moralischen Kontexten der Interaktion bedeutet dies, dass jedem Menschen wechselseitige und allgemeine Rechtfertigungen für Handlungen geschuldet werden, die ihn oder sie in relevanter Weise betreffen, während dies in gesellschaftlichen und politischen Kontexten bedeutet, dass niemand einer normativen Ordnung unterworfen werden sollte, in der er oder sie keinen Status als rechtfertigende(r) Gleiche(r) besitzt. Die moralische Begründung dieses Rechts ist also sowohl relational, da moralische Personen immer als MitautorInnen gültiger Normen angesehen werden, als auch nicht-relational, da das Recht auf Rechtfertigung nicht von einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext abhängt, um einen gültigen moralischen Anspruch zu begründen. Doch nur in spezifischen Kontexten der Gerechtigkeit (das heißt in konkreten Herrschafts- und/oder Beherrschungskontexten) begründet dieser allgemeine „Grund“ der Gerechtigkeit besondere Ansprüche auf Gerechtigkeit, je nach Art und Weise der Herrschaft oder Beherrschung, der man unterworfen ist. Mit Herrschaft sei im Folgenden eine Form normativ bindender Machtausübung gemeint, die innerhalb einer Rechtfertigungsordnung legitimiert ist; unter Beherrschung (*domination*) sei eine Form der willkürlichen Herrschaft verstanden, der eine solche Legitimation fehlt – normativ von den sie tragenden Rechtfertigungen her betrachtet bzw. institutionell-strukturell in Bezug auf das Nichtvorhandensein einer Grundstruktur der Rechtfertigung.

Ein Kontext gesellschaftlicher oder politischer Gerechtigkeit ist einer, in dem der *moralische* Status gleicher normativer Autoritäten in einen *gesellschaftlichen und politischen* Status rechtfertigender Akteure umgewandelt werden muss, weil man einer normativen Ordnung der Herrschaft oder der Beherrschung unterworfen ist, die einer wechselseitigen und allgemeinen Rechtfertigung bedarf. Das ist eine relationale Sichtweise, aber nicht von der zuvor kritisierten positivistischen Sorte, die sich auf Kooperationszusammenhänge oder Institutionen von innerstaatlichem oder überstaatlichem Zwang konzentriert. Wenn wir eine kritische Theorie der Gerechtigkeit aus der situativen Perspektive von sozialen Akteuren entwickeln, die gegen Ungerechtigkeit ankämpfen, sollten wir positivistische Restriktionen für die Arten von in den Blick zu nehmenden Kontexten

vermeiden, und wir sollten insbesondere nicht einen Kontext asymmetrischer sozialer Beziehungen als „Kooperationszusammenhang“ bezeichnen. So verstanden ist ein gesellschaftlicher und politischer Status normativer Ko-Autorenschaft und Nicht-Beherrschung nicht nur dann erforderlich, wenn man Teil eines sozioökonomischen und politischen Kooperationssystems ist oder wenn man staatlicher Herrschaft unterliegt, sondern auch allgemeiner, wenn Macht über Personen als eine Art von Beherrschung ausgeübt wird. Diese Formen der Beherrschung können formal und rechtlich konstituiert, aber sie können auch eher informeller Natur sein, wie ökonomische Strukturen, in denen Personen oder Gruppen einer normativen Produktions- und Tauschordnung auf globaler Ebene unterworfen sind, die gesetzlich nicht so streng geregelt und institutionalisiert ist wie der Markt innerhalb eines Staates. Eine normative Ordnung ist *jede* Ordnung gesellschaftlicher Normen und Regeln, die Personen und Kollektive in Bezug auf ihren gesellschaftlichen und politischen Status regiert und ihre Optionen als Mitglieder einer gesellschaftlichen Organisation bestimmt. Wir leben in multiplen Ordnungen dieser Art, und eine Theorie der transnationalen Gerechtigkeit erfordert eine differenzierte Sicht auf die verschiedenen uns unterwerfenden Ordnungen (ein Punkt, auf den ich zurückkommen werde).

So verwechselt aus einer kritischen Perspektive Thomas Nagels (2005, S. 121) Argument, dass Gerechtigkeit etwas ist, was wir durch unsere gemeinsamen Institutionen nur denen schulden, mit denen wir in einer starken politischen Beziehung (*strong political relation*) stehen (vgl. außerdem Blake 2001), eine Konklusion mit einer Prämisse, weil solche starken politischen Beziehungen nicht als *A priori*-Bedingung der Gerechtigkeit gesehen werden sollten, sondern als *A posteriori*-Folgerung aus Gerechtigkeitspflichten, das heißt als politische Beziehungen, die zur Überwindung formeller oder informeller Formen unregulierter und willkürlicher Herrschaft vonnöten sind.¹⁵ Staatliche Regulierungsformen können von einem normativen Standpunkt gerechterweise gefordert werden, weil willkürliche Herrschaft (in ihren beiden Formen als Herrschaft ohne angemessene und intakte Rechtfertigungsstrukturen und als Herrschaft, die nicht reziprok und allgemein gerechtfertigt ist) gegen das – in moralischer Perspektive vorpolitische, in politischer Perspektive kontextuelle – Recht auf Rechtfertigung verstößt. Auf diese Weise geht das Recht auf Rechtfertigung institutionellen Einrichtungen voraus, es gewinnt aber nur an spezifischer Zugkraft, indem es sich gegen konkrete ungerechtfertigte Herrschaftsformen richtet und die Schaffung von Rechtfertigungsstrukturen einfordert, die notwendig sind, um willkürliche Herrschaft

¹⁵ Ausführlicher entwickle ich dieses Argument in Forst (2015, Kap. 10). Vgl. zudem Cohen/Sabel (2006).

zu unterbinden. Ein solches Recht auf Gerechtigkeit hat seinen Platz in politischen Beziehungen, aber das Recht auf solche Beziehungen als ein Recht auf Nicht-Beherrschung geht diesen Beziehungen voraus. Ob darüber hinaus die von der Gerechtigkeit geforderten politischen Beziehungen stark oder schwach sein sollten, hängt von der Art der zu überwindenden Willkür ab.

Ebenso ist die Behauptung Sangioannis (2007, S. 20), dass wir gegenüber denjenigen MitbürgerInnen Verpflichtungen egalitärer Reziprozität haben, die uns die Grundvoraussetzungen und Garantien bieten, die notwendig sind, um einen Lebensplan zu entwickeln und umzusetzen, aber nicht gegenüber den Nichtstaatsangehörigen, die dies nicht tun, zu restriktiv. Sie berücksichtigt nicht ausreichend die vielen Möglichkeiten, in denen das Wohlergehen einer Gesellschaft (oder von Teilen einer Gesellschaft) dadurch gedeiht, dass die Gesellschaft von einem System ungleichen Tauschs und dominierter Märkte profitiert, das es anderen Gesellschaften wiederum unmöglich macht, ein Niveau der Kooperation und Produktivität zu erreichen, das Sangioanni als Voraussetzung für das Bestehen eines Kontexts der Gerechtigkeit betrachtet. Darüber hinaus ist es zwar wahr, dass die globale Ordnung derzeit nicht über die finanziellen, rechtlichen oder administrativen Mittel verfügt, um die Güter und Dienstleistungen bereitzustellen und zu garantieren, die zur Aufrechterhaltung und Reproduktion eines stabilen Markts und Rechtssystems erforderlich sind (Sangioanni 2007, S. 21), aber es gibt keinen Grund, dies nicht als Versagen zu betrachten, sondern als eine normativ relevante Tatsache, welche die Gerechtigkeitspflichten einschränkt. Solche Pflichten können nicht auf die bestehenden Einrichtungen des politischen Lebens beschränkt werden, sondern erfordern die Etablierung neuer institutioneller Arrangements.

Eine kritische Theorie der (Un-)Gerechtigkeit muss solche restriktiven, positivistischen Auffassungen vermeiden und Kontexte der Ungerechtigkeit lokalisieren, wo immer Formen der Beherrschung innerhalb einer normativen Ordnung existieren, sei es eine Ordnung des Staates oder des wirtschaftlichen Tausches. Wir brauchen eine differenzierte Sicht auf solche normativen Ordnungen, die eine undialektische Opposition zwischen dem Staat auf der einen Seite und einem System der freiwilligen internationalen Zusammenarbeit auf der anderen Seite, wie wir sie auch bei Rawls (2002) finden, vermeidet. Relationale Ansichten sollten sich weder lediglich auf positive Kooperationsbeziehungen noch auf Zwangsverhältnisse innerhalb eines Staates kaprizieren, sondern auch die negativen strukturellen Herrschaftsformen einbeziehen, die globale und nationale Realitäten charakterisieren.¹⁶ Was wir brauchen, ist eine *negative* Version des Relatio-

¹⁶ Eine Reihe anderer Ansätze betont auch die Bedeutung der bestehenden Macht- und Be-

nismus, die den Ausgangspunkt für eine Theorie der Grundstruktur der Rechtfertigung liefern kann, um Beherrschungsbeziehungen anzuprangern und zu überwinden.

6 Das Wesen der Ungerechtigkeit

Die Kritik positivistischer oder zwangszentrierter Formen des Relationismus, die keinen adäquaten Begriff von Beherrschung verwenden, bestätigt keineswegs die nicht-relationalen Auffassungen von Gerechtigkeit. Denn deren Gerechtigkeitsverständnis ist unvereinbar mit der Grammatik der Gerechtigkeit, wie sie aus dem Blickwinkel der Widerstandspraxis und im Hinblick auf die Ideen von Gerechtigkeit als Rechtfertigung und diskursiver Nicht-Beherrschung erscheint. Gemäß nicht-relationalen Ansichten sollten wir uns auf das Wohlergehen von Personen in einer kosmopolitischen Perspektive konzentrieren und spezifischere Kontexte der Kooperation oder Beherrschung außer Acht lassen. Diese Theorien gehen von einer normativen Theorie basaler globaler Ansprüche jedes Menschen aus, da wie Caney (2005, S. 37) argumentiert, Personen überall auf der Welt geteilte Bedürfnisse, geteilte Fähigkeiten und geteilte Ziele haben. Solchen Überlegungen zufolge sind Personen weltweit als rechtmäßige EmpfängerInnen von Gütern – *rightful recipients of goods* (Caney 2005, S. 103) – einer bestimmten Art zu sehen. Auf dieser Grundlage argumentiert Caney (2005, S. 111, [Übers. RF]) auf nicht-relationale Weise, dass „es schwer nachzuvollziehen ist, warum wirtschaftliche Interaktion aus Sicht der Verteilungsgerechtigkeit irgendeine moralische Relevanz hat“. Caney kritisiert zwar zu Recht die Priorität, die einige relationale Darstellungen von Verteilungsgerechtigkeit den Mitgliedern eines Staates oder eines Kooperationsgefüges einräumen, aber seine dekontextualisierende Sichtweise dessen, was die Gerechtigkeit verlangt, ist dennoch in vielerlei Hinsicht problematisch.¹⁷

Erstens: Indem er die positive Relevanz bestimmter gesellschaftlicher Beziehungen leugnet, vernachlässigt Caney auch die negative Relevanz von Beherrschungsverhältnissen, beispielsweise wirtschaftlicher Ausbeutung und politischer Unterdrückung. So scheint das Opfer einer Naturkatastrophe dem Opfer von Ausbeutung ähnlich zu sein, sofern es beiden an den gleichen materiellen Mitteln

herrschaftsverhältnisse, beispielsweise Miller (2010), Ypi (2012), Nardin (2013) und Wenar (2015). Wenar folgt insbesondere der bahnbrechenden Arbeit von Pogge (2011). Vgl. dazu auch Nidarömelin (2016).

¹⁷ Für das Nachstehende vgl. meine Auseinandersetzung mit Caney: Caney (2014) und Forst (2014).

mangelt. Aber die infrage stehende Unterscheidung ist aus der Perspektive der Gerechtigkeit wichtig; und vor allem aus der Perspektive des Kampfes um Gerechtigkeit. Denn soziale Bewegungen, die diesen Kampf führen, protestieren nicht gegen natürliche oder kosmische Kräfte, die das „Glück“, hier oder dort geboren worden zu sein, mit diesen oder anderen Ressourcen und Talenten, willkürlich und ungleich verteilt haben, und sie fordern keine Entschädigung für „Unglück“. Vielmehr widersetzen sie sich der von Menschen verursachten Ungerechtigkeit, das heißt bestimmten Beherrschungsverhältnissen und -strukturen innerhalb ihrer Gesellschaft und/oder über diese hinaus. Für Protestierende und für die Grammatik der Gerechtigkeit im Allgemeinen spielen Relationen und Kontexte eine wesentliche Rolle. In komplexen Strukturen kann man zwar nicht ohne Weiteres konkrete Verantwortlichkeiten für die Verursachung und Reproduktion von Ungerechtigkeit feststellen (Young 2011), aber man kann die Entwicklung sozialer Asymmetrien rekonstruieren, kann eruieren, wie sie funktionieren und wer von ihnen in welcher Weise profitiert. Andernfalls wird das, was ein menschengemachter struktureller Beherrschungskontext ist, anonymisiert und naturalisiert als etwas, das einfach nur aus Zufall oder, in einer älteren Sprache, aus göttlicher Laune heraus geschehen ist. Vor allem die glücksegalitäre Auffassung von Ungerechtigkeit, die argumentiert, dass Ehrgeiz und Verdienst als Verteilungskriterien gelten, nicht aber pures Glück, widerstreitet einer praktischen und emanzipatorischen Konzeption von Ungerechtigkeit, insofern sie Gerechtigkeitsansprüche als Entschädigungsansprüche für Pech rekonstruiert. Eine solche Sichtweise macht aus einer Erzählung der Ungerechtigkeit eine Erzählung des Schicksals, wenn auch eines Schicksals, das Entschädigungsansprüche begründet. Das Ergebnis ist ein verzerrtes Bild von Ungerechtigkeit. Der Kampf gegen die Ungerechtigkeit ist ein Kampf gegen konkrete Formen der Beherrschung, nicht ein Kampf gegen die Kräfte der Kontingenz. Ungerechtigkeit ist eine Sache, Schicksalsfügungen sind eine andere.

Zweitens: So verstandene, konsequenzialistische Auffassungen von Gerechtigkeit liefern nicht nur ein irreführendes Bild von Ungerechtigkeit, sondern auch eine eindimensionale Darstellung von Gerechtigkeitspflichten. So schwierig die Darstellung struktureller Verantwortung in einem postkolonialen Zeitalter auch ist (Lu 2017), so wichtig ist ein richtiges Verständnis der Geschichte und des gegenwärtigen Systems sozialer und transnationaler Formen wirtschaftlicher, rechtlicher oder kultureller Beherrschung, zum Beispiel in Bezug auf die Kategorien von „Rasse“ und Geschlecht. Andernfalls fehlt es dem politischen Handeln an Orientierung. Darüber hinaus könnten reichere Staaten in einer Dialektik der Moral den armen Ländern großzügige „Hilfe“ als Akt des Wohlwollens anbieten, während sie in Wirklichkeit diesen Ländern einen umfassenden Strukturwandel des asymmetrischen Weltwirtschaftssystems schuldig sind, aus dem sie unge-

rechte Vorteile ziehen. Wie Kant und nach ihm Pogge (2011) argumentiert haben, darf man die Pflichten der Gerechtigkeit nicht mit den Pflichten des Wohlwollens verwechseln.¹⁸

Das bedeutet nicht, dass es außerhalb von bestehenden Kontexten der relationalen (Un-)Gerechtigkeit keine allgemeinen Pflichten der moralischen Solidarität mit bedürftigen Menschen gibt, und es bedeutet auch nicht, dass die Pflichten der Gerechtigkeit immer Vorrang vor den Pflichten der Solidarität haben, besonders nicht in Zeiten großer Not, wenn dringende Hilfe benötigt wird. Die konzeptionelle Unterscheidung zwischen Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten des Wohlwollens räumt nicht dem einen oder dem anderen den Vorrang ein, sondern hilft uns, die Welt, in der wir leben, und die besonderen Gründe für moralisches und politisches Handeln zu verstehen. Man schuldet es den Opfern der Beherrschung, sie nicht als „schwache“ und bedauernswerte Menschen zu behandeln, die „Hilfe“ bräuchten.

Die hier vertretene Auffassung bestreitet auch nicht, dass es eine „natürliche Gerechtigkeitspflicht“ gegenüber den Opfern der Beherrschung an solchen Orten gibt, zu denen die eigene Gesellschaft – im Zeitalter der Globalisierung einer eher kontrafaktischen Annahme folgend – keine relevanten Beziehungen hat. Jeder Mensch hat ein Recht auf Rechtfertigung und darf nicht der Beherrschung unterworfen werden; jeder andere Mensch, der in der Lage ist zu helfen, hat eine natürliche Pflicht dazu – zusätzlich zu den konkreteren relationalen Pflichten derjenigen, die von einem System der Beherrschung profitieren oder es aufrechterhalten –, auch wenn in komplexen politischen Strukturen die Schlussfolgerung über die richtige Vorgehensweise nur äußerst schwer zu ziehen ist und jede Intervention strenge Kriterien der Rechtfertigbarkeit beachten muss. Auch wenn ich hier nicht darauf eingehen kann, unterstreicht diese natürliche Gerechtigkeitspflicht eine Art von Solidarität auf der Grundlage von Gerechtigkeit, während die oben erwähnte Solidarität mit notleidenden Menschen, auch wenn sie nicht Opfer von Beherrschung sind, ebenfalls auf der Achtung des Rechts auf Rechtfertigung beruht, aber in einem umfassenderen moralischen Sinn, denn niemand kann gute Gründe dafür haben, anderen Menschen in Not dringend benötigte und mögliche Hilfe zu verweigern. Das Recht auf Rechtfertigung begründet viele moralische Pflichten, nicht nur Gerechtigkeitspflichten, aber es ist wichtig, diese Pflichten zu differenzieren, denn sie alle reagieren auf moralische Übel unterschiedlicher Natur, und es ist nötig, auf die richtige Art und Weise zu reagieren.

18 Das ist das Problem von konsequenzialistischen Ansätzen wie dem von Singer (2002).

Drittens: Wir sollten diejenigen, die unter Ungerechtigkeiten leiden, als Personen betrachten, deren politische Handlungsfähigkeit verneint wird. Wenn wir sie hingegen in erster Linie als Subjekte betrachten, die bestimmte Güter erhalten sollen, wird dies nicht ausreichend berücksichtigt. Diejenigen, die unter wirtschaftlicher Ausbeutung leiden, leiden ebenso sehr unter politischer Ausgrenzung und Ohnmacht wie diejenigen, die politisch unterdrückt werden, denn der Schlüssel zur Verbesserung der wirtschaftlichen Produktions- und Verteilungsbedingungen liegt in der Möglichkeit, ein Wirtschaftssystem mit politischen Mitteln zu verändern. Die Frage der gesellschaftlichen und politischen Macht ist also die *erste* Frage der Gerechtigkeit, ob es sich nun um politische *oder* distributive Gerechtigkeit handelt. Es gibt keine Verteilungsmaschine, die nur umprogrammiert werden müsste; es gibt nur normative Ordnungen, die einer politischen Transformation bedürfen. Gerechtigkeit ist eine politische Konstruktion durch Verfahren und Praktiken der Rechtfertigung – eine Konstruktion durch diejenigen, die der betreffenden normativen Ordnung unterliegen. Theorien, die diesen konstruktiven Aspekt vernachlässigen und zu Schlussfolgerungen über die richtigen Muster der Güterverteilung springen, übersehen den wesentlich politischen Charakter der Gerechtigkeit. Der Kampf um effektive politische Handlungsfähigkeit und ausreichende Rechtfertigungsmacht innerhalb einer normativen Ordnung ist der erste und wichtigste Kampf für Gerechtigkeit. Das ist auch der richtige Weg, um Gerechtigkeitsansprüche zu kontextualisieren und nicht zu diktieren, was Menschen in nicht-westlichen Gesellschaften „wirklich“ wollen oder berechtigterweise beanspruchen können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine kritische Gerechtigkeitstheorie positivistische und verkürzte Formen des Relationismus sowie den nicht-kontextualisierenden Nicht-Relationismus vermeidet. Sie geht von bestehenden Herrschafts- beziehungsweise Beherrschungsstrukturen in verschiedenen normativen Ordnungen aus, vom Nationalen über das Internationale bis hin zum Globalen, und entwickelt so eine kritische Form des Relationismus, der auf einem allgemeinen moralischen Recht auf Rechtfertigung basiert. In konkreten gesellschaftlichen Kontexten übersetzt sich dieses moralische Recht in ein Recht, innerhalb der normativen Ordnungen, deren Teil man ist, eine gleichberechtigte Rechtfertigungsautorität zu sein. Es gibt also nur einen einzigen normativen *Grund* der Gerechtigkeit, aber eine Reihe von unterschiedlichen Kontexten der Gerechtigkeit, je nach Art der Unterwerfung.¹⁹

¹⁹ Das ist ein zentraler Unterschied zu Risse (2012). Risse unterscheidet verschiedene „Gründe“ der Gerechtigkeit, die distributive Relevanz haben, einige relationale, andere nicht-relationale. Ich denke, es gibt nur einen einzigen Grund der Gerechtigkeit, aber verschiedene Kontexte der Gerechtigkeit, die durch unterschiedliche Formen von Herrschaft und Beherrschung gekenn-

In diesem Abschnitt habe ich den Begriff der „Unterwerfung“ (*subjection*) hervorgehoben und nicht den des „Betroffenseins“ (*being affected*) durch bestimmte Normen und Strukturen. Für Kontexte der Gerechtigkeit ist Unterwerfung der richtige Begriff, während der Begriff des Betroffenseins zu weit gefasst ist (Fraser 2009, Kap. 4). Doch so, wie verschiedene Menschen von bestimmten normativen Strukturen auf unterschiedliche Weise betroffen sind, so werden auch Menschen auf unterschiedliche Weise bestimmten normativen Ordnungen unterworfen, zum Beispiel, wenn man den Grad der Unterwerfung unter einen Staat mit dem der Unterwerfung unter die Regeln des globalen Markts vergleicht. Was wir brauchen, ist eine differenzierte Sicht auf Unterwerfungsverhältnisse, gleichzeitig müssen wir uns aber der Tendenz widersetzen, strafferen, staatlichen normativen Ordnungen den Primat vor lockereren, transnationalen Ordnungen zu geben. Denn die Dominanz, die beispielsweise in einer neokolonialen internationalen Beziehung ausgeübt wird, kann so gravierend sein, dass deren Überwindung als eine Angelegenheit der Gerechtigkeit priorisiert werden sollte. Die Stärke der Pflichten der Gerechtigkeit hängt von der Art der zu überwindenden Beherrschung ab; je extremer sie ist, desto stärker sind die entsprechenden Gerechtigkeitspflichten. Wie ich im nächsten Abschnitt zeigen werde, wird uns eine kritische Analyse der Unterwerfungszusammenhänge auch über eine weitere überstrapazierte Unterscheidung hinausführen, nämlich die Alternative zwischen einer kosmopolitischen und einer internationalen normativen Ordnung – eine Theorie transnationaler Gerechtigkeit muss Aspekte beider miteinander verbinden.

7 Die Konstruktion transnationaler Gerechtigkeit

Eine kritische Analyse von Kontexten der Unterwerfung zeigt, wie eng verschiedene normative Ordnungen miteinander verflochten sind und wie sehr sich unterschiedliche Dimensionen der Macht überschneiden. Subnationale, nationale, regionale, internationale, supranationale und globale Kontexte von Herrschaft und Beherrschung überlappen ebenso wie wirtschaftliche, ethnische, geschlechtsspezifische, staatsbürgerliche, religiöse und andere Dimensionen der Beherrschung. Ich nenne dies die Tatsache der *multiplen Beherrschung*; als Beispiel denke man an all die Formen der Beherrschung, denen eine geringverdienende Frau niedrigen sozialen Rangs in einem armen Land mit autoritärer Herrschaft und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung unterworfen ist. Auf die Frage

zeichnet sind. Ich habe diesen Begriff des Kontexts zum ersten Mal benutzt in Forst (2002); der Gebrauch unterscheidet sich allerdings von dem in Forst (1994).

der transnationalen Gerechtigkeit werden wir nur dann eine Antwort finden, wenn wir die Situation solcher Personen richtig anzugehen wissen.

Eine kritische Gerechtigkeitstheorie beginnt dabei nicht mit einem internationalistischen oder kosmopolitischen Gedankenexperiment, sondern mit einer realistischen Sichtweise, welche die relevanten Herrschafts- und/oder Beherrschungsstrukturen, deren Wechselbeziehungen und deren gegenseitige Verstärkung untersucht.²⁰ Das Ziel der Gerechtigkeit ist es, Beherrschungsverhältnisse zu überwinden, wo sie existieren, und zu diesem Zweck Rechtfertigungsstrukturen zu etablieren; in Kontexten gerechtfertigter Herrschaft und Regierung ist es ihr Ziel, zu verhindern, dass gerechtfertigte Herrschaftsstrukturen zu Beherrschungsverhältnissen verkommen, indem sie die Rechtfertigungsverhältnisse stärkt und ausgleicht.

Bei der Rekonstruktion dieser verschiedenen Kontexte als Herrschafts- und Beherrschungskontexte müssen wir einem Prinzip der Proportionalität folgen, demzufolge die erforderlichen Rechtfertigungsstrukturen stark genug sein müssen, um die Art von Willkür zu überwinden oder zu vermeiden, die existiert oder aufzutauchen droht. Dies muss mit dem Hauptgrundsatz der Gerechtigkeit als Rechtfertigung kombiniert werden, nämlich dass die Konstruktion von Gerechtigkeitsnormen eine gemeinsame, autonome Praxis der reziproken und allgemeinen Rechtfertigung sein muss. Es ist folglich die erste Aufgabe der Gerechtigkeit, eine Grundstruktur der Rechtfertigung zu etablieren, in welcher der „Zwang *zum* besseren Argument“ von den einer normativen Ordnung unterworfenen Personen erzeugt und ausgeübt werden kann, insbesondere von jenen, die von Marginalisierung bedroht sind. Ich nenne die Etablierung einer Grundstruktur der Rechtfertigung die Verwirklichung von „fundamentaler Gerechtigkeit“, auf deren Basis die Konstruktion der „vollständigen Gerechtigkeit“ durch diskursive, demokratische Praxis erreicht werden kann.

Eine solche Theorie kann ich an dieser Stelle nicht entfalten. Stattdessen möchte ich einige Argumentationslinien skizzieren, die sich auf die Konzeption *fundamentaler transnationaler Gerechtigkeit* beziehen.²¹ Diese zielt darauf ab, Strukturen der Partizipation und Rechtfertigung zu schaffen, welche zunächst die Aufgabe der Beteiligungserweiterung in verschiedenen Kontexten der Gerechtigkeit und der Kritik von asymmetrischen Herrschafts- und Austauschverhältnissen erfüllen können, was schließlich in der Rechtfertigung und Annahme verbindlicher nationaler, transnationaler und internationaler Normen kulminieren soll. Das

²⁰ Vgl. beispielsweise die komplexen Analysen in Avant/Finnemore/Sell (2010) und Hale/Held/Young (2013).

²¹ Vgl. für das Folgende Forst (2015, Kap. 10).

Leitprinzip ist die politische Autonomie und Gleichheit, sowohl innerhalb von Staaten als auch zwischen ihnen und darüber hinaus. Dies weist auf die drei Hauptdynamiken der Beherrschung hin, die es anzuprangern und zu überwinden gilt: Beherrschung innerhalb von Staaten, Beherrschung zwischen Staaten und Beherrschung über Staaten hinaus, wie etwa in einer globalen Wirtschaftsordnung, die durch eine ungerechtfertigte Verteilung von Chancen und Vorteilen gekennzeichnet ist und an der viele mächtige nichtstaatliche Akteure beteiligt sind.

Realistisch gesehen sind die wichtigsten Akteure in diesem Prozess demokratische Staaten, da diese die wichtigsten normativen Ordnungen darstellen, die in der Lage sind, demokratische Macht innerhalb und außerhalb ihrer Grenzen, in internationalen und supranationalen Kontexten, zu erzeugen (Ypi 2012; Culp 2014). Eine transnationale Grundstruktur der Rechtfertigung mit ausreichend kritischer Kraft, um gegen aktuelle Beherrschungsbeziehungen vorzugehen, wird nicht entstehen, wenn sie nicht von einer entsprechenden Anzahl demokratischer Staaten getragen wird. Aber im Bewusstsein der vielen Formen der Beherrschung, an denen Staaten nach innen und außen beteiligt sind, müssen reflexive Formen der Partizipation gefunden werden, die verhindern, dass Regierungen weiterhin Teile ihrer eigenen Bevölkerung, andere Staaten oder transnationale normative Ordnungen beherrschen. Prinzipien fundamentaler transnationaler Gerechtigkeit geben jeder politischen Gemeinschaft das Recht, sich gleichberechtigt an grenzüberschreitenden normativen Diskursen zu beteiligen; betroffene Parteien unterhalb der staatlichen Ebene haben gleichzeitig das Recht, die Teilnahme an solchen Diskursen zu fordern – wiederum sei erinnert an Debatten über Klassen-, Geschlechter- oder „Rassen“-Ungerechtigkeit. Das bedeutet, dass entsprechende Foren für Oppositionsparteien aus Staaten, aber auch für zivilgesellschaftliche Akteure, wie sie zum Beispiel im Weltsozialforum organisiert sind, geöffnet werden müssen (Zürn/Ecker-Ehrhardt 2013). Mit Staaten als den wichtigsten, aber nicht den einzigen politischen Handlungseinheiten für eine Politik der transnationalen Gerechtigkeit zu beginnen, bedeutet nicht, sich für die Erhaltung oder Stärkung des bestehenden, staatszentrierten internationalen Systems einzusetzen, sondern für die Überwindung dieses Systems durch die Generierung politischer Macht innerhalb, zwischen und jenseits politischer Gemeinschaften, die in globalen Politikformen die einzige Möglichkeit sehen, globale Ungerechtigkeit zu bekämpfen und zu bewältigen. Aber hier tut sich ein Paradox auf, insofern als die mächtigeren der Staaten ihre Position oft dazu nutzen, den Aufbau emanzipatorischer politischer Strukturen zu verhindern. Deshalb sind interne und transna-

tionale soziale Bewegungen unerlässlich, wenn es darum geht, die notwendige öffentliche Macht zu erzeugen, um den Strukturwandel anzustoßen.²²

Der Demokratie als Hauptpraxis der Gerechtigkeit kommt in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zu. Sie ist zunächst von der engen Alternative „Weltstaat oder Staatenwelt“ freizumachen. Am besten versteht man die Demokratie als normative Ordnung, in der die Herrschafts- und Normunterworfenen zugleich die Normautoritäten sein sollen; und zwar im aktiven Sinne innerhalb einer Praxis der Rechtfertigung. So wird die Frage nach den relevanten *demoi* im Hinblick auf die bestehenden Herrschafts- bzw. Beherrschungsstrukturen nicht willkürlich beantwortet, und die erforderliche institutionelle Form hängt vom Grad der Unterwerfung ab. Diese Idee von „*demoi* der Unterwerfung“ erweitert die Frage der demokratischen Herrschaft konzeptionell über die nationalen Grenzen hinaus, entsprechend den Herrschafts- oder Beherrschungsverhältnissen, in die ein Staat aktiv oder passiv eingebettet ist (Bohmann 2010). Generell gilt hier der Grundsatz politischer Proportionalität, nach dem Rechtfertigungsstrukturen hinreichend beteiligungsoffen und effektiv sein müssen, um auf eine gegebene Beherrschungssituation reagieren zu können. Dieses Prinzip entscheidet jedoch nicht abstrakt, welches Ordnungsmodell – vom föderalistischen Internationalismus bis zum globalen Supranationalismus – daraus folgt. Das ist angesichts der Situation zu entscheiden, die von einer unregelmäßigen Form der Beherrschung zu einer geregelten Form der Rechtfertigung überführt werden soll; manchmal kann dies nur durch supranationale Institutionen, manchmal durch internationale Verträge geschehen.²³ In Anbetracht der Weltwirtschaftsordnung erfordert die Proportionalität relativ starke supranationale Institutionen zur Regulierung von Produktion, Austausch und Verteilung. Es geht bei dieser Regelung nicht nur darum, wie es eine internationalistische neorepublikanische Theorie behaupten würde (Pettit 2015; Laborde/Ronzoni 2015), politische Selbstbestimmung innerhalb von Staaten zu schützen und zu ermöglichen, so wichtig das auch ist, sondern es geht vor allem darum, Verteilungsgerechtigkeit auf transnationaler Ebene mit politischen Mitteln zu etablieren, weil die Nationalstaaten die Fähigkeit dazu in einer umfassenden, systemtransformierenden Weise verloren haben.

Soweit demokratische Gerechtigkeit prozessual als Rechtfertigungspraxis verstanden wird, drückt sie das kollektive Bestreben aus, die Herrschaftsausübung durch Verhältnisse wirksamer Rechtfertigung und Autorisierung von Normen durch diejenigen Personen zu gestalten, die ihnen unterworfen sind.

²² Vgl. dazu die Analyse transnationaler Politisierung in Zürich (2016).

²³ Vgl. zum Beispiel die Vorschläge von Habermas (2004; 2011, S. 84 ff.).

Gerechtigkeit und Demokratie sind hauptsächlich rekuperativer und prozessualer Natur, da sie darauf abzielen, bestehende Herrschafts- oder Beherrschungsformen in Rechtfertigungsstrukturen zu transformieren. Habermas prägte einst das Bild der „Belagerung“ für die Ausübung kommunikativer, demokratischer Macht: Öffentliche Diskurse erzeugen rechtfertigende Gründe, die das politische System nicht ignorieren kann (Habermas 1992). Der Begriff der „Rechtfertigungsmacht“,²⁴ der diese Überlegung aufgreift, ist bezüglich der Frage, ob die Generierung und Ausübung kommunikativer Macht institutionalisiert ist oder nicht, nicht im Vorhinein festgelegt. Demokratische Gerechtigkeit ist als Praxis immer eine Frage der *Demokratisierung* – des Prozesses der Ausweitung und der Egalisierung von Rechtfertigungsmacht. Die Konstruktion von Gerechtigkeit muss aber letztlich in verbindlichen Rechtfertigungsinstitutionen realisiert werden, in denen die der Herrschaft Unterworfenen zu AutorInnen ihrer normativen Ordnungen werden – und der erste Kampf um Gerechtigkeit ist der Kampf um die Etablierung solcher Grundstrukturen der Rechtfertigung. Theoretisch agnostisch zu sein im Hinblick auf die institutionelle Ausgestaltung transnationaler Gerechtigkeit, ist also nicht nur ein Standpunkt des soziologischen Realismus, sondern er folgt aus dem Verständnis des autonomen und konstruktiven Charakters der Politik diskursiver Nicht-Beherrschung.

Bibliographie

- Allen, Amy (2016): *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Avant, Deborah D./Finnemore, Martha/Sell, Susan K. (Hrsg.) (2010): *Who Governs the Globe?* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Banai, Ayelet/Ronzoni, Miriam/Schemmel, Christian (Hrsg.) (2011): *Social Justice, Global Dynamics. Theoretical and Empirical Perspectives*. London: Routledge.
- Blake, Michael (2001): „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“. In: *Philosophy & Public Affairs* 30. Nr. 3, S. 257–296.
- Bohman, James (2010): *Democracy Across Borders. From Dêmos to Dêmoi*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hrsg.) (i. Ersch.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Brooks, Thomas (Hrsg.) (i. Ersch.): *The Oxford Handbook of Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney, Simon (2005): *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

²⁴ Vgl. mein Konzept „noumenaler Macht“ in Forst (2015, Kap. 2). Dazu die Diskussionen mit diversen KritikerInnen im *Journal of Political Power* und meine Replik Forst (2018).

- Caney, Simon (2014): „Justice and the Basic Right to Justification“. In: Rainer Forst (Hrsg.): *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*. London: Bloomsbury, S. 147–166.
- Chakrabarty, Dipesh (2010): *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Cohen, Gerald A. (2011): *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Joshua/Sabel, Charles (2006): „Extra Rempublicam Nulla Justitia?“. In: *Philosophy & Public Affairs* 34. Nr. 2, S. 147–175.
- Culp, Julian (2014): *Global Justice and Development*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Erman, Eva/Möller, Niklas (2018): *The Practical Turn in Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2002): „Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit“. In: Reinold Schmücker/Ulrich Steinvorth (Hrsg.): *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*. Berlin: Akademie, S. 215–232.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2014): „Justifying Justification: Reply to My Critics“. In: Rainer Forst (Hrsg.): *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*. London: Bloomsbury, S. 169–216.
- Forst, Rainer (2015): *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2016): „The Justification of Basic Rights: A Discourse-Theoretical Approach“. In: *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 43. Nr. 3, S. 7–28.
- Forst, Rainer (2018), „Noumenal Power Revisited: Reply to Critics“, in: *Journal of Political Power* 11. Nr. 3, S. 294–321.
- Forst, Rainer (i. Ersch.): „The Justification of Progress and the Progress of Justification“. In: Amy Allen/Eduardo Mendieta (Hrsg.): *Justification and Emancipation. The Critical Theory of Rainer Forst*. University Park: Penn State University Press.
- Fraser, Nancy (2009): *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.
- Geuss, Raymond (2011): *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1989): „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus“. In: Theodor W. Adorno/Ralf Dahrendorf/Harald Pilot/Hans Albert/Jürgen Habermas/Karl R. Popper (Hrsg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt: Luchterhand, S. 235–266.
- Habermas, Jürgen (1992): „Volkssouveränität als Verfahren“. In: Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 600–631.
- Habermas, Jürgen (2004): „Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?“. In: Jürgen Habermas: *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 113–193.

- Habermas, Jürgen (2011): *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Hale, Thomas/Held, David/Young, Kevin (2013): *Gridlock. Why Global Cooperation Is Failing When We Need It Most*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Laborde, Cécile/Ronzoni, Miriam (2015): „What is a Free State? Republican Internationalism and Globalisation“. In: *Political Studies* 64. Nr. 2, S. 279–296.
- Larmore, Charles (2013): „What is Political Philosophy?“. In: *Journal of Moral Philosophy* 10. Nr. 3, S. 276–306.
- Lu, Catherine (2017): *Justice and Reconciliation in World Politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Marx, Karl (2017): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 1. Bearbeitet von Rolf Hecker und Richard Sperl. Berlin: Dietz, S. 378–391.
- Miller, Richard W. (2010): *Globalizing Justice. The Ethics of Poverty and Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Moellendorf, Darrel (2002): *Cosmopolitan Justice*. Boulder: Westview.
- Nagel, Thomas (2005): „The Problem of Global Justice“. In: *Philosophy & Public Affairs* 33. Nr. 2, S. 113–147.
- Nardin, Terry (2013): „Realism and Right. Sketch for a Theory of Global Justice“. In: Cornelia Navari (Hrsg.): *Ethical Reasoning in International Affairs. Arguments from the Middle Ground*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 43–63.
- Nida-Rümelin, Julian (2016): *Humanistische Reflexionen*. Berlin: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C. (2010): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Speiszugehörigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- O’Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip (2015): *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*. Berlin: Suhrkamp.
- Pogge, Thomas (2011): *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortungen und Reformen*. Berlin: De Gruyter.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker*. Berlin: De Gruyter.
- Risse, Mathias (2012): *On Global Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Rossi, Enzo/Sleat, Matt (2014): „Realism in Normative Political Theory“. In: *Philosophy Compass* 9. Nr. 10, S. 689–701.
- Said, Edward W. (2014): *Orientalismus*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Sangiovanni, Andrea (2007): „Global Justice, Reciprocity, and the State“. In: *Philosophy & Public Affairs* 35. Nr. 1, S. 3–39.
- Sangiovanni, Andrea (2008): „Justice and the Priority of Politics to Morality“. In: *The Journal of Political Philosophy* 16. Nr. 2, S. 137–164.
- Sangiovanni, Andrea (2016): „How Practices Matter“. In: *The Journal of Political Philosophy* 24. Nr. 1, S. 3–23.
- Sangiovanni, Andrea (2017): *Humanity without Dignity. Moral Equality, Respect, and Human Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sen, Amartya (2010): *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: C.H. Beck.
- Singer, Peter (2002): *One World. The Ethics of Globalization*. Melbourne: Text Publishing.

- Taylor, Charles (1999): „Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights“. In: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hrsg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, S. 124–144.
- Wenar, Leif (2015): *Blood Oil. Tyrants, Violence, and the Rules That Run the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (2006): *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2006): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Young, Iris M. (2011): *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Ypi, Lea (2012): *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Zürn, Michael (2016): „Four Models of a Global Order with Cosmopolitan Intent: An Empirical Assessment“. In: *The Journal of Political Philosophy* 24. Nr. 1, S. 88–119.
- Zürn, Michael/Ecker-Ehrhardt, Matthias (Hrsg.) (2013): *Die Politisierung der Weltpolitik. Umkämpfte internationale Institutionen*. Berlin: Suhrkamp.