

Abschlussarbeit

zur Erlangung
des

Magister Artium

Im Fachbereich 8 Philosophie und Geschichtswissenschaften
der
Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main

Institut für Philosophie

Thema

*Nationale Selbstbestimmung und globale Gerechtigkeit – eine Perspektive auf David Millers
Theorie des liberalen Nationalismus*

Erster Gutachter: Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Andreas Niederberger

Vorgelegt von:

Benjamin Bestgen

Derzeit wohnhaft in:

Im Sylvaner 6a
65760 Eschborn / Germany
Email: Shepherd13@web.de

Inhalt

1. Einleitung	S.1
2. Universalismus, Kontextualismus oder Relativismus/Konventionalismus	
Die Metaethische Grundlage	S.4
2.1 Zwei Möglichkeiten, über Gerechtigkeit zu denken	S.5
2.2 Universalismus und kultureller Relativismus/Konventionalismus	S.8
2.3 Caneys „General Argument for Moral Universalism“	S. 10
2.4 Erstes Fazit: Universalismus und Kontextualismus	S. 19
3. Millers liberaler Nationalismus	S.21
3.1 Der Begriff der Nation	S. 21
3.1.1 Welche grundlegenden Charakteristika hat eine Nation?	S. 23
3.2 Nationale Identität als Teil personaler Identität	S. 25
4. Ein Grundgedanke liberal-nationalistischer Ethik	S. 30
4.1 Drei Kriterien zur Rechtfertigung assoziativer Verpflichtungen	S. 31
4.1.1 Die Rolle der Nationalität: Wirklich intrinsisch wertvoll?	S. 33
4.2 Assoziative Verpflichtungen und die Rolle öffentlicher Kultur	S. 36
5. Gründe für ein Recht auf nationale Selbstbestimmung?	S. 40
5.1 Das Territorium	S. 40
5.2 Vertrauen	S. 42
5.3 Wahrung der eigenen Kultur	S. 45
5.4 Demokratie und liberaler Nationalismus	S. 47
5.4.1 Das Faktum des kulturellen Pluralismus	S. 52
5.4.2 Der republikanische <i>demos</i> und Kultur	S. 60
6. Soziale Gerechtigkeit und Gleichheit	S. 67
6.1 Bisheriges Fazit und Übergang zur globalen Gerechtigkeit	S. 73
7. Der Nationalstaat und globale Gerechtigkeit	S. 74
7.1 Souveränität und globale Gerechtigkeit	S. 75
7.1.1 Prinzipien für eine gerechte Parteilichkeit zugunsten von Conationals	S. 82
7.2 Gleichheit und globale Gerechtigkeit	S. 85
7.3 Die bestehende Weltordnung und globale Gerechtigkeit	S. 92
7.4 Gleicher Respekt, aber ungleiche Sorge?	S. 99
8. Zusammenfassung und abschließende Gedanken	S. 102

Literaturverzeichnis
Lebenslauf
Rechtsverbindliche Erklärung

1. Einleitung

In der umfangreichen Debatte um globale Gerechtigkeit stehen sich u.a. kommunitaristisch-nationalistische Positionen und liberale, kosmopolitische Positionen sowohl auf politischer wie auch auf ethischer Ebene gegenüber.

Während die Ersteren einen stärkeren normativen Wert auf die Zugehörigkeit von Menschen zu besonderen Gemeinschaften legen (z.B. Staaten, Nationen, Kulturen), betonen die Zweiteren oft die Kontingenz solcher Faktoren und legen höheren Wert auf universale Rechte des Individuums und deren Sicherung. In jüngerer Zeit haben sich jedoch auch Positionen herausgebildet, die die Vorteile beider Richtungen zusammenbringen möchten: Es versuchen sog. *liberale* Nationalisten (i. Ggs. zu stark kommunitaristischen¹) und Kosmopoliten, sich einander anzunähern: „*Liberal nationalism attempts to capture what is essential to both schools of thought, drawing from liberalism a commitment to personal autonomy and individual rights, and from nationalism an appreciation of the importance of membership in human communities in general, and in national communities in particular.*“²

Für die Debatte um globale Gerechtigkeit glauben liberale Nationalisten im Gegensatz zu konservativeren Kommunitaristen nicht, dass Gemeinschaft, Nation und Kultur notwendig wichtiger sei als Individuen per se. Auch Anliegen der Gerechtigkeit in der eigenen Gemeinschaft sind nicht notwendig wichtiger als die im globalen Raum. (Tamir, 1993, p. 103-104). Sie glauben aber auch nicht, dass der Liberalismus allein imstande sei, aufgrund seiner individualistischen Konzeption des Menschen adäquate Beschreibungen unserer Gedanken um Gerechtigkeit und den Wert von Gemeinschaften einerseits sowie Autonomie, Motivationen und moralisches Handeln andererseits zu geben. Individuen sind stets eingebettet in Gemeinschaften und daher stellen sich viele Fragen, die nur dann eine plausible Antwort erhoffen dürften, wenn man eine angemessene Anthropologie des Menschen als eines Wesens hat, das im wesentlichen ein bio-sozialer Organismus ist, der sowohl allein als auch in der Wechselwirkung mit diversen Gruppen existiert, handelt, denkt etc. Für eine Gerechtigkeitstheorie sei es daher vonnöten, zu analysieren, welche Bedeutung die Zugehörigkeit von Individuen zu politisch-ethischen Gemeinschaften hat und wie normativ darauf zu reagieren sein kann.

Ich möchte mich in dieser Arbeit auf einige Gedanken des liberalen Nationalisten David Miller fokussieren. Der wesentliche Anspruch Millers ist es, eine Theorie der Gerechtigkeit zu etablieren, die den Intuitionen von Menschen möglichst entgegenkommt und ihre normative Kraft aus der realen Welt und realen moralischen Akteuren bezieht³. Dies ist wichtig, weil gerade vor dem Hintergrund der heutigen Weltordnung, in der Staaten, Gesellschaften,

1 Tan weist darauf hin, dass manche Kommunitaristen ihre Positionen ebenfalls als eine Variante liberaler politischer Philosophie begreifen. Die Einordnungen von Positionen in „Liberal“ oder „Kommunitaristisch“ usf. ist rein idealtypisch zu verstehen und autoren-spezifische Überschneidungen sind oft anzunehmen. Tan, K.-C.: *Justice without borders*, Cambridge University Press, 2004

2 Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 1993, p. 35

3 Miller, D.: *Principles of Social Justice*, 2nd Printing 2001, Harvard University Press, ebd. Kap. 2 & 3

Kulturen, Medien und Wirtschaftszweige immer stärker vernetzt und wechselseitig einander beeinflussen, auch Fragen der Gerechtigkeit neu überdacht werden müssen: Weltweite Armut, Kriege, Klimaveränderung, Ausbeutung von natürlichen Ressourcen und Arbeitskräften sowie zahlreiche Menschenrechtsverletzungen weltweit beschäftigen Forscher diverser Fachrichtungen. Eine Gerechtigkeitstheorie muss sich bemühen, auf die aus dem Globalisierungsphänomen resultierenden Probleme und Fragen Antworten und Lösungsvorschläge zu finden⁴. Eine wichtige Frage ist u.a., welche Rolle jeweils Staaten und Nationen im globalen Raum spielen und in welcher Beziehung sie zu Anliegen der Gerechtigkeit stehen. Es liegt nah, dass es die Welt als eine globale Ordnung von streng autonomen Nationalstaaten, wie sie noch seit dem westfälischen Frieden definiert sind, nicht mehr gibt, aber zugleich scheint unklar, ob wir uns bereits in einem postnationalen Zeitalter befinden, in dem Nationalstaaten nicht mehr die hauptsächlichen oder wichtigsten Akteure auf der globalen Bühne sind oder sein können. Ferner wird die Frage gestellt, inwiefern die Kultur konkreter sozial-politischer Gemeinschaften Einfluss auf Gerechtigkeit innerhalb von Staaten, aber auch auf globale Gerechtigkeit hat. Kann man die Sphäre der innerstaatlichen sozialen Gerechtigkeit mit der im globalen Raum hinreichend vergleichen oder braucht es sehr verschiedene Sets von Pflichten und Prinzipien?

Für viele Kosmopoliten ist eine Antwort recht eindeutig: In letzter Instanz steht globale Gerechtigkeit über der Gerechtigkeit, die sich innerhalb von Staaten verortet und ihre jeweiligen Prinzipien haben universale Reichweite. Sie betreffen alle Menschen als Individuen unabhängig von deren Nationalität, Religion, Geschlecht, Staatsangehörigkeit etc.. Kosmopoliten teilen ihre Auffassungen nochmals in 2 grobe Richtungen auf: Die erste betrifft moralischen Kosmopolitismus und die zweite institutionellen oder rechtlichen Kosmopolitismus⁵. Der moralische Kosmopolitismus wird als etwas schwächer als der institutionelle gewertet, weil er abstrakter ist und primär moralische Rechte und Pflichten betrifft, die Menschen aneinander haben: S hat genau dann einen Anspruch/ein Recht auf Erfüllung/Unterlassung von x gegenüber G, wenn G eine Pflicht hat, x zu tun oder zu unterlassen. Die Etablierung politisch-rechtlicher Institutionen, die die kosmopolitischen moralischen Forderungen stärken und durchsetzen sollen/könnten (z.B. die Bildung und/oder Verstärkung supranationaler Institutionen, Stärkung internationalen Rechts, Kontinentalstaaten, transnationaler Demokratien o.ä.), ist hingegen komplexer und fordernder, weil sie u.a. souveräne Kompetenzen von Nationalstaaten betrifft und dem Vorwurf ausgesetzt sein kann, empirisch unhaltbar oder z.B. wegen Schädigung von Rechten auf kulturell-politische Selbstbestimmung nicht wünschenswert zu sein. Vertreter

4 Vgl. Horowitz, I.L.: *Feuding with the Past, Fearing the Future: Globalization as a Cultural Metaphor for the Struggle between Nation-State and World Economy*, in: Paul, E, Miller Jr. F. & Paul, J. (Eds.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press 2006, ebd. pp. 266-281

5 Pogge, T.: *Kosmopolitismus und Souveränität*, in: Lutz-Bachmann, M. & Bohman J.: *Weltstaat oder Staatenwelt – Für und Wider die Idee einer Weltrepublik*, Suhrkamp Verlag 2002, ebd. pp. 125-171, p. 126-127

verschiedener Positionen können daher den moralischen Kosmopolitismus akzeptieren, ohne den politischen einzugehen.

Was liberale Nationalisten erwidern, ist, dass Kosmopoliten zu wenig Gewicht auf die besonderen Verbindungen und Pflichten legen, die Conationals gegeneinander haben und die sich *zumindest teilweise* von denjenigen Pflichten unterscheiden, die ich jedem Menschen auf Basis der gemeinsamen Menschlichkeit gegenüber habe: Während mit dem „*zumindest teilweise*“ ein schwacher moralischer Kosmopolitismus noch annehmbar sein könnte, hätten unsere moralischen Intuitionen als auch unsere politischen Institutionen Schwierigkeiten mit starken kosmopolitischen Forderungen, sowohl den moralischen als auch politisch-rechtlichen Kosmopolitismus betreffend. Miller vertritt u.a. diese These, indem er glaubt, dass wir sicherlich manche universale Pflichten gegenüber allen Menschen haben (allem voran Sicherung wenigstens minimaler Menschenrechte), aber zugleich besondere, die nur unseren Conationals gegenüber gelten sollten und die prinzipiell eine gewisse Priorität gegenüber den globalen Pflichten genießen. Zweitens ist er skeptisch bezüglich des institutionellen Kosmopolitismus, weil er glaubt, dass Institutionen nur auf Basis einer geteilten nationalen Identität die notwendige Stabilität haben: Das Vertrauen und die Solidarität, die eine geteilte Nationalangehörigkeit generiert, führt unter Menschen in einem Nationalstaat zu genug Kooperationsbereitschaft, um soziale Gerechtigkeit, eine wohlfunktionierende demokratische Ordnung und effektive politische Institutionen aufzubauen. Miller Wunsch scheint zu sein, die Sphären des „Sein und Können“ und des „Sollen“, weiter gegriffen der nicht-idealen, an den realen Gegebenheiten orientierten Theorie und der idealen, von den Gegebenheiten der Empirie und des realen Status quo weitgehend abstrahierenden Theorie näher zueinander zu bringen: „[...] *our aim is to develop a theory [of justice/morality, B.B.] that has practical force, in that sense that people will be motivated to act on its requirements.*“⁶ Daher baut er seine Theorie vor allem auf einer in seinen Augen wesentlich empirischen Grundannahme – der motivationalen Kraft nationaler Identität – auf, um von dort aus zu begründen, warum a) Nationalität intrinsisch wertvoll ist, b) besondere Verpflichtungen gegenüber Conationals gerecht sein können und c) warum in letzter Instanz einige Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, insb. das der Gleichheit, nicht auf die Sphäre globaler Gerechtigkeit übertragbar sein können.

In der folgenden Arbeit möchte ich mich diesen Gedanken Millers etwas genauer widmen. In Kapitel 2 untersuche ich die metaethische Grundlage, auf der sich ein Teil der Diskussion zwischen kosmopolitischen Universalisten und kommunitaristischen Partikularisten abspielt. Ich werde einen Vorschlag präsentieren, der eine Verbindung der Vorteile beider Ansätze vorschlägt und davon ausgehend in Kapitel 3 und 4 Millers Konzeption der Nation und der nationalen Identität vorstellen respektive seine Begründung der besonderen Pflichten, die

6 Miller, D.: *Two ways to think about justice*, in: *politics, philosophy and economics* 2002, 1(1), 5-28, ebd. p. 6-7

gegenüber Conationals bestehen sollen. Diese Kapitel bemühen sich primär um Rekonstruktion von Millers Kerngedanken, wenngleich auch erste Einwände oder Konkretisierungen angesprochen werden. Kapitel 5 diskutiert auf dieser Basis Millers Vorstellung nationaler Selbstbestimmung, die sich aus seinem Konzept nationaler Identität ergeben soll. Er plädiert dafür, dass ein universales moralisches Recht bestehen sollte, dass jede Nation einen eigenen Staat gründen können solle, weil sie dann idealerweise am besten das nötige Vertrauen innehat, was Conationals brauchen, um ihre jeweilige Kultur effektiv zu fördern und zu schützen und ein demokratisches Regierungswesen aufzubauen. Kapitel 6 bespricht mit Blick auf das Recht der nationalen Selbstbestimmung einen weiteren Aspekt in Millers Werk, nämlich den Zusammenhang zwischen nationaler Identität, dem Prinzip der Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit. In Kapitel 7 diskutiere ich Millers Blick auf globale Gerechtigkeit und untersuche, wie stichhaltig einige liberal-nationalistische Argumente für eine vernünftige Parteilichkeit zugunsten von Conationals sein mögen.

Ich möchte ferner überlegen, inwieweit Millers Überlegungen, die er zum Teil auf eine empirische Basis stellen möchte, argumentationsstrategisch zwingend sind, um zu den Schlüssen zu kommen, die er zieht. Sowohl Miller (2001) als auch Caney (2005) oder Pogge (2007) sind sich einig, dass eine plausible Theorie der Gerechtigkeit die empirischen Verhältnisse berücksichtigen muss und motivationale Kraft haben sollte, nicht nur Helden und Heilige, sondern reale „Standardpersonen“ zu ethischem Handeln zu motivieren: *„Any defensible [...] theory must rely on factual statements about the world.“*⁷. Insofern betont Caney auch, dass es nicht primär darum gehen sollte, welches Lager in der philosophischen Debatte endgültig Recht hat – mit Absolutheitsansprüchen und Beharren auf ausgeklügelten Sprachspielen sei niemandem gedient. Alle drei scheinen praktische Philosophie in gewisser Weise auch so zu verstehen: Die Bildung von Theorien ist wesentlich eine Handlung, die einerseits Phänomene konsistent erklären, andererseits reale Probleme konsistent lösen können soll: Angesichts der drängenden Umstände wie Klimaschutz, weltweite Armut, Krieg und massive Ungerechtigkeiten innerhalb wie zwischen Staaten sind Menschen dringend aufgefordert, zu handeln. Wie und warum am besten gehandelt werden sollte, möchten liberale Nationalisten und Kosmopoliten ungeachtet ihrer theoretischen Differenzen gemeinsam untersuchen. Diese Arbeit hofft, anhand einiger von Millers Gedanken einen Einblick in einen – sehr kleinen – Ausschnitt dieser weiten Diskussion zu geben.

2. Universalismus, Kontextualismus oder Konventionalismus/Relativismus? Die metaethische Grundlage

Bevor ich anfangs, Millers liberalen Nationalismus darzustellen und eingehender zu diskutieren, ist es meiner Ansicht nach wichtig, kurz auf die metaethische Grundlage einzugehen, auf der sich die Diskussion bewegt. Kosmopolitische Theoretiker sind nahezu alle in der einen oder anderen Weise einem moralischen Universalismus verpflichtet:

⁷ Caney, S.: *Justice Beyond Borders*, Oxford University Press 2005, ebd. p. 2

Diesem liegt der Gedanke zugrunde, dass es moralische Prinzipien oder Normen gibt, die kultur- und kontextunabhängig für alle Menschen gleichermaßen gelten.

Dem gegenüber finden sich Wissenschaftler, die die Existenz bzw. Plausibilität universaler moralischer Prinzipien bestreiten und partikularistische Ansätze, wie einen starken Kulturrelativismus oder sogar einen moralischen Skeptizismus/Konventionalismus vorziehen. Diese Leute sagen, dass moralische Prinzipien immer nur innerhalb einer bestimmten Kultur/Gemeinschaft Gültigkeit haben oder sogar, dass es moralische Prinzipien nicht gibt bzw. dass solche Prinzipien bestenfalls einfach Sätze sind, die die in einer Kultur K zu Zeit t gerade übliche moralische Praxis beschreiben.

Ich möchte in diesem Kapitel Gründe vorstellen, die dafür sprechen, dass eine streng relativistische oder konventionalistische Grundhaltung bezüglich moralischer Werte letztlich unangemessen ist sowie dafür plädieren, dass Universalismus und Partikularismus keine unvereinbaren Positionen sein müssen. Damit ist nicht gesagt, dass es zwischen Menschen neben den geographischen, genetischen, psychologischen und geschlechtlichen keine starken kulturellen, politischen, materiellen u.a. Unterschiede gibt, die auch für die praktische Anwendung moralischer Grundsätze relevant sein könnten. Wenn liberale Nationalisten aber für ihre kommunitaristische Intuition ethisch legitime universale Geltung beanspruchen möchten und auch zugestehen, dass Menschen heutzutage in sehr komplexe, grenzübergreifende Beziehungen eingebunden sind, ist eine strikte Ablehnung des Universalismus in meinen Augen keine plausible Strategie.

Miller beschäftigt sich mit der Frage nach moralischem Universalismus bezüglich Gerechtigkeit und lehnt Universalismus, so wie er ihn versteht, zugunsten eines von ihm vorgeschlagenen Kontextualismus ab. Die Frage, die sich mir hierbei stellt, ist die, ob Kontextualismus nicht doch **a)** mit moralischem Universalismus kompatibel ist und **b)** ob nicht eigentlich der kulturelle Relativismus und der Konventionalismus die wirklich ernstesten Problemfälle für (z.B.) Anliegen globaler Gerechtigkeit sind.

2.1 Zwei Möglichkeiten, über Gerechtigkeit zu denken

Miller identifiziert moralischen Universalismus bezüglich Gerechtigkeitstheorien anhand dreier wesentlicher Eigenschaften:

- 1) Das Ziel des moral. Univ. sei es, Prinzipien von Gerechtigkeit zu finden, die unser Urteil und unser Verhalten unter allen Umständen leiten können und sollten – „[...] *it subjects all persons to the same systems of fundamental moral principles.*“⁸
- 2) Diese Prinzipien seien – ungeachtet der Tatsache, dass die Art und Weise, wie sie in konkreten Situationen angewendet werden, verschieden sein kann – fundamental invariant.
- 3) Daraus folgt nach Miller, dass die Theorie selbst unabhängig von den konkreten

⁸ Pogge, T.: *Moral universalism and global economic justice*, in: *politics, philosophy and economics*, 2002a, 1, 29-58; S. 30

Umständen ist, in denen eine Entscheidung bezüglich Gerechtigkeit zu treffen ist: „[...] it tells us, what justice is, not merely what justice requires given a particular set of circumstances.“ (Miller 2002, p. 7)

Im Gegensatz dazu ist der Kontextualismus, den Miller bevorzugt⁹, durch folgende Kriterien bestimmt:

- 1) „Contextualists assume that principles of justice are context specific rather than invariant across contexts.“ (Miller, 2002, p. 7)
- 2) Kontextspezifische Prinzipien sind 'freischwebend', d.h. sie können parallel nebeneinander stehen und leiten sich nicht aus unveränderlichen Basisprinzipien ab.
- 3) Daher, so Miller, sollten wir nach Prinzipien von Gerechtigkeit suchen, die sich sinnvoll mit entsprechenden Kontexten verknüpfen lassen. Es sei schwieriger, zu sagen, dass Prinzip P1, P2... Pn universal konstitutiv für Gerechtigkeit sei, anstelle zu untersuchen, ob nicht in Kontext C1 Prinzip P1 als gerecht gelten solle, in C2 P2, in C3 P3 usw. Es soll keine invariante, absolute Theorie des Gerechtigkeitsbegriffs versucht werden.

Warum und wie kritisiert Miller moralischen Universalismus?¹⁰

Universalisten handeln sich, so glaubt Miller, folgende Probleme ein:

a) Universalistische Prinzipien sind oft äußerst abstrakt und inhaltslos, wie z.B. „Behandle gleiche Fälle gleich und ungleiche ungleich.“ Damit ist nicht gesagt, dass Kontextualisten nicht auch sehr allgemein formulierte Prinzipien aufstellen können: Wichtig ist nur, dass die konkrete Situation analysiert und in der Analyse aufkommende Fragen mit kontextvarianten Prinzipien beantwortet werden und nicht, wie der Universalist es letztlich täte, mit Ableitungen von oder Verweisen auf unveränderliche Prinzipien.

b) Der Universalist legt manchmal Sätze 2ter Ordnung vor, die auf keinen konkreten Inhalt referieren, wie z.B. das gültige Prinzipien für Gerechtigkeit nur solche sein könnten, die von allen vernünftigen Menschen akzeptiert werden könnten/würden. Solche Ansätze, so Miller (2002, p.9), seien zwar auf einer meta-theoretischen Ebene universal, für eine Gerechtigkeitstheorie sei aber relevant, ob die Grundsätze der Gerechtigkeit selbst unveränderlich und universal seien oder kontextspezifisch.

c) Gerechtigkeit bedient in unterschiedlichen Situationen unterschiedliche vorthoretische Intuitionen, die Menschen über sie haben: Gerechtigkeit kann u.a. Fragen nach der Gleichheit, nach der Bedürftigkeit oder dem Verdienst betreffen und Menschen antworten je nach Situation unterschiedlich dazu, was gerecht sei (Miller 2002, p. 14). Diese unterschiedlichen Überzeugungen über Gerechtigkeit können auch konfliktieren, wenn z.B. im Falle einer Seuche ein Staat nur eine bestimmte Menge eines Impfstoffes besitzt und diesen Impfstoff nur an die Wohlhabenden oder an Personen unter 50 Jahren austeil.

9 Siehe auch: Miller, D.: *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press 2007, p. 14

10 Miller hat nicht vor, sich hier zu Fragen der Erkenntnis von Prinzipien oder ob es ein oder mehrere Hauptprinzipien gibt, zu äußern.

(Sicherlich würde viele zurückweisen, dass man manche Verteilungsschlüssel überhaupt moralisch rechtfertigen kann: Wie wir aber später sehen werden, könnte ein Nationalist es u.U. gerecht finden, wenn der Verteiler seine *Co-Nationals* bevorzugt behandelt, während ein Kosmopolit z.B. sagen würde, es sollten alle die das Medikament bekommen, die es am dringendsten brauchen und nicht nur die, die zufällig die Nationalangehörigkeit des betreffenden Staates haben.). Das Problem liegt für Miller weniger darin, dass unterschiedliche Intuitionen über Gerechtigkeit kollidieren können, sondern dass Menschen in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich darauf antworten, was jeweils gerecht sei und eine streng universalistische Theorie (egal, ob monistisch oder pluralistisch) aufgrund der fundamentalen Invarianz ihrer Prinzipien Probleme hat, dieses reale menschliche Verhalten angemessen zu berücksichtigen (Miller 2002, p. 14-15).

d) Viertens beschuldigt Miller Universalisten einer logischen Fragwürdigkeit: Sie leiten bezüglich globaler Gerechtigkeit unveränderliche, fundamentale Prinzipien aus nur einer begrenzten Anzahl von Fällen ab. Was Gerechtigkeit nämlich in C1 erfordert, muss prinzipiell nicht dasselbe sein wie in C2... Cn.

Wichtig ist ihm zunächst, klarzustellen, dass der Universalist einige Zugeständnisse an den Kontextualisten machen kann¹¹: Er kann zugeben, dass in unterschiedlichen Kontexten die konkrete Anwendung des oder der fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien unterschiedlich sein muss und von vielen kontingenten Faktoren (Ressourcen, kultureller und sozialer Kontext, politische Situation etc.) abhängig ist. Der Universalist kann ebenso zugeben, dass sich deshalb aus den primären Prinzipien sekundäre ableiten lassen, die den ersteren viel besser Geltung und Anwendbarkeit verschaffen¹². Genauso kann der Universalist sagen, dass Gerechtigkeit keine Stufe erreicht, wo wir sagen können, die obersten Prinzipien wären absolut verwirklicht und das Ziel einer gerechten Gesellschaft oder gerechter Verteilung sei erreicht: Er kann sagen, dass aufgrund vieler Faktoren eine Gesellschaft oder Verteilung zu Zeit t so gerecht ist, wie es im Einklang mit den Prinzipien der Gerechtigkeit gerade möglich ist, weil weitere Maßnahmen der Förderung von Gerechtigkeit die Stabilität anderer Grundprinzipien (z.B. der Freiheit; des Friedens) gefährden würde. Dennoch sei der Unterschied zum Kontextualismus der, dass der Universalist stets auf unveränderliche letzte Prinzipien zurückgreift, während der Kontextualist sich eher fragt, in welcher Situation welches Gerechtigkeitsprinzip zur Anwendung kommen sollte, um praktisch größtmöglich

11 Millers Intuition ist es, dass Philosophen Universalismus oft deshalb vorziehen, weil er ihnen prinzipiell naturgemäß vorkomme, während Sozialpsychologen, Soziologen etc. selbstverständlich kontextvariant arbeiten. Den Einwand, dass Philosophen vor allem normativ arbeiten, während die empirischen Wissenschaften deskriptiv tätig seien, findet Miller unplausibel und bezüglich der Lösung nicht nur philosophischer, sondern generell praktischer Fragen nicht besonders hilfreich (Miller 2002, p. 9). Die eher empirisch bestimmten Faktoren des „Sein“ und des „Können“ sollen stärker mit dem normativen „Sollen“ zusammengebracht werden. Hieraus resultierende Fragen über die Anforderungen an philosophische u. normative Theorien sowie philosophische Methodik kann ich hier leider nicht ausführlich diskutieren, obwohl ich die Thematik für wichtig und interessant halte.

12 Diese Punkte gesteht z.B. Goodin R. zu: *What is so special about our fellow countrymen?* In: *Ethics* 98: 663-686 1988;

gerechte Umstände herbeizuführen¹³.

Um diese Probleme, die Miller anspricht, zu klären, ist es nützlich, sich erstens anzusehen, wie die weiteren Alternativen des Relativismus und des Konventionalismus aussehen, zweitens, wie ein Universalist ihnen antworten könnte und drittens, warum Universalismus evtl. doch mit den kontextualistischen Gedanken Millers verträglich ist.

2.2 Universalismus und kultureller Relativismus/Konventionalismus

Simon Caney geht davon aus, dass auf Seiten der Relativisten vor allem die Variante des moralischen Kulturrelativismus stark gemacht wird. Moralische Werte sind demnach nur im Kontext einer konkreten Kultur zu untersuchen und zu bewerten. Universale moralische Werte hingegen seien zu abstrakt oder auch implizit kulturrelativ angehaucht (z.B. universale Menschenrechte als rein westliche Idee), um universale Gültigkeit haben zu können. Caney setzt sich in seiner Diskussion mit verschiedenen Argumenten für und gegen den moralischen Kulturrelativismus auseinander und formuliert eine eigene Position, die zeigen soll, dass prinzipiell nichts dagegen spricht, einigen moralischen Prinzipien universale Gültigkeit zu attestieren, die, wie ich glaube, mit Miller Kontextualismus zusammenpassen könnte. Zunächst führt Caney einige Unterscheidungen ein:

„First, it is of vital importance to distinguish between [...] a „universal content“, on the one hand, and „universal justifiability“ on the other.“ (Caney 2005, p. 27)

Ersteres meint Werte/Prinzipien, die für alle Menschen weltweit gelten, also in Form und Reichweite universal/global sind (*Universalism of scope; weiterhin UoS*), zweiteres meint Werte/Prinzipien, die sich vor allen Menschen rechtfertigen lassen (*universalism of justification; weiterhin UoJ*). Diese Unterscheidung macht natürlich manche Werte problematisch und könnte kulturrelativistische Positionen stärken. Denn erstens kann man den UoS verneinen und bestreiten, dass es Prinzipien gäbe, die universal gelten. Zweitens, selbst wenn man anerkennen mag, dass es solche Prinzipien gibt, lässt sich behaupten, dass diese **a)** aus einer bestimmten Kultur ausgedacht wurden und somit nur den Wunsch dieser Kultur widerspiegeln, bestimmte Werte mögen universal sein; **b)** selbst wenn einige Werte universal sind, kann es sein, dass diese nicht gegenüber jedem Menschen zu rechtfertigen sind und es moralisch ein Unrecht wäre, universale Werte zu akzeptieren, wenn sie nicht vor jedem zu rechtfertigen sind; **c)** bestimmte Werte sich vielleicht tatsächlich nur vor dem Hintergrund einer bestimmten Kultur rechtfertigen lassen und also nur für Mitglieder dieser Kultur gelten können. Drittens ist es so, dass natürlich viele unterschiedliche Denker behaupten, ihre Konzeption universaler Werte könne universal gelten: Religiöse Fundamentalisten glauben dies, ebenso wie manche Philosophen, die z.B. aufgrund einer bestimmten Metaphysik oder ihren starken moralischen Intuitionen der Ansicht sind, ihre Theorie könne und solle einen UoS besitzen oder wäre auch allen

¹³ Wonach man bemessen soll, was „größtmöglich gerechte Zustände“ sind, ist eine andere Frage.

vernünftigen Menschen gegenüber zu rechtfertigen¹⁴.

Natürlich ließe sich bei der dritten Kritik ignorieren, dass universale Werte aus einer bestimmten Kultur heraus ihren Ursprung nehmen (ein kontingenter Fakt), solange sie auf idealerweise auf Grundlage der Vernunft jedem Menschen einsichtig gemacht werden können, so dass dieser sie freiwillig akzeptieren wird. Was aber in Kultur A als vernünftige Begründung (in einem epistemischen Sinn) angesehen wird, muss nicht notwendig identisch mit dem sein, was ich als vernünftige Begründung anerkennen würde¹⁵. Daher glaubt Caney, ist es für eine Theorie globaler Gerechtigkeit geboten, dass die Sicherung vernunftgebotener Ergebnisse (vgl. Anm. 15, Gesundheit des Kindes, Aufklärung über die Reinigung von verschmutztem Wasser; aber auch Frieden, Durchsetzung allgemeiner Menschenrechte, Stopp globaler Armut usw.) argumentative und programmatische Priorität vor der Frage hat, welche akademische Position in narrativer Hinsicht am ehesten „Recht“ hat.

Zu Kritik 1 und 2 erwidert Caney: Es ist ein Unterschied, zu behaupten, alle moralischen Werte seien universal oder zu sagen, einige sind es. Wenn man Universalismus nicht verabsolutiert, kann der Kontextualist möglicherweise sagen, dass einige Werte universal im Familienkreis oder innerhalb nationaler bzw. kultureller Gemeinschaften gelten und eben andere auf globaler Ebene und jeden Menschen betreffen (Caney 2005 S. 30). Für den Kulturrelativisten hingegen bestehe diese Möglichkeit nicht: Jedes Prinzip ist für ihn prinzipiell nur Ausdruck kulturrelativer Praktiken und Werte – wenn eine Kultur einen moralischen Universalismus akzeptiert, nun gut. Eine andere mag das nicht tun. Der Unterschied zwischen Kulturrelativisten und Kontextualisten ist hier der, dass letztere sagen könnten, dass es durchaus kulturunabhängig einige universale Prinzipien gibt, während erstere die Existenz solcher universaler Prinzipien generell bestreiten würden.

Zweitens sagt Caney, dass zu sehen wäre, zu welcher Entität moralische Werte relativ sein sollen (Caney 2005, p.31). Im hier besprochenen Fall ist es der Kulturrelativismus und damit Kultur. Es ist aber schwierig, festzustellen, was Kultur jeweils ist und zweitens, wo ihre Grenzen verlaufen (z.B. Religion, Beruf, soziale Zugehörigkeit, Ethnie, Nationalität usw.), die

14 Letzteres ist philosophisch gesehen eine schwierige Frage: Was genau bedeutet „verstehen“, und „plausibel machen“? Was ist ein „vernünftiges Argument“ und wie funktioniert es? Was ist ein Begriff und was ist begriffliche Genauigkeit?

15 Appiah hat ein gutes Beispiel dafür: Eine westliche Ärztin versucht, einer afrikanischen Dorfbewohnerin beizubringen, dass ihre Kinder nur deshalb an einem tödlichen Durchfall erkranken, weil das Wasser mit Bakterien kontaminiert ist und sie es deshalb abkochen muss. Da im kulturellen – und somit kognitiv einflussreichen – Rahmen der Afrikanerin „Bakterien“ völlig unbekannt sind und mit ihrem Überzeugungen über die Beschaffenheit der Welt nicht korrespondieren, findet sie die Erklärung nicht überzeugend und hat aus ihrer Sicht keine vernünftige Motivation, das Wasser abzukochen. Nachdem die Ärztin sich mit einem Anthropologen beraten hat, erklärt sie der Frau, im Wasser seien Geister, die das Kind krank machen. Durch Abkochen des Wassers könne man diese vertreiben und sie werde sehen, dass die Kinder nicht weiter krank würden. Diese Erklärung, unterstützt durch den Schamanen des Dorfes, leuchtete ihr ein, sie kochte das Wasser ab und die Kinder wurden nicht krank. Daraus folgt, dass der Diskurs in Hinsicht auf das Ziel „Schutz der Gesundheit der Kinder“ sowie „Aufklärung über den Status der Wasserqualität“ erfolgreich vernünftiges Handeln einleitete, auch wenn die epistemische Grundlage, was als „vernünftig“ gelten kann, im Fall der Ärztin bzw. der Dorfbewohnerin sehr verschieden war. Aus: Appiah, K.A.: *Cosmopolitanism*, W.W. Norton, New York, 2006, ebd. p. 37-38

nahezu immer fließend und ungenau sind. Vor allem aber muss man noch mehr herausarbeiten, inwieweit Kultur de facto Einfluss auf eine plausible moralische Theorie hat. Caney macht nun noch eine weitere Unterscheidung für die Diskussion zwischen Universalisten und Relativisten auf. Argumente, die seitens des kulturellen moralischen Relativismus gegen moralischen Universalismus (und vice versa) sprechen, nehmen zwei Formen ein: a) begriffliche und b) normative. Erstere wollen zeigen, dass jeweils die Gegenposition wichtige konzeptuelle Punkte einer plausiblen Moraltheorie nicht erfasst. Zweitere möchte zeigen, dass selbst wenn Universalismus (oder Relativismus) richtig wäre, hieraus Konsequenzen folgten, die normativ nicht wünschenswert wären.

Hierfür möchte ich Caneys „General Argument for Moral Universalism“ vorstellen und darstellen, welche Gründe es für einen moralischen Universalismus aufstellt. Es werden 6 begriffliche und 3 normative Einwände gegen das „General Argument“ besprochen werden. Nach dieser Besprechung hoffe ich, Gründe angeführt zu haben, warum Caneys moralischer Universalismus mit Millers Kontextualismus in Gerechtigkeitsfragen vereinbar sein kann und fasse abschließend die metatethische Ausgangslage für die weitere Debatte zusammen.

2.3 Caneys „General Argument for Moral Universalism“

„The argument begins with (P1), the assumption that there are valid moral principles. (P1) simply denies a moral scepticism that rejects all moral principles. [...] The next step in the argument is (P2), the claim that the moral principles that apply to some person apply to all persons who share some morally relevant properties. (P2) [...] simply affirms a truism. To this the argument then adds (P3), that persons throughout the world share some morally relevant properties. (P3) maintains that, notwithstanding the many differences between different persons from different cultures, there are some morally significant commonalities.“ (Caney 2005, p. 35-36; Hervorhebung meine.)

Caney meint, dass sowohl P1 als auch P3 einer kurzen Erklärung bedürfen. Ich beginne mit P1: Totale moralische Skeptiker dürften tatsächlich selten sein – es ist eine Sache, zu behaupten, moralische Prinzipien seien soziale Konstrukte (ob universal oder kulturellrelativ), metaphysisch gegründete Entitäten oder Begriffe, die sich innerhalb bio-sozialer Parameter überhaupt erst realisieren und mittels Bewusstsein und Sprache im menschlichen Handeln wirkmächtig würden. Eine andere Sache ist es aber, zu behaupten, es gäbe gar keine. Dies widerspricht dem Verhalten und den Intuitionen der allermeisten Menschen: Menschen berufen sich auf moralische Prinzipien, können sich über sie z.T. einigen, rechtfertigen sich damit und stellen aneinander Ansprüche auf ihrer Basis. Ferner empfinden Menschen Emotionen wie Scham, Stolz und Schuld, die oft als „moralisch induziert“ beschrieben werden und haben ein „gutes“ oder „schlechtes“ Gewissen. Daher sind moralische Prinzipien in gewisser Weise sozial/diskursiv wirksam und m.A. existent, wie auch immer sie „an sich“ beschaffen sein mögen. Die Beweislast des Gegenteils ruht auf dem Skeptiker¹⁶.

¹⁶ Auf die tiefere und interessante Diskussion zwischen moralischen Realisten und Antirealisten kann ich

Der Skeptiker kann einwenden, dass es aber methodologische Probleme hinsichtlich der Existenz und Gültigkeit moralischer Prinzipien gibt. Was heißt das? Es bedeutet, so glaube ich, nur, dass man sich darüber zu verständigen hat, was genau moralische Prinzipien sind und wie man nach ihnen am Besten sucht, wenn man sie finden will. Caney glaubt z.B. (2005, p. 37) ebenso wie Miller (2002, p. 6) an den Vorschlag von Rawls „reflexivem Gleichgewicht“¹⁷. Hierbei, so Rawls¹⁸, sollten Akteure einerseits ihre eigenen moralischen Urteile in der Praxis, andererseits moralische Theorien auf Denkfehler, beeinflussende Emotionen, Wahrnehmungsverzerrungen, Eigeninteresse etc. untersuchen, die moralische Theorie gegenüber dem moralischen Urteil prüfen und jeweils einander anpassen, solange, bis ein Zustand von Kohärenz zwischen Urteil und Theorie erreicht sei. Diese Methode setzt natürlich verschiedene schwierige Annahmen über den Einfluss von Intuitionen und Wahrnehmung auf Urteile, Emotionen auf Kognition, die Beschaffenheit und Entstehung moralischer Begriffe, die Generierung ethischer Urteile und den Begriff der Rationalität voraus, für deren Untersuchung ich in dieser Arbeit weder Raum noch, fürchte ich, umfassende Kompetenz zur Verfügung habe¹⁹. Ungeachtet dessen ist die potentielle Kritikwürdigkeit einer Methode kein Grund, warum man sich nicht anderer Methoden bedient, um die Existenz sowie die Eigenschaften moralischer Prinzipien zu untersuchen. Der Skeptiker ist, wie jeder andere Mensch und Wissenschaftler, gefordert, sich konstruktiv an der *inquiry* zu diesen wichtigen Fragen zu beteiligen, bevor er evtl. voreilig die Existenz von etwas leugnet, was in unserer Lebenswelt eine beträchtliche Rolle spielt.

Für Caney ist P3 die anspruchsvoller zu rechtfertigende Behauptung: Er sagt erstens, dass Menschen weltweit einige gemeinsame Bedürfnisse und Schwächen besitzen (2005, p. 36): Alle Menschen benötigen zum Überleben z.B. eine ansprechende Ernährung, sauberes Wasser und die Möglichkeit, mit anderen Menschen zu interagieren (z.B. sterben Säuglinge, wenn man sie sozial isoliert und auch Erwachsene erkranken körperlich öfter, gesetzt der Fall, sie haben nicht die Möglichkeit, soziale Kontakte zu suchen und auszuleben). Menschen sind ferner anfällig für Schmerzen und Krankheiten und benötigen Abhilfe gegen sie. Diese basalen Fakten sind, so Caney (zitiert Hampshire 1983), „[...] *universal, species-wide requirements, derived from basic human necessities.*“ (2005, p. 36)²⁰.

Zweitens haben Menschen überall auf der Welt ein paar gemeinsame Bedürfnisse bezüglich bestimmter Güter: Hierzu zählen körperliche Gesundheit und Unversehrtheit, die

hier leider nicht näher eingehen.

17 Diese Methode wird z.T. kritisiert. Vgl. z.B. Stich S: „*Reflective Equilibrium, Analytical Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity*“ in dePaul, M., Ramsey, W.: *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*“, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998

18 Vgl. Rawls, J: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*; O. Höffe (Hg.), Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1975, ebd. p. 496ff

19 Ggf. lässt sich das reflexive Gleichgewicht von Rawls auch anders verstehen als es Kognitionsforscher tun – ich möchte und kann an dieser Stelle keine Methodenanalyse betreiben!

20 Eine minimale, nicht erschöpfende Liste basaler menschlicher Bedürfnisse enthält u.a.: „[...] *food and water, clothing and shelter, physical security, health care, education, work and leisure, freedoms of movement, conscience and expression.*“ Miller, 2007, p. 184.

Möglichkeit, eine eigene Version des guten Lebens zu verfolgen, seine Sinne, Gedanken und Phantasien auszudrücken und zu entwickeln, emotionale und soziale Verbindungen mit anderen Menschen eingehen zu können (Freundschaften, Lieben, Spielen können, sich um andere kümmern zu können etc.) und in gewissem Maß Kontrolle über seine Umwelt (materiell wie politisch) auszuüben (Caney 2005, mit Bezug auf Nussbaum 2002, p. 36-37).

Caney glaubt aber, dass P3 noch weiterer Verteidigung bedarf, um gegen eine kulturrelativistische Konzeption von Moral zu bestehen. Er bespricht zunächst 6 begriffliche Einwände gegen moralischen Universalismus und will zeigen, warum diese nicht ausreichen, ihn zu widerlegen:

- 1) Es wird behauptet, moralischer Universalismus könne nicht bestehen, weil es eine Idee von einer gemeinsamen menschlichen Natur voraussetze. Eine solche gebe es aber nicht und P3 ruhe auf einer falschen Anthropologie (Caney 2005, p. 39). 3 Antworten gibt Caney darauf: **a)** verwechsle der Kritiker den Begriff „Gemeinsamkeiten“ mit „Identität“. Es ist eine Sache, wie in P3 zu sagen, allen Menschen seien einige moralisch relevante Eigenschaften gemeinsam oder zu behaupten, es gehört generell Eigenschaft 1,2...n dazu, um ein menschliches Wesen zu sein. Gemeinsamkeiten aufzufinden, trotz oft sehr unterschiedlicher kultureller Überzeugungen, Lebensentwürfe oder biologischer Besonderheiten, setzt ein bescheideneres und allgemeineres Ziel als detailliert herauszufinden, was der Mensch bei all seiner Vielfalt per se und de facto ist. Es ist unplausibel, anzunehmen, dass Menschen (z.B. beim Fühlen von Schmerz oder der Fähigkeit, sozial u. normenorientiert zu interagieren) keinerlei Gemeinsamkeiten haben. **b)** Es ist ein logischer Fehler, anzunehmen, dass aus Einwänden gegen einige Konzeptionen von „menschlicher Natur“ folge, dass gar keine Anthropologie richtig sein könne. **c)** Eine in einigen relevanten Aspekten gemeinsame menschliche Natur leugnet ferner keineswegs die Historizität von Personen und kulturelle Unterschiede. Sie erkennt dieses Faktum vielmehr als gegeben an.
- 2) Der zweite Einwand (Caney, 2005, p. 40) betrifft Millers Punkte a und b (vgl. S. 6-7 hier, B.B.), dass universale Prinzipien für Moral zu abstrakt und inhaltsleer seien. Caney antwortet, dass Universalismus sich mit Kontextualismus durchaus verbinden kann. Es sei ein Missverständnis, Universalismus so zu charakterisieren, dass er stets invariante „Top-Down“ Anwendungen allgemeiner Prinzipien und deren Ableitungen auf konkrete Kontexte verlange. Universalismus (als UoS) würde viel eher einen theoretischen Rahmen/Hintergrund plausibel machen wollen, aufgrund dessen vielleicht einige (nicht alle) grundsätzliche moralische Punkte festgelegt werden könnten, deren weitere Umsetzung dem Kontext überlassen bleibt: *„The General Argument, thus, provides the logical structure to which any specific universal argument must conform.“* (Caney, 2005, p. 38). Wenn Miller hierauf antworten würde, dass diese Art des Universalismus sich einer Metaebene bediene und mit der universalistischen Beschaffenheit von

Gerechtigkeitsprinzipien nichts zu tun habe, läge er mit letzterem falsch. Das General Arguments gibt einen gewissen, wenn auch eher unspezifischen Rahmen vor, der auch für kontextualistische Prinzipien verbindlich ist – die in P3 gefundenen fundamentalen Eigenschaften müssen geschützt und gewährleistet werden können, egal, wie kontextuelle Prinzipien dies konkret auszuformen gedenken²¹.

Ferner sei hier auch auf Millers Einwand d geantwortet, Universalisten schlossen unplausiblerweise von einigen konkreten Einzelfällen auf allgemeine unveränderliche Prinzipien: Zumindes in Caneys Verständnis missrepräsentiert dieser Vorwurf moralischen Universalismus, der nur ein paar (nicht alle) allgemeine Rahmenbedingungen für moralisches Handeln und moralische Theorien anbieten möchte, nicht aber zugleich bereits eine Batterie konkreter Prinzipien für jedwede Situation abgeleitet hat.

- 3) Ein dritter Einwand (Caney 2005, p. 41-42) – Millers Punkt c (S. 6-7) - besagt, dass P3 falsch sein müsse, weil moralische Prinzipien nur auf Menschen anwendbar seien, wenn sie sie zum Handeln motivieren könnten; mit anderen Worten, in irgendeiner Weise auch die vortheoretischen Intuitionen realer moralischer Akteure in Betracht ziehen. Abstrakte universale Prinzipien könnten dies nicht, weil motivationale Kraft nur in einer konkreten Gemeinschaft entwickelt werden könne. Universale Prinzipien seien zu realitätsfern, unverbindlich und ermangelten der motivationalen Kraft, die Moral und moralische Kritik aber haben müsse, um praktisch wirksam zu sein.

Caney erwidert, dass aus dem Einwand nicht folgt, dass abstrakte Prinzipien nicht im Kontext jeder konkreten Gemeinschaft von allen Mitgliedern diskutiert werden können und dadurch durchaus motivationale Kraft bekommen mögen. Zweitens setze das Argument voraus, dass, wenn ein Argument Menschen einer bestimmten Gruppe nicht motiviert/inspiriert, dann gelte es für sie auch nicht oder sei auf sie nicht anwendbar. Dem ist zu entgegnen, dass ein Argument prinzipiell auch richtig sein kann, selbst wenn ein entsprechender Zuhörer es nicht versteht oder nach einem de facto falschen Punkt, den er aber für korrekt hält, handeln will. Auch Miller (2002) spricht dies im Falle von Kulturen an, die wir kritisieren, weil sie Praktiken und Überzeugungen aufrechterhalten (z.B. Sklaverei, weibliche Genitalbeschneidung usf.), die wir als Europäer scharf verurteilen: Er gebraucht das Beispiel einer Kultur, die Frauen aus Politik und öffentlichem Leben ausschließt, weil sie argumentiert, Frauen seien von Natur aus nicht zu derartigen Betätigungen geschaffen und fähig: *„It is not that they have a completely different practice [...] for which being male is a necessary requirement; it is that they distribute citizenship rights on grounds, that can be shown, empirically, to be irrelevant (or false, B.B.).“* (Miller, 2002, p. 23). Einer der Gründe, aus denen wir Menschen Wissenschaft betreiben (sollten) und uns interdisziplinär fortbilden sowie untereinander austauschen

21 Am Ende dieses Kapitels werde ich diesen Punkt nochmal klarer darstellen.

(sollten), ist es doch, auf Grund z.B. wissenschaftlich gewonnener Erkenntnisse mit sozialen/kulturellen Praktiken zu brechen, die für uns Menschen letztlich schädlich, ungerecht und also in mehrfacher Weise falsch sind. Wenn eine Gruppe an ihren schlecht gegründeten Überzeugungen aus Unwissenheit oder Faulheit (oder gar zynischer Vorteilssicherung) festhält, mag es nötig sein, auf vielfältige Weise Einflüsse geltend zu machen, um die falschen Überzeugungen langsam umzuformen. Aber praktische Schwierigkeiten in der Führung und Gestaltung dieses Diskurses sind kein Argument gegen moralischen Universalismus per se oder seinen angeblichen Mangel an motivationaler Kraft.

- 4) Der folgende Einwand gegen moralischen Universalismus lautet, dass wir, wenn wir moralische Entscheidungen treffen, lediglich die in unserer jeweils herrschenden Gruppe befindlichen moralischen Überzeugungen, Praktiken und Konventionen beschreiben und interpretieren (Caney 2005, p. 42-44). Dieser Einwand ist nicht nur ein Einwand, der kulturellen Relativismus bevorzugt, er ist reiner Konventionalismus: *„On the conventionalists view, justice simply describes the set of principles that a particular society, or a particular section of society, has chosen to govern its [...] practices; no critical distance can be achieved between the way justice is understood in society S and what justice really is.“* (Miller, 2002, p. 12) Der Konventionalismus ist eine Form des moralischen Skeptizismus, der sich bei Caney gegen P1 richten würde. Was Miller (1995, p. 57-58) Universalisten aber vorwirft, ist, dass diese eine zu scharfe Trennung vornähmen zwischen dem idealen moralischen Akteur und realen Akteuren einerseits und zwischen idealen moralischen Prinzipien und realer menschlicher Motivation andererseits. Miller meldet Zweifel an, ob wir auf solche Weise überhaupt zu haltbaren moralischen Prinzipien kommen und ob wir so nicht auch eine derart abstrakte Moral entwerfen, die nur für sehr wenige Menschen (Helden und Heilige) motivationale Kraft besitzt. Eine Ethik, die für Menschen motivierend und verständlich sein soll, muss besonderen Intuitionen moralisches Gewicht einräumen und Miller glaubt, dass universalistische Theorien dies zu wenig leisten. Das führt aber nicht notwendig in den Konventionalismus: Der Kontextualist erkennt eine unterschwellige Logik moralischer Argumente an, die einerseits konkrete Prinzipien für konkrete Kontexte begründen kann, andererseits aber Kontexte transzendiert und als kritische Methode zur Überprüfung moralischer Überzeugungen dient (Pogge 2002a, p. 38). Die Skepsis, ob eine universalistische Theorie der Gerechtigkeit die vortheoretischen Intuitionen aller Menschen unabhängig von ihren kulturellen Präferenzen gut einfangen kann, teilt Pogge, aber ein skeptischer Antiuniversalismus wie die Konventionalisten ihn sehen, geht unnötig weit: Nach Miller ist Konventionalismus die Position, auf die man vielleicht zurückzufallen genötigt ist, wenn weder universalistische noch kontextualistische Theorien haltbar wären (Miller 2002, p. 12). Dies ist bisher nicht gezeigt.

Zweitens sagen die deskriptiven Praktiken einer Kultur nichts über deren moralische Richtigkeit oder Angemessenheit aus. Drittens ist die konventionalistische Behauptung deshalb schwierig, weil (Caney 2005, p. 43) der deskriptive Zugang zu moralischen Praktiken zwar aus einer Dritte-Person Perspektive angemessen sein kann, aber am Selbsterleben des moralisch Handelnden (der Erste-Person-Perspektive) vorbeigeht: Aus der intrinsischen Perspektive jeder Person hat diese Person Überzeugungen und beruft sich auf moralische Prinzipien, weil sie glaubt, gute, plausible Gründe für diese zu haben (die evtl. Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit stellen) und nicht nur, weil ψ eben die konventionelle moralische Praxis einer Gesellschaft ist. Es ist sicher so, dass innerhalb von Kulturen und Gruppen manche moralische Konvention verbreitet ist und auch „gewohnheitsmäßig“ akzeptiert wird. Viele Praktiken tragen zweifellos zu einer sozialen Atmosphäre bei, die ein gemeinsames Identitätsgefühl und soziales Vertrauen wie Sicherheit generieren hilft. Aber wenn jemand ein moralisches Argument vertritt, sind die Gründe hierfür – wenn sie plausibel gemacht werden sollten - diskursiven und vernunftorientierten Bedingungen unterworfen (von denen einige universal gültig sein können) und nicht nur den Konventionen einer bestimmten Gruppe: *„It is true that sometimes we make a decision on the basis that something is the convention in our society. The interpretative position may be true of some decisions and, as such, is compatible with universalism [...] which claims only that some values have universal form and scope. [...] Second, universalists claim that universal norms may be interpreted in different ways depending on the cultural and historical context. They can, then, accept that there is a degree of interpretation...“* (Caney, 2005, p. 43-44). Das Beispiel von Appiah (vgl. Anm. 15) illustriert dies auch nochmal: Der historische und kulturelle Kontext der Afrikanerin mag den Geisterglauben und damit verbundenen Praktiken konventionell finden, während die westliche Ärztin an Bakterien und Dekontamination glaubt. Die universale Vorstellung „Gesundheit soll gesichert und gefördert werden“ haben beide aber geteilt, selbst wenn die Interpretation der relevanten Fakten und Gebote anhand der epistemisch akzeptierten Narrative sich unterschied.

- 5) Dieser Punkt ist epistemischer Natur: Er besagt, dass moralischer Universalismus einen „Blick von Nirgendwo“ erfordere und letzterer uns Menschen nicht möglich ist. Folglich erkennen wir nicht, welche Prinzipien universale Geltung haben könnten. Caney hat in seinem *„General Argument for Moral Universalism“* jedoch darauf hingewiesen, dass ein solcher „Blick von Nirgendwo“ nicht nötig sei: P3 bezieht sich eindeutig auf real existente Eigenschaften, die Menschen gemeinsam haben und die die Basis für moralische Argumente liefern können. Die grundlegende Existenz dieser Gemeinsamkeiten kann vor allen vernunftfähigen Menschen begründet werden (*UoJ*), selbst wenn man sich über deren normative Gewichtung streitet. Dass wir Menschen unterschiedliche erkenntnistheoretische Zugänge zur Moral haben und aus unterschiedlichen kulturellen

Kontexten kommen (und von diesen Kontexten ggf. stark beeinflusst werden), heißt nicht, dass wir nicht zu einer Erkenntnis über die Basis und die Inhalte moralischer Normen und Werte gelangen können.

- 6) Oder heißt es das doch (Caney, 2005, S. 45-50)? Der letzte begriffliche Einwand gegen moralischen Universalismus besagt genau das: Es herrscht weltweit ein tiefgehendes Zerwürfnis bezüglich moralischer Normen, Werte und Theorien. Universalismus setzt aber voraus, dass Menschen in Bezug auf ethische Fragen konsensfähig sind. Die bisherigen ethischen Debatten und realen Verhältnisse lassen aber eher darauf schließen, dass verschiedene Kulturen und deren Anschauungen inkommensurabel seien. Kulturrelativismus sei also der vielversprechendere Ansatz. Caney formuliert einige Gegenpunkte: **a)** Es ließe sich in vielen religiösen und philosophischen Schriften ein überlappender Konsens bezüglich einiger moralischer Prinzipien herausarbeiten. **b)** Selbst wenn bestimmte Prinzipien miteinander im Konflikt liegen, stellt sich oft heraus, dass in der Lebenspraxis dieselben Werte unter den widerstreitenden Prinzipien existieren. **c)** Umgekehrt zeigt sich oft, dass, wenn zwei Gesellschaften Wertkonflikte austragen, es im prinzipiellen Bereich kein tiefsitzendes Missverständnis gibt: Unter denselben Prinzipien wird „lediglich“ praktisch anderes Verhalten verstanden²². **d)** Weiterhin sei es in der Frage danach, ob Kulturen bzw. moralische Prinzipien inkommensurabel seien, wichtig, zwischen konzeptueller und moralischer Unvergleichbarkeit zu trennen. Erstere besagt, dass die Wörter und Begriffe mancher Kulturen nicht in die Wörter und Begriffe einer anderen zu übertragen sind und von den jeweiligen Mitgliedern der Kultur nicht begriffen werden können²³. Zweiteres besagt, dass, wenn Mitglieder zweier Kulturen ihre jeweiligen Begriffe Moral betreffend verstehen, wechselseitig keinerlei moralischen Wert oder Gehalt in ihnen sehen würden.

Zum begrifflichen Inkommensurabilitätseinwand bemerkt Caney: *„The existence of a common human nature facilitates cross-cultural understanding and the communication and thereby undercuts claims of conceptual incommensurability.“* (Caney, 2005, p. 47) In der Tat zeigt die durch Globalisierung und internationale Kontakte erhöhte Interdependenz von Gesellschaften und der Austausch zwischen Angehöriger verschiedener Kulturen, dass es durchaus die Möglichkeit zu gegenseitiger

22 Ich möchte aber anmerken, dass dies auch häufig im Falle von Menschenrechtsverletzungen feststellbar ist. Viele Staaten, die offiziell und „prinzipiell“ die Menschenrechte achten, verstoßen de facto in Fragen der Folter, der freien Meinungsäußerung oder der Geschlechtergleichberechtigung massiv gegen sie; berufen sich aber darauf, dass es in ihrer kulturellen Praxis kein Menschenrechtsverstoß sei.

23 Z.B. ist das japanische Wort „amae“, was eine sehr intensive Mutter-Kindbeziehung beschreibt, nicht einfach in das deutsche Wort „Kindes- oder Elternliebe“ zu übersetzen. Die entsprechend mit „amae“ verknüpften Emotionen und interpersonalen Praktiken im Mutter-Kindverhältnis kann ein Angehöriger einer west/mittleuropäischen Kultur tatsächlich nicht erfassen und nachvollziehen. Die Kritiker des Universalismus könnten daher versuchen, semantischen Kontextualismus auf universalistische Theorie und moralische Begriffe anzuwenden – eine schwierige Frage, die ich hier leider nicht verfolgen kann.

Verständigung/Verständnis über „kulturelle Grenzen“ hinweg gibt²⁴. Zum moralischen Inkommensurabilitätseinwand sei gesagt, dass es zwischen Kulturen ebenso massive Konflikte geben kann wie innerhalb der Angehörigen ein und derselben Kultur. Fast keine Kultur ist moralisch 100% homogen und nur weil vielleicht eine Mehrheit der Angehörigen von K in den Werten einer anderen Kultur P keinen moralischen Gehalt oder bedenkenswerte Punkte sieht, gilt das deshalb nicht für alle und vor allem nicht über den Kontakt einige Generationen hinweg. Das Argument sei in seinem prinzipiellen Skeptizismus zu voreilig.

Ob neben einem Universalismus der Reichweite/des Umfanges (UoS) auch ein Universalismus der Rechtfertigung (UoJ) richtig und möglich ist, hängt auch zum Teil an diesem letzten Punkt. Selbst wenn man Rawls „reflexives Gleichgewicht“ problematisch findet, bleiben Relativisten und Skeptiker noch immer den Beweis schuldig, dass es keinerlei Methode gäbe, jedem Menschen unabhängig von seiner Kultur bestimmte Prinzipien gegenüber zu rechtfertigen. Die Geschichte der letzten Jahrzehnte spricht eher dafür, dass es möglich ist (wenn auch nicht immer ad hoc), dass sich Menschen gegenseitig in kulturübergreifenden Diskursen gegenseitig austauschen, auf Basis von Argumenten und Praktiken kooperativ beeinflussen (d.h. Rechtfertigung und Verständnis kulturübergreifend möglich ist) und verstehen lernen. Dass diese Überzeugungsarbeit lange dauern kann, nicht stets erfolgreich und konfliktreich ist, liegt in der Diversität von persönlichen Überzeugungen und kulturellen, politischen sowie ganz natürlichen Unterschieden (z.B. Intelligenz) zwischen Menschen begründet. Es ist kein prinzipielles Argument gegen moralischen Universalismus im Sinne des General Argument: *„Universalism is thus not a moral position with a clear defined content, but merely an approach – a general schema that can be filled in to yield a variety of substantive moral positions. Universalism can provide at best necessary, not sufficient conditions for the acceptability of a moral conception.“* (Pogge 2002a, S. 32).

Die drei normativen Einwände gegen moralischen Universalismus lauten wie folgt:

1) Moralischer Universalismus verursache Gleichförmigkeit und stelle sich gegen kulturelle Vielfalt (Caney 2005, p. 50). Aber: Die Tatsache, dass ein moralisches Prinzip grundsätzlich universal gelten kann (in der Form) und alle Menschen betrifft (in der Reichweite) heißt nicht, dass es nicht kompatibel mit kontextsensitiven praktischen Ansätzen wäre oder Homogenität aller Menschen zum Ziel hätte. Des weiteren sei aber ergänzt, dass es kein stillschweigendes Gebot gibt, immer und allzeit tolerant zu sein und

²⁴ Damit ist nicht gesagt, dass ein solcher Prozess schnell zu bewerkstelligen wäre. Z.B. zieht eine deutsche Familie nach Mexiko. In der ersten Generation gibt es sicherlich noch viele Verständnisprobleme, die vor allem mit wechselseitiger Toleranz, Interesse und dem Bemühen um Verständnis zwischen den Einheimischen und den Neuankömmlingen gemeistert werden müssen. Die Kinder der ersten Generation werden schon eher mit den einheimischen Sitten sozialisiert, die Kinder der 2ten Generation noch mehr usf. Auf diese Weise erhöht sich durch Sozialisation und beidseitiges Entgegenkommen über einige Generationen das gegenseitige Verständnis (vgl. Tamir 1993 oder Appiah 2006).

moralischen Universalismus so auszulegen, dass er niemals mit kulturellen Praktiken in Konflikt geraten dürfe. Es gibt Handlungen und Gebräuche (z.B. Miller 2002, p. 22-24), die wir falsch finden und harte Evidenzen erbringen können, warum sie falsch sind. Universale Hypertoleranz (gegenüber bei kritischster Überprüfung nicht plausibel zu machenden Praktiken) ist, zumindest solange man Gerechtigkeit nicht leugnen oder in ihrer Funktion für weltweiten Frieden nicht unterbewerten möchte, auch keine Option²⁵.

- 2) Ein weiteres Gegenargument sagt, dass moralischer Universalismus nichts anderes als ein Deckmantel für Machtpolitik und also politischen Realismus sei²⁶. Caney hat zwei Antworten parat: **a)** „*The fact that an ideal is sometimes invoked by some people as a cover for their imperialist designs does not logically imply that the ideal is wrong. It just shows that we should be suspicious of political actors when they invoke moral principles and should not unquestioningly take them at their word.*“ (Caney 2005, p. 52-53) **b)** Eine Spielart des Einwands lautet, dass, da es keine im starken Sinn objektive – d.h. universale - Bedeutung des Terms Gerechtigkeit gibt, mächtige Akteure geneigt sein könnten, ihre Version von Gerechtigkeit als die gültige auszurufen und anderen aufzuzwingen. Dazu antwortet Caney, dass man viel eher die Gegenposition beziehen möge und sagen, es solle ein universales Prinzip sein, dass es falsch ist, seine eigenen Werte und Normen anderen aus reinen Machtgründen aufzuzwingen.
- 3) Das letzte normative Argument bezieht sich auf alle moralischen Prinzipien: Es besagt, dass eine kulturrelativistische Position die bessere wäre, weil universalistische Konzepte sich grundsätzlich aus einer externen Perspektive aufdrängen und eine relativistische Perspektive es Menschen besser erlaube, ihre eigenen Konzepte eine guten Lebens voranzubringen. Dieser Punkt sei erstens überzogen und zweitens ein verkleideter Universalismus. Wir haben bereits gesehen, dass Universalismus keinen „Blick von

25 Anders sieht das Chandran Kukathas: Kukathas leugnet, dass es sinnvoll wäre, überhaupt Projekte globaler Gerechtigkeit in Angriff zu nehmen und Toleranz ein wesentlich wichtigeres Prinzip sei. (Kukathas, Chandran: *The mirage of global justice*, in: Paul, E., Miller Jr., F. & Paul, J. (Ed.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, New York 2006, p. 1-27

Dies meint Kukathas, weil er weltweiten Frieden (insofern ist er auch Universalist) für ein wichtigeres ethisches Prinzip und Ziel hält als globale Gerechtigkeit: „*The ultimate purpose of political institutions should perhaps be not the pursuit of justice, but the preservation of peace. It is my suggestion that consistency dictates that we pursue not more than this in both the domestic and the international sphere. This is not because no universal standards of justice exist, but because peace is really the first virtue of social institutions, and is the universal standard most readily embraceable by cultures and communities of every different kind.*“ aus: Kukathas, Chandran: *Moral Universalism and Cultural Difference*, in: Dryzek, J., Honig, B. & Philipps, A.: *The Oxford Handbook of Political Theory*, Bd. 1, p. 581-597, Oxford University Press, New York, 2006, p. 595.

Da Kukathas aber weder die Existenz von Gerechtigkeit noch die von Universalismus leugnet, gehe ich auf seinen Ansatz hier aus Platzgründen nicht weiter ein. Ich wage aber zu bezweifeln, dass a) in der heutigen vernetzten und oft interdependenten Welt von Kulturen und Gesellschaften (in denen oft Angehörige diverser Kulturen vereint leben) Prinzipien des Friedens von denen der Gerechtigkeit sowohl konzeptuell als auch praktisch einfach zu trennen sind und b) das Ausmaß an Toleranz, das Kukathas einfordert, tatsächlich aufgebracht werden kann und wenn doch, ob es globalen Frieden wirklich fördern würde.

26 Eine ähnliche These bezüglich der Rolle, Geltung und Funktion internationalen Rechts vertreten Goldsmith, J. und Posner, E. in (dies.): *The Limits of International Law*, Oxford University Press, New York 2005

Nirgendwo“ braucht, trivialerweise akzeptiert, dass selbst universalistische Argumente immer aus einem kulturellen Kontext heraus aufgebracht werden²⁷ und mehr eine Denkweise ist, in der Menschen einige fundamentale Moralprinzipien begründen können. Ferner ist die These, dass grundsätzlich jeder Kultur ihre eigene relative Moralkonzeption belassen werden sollte, in der Reichweite selbst universalistisch.

Wohlverstandener Universalismus zeigt hinreichend Respekt für unterschiedliche kontextuelle Ansprüche und Lebensweisen, selbst wenn er nicht sagt, dass grundsätzlich und immer jede Praktik zu dulden ist, die in einer Kultur gerade vorherrscht. Ein Punkt, den Caney zugesteht, ist aber definitiv der, dass Universalismus nicht bedeuten kann, spezifisch westliche Werte ohne weitere Überlegung oder Diskurs mit den Betroffenen auf jede andere Kultur zu übertragen – diese Art von moralischem Imperialismus würde in der Tat nicht genügend Respekt vor den Prinzipien, Werten und Praktiken anderer Kulturen zeigen und vielleicht auch unseren westlichen Kulturkreis um einige positive Erfahrungen und Vorschläge aus anderen Kulturen ärmer machen. Ich denke ferner, dass es der Fall ist, dass die meisten Handlungen und Unterlassungen, die wir tätigen, in der einen oder anderen Weise mit Personen in anderen Ländern und Kulturen verknüpft sind (und vice versa). Zu den daraus entstehenden Situationen muss sich jeder Mensch in irgendeiner Weise verhalten -moralischer Universalismus erinnert uns daran und versucht, den Fokus auf die Punkte zu konzentrieren, die uns vernünftigerweise universal wichtig sein sollten.

2.4 Erstes Fazit: Universalismus und Kontextualismus

Auf den vorangegangenen Seiten hat sich hoffentlich gezeigt, dass auch in kulturrelativistischen Ansätzen entweder ein Stück moralischen Universalismus liegt oder moralischer Universalismus in Weisen verstanden wurde, die nicht notwendig problematisch für ihn sind. Der Kontextualist kann sagen, dass das „General Argument“ von Caney zunächst trivial, abstrakt und metaethisch scheint: Es will aber besagen, dass Menschen einige moralisch nicht-triviale, existenznotwendige Gemeinsamkeiten teilen und, wenn das korrekt ist, sich daraus ein – noch genauer auszuarbeitender - Rahmen an moralisch wichtigen Grundvoraussetzungen ergibt, die eine spezifischere Theorie in einer moralischen Teildisziplin (z.B. eine Gerechtigkeitstheorie) mindestens nicht verletzen darf (oder evtl. schützen und fördern muss), unabhängig davon, ob sich wiederum deren Prinzipien aus einem kontextualistischen Ansatz heraus generiert haben oder nicht. Aus dem „General Argument“ folgt zunächst nichts direkt und deduktiv, aber es setzt einen Rahmen für kontextuelle Prinzipien. Über die einzelnen Vorschläge kann man diskutieren, solange man nur die Grundintention von P1-P3 akzeptiert, dass es moralisch wichtige Aspekte gibt, die allen Menschen gemeinsam sind. Dieser Universalismus ist, finde ich, auch mit Millers

²⁷ Selbstverständlich mögen manche Menschen glauben, universale Gebote können nur von Gott kommen. Dies ist aber eine metaphysische und erkenntnistheoretische Frage, die ich hier nicht weiter verfolgen möchte.

Einwand kompatibel: Für Miller war zum einen wichtig, ob die Grundsätze der Gerechtigkeit universal und invariant seien oder kontextspezifisch und dynamischer. Caney kann antworten, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit (als eines Teilbereichs ethisch-moralischer Dimension) kontextuell ausfallen können (P1 zu C1, P2 zu C2 etc.), sofern sie das universale Rahmenwerk des General Arguments nicht verletzen. Wenn man P1 bis P3 akzeptiert, können kontextuelle Gerechtigkeitssätze folgerichtig bestimmte Prinzipien/Handlungen/Institutionen²⁸ nicht befürworten: Kontextualismus ist m. A. vor allem eine theoretische Sichtweise, die uns stärker für die Einzelheiten und Bedürfnisse konkreter Kontexte sensibilisiert und erkennt, dass manche Prinzipien nicht aus letzten universalen Gründen ableitbar sein können, wenn sie die praktischen Probleme von Fragen der Gerechtigkeit und menschlichen Überzeugungen über Gerechtigkeit in verschiedenen Situationen erfassen wollen. Kontextualismus ist aber nicht inkompatibel mit einem moralischen Universalismus und hilft sogar, die abstrakten Rahmenbedingungen von letzterem konkreter auszugestalten: *„In so far as contextualism endorses a justificatory discourse about the delimitation of contexts and the variations of principles across them (...) it overlaps with moral universalism.“* (Pogge 2002a, S. 38). Diese Prinzipien sind auch nicht notwendig aus dem Rahmenwerk des „General Argument“ ableitbare Prinzipien, obwohl moralischer Universalismus solche Vorgehensweise erlaubt. Viel mehr stehen sie frei und können sich auch in der Form und dem Anspruch nach verändern, wenn die Situationen über die Zeit hin das verlangen. Aber wenn es gute Gründe gibt, das „General Argument“ zu akzeptieren, dann gibt es gute Gründe, warum einige Prinzipien ethischer Teildisziplinen sich an den Vorschlägen orientieren sollten, die das universalistische Rahmenwerk vorgibt: Wenn ich vorhabe, Menschen basal als moralische Subjekte (d.h. Subjekte, die Teile ihrer Identität und ihrer Handlungen in der Welt mittels moralischer Rechte und Pflichten identifizieren) zu betrachten (und eine Anthropologie, die die moralische Dimension des Mensch-Seins ausschließt, ist, denke ich, schwer plausibel zu machen), ist der moralische Universalismus des General Arguments ein plausibler theoretischer Ansatz. Miller kann also konsistent sagen, dass stark invariante universalistische Prinzipien nachteilig sind im Gegensatz zu dynamischeren kontextualistischen, muss aber kein Problem damit haben, seine kontextuellen Prinzipien in Bezug auf deren Plausibilität im Licht eines universalistischen Argumentes wie dem General Argument, welches nur schwach invariant ist (die grundlegendsten humanen Gemeinsamkeiten könnten sich u.U. auch verändern), prüfen zu lassen. Moralischer Universalismus muss und kann evtl. nicht sagen, was Gerechtigkeit „an sich“ ist: Aber moralischer Universalismus stärkt das Bewusstsein dafür, dass alle Menschen auf einer fundamentalen Ebene moralische Subjekte sind und als solche Rechte, Pflichten und Bedürfnisse haben, denen auch kontextuelle Prinzipien der

28 z.B. solche, die selbst minimale Menschenrechtsstandards nicht berücksichtigen oder nicht hinreichend sicherstellen können.

Gerechtigkeit genügen müssen, wenn sie unter dem Label „Gerechtigkeit“ auftreten wollen.

3. Millers liberaler Nationalismus

In diesem und dem nächsten Kapitel möchte ich die Grundlage für die spätere Diskussion legen. Ich möchte damit beginnen, Millers Konzept von Nation und nationaler Identität zu skizzieren.

3.1 Der Begriff der Nation

Zunächst lassen sich bei der Frage, was eine Nation ist, begriffliche Trennungen vornehmen: Zum einen sind „Nation“ und „Staat“, zum anderen „Nation“ und „Ethnie“ voneinander zu unterscheiden. **a)** In Fällen, in denen es darum geht, dass eine Nation für das Recht nationale Selbstbestimmung streitet, lässt sich die erste Unterscheidung gut machen: Die Basken in Spanien oder die Bewohner von Quebec in Kanada kämpf(t)en (paramilitärisch/juristisch/künstlerisch etc.) gegen die offizielle staatliche Regierung Spaniens bzw. Kanadas für ein Recht auf Selbstbestimmung in einem eigenen Staat. D.h.: *„When this question is posed, „nation“ must refer to a community of people with an aspiration to be politically self-determining, and „state“ must refer to a set of political institutions that they may aspire to possess for themselves.“* (Miller, 1995, p. 19) Ideengeschichtlich gesprochen sind „Nation“ und „Nationalstaat“ etwas, was Miller für distinkt moderne Ideen hält. Selbstverständlich gab es schon früher kollektive Identitäten, (Clans, Stadtstaaten, Stämme), die sich als zusammengehörende Gemeinschaft verstanden. Aber *„[...] what [...] is new and distinctive in modern ideas of nation and nationality, is the idea of a body of people capable of acting collectively and in part particular of conferring authority on political institutions.“*²⁹. Ohne hier weiter in eine historische Analyse einzusteigen, ist es für Miller interessant, dass zumindest in Europa erst in der Moderne begonnen wurde, eine Nation als eine kollektive Entität zu sehen, die politische Macht ausübt oder auszuüben bestrebt ist und damit politische Souveränität innehat. Sie war nicht länger nur eine Gruppe von Menschen, die von einer elitären Obrigkeit beherrscht wird, ohne dass diese Menschen sich selbst als politische Akteure begreifen³⁰. Insofern stellt die Nation und der Nationalstaat einen Schritt in die Richtung dar, politisches und soziales Handeln als Lösung kollektiver Handlungsprobleme anzusehen und Institutionen in Richtung sozialer Kooperation zu organisieren.

b) Nation und Ethnie trennt er so: Zunächst sei eine ethnische Gruppe vor allem *„[...] a community formed by common descent and sharing cultural features (language, religion, etc.) that mark it off from neighbouring communities.“* (Miller, 1995, p. 19). Eine Ethnie hat per se aber nicht jene politische Identität (den Wunsch zur politischen Selbstbestimmung),

29 Miller, David: *On Nationality*, Oxford University Press, New York, 1995, ebd. p. 30

30 Auch Habermas, J.: *Toward A Cosmopolitan Europe*, in: *Journal of Democracy*, Vol. 14, Nr. 4, 2003, pp. 86-100; p. 97-98

die eine Nation besitzt – es können viele Ethnien Angehörige einer Nation sein, aber nicht umgekehrt.

Miller meint, dass typischerweise – wenn auch nicht immer; vgl. USA – Nationen aus einzelnen Ethnien hervorgehen: Menschen befanden sich notwendigerweise zu jeder Zeit auf einem gewissen Territorium und waren einer meist feudalen Herrschaft unterworfen. Staaten haben sich historisch gesehen oft durch Gewalt gegründet und die Menschen, die nun einige Generationen unter einem bestimmten „Machtapparat“ standen, kamen u.U. dazu, voneinander als einer Gruppe zu denken, die sich nicht nur kulturell, sondern wesentlich politisch von anderen Gruppen unterscheidet. Wenn zwischen den Angehörigen einer ethnischen Gruppe ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl entstanden ist, hat die Gruppe u.U. ein bestimmtes Set von Überzeugungen geformt, was eine kulturelle Gruppenidentität herstellt. Ist ein Teil dieser Gruppenidentität darauf ausgelegt, sich politisch zu organisieren und per Gründung eines Staates selbst zu verwalten, ist die Ethnie zu einer Nation transformiert und hat begonnen, eine nationale Identität auszubilden, die den besonderen kulturellen Charakter der Gruppe politisch ausrichtet³¹. Daraus folgt auch, dass, während die Zugehörigkeit zu einer Ethnie ein rein bio-sozialer Fakt ist, ist die Zugehörigkeit zu einer Nation vor allem eine sozial-politische Überzeugung: „[...] *national communities are constituted by belief: nations exist when their members recognize one another as compatriots*³², and believe that they share characteristics of the relevant kind – which characteristics are relevant will be apparent shortly.“ (Miller, 1995, p. 22). Nationalität ist daher nicht notwendig an ethnische Herkunft (sog. Ethnonationalismus) gebunden, denn nationale Überzeugungen können Mitglieder verschiedener Ethnien teilen.

Dies wird durch die Existenz multiethnischer Nationen bestätigt: In einigen Fällen wie z.B. den Vereinigten Staaten von Amerika gibt es neben den ursprünglich dominanten Angelsachsen (Walisern, Schotten, Engländern) nun Afroamerikaner, irische Amerikaner, italienische Amerikaner etc., in Deutschland die Deutschtürken oder Russlanddeutschen, in Frankreich französische Araber uvm. Multiethnische Nationen bestehen und das zeigt, dass Ethnie und nationale Identität friedlich nebeneinander existieren können, ohne sich notwendig zu beeinträchtigen. Solange die Angehörigen der multiplen Ethnien das Gefühl haben, sich ausreichend mit der Nation identifizieren zu können und von anderen als Mitglieder derselben nationalen Gruppe (als *Conationals*) anerkannt zu sein, wird der öffentliche Raum in dieser Hinsicht stabil sein: „*Everything will depend on whether the ethnic*

31 Wie genau man sich diesen Prozess vorzustellen hat, kann ich hier nicht untersuchen. Es ist aber naheliegend, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, eine Gruppenidentität zu generieren. Vgl. Brown, D.: *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural & Multicultural Politics*, Routledge, 2000

32 Miller macht keinen Unterschied zwischen diesen beiden Bezeichnungen: Mein Conational/Copatriot ist jeder, der die betr. nationale Identität als „seine“ und mich wiederum als seinen Conational anerkennt.. Theoretiker, die ein stärkeres Gewicht auf den Ethnonationalismus haben, trennen so, dass der 'National' Angehöriger der nationalen Ethnie ist, während der 'Patriot' eher die politischen Prinzipien unabhängig von der Ethnie teilt (Brown 2000). Aber diese Trennung ist nicht notwendig, um Millers Konzept zu besprechen und ich verzichte in dieser Arbeit auf Trennung der Begriffe.

group feels secure and comfortable with its national identity and the political institutions that correspond to it.“ (Miller, 1995, p. 21). Was eine Identifikation mit der Nation ermöglicht oder ermöglichen sollte und unter welchen Umständen Menschen sich moralisch/politisch berechtigterweise sicher fühlen können, ist eine andere Frage, die im Laufe dieser Arbeit noch gestellt werden wird. Zunächst sei aber grundlegender gefragt:

3.1.1 Welche grundlegenden Charakteristika hat eine Nation?

Miller benennt die für ihn wesentlichen Eigenschaften einer Nation, die u.a. Grundlage nationaler Identität sind (Miller 1995, S. 21-27):

- 1) Eine kulturelle Gemeinschaft teilt verschiedene Eigenschaften miteinander: Als herausragend für einen externen Beobachter dürften z.B. Sprache, Küche, kulturspezifische Sitten und Religion gelten. Hierbei ist natürlich zu beachten, dass verschiedene Gruppen eine (oder mehrere) gemeinsame Sprache oder religiöse Überzeugungen teilen können, ohne sich deshalb im politischen Sinne als Nation zu begreifen. Aus einer externen Perspektive könne man Nationalität also nicht sicher beschreiben: Wenn ich z.B. die Überzeugung habe, Angehöriger einer nationalen Gruppe G zu sein, denke ich, dass die meisten meiner Mitmenschen diese Ansicht teilen und impliziere damit, dass sie als meine Conationals die Eigenschaft, Franzose zu sein, teilen. Selbstredend kann ich mich in dieser Implikation irren. Möglicherweise habe ich Überzeugungen bezüglich meiner nationalen Identität, die andere nicht erwidern oder teilen, oder es kann sein, dass mein Landsmann sich als Breitone, nicht als Franzose, bezeichnen würde. Nur anhand geteilter kultureller Praktiken kann ich Nationalität nicht hinreichend bestimmen. Es braucht mehr dazu:
- 2) Nationale Identität basiert zum Teil auch auf historischer Kontinuität. Eine Nation hat eine Vergangenheit, mit der sich Nationalangehörige zum Teil identifizieren und eine Zukunft, die gleichfalls Bedeutung hat, da sie für künftige Generationen mit gestaltet werden sollte. Die Geschichte der Nation kann für die Nationalangehörigen Anlass zu Emotionen wie Stolz, aber auch Scham und Schuld sein und für die Nation als einer ethischen Gemeinschaft wichtig werden³³.
- 3) Die nationale Identität sei etwas aktives: Nationalangehörige tun Dinge zusammen und kooperieren in vielerlei Angelegenheiten: Manche Menschen stellen sich als Soldaten auf, andere als Staatsmänner, Polizisten oder Sportler, die den Nationalstaat gegenüber anderen Nationen und Nationalstaaten repräsentieren und den „...*national will*...“³⁴ (Miller, 1995, p. 24) verkörpern. Ferner haben ihre Mitglieder einander gegenüber potentiell sog. assoziative Verpflichtungen (Miller 2007, p. 124-125), die sie gegenüber Fremden nicht haben und die Nation als ethische Gemeinschaft identifiziert – dazu später mehr.

33 Vgl. Abdel-Nour, F.: *National Responsibility*, in: *Political Theory*, Nr. 5, 2003, p. 693-719.

34 Was dieser nationale Wille sein könnte, betrachte ich im Laufe der Arbeit noch. Eine Assoziation zu J.-J. Rousseaus Werk mag sich aufdrängen, soll hier aber nicht vertieft werden.

- 4) Nationale Identität benötigt ein Heimatland und Territorium. Dieses Territorium „gehört“ der Nation, sie beeinflusst durch ihre kulturellen Besonderheiten die Landschaft/Architektur, Wirtschaft uvm. - ebenso wie die Landschaft und das vorherrschende Klima bestimmte kulturelle Gebräuche geformt hat, wenn die Menschen über Generationen hinweg in einer bestimmten Region ansässig waren (Miller, 2007, p. 217-218). Das Land symbolisiert für die Nation ihren „Platz in der Welt“. Es sei aber nicht relevant, dass ein Angehöriger einer Nation in seinem Heimatland geboren ist. Ein Heimatland ist notwendig für eine Nation als historischer und politischer Gemeinschaft, aber nicht, um einem Menschen die nationale Identität einzugeben. Unter anderem sollte aus diesem Grund nationale Identität nicht mit Bürgerschaft verwechselt werden: Ein Bürger eines Staates kann das Bürgerrecht in einem Land haben, dessen Nation er nicht angehört³⁵. Ferner ist Bürgerschaft ein formales Konzept, i. Ggs. zur Nationalität, die im wesentlichen eine sozial-politische Überzeugung ist, welche die Mitglieder einer Gemeinschaft in einem solidaritätsstiftenden Sinne zusammenhielt (Tamir 1993, p. 134)³⁶.
- 5) Fünftens zeichnet sich eine nationale Identität durch eine gemeinsame politisch-kulturelle Öffentlichkeit aus: Diese öffentliche Kultur ist nicht allumfassend, statisch und dominant: Es reicht, dass im öffentlichen wie im privaten Bereich gewisse generelle Übereinstimmungen zwischen den Nationalangehörigen feststellbar sind: Sie teilen z.B. die Überzeugung, dass Demokratie ihre nationalen Entscheidungsprozesse am besten befördert, sie füllen einigermaßen ehrlich die Steuererklärung aus, sind bereit, ihr Land gegen Angreifer zu verteidigen, repräsentieren sich politisch/öffentlich als Gruppe gegenüber anderen Nationen, regeln gemeinschaftlich bestimmte Formen der Bildung, Erziehung und Rechtsprechung und legen Wert auf die Pflege der jeweiligen Nationalsprache(-n) oder Kunst. Aber national-kulturelle Öffentlichkeit ist damit vereinbar, dass es Gruppen/Personen gibt, die mit der öffentlichen Kultur wenig zu tun haben, ebenso wie eine national-kulturelle Öffentlichkeit nicht impliziert, dass zwischen ihren Mitgliedern und Untergruppen z.B. bei der Auslegung politischer Ziele, Prinzipien und Fragen immer starke Einigkeit herrscht. Generelle Homogenität in einem starken Sinne ist nicht erforderlich: *„What is necessary to the existence of a nation is that the beliefs and attitudes in question should be generally held (and believed by those who hold them to be correct), not that they be held by every single member.“* (Miller 2007, p. 125). Was jeweils die für eine Nation als einer politischen Gemeinschaft konstitutiven Überzeugungen sind, ist auch eine Frage der öffentlichen Kultur. Es muss öffentlich

35 Man denke z.B. an manche Türken in Deutschland, die eine türkische nationale Identität bejahen, aber deutsche Staatsbürger sind. Es ist aber die Frage, welches Konzept von Nationalität vs. Bürgerstatus in diesen Fällen zu Grunde liegt. Meistens, denke ich, wird hier ein ethnonationalistisches Konzept bemüht, weil man die Zugehörigkeit einer Person zu einer Ethnie oft sehen kann, i. Ggs. zu ihrer formalen Staatsangehörigkeit.

36 Diese Behauptung zur Bürgerschaft werde ich noch genauer untersuchen.

debattiert werden und darf/soll (bzw. wird sehr wahrscheinlich) Kontroversen darüber geben, welche Überzeugungen und Ziele der Nation die jeweils richtigen sind oder sein sollten. Insofern soll der Begriff der öffentlichen Kultur grob als der sozial-interaktive, diskursive Raum verstanden werden, in welchem alle mit der Nation verbundenen Personen/Institutionen die Möglichkeit haben, miteinander direkt und/oder indirekt und auf vielfältige Weise in Diskurs zu treten.

- 6) Natürlich sind die bisher genannten Eigenschaften einer Nation sehr abstrakt und in der Tat ist ein wesentliches Charakteristikum der Nation dies: „*National groups are [...] informal, quite amorphous, constantly changing, imagined communities. [...]*“ (Tamir, 1993, p. 47). Das unterscheidet sie einerseits von engeren Gruppen wie Freundeskreisen, Sportvereinen oder Familien, wo die Mitglieder sich meist unmittelbar kennen, zum anderen hat die imaginative Eigenschaft der Nation den Vorteil, dass Menschen auch über große Territorien verteilt einander als Angehörige derselben politisch-kulturellen Gruppe anerkennen können und die Nation daher wesentlich Eigenschaften einer – wenn auch recht abstrakten - Solidargemeinschaft zeigt (Miller 2001, p. 18).

Grundlegend ist eine Nation also eine in der Moderne entstandene, politisch motivierte, nicht notwendig ethnisch homogene, imaginative Gemeinschaft, die in der Mehrzahl ihrer Mitglieder bestimmte Überzeugungen und Vereinbarungen teilt, die historische Kontinuität besitzt, eine ethische Komponente hat, aktiv im Grundcharakter ist, mit einem Territorium verbunden und sich von anderen Nationen durch eine distinkte öffentliche Kultur unterscheidet (Miller 1995, p. 27). Allerdings werden in öffentlichen Diskursen häufig Begriffe der Nationalität sowohl im Zusammenhang mit einer abstrakten Gruppe als auch mit Individuen verbunden verwendet³⁷. Wie hängt die Nationalität mit der nationalen Identität von Personen zusammen?

3.2 Nationale Identität als Teil personaler Identität

Was für Miller besonders relevant ist, ist, dass Nationalität, sofern es sich hierbei wesentlich um eine Überzeugung handelt, auch ein Teil der persönlichen Identität eines Individuums ist, durch welche es in einen kulturellen Kontext eingebettet wird, vor dessen Hintergrund es bedeutsame Entscheidungen für sein Leben und Wohlergehen trifft (Miller 1995, p. 85-86). Die nationale Identität wird neben einem geteilten Set kultureller Faktoren, wie die gemeinsame Sprache, Bücher, Kunst- und Kulturgüter im weiteren Sinn, Medien, Institutionen oder Trachten, Feiertage und Speisen³⁸ zu einem guten Teil auch durch Mythen, Traditionen und historisches Bewusstsein genährt (Miller 1995, p. 32-35). Sie

37 Vgl. Ree, J.: *Cosmopolitanism and the Experience of Nationality*, in: Cheah, P. & Robbins, B. (Eds.): *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press 1998, pp. 77-90, p. 81ff.

38 Vgl. Margalith A. & Raz, J.: *National Self-Determination*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, No. 9, 1990, pp. 439-461, p. 443-444

repräsentiert einen bestimmten „*way of life*“, der sich teilweise sehr von anderen Kulturen unterscheidet und der den einzelnen Mitgliedern mehr oder minder inhärent ist: „*One cannot detach this way of life from the national identity of the people in question. [...] So one is forced to bear a national identity regardless of choice, simply by virtue of participating in this way of life.*“ (Miller, 1995, p. 41-42). Die Kultur und Gesellschaft, in der ich sozialisiert werde, bestimmt also zu einem mehr oder weniger starken Grad meine Selbstwahrnehmung als Person im Kontext und Kontrast zu anderen Personen, Kulturen, Sitten uvm.

Wie sieht Miller den Zusammenhang zwischen dem „national-kulturellen way of life“ zur personalen Identität? Ist persönliche Identität nicht eher etwas, was wir uns selbst wählen, während wir in eine bestimmte Kultur, Ethnie und Nation nur hineingeboren werden? Miller meint nein. Nationalität ist ein zu komplexes kultur-, sozial- wie individualpsychologisches Phänomen, als dass man sie in einem naiv-voluntaristischen Sinn wählen könnte: Man wird zunächst einfach hineingeboren³⁹. Natürlich ist Nationalität aber auch nichts, was so unveränderlich Teil meiner Identität wäre wie eine angeborene Disposition zu potentiell guten sportlichen oder musikalischen Leistungen oder meiner Augenfarbe. Miller (1995, p. 43-44) meint, dass ich zwar möglicherweise als Jude in eine jüdische Familie oder eine jüdisch-israelische Nation geboren werde. Im Laufe meines Lebens kann sich aber noch zeigen, ob ich überhaupt eine persönliche Beziehung zum Judentum und zu Israel habe und wenn ja, ob ich politisch oder religiös liberal, orthodox o.ä. eingestellt bin, wie wichtig mir bestimmte Sitten u. Pflichten sind, wie plausibel mir entsprechende Theorien erscheinen usf. Insofern ist meine nationale Identität – ebenso wie jedwede andere Identitätsform auf Basis von Ethnie, Geschlecht o.ä.– nicht in Stein gemeißelt: „*Most identities [...] are more fluid than the bearers of these identities experience them to be.*“⁴⁰. Nationalität ist, ebenso wie Recht oder Moral, ein soziales Phänomen und als solches permanenten Veränderungen unterworfen. Die Frage, ob ich ein guter Jude/ guter Franzose/ guter Lehrer/ guter Wissenschaftler, Soldat, Tochter, Mutter usf. wäre, muss sich mir (abhängig von meiner Biographie und Situation) teilweise überhaupt nicht stellen und wenn doch, bleibt es einer weiteren Untersuchung überlassen, was das für mich jeweils bedeutet und welche moralischen oder legitimen Pflichten, Rechte o.ä. ich damit impliziert glaube: „*The case is similar to nationality: One interprets the identity, weighs it against other aspects of personal identity, and so forth. There is no predetermined outcome to this process.*“ [...] Aber: „*There is no reason why nationality should be excluded from this process, and no reasons why a*

39 Tamir beschreibt (1993, Kap. 2-3) dass sich Menschen u.U. freiwillig eine neue Nationalität suchen können; d.h. eine Kultur, in der sie sich heimisch fühlen und mit denen ihnen eine persönliche Identifikation gelingt. Dieser Prozess der Suche, des Einlebens und auch des Anerkannt-werdens von den Mitgliedern der anderen Nation kann aber möglicherweise lange dauern, wird aber, wenn er freiwillig geschieht, von den entsprechenden Personen als wichtige Suche nach einem Platz in der Welt und einem guten Leben wahrgenommen. Daher spricht prinzipiell nichts dagegen, wenn Personen ihre ursprüngliche Nationalität/Kultur ablehnen und eine neue suchen.

40 Moore, M: *The Ethics of Nationalism*, Oxford University Press 2001, ebd. p. 43

person's final identity should not have nationality as one constituent.“ (Miller, 1995, p. 44-45).

Aus diesem moderaten Ansatz wird auch klar, warum Miller den Begriff des „Nationalcharakters“ zugunsten einer „... *common public culture*...“ (Miller, 1995, p. 25) zurückweist und sich ablehnend gegenüber starker „Nationalrhetorik“ verhält: Ein Begriff wie „Nationalcharakter“ tendiert stark in konservative kommunitaristische Lager und trägt Implikationen mit sich, die Miller nicht wünscht: Konservative Nationalisten (KN) meinen, dass die Nationalität etwas ist, was die Nationalangehörigen aus der gemeinsamen Geschichte geerbt haben, was ihre Identität als Individuen sowie als Mitglieder einer Gemeinschaft fundamental ausmacht und was sie auch für künftige Generationen zu bewahren hätten. Hier korreliert KN u.U. auch (wenngleich nicht notwendig) mit ethnonationalistischen Konzeptionen, die biologistische Varianten von Nationalismus vertreten und den Vorwürfen rassistischer und kulturimperialistischer Hintergrundannahmen ausgesetzt sind (vgl. Brown 2000). Fragen der Bildung, der kulturellen Ausrichtung der Öffentlichkeit, politischer Institutionen oder der Immigration werden bevorzugt unter nationalistischer (und u.U. illiberaler) Perspektive entschieden. Dem KN zur Folge sollten **a)** Nationalität und „nationale Werte“ grundlegend sein für die Bildung von Rechtsinstitutionen sowie den legalen Verbindungen, die Individuen und Institutionen innerhalb des Staates untereinander haben. **b)** Die nationale Tradition und Geschichte muss verfestigt und geschützt werden: „*As Scruton says of 'communitarian' liberals, 'none of them is prepared to accept the real price of community: which is sancity, intolerance, exclusion, and a sense that life's meaning depends upon obedience, and also on vigilance against the enemy.'*“ Miller (1995, p. 125⁴¹). Wie Miller sagt, illustriert diese Aussage den Standpunkt konservativer Nationalisten auf das, was eine Nation sei, recht deutlich. **c)** Nach Innen wie Außen hin muss der KN die eigene Kultur durch restriktive Maßnahmen gegen Immigration und von der nationalen Kultur abweichende Minderheiten bewahren und den Grenzen des Nationalstaates unter Rückgriff auf eine Rhetorik der „Zugehörigkeit“ evtl. eine moralisch stärkere Bedeutung zuschreiben, als diesen vernünftigerweise zukommt⁴².

Diese Art des konservativen Nationalismus skizzieren auch politikpsychologische Studien wie die von Blank et. al. (2003)⁴³, die in Deutschland erhoben wurde: In ihren Umfragen wurde mit dem Begriff des „Nationalismus“ tendenziell eine unreflektierte Internalisierung nationaler Geschichte und der nationalen Ziele assoziiert sowie u.a.: unkritische Unterordnung unter die Autorität der nationalen politischen Institutionen; eine Tendenz, die

41 Er zitiert Scruton, R.: *In Defence of the Nation*, in *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester, Carcanet 1990, p. 310

42 Vgl. Yuval-Davis, N.: *Borders, Boundaries and the Politics of Belonging*, in: May, S., Modood, T. & Squires, J.: *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*, Cambridge University Press, 2004, pp. 214-230

43 Blank, T. & Schmidt, P.: *National Identity in a United Germany: Nationalism or Patriotism? An Empirical Test with Representative Data*, in: *Political Psychology*, Vol. 24, Nr. 2, Special Issue *National Identity in Europe*, 2003, pp. 289-312, ebd. p. 292-293

Nationalangehörigkeit aufgrund der Kriterien von Rasse, kulturellem Hintergrund oder Abstammung zu ermessen, ambivalente Gefühle der Nation gegen zu unterdrücken und Gefühle von nationaler Überlegenheit, Idealität der eigenen Nation o.ä. zu nähren und die nationale Gruppe als tendenziell sehr homogen wahrzunehmen, festgestellt (Blank et.al 2003, p. 292). Wie wir sehen werden, haben liberale Nationalisten allen Grund und Wunsch, exklusive und illiberale Konzepte von Nationalität von sich zu weisen und empirische Tendenzen dieser Art durch geeignete Maßnahmen umzuformen⁴⁴. Zunächst antwortet Miller allerdings dem KN folgendermaßen:

Zu a) Dem KN kann Miller bereits begegnen, indem er wiederholt, dass seiner Ansicht nach Nationalität nicht die fundamentalste und einzige Quelle der Identität einer Person oder Gruppe ist und friedlich mit geschlechtlichen, religiösen, sozialen u.a. Identitätsanteilen koexistieren kann. Miller wirft dem KN Unehrllichkeit vor: Der konservative Nationalist weiß genau, dass Nationalität und Kultur dynamische Phänomene sind und bedient sich daher rhetorischen Mitteln und Symbolen, um die Identität und Werte der nationalen Gemeinschaft „in Stein zu meißeln“. Wenn eine ethische und politische Position aber plausibel sein soll, muss sie auf vernünftigen Argumenten und Fakten, nicht auf Rhetorik, Autoritätsverweisen und Symbolik basieren⁴⁵. **Zu b)** Sicher sind Fragen persönlicher wie kultureller Identität wichtige Fundamente, die Menschen klären müssen, um zur Förderung ihres guten Lebens auch entsprechend bedeutsame Entscheidungen treffen zu können. Die wichtigen Fragen, wer ich bin, zu was für einer Gruppe ich gehöre, was diese Gruppe ausmacht und wie es damit in der Zukunft zu handeln und zu leben gilt, können auch mit Referenz zu älteren Institutionen und Zeitpunkten mit überlegt werden. Es ist aber vernünftigerweise nicht möglich noch wünschenswert, die Vergangenheit oder die Gegebenheiten innerhalb der eigenen Gruppe als normatives Nonplusultra anzusehen. Daher haben auch etablierte Institutionen (Traditionen⁴⁶, Politik etc.) nur die Funktion von Anhaltspunkten, um sich weiter – und auf die Zukunft gerichtet - orientieren zu können. Liberale Ansätze spielen hierbei nach Miller eine bedeutende Rolle, weil sie Dynamik akzeptieren, inklusiv und

44 Das Stichwort „civic education“ fällt in diesem Zusammenhang.

45 Für eine weitere Kritik des Zusammenhangs konservativen Nationalismus, altrömischen Republikanismus und Rhetorik siehe auch: Waldemar Hanasz: *Toward Global Republican Citizenship*, in: Paul, E., Miller Jr., F. & Paul, J. (Ed.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, New York 2006, S. 282-302

46 Calhoun stellt den von liberalen Nationalisten vertretenen Traditionsbegriff folgendermaßen dar: „*Tradition* (als soziales Phänomen, B.B.) *is better grasped as a mode of reproduction of culture and social practices that depends on understandings produced and reproduced in practical experience and interpersonal relations, rather than rendered entirely abstract, as a set of rules or more formal textual communications. [...] tradition works best where change is gradual so that there can be continual adaptation embedded in the ordinary ways of reproduction...*“ Calhoun, C.: *Is it time to be postnational?* In: May, S., Modood, T. & Squires, J. (Edits.): *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, Cambridge University Press 2004, pp.231-256, p. 241 Dieser Traditionsbegriff, der letztlich sagt, dass die praktischen Lebensweisen zwischen Menschen bestimmte gewohnte Abläufe und Formen kennen, hat den Vorteil, dass er Tradition in einem sehr weiten Sinn versteht und die Dynamik betont, in der Lebensweisen sich verändern – diese Veränderungen, um erfolgreich zu sein, sollten aber langsam einsetzen, um die Denk- und Lebenspraktiken moralischer Akteure auch de facto beeinflussen zu können – ggf. mag die Lenkung dieses Prozesses Hauptaufgabe zeitgemäßer polit. Institutionen sein.

zukunftsorientiert sind: Sie bilden Bedingungen aus, innerhalb derer ein gewisser Erhalt vergangener Traditionen tatsächlich möglich ist, denn nur eine liberale Freiheit von Gedanken und Meinungen, verkörpert in den Werten, Institutionen und Teilnehmern an der öffentlichen Kultur, kann über Nationalität und Traditionen so reflektieren, dass sie lebendig und nicht statisch/ewig vergangen bleiben. Die nationale Vergangenheit nutzt gegenwärtigen Generationen nur dann, wenn ihre Inhalte zur Verbesserung der Zukunft und zum besseren Verständnis der Gegenwart dienen – dazu sind schon aus Verständnisgründen Veränderungen und Interpretationen des Vergangenen notwendig. **Zu c)** Das Thema der Grenzen und der kulturellen Minderheiten werde ich an anderer Stelle noch kurz erwähnen und spare es hier zunächst aus.

Bisher ist Millers Ansatz zum Konzept der Nationalität sehr gemäßigt: Er glaubt nicht, dass Nationalität als Teil einer individuellen Identität so eng gefasst werden sollte, dass sie unausweichlich die Identität einer Person dominiert. Er glaubt nicht, dass in einem starken Sinne die nationale Geschichte, Symbole und Traditionen eine wichtige politische Rolle spielen oder spielen sollten. Er glaubt auch nicht, dass Menschen nur innerhalb ihrer nationalen Gemeinschaft ihre Konzeption vom guten Leben am besten verfolgen könnten. Es kann ja sein, dass ein Mensch so sozialisiert wird, dass ihm Nationalität nicht besonders viel bedeutet oder ihn in seinen allermeisten politischen, ethischen etc. Überzeugungen nicht sonderlich beeinflusst. Nationalität ist identitätsbezogen kein „Alles-oder-Nichts“ Faktor. Aber Miller glaubt, dass Nationalität etwas ist, was – egal, wie intensiv bei Einzelnen dieses Bewusstsein ausgeprägt sein mag - sehr viele Menschen in bestimmten Gebieten in einer zumindest vagen, größtenteils vorhandenen Überzeugung als „Conationals“ oder „Compatriots“ verbindet und in einer politisch-sozialen Gruppe wesentlich – und einzig – die Art von Solidarität und Vertrauen herstellen kann, die für weitere Fragen der Staatlichkeit und Gerechtigkeit nötig ist (Miller 1995, 2001, 2007). Das definiert die Nation nicht nur als politisches Kollektiv, sondern als eine spezielle ethische Gemeinschaft. Laut Miller werden nämlich selbst Personen, die unter normalen Umständen Nationalität gegenüber gleichgültig sind oder sie aus Gründen historischer oder intellektueller Scham eher verdrängen, dies bei entsprechend gravierenden Anlässen (Kriege, Wirtschaftskrisen, Olympiaden, Umweltkatastrophen o.ä.) sehr wahrscheinlich nicht sein: *„[...] when the fate of the whole nation is determined collectively, their sense of identity is such, that they see their own well-being as closely bound up with that of the community. Simply to give an account of people's experiences requires us to give due weight to these mainly subterranean loyalties.“* (Miller 1995, p. 15) Daher möchte ich das Konzept „liberaler Nationalismus“ als einer ethisch/politischen Theorie noch genauer ansehen. Mich interessiert, welche Implikationen die Nationalität für ihn auf eine Gerechtigkeitstheorie hat: In ethischer Hinsicht denkt er, dass eine vernünftige Bevorzugung der Copatriots gegenüber allen Menschen gerechtigkeitstheoretisch haltbar ist, weil er auf politischer Ebene glaubt, dass jede Nation

ein universales moralisches Recht auf nationale Selbstbestimmung hat. Ob dies stichhaltig ist, werde ich an ausgewählten Punkten ab Kapitel 5 zu diskutieren versuchen.

4. Ein Grundgedanke liberal-nationalistischer Ethik

Millers kontextualistischer Ansatz ist zugleich partikularistisch. Es ist nicht nur so, dass, bezüglich einer prinzipiellen Thematik (z.B. Frieden oder Gerechtigkeit) in bestimmten Kontexten jeweils unterschiedliche Prinzipien angemessen sein könnten, sondern es ist zugleich so, dass auch bezüglich der Menschen oder Gruppen, denen gegenüber ich ethisch/moralische Verpflichtungen oder Rechtsansprüche haben kann, nochmals ein partikuläres Gefälle besteht: Nationen sind (ähnlich wie Familien oder Freundeskreise) sog. *assoziative Gruppen*, die füreinander *assoziative Verpflichtungen* anerkennen (Tamir, 1993, p. 99-100; Tan 2004, p. 178). Derartige Verpflichtungen stellen eine Spezialgruppe moralischer Verpflichtungen dar und gründen auf der Mitgliedschaft und Verbundenheit des Einzelnen zu der Gruppe selbst. Jene speziellen Pflichten gelten nicht oder evtl. nur eingeschränkt/sekundär für Nichtmitglieder. Das assoziative Verpflichtungen bestehen und auch nicht grundsätzlich zu Unrecht, ist in der praktischen Philosophie und für diese Arbeit weithin als normaler Faktor menschlicher Psychologie akzeptiert⁴⁷: Der wichtige Punkt ist weniger, ob es eine rationale Argumentationsbasis für patriotische Verpflichtungen gibt, sondern eher, wo legitimerweise die Limits solcher Pflichten liegen (vgl. Tan 2004, p. 165).

Liberale Nationalisten meinen nun, dass u.a. ethische Fragen betreffend, moralische Verpflichtungen mindestens teilweise auf die mit meinen Conationals geteilte Nationalität gegründet seien. Selbst wenn man einen moralischen Universalismus wie Caney ihn vorschlägt, akzeptiere, müsse man nicht zugleich einen starken moralischen nichtkontextualistischen Egalitarismus oder Kosmopolitismus annehmen: „*There is nothing in particularism which prevents me from recognizing that I stand in some relationship to all other human beings by virtue of our common humanity and our sharing of a single world. The problem is rather to decide on what ethical demands stem from this relationship, and to weigh it against other more specific loyalties.*“ (Miller 1995, p. 53).

Miller kann zustimmen, dass es unzweifelhaft ist, dass ich sicherlich einige moralische Pflichten gegenüber allen Menschen habe und damit ein moralischer Universalismus im Sinne Caneys auf grundlegendem Level richtig sein kann. In diesem schwachen Sinne kann moralischer Kosmopolitismus akzeptabel sein (Miller 2007, Kap. 2). Allerdings wendet Miller ein, dass ein ethischer Universalist auf prinzipieller Ebene die Begründung „Sie ist meine Schwester und deshalb hat sie für mich moralische Priorität“⁴⁸ nicht gelten lassen kann (Miller 1995, p. 50), da moralischer Universalismus so nicht diskriminieren dürfe (vgl. Pogge

47 z.B. Wenar, L.: *What we owe to distant others*, in: *politics, philosophy & economics* 2, 2003, pp. 283-304, vgl. pp. 285-287

48 In Analogie zu „Sie ist mein Conational und hat deshalb moralische Priorität.“

2002a, p. 30-31). Damit hat Miller im ersten Moment recht. Wie in Kapitel 2 aber gesehen, ist es nicht nötig, dass ein Universalist die Wichtigkeit solcher Beziehungen leugnet oder ihnen zu wenig Gewicht gibt. Auf dem fundamentalen Level kann der Universalist feststellen, dass für die meisten Menschen ihre familiären Verbindungen anscheinend außerordentlich wichtig zur Führung eines wenigstens minimal guten Lebens sind, sodass sie z.B. ihren Familienmitgliedern (d.h. familiärer Kontext) in manchen moralischen Fällen eine gewisse Priorität zubilligen dürfen. Das universalistische Rahmenwerk schließt nur einige Fälle aus, in denen persönliche Bindungen nicht höher eingestuft werden dürfen als diejenigen, die ich allen Menschen gegenüber habe und erlaubt weitere Fragen nach der moralischen Legitimität jedweder Bevorzugung.

Allerdings haben wir gehört, wie abstrakt eine Nation als einer *imagined community* doch ist – insofern ist sie mit Freunden oder Familie de facto kaum vergleichbar. Die meisten meiner Conationals kenne ich nicht und sie sind mir ebenso fremd wie Menschen überall auf der Welt. Welche Gründe könnten überhaupt dafür sprechen, meinen Conationals moralische Priorität zu geben?

4.1 Drei Kriterien zur Rechtfertigung assoziativer Verpflichtungen

Nach Miller ist es wesentlich, dass 3 Kriterien erfüllt sind, wenn ich einer bestimmten Gruppe moralischen Wert zubillige, die es mir gestattet oder gebietet, die Verpflichtungen den Gruppenangehörigen gegenüber moralisch dringlicher zu gewichten als gegenüber allen anderen Menschen (d.h. Nichtgruppenmitgliedern)⁴⁹:

- 1) *Die Beziehung zwischen mir und den Gruppenangehörigen darf nicht nur instrumentell wertvoll sein, sondern muss es intrinsisch sein.*
- 2) *Die moralisch implizierten Pflichten müssen integraler Bestandteil der Beziehung sein, dergestalt, dass die Beziehung/die Gruppe nicht existent wäre, massiven Schaden nähme oder nicht funktionierte, würden die entsprechenden Pflichten nicht als „grundlegende Verpflichtungen“ ernst genommen.*
- 3) *Damit ich auch ethisch anerkennen kann, dass ich spezielle moralische Prioritäten einer Gruppe gegenüber haben kann, darf die Gruppe selbst bzw. die Pflichten, die die Zugehörigkeit impliziert, nicht ungerecht sein.*

Zu Punkt 1: Was bedeutet es, dass eine Beziehung zu einer Gruppe intrinsischen Wert vs. Instrumentellen Wert hat? Miller vergleicht eine Freundschaft mit einer Arbeitsgemeinschaft, die aus Kollegen besteht, die Gelder und Zeit investieren, um sich einen Traktor für ihre Felder leisten zu können. Jede dieser Gruppen hat einen bestimmten Wert. Freundschaft ist aufgrund des besonderen Vertrauens und der emotionalen Nähe zum Freund wertvoll; vor allem aber, weil sie für die meisten Menschen ein gutes Leben bereichert und eine derart intime soziale Interaktion zwischen Menschen an und für sich selbst geschätzt wird. Dieser

⁴⁹ Miller, D.: *Reasonable Partiality Towards Compatriots*, in: *Ethical Theory and Moral Practise* 8: 63-81, Springer Verlag 2005, ebd. p. 65-66

Punkt ist nicht instrumentell, sondern intrinsisch wertvoll an Freundschaften. Die assoziativen Pflichten, die eine solche Beziehung impliziert, sind nicht klar definiert und lassen sich nicht einfach auf Mittel-Zweckanalysen reduzieren. Sie haben auch keine determinierte räumlich-zeitliche Begrenzung, sondern beginnen und enden per se zufällig. Auch der Verlust einer Freundschaft wird als etwas erlebt, was einen durch nichts zu ersetzenden Wert hat und trifft Menschen daher oft unmittelbar persönlich.

Die Arbeitsgemeinschaft hingegen lässt sich im Grunde jederzeit wieder auflösen, verändern o.a., ohne dass Menschen notwendigerweise den Eindruck haben, sie hätten eine in sich wertvolle Beziehung verloren; vor allem aber ist sie ein geplantes Konstrukt, in das sich Menschen bewusst engagieren, weil sie einen bestimmten Zweck im Auge haben, zu dessen Erfüllung die AG das Mittel ist. Die Pflichten, wie sich wer und wann wozu in der AG zu beteiligen hat, sind meist klar umrissen sowie auch räumlich/zeitlich wohl definiert (z.B. welche Büro oder welche Lagerhallen unter die „Verfügungsgewalt“ der AG fallen, in welchen Zeiträumen was gearbeitet werden muss etc.).

Zu Punkt 2: Wenn ich eine Gruppe habe, deren Bestehen an sich moralisch wertvoll ist, weil sie grundlegende Bedürfnisse von Menschen sichert/widerspiegelt und nicht auf eine einfache Mittel-Zweckanalyse zu reduzieren ist, so sind die Pflichten, die die Beziehung impliziert, keine abstrakte ethische Suprastruktur dieser Beziehung, sondern liegen in der Beziehung selbst eingebettet: „[...] *they are central to the way that the relationship is understood by the participants.*“ (Miller 2005, p. 66). Dieses Faktum führt auch dazu, dass wir im Alltag meist nicht darüber nachdenken, welche moralischen Pflichten Freundschaft exakt impliziert, da „[...] *friendship involves not just affective or motivational partiality but epistemic partiality. Friendship places demands not just on our feelings or our motivations, but on our beliefs and our methods of forming beliefs.*“⁶⁰ Wir geben Freunden natürlicherweise in vielen Fällen Priorität und tun dies ganz selbstverständlich, weil dies im Phänomen „Freundschaft“ so enthalten ist. Miller bestätigt dies, wenn er feststellt, dass wir meistens erst in Fällen konkreten moralischen Konflikts darüber nachdenken, ob Freundschaft *in diesem bestimmten Fall* wirklich moralische Priorität haben sollte. Der Kernpunkt ist, dass Freundschaft nicht existiert, wenn Freunde nicht wie selbstverständlich davon ausgingen, dass der jeweils andere ihn normalerweise (d.h. wenn keine konkreten moralische Konflikte bestehen) gegenüber Nicht-Freunden bevorzugen wird.

Zu Punkt 3: Der Punkt der Gerechtigkeit muss auf mindestens drei Ebenen betrachtet werden: Erstens ist noch zu sehen, inwiefern meine Conationals wirklich eine Gemeinschaft sind, die besondere ethische Berücksichtigung verdient. Wir billigen auch Familien und Freundschaften einen besonderen Status zu, ziehen aber normative Grenzen, inwieweit es legitim ist, Familie und Freunde zu bevorzugen. Diese Grenzen berücksichtigen dabei auch

50 Stroud, S.: *Epistemic Partiality in Friendship* in: *Ethics* 116, April 2006, pp. 498-524, p. 499

nicht immer die Intuitionen von Menschen⁵¹, werden aber zumindest in westlichen Gesellschaften mehrheitlich als notwendig und legitim angesehen, um soziale Gerechtigkeit zu sichern. Warum sollte also in Fragen globaler Gerechtigkeit die Nationalität eine Rolle spielen? Zweitens: Welche politische Organisationsform ist warum geeignet, Anliegen sozialer Gerechtigkeit am besten zu gewährleisten? Ist ein Recht auf nationale Selbstbestimmung und Gründung eines Nationalstaates der beste Weg dazu? Was muss getan werden, um Ungerechtigkeit zu vermeiden? Der dritte Punkt betrifft die Gerechtigkeitsfrage nach Außen hin: Eine Nation ist eingebettet in einen globalen Kontext anderer Staaten und Nationen. Was muss liberaler Nationalismus auf globalem Level leisten, um eine Bevorzugung seiner Conationals moralisch zu rechtfertigen? Zunächst will ich aber darstellen, was nach Miller für die Punkte 1 und 2 spricht:

4.1.1 Die Rolle der Nationalität: Wirklich intrinsisch wertvoll?

Was macht meine nationale Identität intrinsisch wertvoll und rechtfertigt spezielle Pflichten? Welche moralische Legitimität gibt es für mich als Briten, meine Mitbriten in Bezug auf Gerechtigkeitsanliegen im Gegensatz zu einem Brasilianer zu bevorzugen?

a) Wenn es nur die Tatsache ist, dass meine Mitbriten räumlich näher an mir dran sind und wir uns dazu noch derselben staatlichen Administration bedienen, die Großbritannien eben hat, wäre es per se noch kein guter Grund, meine Conationals zu bevorzugen (Miller 1995, p. 63)⁵². Schließlich könnte es supranationale Institutionen geben, die sich um Fragen der gerechten Güterverteilung oder der Bildung internationaler Gesetze kümmern, die dafür sorgen, dass ich meinen Pflichten gegenüber allen Menschen nationalitätsunabhängig nachkommen kann. Ebenso haben Grenzen immer etwas arbiträres an sich und sind per se kein Grund, warum ich diejenigen bevorzugen sollte, die einfach mit mir im selben Grenzgebiet leben. **b)** Ein Brite wird aber, könnte man antworten, aufgrund der gemeinsamen Sprache, den öffentlichen Medien, der britischen Geschichte und Kunst, der Gestaltung der gemeinsamen Landschaft und dem Wissen um britische Klimaverhältnisse, den politischen Diskussionen, den wirtschaftlichen Verhältnissen in Großbritannien usf. tendenziell eher wissen, was ein anderer Brite brauchen oder fordern könnte, als er das im Fall eines Brasilianers weiß. Das ist aber nur ein instrumenteller Faktor und Kreide wendet zu Recht ein, dass räumliche Nähe oder auch das Vorhandensein assoziativer

51 Miller zitiert eine britische Studie, wonach 44% der Befragten intuitiv kein moralisches Problem darin sehen, wenn Familienmitglieder ihre Beziehungen nutzen, um anderen Familienmitgliedern einen Job zu verschaffen – die für Miller wichtige Gerechtigkeitsfrage ist hier, in welcher Weise die moralischen Dimensionen von solidarischen Assoziationen (Familie) und instrumentellen Assoziationen (Arbeitsmarkt) konfliktuell sein können. Sollte, selbst unter sonst gleichen Umständen, es gerecht sein, wenn eine Mutter ihren Sohn bei einer Stellenvergabe gegenüber anderen Bewerbern bevorzugt oder auf den Arbeitgeber dahingehend einwirkt? Wo fängt Nepotismus/Klüngelwirtschaft an und wo kann man eine Entscheidung zugunsten der Familie/Freunde als gerecht bezeichnen? Vgl. Miller 2001, p. 36

52 Ganz zu schweigen von der Frage, ob meine Conationals sich als Engländer, Schotten, Waliser oder Nordiren verstehen würden. Selbst wenn Miller sagen würde, dass die britische nationale Identität verbreitet und stark genug ist, um diese 3 Gruppen zu vereinen, kann man sich prinzipiell darüber streiten, wie sich nationale Identitäten zuschreiben lassen.

Verbindungen nicht notwendig garantiert, dass diejenigen, die uns „dear and near“ sind, auch am besten geeignet sind, uns in Notlagen (oder generell) zu helfen bzw. epistemisch besser geeignet wären, herauszufinden, was unsere Bedürfnisse sind⁵³. Die zunehmende Interdependenz und Vernetzung zwischenmenschlicher und auch institutioneller Beziehungen erschwert die eindeutige Zuordnung, wer was für wen am besten leisten kann, zusätzlich, erschwert aber vor allem auch die klare Zuordnung moralisch legitimer assoziativer Pflichten. c) Genauso arbiträr ist meine Nationalangehörigkeit selbst: Ich kann nichts dafür, dass ich von britischen Eltern in Großbritannien geboren wurde. Das ist reiner Zufall. Warum sollte ein solcher Zufall moralisch relevant werden? Die Antwort besteht darin, dass dieser Zufall noch keine Relevanz hat: Zufälle per se sind moralneutral. Aber, so der liberale Nationalist, der Zufall der Geburt setzt mich, ob ich will oder nicht, in einer bestimmten Nation in die Welt und damit werde ich automatisch zunächst in einer (wie auch immer gearteten) nationalen Gruppe und Kultur sozialisiert, die dann ein Teil meiner persönlichen, damit moralisch relevanten, Identität ist, die ich mit meinen Conationals teile: „[...] *the roots of unity*⁵⁴ *in national communities are outside the normative sphere [...]* (Tamir, 1993 p. 90). Die identitätsrelevanten Einflüsse der öffentlichen Kultur seien daher, so die empirische These, grundlegend für die Solidarität verantwortlich, die Conationals füreinander empfinden⁵⁵. Dieses Gefühl der Solidarität sei ein wesentlich intrinsisch wertvoller Punkt, der erst den Zusammenhalt einer ethisch-politischen Gemeinschaft gewährleiste (Miller 2001, p. 18-19) und eine Grundlage zur gerechten Lösung kollektiver Handlungsprobleme bietet.

Für Miller ist wesentlich, dass beide Briten untereinander die gegenseitige Anerkennung ihrer Person als Angehörige ein und derselben nationalen Gemeinschaft teilen: „*Seeing myself as a member, I feel a loyalty to the group and this expresses itself, among other things, in my giving special weight to the interests of fellow-members.*“ (Miller 1995, p. 65). Jene Loyalität und Identifikation muss sich nach Miller nicht beständig bewusst äußern und alle meine Entscheidungen beherrschen. Sie muss nicht einmal besonders stark sein in dem Sinne, dass ich bewusst eine besondere Verbindung zu meinem Heimatland oder der nationalen Geschichte hätte „*There are few occasions on which national allegiances are directly evoked and displayed. It may take some exceptional event*⁵⁶ *to call these allegiances out of the back room of the mind into full consciousness.*“ (Miller 1995, p. 14). Aber da wir als

53 Vgl. Kreide, R.: *Globale Politik und Menschenrechte – Macht und Ohnmacht eines politischen Instruments*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 2008, ebd. p. 110

54 In einem in heutigen Gesellschaften zumeist dünnen Begriff von „Einheit“ - dazu später mehr.

55 Ist diese Art affektiver Bindung notwendig auf Conationals in den kulturellen, territorialen u.a. Grenzen der Gruppe beschränkt? Ist nationale Identität die einzige starke Quelle sozialer/politischer Solidarität zur Lösung kollektiver Handlungsprobleme? Dazu später mehr.

56 Beispiele können sein, dass mein Land angegriffen wird oder selbst einen Krieg beginnt; dass in meinem Staat unter dem Label der Nationalität bestimmte Minderheiten diskriminiert werden oder es Verfassungsänderungen geben soll; dass eine Unterstützungs-Steuer für Menschen in anderen Nationen erhoben wird oder ein großes soziales Ereignis (z.B. Olympische Spiele) stattfindet.

Menschen beständig in soziale Gruppen – zu denen eben auch Nationen gehören - eingebettet sind, kommen wir manchmal um gewisse Formen der Parteinahme gar nicht herum, selbst wenn wir häufig nicht darüber nachdenken. In diesen Fällen kommen intuitiv, so Tamir, die u.a. identitätsanzeigenden Personalpronomen „wir“ und „mein“ ins Spiel und unterstreichen verbal, was uns – auch moralisch - bedeutsam ist: Im Falle eines Krieges werden „wir“ von „denen“ angegriffen. Bei der Fußballweltmeisterschaft hat „unsere Mannschaft“ „die andere“ besiegt und ich sehe vielleicht intuitiv ein, warum ich „meinen Nationalstaat“ durch Steuergelder unterstützen sollte, nicht aber, warum ich ohne gute Gründe (z.B. Kompensation für ein begangenes Unrecht) Steuern an Taiwan zahlen sollte, wenn ich dort nicht lebe und weder mit dem taiwanesischen Staat noch der Nation persönlich zu tun habe. Außerdem habe ich ein direktes, persönliches Interesse daran, dass meine eigene Kultur bewahrt und gefördert wird, ebenso wie ich anerkenne, dass ein Mitglied einer anderen Kultur ein persönliches Interesse daran hat, seine Kultur bewahrt und gefördert zu sehen (Tamir, 1993, p. 100-101). Wenn wir also nachdenken, so Miller, bemerken wir, dass unsere nationale Gruppenzugehörigkeit in manchen Fällen durchaus hohe moralische Relevanz hat und ein Zusammenbruch der Nation zugleich die nötige solidarische Basis zum Einsturz brächte, die Menschen brauchen, um sich innerhalb ihrer kulturellen und politischen Gemeinschaft sicher zu fühlen und ihr gutes Leben individuell wie kollektiv zu verfolgen.

Es ließe sich aber noch einwenden, dass Nationalität ein bloß subjektives oder auch kollektives Gefühl ist, dessen intrinsischer Wert, den einige Menschen ihm geben, unvernünftig ist. Der liberale Nationalist kann darauf entgegnen, dass wir Menschen eine ganze Menge Gefühle haben, unter anderem auch solche gegen Freunde und Partner, die wir moralisch hoch schätzen und meistens selbstverständlich vernünftig finden. Er kann entgegnen, dass der Kritiker, indem er Gefühle und Unvernunft koppelt, eine problematische und überholte Theorie des Geistes hat und sich die Rolle von Wahrnehmungen und Emotionen auf das Denken, Begriffe und Entscheidungsfindung besser angucken muss⁵⁷. Aber soweit muss man nicht gehen: Das wir nicht jedem unserer Gefühle starken normativen Wert beimessen sollten oder es auch Kontexte gibt, in denen die persönlichen Bindungen an bestimmte Gruppen und Personen nicht weiter ins Gewicht fallen, gesteht der liberale Nationalist, wie sicher die meisten Ethiker, selbstverständlich zu. Aber er sagt, dass Nationalität per se nicht nur als Teil der persönlichen, sondern auch der öffentlich-kulturellen Identität von Menschen außerhalb moralischer Bewertung liegt, weil es ein grundlegendes

57 Wiederum stellt sich je nach Kontext und Ziel der Debatte die Frage, inwieweit empirische und normative Faktoren ineinandergreifen und zusammenwirken können. Ich denke, dass normative Aspekte sehr wichtig sind, weil sie für Menschen Ideale und Ziele vorgeben können und insofern motivationale Kraft und kausalen Einfluss besitzen. Sicherlich ist es für eine normative Theorie aber sehr schwierig, einen überzeugenden Punkt zu machen, wenn ihre Argumente die Lebens- und Erlebenswelt von Menschen grundsätzlich und faktisch falsch einschätzen.

soziales Phänomen darstellt, das als solches weder vernünftig noch unvernünftig ist⁵⁸. Welche konkreten moralischen Forderungen ich hingegen auf der Basis nationaler Zugehörigkeit mache, ist eine ganz andere Frage und obliegt selbstverständlich kritischer, vernunftbetonter Untersuchung im öffentlichen Diskurs. Ebenso unterliegt kritischer Untersuchung, ob jene Solidarität, Vertrauen, politische Stabilität und soziale Gerechtigkeit wirklich nur auf Basis einer geteilten Nationalität bestehen können – diese Fragen werde ich in Kap. 5 und 6 verfolgen. Zunächst möchte ich jedoch weitersehen, was es mit den assoziativen Pflichten auf sich hat.

4.2 Assoziative Verpflichtungen und die Rolle öffentlicher Kultur

Nationalität hat nach Miller aufgrund der unter Conationals generierten Solidarität intrinsischen Wert, weil ohne sie ein öffentlicher Raum nicht hinreichend stabil wäre. Aber es ließe sich sagen, dass es möglich wäre, die kulturellen Vorteile innerhalb einer nationalen Gruppe zu fördern und zu nutzen, ohne deshalb zu glauben, dass es auch besondere ethische Verpflichtungen meinen Conationals gegenüber gäbe (Miller 2005, p. 69): Ich könnte und sollte trotz meiner intrinsisch geschätzten Nationalangehörigkeit allen Menschen gegenüber dieselben moralischen Pflichten haben. Miller antwortet, dass das Gegenbeispiel eine Gemeinschaft von Musikfans wäre, die die kulturellen Vorteile und die vielfältigen Aktivitäten innerhalb der Gruppe nutzt, aber glaubt, keine spezielle Verpflichtung zu haben, die Gruppe lebendig zu halten, also *free-riding* betreibt. Die Nation kann nur stabil sein, wenn eine hinreichende Zahl Menschen ihren Status als Conationals schätzt und integrale solidarische Pflichten damit verbindet, die sie gegenüber Fremden nicht notwendig haben. Miller sagt, dass Nationen Gemeinschaften sind, deren Zugehörigkeit für die mit der Nation identifizierten Mitglieder eine bestimmte Art von Gut darstellt, das unterschiedlich zu dem Gut ist, was Musikfans schätzen: Das Gut der geteilten Nationalität ist deshalb so wichtig, weil es als bindender Faktor die Grundlage für soziale Gerechtigkeit und Demokratie in einer Gesellschaft bildet (vgl. Miller 2005, p. 69) – eine empirische These. Am greifbarsten ist dieses Gut der Nationalität in der öffentlichen Kultur realisiert, wenn es zu Debatten über nationale Verpflichtungen, Ziele und Aufgaben kommt und Menschen Partei für oder gegen nationale Anliegen ergreifen und damit soziale Güter wie nationales Vertrauen, Interesse am Weiterbestehen und Prosperieren der kulturellen/politischen Gemeinschaft und Solidarität wichtig werden. In den Fällen, wo es um wichtige, i.d.R. als existenziell empfundene Anliegen einer Nation geht, vertrauen Conationals darauf, dass sie trotz vielfältiger Meinungsunterschiede zu diversen Anliegen, solidarischen Rückhalt von ihresgleichen dahingehend erhalten, dass der Erhalt der Nation und ggf. des Nationalstaates ein wichtiges Ziel aller Conationals sei.

Aufgrund der Abstraktheit der *imagined community* sind natürlich massive Differenzen

58 Hier auch Tan: *It is the members' perception of any given relationship, rather than some externally observable features about it, that determines its salience for participants.* (2004, p. 185)

darüber möglich, was genau die Nation ausmacht und welche Pflichten Conationals oder nationalstaatliche Institutionen gegeneinander und auch gegenüber Fremden haben oder haben sollten: Laut Tamir hatten de Gaulle und Sartre schwere Auseinandersetzungen über die Unabhängigkeit Algeriens von Frankreich und dennoch zweifelte keiner der beiden daran, dass der jeweils andere ein Mitglied der französischen Nation war: *„The national bond is not broken even in cases of severe normative disagreements. Since the roots of unity in national communities are outside the normative sphere, they can accommodate normative diversity, and in this sense be more pluralistic than groups held together [only, B.B.] by shared [abstract, B.B.] values.“* (Tamir, 1993, p. 90).

Miller betont erneut den Faktor öffentlicher Kultur: *„This reminds us of the abstract character of nationality, its quality as an imagined community. [...] Into this vacuum flows what I've called a public culture, a set of ideas about the character of the community which also helps to fix responsibilities.“* (Miller, 1995, p. 68)

Ein Einwand stellt sich hier gegen Nationalität, sobald es um den öffentlichen Diskurs geht: Wenn diese Identität sich aufgrund kontingenter historischer Fakten entwickelt hat und dazu noch zu einem gewissen Teil einfach auf identitätsstiftenden Mythen und Traditionen fußt, ist es schwieriger, zu sagen, inwiefern dies für eine ethische Konzeption von Nationalität Relevanz haben sollte. Erstens sind Mythen kein moralisch lauterer Mittel für Argumente, weil sie nicht wahr sind. Menschen haben diverse Überzeugungen und häufig falsche, aber für eine plausible ethische Theorie ist es wesentlich, dass gültige, tatsachenkorrespondierende Argumente Verwendung finden. Zweitens kann über Mythen auch ein guter Teil an politischen Manipulationen und Geschichtsklitterung in die öffentliche Kultur getragen werden und nationalistische Geschichte/Rhetorik ist voll von Beispielen derart (vgl. Hanasz 2006). Miller argumentiert dagegen, dass wir eher fragen sollten, was jene Mythen gepaart mit den historischen Fakten und weiteren sozialen wie politischen Entwicklungen für Einflüsse auf die Bildung von Nationen und Staaten hatten (Miller, 1995, p. 35ff): Jeder Historiker wird wissen, wie schwierig es sein kann, manche Entwicklungen innerhalb so großer Gebilde wie Staaten und Nationen nachzuvollziehen und wie sehr auch vielfältige Interpretationen und Narrative, die sich über die Zeit hin verbreiten, die Wahrnehmung dessen verändern können, was de facto passiert ist⁵⁹. Die entsprechenden Verpflichtungen, die Conationals gegeneinander haben und die nationalen Ziele, die sich im Laufe einer öffentlichen Debatte entwickeln, werden natürlich beeinflusst von innen- wie außenpolitischen Ereignissen, Erfindungen, Kunst und Literatur, den öffentlichen Medien, Schulen, der nationalen Geschichte usw. und enthalten daher auch ein Stück weit Ideologien.

59 *„At least half aware of this, citizens in contemporal liberal societies often embrace the national story in their hearts while their heads tell them that it contains elements of fiction.“* from: Miller, David: *Nationalism*, in: Dryzek, Honig and Philipps (Eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*, Bd. 1, p. 529-545, Oxford University Press, New York, 2006, p. 539 Vgl. auch Moore 2001 p. 50 – für eine konstruktivistische Herangehensweise des Konzepts 'nationale Begriffe' siehe Brown 2000, p. 4 ff.

Nationale Ziele und Pflichten können so z.T. ebenso wie die nationale Identität selbst als Kreationen einer Nation gesehen werden, die ein genaueres Bild davon zeichnen, wie die einzelnen Subjekte und Gruppen innerhalb des National-Staates einander begreifen und was ihnen wichtig ist⁶⁰. Bohman warnt allerdings davor, diesen Faktor in Kommunikation normativ unterzubewerten, selbst wenn er in einem realen Diskurs alltäglich sein mag: Zwar sind Sprechakte und Diskurse von vielerlei empirischen, lebensweltlichen Faktoren beeinflusst, ihre Rekonstruktion, die vorgenommen werden sollte, um kritische Distanz zu den Diskursinhalten einzunehmen, ist aber wesentlich normativ⁶¹. Jeder öffentliche Diskurs ist darauf zu untersuchen, welche Faktoren auf welche Weise verhindern oder beeinträchtigen, dass die Debatte auf Basis möglichst vernünftiger Argumente geführt wird und Ideologie/Mythos kann als eine Form sog. „*distorted communication*“ verstanden werden: „*Ideology, on this definition is [...] the result of asymmetric communication, where asymmetries can include ones that result from information, power, status and role and cultural difference. Asymmetries generate ideology when they are sufficient to block reflexive communication, so that communicative failure cannot become the theme of public communication.*“ (Bohman, 2000, p. 385).⁶²

Für Miller ist daher sehr wichtig, dass die öffentliche Kultur und damit die nationale Identität keineswegs statisch ist und ihre Inhalte auch permanent kritisch reflektieren sollte. Falsche Überzeugungen (wie z.B. polit. Ethnozentrismus oder Sexismus) und wirre Stereotypen sollten (gerade in liberalen Demokratien) möglichst im Laufe weniger Generationen durch praktische, bessere Einsichten überformt werden können und die Aufgabe eines demokratischen Staates mag es sein, genau dies zu fördern. Kultur und Nationalität per se ist ein komplexes Phänomen/Konzept und vielfältigen Interpretationen und Veränderungen ausgesetzt. Einzelne Mitglieder können richtige sowie falsche Schlüsse über alles ziehen, was Teil einer Kultur ist und somit können sie sich natürlich auch über ihre moralischen Verpflichtungen täuschen, die sie an ihre Conationals haben. Aber ebenso kann eine Kultur Manipulationsversuchen widerstehen, wenn z.B. politischerseits etwas gefordert wird, was wesentlichen kulturell geteilten Werten widerstrebt⁶³ (Diesen Fakt kann man positiv wie

60 Vgl. Calhoun, C.: *Constitutional Patriotism and the Public Sphere: Interests, Identity, and Solidarity in the Integration of Europe*, in: De Greiff, P. & Cronin, C. (Eds.): *Global Justice and Transnational Politics*, MIT Press, 2002, pp. 275-312, ebd. p. 280

61 Bohman, J.: „*When water chokes*“: *Ideology, Communication and Practical Rationality* in: *Constellations*, vol. 7, No. 3, 2000, pp. 382-392; p. 383

62 Für eine genauere Kritik nationalistischer Narrative, Mythen und Ideologie siehe auch Abizadeh, A: *Historical Truth, National Myths and Liberal Democracy: On the Coherence of Liberal Nationalism* in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 3, 2004, pp. 291-313 – Aus Platzgründen möchte ich diesen Argumentationsstrang nicht genauer verfolgen, da ich die potentiell riskante Rolle von Mythen und Ideologien auf politische und soziale Diskurse/Systeme für ausreichend evident halte.

63 Selbst Wirtschaftssysteme und politische Institutionen – die immer auch kulturell generiert sind - können deutlich zu spüren bekommen, was es heißt, wenn eine Kultur bestimmte Werte und Gepflogenheiten internalisiert hat, die den Werten und Gepflogenheiten einer anderen Kultur widersprechen. Svetozar Pejovich beschreibt die Rolle von Kultur anhand einer Untersuchung über institutionellen Wandel im Vergleich zwischen Zentral- und Osteuropa seit dem Ende der Sowjetunion: Pejovich, S.: *The Uneven Results of Institutional Changes in Central and East Europe. The Role of Culture*. In: Paul, E., Miller Jr., F. & Paul,

negativ verstehen: Nicht immer, wenn Änderungsversuche auf breiten Widerstand treffen, ist dieser Widerstand zugleich vernünftig gerechtfertigt, B.B.). Je besser aber, so Miller, die öffentliche Diskussion funktioniert und je aufmerksamer, gebildeter, kritischer und engagierter die beteiligten Conationals sind, desto vorteilhafter ist es auch zur Klärung dessen, was moralisch in Bezug auf Gerechtigkeitsfragen gefordert ist. Nationale politische Institutionen sowie der öffentliche Diskurs können die Nation und die öffentliche Kultur in einem starken Maße beeinflussen (Miller 1995, p. 70)⁶⁴.

Wenn man nun mit Miller annimmt, dass in der Tat nationale Verpflichtungen integraler Bestandteil der Nationalzugehörigkeit sind, weil sie die Art von Zusammenhalt gewährleisten, die die nationale Gruppe lebendig erhält, fragt es sich nach der genaueren Beschaffenheit dieser Pflichten. Miller nennt einige Rahmenaspekte:

a) Die Pflichten, die sich aufgrund der gegenseitig anerkannten Gruppenzugehörigkeit ergeben, sollte man sich nicht als strikt reziprok vorstellen (Miller 1995 p. 65-67). Wir hatten gehört, dass die patriotischen Verpflichtungen wesentlich assoziative Pflichten sind: Daher ist eine strikte Reziprozität á la „Ich gebe x nur, wenn du auch x gibst.“ nicht notwendig, wenn in der Gruppe intrinsisch eine bestimmte Atmosphäre von Solidarität und Vertrauen vorherrscht, die auch nicht notwendigerweise externe Institutionen braucht, damit die Mitglieder sich einander moralisch verbunden fühlen. Dies ist grob vergleichbar mit der eher lockeren Art, wie Reziprozität üblicherweise in Familien verstanden wird.

b) Ich wäre moralisch auch nicht verpflichtet, das Wohl meiner Nation oder Gruppe über mein eigenes oder über das aller Menschen zu stellen⁶⁵ (letzteres vgl. Tamir 1993, S. 115). Derart starke, letztere auch antiuniversalistische Forderungen könnten höchstens in schweren Ausnahmefällen nötig werden und selbst dann ist die Frage, ob man einem Menschen moralisch gesehen ein sehr massives Opfer abverlangen darf oder rechtfertigen könnte, warum man seine eigene Nation massiv gegenüber allen anderen Menschen bevorzugt. Allein dadurch, dass ich mein eigenes Wohlergehen zu einem gewissen Teil auch als verbunden mit dem Wohlergehen der Gruppe anerkenne, zu der ich gehöre, befördere ich u.a. das Wohl meiner Conationals und der Gemeinschaft als solcher.

c) Die assoziativen moralischen Pflichten gegenüber Conationals dürfen nicht ungerecht sein. Dies gilt innerhalb der Nation/des Nationalstaates besonders gegenüber kulturellen Minderheiten und außerhalb derselben gegenüber anderen Nationen/Staaten. In den folgenden Kapiteln wird mich dies an ausgewählten Punkten beschäftigen. Allerdings ist zunächst zu untersuchen, ob Millers Konzept der Nationalität ausreichend stark für das moralische Recht auf nationale Selbstbestimmung ist, welches die normative Grundlage für

J. (Ed.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, New York 2006, p. 231-254

64 Es wäre aber denkbar, dass sich in einer öffentlichen Kultur auch die Haltung durchsetzen könnte, dass verstärkt kosmopolitische Werte und grundlegende Menschenrechte befördert werden müssen und die Belange unserer Conationals keinen wesentlichen Vorrang genießen.

65 Dies ist wichtig in Abgrenzung zu kommunitaristischen, konservativ-nationalistischen Gedanken, bei denen oft die Nation über das Individuum gestellt wird.

besondere Pflichten gegenüber den Conationals bietet. Warum sollte eine Nation als ethisch-politische Gemeinschaft idealerweise Anspruch auf ihren eigenen Staat haben?

5. Gründe für ein Recht auf nationale Selbstbestimmung?

Nationale Selbstbestimmung als ein universales moralisches Recht kann in zwei Richtungen verstanden werden: Der schwachen, die eine Nation primär als eine kulturelle Gemeinschaft begreift und daher vor allem Wert auf die Fähigkeit zur politischen Autonomie bezüglich der Pflege und Ausübung kultureller Praktiken legt und daher nicht notwendig einen starken Nationalstaat benötigt. Zweitens der starken, die mehr Gewicht auf den spezifisch politischen Charakter von Nationalität legt und nationale Selbstbestimmung im Sinne von Staatsgründung und voller Souveränität einer nationalen Gemeinschaft begreift (Miller 2006, p. 531, Caney 2005, p. 173). Für Miller ist ein wesentlicher Aspekt, dass soziale Gerechtigkeit und Demokratie dann am besten funktionieren, wenn sie innerhalb eines Nationalstaates mit klar definierten administrativen Grenzen und souveränen Rechten umgesetzt wird, weswegen er sich idealtheoretisch für die starke Version nationaler Selbstbestimmung aussprechen würde, selbst wenn er zugibt, dass in der realen Welt eine solche Lösung manchmal nicht gut zu verwirklichen sein kann. Warum aber sollten die Grenzen der Nation mit denen des Nationalstaates zusammenfallen?

5.1 Das Territorium

Nationale Selbstbestimmung in Form einer eigenen politischen Administration benötigt notwendig ein Territorium, dessen Grenzen ganz klar definieren, in welchem Raum der Staat souveräne Rechte wahrnehmen darf. Moore bespricht einige Argumente, die eine Nation erheben könnte, um ein Territorium als „ihres“ zu erklären, von „göttlicher Berufung“, „Überlegenheit der eigenen Kultur und superiores Recht auf Land“, bis hin zu „unsere Vorfahren waren schon einmal hier.“ (Moore 2001, p.178-193). Diese verschiedenen Argumente sind für Moore und Miller alle aus historischen, moralischen oder epistemischen Gründen mehr oder minder fragwürdig und sollen daher aus Platzgründen nicht weiter diskutiert werden. Es ist direkt zu sagen, dass Grenzen keineswegs einen „natürlichen“ Eigenwert haben: *„It is generally accepted, even by nationalists, that boundaries are created: they are wholly artificial creations, the products of war, or the vagaries of power politics, or the limits of former imperial rule.“* (Moore, 2001, p. 158). Allerdings ist das Argument des intrinsischen Wertes einer Gruppe nicht hinreichend, um Ansprüche auf ein Territorium und politische Souveränität geltend zu machen (Moore 2001, p. 47). Auch Familien oder Freunde haben intrinsischen Wert, aber staatliche Rechte erhalten sie dennoch nicht. Insofern ist weitere moralische Rechtfertigung wichtig, wenn man fragt, welche Gruppe ein Recht auf nationale Selbstbestimmung im eigenen Territorium haben soll, denn auch historische Ereignisse und Machtpolitik geben per se noch kein Recht auf einen eigenen Staat samt Territorium; ersteres nicht, weil es vergangen und kontingent ist

und sich dem Einfluss heutiger moralischer Akteure meist entzieht, letzteres, weil reine Machtpolitik sich selten durch besondere moralische Rücksichtnahme oder Streben nach Gerechtigkeit auszeichnet. Noch im 20ten Jahrhundert hat die Sowjetunion aus machtpolitischen Erwägungen willkürlich administrative Grenzen so gezogen, dass nationale Gruppen dadurch getrennt wurden. Dies wurde unternommen, um besser Kontrolle über einzelne Gruppen und Wirtschaftsräume ausüben zu können und nicht etwa, um zu Unrecht bestehende Grenzen wieder zu korrigieren (Moore 2001, p. 159).

Laut Miller gibt es vor allem einen wesentlichen Grund, warum eine Nation als kulturell-politische Einheit ein Territorium haben sollte, um ein Recht auf Selbstbestimmung ausüben zu können, der „Wellbeing-Argument“ genannt wird: Eine Nation lebt in den meisten Fällen bereits Generationen lang in einem Gebiet und betrachtet es als eigen: Die Kultivierung und Nutzung des Landes trägt die „Handschrift“ der kollektiven Handlungen der Gruppe, die Menschen fühlen sich in der Landschaft heimisch, gestalten sie nach ihren kulturellen Präferenzen usf. - das Land verkörpert für die Menschen in gewisser Weise zum Teil ihre Identität, ihren Platz in der Welt, an dem sie sich wohl fühlen und ihre Kultur pflegen. Das erklärt auch, warum gewaltsame Umsiedelungen von Nationen von diesen stets schmerzhaft erlebt wurden und die Vertreibung einer Nation aus ihrem Land einen massiven Völkerrechtsverstoß darstellt. Wenn eine Nation sich bei der „Inhabe“ des Landes keiner Verbrechen gegen vorige oder aktuelle Bewohner (z.B. ethnische Minderheiten) schuldig gemacht hat, hat sie ein moralisches und legitimes Recht, das Land als „ihres“ zu betrachten, ohne es verlassen, aufteilen oder Kompensation an die Geschädigten (bzw. deren Nachkommen) leisten zu müssen (Miller 2007, p. 217-218)⁶⁶.

Aber administrative Grenzen sind nicht die einzigen moralisch relevanten Grenzen: Ebenso existieren auf sub- wie transnationaler Ebene sprachliche Grenzen, Grenzen bestimmter kultureller Räume, soziale Klassengrenzen und juristische Grenzen, welche z.T. die administrativen, territorialen Grenzen von Staaten transzendieren und Anlass zu Rechtsansprüchen und moralischen Verpflichtungen sein können, die es schwieriger machen, den territorialen Grenzen eines Nationalstaates eine moralisch starke oder politisch unangefochtene Bedeutung beizumessen. Auch Miller ist sich dessen bewusst und will daher weitere Gründe anführen, warum die Grenzen einer Nation idealerweise mit den administrativen Grenzen des Staates zusammenfallen sollten: Diese Gründe bestehen in „Vertrauen“, „Wahrung der nationalen Kultur“, „Demokratie“ und „Sicherung sozialer Gerechtigkeit“. Nehmen wir also an, eine Nation sitzt in „ihrem“ Land zu Recht: Warum sollte sie idealerweise und moralisch zu Recht einen Nationalstaat aufbauen?

66 Eine Nation muss selbstredend bereit sein, Verantwortung für ihre Geschichte zu übernehmen und ggf. auch Land wieder an seine vorigen Bewohner zurückzugeben oder anderweitig Kompensation zu leisten, ebenso wie es auch berechnete Forderungen nach Sezession geben kann, wenn eine nationale Gruppe im selben Territorium wie eine andere lebt. Vgl. u.a. Miller 2007, Kap. 5 & 6

5.2 Vertrauen

„Trust requires solidarity not merely within groups but across them, and this in turn depends upon a common identification of the kind that nationality alone can provide.“ (Miller 1995, p. 140). Was bedeutet Vertrauen und wie hängt es Nationalität zusammen?

„Meiner Analyse nach heißt Vertrauen, anderen Personen (natürlichen und juristischen, also etwa Firmen, Nationen etc.) die Sorge um eine Sache zu überlassen, die dem Vertrauenden am Herzen liegt [...]“⁶⁷ Vertrauen impliziert stets, demjenigen, dem man vertraut, einen gewissen Ermessensspielraum im praktischen Handeln einzuräumen, nämlich darauf zu vertrauen, dass der Vertraute generell zu unseren Gunsten oder zumindest nicht absichtlich zu unseren Ungunsten agiert. Vertrauen ist eine Überzeugung, die auch voraussetzt, dass man den, dem man vertraut, für hinreichend kompetent hält, dessen Handlungen bis zu einem gewissen Grad zuverlässig vorhersagbar sind und man glaubt, dass man fair behandelt werde. Ein kollektives Vertrauen ist in einer Gesellschaft notwendig, da die Individuen in einem Staat sich nicht direkt gegenseitig kontrollieren können, sondern dafür diverse Institutionen in Anspruch nehmen müssen, denen sie ebenso trauen müssen⁶⁸. Sicher besteht in einem Staat die Möglichkeit, Sanktionen gegen diejenigen auszusprechen, die die Vorteile eines sozialen Systems (z.B. Wohlfahrt, Infrastruktur etc.) nutzen, ohne ihren gerechten Beitrag (Steuern, Einhaltung der Gesetze etc.) zu leisten und das Verhalten der Institutionen kann in einer funktionierenden Demokratie durch die Bürger kontrolliert werden. Aber zugleich kann ein Staat nur bestehen, wenn der Großteil seiner Bürger entweder unkonkonditional ehrlich partizipiert oder zumindest unter der Bedingung, dass S ihren Teil tut, wenn sie sicher ist, dass die allermeisten anderen auch ihren tun und Free-rider bestraft werden⁶⁹. Die gemeinsame Nationalität und die nationale Kultur, so Millers empirische These, können die Grundlage für ein derartiges Vertrauen gewährleisten und die Nation u.a. als eine Gemeinschaft kooperativer Praxis modellieren: „A shared identity carries with it a shared loyalty, and this increases confidence that others will reciprocate one's own cooperative behaviour.“ (Miller 1995, p. 92).

Warum sollte Vertrauen aber in einem stärkeren Sinn eine nationale Identität benötigen oder voraussetzen?⁷⁰ Zunächst muss zwischen verschiedenen Graden des Vertrauens, der Kooperation und auch der Solidarität unterschieden werden, z.B. im interpersonalen (z.B. zwischen Freunden) und im weiter gefassten sozialen Raum. Abizadeh (2002, p. 501) meint, dass es eine empirische Frage ist, wer unter welchen Umständen wem wie weit vertraut und er im Falle sozialen Vertrauens glaube, dass z.B. ein eines Vergehens angeklagter

67 Baier, A.: *Vertrauen und seine Grenzen* in: Hartmann, M. & Offe, C. (Hg.): *Vertrauen – Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2001, p. 51

68 Parlamente, Medien, Gerichte, Gesetze, freie Vereine, Forschungseinrichtungen etc.

69 Føllesdal, A.: *The Future Soul of Europe: Nationalism or Just Patriotism? A Critique of David Miller's Defence of Nationality* in: *Journal of Peace Research*, Vol. 37, No. 4, 2000, pp. 503-518, p. 506-507

70 Abizadeh, A.: *Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments*, in: *American Political Science Review*, Vol. 96, No.3, 2002

iranischer Journalist evtl. darauf vertrauen würde, dass ein deutscher Richter ihm ein faireres, unparteilicheres Verfahren zuteil werden ließe als ein iranischer Kadi. Dieser Punkt betont den Gedanken, dass weniger eine geteilte Kultur und Nationalität Vertrauen generiert als vielmehr die Reputation einer Person oder einer Institution, vertrauenswürdig zu sein⁷¹. Dieser Einwand könnte aber am Punkt vorbeigehen, denn für Miller ist nicht relevant, dass Vertrauen in eine Institution u.a. die Aussicht auf eine faire, möglichst unparteiliche Behandlung erfordert, sondern, dass der, dem ich vertraue, *meine* Interessen am besten wahren wird: „*She may be a scoundrel, but she will never betray the brother she loves.*“ (Abizadeh 2002, p. 501). Vertrauen auf Basis von Brüderlichkeit als einer Form von Solidarität ist aber in einer so abstrakten und wie in der realen Welt so oft, kulturell heterogenen, Gruppe wie einer Nation nicht in derselben Weise zuverlässig zu finden wie z.B. in einer Familie. Abizadeh (2002, p. 500) ist daher skeptisch, inwieweit eine gemeinsam geteilte Kultur oder Identität notwendig in einem starken Sinne Vertrauen generiert: Es ist, wie schon gehört, sehr große Differenz auch zwischen Conationals bezüglich der Werte und Normen möglich, die die Nation als politisch Gemeinschaft verfolgen sollte und auch darüber, was es heißt, „Franzose“ zu sein: Warum sollte Sartre besondere Gründe gehabt haben, deGaulle oder dem französischen Außenministerium zu vertrauen, nur weil man eine abstrakte französische Identität und Kultur teilt? Die Motivation, meinen Conationals zu trauen, soll auf Basis der geteilten Kultur und Identität entspringen und hat daher eine affektive Qualität: Aber über die vorhandenen wie gewünschten Normen der Kultur kann es Differenzen geben und lediglich die Tatsache, dass ich in irgendeiner Weise zu einer bestimmten Gruppe gehörig bin, muss mich nicht notwendig dazu motivieren, den Gruppenmitgliedern zu trauen oder mich meinen Conationals gegenüber rein *auf Basis geteilter Identität und Kultur* vertrauenswürdig zu verhalten. Ebenso dazu motivieren können mich Gründe, die durch keine starke affektive Qualität gestützt sind: Ich kann einem Japaner mehr vertrauen als einem Deutschen, weil mich dessen Argumente und Verhalten überzeugt haben im Gegensatz zu meinem Conational, der weniger vertrauenswürdig agierte. Man kann fragen, ob das für ein politisches System oder ein System sozialer Gerechtigkeit benötigte Vertrauen notwendig eine affektive Basis hat oder haben sollte, die auf Basis von Nationalität basiert: Die US-amerikanische Kultur/Nation war zu Beginn der Besiedlung Nordamerikas inexistent und dennoch generierte sich unter den aus vielen Nationen und Kulturen kommenden Siedlern eine Art kollektives Vertrauen und Solidarität, weil sie in eine gemeinsame Unternehmung eingebunden waren und nicht, weil sie eine gemeinsame Nationalität oder Kultur innehatten. Ähnliche Kooperationsgemeinschaften lassen sich in in der Geschichte Norditaliens auf subnationaler Ebene beobachten (Caney 2005, p. 175): „[...] *a view that gives priority to common activities does not see the crucial element of self-*

71 Wobei es eine komplexe empirische wie theoretische Frage bleibt, was eine Person oder Institution leisten und wie sie beschaffen sein muss, um gerechtfertigt als vertrauenswürdig wahrgenommen zu werden.

*determination as exclusively, and maybe not even primarily, as a matter of identity, though this can be an important factor. [...] the leading role is given to joint activities and projects over time, particularly when these are institutionalized, rather than to identities per se.*⁷²

Insofern lässt sich einwenden, dass eine geteilte Kultur oder nationale Identität keine notwendige Bedingung für Vertrauen oder die Bildung/das Vertrauen von/in Institutionen sein muss, selbst wenn man zugesteht, dass sie u.U. auch eine Rolle spielen kann. Der hier wichtige Punkt ist, dass eine geteilte Nationalität nicht die einzige stabile Basis von Vertrauen und Solidarität in kulturell heterogenen Gruppen sein muss und je nach Anliegen nicht einmal die wichtigste (Caney 2005, p. 175).

Wenn es um Solidarität und eine gewisse Vorhersehbarkeit der Handlungen von Personen oder Institutionen geht, ist es empirisch sehr facettenreich, unter welchen Bedingungen vertraut wird: Pettit betont, dass Gründe auf Basis von Überzeugungen der Loyalität, Tugendhaftigkeit oder Klugheit dessen, dem P traut, durchaus vertrauensgenerierend sein können oder auch P selbst als vertrauenswürdig auszeichnen, wenn P von anderen entsprechend wahrgenommen wird⁷³. Aber ebensogut können Aspekte des „*regard-seeking*“ eine Rolle spielen, nämlich, als vertrauenswürdig angesehen werden zu wollen. Wenn P über die Reputation von G nicht Bescheid wissen, muss G sich so verhalten oder so beschaffen sein, dass ihm mit guten Gründen vertraut wird und dies muss nicht notwendigerweise darüber funktionieren, dass G eine gemeinsame nationale Identität oder Kultur mit P teilt⁷⁴ - je nach Situation ist es evtl. sogar vorteilhafter für alle Betroffenen, wenn G dies nicht tut und kulturell relativ neutral ist. Die menschliche Motivationsstruktur ist sicher nicht so statisch, dass sie notwendig auf Nationalstaaten beschränkt bleiben muss und sich hauptsächlich auf nationaler Identität gründet (Caney 2005, p. 175). Pettit betont daher, dass gerade im Fall von Institutionen (egal, ob nationalstaatliche oder trans-/internationale) wichtig ist, dass diese so handeln, dass Menschen ihnen aus guten Gründen trauen und nicht, weil sie auf Basis einer geteilten affektiven, imaginativen Identität aufbauen. Wenn die Gründe gut genug sind und die Menschen vertrauter und sicherer untereinander und mit der Institution werden, kann sich auch eine affektive Basis generieren, die weitere Kooperation fördert und ggf. erleichtert. Zunächst ist also nicht eindeutig gesagt, dass die nationale Identität notwendig zuerst vorhanden sein muss, bevor sich Solidarität und Vertrauen generieren können und zweitens ist nationale Identität ohne weitere Qualifikation der konkreten Sachlage oder der Beschaffenheit dieser Identität kein zwingender Grund, einen Akteur dazu zu motivieren, seinen Conationals/Institutionen notwendig eher zu trauen als

72 Gould, C.C.: *Self-Determination beyond Sovereignty: Relating Transnational Democracy to Local Autonomy*, in: *Journal of Social Philosophy*, Vol. 37, no.1, 2006, pp. 44-60, S. 50

73 Pettit, P: *The Cunning of Trust*, in (ders.) *Rules, Reasons and Norms*, Oxford University Press, 2001, pp. 344-366, p.350-351

74 Beispiele sind Institutionen der EU, die WTO, aber auch Lebensmittelhersteller, Hotelköche, Busfahrer, Autohersteller und Bankangestellte – Vertrauensverhältnisse haben wir in sehr untersch. Graden tagtäglich und viele davon transzendieren mittlerweile nationale Grenzen, Kulturen und Rechtsräume.

anderen.

5.3Wahrung der eigenen Kultur

Ein weiteres Argument, warum die nationalen Grenzen nach Möglichkeit mit den staatlichen zusammenfallen sollten, besteht in der Bewahrung und Förderung der nationalen Kultur. Miller warnt sogleich vor dem Phänomen der eingebildeten Homogenität (Miller 1995, p. 85): Nationale Gemeinschaften tendieren oft dazu, sich ein höheres Maß an Homogenität zuzuschreiben als ihre Mitglieder de facto repräsentieren. Aus diesem Grund ist es immer wieder wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass viele kulturelle Werte, Ansichten und vermeintliche „Eigenschaften“ einer Nation nicht so statisch sind, wie es manche Stereotype oder Ideologien behaupten. Nicht alle Deutschen sind pünktlich, ordentlich und fleißig oder glauben notwendig, dass diese klassisch „deutschen Tugenden“ die Mehrzahl ihrer Conationals auszeichnen würde. Auch identifizieren sich nicht unbedingt alle Deutschen in ihrem „Deutschtum“ mit Rheinwein, dem zweiten Weltkrieg, der Ostsee, den Werken von Hegel und Goethe oder Bildern von C.D. Friedrich. Dennoch lässt sich argumentieren, dass hinter jedem dieser Pauschalisierungen immerhin ein Kern an national-kultureller Gemeinsamkeit steckt – d.h. Überschneidungen in gewissen kulturell geteilten, öffentlichen Besonderheiten –, unabhängig davon, in welchem Grad diese von einzelnen Mitgliedern jeweils repräsentiert werden (vgl. Raz&Margalith 1990). Es darf jedoch genauso wenig vergessen werden, dass jeder Mensch privat noch zu vielen anderen kulturellen Quellen Zugang hat und an ihnen teilnimmt: Familie, Freunde, Umweltschutzgruppen oder Vereine der eigenen sozialen Klasse oder Ethnie wären prominente Beispiele. Auch all diese kulturellen Quellen können in der einen oder anderen Weise identitätsrelevant für eine Person sein. Für den liberalen Nationalisten ist nur wichtig, dass die geteilte Nationalität es trotz möglicher Differenzen der Conationals sicherstellen kann, dass die öffentliche Kultur der Nation am besten im eigenen Staat gesichert wird sowie dass auch die nationale Identität als ebenso wichtiger Teil personaler Identität selbst geschützt und gefördert wird. An dieser Stelle meinen bereits einige Nationalisten, dass dieses Argument ausreichend sei, um nationale Selbstbestimmung im starken Sinn zu untermauern: Wenn eine Person ihre Nationalität als integralen Bestandteil ihrer persönlichen und kulturellen Identität schätzt und wir moralisch gehalten sind, Menschen – und damit auch identitätskonstituierende Teile ihrer Persönlichkeit – zu respektieren, dann sollten nationale Gemeinschaften starke Selbstbestimmung genießen. Caney (2005, p. 176-177) widerspricht, indem er fragt, warum der Respekt vor kulturellen Identitäten zugleich nationale Selbstbestimmung im starken Sinne politischer Autonomie mit einschließt. Evtl. verliert eine Nationalkultur etwas, wenn man ihr starke politische Autonomie nicht zugibt, aber für Anliegen globaler Gerechtigkeit oder kosmopolitischer Politik ließe sich evtl. viel gewinnen und daher könne es Gründe geben, die ein Recht auf starke Selbstbestimmung übertrumpfen. Außerdem gibt es im schwachen Sinne von nationaler Selbstbestimmung ja die Möglichkeit, von Staatsseite her

Menschen die Pflege ihrer Kultur und Nationalität zu sichern, ohne ihrer Nation deshalb Selbstbestimmung im starken Sinne zuzubilligen. Gesetze und Institutionen können dafür sorgen, dass bestimmte Sprachen, Medien oder andere kulturelle Güter gepflegt und gefördert werden können, so wie es auch in vielen Ländern zwischen der nationalen Ebene und subnationalen Ebenen gehalten wird⁷⁵. Ferner kann die persönliche kulturelle Identität von Menschen z.B. auch integrale Anlagen zum Antisemitismus und Chauvinismus enthalten und wir sind uns sehr unsicher, ob wir derartige Wesenszüge in irgendeiner Weise respektieren sollten (Caney 2005, S. 177).

Miller weiteres Argument für starke nationale Selbstbestimmung ist ein anthropologisches: Es besagt, dass Menschen daran gelegen ist, die Welt zusammen mit Personen zu gestalten, mit denen sie sich am ehesten identifizieren können. Was bringt Menschen aber dazu, sich miteinander zu identifizieren? Ist es nur gemeinsame Kultur? Wir haben bereits gehört, dass geteilte Nationalität hier nur ein Faktor unter vielen ist und nicht einmal immer der ausschlaggebende sein muss: Gemeinsame Unternehmungen/Interessen über längere Zeit können dies evtl. ebenso leisten – Kunst, Handel, Philosophie oder Politik lassen sich schließlich auch als globale soziale Projekte beschreiben.

Es lässt sich weiter sagen, dass auch viele Nationen und Kulturen jahrhundertlang ohne einen eigenen Staat überlebt haben. Das ist richtig, so liberale Nationalisten, aber eine dem Begriff der Nation inhärente Eigenschaft ist der Wunsch nach politischer Selbstbestimmung. Nur weil eine Kultur Generationen lang keinen offiziell anerkannten eigenen Staat hatte, der sie schützte (z.B. die Juden), heißt das nicht, dass sie keine politische Autonomie beanspruchen können oder wollen: „*One reason is that many of the valued features are subject to collective action problems.*“ (Miller, 1995, p. 87)⁷⁶. Für eine Nation ist aber der Faktor einer gemeinsamen Öffentlichkeit wesentlich, in der sich darüber verständigt wird, welche Interessen die Gruppe hat oder haben sollte (z.B. welche Charakteristika Sprache, Film und Literatur haben sollten; Gebäude und Landschaftsgestaltung/-nutzung; Aufbau von Rechtssystem und Streitkräften etc.) und wer sich wie engagiert. Wenn eine bestimmte Kultur keinen eigenen Staat hat, der sie schützt und Rahmenumstände schafft, die zur Förderung und Erhaltung kultureller Güter wichtig sind, kann es z.B. unter dem Einfluss liberaler Marktwirtschaft oder einer dominanten kulturellen Mehrheit sein, dass jene Kultur untergeht. Ein eigener Staat hingegen kann prinzipiell Gesetze und Fördermittel bereitstellen, um kulturelle Güter und Ziele zu schützen und soziale Interessen zu berücksichtigen. Aufgrund des Umfanges kultureller Wünsche und der benötigten Mittel zur

75 Beispiele wären die offizielle Mehrsprachigkeit in Belgien, die religiöse Toleranz in Indien und Japan usf., die Möglichkeit der Quebecois, Schulbildung und Ämter eigenständig zu gestalten oder das schottische Parlament in Großbritannien für Angelegenheiten speziell schottischer Politik.

76 Es sei aber bedacht, dass ein starkes Recht auf nationale Selbstbestimmung im derzeitigen nationalen wie internationalen Raum zu einem Hinzukommen vieler neuer Akteure und Rechtssubjekte führen würde, die die ohnehin schon schwierige Frage kollektiver Handlung auf globaler Ebene zusätzlich erschweren würde (vgl. Caney 2005, p. 175).

Sicherung kulturellen Existenzen und Interessen könnte schwache Selbstbestimmung einfach nicht genug sein: In diesem Fall müsste Miller u.a. zeigen, dass eine Demokratie sowie soziale Gerechtigkeit notwendig auf Basis geteilter Nationalität ruhen und daher ein moralisches Recht auf starke nationale Selbstbestimmung geboten ist.

5.4 Demokratie und liberaler Nationalismus

Als nächsten Punkt betont Miller, dass Staaten das Vertrauen ihrer Bürger vor allem dann benötigen, wenn sie als Demokratie, besonders als deliberative Demokratie funktionieren wollen (Miller 1995, p. 96). Nationale Identität ist die wesentliche motivationale Kraft, die Menschen dazu bringt, sich in den deliberativen Diskurs einzubringen⁷⁷. Ein wichtiger Aspekt hierbei ist der, dass Menschen in einer Demokratie darauf vertrauen müssen, dass wenn A in Situation x ein Argument zu seinen Gunsten vorbringt, er auch in Situation y zulässt, dass dasselbe Argument nun gegen As Interessen verwendet werden kann. Miller gesteht zu, dass jenes Ideal deliberativer Demokratie bisher in keinem Staat wirklich erreicht wurde, aber das ändert nichts daran, dass jede Demokratie notwendig deliberative Elemente enthalten muss, um von allen Bürgern als legitim angesehen zu werden. Die gemeinsame Nationalität soll ferner als Basis dafür fungieren, dass sich Bürger in einer Demokratie den politischen Institutionen wie z.B. dem Rechtssystem freiwillig unterwerfen.

„*Insincerity quickly devalues the currency of political argument.*“ (Miller 1995, p. 97). Diese Währung ist das Vertrauen der Menschen untereinander und zu den politischen/sozialen Institutionen. Daraus lässt sich denken, dass Vertrauen z.T. mit Transparenz einhergeht: Eine nationale Identität und vor allem eine gemeinsame Sprache ermöglichen erst eine einigermaßen transparente öffentliche Kultur, weil die Mitglieder flüssig kommunizieren können, politische Argumente sowie die Vertrauenswürdigkeit einer Institution/Person sich besser überprüfen lassen sowie die Menschen sich als politisch-soziale Einheit empfinden, im Gegensatz zu einer Gesellschaft, die mehr von intransparenten Eliten beherrscht wird⁷⁸. Aber eine Forderung nach Transparenz muss vorsichtig sein: Erstens kann es gut sein, dass in meiner Wahrnehmung die Vertrauenswürdigkeit einer Person/Institution sinkt, wenn ich zuviel über ihre Handlungen, Interessen oder Ansichten weiß. Zweitens setzt Transparenz gerade in einer Demokratie nicht zwingend kulturelle oder linguale Homogenität voraus, um ein demokratietaugliches Einheitskonzept zu haben: **a)** Eine gemeinsame öffentliche Kultur zu teilen, so Abizadeh (2001, p. 502-503), bedeutet nicht notwendig, dass alle Menschen in einem Staat eine einzige, einheitliche öffentliche Sphäre teilen. Es ist de facto der Fall und auch mit Demokratie verträglich, dass Menschen sich in einem Staat in verschiedenen, einander überschneidenden kulturellen Sphären bewegen, solange der öffentliche Diskurs allgemein zugänglich ist. Ein öffentlicher Diskurs ist keine fest umgrenzte Entität, sondern

⁷⁷ Millers Motivationstheorie ist hier 'humeanisch' zu verstehen und gibt den Wünschen und Affekten von Menschen einen höheren Stellenwert in Angelegenheiten der Motivation als stärker kognitiven, vernunftbetonten Ansätzen wie denen Kants (vgl. Miller 1981 und 1995, p. 58).

⁷⁸ Miller, D.: *The Left, the Nationstate and European Citizenship*, in: *Dissent*, (Summer) 1998, pp. 47-51

ein Netzwerk, deren Teilnehmer horizontal (innerhalb einer Sphäre) wie vertikal (zwischen versch. Sphären) Verknüpfungen haben und insofern eine demokratische Öffentlichkeit aus verschiedenen, einander überlappenden diskursiven Sphären bestehen kann⁷⁹. Insofern ist gegenseitiges Verständnis nicht notwendig oder hinreichend abhängig vom Grad einer geteilten Kultur, denn Verständnis ist prinzipiell möglich, wenn der öffentliche Diskurs für alle Menschen zugänglich ist, nicht erst dann, wenn sie in einem starken Sinn kulturell homogen wären. **b)** Eine gemeinsame Sprache zu haben, ist des weiteren sicherlich wichtig aus Gründen der diskursiven Effizienz und in der Tat des „Verstehens und zu Hause föhlens“, aber es ist nicht nötig, zu fordern, dass alle Menschen in einem Diskurs notwendig monolingual sein sollten⁸⁰ (Caney 2005, p.176). Gegenseitiges Verständnis von Akteuren erfordert sicherlich Einfühlungsvermögen in den anderen (Gould 2006, p. 58) und ein Bemühen um Kommunikation, aber Sprache, selbst wenn sie für viele Menschen kein rein instrumentelles Medium ist, kann erlernt, übersetzt und erweitert werden. Zusätzlich gibt es prima facie kein Argument, dass man notwendig annehmen müsse, dass alle Menschen in einem Staat monolingual aufwachsen oder unterrichtet werden (sollten). Natürlich kann man einwenden, dass gerade interkulturelle Kompetenz und Mehrsprachigkeit de facto nach wie vor den sozial höheren Schichten vorbehalten ist und kosmopolitische Konzepte daher nur für derzeitige Bildungseliten eine reale Option wären (Calhoun 2004, p. 244ff). Die Gegenfrage ist, warum dies ein normativ bedeutsames Argument wäre: Erstens könnte man von einer Gesellschaft fordern, wesentlich stärker in entsprechende Bildungssysteme zu investieren und zweitens kann zugestanden werden, dass Veränderungen Zeit benötigen. Aber wenn Schritte z.B. in Richtung kosmopolitischer, transnationaler Strukturen vorteilhaft oder geboten wären, sollte man daran arbeiten, sie umzusetzen und die Verantwortung hierfür mag bei den Nationalstaaten liegen, die derzeit evtl. noch die geeignetsten Akteure dafür sind⁸¹. Kulturelle Heterogenität im demokratischen Diskurs hat daher sicherlich Aufwandskosten, aber dass eine Nation ein starkes Recht auf Selbstbestimmung haben sollte, weil nur so der demokratische Diskurs u.U. am effizientesten funktioniere, ist nicht zu sehen – gezeigt werden müsste eher, ab wann Heterogenität so destabilisierend auf die demokratische Öffentlichkeit des Staates wirkte, dass sie nicht mehr zumutbar wäre (Abizadeh 2002, p. 504).

Selbstverständlich erschwert kultureller Pluralismus den öffentlichen Diskurs in manchen Aspekten zusätzlich (z.B. Religion oder Rechtsstaatlichkeit) und ich werde noch zu fragen haben, wieviel Homogenität in einem demokratischen Staat ggf. nötig ist. Aber ist der öffentliche, demokratische Diskurs nur transparent und vertrauengenerierend, wenn er auf

79 Im globalen und transnationalen Raum kann dies ebenso der Fall sein.

80 Die Schweiz, Ghana, Belgien oder Kanada können als Beispiele offiziell multilingualer Nationalstaaten/Nationen gelten.

81 Vgl. Habermas, J.: *The European Nationstate and the Pressures of Globalization*, in: De Greiff, P. & Cronin, C. (Eds.): *Global Justice and Transnational Politics*, MIT Press, 2002, pp. 217-234, ebd. 230-232

Basis einer nationalen Identität fußt? Wir haben bereits gehört, dass eine nationale Identität für Vertrauen nicht zwingend notwendig ist. Allerdings kommt es letztlich darauf an, wie der demokratische *demos* konstituiert ist: Je stärker ein *demos* auf Homogenität in umfassender Weise angelegt ist, desto eher die Wahrscheinlichkeit, dass Demokratie in der Tat eine hohe sprachliche und kulturelle Homogenität erfordert; sowie engere lokale Konzentration der Bürger und feste Grenzen. Einen derart rousseauschen *demos* hat Miller nicht im Sinn⁸² und auch Abizadeh weist diesen Ansatz ab, mit der Begründung, dass evtl. in einigen wenigen Momenten der Krise in der Tat ein stark homogener *demos* nötig ist, um z.B. die Manipulation einer Gruppe aufgrund der Entscheidungen von Eliten anzugreifen. Allerdings ist nicht klar, ob sich diese Art der Homogenität nicht auch aufgrund gemeinsam geteilter Prinzipien oder Interessen generiert: Es ließe sich sagen, dass man durchaus anerkenne, dass die Zugehörigkeit zu einer nationalen Gruppe für Menschen sehr wichtig sei, die moralisch und vor allem politisch relevante Betonung aber besser auf den gemeinsamen politisch/rechtlichen Prinzipien liegen sollte, die die Bürger eines Staates miteinander verbindet und die unter anderem in der staatlichen Verfassung festgelegt sind. (Damit wird implizit auch eine größere Trennung der Sphären von Moral und Politik impliziert, die ich an anderer Stelle noch ansehe). Man könnte sagen, patriotische Verpflichtungen und der intrinsische Wert von Nationalität sollte auf der Verfassung gemeinsam geteilter Prinzipien beruhen und nicht auf einem eher schwer definierbaren sozio-kulturellen Phänomen wie Nationalität. Die wohl prominenteste Variante dieser Argumentation wurde von Jürgen Habermas unter dem Titel „*Constitutional Patriotism*“⁸³ vorgeschlagen. Die Betonung liegt bei Habermas auf Bürgerrechten, liberal-kosmopoliten Werten und einem Bekenntnis zu dem gemeinsamen öffentlichen Raum, in dem Menschen verschiedener Ethnien und Nationalitäten leben und in Diskurs treten. Der Patriot solle sich lieber an gemeinsamen sozialen und politischen Werten und Institutionen orientieren als an seiner nationalen Herkunft, Kultur und Geschichte. Dieser Vorschlag hat etwas für sich, verkennt aber, worum es liberalen Nationalisten u.a. geht: Die Nation und die Gründe für ihren Zusammenhalt liegen außerhalb einer normativen Sphäre und stellen ein komplexes kultur- wie sozialpsychologisches, empirisches Phänomen dar. Verfassungen und Bürgerrechte, auch der Bürgerstatus einer Person sind aber formale und stark normative Dinge mit klaren Regeln⁸⁴, wer wann das Recht hat, in einem Staat Bürger (mit den legislativ festgesetzten Rechten und Pflichten eines Staatsbürgers) zu sein. Doch [...] *national groups lack clear criterias of membership* [...] (Tamir, 1993, p. 47). Daher ist die Auslegung, wer als Nationalangehöriger von G gelten soll und wer nicht, häufig eine schwierige Sache, die u.a.

82 Vgl. Miller, D.: *Bounded Citizenship*, in (ders.): *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge 2000, pp. 81-96 // Ein stark homogenes Volk wird auch von konservativen Nationalisten oder Ethnonationalisten angenommen, beides Positionen, die Miller zurückweist.

83 Habermas, J.: *Citizenship and National Identity* in: *Praxis International*, 12/1, 1992, pp. 1-19

84 Ich gehe hierbei davon aus, dass der Staat und seine Institutionen transparent und wohlorganisiert sind.

davon abhängig ist, wie gut jemand von den Angehörigen der vorherrschenden National-Kultur akzeptiert ist. Z.B. hatten Afroamerikaner ab 1865-1870 das offizielle Wahlrecht als ein wesentliches demokratisches Bürgerrecht, aber es wurde ihnen noch lange mit Gewalt „untersagt“, zu Wahlen zu erscheinen oder gar für Ämter zu kandidieren, weil man sie aus rassistischen Gründen für Amerikaner 3ter Klasse hielt⁸⁵. Daher bringt Tan zwei Schwierigkeiten vor, mit denen der „Verfassungspatriot“ gegenüber dem Anliegen des „Nationalpatrioten“ zu tun hat:

„First, shared principles are not sufficient for generating special concern. After all, individuals across states can affirm the same abstract principles without seeing themselves as mutually committed. [...] The second and related difficulty is that shared principles alone cannot identify the political community to which, and to whose members, one owes special allegiance.“ (Tan, 2004, p. 183)

Tan zitiert als Untermauerung des ersten Einwandes Kymlicka, der bemerkte, dass die gemeinsame Teilung abstrakter Prinzipien in Bezug auf Verfassungsfragen und politische Organisation Schweden und Norwegen nicht von einer Trennung abhielt und ebenso wenig Quebec in seinen Forderungen nach einer Sezession von Kanada⁸⁶. Zweitens missversteht der Verfassungspatriot, was im Verlauf dieser Arbeit schon angeklungen ist: Nationalität und die Verbundenheit mit einer bestimmten nationalen Kultur ist ein distinkter „way of life“ (Miller 1995, p. 41-42) und diese Lebensweise bestimmt, ob und wenn ja, welche politischen Institutionen, Gesetze etc. von einer Nation gegründet oder akzeptiert werden. Die Identitätsfrage „Wer bin ich und wer ist mein Conational?“ ist der rechtsnormativen Frage „Wer ist mein Mitbürger?“ vorangestellt, denn das Recht und die Verfassung sind aus der gemeinsamen öffentlichen Kultur der Gruppe heraus entstanden, die sich als Nation (damit als politische Gruppe mit dem Ziel politischer Selbstbestimmung) zu begreifen begann, nicht umgekehrt. Nationalität existiert vor und auch unabhängig von Staat und Verfassung und der Verfassungspatriot trennt Geschichte und Kultur möglicherweise zu stark von Politik und staatlichen Institutionen ab (Calhoun 2002). Diese Feststellung, so Tan, bedeutet für den liberalen Nationalisten trotzdem nicht, dass patriotische Verpflichtungen immer und überall wichtiger sind als jene, die ich jedem Menschen gegenüber habe oder dass liberale Standards für Gerechtigkeit immer von nationalistischen überstimmt würden: *„The point, rather, is that the fact of shared principles alone does not sufficiently account for patriotic obligations.“* (Tan, 2004, p. 184).

Tamir beschreibt zu diesem Punkt den Hauptgedanken recht anschaulich in einer Formel:

Für den Bürger gilt: *Formally, X is a member.*

Für den Nationalangehörigen gilt: *X feels that he is a member.* (Tamir, 1993, p. 135)

Man darf nicht vergessen, dass der liberale Nationalist nicht verlangt, dass jeder in allen

85 Das allgemeine Wahlrecht in den USA erhielten sie erst mit dem *Voting Rights Act* 1965.

86 Die Frage nach Sezession bei Miller werde ich aus Platzgründen leider nicht besprechen können.

moralischen Angelegenheiten nach seinem Nationalgefühl handelt oder dies immer richtig wäre. Er sagt nur, dass die emotional-identifikatorische Komponente der Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Gruppe für viele Menschen in letzter Instanz höher bewertet wird als die gegenüber Fremden oder denen, die nur formal Mitglieder einer Gruppe sind. Diese Art der Gruppenzugehörigkeit schafft auch unabhängig von Staat und Institutionen ein grundlegendes Vertrauen und soziale Stabilität, die Conationals beieinander finden und anerkennen, Bürger aber nicht notwendigerweise⁸⁷.

Der liberal-nationalistische Zugang zu Gemeinschaften und Moral kann eher erklären, warum Menschen sich innerhalb einer bestimmten Gruppe stärker organisieren und sich an diese Gruppe persönlicher gebunden fühlen als an eine andere. Er zeigt dies u.a. am Phänomen der gemeinsamen öffentlichen Kultur, aus der heraus sich u.a. Staaten, Verfassungen, Medien etc. generieren. Der Verfassungspatriot kann diese basale Erklärung nicht bieten, sondern braucht sie als Grundlage, um wiederum seine Beobachtungen über die Akzeptanz oder Nichtakzeptanz von z.B. Verfassungen oder anderen Institutionen in einer Kultur erklären zu können. Politische Legitimität von x und nationale Solidarität der Bürger, die die Legitimität von x ermöglichen, sollten daher eher gemeinsam untersucht werden als getrennt (Calhoun 2002, p. 285).

Möglicherweise geht dies aber am Punkt des Verfassungspatrioten vorbei. Er kann antworten, dass nicht hinreichend klar ist, warum er das Phänomen der nationalen Identität in einer normativen Weise stärker werten sollte. Es ist sicher richtig, dass Verfassungen und Gesetze immer ein Stück weit Erzeugnisse einer Kultur sind und kein politisch-rechtliches System vollständig kulturneutral gedacht werden kann, wenn es lebensweltlichen Bezug haben möchte⁸⁸. Die politische Legitimität von x liegt eher in der Verallgemeinerbarkeit der Gesetze auf alle Betroffenen und den entsprechend fairen institutionellen Strukturen gegründet und diese Allgemeingültigkeit sollte sehr wohl möglichst kulturneutral angelegt sein. Welche Gesetze es gibt, ist natürlich den Präferenzen einer Kultur geschuldet, aber auch hier kann man fordern, dass eine Nation ihre Gesetze ändern muss, wenn diese illegitim beherrschend auf Dritte wirken (Wall 2001, p. 407). Einen gewissen „*Schuss an Kommunitarismus*“ benötigt daher jedes politische und rechtliche System⁸⁹. Aber der Verfassungspatriot möchte dafür argumentieren, welche gemeinsame identifikatorische Basis ein demokratisches Staatsvolk annehmen *sollte*. Daher geht die Frage zurück an den

87 Ein weiterer Punkt ist, dass ich den Eindruck habe, dass der Verfassungspatriot von vorneherein ein stärker normatives, idealtheoretisches Modell von Kultur, Diskurs und Gemeinschaft im Hinterkopf hat. Der liberale „Nationalpatriot“ hingegen argumentiert stärker aus einer deskriptiv-kulturellen und beinahe schon sozialpsychologisch motivierten Ecke heraus und versucht, zunächst zu beschreiben, was Nationen sind und was sie besonders auszeichnet, um auf dieser Basis später normative Implikationen vorzustellen. Ich frage in Kap. 7 noch kurz nach der Stichhaltigkeit dieser Argumentationsstrategie

88 Vgl. Wall, S: *Neutrality and Responsibility*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVIII, No. 8, 2001, pp. 389-410

89 Habermas, J.: *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte*, in: Lutz-Bachmann et. al.: *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1999, pp. 216-227, ebd. p. 223

liberalen Nationalisten, wieviel Homogenität er angesichts des Faktums kulturellen Pluralismus⁹⁰ in den meisten heutigen Staaten für das Bestehen der Demokratie wirklich sichern müsste, welchen demos er benötigt und ob er den Verfassungspatriot mit Verweis auf den engen Zusammenhang zwischen Kultur und Politik plausibel widerlegen würde.

5.4.1 Das Faktum des kulturellen Pluralismus

„Sharing a national identity does not, of course, mean holding similar political views; but it does mean being committed to finding terms under which fellow nationals can agree to live together.“ (Miller 1995, p. 98).

Die Anklage, vor der liberale Nationalisten stehen können, ist die, dass Nationalismus generell illiberal ist und mit dem Aufnötigen der Werte und Identität einer Nation auf anderen Minderheiten einhergeht, sobald eine dominante Nation nationale Selbstbestimmung durch Staatsgründung erreicht hat. Um gerecht zu sein, müsse das Konzept nationaler Selbstbestimmung mindestens mit einem Recht auf kulturelle Differenz einhergehen und auf Minderheiten Rücksicht nehmen. Miller diskutiert daher noch eine Position, die nicht der Ansicht ist, dass Nationalität überhaupt ein besonderes Gewicht in einer politischen Ordnung zukommen sollte, da sie ebenso arbiträr ist wie andere identitätsrelevante Faktoren:

Radikaler Multikulturalismus (RM) verlangt, dass der Staat vielfältige Kulturen nebeneinander dulden und sogar in gleicher Weise fördern sollte. Nationaler Identität sollte kein spezielles Gewicht gegeben werden, zumal sie mit den Identitäten von Personen bezüglich ihres Geschlechts, ihrer politischen und ethnischen Ausrichtung etc. konkurrieren, die authentischer Ausdruck kultureller Vielfalt seien. Miller (1995, p. 130) bemerkt, dass der Begriff Multikulturalismus chronisch unscharf ist. Wie Bohlken⁹¹ es genauer herausstellt, ist er einerseits in einem deskriptiven Sinne zu verstehen und beschreibt schlicht den demographischen Zustand kulturellen Pluralismus innerhalb einer Gesellschaft. In normativer Hinsicht fasst er eine ganze Menge verschiedener Vorstellungen, wie Menschen mit dem Zustand einer kulturell pluralistischen Gesellschaft umgehen sollten und wie idealerweise das Verhältnis zwischen Angehörigen verschiedener kultureller Gruppen sein sollte (vgl. Miller 1995, p. 130), zusammen. Bohlken schlägt daher vor, in deskriptiver Hinsicht von einer *kulturell heterogenen Gesellschaft* zu sprechen, während in normativer Hinsicht der Begriff *kulturelle Sittlichkeit* anwendbar wäre.

RM ist nun eine Theorie bezüglich kultureller Sittlichkeit, deren Kernprinzip die Idee des Respekts vor menschlichen Unterschieden ist, auch dort, wo Respekt mehr verlange als simple Toleranz: Der Staat soll kulturelle Gruppen ungeachtet ihrer Unterschiede in gleicher

90 Das bedeutet nicht, dass keine relativ homogenen Nationalstaaten mehr gäbe. Japan ist ein Beispiel dafür (vgl. Stepan 2008). Aber sie sind heute stark in der Minderzahl und durch zunehmende wirtschaftliche, politische Interdependenz sowie Verknüpfung durch alle Arten von Medien und internationalen Institutionen etc. steigt ihre „Anfälligkeit“ zu kultureller Heterogenität.

91 Bohlken, Eike: *Das Recht auf kulturelle Differenz als Bestandteil einer interkulturellen Ethik*, in: Becchi, P., Orsi, G., Seelmann, K., Smid, S. und Steinvorth, U.: *Rechtsphilosophische Hefte* Band XII: *Nationen und Gerechtigkeit*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2007, pp. 55-78, ebd. p. 56-57

Weise *fördern*, wenn er nicht ungerecht sein soll. Damit das passieren kann, muss der Staat die verschiedenen Identitäten von Personen und Gruppen politisieren: Er kann keine Facette kultureller Identität zur Privatsache erklären, denn damit wäre nicht mehr garantiert, dass der Staat alle kulturellen Identitäten gleichermaßen fördert. Es ist wichtig, hier zu sehen, dass der RM nicht nur von nationalen Kulturen oder ethnischen Kulturen spricht, wenn er den Begriff des Multikulturalismus gebraucht. Vielmehr meint er jedwede Art kultureller Gruppe, deren Mitglieder ihre Identität über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe generieren: [...] *one should participate politically as a gay, a religious fundamentalist, or a black – and political institutions should operate in such a way as to respect that.*“ (Miller 1995, p. 132). Die Begriffe „Respekt“ und „Authentizität“ werden verwendet, um die besondere Bedeutung persönlicher Identitäten hervorzuheben, egal, wie diese sich kulturell manifestieren. Ignoriert der Staat dieses Faktum und würde z.B. Nationalzugehörigkeit ein besonderes politisches Gewicht beimessen, wäre er ungerecht, weil er eine beachtliche Menge kultureller Identitäten unterdrücke: *„For Iris Marion Young, for example, over 80% of the american population is oppressed.“*⁹².

Problematisch sind hier neben dem Begriff der Unterdrückung (dazu später) die Begriffe des Respekts und der Authentizität. Miller kritisiert erstens, dass der RM falsch damit liegt, gewisse Identitätsfaktoren wie Ethnie, Geschlecht oder Sexualität als „natürlich“ und „authentisch“ zu bezeichnen, während andere, wie Nationalität oder soziale Klassenzugehörigkeit „künstlich/konstruiert“ wären (Miller 1995, p. 135). Dies verkenne die Komplexität und den Einfluss verschiedenster Faktoren (z.B. sozialer, biologischer) bei der Entstehung von Identitäten und ist eine pauschale Behauptung, deren Gegenteil genauso richtig könnte⁹³. „Authentizität“ ist ein chronisch schwieriger Terminus, der m. A. primär ästhetische Qualität zu haben scheint: S ist authentisch, wenn S von sich selbst und/oder von anderen in einer Weise wahrgenommen wird, die am direktesten mit seinen persönlichen Eigenschaften, Überzeugungen und Wünschen korrespondiert. Zweitens hat m.A. Respekt vor Authentizität Limits: Ich möchte hier Respekt aus moralischer Warte so verstehen, dass ich andere Menschen als autonome moralische Subjekte anerkenne und nicht als Mittel zu meinen Zwecken behandle. Damit ich aber die persönliche Identität von S respektiere, muss ich nicht zugleich jede kulturelle Praxis, die S aus Gründen seiner kulturellen Authentizität vollziehen will, respektieren. Personale Identität und Kultur sind hier zwei normativ z.T. getrennte Dinge: Letztere schafft einen Hintergrund, vor dem Personen

92 Spinner-Halef, J.: *Multiculturalism and its Critics*, in: Dryzek, Honig and Philipps (Eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 546-561, ebd. p. 557

93 Natürlichkeits- und Authentizitätsargumente sind in der Tat problematisch und beruhen oft auf kulturellen wie sozialen Narrativen sowie individuellen ästhetischen Präferenzen über das, was „natürlich“ ist vs. dem, was „künstlich“ oder „konstruiert“ wäre. Ferner ist es schwierig, klar zu sagen, warum – wenn überhaupt – „natürliche“ Entitäten moralisch wertvoller sein sollen als „künstliche“. Für eine Einführung über einige Argumente in dieser recht schwierigen Diskussion siehe Bimbacher, Dieter: *Natürlichkeit*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2006

wichtige Entscheidungen für ihr Leben treffen können (Miller 1995, p. 85-86) und sollte per se anerkannt werden. Wenn S es aber authentisch findet, ihre Kinder zwangszuverheiraten oder aus religiösen Gründen schwer zu misshandeln, bin ich moralisch nicht gezwungen, hier Toleranz zu üben oder Respekt vor S Entscheidung zu haben, weil in meiner Kultur derartige Praktiken wider besseres Wissen verstoßen. Selbstverständlich habe ich die Pflicht, mich über mir fremde oder spontan abstoßende Kulturen und Praktiken erst umfassend zu informieren, bevor ich sie be- bzw. verurteile, darf dies aber tun, wenn ich aufgrund vernünftiger Gründe hinreichend gerechtfertigt bin, ein positives oder negatives Urteil über Sinn, Zweck und Moralität einer Praxis zur Diskussion zu stellen. Ich kann S per se respektieren, ohne deshalb auch alles, was S tut und glaubt, kritiklos anzuerkennen und in bestimmten Fällen kann ich auch gerechtfertigt sein, einzuschreiten⁹⁴.

Drittens verkennt der RM die besondere Bedeutung von Nationalität für eine öffentliche Kultur und fordert unhaltbarerweise vom Staat kulturelle Neutralität und Gleichbehandlung einer jeden Gruppe: Staaten sind aus den öffentlichen, politischen Bestrebungen von nationalen Gruppen heraus entstanden und somit kulturell „vorbelastet“: Die Institutionen, die gegründet werden, spiegeln ja zum Teil die moralischen/politischen Interessen und Werte der Gründergruppe wieder: *„It is nationalism which engenders nations, and not the other way round.“* (Moore 2001, p. 42). In jedem Staat existieren mindestens eine oder 2 öffentliche Sprachen, über die sich die Bürger und Nationalangehörigen verständigen, egal, wieviele Minderheiten es gibt, die noch eine eigenen Sprache pflegen. Ferner gibt es Medien, über die die öffentliche Kultur in ihre Diskussionen eintritt und auch diese sind in einer für den gesamten Staat verbindlichen Sprache gestaltet und spiegeln gewisse Grundanschauungen wieder, die das Spektrum der im Staat mehrheitlich vertretenen politischen wie kulturellen Überzeugungen repräsentieren. Diese öffentliche Kultur – im Gegensatz zu Identitätsaspekten, die man im privaten belassen kann - ist es auch, die Nationalität von anderen identitätsrelevanten Faktoren unterscheidet und es nicht ermöglicht, dass der Staat kulturell neutral ist und jede Gruppe gleichermaßen berücksichtigen kann: *„Neutrality with respect to religious commitments is possible as long as religious beliefs are confined to private life and protected as a part of a person's long term project and plan of life [...] national identities themselves cannot be regarded as purely private conceptions of the good. It is implicit in nationalist forms of justification that they are intended as public reasons, competing with other legitimate reasons concerning the merits of certain policies. Indeed, nationalist identities are primarily political identities...“* (Moore, 2001, p. 34). Das unterscheidet nationale Identität auch von der Idee des RM, diverse

⁹⁴ Selbstverständlich sind es vor allem existenzielle Härtefälle, die denen es angemessen zu sein scheint, wenn ein Staat oder eine Person aktiv gegen eine bestimmte Handlung vorgeht. Ein intervenierendes Vorgehen sollte, denke ich, stets gut begründet werden. Andere Debatten, die eine Intervention u.U. bereits fragwürdiger machen, betreffen z.B. das Tragen von Kopftüchern im öffentlichen Dienst in Frankreich (vgl. Benhabib 2008) oder das Tragen eines Turbans als Mounty in Kanada. In solchen Fragen ist es sicherlich schwieriger zu entscheiden, wie wer gerechterweise vorgehen darf.

Aspekte menschlicher Identitäten zu politisieren: Nationalität ist bereits ein politisches Konzept und befördert einen Identitätsfaktor der Gruppe, der fundamental auf politische Selbstbestimmung ausgelegt ist. Er muss nicht erst politisch relevant gemacht werden. Daher meint Miller auch, dass der RM in seiner starken liberalen Fixierung auf das Individuum und identitätsrelevante Facetten desselben vernachlässigt, dass Gemeinschaft ebenso wichtig ist: Es kommt nämlich darauf an, wie eine Gesellschaft funktionieren soll, in der nahezu jeder Ausdruck kultureller Identität sogleich per se politisch wird.

Wie ist es zu verstehen, dass eine funktionierende Demokratie zwar die Rechte von Minderheiten schützen sollte, damit aber nicht gesagt ist, dass jede identitätsrelevante Eigenschaft eines jeden Bürgers zugleich per se politisch relevant werden muss. Dies ist nur möglich, wenn die Sphären der Politik und der kulturellen Sittlichkeit wenigstens teilweise getrennt werden, damit es möglich ist, das Gemeinwohl⁹⁵ der Bevölkerung best- und fairstmöglich zu verfolgen und institutionelle Rahmenumstände herzustellen, die es jedem Bürger ermöglichen, sich als Mensch und Staatsangehöriger im Staat sicher und anerkannt zu fühlen. Daher soll ein Konzept nationaler Identität so inklusiv wie möglich sein: *„What must happen in general is that the existing national identities must be stripped of elements that are repugnant to the self-understanding of one or more component groups, while members of these groups must be willing to embrace an inclusive nationality, and in the process to shed elements of their values which are at odds with its principles.“* Miller 1995, p. 142).⁹⁶

Dieser Gedanke ist normativ gesehen für liberale Nationalisten interessant, denn es entwickelt sich eine Art von „bürgerlichem Nationalismus“, der dem Verfassungspatriot entgegenkommt. Laborde⁹⁷ bietet 3 Argumente dafür an, wie einerseits die Kritik der zu starken Trennung von Kultur und Politik am Verfassungspatriotismus gemildert und zugleich eine inklusive, liberal-demokratische Staatlichkeit hergestellt werden kann: a) Das Legitimitätsargument (2002, p. 599): Der Nationalstaat bezieht seine Legitimität nicht aus abstrakten Prinzipien, sondern ruht nach wie vor auf der Basis national-kultureller Identität. Daher hätten supranationale Institutionen ein mögliches Problem, öffentliche Unterstützung zu finden (für EU-Befürworter ein gängiges praktisches Problem). Menschen tendierten aber, so Laborde, eher dazu, sich mit Institutionen zu identifizieren, die sie als „ihre“ erleben können und deshalb sei eine starke Trennung von Kultur und Politik nicht vorteilhaft. Die durch die Handlungen seiner Mitbürger und Institutionen einhergehenden Gefühle wie Stolz

95 Der Begriff des Gemeinwohls ist selbstverständlich sehr vage und bedarf der Diskussion. Da meine Arbeit aber nicht weiter in die Demokratietheorie einsteigt, muss diese Frage leider zurückgestellt werden.

96 Natürlich wird es schwerer sein, eine so inklusive Identität herzustellen, wenn die entsprechenden Nationen bereits eine lange eigene Geschichte haben und manche identitätsrelevanten Überzeugungen und Sitten sehr stark internalisiert sind. Dies ist z.B. auch ein Problem der EU, die das Projekt hegt, eine Art europäische Identität voranzubringen, dabei aber immer wieder auf Widerstände in den Mitgliedsnationalstaaten stößt, die Veränderungen teilweise nur langsam voranbringen. Vgl. auch Føllesdal 2000

97 Vgl. Laborde, C: *From Constitutional to Civic Patriotism*, in: *British Journal of Political Science*, Vol. 32, 2002, pp. 591-612

oder Scham könnten als Motivation dafür funktionieren, bestimmte Handlungen seiner Mitbürger zu verurteilen, weil man glaubt, dass die Nation andere, liberalere Ziele und Prinzipien verfolgen sollte. Zivile Bildung, bereitgestellt über Medien, in Schulen etc. kann entsprechende Prinzipien diskutieren. Allerdings schließt natürlich eine berechtigte Frage an, ob zivile Bildung nicht stärker kosmopolitische Ansätze vermitteln sollte und Fragen danach anregen, welche Form von politischem System weltweit am vorteilhaftesten wäre. Es ist nicht klar, warum *civic education* nur auf den Nationalstaat abzielen sollte⁹⁸. Immerhin ist nicht widerlegt, dass kosmopolitische Motive ebenso handlungsmotivierend sein könnten wie solche, die eher die Conationals bevorzugen (Caney 2005). **b)** Das sozial-demokratische Argument: Laborde (2002, p. 605) gesteht zu, dass keine notwendige Verbindung zwischen nationalen Gemeinschaftsgefühlen und Solidarität bestehen muss. Hier greift sie den Gedanken des Verfassungspatrioten auf und meint, dass eine gute bürgerliche Bildung weder auf einen kulturell/historisch/ethnisch gegründeten Nationalismus abzielen soll, noch auf zu abstrakte, kulturell zu stark gelöste universale Prinzipien: Gute demokratische Praxis müsse Schritt für Schritt erarbeitet werden und einerseits Loyalität zum demokratischen Staat und dem öffentlichen Diskurs, andererseits Offenheit und Kooperationsbereitschaft gegenüber außerstaatlichen Gruppen fördern. Hier ist aber auch anzumerken, dass ohnehin viele Verpflichtungen, Diskurse und Gruppen nationalstaatliche Grenzen transzendieren (Gould 2006, Bader 2005⁹⁹) und ein Zusammenhang zwischen nationaler Identität und demokratischer Praxis nicht zwingend scheint. **c)** Keine öffentliche Sphäre kann kulturell völlig neutral sein (Laborde 2002, p. 607), aber sie kann sich bemühen, Prinzipien zu etablieren, die den „Nationalcharakter“ (und damit die Nationalangehörigen und Bürger) in einer Art formen, die es nicht akzeptiert, dass nationale Identität mit historischem Erbe, ethnischer Zugehörigkeit oder den Forderungen und Ansichten der kulturellen Mehrheit zusammen gedacht wird (Laborde 2002, p. 607). Dies könne aber nicht nur auf dem Weg über Gesetze geschehen, sondern müsse Kultur mit einbeziehen. Bürger werden nicht hinreichend durch eine dünne Solidarität motiviert, die rein auf Gesetzen beruht, sondern müssen sich in ihrem way of life wieder erkennen (Calhoun 2002, p. 282). Aber welches Minimum an kultureller Homogenität ist nötig, wenn erstens die nationale Identität so inklusiv wie möglich sein soll und andererseits kulturelle Faktoren nicht ganz außer acht lassen darf?

Hier misst Miller Schulen einen besonderen Wert bei, da hier liberal-nationale Identitätsbestandteile wie die gemeinsame öffentliche Kultur und Sprache oder die Zugehörigkeit zu einem demokratisch organisierten Staat an die Angehörigen aller Kulturen mitgeteilt werden können (Miller 1995, p. 143ff). Die Beschaffenheit des Lehrplans soll so

98 Vgl. Crittenden, J.: *Civic Education*, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy 2007, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/civic-education>

99 Bader, V.: *Reasonable Impartiality and Priority for Compatriots. A Criticism of Liberal Nationalism's Main Flaws* in: *Ethical Theory and Moral Practise* Vol. 8, pp. 83-103, Springer 2005

sein, dass sie kulturelle Differenzen respektiert und keine Assimilationspolitik an Minderheiten zugunsten der nationalen „Leitkultur“ versucht. So sieht liberaler Nationalismus eine wohlorganisierte Integrationspolitik vor, um dem Faktor des kulturellen Pluralismus in einer Demokratie gerecht zu werden. Diese Integration wird als beidseitiger Prozess verstanden. Einerseits müssen sich Immigranten und Minderheiten in die bestehende öffentliche Kultur eingliedern, andererseits muss die öffentliche Kultur sich auch für Bedürfnisse, Wünsche und Gedanken der Einzugliedernden öffnen. Warum?

Eine einseitige Auffassung der Integration von Minderheiten wird von Bohlken als ahistorisch, ungerecht und letztlich undemokratisch kritisiert (2007, p. 63-66): Erstens vermittelt sie ein ahistorisches Bild von einer stark homogenen nationalen Identität und Gemeinschaft, was Miller schon bei den KN als Fiktion zurückgewiesen hatte. Zweitens fordert sie die völlige Anpassung von Minderheiten nicht nur an den Rechtsrahmen des Staates, sondern auch an die kulturellen Werte der Gemeinschaft. Eine derartige totale Anpassung ist aber a) nur schwer möglich und b) würde sie die Identitäten der Minderheiten unterdrücken, indem ihnen damit zwar Pflichten der Anerkennung des Rechtsstaates und der Verfassung abverlangt, ihnen aber politische Bürgerrechte – bzw. demokratische Pflichten - wie die freie Meinungsäußerung oder das Recht zur Ausübung persönlicher Freizügigkeit genommen würden: *„Eine offene Integration ist nur dann möglich, wenn allen Einwohnern¹⁰⁰ die volle soziale und politische Mitgliedschaft in der Gesellschaft offen steht.“* (Bohlken, 2007, p. 66), d.h. Menschen unabhängig von ihrer Ethnie und ursprünglichen Nationalität Angehörige des Staatsvolkes – d.h. Cocitizens und Conationals – werden können. Allerdings müssen die Minimalbedingungen in den Blick genommen werden, unter denen ein demokratischer Staat noch funktionsfähig ist und die sowohl von Mehrheitsangehörigen als auch von Minderheiten beachtet werden sollten: *„Das Recht auf kulturelle Differenz findet damit eine Grenze an den Minimalbedingungen der sozialen Mitgliedschaft. Diese bestimmen ein Minimum an kultureller Homogenität...“* (Bohlken 2007, p. 70). Damit ein demokratischer Staat bestmöglich funktioniert, müssen sich die überwiegende Mehrzahl der Personen im Staat soweit verbunden fühlen, dass sie die staatlicherseits gesetzte gemeinsame Verfassung und das Rechtssystem achten. Ferner müssen sie den Raum der öffentlichen Kultur achten und sich, wenn sie Forderungen stellen oder auf Missstände aufmerksam machen möchten, den Mitteln bedienen, die der demokratische öffentliche Raum bereitstellt und mit ihren Mitbürgern in Diskurs treten. Auch das Erlernen der öffentlichen Verkehrssprache des Staates ist konsistenterweise eine moralische Pflicht, die Minderheiten haben, damit es ihnen möglich ist, die Gebote des Rechtsstaates zu verstehen und an der öffentlichen Kultur teilzunehmen. Diese minimalen Forderungen: 1) Akzeptanz des geltenden Rechts 2) Akzeptanz der demokratischen

¹⁰⁰Hier wird auch diskutiert, inwiefern der Bürgerstatus nicht durch Geburt oder nationale Loyalität, sondern durch einfache Wohnhaftigkeit in einem administrativen Territorium gewährt werden könnte oder sollte. Vgl. Benhabib 2008, ebd. p.59-64, 2008a, p.230

öffentlichen Kultur und 3) Erlernen/Beherrschen der offiziellen Verkehrssprache sind die drei Faktoren, die gerechterweise auch in einer kulturell heterogenen Gesellschaft als Minimum sozialer Homogenität gefordert werden können, wenn gelten soll, dass die Forderungen von Minderheiten den Staat ebensowenig schädigen dürfen wie das Verhalten der Mehrheit. Selbstverständlich hat der Staat, so Bohlken, entsprechende Ressourcen (Sprachkurse, Medien, kulturelle Begegnung, Feste, Ausstellungen usw.) bereitzustellen, damit eine beidseitige Integration am effektivsten vonstatten geht. Somit ist sichergestellt, dass der demokratisch organisierte Staat die Minderheiten gleich behandeln kann, sobald minimale Homogenität erreicht ist, indem er als Forderung politischer Gerechtigkeit die Bürgerrechte unparteilich jedem Mitbürger garantiert und so die Forderung der Gleichbehandlung aller Bürger vor gerechten Institutionen erfüllt¹⁰¹ (Mendus 2006, p. 425).

Wie verhält es sich jedoch mit Minderheiten, die, obwohl der Staat sich sehr bemüht, ihren Belangen gerecht zu werden und kulturelle Differenzen zu achten, sich in ihren Anliegen gegen die Mehrheit einfach zahlenmäßig nicht durchsetzen können und benachteiligt werden? RM würden hier wiederum von Unterdrückung sprechen. In einer kulturell heterogenen Gesellschaft befindet sich aber nahezu jeder Mensch irgendwann einmal mit einem Anliegen in einer Minderheit. Differenzen über alle möglichen Fragen sind nahezu vorprogrammiert in demokratischen Staaten und insofern kulturelle Anliegen häufig Anlass zu Disputen geben, sollte jeder Bürger vernünftigerweise wissen, dass seine Vorstellungen und Ziele nicht allzeit von allen geteilt werden: „*Simply being in a minority is not form of oppression.*“ (Moore, 2001, p. 114). Von Unterdrückung lässt sich erst dann sprechen, wenn Minderheiten Opfer von politischen Entscheidungen werden, die ihnen ohne sehr plausible Angabe weiterer Gründe nur aufgrund ihrer kulturellen Zugehörigkeit den Zugang zu Bürgerrechten verwehren oder die Existenzberechtigung der Gruppe gefährden. „*We could narrow the category of oppressed groups [...] by insisting on the distinction between benign neglect and malevolent policies.*“ (Spinner-Halef, 2006, p. 557). Aber selbst wenn man sagt, dass es moralisch wie politisch einen Unterschied machte, ob eine Gruppe Opfer bewusster

101Natürlich tauchen in dieser Frage auch Fragen nach der Position liberaler Nationalisten zum Thema „Immigration“ auf. Aus Platzgründen kann ich auf diese Debatte nicht weiter eingehen, möchte aber anmerken, dass Miller keineswegs ein Gegner von Immigration ist: Lediglich aus zwei Gründen meint er, dürfe eine Nation Immigranten an der Einreise hindern: a) Wenn die Einwanderer in solcher Zahl und/oder aus Kulturen kämen, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, dass die bestehende Kultur gefährdet würde, begrenzte man nicht die Zahl derer, die einreisen dürfen. Die Neuankömmlinge drängen auf den Arbeitsmarkt, nehmen staatliche Ressourcen in Anspruch, fließen in das Sozial- und Bildungssystem ein und haben evtl. Probleme, das herrschende Rechtssystem anzuerkennen. Beidseitige Integration macht es nötig, langsam sowohl die Neuankömmlinge als auch die heimische Kultur aneinander zu gewöhnen. Unbegrenzte Immigration kann sich hier nachteilig auswirken. b) Wenn die Immigranten in solcher Zahl kommen und eine so homogene Gruppe darstellen, dass sie sich im Territorium ansiedeln und Anspruch auf Gründung eines eigenen Staates erheben und den bestehenden Staat damit destabilisieren. Dies ist z.B. eine Hauptanklage der Palästinenser gegen Israel. // Es ist weiterhin wichtig, eine Unterscheidung zwischen Immigranten und Flüchtlingen zu machen: Flüchtlinge suchen Schutz in einem Land gegen Verfolgung oder Katastrophen in ihrem eigenen und ihnen muss schon aus humanitären Gründen geholfen werden. Immigranten haben hingegen keine hinreichenden humanitären Gründe, Aufenthalt und Hilfe verlangen zu können, sondern möchten freiwillig, z.B. aus wirtschaftlichen oder kulturellen Gründen, einreisen.

politischer Entscheidungen wird, die sie absichtlich benachteiligen oder ob man sagt, dass ein Staat sich nicht sofort um alles kümmern kann und Missstände natürlich zu lösen versucht werden, sobald die betroffene Gruppe sie zur Sprache bringt, bleibt es noch offen, ob kulturelle Minderheiten generell spezielle Rechte bekommen sollten, damit ihre Belange nicht schon aufgrund der Unwissenheit oder der Bedürfnisse der Mehrheit untergehen¹⁰². Sollten beispielsweise Vertreter von Immigranten oder Homosexuellen in staatlichen Gremien sitzen und als Vertreter ihrer jeweiligen Minderheit unmittelbar politischen Einfluss haben? Sollten kulturelle Gruppen wie die Amish in den USA, die sehr lokal konzentriert sind, eigenes Land und souveräne Rechte erhalten? *„But why should members of these groups need special rights over and above those general rights which, in a liberal society, allow them to pursue their cultural activities singly or in association? Why are freedom of expression, association, occupation, and the like not sufficient to allow cultural minorities to flourish?“* (Miller 1995, p. 147). Eine erste Antwort darauf besagt, dass Kulturen jeder Art in gewisser Weise öffentliche Güter seien. Sie müssten rechtlich berücksichtigt werden, schon deshalb, weil andernfalls Mitglieder die Vorteile ihrer kulturellen Zugehörigkeit nutzen könnten, ohne den Preis zu bezahlen, den öffentliche Institutionen verlangen, wenn sie die Kultur fördern sollen. Allerdings haben Menschen vielerlei Forderungen bezüglich öffentlicher Güter, die Kosten verursachen und dennoch keine Sonderrechte genießen (z.B. fordern manche Menschen den Schutz bestimmter Landschaften oder den Kauf von Kunstgegenständen in öffentlichen Museen etc.). Moore entgegnet darauf, dass Kulturen sich besser als öffentliches Eigentum verstehen lassen (2001, p. 113). Es sind keine Güter in einem ökonomisch relevanten Sinn, die ein Staat verteilen, herstellen oder gewähren kann: Was für eine Person als Gut zählt, muss es nicht für eine andere. Menschen betrachten hingegen ihre Sprache, Nationalität, Religion oder ihre philosophischen Anschauungen als privates Eigentum, als etwas sehr Persönliches und gehen dementsprechend oft auch konfliktbereit in die Öffentlichkeit, wenn sie glauben, in ihrem kulturellen Eigentum beeinträchtigt zu werden und zwar unabhängig davon, ob sie dieses Eigentum auch als ein öffentliches Gut verstehen würden. Daraus folgt, dass Kultur als öffentliches Eigentum, repräsentiert durch die jeweiligen Anhänger gelten kann und es ein Recht auf Eigentum geben sollte. Aber sollten einige Menschen besondere Eigentumsrechte haben, weil sie in einer kulturellen Minderheit sind? Dies würde einem wesentlichen Prinzip sozialer Gerechtigkeit, der rechtlich/politischen Gleichheit aller Bürger, widersprechen. Wichtig ist also, dass bei der Beurteilung, ob eine Kultur gleichermaßen gefördert wird wie eine andere, nur zählen kann, ob sie staatlicherseits ebenso anerkannt ist wie jede andere Kultur. Wenn ja, liegt zunächst keine böartige Politik und keine Ungerechtigkeit vor. Das bestätigt Miller, der sagt, dass eine Minderheit gerechtfertigterweise verlangen kann, dass

¹⁰²Eine andere Frage betrifft spezielle Rechte von nationalen Minderheiten – da diese Diskussion jedoch eher in den Bereich der Sezessionsdebatte führt, kann ich sie aus Platzgründen leider nicht besprechen.

sie keine Benachteiligungen erleiden muss, die aufgrund der Prioritäten der Mehrheit entstanden sind. Mittels Gesetzen lässt sich dies regeln, wie wenn z.B. Unternehmen auf religiöse Feiertage bei Teilen ihrer Belegschaft Rücksicht nehmen oder man homosexuellen Paaren gestattet, zu heiraten. Damit wird laut Miller einer Gruppe aber noch kein Sonderrecht eingeräumt, sondern nur Policen der Mehrheit korrigiert, die nun die Besonderheiten einer Minderheit anerkennen und ihren Mitgliedern gleiche Individualrechte im öffentlichen Raum zubilligen¹⁰³.

Ein Einwand ist der, dass Kulturen untergingen, wenn sie keine besonderen öffentlichen Rechte zugesprochen bekämen. Miller weist diesen Punkt mit Verweis auf die Geschichte zurück: Es gibt hinreichend kulturelle Minderheiten, die ungeachtet der Umstände Jahrhunderte überlebt und sich entwickelt haben – und mit zunehmender liberaler Demokratisierung von Staaten und Gesellschaften sogar heute besser als in früheren Zeiten (z.B. Frankokanadier oder Juden, Homosexuelle usw.). Solange der Staat kulturelle Minderheiten nicht absichtlich benachteiligt, aus der Gemeinschaft ausschließt (was voraussetzt, dass sie entweder schon integriert waren oder dass sie ohne Angabe fairer Gründe keinen Zugang bekamen) oder bestimmte Kulturen willkürlich auf Kosten anderer bevorzugt, liegt auch vom „Überlebensstandpunkt“ aus keine Ungerechtigkeit und kein Grund für spezielle Rechte vor. Allerdings könnte man auch fragen, ob sich aus einer globalen Perspektive derselbe Punkt nicht gegen Nationen machen ließe: Aus Sicht einer supranationalen Organisation sind Nationen evtl. auch „geschützte“ Minderheiten, die z.T. eigene Kompetenzen haben können und keine unfairen Nachteile erleiden sollen, aber nicht notwendig starke nationale Selbstbestimmung brauchen¹⁰⁴.

5.4.2 Der republikanische *demos* und Kultur

Sollten Minderheiten aber politische Sonderrechte erhalten, um ihre Belange besser vorbringen zu können (z.B. Abgeordnete in politischen Gremien etc.)?

„The principle of nationality points us towards a republican conception of citizenship and towards deliberative democracy as the best means for making political decisions.“ (Miller 1995, p. 150). Der entsprechende republikanische Grundsatz lautet folgendermaßen: *„Eine politische Ordnung mit ihren Gesetzen ist legitim, wenn ihr jeder seine Zustimmung geben*

103Dieser Punkt wird von Bohlken (2007) kritisiert. Er meint, dass bereits solche Anpassungen an kulturelle Besonderheiten eine Form von speziellen Minderheitenrechten sind. Wenn nämlich sog. Assimilationsfreiheit gewährt werden soll, in dem Sinne, dass Menschen – unter Einhaltung der minimalen Homogenität – wählen können sollen, ob sie sich eher der dominanten Kultur anschließen oder ihre Minderheitskultur pflegen wollen, macht sie dies zu Rechtsinhabern. Denn es müsse sich zumindest grob definieren lassen, was einem kulturell wichtig ist, um sagen zu können, ob er dazu ein Recht haben soll (z.B. Kopftuchstreit) oder nicht. Dies sei kein Umweg, auf dem scheinbare Sonderrechte lediglich zu Individualrechten erhoben werden. Wenn nämlich klar sei, dass verschiedene Minderheiten u.U. unterschiedliche Rechte haben sollten (z.B. Immigranten vs. nationale Minderheiten), ist durchaus zumindest von Gruppenrechten in einem schwachen Sinne zu sprechen.

104Vgl. Demuijnck, G.: *Globale Gerechtigkeit hat Vorrang vor nationaler Selbstbestimmung*, in: Ballestrem, K (Hrsg.): *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen, Leske & Budrich, 2001, pp. 91-105, ebd. p. 98-99

*könnte, sie also auch Ausdruck des Willens oder der Freiheit eines jeden ist.*¹⁰⁵.

Könnte in einem Staat jeder Bürger wollen, dass manche Bürger zusätzlich besondere Rechte bekommen sollen, um ihre kulturellen Interessen besser durchzusetzen? Miller hält dies für riskant. Lobbyismus in Hinterzimmern ist der Feind demokratischer, öffentlichkeitsorientierter Strukturen. Daher ist es wichtig, dass jeder Bürger, Minderheitsangehöriger oder nicht, seine Anliegen durch die Instrumente der öffentlichen Kultur zu Gehör bringen kann und soll. In einem Staat mit vor dem Gesetz gleichberechtigten Bürgern argumentieren die Menschen um die Gestaltung des öffentlichen Raumes (im weitesten Sinn) und mit Bezug auf den gerechten Einsatz öffentlicher Güter. Daher hält Miller es für problematisch, wenn bestimmte Repräsentanten allein danach ausgewählt werden, ob sie Vertreter einer bestimmten Ethnie, Religion oder Geschlechtergruppe sind. In einer demokratischen Gemeinschaft geht es vor allem um Entscheidungen, die auf Basis konsensfähiger, vernünftiger Argumente geführt werden sollen und nicht darum, welcher Gruppe diejenigen angehören, die argumentieren. Es ist politisch nicht unbedingt nötig, dass ein Repräsentant der eigenen Ethnie oder kulturellen Gruppe mich vertritt, wenn ein entsprechendes Maß an beidseitiger Integration in einer Gesellschaft vorherrscht. Es besteht potentiell eine bessere Wahrscheinlichkeit, in einem Dialog Kompromisse zu schließen, wenn es nicht um relativ starre Gruppeninteressen geht, sondern um eine Entscheidung, der die Mehrheit aller Bürger zustimmen könnte, egal, welcher Gruppe sie angehören¹⁰⁶. Eine solche Diskussions- und Entscheidungskultur kann auf Basis geteilter Nationalität und gemeinsam anerkannten Bürgerrechten bestehen, wird aber, so fürchtet Miller, zu stark von Splittergruppen und Partikularinteressen destabilisiert, wenn politische Repräsentanten als Repräsentanten einer Minderheit unmittelbar politischen Einfluss nehmen können und dergestalt Sonderrechte genießen: „[...] *the principle of nationality is resistant to special rights for groups, over and above what equal treatment requires, because of the fear that this will ossify group differences, and destroy the sense of common nationality on which democratic politics depends.*“ (Miller 1995, p. 154 // s.a. Moore, 2001, p. 127).

Liberaler Nationalismus ist also vereinbar mit kultureller Differenz, solange ein Minimum an Homogenität hergestellt werden konnte, um den demokratischen Staat nicht zu gefährden. Die Beschaffenheit der Institutionen wendet sich gegen Unterdrückung/Beherrschung von Minderheiten, indem sie deren Bedürfnisse anhört und soweit es mit der politischen und sozialen Stabilität von Staat und Gesellschaft vereinbar ist, anzuerkennen sucht. Der Staat achtet auf die faire Gleichbehandlung aller Bürger vor dem Gesetz. Aber dennoch tauchen

105Vgl. Niederberger, A.: *Konstitutionalismus und Globale Gerechtigkeit in der Theorie Transnationaler Demokratie*, in: Kreide, R. & Niederberger, A.: *Transnationale Verrechtlichung*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 2008, pp. 183-208, ebd. p. 185

106Und es ist von einem Standpunkt demokratischer Fairness aus gesehen sicherlich gerechter: Jeder Bürger soll mit seiner Stimme gleiches Gewicht bei der politischen Entscheidungsfindung haben.

Überlegungen auf, die gerade die republikanische Staatskonzeption Miller betreffen: Wer sagt z.B. dass es am besten wäre, Bürgerrechte nur innerhalb der Grenzen eines Nationalstaates zu belassen (vgl. Miller 2000), vor allem, nachdem wir gehört haben, welche anderen Gründe außer einer nationalen Identität Menschen dafür haben können, sich in politischen-kulturellen Gemeinschaften zu sammeln und kooperative Bindungen einzugehen und dass diese Motive staatliche Grenzen transzendieren können? Sprechen die Bedingungen minimaler Homogenität im Staat für maximale Inklusivität des Konzeptes nationaler Identität nicht eher für ein stärker liberales Bürgerrecht, was sich über die Grenzen des Staates ausweiten ließe¹⁰⁷? Miller ist hier skeptisch: Für liberale Theoretiker ist Bürgerschaft im *demos* (dem Staatsvolk) vor allem ein rechtlicher Status. Der Bürger hat primär bestimmte legal/politische Rechte und Pflichten und ist ansonsten recht frei, zu tun, was ihm beliebt. Republikanische Konzepte hingegen betonen weniger die Rolle des Bürgers als Rechtsinhaber (obwohl diese auch sehr wichtig ist) als vielmehr die des aktiven Gemeinschaftsmitglieds, der sich persönlich für das Wohl seiner Gemeinschaft verantwortlich sieht und demgemäß engagiert (Miller 2000, p. 82): Bisher ist Bürgerschaft stets etwas gewesen, was nur innerhalb von administrativen Grenzen – denen des Stadtstaates oder später des Nationalstaates, existiert hat und die nationale Identität stellt nach wie vor die nötige solidarische Basis für den republikanischen Bürger. Die besondere Sorge und Verantwortung für die Gemeinschaft, die der republikanische Bürger akzeptiert, benötigt eine fundiertere Grundlage als die primär auf Juridifizierung sozialer Verhältnisse ausgelegten Ideen liberaler Theoretiker zulassen¹⁰⁸. Doch: *„Merely assuming that solidarity, trust and respect, loyalty, fellow feelings, and conational partiality (the commonly cited list of national sentiments) must simply go together as a package begs the question. [...] In any case it remains to be shown that the fostering of mutual respect and trust for the purpose of democratic deliberation must rest on the practise of conational partiality.“*¹⁰⁹. Der bürgerliche Nationalismus, den Miller in Sinn hat, macht nationale Identität mit der Betonung auf einer geteilten Kultur und Lebensweise in heutigen Gesellschaften normativ stärker, als er müsste: Laborde (2002, p. 598) hat sicher Recht, dass Facetten nationaler Identität im wesentlichen

107Man denke an das EU-Bürgerrecht.

108Wobei Miller durchaus glaubt, dass irgendwann einmal bestimmte bürgerliche Tugenden, die für die Teilnahme an deliberativen Demokratien in republikanischen Gemeinschaften wichtig sind, Grenzen transzendieren könnten und zwar, weil die Menschen die bürgerlichen Ideale von persönlicher Verantwortlichkeit und Engagement in der Gesellschaft sowie den Respekt vor der Autonomie ihrer Mitmenschen internalisiert haben. Solange Politik aber so funktioniert, wie sie heute größtenteils der Fall ist (liberalisiert, Verantwortung wird oft verschoben oder gemieden, Bürger sind nicht in der moralisch richtigen Weise mit den Staat identifiziert, d.h. entweder zu distanziert und interessengeleitet oder zu exklusiv und illiberal), ist ein Bürgerrecht, was nach ihm diesen Titel verdient, etwas, was selbst innerhalb der meisten Nationalstaaten noch nicht erreicht ist und daher im grenzenübergreifenden Raum so schwach ist, dass es bestenfalls eine Minimalversion liberalen Bürgerrechts wäre, was nach Miller keine angemessene Lesart des Bürgerbegriffs ist. Seine Skepsis beruht also auf den status quo und ist eher empirischer, nicht theoretischer Natur. (Miller 2000, p. 89-96)

109Tan, K-C: *Boundary-Making and Equal Concern* in: Barry, C. & Pogge, T. (Eds.): *Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice*, Blackwell Publ. 2005, pp. 48-64, ebd. p. 57

vier Bereiche abdecken: **a)** Ethnische Bindungen aufgrund von nationaler Verwandtschaft, Geschichte und gemeinsamen Erbe **b)** Einen weiten Bereich gemeinsam geteilter Kultur, Sprache, soziale Gebräuche, Kunst etc., die charakteristisch für eine Gemeinschaft sind **c)** die gemeinsamen politischen Institutionen, Praktiken, Diskurse usw. und **d)** abstrakte, möglichst universal gültige Prinzipien, wie sie z.B. in den Verfassungen eingeschrieben sind. Die meisten Menschen, so liberale Nationalisten, weisen den Bereichen b und c das motivationale und normativ relevanteste Hauptgewicht im Alltag zu, wobei b ein höheres Gewicht zu erhalten scheint (Miller 1995, p. 195) - eine empirische These.

Allerdings besteht eine hohe Gefahr, dass bei entsprechenden sozialen Umständen das politisch-motivationale Gewicht von b schon aufgrund der nationalen Rhetorik und Ideologie in Richtung a gedrückt wird: Sowohl bürgerlicher Nationalismus als auch andere Formen benutzen alle die Sprache der Nation, wenngleich das Gewicht der bürgerliche Nationalisten weniger auf kulturellem Erbe als vielmehr auf politischen Gemeinsamkeiten und Zielen liegt (Brown 2000, p. 53). Ferner ist die nationale Rhetorik, die die Gruppenidentität und das Individuum oft vermischt, potentiell irreführend und stört den deliberativen Diskurs (vgl. Ree 1998). Auch in einem Land mit einer sehr inklusiven nationalen Identität wie den USA wird die nationale Identität von den Bürgern als „ihre“ begriffen und die Gründerväter sprechen in den „Federalist Papers“ von gemeinsamen Vorfahren und einem historischen Band zwischen den Conationals (Brown 2000, 61-62). Der Patriotismus der USA und ihr Bürgerkonzept haben aber gerade in den letzten 100 Jahren keineswegs Blüten an gerechter, friedlicher Politik getrieben. Insofern ist die Frage, ob die Berufung auf eine nationale Identität, in der Kultur im Sinne b stärker politisiert wird, zumindest fragwürdig und bürgerliche Bildung sollte besser (im Sinne des Verfassungspatrioten, vgl. auch Føllesdal 2000, p. 516) in Richtung c und d arbeiten. Es ist mir nicht klar, warum trotz des liberalen, inklusiven und auf minimale Homogenität ausgerichteten Konzeptes ein höheres normatives Gewicht bei b liegen soll, was eher einen dickeren Begriff von kultureller nationaler Identität voraussetzen würde und ggf. kommunitaristischer ausfallen würde als Miller es selbst will. Psychologische Untersuchungen ergänzen dies¹⁰: Patriotische Bindungen an „seinen Nationalstaat“ können einerseits eher in einer unkritischen Konformität mit dem politisch-kulturellen *way of life* bestehen, andererseits eher in einer kritischen Loyalität: Zugespitzt bedeutet dies, dass erstere das Prinzip „*My country, right or wrong.*“ vertreten würden (tendenziell Sphären a und b zuzuordnen), während die zweiten dazu tendieren „*My country because of the principles it endorses // My country because of the value of its public debate*“ (zweiteres nach Laborde 2002) (Bereiche c und d) zu sagen. Die Studie findet heraus, dass ein kritischer, inklusiver und liberaler bürgerlicher Nationalismus am ehesten mit einer nationalen Kultur korreliert, die weniger kulturelle Symbole und eine Rhetorik der

110Roth, D., Lyons, E. & Chrysochoou, X.: *National Attachment and Patriotism in a European Nation: A British Study* in: *Political Psychology*, Vol. 26, No. 1, 2005, pp. 135-154

Zugehörigkeit fördert, als vielmehr an etwas „formalere“ Faktoren wie liberale Bürgerrechte, Wirtschaftsformen, Bildungs- und Sozialsysteme appelliert (damit eher zu Labordes Bereichen c und d tendiert, solange diese Bereiche keine spontanen Erschütterungen in b hervorrufen – dies spricht z.B. für langsame Integration von Neuem und Fremdem und die Förderung wohlinformierter, transparenter öffentlicher Diskurse). Die Studie betont ferner den Wert einer wohlausgebauten bürgerlichen Bildung in einer Demokratie (Rothì 2005, p. 151), um zu ermöglichen, dass Menschen sich als kritische Bürger stärker den Prinzipien und Zielen ihres Staates und weniger den Symbolen ihrer Nation verbunden fühlen, sowie, dass viele Konflikte, die in der Sprache der Nationalität ausgetragen werden, weit eher Konflikte zwischen sozialen Klassen sind, wobei die kritischeren Bürger und potentiellen Kosmopoliten eher in den gebildeteren und wohlhabenderen Schichten zu finden sind. Dies spricht aber evtl. mehr für die Reform sozialer Systeme und dem Ausgleich zu großer Einkommens- und Bildungsunterschiede in heutigen Gesellschaften als für eine (Rück-?) Besinnung auf den Nationalstaat als bestes System zur Generierung von Demokratiefähigkeit.

Der republikanische Bürger sollte und könnte sich also liberalen Werten und den Rechtsbeziehungen, die sein Bürgerstatus enthält, verpflichtet fühlen und sich aufgrund der Sicherheiten, die dieses System bietet, persönlich verantwortlich fühlen, sich sozial zu engagieren¹¹¹. Eine überzeugende Innen- wie Außenpolitik sollte daher mehr den Fokus auf die trotz kultureller Unterschiede bestehenden Gemeinsamkeiten legen, die uns Menschen fundamental ausmachen und ihre Bürger zur Pflege und Sicherung dieser anhalten als durch eine stärker kulturell ausgerichtete Rhetorik und Betonung nationaler Politik Unterschiede stark zu machen (Appiah 2006, p. 135). Multikulturelle Staaten erfordern heute ggf. eher eine „Staat-Nation“, in der die Bereiche c und d stärker im Vordergrund des öffentlichen Diskurses stehen als einen „Nationalstaat“, der die Sphären b und c immer noch eng verknüpfen möchte. Weitere Studien zeigen, dass ein Modell der „Staat-Nation“ erhöhte Werte im Vertrauen und der bürgerlichen Kooperation mit Institutionen hat (Rechtssystem, Bildungssystem, Außenpolitik) und die Bevölkerung auch die Emotionen von Stolz und Scham als Mitglieder eines Staates zu einem sogar etwas höheren Maß empfinden als Mitglieder von „klassischen“ Nationalstaaten (d.h. durchaus die von liberalen Nationalisten gewünschte Identifikation mit dem Staat und der öffentlichen Kultur zu bestehen scheint)¹¹². Ein Staat kann zwar ein politisch-kulturelles Fundament brauchen, was ihn stabilisiert. Eine deliberative Demokratie, so denke ich, braucht in ihrer öffentlichen Kultur aber gerade heute kritische Stimmen; am besten solche, die nicht durch ein ganzes Paket an unkritischen

111Hier können, mit Gould 2006, eher gemeinsame Projekte und Notwendigkeiten im Vordergrund der Handlungsmotivation stehen als die geteilte nationale Identität. Möglicherweise muss bürgerliche Bildung in einer Republik den Bürger zu einem professionellen Selbstverständnis seiner politischen und sozialen Rolle motivieren, aber die Motivation muss nicht primär über Nationalität laufen.

112Stepan, A: *Comparative Theory and Political Practise: Do We Need a “State-Nation“ Model as Well as a „Nation-State“ Model?* In: *Government and Opposition*, Vol. 43, No. 1, pp. 1-25, 2008

Bindungen dem Staat gegenüber beeinflusst sind und die Interessen von Nationalisten soweit kritisieren, dass sie fragen, ob unter dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit auch nationale und kulturelle Minderheiten in den demokratischen Prozessen hinreichend berücksichtigt wurden und zwar auf der Basis von legalen Rechten, nicht auf der Basis grundlegender moralischer Verbundenheit von Nationalangehörigen¹¹³.

Millers Sorge, dass ein Gefühl der Solidarität, Gemeinschaft, Zugehörigkeit und des Vertrauens nur bei einem stärkeren Fundament in Labordes „b“-Bereich gut bestehen könne, erweist sich empirisch gesehen zumindest als nicht notwendig gut gegründet¹¹⁴. Insofern lässt sich auch fragen, warum Miller, der ein wirklich inklusives und moderates Konzept von nationaler Identität und dem Nationalstaat vorschlägt, dennoch darauf besteht, dass gerade soziale Gerechtigkeit und demokratische Entscheidungsfindung/Problemlösung notwendig am besten in einem Nationalstaat funktioniert. Die bestehenden Gemeinsamkeiten lassen sich evtl. zunächst durch Verrechtlichung der jeweiligen Verhältnisse (den liberalen Zugang) festlegen und durch langsam einsetzende Integrationsmaßnahmen und bürgerliche Bildung tiefer in der öffentlichen Kultur verfestigen und 'republikanischer' gestalten. Natürlich geht die Staatsgewalt nach wie vor vom Volk aus und es wäre undemokratisch, wenn eine entsprechend transnationale oder kosmopolite Politik von den Eliten des Landes beschlossen wird, ohne die Bürger mit einzubeziehen: „*Prozedural gesprochen, heißen „das Volk“ all jene, denen die Eigenschaft zukommt, Staatsangehörige zu sein.*“¹¹⁵. Um Bürger eines Staates zu sein, ist es aber wichtiger, die Kriterien der minimalen Homogenität zu erfüllen und sich als Mitglied eines Staates zu erleben, der primär bestimmte Rechte und Pflichten hat, nicht als jemand, der ein bestimmtes kulturelles Erbe innehat oder bestimmte Symbole bewundert.

Ferner ist auch nicht gesagt, dass das Recht auf nationale Selbstbestimmung den republikanischen Freiheitsbegriff notwendig am besten erfasst. Bohman¹¹⁶ gibt zu, dass Republikanismus nie völlig von Nationalstaatlichkeit loskommen kann, zugleich aber nicht notwendig antikosmopolitisch ist: Er schlägt vor, den Freiheitsbegriff der Selbstbestimmung¹¹⁷ gegen den der Nicht-Beherrschung abzuwägen und kommt zu dem

113Ich denke, gerade in einer deliberativen Demokratie ist der Gedanke der Rechtsbeziehungen als der politisch grundlegendsten zwischen Institutionen und Individuen (miteinander wie jeweils untereinander) wesentlich; auch für das Funktionieren der Demokratie selbst und dem Erreichen sozialer Gerechtigkeit.

114Miller müsste eine Motivationstheorie vorlegen, die eindeutig belegt, dass kulturelle, auf die nationale Ingroup gerichtete Intuitionen, Wünsche und Begierden eine immens höhere Macht in deliberativen Diskursen einnehmen und das Ideal eines sachlichen, vernunftorientierten Diskurses aufgrund einer fundierten Anthropologie eindeutig unrealistisch ist. Bisher sieht es eher danach aus, als wäre Millers Konzept der Demokratie stärker mit liberalen Gedanken kompatibel als er evtl. glaubt. Auch Moore kritisiert Miller hier für ein zu starkes Beharren auf der kulturellen Basis von nationaler Identität (2001, p. 100) – damit ist stets die Gefahr verbunden, das „liberal“ in *liberalem Nationalismus* zu kompromittieren.

115Benhabib, Syela: *Demokratische Iterationen*, in (dies.): *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2008, pp. 43-74, ebd. p. 61

116Bohman, J.: *Republican Cosmopolitanism* in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 3 2004, pp. 336-352 // Da meine Arbeit sich mit dieser Sparte politischer Theorie nicht befasst, muss ich leider auf eine weitere Diskussion dieses interessanten Ansatzes aus Platzgründen verzichten.

117Miller, D.: *Nationale Selbstbestimmung und globale Gerechtigkeit*, in: Ballestrem, K (Hrsg.): *Internationale*

Schluss, dass es gerechter wäre, wenn ein Staat eine Politik etabliert, die den Anforderungen der Zeit gerecht wird und darauf basiert, dass eine Handlung/Norm/Institution dann gerecht ist, wenn sie demokratisch legitimiert wurde, auf dem Subsidiaritätsprinzip ruht und zugleich nicht arbiträr die Freiheit der von ihr Betroffenen einschränkt. Der Grundgedanke ist der, dass, wenn Ereignisse egal welcher Art administrative Grenzen transzendieren und Menschen/Institutionen in anderen Staaten mittelbar oder unmittelbar in einer Weise betreffen, die als beherrschend oder willkürlich einschränkend beschrieben werden kann, haben die Betroffenen ein Recht auf eine Erklärung und ggf. auch ein Recht auf Kompensation, künftige Partizipation oder Widerstand. Moralische Rechte bleiben aber gerade in so großen Gemeinschaften wie Nationen, Europa oder der internationalen Gemeinschaft „[...] *unsaturated until they are codified and interpreted.*“¹¹⁸ Von diesem Gedanken aus kommt Bohman zu einem Konzept des Weltbürgerrechts: Dieses ist nicht dazu gedacht, staatliche Bürgerrechte zu überschreiben oder einen Weltstaat zu propagieren, aber dazu, in der zunehmend interdependenten Welt einen normativen Freiheitsbegriff vorzuschlagen, der die fundamentalen Rechte aller Menschen besser schützt als ein Freiheitsbegriff der (nationalen) Selbstbestimmung dies könnte und der daher transnationale demokratische Strukturen etablieren will (Niederberger 2008), deren erster Schritt evtl. eine klarere Verrechtlichung der Verhältnisse wäre. Einwände von liberalen Nationalisten müssten zeigen, dass das Recht auf nationale Selbstbestimmung und Souveränität stark genug ist, dass es wirklich ein hartes politisch/legales Recht sein sollte und eine Welt aus Nationalstaaten freiheits- und gerechtigkeits-theoretisch Vorrang sowie die Fähigkeit hat, die dringenden Probleme im heutigen innerstaatlichen und globalen Raum zu lösen, ohne hierbei trans- und supranationale Institutionen geboten zu sehen. Alternativ müssten sie zeigen, dass der globale Rahmen sich hinreichend vom nationalstaatlichen unterscheidet und eine Ausdehnung von ursprünglich nationalstaatlichen Institutionen, Gerechtigkeitsansprüchen und souveränen Rechten auf den globalen Rahmen normativ oder empirisch nicht halten ließe. Einige Zweifel Millers in dieser Hinsicht möchte ich in Kap. 7 betrachten. Allerdings konnte Miller in den hier besprochenen Punkten nicht erhärten, warum sein Konzept nationaler Identität das beste Fundament darstellt, was zum Funktionieren deliberativer Demokratie benötigt wird. Bevor ich dazu übergehe, die Frage der Gerechtigkeit und Nationalität im globalen Raum genauer anzusehen, möchte ich noch Millers Überlegungen zum Zusammenhang zwischen nationaler Identität und sozialer Gerechtigkeit betrachten.

Gerechtigkeit, Opladen, Leske & Budrich, 2001, pp. 66-89, ebd. p. 67 // Da Miller sich leider kaum zu seinem philosophischen Freiheits- oder Rechtsverständnis äußert, gehe ich auch nicht genauer darauf ein, finde den Gedanken Bohmans aber wichtig zu erwähnen.

118Gosepath, S.: *The Global Scope of Justice*, in: *Metaphilosophy*, Vol. 32, Nos. 1-2, 2001, pp. 135-159, ebd. p.

6. Soziale Gerechtigkeit und Gleichheit

Wenn eine nationale Gemeinschaft ein Recht auf starke nationale Selbstbestimmung erhält, kann sie sich – vor allem, wenn demokratisch organisiert – am besten darum bemühen, dass Fragen der sozialen Gerechtigkeit, insb. der Gleichheit, effektiv und möglichst gerecht behandelt werden. Miller sagt (1995, p. 84-85), dass der Vorteil dieses Arguments offenbar wird, wenn man sich vorstelle, soziale Gerechtigkeit solle entweder subnational oder supranational hergestellt werden. Wenn die etwa Deutschen (vor der Vereinigung im 19ten Jhr.) vorhatten, sich zu organisieren, sahen sich zwar z.B. Preußen und Bayern irgendwo als Angehörige der deutschen Nation, aber die Querelen zwischen den bayrischen Königen und den preußischen Herrschern behinderten oft konstruktive politische Zusammenarbeit, von gemeinsamer sozialer Agenda für Gerechtigkeit ganz zu schweigen. Miller meint, dass natürlich auch in einer solchen Situation eine nationale Einigung erzielt werden kann, aber die Kosten sind wesentlich höher, als wenn man die souveränen Kompetenzen einem nationalen Staatsapparat allein überträgt. Auf supranationaler Ebene besteht hingegen das Problem eines multinationalen Staates. Wenn jede Nationalgemeinschaft innerhalb eines Territoriums politische Selbstbestimmung erreichen will, kann es schwieriger sein, einen Staat zu gründen, in dem die Angehörigen verschiedener Nationen politisch und kulturell „auf einen Nenner“ kommen und der zugleich groß genug ist, seine Bürger z.B. wirtschaftlich und militärisch zu sichern sowie eine für alle Beteiligten annehmbares System sozialer Gerechtigkeit einzurichten (Gestaltung von Gesundheitswesen, Wohlfahrt usw.). Entweder begnügen sie sich mit einem sehr liberalen Minimalstaat, der nur wesentliche Grundrechte (Recht auf körperliche Unversehrtheit z.B.) gewährleistet oder sie gehen eine Föderation ein mit diversen Verträgen und Mediationsinstitutionen zur Verteilung von Ressourcen und der Gründung von Bildungs- und Gesundheitsprogrammen. Daher haben multinationale Staaten im Gegensatz zu multiethnischen ggf. eine höhere Tendenz zu innenpolitischen Problemen (bisher zur Sezessionsgefahr) und sind weniger stabil¹¹⁹. (Nichtsdestoweniger denke ich, könnten sie prinzipiell eine einvernehmliche Lösung finden, wenn sie in ihren öffentlichen Diskursen hinreichende Gemeinsamkeiten feststellen und somit evtl. einige kleine Nationen über die Zeit zu einer größeren, ggf. stabileren, zusammenwachsen¹²⁰).

Wie versteht Miller Gleichheit als Prinzip sozialer Gerechtigkeit?

Prinzipien sozialer Gerechtigkeit beinhalten für ihn zumindest im Kontext westlicher Nationalgemeinschaften¹²¹, dass eine Gesellschaft drei grundlegenden vorthoretischen

119Man denke an das ehemalige Jugoslawien oder diverse afrikanische Staaten, in denen de facto keine eindeutig auszumachende souveräne Regierung herrschte oder herrscht.

120Hierfür sind selbstredend auch vielfältige weitere Faktoren nötig: Ist das Land reich an Bodenschätzen und fruchtbarer Erde; wie sind die jeweiligen kulturellen Gruppen beschaffen und welche Werte schätzen sie; welche politischen, religiösen, sozialen, wirtschaftlichen Überzeugungen herrschen vor etc. Je mehr Übereinstimmungen unter den Gruppen, desto bessere prima facie Voraussetzungen für einen multinationalen Staat oder ein transnationales Konstrukt wie die EU.

121Miller glaubt, dass ein Nationalstaat prinzipiell in jeder Gesellschaft soziale Gerechtigkeit am besten fördere – er schreibt nur von westlichen Gesellschaften, weil er meint, dass andere Gesellschaften evtl. andere

Intuitionen Ausdruck geben kann: Bedürfnisse, Verdienst und Gleichheit. Hierbei verknüpft Miller zum Zweck einer klareren Diskussion, unter Betonung, dass es Überschneidungen und auch Konflikte geben wird, Bedürfnisse mit einer Solidargemeinschaft (z.B. Nation, Familie, Freunde), Verdienste mit interessenorientierten Gruppen (z.B. Arbeitsmarkt, Berufssport, Handel) und Gleichheit mit der Bürgergemeinschaft (z.B. Wohlfahrt, Gesundheitssystem, Rechtsgleichheit) (Miller 2001, p. 26-32). Da mein Vorhaben es nicht ist, Millers Vorstellung sozialer Gerechtigkeit in detail zu diskutieren, sei nur kurz und grob ergänzt, was jeweils unter die 3 Prinzipien sozialer Gerechtigkeit fallen soll: Bedürfnisse bezeichnen, was innerhalb der jeweiligen Gesellschaft als minimale Voraussetzungen zur Führung eines würdevollen Lebens verstanden wird (Miller 2001, p. 27)¹²². Der Ethos der jeweiligen Kultur bestimmt primär, wo die Mindestgrenzen liegen, wobei Miller klar ist, dass nicht jede Kultur/Gruppe vernünftige Standards etabliert hat (man denke an Geschlechterbenachteiligung etc.), d.h. sekundär auch die Forderungen anderer Kulturen Einfluss auf den „Mindeststandard“ einer Gruppe haben können. Verdienst ist für Miller der faire (gleich unter sonst gleichen Umständen) Anteil an Ressourcen oder sozialen Ehren, den ein Akteur von einer Assoziation, in die er als Agent seine Fähigkeiten und Talente eingebracht hat, bekommen sollte. Das die entsprechende Assoziation selbst wiederum auf die moralische Angemessenheit ihrer Ziele, Methoden, Funktionen etc. zu bemessen sein muss, um über legitime Ansprüche und Konflikte bez. Verdienst zu befinden, betont er. Gleichheit besteht für Miller aus zwei wesentlichen Aspekten: Zum einen formale Gleichheit aller Bürger vor den staatlichen Institutionen wie dem Recht oder dem Recht, sich auf politische Ämter und Arbeitsplätze zu bewerben, zum zweiten soziale Gleichheit der Bürger in ihrer wechselseitigen Anerkennung als Staatsbürger und Menschen. Nur der erste Aspekt ist hierbei unmittelbar mit dem Gleichheitsprinzip verknüpft, während der zweiten nur indirekt mit ihm zusammenhängt (Miller 2001, p. 231ff). Gerechtigkeit erfordert, dass Rechte und Pflichten ohne Unterschiede für alle Bürger gleichermaßen gelten. Gleichheit und Unparteilichkeit sind hier idealtypisch synonym, wenngleich in realen Umständen es aufgrund der nicht möglichen Kulturneutralität und der epistemischen Verzerrung zugunsten kultureigener Argumentationsweisen/Handlungen nur ein maximales Bemühen um Unparteilichkeit geben kann (Bader 2005). Formale Gleichheit ist hier in einem hohen Maße mit distributiven, gerechtigkeitsrelevanten Fragen verknüpft, weshalb Institutionen so organisiert sein sollten, dass sie den drei Grundintuitionen auch prinzipiell gerecht werden und Güter¹²³ so verteilen bzw. Verteilungen derart regeln, dass kein Mitglied der Gesellschaft

Schwerpunkte sozialer Gerechtigkeit betonen würden, die ggf. ebenso legitim sein könnten, er aber aus pragmatischen Gründen vor allem westliche Leser anspricht.

¹²²Die minimalen Menschenrechte stellen hier die Basis dar, die dann in der jeweiligen Kultur durch Institutionen und soziale Umstände noch genauer ausgeformt wird – Miller (2007) trennt daher zwischen „basic human needs“ und „civic/societal needs“. Seine Konzeption der Menschenrechte kann ich aus Platzgründen leider nicht genauer diskutieren.

¹²³Unter „Gütern“ seien hier primär materielle Güter wie z.B. Geld, Nahrung oder natürliche Ressourcen zu

unbegründet/unverschuldet Nachteile in Kauf zu nehmen hat, zugleich aber auch nicht von seiner Verantwortung entbunden wird, seinen Beitrag zu Bestehen der gerechten Gesellschaft zu leisten. Gerechtigkeit als formale Gleichheit hat in dieser Weise eine holistische Struktur.

In Bezug auf soziale Gleichheit sieht Miller dies individualistischer. Soziale Gleichheit besteht wörtlich genommen in der Forderung, dass Menschen sich idealerweise in einer Gesellschaft als sozial gleichgestellt behandeln und deshalb die Prinzipien der Bedürfnisse und des Verdienstes der Gleichheit untergeordnet werden sollten. Bestehende Ungleichheiten sollten durch beständige Redistribution von Gütern ausgeglichen werden. Miller hält dies weder für wünschenswert noch durchführbar und hierin stimme ich ihm zu: Schon die Geschichte des Sozialismus/Kommunismus zeigt, dass Bestrebungen, eine starke soziale Gleichheit durch generelle Güterumverteilungen durchzusetzen, suboptimal war. Menschen können Unterschiede im Einkommen, in Fähigkeiten und Möglichkeiten gut akzeptieren: „[...] *people measure their wellbeing in relative rather than in absolute terms.*“¹²⁴, sofern die institutionellen Hintergrundumstände gerecht sind (d.h. formale Gleichheit herrscht) und die Unterschiede nicht so groß sind, dass sie als unfair, nicht begründbar oder unverdient angesehen werden¹²⁵. Wann immer Menschen sich gegen Gleichheit als prinzipielle Forderung der Gerechtigkeit gestellt haben, geschah dies, wenn eine „*across-the-board distributive equality*“ gefordert wurde (Miller 2001, p. 239) und derartige Bestrebungen machen es Menschen auch nicht plausibel, warum sie arbeiten und sich anstrengen sollen, wenn ihre individuell besonderen Leistungen und Verdienste mit keiner besonderen Würdigung verknüpft sind. Appelle an soziale Gleichheit besagen also eher, dass unsere Gesellschaft nicht so sein soll, wie sie ist und bestehende Ungleichheiten verringert und verständlicher gemacht werden sollen. Dafür sind manchmal, aber nicht grundsätzlich, auch die Anwendung redistributiver Maßnahmen nötig, aber hier ist die gerechtigkeitsrelevante Forderung mehr die, dass ein Mindestmaß an materieller Gleichheit nötig ist, damit Bürger sich als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft erleben können. Es geht nicht darum, dass Gleichheit im sozialen Sinne notwendig besagt, dass alle bestehenden Ungleichheiten per se ungerecht sind. Es ist eher wichtig, dass Unterschiede

verstehen, aber ebenso lassen sich Rechte, Pflichten etc. als soziale Güter beschreiben, die durch die Beschaffenheit der Institutionen „verteilt“ werden.

124Vernon, R.: *States of Risk: Should Cosmopolitans Favor Their Compatriots?* In: *Ethics and International Affairs*, Vol. 21, No. 4, 2007, pp. 451-469, ebd. p. 457

125So ist bsp. intuitiv nicht klar, warum ein Manager das 60fache Gehalt eines mittleren Angestellten seiner Firma bekommt, wenn er zugleich für Missmanagement nicht einmal persönlich haftbar ist und sich auf Feiern oder mit spontanen Urlauben in einer Weise präsentiert, die den Angestellten, die all diese Freiheiten nicht haben und hart arbeiten sollen, nicht plausibel macht, warum sie sich beschränken müssen und ihr oberster Chef nicht. Unter anderen institutionellen Umständen (Manager ist haftbar für seine Fehler wie jeder andere auch) und bei professionellem Verhalten (keine teuren Urlaube auf Firmenkosten) können Menschen besser akzeptieren, dass ihr Chef ggf. das 8 oder 14fache für seine Mühen und Leistungen (Studium, lange Arbeitszeiten, hohe soziale und wirtschaftliche Verantwortung) bekommen soll. Genauere Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen Motivation, Gerechtigkeitsempfinden und moralisch/politischen Urteilen wären hier hilfreich.

im Einkommen und den Möglichkeiten, die eine Person zu ihrer Lebensführung hat, nicht zu groß sein dürfen, da andernfalls das Machtgefälle in einer Gesellschaft sich so verändern könnte, dass die Reichen de facto einen deutlich höheren Einfluss auf das Staatssystem nehmen als die ärmeren Bürger und die bürgerliche Gleichheit unterminiert werden könnte. Es ist aber nicht eindeutig klar, warum soziale Gerechtigkeit am Besten auf Basis nationaler Identität entsteht. Zugegeben ist, dass jede Form von Rechtssystem und Gerechtigkeitskonzept einen gewissen kommunitaristischen Hintergrund braucht, um de facto interpretiert und bestmöglich umgesetzt zu werden (Habermas 1999, Caney 2005). Aber damit ist noch nichts darüber gesagt, wie die Beschaffenheit des institutionellen Hintergrundes ist oder sein sollte und vor allem, ob die Sphäre der nationalen Kultur und Moral legitimerweise eine starke Verbindung zu der der Politik und des Rechts bezüglich Gerechtigkeitsfragen haben sollte. Hibbert¹²⁶ stellt die Frage, inwiefern Kultur (empirisch verstanden als Ansammlung generell gelebter sozialer Sitten und Haltungen sowie als basale Konfiguration sozialer Normen, 2008, p. 174) als präpolitische explanatorische Quelle der Konfiguration von Normen zu verstehen sein kann, die wiederum politische Institutionen und die nationale Identität formen und beeinflussen – solche wie den Wohlfahrtsstaat, der als Institution sozialer Gerechtigkeit eine wesentliche Rolle für Miller spielt (Miller 2001). **a)** Erstens könnte man Normen verstehen als die direkte, öffentliche Präsenz allgemein akzeptierter Ansichten/Intuitionen darüber, was Gerechtigkeit verlangt. **b)** Zweitens könnten Normen indirekt verstanden werden als allgemein geteiltes Konglomerat ethischer Verknüpfungen und bürgerlicher Tugenden sowie auch anderer, informeller Basen von sozialer Kooperation, die imstande sind, eine Reihe institutioneller Ziele und Formen anzustreben und zu stärken. Natürlich würde ein Nationalist in einer ideal homogenen Gesellschaft den ersten Punkt vertreten, aber Miller, dessen Konzept von Nationalität dünn und inklusiv sowie verträglich mit kultureller Heterogenität ist, vertritt die zweite Lesart (Hibbert 2008, p. 174).

Ausgehend von Millers These, dass eine geteilte Nationalität soziale Gerechtigkeit am besten fördert, müsste sich zeigen lassen, dass in Staaten, die eine starke nationale Identität haben, auch ein starker Wohlfahrtsstaat und soziale Gerechtigkeit besteht. Dem stehen zwei Fälle entgegen: Kanada und die USA. Kanada hat einen starken Wohlfahrtsstaat, aber zu Beginn seiner Geschichte keine starke nationale Identität. Erstens war Kanada durch Quebec von Sezession bedroht, die sie mit einiger Mühe abgewehrt und durch Abtretung/Teilung souveräner Rechte an Quebec zu einem konstruktiven Miteinander geführt haben. Zweitens hat in Kanada, so Hibbert (kontra Miller, vgl. 1995, p. 95), erst die Wohlfahrtspolitik überhaupt dazu geführt, dass eine nationale Identität herausgebildet wurde (Hibbert 2008, p. 177). In Kanada sind die Einwohner meist lokal konzentrierte, ethnisch-

¹²⁶Hibbert, N.: *Citizenship and the Welfare State: A Critique of David Miller's Theory of Nationality*, in: *Canadian Journal of Political Science*, 41:1 2008, pp. 169-186

sprachliche Gruppen, die erst durch die Politik des Wohlfahrtsstaates zu einer gemeinsamen nationalen Identität gebracht wurden. Hibbert bemerkt, dass, historisch gesehen, es oft Eliten waren (er führt z.B. Bismarck an), die, um subnationalen Konflikten vorzubeugen und den Nationalstaat auch außenpolitisch zu stärken, eine nationale Identität zu fördern begannen: Geteilte Erwartungen und gemeinsame Erfahrungen von Menschen, die sich bislang nicht im starken Sinn als Bürger oder Nationals begriffen, wurden durch sozialpolitische Maßnahmen konzentriert, um eine gemeinsame Identität zu schaffen. Dies ergänzt sich mit Goulds (2006) Argument, dass ein Staat bzw. eine gemeinsame Identität auch durch das Engagement in einen gemeinsamen Projekt zustande kommen kann – in Goulds Fall waren es die amerikanischen Siedler, die sich ein neues Land erschlossen, in Hibberts Fall die Eliten eines Landes, die einen schwachen Staat mit zerstreuten lokalen Gruppen stärken wollten¹²⁷.

Zum zweiten Beispiel zieht Hibbert die USA heran: Die USA haben eine starke nationale Identität, aber eines der sozial ungleichsten Gerechtigkeitsysteme der Welt, betrachte man allein den Einkommensunterschied zwischen armen und reichen Bürgern sowie daraus resultierende Möglichkeiten der Ausbildung, sozialen Aufstiegs und Einflusses etc.. Hier argumentiert Miller mit dem Charakter einer Nation: *„It is not only the strength of national identity (supposing that can be measured), but also the character of national identity that matters from the point of view of social justice.“* (Miller 1995, p. 94). Anscheinend, so Miller, haben die USA in ihrer sehr individualistisch angelegten Kultur kein Gerechtigkeitsproblem mit hohen Einkommensunterschieden und daraus resultierenden Gesellschaftsverhältnissen, solange diese Unterschiede auf der rechtmäßigen Eigenleistung der Wohlhabenden beruhen und also der Intuition des fairen Verdienstes nicht widersprechen. Für Hibbert stellt dies aber ein Problem dar: Wenn die nationale Identität die Basis für soziale Gerechtigkeit sein soll, es aber letztlich ihr Charakter ist, der wirklich ausschlaggebend ist, dann muss gefragt werden, was den Nationalcharakter – oder die öffentliche Kultur, wie es Miller bevorzugt – dazu bringt, so zu sein, wie es ist (2008, p. 179-180). Hibbert meint, dass jene abstrakte, informelle Version nationaler Identität, wie Miller oder Tamir sie vertreten, nicht ausreicht, um dies zu erklären: Die zweite Lesart des explanatorischen Ansatzes der Kultur geht nicht tief genug, um wirklich zu erklären, warum die Normen sozialer Gerechtigkeit in den USA sind, wie sie sind: Dafür wäre es nötig, auf tiefer gehende, präpolitische Verständnisse von Gerechtigkeitsnormen zurückzugehen, die politisch gesehen nur in einem Status starker kultureller Homogenität sinnvoll scheinen (d.h. die Lesart a). Millers Lesart von Kultur als explanatorischer Basis von Normen im Zusammenhang mit seinem dünnen

¹²⁷Das untergräbt auch teilweise die von Nationalisten implizit vorausgesetzte, aber nicht notwendig einfach zu akzeptierende Logik, dass es notwendig zuerst eine Nation als Gemeinschaft mit Liebe zum Land, Solidarität, dicken kulturellen Bindungen und assoziativen Pflichten geben muss, bevor es zu höheren Formen von Staatlichkeit, Recht etc. kommen kann (vgl. Bader, V. : *Review Essay von Viroli „For Love of Country – An Essay on Patriotism...“ and Nussbaum „For Love of Country- Discussing the Limits of Patriotism...“* in: *Political Theory*, Vol. 27, No. 3 (Jun., 1999), pp. 379-397, ebd. p. 387-388).

Konzept nationaler Identität ist deshalb unbefriedigend, weil wir nicht annehmen können, dass jene starken, direkten Ansichten über das, was Gerechtigkeit ist, in einer kulturell heterogenen Gesellschaft wirklich allgemein geteilt werden (Hibbert 2008, p. 180). Mit anderen Worten, Millers anklingendes Vertrauen in vortheoretische Intuitionen von Menschen über Gerechtigkeit kann theoretisch problematischer werden als gedacht. Dies ist ein weiterer Grund, warum Millers moralische Forderung, eine Nation sollte der Beförderung sozialer Gerechtigkeit wegen einen eigenen Staat haben, nicht einfach zu halten ist. Die moralische Forderung auf Basis eines kulturellen Verständnisses von Normen und Intuitionen über Gerechtigkeit ist nicht einfach 1:1 auf die politische und rechtliche Sphäre in pluralistischen Gesellschaften übertragbar. Wir haben anhand Millers Demokratiekonzeption und der Inklusivität seines bürgerlich/liberalen Nationalismus gesehen, dass manches dafür spricht, die bürgerliche Gleichheit (d.h. die rechtliche und politische) normativ wichtiger zu nehmen als den Status geteilter nationaler Identität auf kultureller Basis. Wenn dies aber stimmt, so sind politisch/rechtliche Institutionen ein wesentliches Medium, um die vernünftigen Anforderungen an Normen sozialer Gerechtigkeit zu erfüllen, die durch eine stärker auf Kultur und vortheoretische Intuitionen ruhende Konzeption von Normativität nicht sicher gewährleistet werden kann. Politische Institutionen, so Hibbert (2008, p. 183), sollten daher vielleicht weniger als Mechanismen zur Sicherung sozialer Gerechtigkeit (insb. für Conationals, nach Miller), gesehen werden sondern eher als Gegenstände der Gerechtigkeit selbst, wobei weniger gefragt wird, was wir einander jeweils schuldig sind, sondern welche institutionellen Rahmen und Formen gleichberechtigten Bürgern bzw. im globalen, transnationalen Raum u.U. allen Menschen (Bohman 2004) gegenüber gerechtfertigt werden können. Dies setzt voraus, dass man sich distinkt politisch über die Inhalte vorhandener bürgerlicher Freiheitsrechte Gedanken macht und überlegt, wie diese möglichst universal als gerecht gerechtfertigt werden können. Da Universalisten zugeben können, dass diese Rechte sehr abstrakt sein werden und einer Ausformulierung im jeweiligen kulturellen Kontext bedürfen, lässt sich konsistent sagen, dass man einerseits für politische Institutionen eine distinkt politische „Moral“ entwerfen kann, die logisch von einer ethisch/kulturellen getrennt ist¹²⁸ und dennoch zugeben kann, dass eine vorhandene öffentliche Kultur diese Institutionen selbstverständlich demokratisch legitimieren muss – hierbei ist aber die Konzeption des demos wichtig und wir müssen nicht annehmen, dass dieser sich notwendig in einem stärker kommunitaristischen Sinn entwickeln wird. In dieser Sichtweise muss zudem Gerechtigkeit und zumindest prinzipiell auch kein Bürgerrecht auf die Grenzen des Nationalstaates notwendig beschränkt sein (Hibbert 2008, p. 183).

¹²⁸Damit ist absolut nicht gesagt, dass es keinerlei Zusammenhänge zwischen Kultur sowie Recht und Moral oder Politik und Moral gibt: Diese sozialen Phänomene stehen im wechselseitigen Kontakt miteinander und beeinflussen sich durchaus. Es mag aber hilfreich für die faire und vernünftige Gestaltung Praxis von Institutionen sein, den Bürgern nahezubringen, warum und an welchen Stellen durchaus logische, formale und begriffliche Unterschiede zu machen sind. Vgl. H.L.A. Hart: *The Concept of Law*, 2nd edition, Clarendon Press, Oxford 1994

6.1 Bisheriges Fazit und Übergang zur globalen Gerechtigkeit

Ausgehend vom bisher Gelesenen spricht bisher nicht viel dafür, ein Recht auf starke nationale Selbstbestimmung auf Basis nationaler Identität zu akzeptieren: Weder das Argument des Vertrauens noch der Demokratie oder der sozialen Gerechtigkeit konnten zeigen, dass eine Basis geteilter nationaler Identität zwingend notwendig ist und schwächen damit den Gedanken, dass diese Dinge nur dann am besten gedeihen, wenn eine Nation ihren eigenen Staat erhält

Allerdings bleibt Millers Argument der Bewahrung und Sicherung der Kultur noch stehen. Das Problem ist, dass es sich für starke nationale Selbstbestimmung nur dann erhärtet hätte, wenn Demokratie und soziale Gerechtigkeit notwendig eine gemeinsame Nationalität benötigten. Da dies bisher zweifelhaft ist, lässt sich nur plausibel sagen, dass eine schwache Lesart des Rechts auf nationale Selbstbestimmung akzeptabel ist: Nationen sollten die Möglichkeit bekommen, soweit politisch souverän zu sein, dass sie die Bedürfnisse ihrer eigenen Kultur, ihres Überlebens und Gedeihens sichern können. Die identitätsrelevante Rolle, die Menschen dem Territorium, in dem sie leben, der „Muttersprache“, in der sie kommunizieren und sich bilden, den Inhalten des Schulsystems, der Religion, der Kunst oder mancher Wirtschaftszweige, die sie fördern etc. zukommt, ist unbestritten und für das Wohlergehen einer Nation wichtig. Um dies bestmöglich zu sichern, ist es Menschen wichtig, als Gruppe mit einer distinkten kulturell-politischen Identität institutionell vor der Weltöffentlichkeit anerkannt zu sein. Millers Punkt des Wohlergehens wird von Kosmopoliten akzeptiert (Caney 2005, p. 177ff). Allerdings gibt es Einschränkungen: Erstens setzt auch das Wellbeing-Argument voraus, dass man nationale Gruppen und die Grenzen ihres Territorium recht einfach feststellen könnte. Dies ist nicht immer der Fall. In Ländern wie Großbritannien mag es noch recht leicht sein, Walisern, Schotten und Engländern Territorien zuzuweisen (Es bleibt noch immer die Frage offen, ob diese 3 Nationen nun nur noch eine Nation – nämlich Briten – sind oder nicht), in vielen afrikanischen Ländern wie z.B. Tansania mit über 120 verschiedenen Gruppen ist es kaum möglich. Zweitens sind nationale Identitäten dynamisch und nicht statisch. Politische Institutionen müssen dem entsprechen und nicht nur deshalb gegründet werden wollen, um einen identitätsrelevanten status quo zu erhalten, der kommende Generationen oder Fremde ggf. benachteiligt. Vor dem Hintergrund, dass nationale Gefühle oft konservativ sind, spielt es eine große Rolle, wie inklusiv und gerecht die Institutionen z.B. gegenüber Minderheiten gestaltet werden und wir haben gehört, dass normativ mehr für eine liberalere Ausrichtung spricht, ungeachtet, dass de facto evtl. (*Ist es so?*) viele Menschen Kultur und Politik derzeit noch in eher dicken kulturellen Begriffen verknüpft denken. Drittens lässt sich nationale Selbstbestimmung nur dann verteidigen, wenn sie nicht dazu führt, dass grundlegende Menschen- und Völkerrechte verletzt werden. Die Geschichte von Nationalstaaten und der Berufung auf nationale Selbstbestimmung sollte zumindest vorsichtig stimmen, wenn man nationale

Selbstbestimmung rechtfertigen will. Damit ist aber nicht gesagt, dass nationale Bewegungen immer illiberal sind (Brown 2000). Viertens kann aufgrund der empirischen Dynamik contra des fälschlicherweise oft zu homogenen oder statischen Bildes, welches viele Menschen von Kultur und nationaler Identität haben, das Recht auf nationale Selbstbestimmung ein politisches und soziales System destabilisieren, weil die Nation evtl. Minderheiten vernachlässigt oder wichtige außenpolitische Entwicklungen nicht angemessen bearbeitet (wozu Nationalstaaten de facto öfter neigen). Zuletzt ist deutlich, dass der Wert der nationalen Identität nur ein Wert ist, der mit mehreren anderen (z.B. Frieden, globaler Gerechtigkeit) konkurrieren kann, die staatliche Grenzen transzendieren. Es ist bisher nicht eindeutig klar, warum Nationalität eine hohe moralische Priorität einnehmen sollte, obwohl man aufgrund des *Well-Being* Argumentes zugeben kann, dass ein schwacher Sinn von nationaler Selbstbestimmung potentiell als universales Recht bestehen kann und sollte¹²⁹.

7. Der Nationalstaat und globale Gerechtigkeit

Wir haben bereits kurz gehört, warum das Prinzip der Gleichheit für Miller innerhalb einer demokratischen Gesellschaft eine wichtige Rolle spielt. Formale Gleichheit ermöglicht es Bürgern, sich in ihrem Staat sicher und anerkannt zu fühlen und sofern die staatlichen und sozialen Institutionen fair sind und die Gemeinschaft politisch ausreichend stabil ist, sind Menschen potentiell motiviert, sich in Kooperation mit ihren Mitbürgern und dem Staat zu arrangieren, soziale Gerechtigkeit auch in Bezug auf Mindeststandards sozialer Gleichheit zu befördern sowie ihren Mitbürgern gegenüber mit Respekt und einer gewissen Sorge (*concern*) zu begegnen. Warum soll dies aber für den globalen Raum, d.h. für alle Menschen unabhängig von ihrer Nationalität, nicht ebenso gelten? Liberale Nationalisten antworten hier dreierlei: Erstens ist unklar, was genau im globalen Rahmen mit Gleichheit gemeint sein soll: Die egalitaristische Formel: „Behandle alle Menschen unter gleichen Umständen gleich.“ oder „Jedem das, was ihm rechtmäßig zukommt.“ ist zu abstrakt und es ist kontextabhängig, was Gleichbehandlung jeweils konkret bedeuten mag. Im Kontext eines Nationalstaates lässt sich über derartige Fragen u.U. einig werden, aber im globalen Kontext glaubt Miller dies vor allem aus empirischen Gründen nicht¹³⁰: Im globalen Kontext haben Menschen keine gemeinsame Identität, die ihnen solidarische Bindungen zueinander

¹²⁹Brown (2000) merkt an, dass in jedem heutigen modernen Staat ethnonationalistische Konzepte mit einer Betonung der Gemeinschaft auf Geschichte, Erbe und ethnischer Kultur ebenso existieren wie liberale, bürgerliche Nationalismen, deren Ziele in die Sprache von kulturell geteilten Prinzipien und liberalem Diskurs gekleidet sind. Er meint, man müsse sich empirisch gesehen stärker ansehen, unter welchen Umständen (äußere Bedrohungen, innere Schwierigkeiten oder auch besondere Erfolge) politische Eliten die Sprache der Nationalität in welcher Weise bemühen und Institutionen umformen wollen. Grundsätzlich plädiert er deshalb dafür, die Sphären von Politik und Kultur zumindest teilweise getrennt voneinander zu halten, denn es muss nicht grundsätzlich die Politik sein, die den Forderungen einer kulturellen Gruppe nachzugeben hat – manchmal ist es gerechtfertigter, eine Gruppe passt sich politisch vernünftigen Argumenten an (2000, p. 150).

¹³⁰Miller, D.: *Justice and Global Inequality* in: Hurrell, A. & Woods, N. (Eds.): *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford University Press 1999, pp. 187-210, ebd. p. 190

deutlich macht und zeigt, dass sie als Gruppe etwas vereint¹³¹. Ferner gibt es keine hinreichenden Einverständnisse oder klar verbindliche Absichten über den gemeinsamen Ethos einer solchen Weltgemeinschaft und es würde eine internationale Institution benötigt, die z.B. über die gerechte Ressourcenverteilung und Nutzung befindet¹³². Natürlich, so Miller, existieren weltweit vielfältige Formen wirtschaftlicher und sozialer Kooperation, aber diese seien nicht hinreichend für die Generierung einer gemeinsamen Identität. Miller ist ebenfalls aus diesem Punkt ein EU-Skeptiker (Miller 1998) sowie kritisch gegenüber den globalen politischen und rechtlichen Fähigkeiten der UN (1999, 2009¹³³): Obwohl diese supra- oder transnationalen Körperschaften bereits teilweise staatlich-souveräne Kompetenzen innehaben (ICC, WTO, EGH, EU¹³⁴) oder ihre Resolutionen weltweit Gehör (wenngleich nicht immer Beifall oder Befolgung) finden (UN, Security Council), bleiben sie für Miller kooperative Unternehmungen, die von unabhängigen Nationalstaaten gemacht werden. Er gesteht zu, dass es möglich wäre, dass wir uns langsam in Richtung einer Weltgemeinschaft entwickeln, die irgendwann auch de facto politische Institutionen mit realer Macht (z.B. gegenüber den Aktionen von Staaten) etabliert und an diesem Punkt hätten Forderungen nach globaler Gleichheit eine ernstzunehmende Kraft, ähnlich der im Nationalstaat. Solange dies aber nicht der Fall ist, sei globale Gleichheit kein haltbares Gerechtigkeitsprinzip. Zweitens liegt ein hohes Maß an Verantwortung für ihr Wohlergehen bei den Nationen selbst und es bestehen zwar seitens jeder Nation, der es irgend möglich ist, einige Pflichten, anderen Nationen zur Selbstbestimmung zu verhelfen, es ließe sich daraus aber nicht ableiten, dass Forderungen globaler Gerechtigkeit über den Gerechtigkeitspflichten stünden, die Conationals gegeneinander haben und erst recht nicht, dass alle Menschen unabhängig von ihrer Nationalangehörigkeit gleiche Pflichten gegeneinander haben. Drittens schulden wir zwar allen Menschen weltweit gleichermaßen Respekt, aber nicht dasselbe Maß an Sorge wie unseren Conationals. Ich werde diese 3 Punkte der Reihe nach anschauen.

7.1 Souveränität und globale Gerechtigkeit

Die Diskussionen um den Begriff der Souveränität haben vielfältige Aspekte und könnten bereits eine Arbeit ganz eigener Art rechtfertigen. In diesem Abschnitt geht es daher nur darum, Millers Gedanken zu staatlicher Souveränität anzusehen, und zu sehen, wie Millers Gedanken zum Nationalstaat mit Anliegen globaler Gerechtigkeit und dem internationalen

131 Miller (1999) spricht von „a single unit“ - es ist die Frage, inwiefern kein politisches Bewusstsein dafür generiert werden könnte, dass uns Menschen nicht qua geteilter Menschheit etwas vereint?!

132 Diese muss und soll auch nach den meisten Kosmopoliten kein Weltstaat sein – vielmehr sind föderale Konstrukte, z.B. Stufen- oder Netzwerkmodelle, die aus subnationalen, nationalen, transnational/kontinentalen und schließlich globalen Institutionen bestehen und nach den Prinzipien von Subsidiarität und Föderalität arbeiten können, im Gespräch (z.B. Held 1996, Lutz-Bachmann 2002, Bohman 2004, Cohen 2005, u.v.a.)

133 Miller, D.: *The Responsibility to Protect Human Rights*, in: L. Meyer (ed.) *Legitimacy, Justice and Public International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, Dezember 2009 forthcoming).

134 ICC: International Criminal Court; WTO: World Trade Organisation; EGH: Europäischer Gerichtshof; EU: Europäische Union

Raum einhergehen.

„A sovereign body, I shall assume, is the body that has the final authority to decide, and especially to legislate, on a set of issues.“ (Miller 1995, p. 99). Im Fall eines Staates heißt das für Miller, dass der Staat im internen Sinne souverän ist, insofern er als die oberste autoritative Institution für alle Angelegenheiten innerhalb seiner administrativen Grenzen anerkannt wird; im externen Sinne ist der Staat souverän, wenn seine Entscheidungen durch keinen anderen Körper, sei es ein anderer Staat oder eine supranationale Institution, aufgehoben werden können. Hier stellt sich aber die Frage, wie absolut Souveränität gemeint ist und wo sprichwörtlich die „Freiheit des Staates“ aufhört, d.h. welche Reichweite staatliche Souveränität nach Innen wie nach Außen legitimerweise hat. Miller will Souveränität nicht in einem starken politisch-realistischen Sinn verstehen: Politische Realisten begreifen den Staat als eine moralneutrale oder gar amoralische Instanz, die von Interessen geleitet wird, die sich am ehesten in Mittel-Zweckanalysen ausdrücken lassen¹³⁵. Aus einer solchen Sicht ist die Souveränität eines Staates prinzipiell unbegrenzt, denn wenn es dem Staate frommt, sollte es konsequenterweise auch keine prinzipiellen Einschränkungen staatlicher Souveränität geben. Miller will sich von starkem politischem Realismus distanzieren (Miller 2000, p. 81) und muss dies auch, denn wenn die Nation ein moralisches Recht auf nationale Selbstbestimmung haben soll, dann drückt sich diese ethische Gemeinschaft politisch durch ihre staatlichen Institutionen aus; d.h. wie der Staat beschaffen ist und agiert, fällt zumindest teilweise auf die moralische Reputation der Nation zurück. Realisten würden ebenso den nationalistischen Thesen Millers skeptisch gegenüber stehen, denn wenn Staaten nur ihre Mittel-Zweckinteressen verfolgen sollten, kann ein Bekenntnis zu nationaler Identität situativ instrumentell von Interesse sein, in anderen Situationen aber nicht (Caney 2005). Außerdem bleibt die Frage offen, ob jene „Moralabstinenz“, die Realisten Staaten zuschreiben, empirisch haltbar ist und zweitens, ob sie sich mit dem Konzept moralischer Akteure deckt, von dem wir Politiker nicht einfach ausnehmen können (sie werden ja nicht zu „Staatsteilen“, sobald sie gewählt wurden, sondern bleiben Menschen und moralische Subjekte auch im Staatsdienst).

Ein weiterer Grund für eine Beschränkung staatlicher Souveränität liegt in der Einbettung eines jeden Staates/Nation in einen politisch-sozialen Kontext anderer Staaten/Nationen. Wenn jede Nation prinzipiell ein universales moralisches Recht auf Selbstbestimmung haben sollte, muss sie sich in einer Weise verhalten, dass sie die Möglichkeit anderer Nationen, Selbstbestimmung zu erreichen, nicht beeinträchtigt. Wenn ich meinen Mitbriuten das Recht auf nationale Selbstbestimmung als ein politisch-moralisches Recht zubillige, so muss ich dies auch den Angehörigen anderer Nationen zugestehen; es sei denn, ich glaubte daran, dass meine Nation in irgendeiner Weise moralisch höherwertiger ist als andere Nationen

135Vgl. Goldsmith&Posner 2005

und daher Rechte habe, die die anderen nicht haben¹³⁶.

Welche Reichweite die souveräne Macht eines Staates nach Innen oder Außen annimmt, ist u.a. von den Zielen der jeweiligen Nation abhängig. Miller meint, dass eine Nation z.B. ein starkes Interesse an religiösen Fragen nimmt und daher glaubt, dass die Souveränität des Staates sich auch auf die Religion erstrecken sollte (z.B. ob es eine Staatsreligion geben solle, ob andere Religionen zu fördern sind, welche Rolle Religion in der Schulbildung einnehmen sollte usw.). Einer anderen Nation ist Religion weniger wichtig und sie begreift den Staat als säkular und religionsliberal. Miller glaubt, dass demokratische Prozesse und demokratische Willensbildung am ehesten Aufklärung darüber geben, was eine Nation will und die öffentliche Kultur kann reflektieren, ob die Nation ihren Willen legitim bekommen kann oder bekommen sollte¹³⁷. Daraus folgend lässt sich zuerst schließen, dass es in der Reichweite dessen, was eine Nation nach Innen wie nach Außen wollen kann, potentiell keine Grenze gibt: „[...] *a collective belief that something is essential to national identity comes very close to making it so. [...] It is therefore going to be difficult to set a priori limits to the proper scope of sovereignty from this perspective.*“ (Miller 1995, p. 100). Die normativ entscheidende Frage ist aber, was eine Nation berechtigterweise und aus guten Gründen wollen kann: Es kann sein, dass Briten ihre Währung für ein Symbol ihrer Nationalität halten und daher wertschätzen. Aus diesem Grund lehnen sie den Euro als gemeinsame europäische Währung ab, obwohl sie Mitglieder der EU sind. Die Frage ist nun, ob die Einführung des Euro auch in Großbritannien so wichtig wäre, dass die Weigerung der Briten, das Pfund abzugeben, ein moralisches Problem darstellte, weil es anderen Ländern der EU schadet oder den Briten selbst zum Schaden gereicht. Millers prinzipieller Punkt ist der, dass entgegen unumschränkter Souveränität gelten muss, dass ein Staat durchaus gute Gründe haben kann oder akzeptieren sollte, auf absolute innen- wie außenpolitische Souveränität zu verzichten und Teile ihrer Souveränität an andere Körper (z.B. transnationale Gremien, inter- oder supranationale Institutionen, subnationale Institutionen etc.) abzutreten (Miller, 1995, p. 101).

Aber es kommt darauf an, um welche souveränen Rechte es sich handelt: Im Falle von militärischer Verteidigung, meint Miller, leben wir in einer postimperialistischen Epoche¹³⁸ und können deshalb sagen, dass z.B. jeder europäische Staat zwar ein Interesse daran hat, militärisch gesichert zu sein, aber per se nichts dagegen spricht, wenn diese Sicherung von

136So eine Überzeugung vernünftig zu rechtfertigen, sollte schwer bis unmöglich sein. Ganz zu schweigen davon, dass dies eine Anthropologie voraussetzt, die Angehörige der einen Nation zu höherwertigeren Menschen macht als die einer anderen.

137Wobei ich hier bereits auf die Einflüsse transnationaler Diskurse verweisen möchte – die Willensbildung einer Nation ist keine von Außen unbeeinflusste Angelegenheit und auch die Meinungen, Forderungen und Beziehungen der Bürger zu Menschen/Institutionen im Ausland, ausländischen Medien etc. können wichtig werden.

138Auch wenn den USA, Israel oder China nach wie vor imperialistische Tendenzen vorgeworfen werden. Wir können aber akzeptieren, dass zumindest die Zeit der Kolonien, Eroberungen und des unumschränkten Empire vorbei ist: Vgl. Benhabib 2008, Cohen 2005

gemeinsamen europäischen Streitkräften gewährleistet wird anstelle von nationalstaatlichen Truppen. Souveränität erfordert das Recht auf Sicherung der eigenen Verteidigung, aber dies ist konsistent damit, dass ein Staat ein weitreichendes Bündnis mit anderen eingeht, um dies sicherzustellen¹³⁹. Auf der anderen Seite, so Miller, liegt die Sozialpolitik und in gewisser Weise auch die Wirtschaftspolitik in Bereichen, die unmittelbar die inneren wie äußeren Zustände des Staates betreffen und sich direkt auf die Fähigkeit des Staates auswirken, seine Souveränität zu halten sowie auch auf das Wohlergehen der Bevölkerung. Jeder demokratische Staat besteht aus Institutionen, die von Menschen gegründet und gewählt wurden, um deren gerechtfertigte, in den jeweiligen Verfassungen verankerten, Interessen nach Innen und Außen zu sichern und zu vertreten. Gerade die Sozialpolitik – und somit auch Anliegen sozialer Gerechtigkeit – ist von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden und wird im Kontext unterschiedlicher Kulturen oft unterschiedlich interpretiert. Was in Schulen und an Universitäten gelehrt wird, was Menschen innerhalb einer Gesellschaft als wichtige öffentliche Güter betrachten oder welche Bedürfnisse in bestimmten sozialen Gruppen eines Staates herrschen und wie ihnen Genüge getan wird, beeinflusst auch kommende Generationen und kann sehr verschieden sein zu dem, was in einer anderen Gesellschaft an Werten, Bedürfnissen und Institutionen besteht. Daher legen Staaten respektive Nationen meistens starken Wert darauf, in solchen Angelegenheiten die oberste Autorität zu sein¹⁴⁰. Und da die Wirtschaftspolitik sich zu einem nicht unwichtigen Teil auf die Möglichkeiten eines Staates auswirkt, eine effektive Sozialpolitik zu betreiben, tun sich auch hier viele Staaten schwer, souveräne Rechte über die Gestaltung ihres Wirtschaftsraumes an andere Körperschaften abzutreten¹⁴¹. Beispielsweise hat eine Nation, die primär Landwirtschaft betreibt, ein legitimes Interesse, dass ihr Staat fähig ist, sie soweit zu schützen, dass sie nicht ad hoc einer freien Marktwirtschaft ausgesetzt werden, in der sie nicht existieren können. Wenn nämlich die Wirtschaft einen Einbruch erleidet, dann auch die Fähigkeit des Staates, noch eine funktionierende Sozialpolitik zu betreiben und das Gemeinwohl der Bevölkerung sicherzustellen. Daraus wiederum ergäben sich u.U. schwerwiegende Folgen für das Bestehen und Überleben einer Kultur, die von ihren Angehörigen als wesentlicher

139Auch Europol und Interpol sind polizeiliche Institutionen, die europäübergreifend oder zumindest im ganzen europäischen Raum gegen organisierte Kriminalität operieren. // Die Frage wäre, ob Miller auch eine supranationale EU-Institution gründen würde, die diese Armee kommandiert und unterhält oder es bei einem „weitreichenden Bündnis“ von Nationalstaaten bleiben muss?

140Siehe z.B. die diversen Probleme bei der Umsetzung internationaler Verträge wie dem Kyoto-Protokoll oder europäischen Bildungs- bzw. Landwirtschaftsprogrammen, bei denen Staaten größere innenpolitische Veränderungen hätten durchführen müssen, sich aber mit Blick auf Wählerstimmen und interne Lobbies widersetzen und zögerlich verhalten.

141Da Wirtschaft mittlerweile aber ein trans- und internationales Netz ist, müssen Staaten und Staatenbündnisse wie z.B. die EU oder die OPEC oder die OECD ihre Wirtschaftspolitik zum Teil von höheren Gremien (z.B. dem Europäischen Gerichtshof und der EZB) mitbestimmen lassen und ergo Teile souveräner politischer Rechte auf andere Körper transferieren. Auch sind de facto mittlerweile sehr viele Staaten – auch die BRD, Frankreich oder Großbritannien – nur noch in Organisation miteinander, was wirtschaftliche und zunehmend auch soziale Angelegenheiten betrifft, imstande, ihre Souveränität aufrechtzuerhalten (Lutz-Bachmann 2002, p. 42)

Teil ihrer Identität geschätzt wird. Unter anderem deswegen legen manche Staaten (z.B. USA, China, Israel, Russland) auch sehr großen Wert auf unilaterale Souveränität, betreiben protektionistische Maßnahmen und bündeln souveräne Kompetenzen, wo immer es geht¹⁴². Wir müssen jedoch einsehen, dass die Welt komplexer ist und Nationen sowie Staaten interdependenter und miteinander vernetzter sind als noch vor 50 Jahren. Auch multinationale Konzerne haben teilweise bereits staatengleiche Kompetenzen zuerkannt bekommen (Benhabib 2008a, S. 235, Crane/Matten 2007) und Organisationen wie die WTO agieren weitgehend selbstständig und nur unvollständig unter politischer, noch weniger unter direkter demokratischer Kontrolle. Es spricht viel dafür, dass das System der autonomen Nationalstaaten nicht mehr felsenfest steht und die internationale Wirtschaft, Medien und Militärtechnik umfassender und schneller agieren als die Politik folgen, lenken und kontrollieren kann¹⁴³. Solange man nicht wünscht, dass die Politik sich zurückzieht und nur noch Bedingungen dafür schafft, die Bürger für den Markt, der Handlungen und Institutionen primär über den finanziellen Kapitalwert definiert, fitzumachen (Habermas 2003, p. 93-94), ist eine Beförderung transnationaler Konstitutionen und supranationaler, föderaler Staatsorganisation ein vielversprechender und u.U. rechtsnormativ gebotener Weg, die bürgerliche und politische Freiheit aller Menschen nicht aufzugeben, sondern einzufordern, ohne dabei den (auch moralisch) problematischen Rückschritt zu wagen (Bader 2005, p. 92), Grenzen wieder zu stärken und das System der autonomen Nationalstaaten zu sichern zu versuchen¹⁴⁴. Auch besteht die mögliche Gefahr des Empire, der unilateralen Machtausbreitung einiger mächtiger Staaten (USA, China), die ggf. auf Kosten von Menschenrechten, demokratischer Kontrolle und vor allem der weltweiten fairen Kooperation zwischen Menschen und Institutionen einhergehen könnte (Cohen 2005). Die weitere Sorge ist, dass Grenzen nicht mehr eindeutig festzumachen sind: Viele Medien und Wirtschaftsfaktoren sind längst nicht mehr mit einem traditionellen Souveränitätsbegriff, in dem der Nationalstaat die höchste Instanz ist, vereinbar. Gerade in den Bereichen Wirtschaft und auch Sozialpolitik (Kredite, Arbeitsplätze, Ressourcenkontrolle, Klimapolitik, Bildungssysteme, Migration/Immigration, religiöse Konflikte, weltweite Armut) macht sich dies bemerkbar. Soziale Netzwerke transzendieren z.B. per Internet nationale Grenzen, ebenso Projekte wie Umweltschutz, Tierschutz, Wissenschaft oder Förderung von Kunst

142Vgl. Benhabib, S.: *Die Dämmerung der Souveränität oder das Aufstreben kosmopolitischer Normen. Eine Neubewertung von Staatsbürgerschaft in Zeiten des Umbruchs*, in: Kreide, R. & Niederberger, A.: *Transnationale Verrechtlichung*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 2008a, pp. 209-239, p. 226

143Vgl. z.B. Lutz-Bachmann 2002, p. 39-43

144Crane & Matten zeigen Statistiken, die signifikant belegen, dass in einem Vergleich Europa/USA das Vertrauen der Bürger bezüglich Anliegen des Umweltschutzes, Menschenrechtsbeförderung oder allgemeines Vertrauen in Institutionen in den USA deutlich eher bei NGOs und mächtigen Wirtschaftskonzernen liegt, während in Europa die Menschen eher der Politik oder NGOs vertrauen – hier sei nochmals an Hibberts Bedenken über den Einfluss eines primär kulturell definierten Nationalcharakters auf Gerechtigkeitsfragen und politische Institutionen hingewiesen und auf die Frage, ob ein Vertrauen politischer Anliegen in Händen der Wirtschaft vernünftig gesetzt ist. Vgl. Crane, A. & Matten, D.: *Business Ethics*, 2nd Edition, Oxford University Press 2007, ebd. p. 410-412

(Gould 2006). Zeitliche Simultanität bezüglich kollektiver Handlungen oder Wirtschafts-/Umwelt Ereignissen ersetzt in manchen Fällen bereits räumliche Nähe (Gould 2006, p. 45) und es zeichnet sich in immer stärkeres globales ethisches Bewusstsein ab (Gosepath 2001, p. 149). Der internationale Raum kann immer stärker als ein Raum zwischenmenschlicher, transnationaler Kooperation gesehen werden und politische wie soziale Identitäten gehen nicht mehr nur in Nationalstaaten auf. Die Gegenbehauptung, die bisherigen Modi der Kooperation auf globaler Ebene seien zu schwach, ist kein gutes Argument für eine Priorität von Gerechtigkeitsfragen auf den Nationalstaat: Neben den bereits erwähnten globalen Verbindungen teilen wir global die Folgen von Krieg und Frieden (vor allem nuklearer Bedrohung), globaler Wirtschaft (z.B. die Finanzkrise 2008-09), Klimawandel und Umweltzerstörung uvm. (Gosepath 2001, p. 148, Caney 2008, p. 497).

Dies alles auch für das Konzept des Staates und der Souveränität Folgen haben: Wenn Staaten das Wohl ihrer Bürger sichern wollen, grundlegende menschliche Bedürfnisse gewährleisten und kulturelle Güter am Leben erhalten möchten, müssen evtl. andere Formen von Staatlichkeit gefunden werden, die den klassischen Nationalstaat, der sich nach Innen und Außen größtmögliche souveräne Rechte vorbehält, ablösen. Nationale Souveränität und politische Selbstbestimmung sind oft eng verwandt, aber sie sind nicht dasselbe (Gould 2006, p. 45): Wenn, wie für Miller, nationale Selbstbestimmung am besten in demokratischen Formen abläuft und Gerechtigkeit erfordert, dass das Recht auf politische Partizipation gleichermaßen für jeden Bürger gilt, dann kann man sagen, dass ein Recht besteht, dass alle Menschen, die ein gemeinsames Ziel verfolgen, gleichermaßen ein Recht haben, dieses Ziel mitzubestimmen. Wenn das Ziel aber in etwas besteht, was bestehende nationale Grenzen notwendig transzendiert, muss die bestehende politische Ordnung sich ggf. verändern: *„On this view, the requirement for democracy is in fact based on the idea of free or self-transformative activity (wether individual or collective) as characteristic of humans“* (Gould 2006, p. 48). Möglicherweise lässt sich, wie zum Beispiel an der EU zu sehen, politische Selbstbestimmung, verstanden als Teilnahme an freien und demokratischen Prozessen zur Förderung öffentlicher Ziele, nur dann sicherstellen, wenn Grenzen bisheriger nationaler Souveränität in andere Formen gebracht werden. Ebenso wie Nationalstaaten in ihrem Territorium Minderheiten haben und diese integrieren, fördern und schützen sollen, so kann auch, z.B. auf kontinentaler Ebene wie Europa oder auch global gesehen, der einzelne Nationalstaat als eine „geschützte Gruppe“ in einem System von Kontinentalstaatlichkeit angesehen werden (Demuijnck 2001), die natürlich unter den Bedingungen der Föderalität und Subsidiarität (Lutz-Bachmann 2002) bestimmte souveräne rechtliche und politische Kompetenzen innehat, zugleich keine absolute Souveränität bezüglich aller sie betreffenden Angelegenheiten innehat.

Miller betont, dass diese Fragen unter den dringendsten sind, die es politisch und gerechtigkeitsrechtlich derzeit in globalem Rahmen zu bedenken gibt: *„It is clear, at any*

rate, that from the perspective I am developing there is no reason to make a fetish out of national sovereignty.“ (Miller 1995, p. 103). Nationale Souveränität ist, wie Nationalität selbst, ein politisch-kulturelles Konzept: Als solches hat es die Interpretationsbedürftigkeit von derartigen Begriffen zu tragen und unterliegt vielfältigen Wahrnehmungsverzerrungen, die es aber evtl. aufgrund der aktuellen Umstände zu korrigieren gilt. Nationen – wie jede kulturelle Gruppe – werden sich stets denjenigen Gruppen und Institutionen am nächsten fühlen, mit denen sie die größten Überschneidungen an Gemeinsamkeiten vermuten und werden dazu tendieren, selbst vernünftige Vorschläge lange abzulehnen, wenn es von Institutionen oder Gruppen kommt, die aus vielfältigen Motiven abgelehnt werden oder denen man misstraut¹⁴⁵. Wenar (2003) betont dieses Faktum menschlicher Psychologie und auch Steinvorth (2007) macht die Forderung einer wohlinformierten Gesellschaft zu einer der dringendsten Forderungen demokratischer Legitimation in heutiger Zeit, auch um bestehende Vertrauens- und Kooperationsprobleme sowohl innerhalb von Staaten und Kulturen als auch zwischen ihnen abzubauen¹⁴⁶.

Aber trotz des Wissens um die heutige globale Situation ist Miller davon überzeugt, dass die richtige Perspektive in Bezug auf globale Gerechtigkeit noch immer aus der Sicht von Nationalstaaten zu treffen ist: „*Global justice must be understood as justice for a world of culturally distinct nation-states each of which can legitimately claim a considerable degree of political autonomy.*“ (Miller 2007, p. 278). Das Recht auf nationale Selbstbestimmung auf Basis der nationalen Identität macht für Miller Souveränität sehr wichtig und Gerechtigkeit erfordert in seinen Augen einen doppelten Standard, einen für den Nationalstaat und einen für den globalen Raum: Die souveränen Entscheidungen, die Nationalstaaten treffen, sind Ausdruck der besonderen Wünsche und Präferenzen der Nation und betreffen unter anderem auch wichtige Punkte sozialer Gerechtigkeit (z.B. das Wirtschafts- und Bildungssystem) und der Wahrung kultureller Identitätsmerkmale (gemeinsame Sprache, Rechtssystem usw.). Es stelle, so Miller eine Form von illegitimer, beherrschender Freiheitseinschränkung dar, wenn eine Nation sich dem Diktat einer fremden Macht beugen und deren Gerechtigkeitsvorstellungen bzw. ihre Institutionen übernehmen müsste (Miller 2001a, p. 67). Das Recht auf nationale Selbstbestimmung beinhaltet trotz der gegenwärtigen Probleme u.a. ausreichenden Respekt vor den autonomen Entscheidungen einer Nation, solange diese nicht die Möglichkeit zur Selbstbestimmung anderer Nationen einschränkt. Entsprechend sollte ein souveräner Staat auch gewisse Pflichten anerkennen, die er im globalen Raum allen Nationen und Menschen gleichermaßen schuldig ist: Solange ein Staat diese moralisch-politischen Pflichten einhalte, sei es auch gerecht, wenn er weiterhin das

¹⁴⁵Beispielsweise werden in arabisch-orientalen Ländern US-amerikanische oder UN-gestützte Programme zur Sicherung von Menschenrechten mit überwältigender Mehrheit der Bevölkerung abgelehnt, nicht, weil sie per se unvernünftig wären, sondern weil sie von westlichen Mächten kommen, denen misstraut wird.

¹⁴⁶Vgl. Steinvorth, U. - *Was sind Nationen und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander*, in: Becchi, P., Orsi, G., Seelmann, K., Smid, S. Steinvorth, U.: *Nationen und Gerechtigkeit*, Rechtsphilosophische Hefte, Frankfurt am Main 2007, pp. 33-54, p. 52-53

Ziel nationaler Selbstbestimmung verfolgt und das Wohl der Nationals tendenziell über das Wohl aller Menschen stellt.

7.1.1 Prinzipien für eine gerechte Parteilichkeit zugunsten von Nationals

Miller arbeitet (1995, p. 103-105) fünf grundlegende Pflichten heraus, von denen er annimmt, dass diese sich unmittelbar aus dem universalen Wert der nationalen Selbstbestimmung ergeben und für alle souveränen Staaten gelten sollten, damit eine gerechte Basis für eine friedliche und kooperative Existenz von Nationalstaaten bestehen kann:

- 1) *Staaten haben die Pflicht, davon abzusehen, andere Staaten materiell zu schädigen, sowohl durch militärische Gewalt wie auch z.B. durch Umweltverschmutzung, die von Staat A verursacht und über die Grenzen hinaus in Staat B getragen wird.* Dieses Recht kann man als das staatliche Recht auf ein unversehrtes Territorium bezeichnen.
- 2) *Es besteht die Pflicht, andere Staaten nicht auszubeuten, die einseitig gegenüber einem mächtigeren Staat verwundbar sind¹⁴⁷. Dazu gehört, dass Staaten ihre Wirtschafts- und Militärmacht nicht aus einseitigem Profitstreben ausnutzen, wenn ein mächtiger, reicher Staat in Verhandlungen mit einem armen Staat eintritt.* Ferner, denke ich, gehört aber dazu, dass mächtige Staaten sowohl innerstaatlich wie auch global keine internationalen Gesetze zulassen, die es z.B. Konzernen oder Diktaturen ermöglichen, ausbeuterische Praktiken in ärmeren Ländern zu dulden, zu fördern oder stillschweigend zu akzeptieren¹⁴⁸. Mit der negativen Pflicht, nicht andere auszubeuten, korrespondiert ein legitimes Recht der anderen, nicht ausgebeutet zu werden. (Um diesem Recht entsprechen zu können, müssten bereits massive Änderungen in der gegenwärtigen internationalen Politik und Gesetzgebung geschehen.)
- 3) *Es besteht die Pflicht, internationale Verträge einzuhalten, ebenso solche, die internationale Institutionen gründen.* Dies schließt potentiell, obwohl Miller es nicht explizit erwähnt bzw. ihnen skeptisch gegenüber steht, transnationale Gemeinschaften wie die EU oder supra- und subnationale Institutionen wie der ICC, der EGH oder das schottische Parlament ein, denke ich. *Wenn nationale und internationale Anliegen kollidieren, so Miller, kann ein Nationalstaat aber u. U. berechtigt sein, sich aus dem Bündnis zu lösen¹⁴⁹.*

147 Miller definiert Ausbeutung im Wesentlichen so: „*An exploitative transaction, therefore, is one that is actively entered into by the parties concerned, one whose terms are unfair when measured by the appropriate benchmark, and one whose unfairness results from an inequality of power between exploiter and exploited [...] it involves actively taking advantage of another agent's relative weakness when it is open to you to make a fair exchange instead.*“ Vgl. Miller 1999, p. 205

148 Vgl. z.B. Pogge, T.: *The Bounds of Nationalism*, in: Orsi, G., Steinvorth, U., Smid, S & Seelmann, K.: *Internationale Gerechtigkeit, Rechtsphilosophische Hefte*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1997, pp. 55-90

149 Diesen Punkt finde ich problematisch: Millers Beispiel ist, dass ein Staat sich aus einem Bündnis lösen darf, um einen Angriff eigenständig abzuwehren, wenn die Bündnispartner ihm nicht helfen. Das Problem ist, dass er sich nur auf den militärischen Sektor bezieht, also auf den, wo er a) bereits zugestanden hat, dass eine volle Staatssouveränität über Verteidigung und Militär nicht zwingend nötig sein müsse und b) wird ein Recht auf

- 4) *Staaten haben die – in Millers Augen informelle – Pflicht, anderen Staaten in Fällen großer Schwierigkeiten zu helfen. Diese Pflichten sind reziproke Pflichten, die sich aus humanitären Pflichten gegenüber allen Menschen ergeben.* Beispiele wären z.B. die Nothilfen für die Opfer von Naturkatastrophen oder Seuchen, bei denen ein einzelner Staat ohne Eigenverschulden der Situation auf die Hilfe anderer Staaten angewiesen ist. Für Miller ist hier wichtig, dass humanitäre Pflichten keine Gerechtigkeitspflichten sind und nicht aus denselben Gründen gefordert werden können wie Forderungen der Gerechtigkeit (Miller 2005, p. 76)¹⁵⁰.
- 5) Die Pflicht, globale Ressourcen fair zu verteilen: *„Nations cannot provide for the basic needs of their members and cannot exercise any sort of collective autonomy unless they have a sufficient resource base to be economically viable. Moreover nation-states are interdependent in so far as the value of the resources available within the territorial boundaries of any one state depends on global institutions such as the international commodity market.“* (Miller 1995, p. 105). Es besteht für Miller eine Pflicht, den internationalen Markt so zu gestalten, dass alle Nationen potentiell das Recht zur Selbstbestimmung ausüben können und ressourcenarmen Ländern u.U. zu helfen. Dieser letzte Punkt kommt Denkern wie Pogge bereits sehr entgegen, aber Millers Problem mit Pogge werde ich später diskutieren.

Bemerkenswert fand ich, dass in Miller 1995 die Rede von Menschenrechten in der Liste staatlicher Pflichten nicht explizit vorkam. Millers Kommentar zu den primär negativen Pflichten 1-5, die er darstellt: *„The picture of international justice that I have sketched portays a world in which nation-states are self-determining, but respect the self-determination of others through obligations of non-interference and in some cases of aid.“* (Miller 1995, p. 107) empfand ich daher auch als unzureichend. In einem späteren Aufsatz (Miller 2001a, p. 87) nimmt Miller den Schutz der Menschenrechte allerdings in seine Liste

Selbstverteidigung universal als natürliches Recht anerkannt. Der militärische Fall ist also verhältnismäßig unproblematisch. Wie sieht es aber aus, wenn die Wirtschafts- oder Sozialinteressen eines Staates mit einem internationalen Abkommen oder Körper wie der EU, dem Kyotoabkommen oder der UN-Charta der Menschenrechte kollidieren? Natürlich kann Miller als Kontextualist eine situationsabhängige Prüfung und Anwendung des situativ am besten gerechtfertigten Prinzips verlangen. Allerdings sind sehr viele Anliegen, die durch internationale Abkommen oder Körper wie die EU kreiert und geschützt werden sollen, Anliegen, die der gesamten Menschheit oder zumindest transnationalen Gemeinschaften zugute kommen sollen. Die Frage ist hier nicht, ob Staaten z.B. in der UN Vetorechte haben sollten oder ob nicht prinzipiell immer die Möglichkeit eines Ausstieges aus einem Bündnis schon aus freiheitstheoretischen Überlegungen gewährt werden muss. Meine Frage ist eher, dass die Motivation von Staaten, Bündnisse einzugehen und zu verlassen, moralisch problematisch sein kann und Millers Antwort, dass im Zweifel unter sonst gleichen Umständen nationale Interessen tendenziell schwerer wiegen, nicht ohne weiteres zu halten ist.

- 150 Humanitäre Pflichten stehen für Miller zwischen Pflichten aus reiner Wohltätigkeit, die freiwillig getan werden können und deren Unterlassen keine moralische Kritik auf sich zieht und Pflichten der Gerechtigkeit, die erfüllt werden müssen und deren Erfüllung auch eingeklagt werden bzw. mit Zwangsmitteln durchgesetzt werden kann sowie deren Verletzung/Nichterfüllung Kompensation verlangt. Bei humanitären Pflichten ist es moralisch falsch, sie nicht zu tun, aber, so Miller, Dritte können niemanden zwingen, sie auszuführen und im Unterlassensfall sind keine Kompensationen einklagbar. Eine genauere Untersuchung von Millers Pflichten-Rechts- und Verantwortungsbegriff könnte diesen Punkt noch diskutieren, muss aus Platzmangel aber leider ausbleiben.

staatlicher Verpflichtungen auf¹⁵¹:

- 6) Die Verpflichtung, grundlegende Menschenrechte weltweit zu respektieren [*und d.h. sie selbst nicht zu verletzen und andere daran zu hindern, sie zu verletzen*; Ergänzung Niederberger 2008, p. 197]
- 7) Die Verpflichtung, verletzbare Gemeinschaften und Individuen nicht auszubeuten.
- 8) Die Verpflichtung, allen politischen Gemeinschaften die Möglichkeit zu geben, Selbstbestimmung und soziale Gerechtigkeit zu erreichen.

Die meisten Pflichten, die Miller hier bezeichnet, sind eindeutig negative Pflichten. Nichtsdestoweniger wäre die Welt bereits ein deutlich gerechterer Ort, wenn Millers Pflichtenkatalog auch nur ansatzweise in der realen Welt umgesetzt wäre.

Miller denkt aber, dass die negativen Pflichten die wichtigeren sind. In der Philosophie ist es oft strittig, ob die analytische Unterscheidung zwischen Unterlassungen (d.h. negativen Pflichten/Rechten) und Aktionen (positiven Rechten/Pflichten) auch immer konkret besagen kann, ob x nun eine Unterlassung oder eine Aktion war und ob es prinzipiell moralisch richtiger ist, x zu tun oder x zu unterlassen. Kontextabhängige Untersuchungen liefern, denke ich, noch immer die evtl. angemessensten Antworten, aber Miller glaubt, dass in Bezug auf Gerechtigkeit es grundsätzlich wichtiger ist, dass Akteure sich jeder Handlung enthalten, die andere schädigen könnte und erst, wenn sie sich dahingehend versichert haben, möglicherweise positive Pflichten in folgender Reihenfolge wahrnehmen müssten: So meint Miller (2005, p. 74), dass die erste Pflicht es ist **a**) grundlegende Rechte aller Menschen durch unsere Handlungen nicht zu beeinträchtigen – erst danach können positive Pflichten ins Spiel kommen, wie **b**) dass wir Dritte schützen und mit Gütern versorgen, für deren schlechte Situation wir verantwortlich sind, **c**) dass wir eine positive Pflicht haben, Rechtsverletzungen Dritter zu verfolgen (z.B. einen Genozid zu verhindern) und **d**) kann es Gründe geben, die uns nahelegen, anderen zu helfen, wenn Dritte in ihrer Verantwortung, ihnen zu helfen, versagt haben oder unwillig sind (in dem Fall könnten wir jene Unwilligen auch zwingen). Der Punkt ist, dass Miller annimmt, dass strikte Unparteilichkeit uns in all den Fällen abverlangt wird, wo grundsätzliche basale Menschenrechte auf dem Spiel stehen – wir sind gehalten, nichts zu tun, was die Menschenrechte anderer verletzt¹⁵². In dieser Hinsicht ist Unparteilichkeit gleichzusetzen mit Gleichheit in striktester Form, wie sie z.B. jüngst auch vor dem ICC praktiziert wird: Vor diesem Gerichtshof werden Menschen in ihrer

¹⁵¹Es wird hier von Staaten gesprochen, weil üblicherweise angenommen wird, dass nur Staaten und Staatsvertreter als rechtlich haftbare Akteure Menschenrechtsverletzungen begehen können (Kreide 2008). Natürlich gelten aber Verpflichtungen, Dritte nicht auszubeuten, ihre Menschenrechte nicht zu verletzen, Gebote der Nothilfe und Fairness usf. auch für Individuen und multinationale Konzerne.

¹⁵²Wobei hierbei nicht nur Fälle von Ausbeutung, Folter, Deprivation, Hunger etc. zu verstehen sind, sondern evtl. auch Fälle, die ebenso alle Menschen angehen wie das weltweite Klimaproblem, das aktuelle System der Weltwirtschaft (durch die Finanzkrise 2008-2009 ist auch die Armut in Ländern der 3ten Welt nochmals rasant gestiegen) oder diverse Arten unrechter militärischer Akte. Miller geht in seinen Schriften nicht auf all diese Fälle ein und ob z.B. der Klimawandel oder die Finanzkrise auch direkt oder indirekt zu Menschenrechtsverletzungen gehören oder nicht, ist sicherlich diskutabel.

Eigenschaft als Menschen, Weltbürger in einem moralischen Sinn, wegen Verbrechen gegen die Menschheit angeklagt, ohne Unterschiede von Nationalität, Glauben, Status und Geschlecht (Bohman 2004, Broomhall 2003¹⁵³). Aber in Fällen wie b, bei knappen Ressourcen und unter sonst gleichen Umständen, bei denen man sich entscheiden müsste, ob man sie Fremden gibt oder für die eigene Nation behält, wäre eine Parteilichkeit zugunsten der Nation vernünftig und moralisch. Dasselbe glaubt Miller für die Fälle c und d – in c kann die Sicherheit und Freiheit der eigenen Conationals höherwertiger sein als die Verpflichtung, Dritte durch Intervention zu schützen¹⁵⁴ und es mag Limits geben, wieviel Einsatz an Kosten, Risikoübernahme und Personal man von Conationals verlangen kann, wenn sie intervenierend, ohne eigene Not oder direkte Verpflichtung, für die Belange Dritter eintreten. Situationen der Nothilfe oder des eingreifenden Zwangs meint Miller, lassen sich am ehesten noch mit humanitärer Pflicht umschreiben, stellen aber keine Gerechtigkeitsforderung mehr dar und Conationals seien hier im Zweifel eher sich selbst verpflichtet als Fremden¹⁵⁵. Bader (2005) ist allerdings anderer Meinung: Abgesehen davon, dass mir im realen Leben oft nicht per Augenschein ersichtlich sein wird, wer mein Conational ist und warum diesem notwendig mehr zu helfen ist als jemand anderem, sind Millers Überlegungen hier kein guter Ratschlag: Gerade vor dem Hintergrund der aktuellen Menschenrechts- und Wirtschaftslage tendierten liberale Nationalisten dazu, zu wenig zu beachten, dass ihre assoziativen Pflichten mit vielen anderen legitimen Pflichten (Reparationen, Verträge, anderweitige sub- und transnationale Pflichten z.B. zwischen sozialen Klassen oder Non-Nationals) konkurrieren und die moralisch einwandfreien Prioritäten realiter nicht ausreichend präzise gesetzt werden können. Ferner sind, gerade in der zunehmend interdependenten Welt viele Nationals an Verträge oder Institutionen gebunden, die grenzüberschreitend sind und ich habe angemerkt (Anm.149), dass ich es schwierig finde, wenn Staaten jederzeit das Recht haben sollten, ein Bündnis wegen Priorität eigener Belange zu verlassen – in diesem Fall würde Miller eine Theorie internationalen Rechts (oder überhaupt eine Rechtstheorie) benötigen, die genauer herausarbeitet, welche Funktion Recht im Zusammenhang mit Parteilichkeit für Conationals haben sollte. Drittens (Bader 2005) ist es de facto nicht der Fall, dass weltweit die meisten Nationalstaaten ihren Gerechtigkeitspflichten gegenüber der Weltbevölkerung nachkommen – selbst nicht denen, die Miller aufgestellt hat. Wie will Miller eine vernünftige Parteilichkeit gegenüber Conationals dennoch verteidigen?

7.2 Gleichheit und globale Gerechtigkeit

Eine Perspektive würde sagen, dass wir unsere Conationals u.U. dann bevorzugen können,

153Vgl. Broomhall, B.: *International Justice and the International Criminal Court: Between Sovereignty and the Rule of Law*, Oxford University Press, 2003

154Für eine genauere Diskussion dazu siehe Miller 2009 zum Thema „Verantwortung und Intervention“

155Für extreme Fälle, bei denen das Wohl der Nation unmittelbar auf dem Spiel steht, nimmt auch Vernon dies an und plädiert für Parteilichkeitsüberlegungen auf Basis des zu übernehmenden Risikos (sofern moralisch keine eindeutige Pflicht von P zur Kompensation oder Hilfe besteht):Vgl. Vernon 2007

wenn universal gerechte Rahmenumstände bestehen und ein gewisses Mindestmaß an globaler Gleichheit z.B. in Bezug auf Menschenrechte, die einen ebenso minimalen Lebensstandard ermöglichen, erreicht ist (Tan 2004). Einige liberale Nationalisten wie Tamir (1993, p. 115) glauben, dass in der Tat die Maßstäbe globaler Gerechtigkeit verbindlich seien für das Ausmaß, in dem Nationen ihre Mitglieder bevorzugen könnten, aber Miller ist skeptisch.

Klar ist, dass in unserer Welt in vielerlei Hinsicht starke Ungleichheiten vorherrschen: In einigen reichen Staaten leben die Menschen länger, sind gut ernährt, haben vielfältige Möglichkeiten, sich zu bilden, sozial zu interagieren, gesund zu bleiben, einen Beruf auszuüben, haben ein Jahreseinkommen, welches zu einem annehmbaren Leben meistens reicht und müssen nicht um Leib und Leben fürchten, wenn sie auf die Strasse gehen oder ihre Meinung äußern. In anderen Ländern – einer Vielzahl - hingegen existiert Massenarmut, Krankheit, politische Instabilität, polizeiliche oder militärische Willkür, Analphabetismus, Ausbeutung, Hunger und oftmals nichtmal sauberes Trinkwasser¹⁵⁶. Insofern kann man sagen, dass zwischen den Menschen in reichen Ländern und denen in armen oder völlig deprivierten deutliche Ungleichheiten in einer Vielzahl von fundamentalen Lebensbereichen bestehen. Im Gegensatz zu den meisten Kosmopoliten oder Liberalen ist für Miller Gleichheit als Gerechtigkeitsprinzip im globalen Raum aber weder möglich noch gerecht. Damit will er nicht sagen, dass man über globale Ungleichheiten nicht besorgt sein sollte: Es ist klar, dass die Ungerechtigkeiten, die sich daraus ergeben, groß sind und beseitigt werden müssen: *„But here our concern with equality is derivative, not foundational. Global inequality matters because of its effects, or because of what it tells us about the costs of achieving justice, but not because it is intrinsically unjust.“* (Miller 2005a, p. 56). Miller trennt die wesentlichen Ansätze von Gleichheitstheoretikern zunächst in zwei prinzipielle Forderungen: „Gleichheit der Ressourcen“ und „Gleichheit der Möglichkeiten“. Er möchte zeigen, warum beide nicht als fundamentale Gerechtigkeitsprinzipien hinreichen (Miller 2007, p. 56 ff).

Er sagt, dass die Forderungen, die Personen nach einem gleichen Zugang zu Ressourcen respektive zu Möglichkeiten machen können, in mindestens zweierlei Weise problematisch sind: Erstens ist es schwierig, zu messen, wann zwei Menschen auf der Welt gleich an Ressourcen oder an Möglichkeiten sind und ebenso schwierig ist es sicherlich, sich überhaupt auf einen globalen Maßstab zu einigen. Zweitens gehören Menschen überall auf der Welt Gemeinschaften an, deren Entscheidungen ebenfalls die Verfügbarkeit von Ressourcen und Möglichkeiten beeinflussen (Miller 2007, p. 56). Aus Platzgründen kann ich auf Millers Punkte nicht en detail eingehen, aber ich denke, die wesentliche Botschaft kann hier genügen:

Zum ersten Punkt bemerkt er folgendes: Es ist nur dann möglich, überhaupt einen globalen

¹⁵⁶Für präzisere Auskünfte über globale Missstände vgl. z.B. die Aufsätze von Thomas Pogge im Literaturteil, der – soweit ich es beurteilen kann - als Experte für Fragen globaler Armut gelten kann.

Verteilungsschlüssel für Ressourcen zu finden, wenn man sich zuvor auf ein politisches und wirtschaftliches System einigen könnte, welches von allen Nationen, Staaten und Kulturen als gerecht und vernünftig akzeptiert werden würde. Dieses System hängt u.a. davon ab, welche kulturellen Präferenzen Menschen bei der Nutzung von Land und dem Abbau von Ressourcen anlegen und die u.a. den Wert eines Landes/einer Ressource bestimmen: „*The upshot of all this is that natural site values [...] are not set by nature itself, but almost entirely by human decision and behaviour.*“ (Miller 2007, p. 60). Aufgrund dieses Kultur- und Wertpluralismus hält Miller es für außerordentlich fragwürdig, dass wir ein solches System wirklich erreichen. Z.B. schätzen nicht alle Kulturen in derselben Weise wie westliche individuelle Autonomie und Wahlfreiheit. Andere schätzen eher das soziale Kollektiv oder die Einhaltung religiöser Pflichten und dies wird sich konfligierend auf Wirtschafts- und Verteilungssysteme auswirken. Selbst wenn ein Staat also intrastaatlich einen solchen Schlüssel gefunden hat (für soziale Gerechtigkeit wichtig), lassen sich die Maßstäbe der *domestic policy* nicht ohne weiteres auf den globalen Raum übertragen und es scheint bisher nicht wahrscheinlich, dass weltweit alle Staaten z.B. liberale politische Maßstäbe zur Bestimmung von Ressourcenwerten annehmen würden: „*[...] the idea of global equality of resources remains indeterminate in the absence of a non-arbitrary way of determining resource values.*“ (Miller 2007, p. 61)

Möglichkeiten betreffend ist zunächst nicht klar, was es heißen soll, dass zwei Menschen gleiche Möglichkeiten haben: In einem starken Sinne von Gleichheit als Identität heißt es, dass ein Kind vom Land aus Mosambique exakt dieselbe Möglichkeit haben soll wie das Kind eines schweizer Bankiers, bei gleicher Motivation und Begabung (die zu messen schwierig ist), den Posten des schweizer Bankiers zu bekommen. Das hieße, dass dies unbegrenzte Möglichkeiten der Immigration, gleiche Gestaltung der Schulbildung und dem Erlernen der Sprache sowie gleiche Fähigkeiten für den Umgang mit kulturellen Gepflogenheiten erfordern würde, die das Kind aus Mosambique sehr wahrscheinlich überforderten (Miller 2007, p. 63) und eine unmögliche Hürde darstellen können. Es scheint daher angemessener und fairer zu sein, von äquivalenten Sets von Möglichkeiten zu sprechen, d.h. dass das Kind aus Mosambique bei gleicher Befähigung und Motivation dieselbe Chance haben sollte z.B. in Mosambique selbst, Bankier zu werden (mit entsprechendem Gehalt und Vergütungen) wie das Kind aus der Schweiz. So ließe sich nach Miller verstehen, was es heißen kann, gleichwertige Möglichkeiten zu haben, aber nicht identische (Miller 2007, p.64). Ferner muss man noch messen, ab wann Möglichkeiten gleichwertig sind: Es seien eine Gruppe A und eine Gruppe B. A hat einen Fußballfeld und B einen Tennisplatz. Es lässt sich sagen, dass unter sonst gleichen Umständen beide die gleichwertige Möglichkeit haben, Sport zu treiben. Eine Ungleichheit läge erst dann vor, wenn A ein riesiges Sportcenter besitzt, während B kaum genug Geld hat, seinen verwitterten Tennisplatz instand zu halten und die Menschen in B evtl. in ihrer Gesundheit

depriviert werden, während A Fitness im Übermaß hat. Sagen wir nun aber, A habe eine Schule und B eine Kirche. Unter sonst gleichen Umständen ließe sich sagen, beide hätten einen gleichwertigen Zugang zur Erleuchtung. Hier würde aber widersprochen werden: Den Wert, den eine Schule und ihre Ausbildung vermittelt, ist nicht vergleichbar mit dem Wert, den die Möglichkeit zur spirituellen Betätigung anbietet. Je nachdem, welchen Wert A oder B jeweils einer Schule oder einer Kirche zubilligen würden, ließe sich nicht mehr von gleichwertigen Möglichkeiten reden. Aber einen objektiven Maßstab der prinzipiellen Gleichheit gibt es nicht: *„The public culture marks [...] out [...] different kinds of goods in respect of which each citizen should have equal opportunities.“* (Miller 2007, p.66)

Miller will sagen, dass wir letztlich nur in extremen Fällen deutliche Aussagen über Ungleichheit und Ungerechtigkeit machen können. Bei genauerer Untersuchung kann aber herauskommen, dass unser Empfinden über diese „Ungleichheiten als Ungerechtigkeit“ auf anderen Fundamenten ruht als auf einer ethischen Sorge über das Prinzip der Gleichheit: Wir können extreme Armut, Deprivation und Benachteiligung als globales Unrecht empfinden, ohne deshalb Ungleichheit als prinzipiell ungerecht oder Gleichheit als prinzipiell geboten zu sehen, ebenso wie wir dies innerhalb eines Staates akzeptieren können, wenn wir nämlich glauben, dass x selbst unter kontextrelativen Maßstäben nicht mehr tragbar ist (Vernon 2007, p. 457ff).

Dies führt Miller zum zweiten Punkt, dem sog. dynamischen Problem: Es besagt, dass Nationen in einem hohen Maß für ihre Entscheidungen selbst verantwortlich sind. Sein Beispiel umfasst vier Staaten, Affluenza, Procreation, Ecologia und Condominium, die jeweils mit gleichen Ressourcen in Generation G 1 starten. Affluenza und Procreatia haben kulturell/politische Präferenzen, die auf hohen Konsum bzw. große Familien hinauslaufen, während Ecologia und Condominium eine sparsame Haushaltsführung bzw. Populationskontrolle und Familienplanung unterstützen. In G2 und G3 werden sich bereits Unterschiede zeigen – die ersten beiden Länder könnten Probleme mit Überbevölkerung und schwindenden Staatskassen haben, während die beiden letzteren potentiell prosperieren¹⁵⁷. Die Frage ist, welche Gerechtigkeitspflichten Condominium und Ecologia gegenüber Affluenza und Procreatia haben könnten. Natürlich ist klar, dass Nationen/staaten bis zu einem gewissen Maß für ihr Handeln selbst verantwortlich sind und auch eine Verantwortung zwischen den Generationen besteht. G1 hat eine moralische Pflicht, G2 die Zukunft nicht schwer zu machen, während G2 dieselbe Pflicht für G3 hat und umgekehrt, G1 den Lebensabend nicht zu erschweren. Die Dynamik einer Gesellschaft – und damit auch die von Kultur, Politik etc. - wird auch davon beeinflusst, dass innerhalb einer Gesellschaft Mitglieder verschiedener Generationen zugleich die jeweiligen Entscheidungen des Landes mit beeinflussen. Eine klare Zuteilung von Verantwortung für

¹⁵⁷Man sollte bedenken, dass Millers Beispiel sehr schematisch ist! Es gibt bei ihm keine Einflüsse von Außen in die jeweiligen Länder, keinen internationalen Markt, keine Kriege, Seuchen, Hungersnöte, Naturkatastrophen, keine Bündnisse oder Kontakte zwischen den Angehörigen der vier Länder etc.

einen bestimmten sozialen Zustand wird durch diesen natürlichen Mangel an Statik noch erschwert. Es ist daher unklar, warum, solange in Affluenza und Procreantia keine menschenunwürdigen Lebensbedingungen vorherrschen und humanitäre Hilfe geboten wäre, Ecologia und Condominium Umverteilungsmaßnahmen zustimmen sollten, die sie als ungerecht empfänden – immerhin haben sie selbst gut gewirtschaftet und ihre Gesellschaft wohl organisiert und verwaltet. Selbst wenn die beiden reichen Länder Immigranten hereinließen, so Miller, haben sie das Recht, nur so viele hineinzulassen, wie man langsam erfolgreich beidseitig integrieren kann, damit die minimale Homogenität zum Bestehen der Nation/des Staates gesichert werden kann.

Die vorliegenden Punkte sollen knapp verdeutlichen, dass Miller globale Ungleichheit zu einem guten Teil der Verantwortung von Nationen selbst zuschreibt¹⁵⁸. Das universale Recht auf nationale Autonomie mit dem Ziel des Erreichens sozialer Gerechtigkeit und dem Schutz der national-kulturellen Identität verlangt, dass Nationen in einem hohen Maß für ihre eigenen Entscheidungen und den Aufbau ihrer Institutionen verantwortlich sind. Wenn es darum geht, globale Ungleichheiten zu beseitigen, ohne ungerecht zu sein, dann müsse man schwächer einsetzen: „[...] *a much weaker version of the same claim is that if we want a world in which people are willing to cooperate and to settle their differences peacefully, then this must be a world in which material inequalities are not too great. [...]*“ (2007, p. 79) „[...] *valuing self-determination [...] gives us a reason to limit global inequality.*“ (Miller 2007, p. 74)¹⁵⁹. Muss man die Hoffnung auf Gleichheit als eines fundamentalen Gerechtigkeitsideals (Gosepath 2001) aufgrund der von Miller genannten Schwierigkeiten aufgeben?

Es ergeben sich einige Fragen, auf die Miller antworten können muss, bevor er die Idee der globalen Gleichheit komplett ablehnt. Erstens kann man fragen, ob es argumentationsstrategisch für eine Gerechtigkeitstheorie sinnvoll ist, die Welt so anzunehmen, dass Staaten in ihr selbstverständlich existieren und ob, unter heutigen Bedingungen, vernünftige Akteure sich wirklich für eine Welt aus souveränen Nationalstaaten entscheiden würden¹⁶⁰. Bei der Frage nach der Legitimität von Grenzen wurden Schwierigkeiten in diesem Punkt angedeutet und ferner würde eine solche Argumentation einen sehr hohen moralischen Wert auf Geschichte, militärische Ereignisse etc. legen. Damit ist nicht gesagt, dass Geschichte moralisch irrelevant wäre oder eine Theorie nicht die aus der Vergangenheit zu ziehenden Lehren mit einbeziehen sollte. Aber das bestehende System mag aus Ungerechtigkeiten entstanden sein und oder so konstituiert sein, dass es weiterhin Ungerechtigkeiten fördert und daher ist es theoretisch

158Aus Platzgründen kann ich Millers Verantwortungskonzeption leider nicht genauer ausführen.

159Es ist plausibel, dass, wenn Miller nationale Selbstbestimmung als universalen moralischen Wert etablieren möchte, Ungleichheiten nicht derart sein dürfen, dass es einer Nation unmöglich ist, diesen Zustand zu erreichen.

160Caney, S.: *Global Distributive Justice and the State* in: Political Studies, Vol 56, 2008 pp. 487-518, ebd. p. 506-508

legitim, auch die Existenz von Staaten, wie sie derzeit bestehen, in Frage zu stellen. Für Fragen distributiver Gerechtigkeit ist der institutionelle Hintergrund sehr wichtig, denn er determiniert zum guten Teil, wie Menschen nach einem Verteilungsprozess dastehen. Die Ungleichheiten an Ressourcen und Möglichkeiten sind de facto derart, dass sie auch gewaltige Ungleichheiten an Macht im globalen Raum mit sich bringen. Große multinationale Konzerne wie Siemens, Microsoft, Nike oder CocaCola haben teilweise einen höheren Jahresumsatz als das BIP mancher Staaten (Crane/Matten 2007) und Länder wie die USA oder Großbritannien haben eine lange Geschichte von Beherrschung und Druck, den sie wirtschaftlich oder militärisch auf schwächere Staaten ausüb(t)en. Ausbeutung, Umweltverschmutzung oder direkte/indirekte Beeinträchtigung/Verletzung der Menschenrechte sind u.a. Konsequenz dieser Ungleichheiten. Ferner teilen wir mit Krieg, Umweltverschmutzung, Klimawandel und internationaler Wirtschaft einige akute Lasten, deren „*benefits and burdens*“ unter den Schirm globaler distributiver Gerechtigkeit fallen und nicht allein von einzelnen Nationalstaaten bewältigt werden können (Caney 2008, p. 497).

Darauf könnte Miller antworten, dass seine Theorie weniger utopisch wäre und die Welt, wie sie heute ist, eine eigene Art moralischer Wichtigkeit besitzt. Es ist wichtig, die bestehenden Fakten zur Grundlage zu nehmen und auf ihrer Basis theoretische Überlegungen anzustellen (Miller 2001, Kap. 3; 2007, Kap. 10). Der grundlegende Intuition, die Empirie nicht zu vernachlässigen, stimmen viele Autoren (z.B. Pogge, Caney, Tan) auch zu. Caney antwortet, dass man aber unterscheiden kann, auf welche Weise man empirische Fakten moral- und/oder politikphilosophisch akzeptiert: Entweder in einem empirischen oder einem mehr normativen Sinn. Im Falle der Sichtweise „Welt-als-Nationalstaatenwelt“ ist die Frage berechtigt, ob es angemessen ist, der bestehenden Weltordnung einen so starken normativen Gehalt zuzuschreiben, wie Miller es tut. Aus normativer Sichtweise sind bestehende Institutionen evtl. besser als Fakten zu akzeptieren, nicht als verbindliche moralische Maßstäbe (Caney 2008, p. 507). Da Gerechtigkeit und Gleichheit Ideale sind, könnte man sagen, dass Menschen in unserer nicht-idealen Welt sich an Idealen orientieren und daher auch argumentieren, warum sich Zustände verändern sollten, ungeachtet der empirischen Umstände. Natürlich dürfen die empirischen Gegebenheiten nicht verkannt werden, aber Ideale haben durchaus motivationale Kraft und damit empirische Wirkung (wie stark sie jeweils ist, ist eine andere, wichtige Frage nicht-idealer Theorien) ebenso wie normative Berechtigung (Gosepath 2001, p. 154). Miller könnte zu sagen versuchen, dass die bestehende Weltordnung sich aber nicht oder nicht in besonderem Maße verändert und eine Theorie insofern den status quo stärker in den Blick nehmen müsse. Abgesehen davon, dass dies ein recht konservativ-dogmatisches Statement wäre, für das ich im Falle globaler Gerechtigkeit und politischer Institutionen keine hinreichenden Belege denken könnte, ist eine solche Signifikanz des status quo ahistorisch: Wir Menschen haben weit weniger Kontrolle und Überblick über die Ereignisse, die sich in der Zukunft ereignen mögen, als

dass wir gerechtfertigt behaupten könnten, dass bestimmte Institutionen und Systeme sich nicht verändern lassen könnten oder würden. Die Geschichte von Politik und auch Moral bestätigt dies, indem es immer wieder tiefgreifende und auch unvorhergesehene Änderungen gegeben hat. Vor diesem Hintergrund war auch die Idee des Nationalstaates, der Demokratie und ihre Etablierung in der Welt evtl. eine solche Entwicklung und es gibt keinen Grund, zu mutmaßen, dass sich nichts weiter verändere (Habermas 2003, 97-98; Caney 2008, p. 508). Ferner ist unsere moralische Sprache nicht notwendig in einem zu abstrakten Sinn normativ: Indem ich sage, ein Zustand sollte so-und-so sein und also verändert werden, gebe ich zugleich auch eine Beschreibung des aktuellen Zustandes. Die Forderung, dass er verändert werden sollte, bleibt legitim, selbst wenn die praktischen Chancen auf baldige Änderung gering sind (Caney 2008, p. 508) und es aus praktischen Erwägungen geboten sein mag, Schritt für Schritt vorzugehen (Gosepath 2001, p. 154). Ein dritter Punkt besteht darin, dass die Institutionen und deren Handlungen, aber auch unsere Theorien über sie sehr wohl praktischen Einfluss haben: Sie können unsere Einstellungen gegenüber bestehenden Institutionen und Praktiken verändern und wenn sich unsere moralischen Dispositionen verändern, besteht eine Chance, dass wir als moralische Akteure auch anders handeln und Institutionen verändern.

Bisher denke ich, dass die obigen Punkte dafür plädieren können, dass die Hoffnung, Menschen könnten einen gemeinsamen Verteilungsschlüssel samt dazugehörigem institutionellen System für Fragen globaler distributiver Gleichheit finden, nicht aufgegeben zu werden braucht. Miller mag mit seiner Skepsis recht haben, dass es de facto sehr schwierig sein mag, einen solche Schlüssel zu finden, aber als moralische Akteure können wir durchaus auch von kosmopolitischen und egalitären Motiven motiviert werden und im globalen Diskurs weiterhin auf eine Lösung zuarbeiten. Das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung steht hier nur gegen derartige Pläne, wenn man annimmt (und es gibt meines Wissens nach zur Zeit keine absolut zwingenden Gründe, dies anzunehmen), dass moralische Akteure in einem sehr hohen Maß national-kulturell motiviert sind und nationale Identität wirklich die starke Form von Solidarität und Kooperationsbereitschaft generiert, die *Nationalisten* ihr zuschreiben möchten.

Das dynamische Problem spricht gleichfalls nicht notwendig gegen globalen Egalitarismus: Sicherlich sind Länder zu einem Teil für ihre innenpolitischen Zustände selbst verantwortlich und Kultur, Sozialisation usf. beeinflussen auch die Fähigkeiten moralischer wie politischer Akteure in ihrem Handeln. Solange ich nicht unberechtigt freiheitseinschränkend, d.h. beherrschend auf einen anderen Akteur eingewirkt habe oder Mechanismen unterstütze, die beherrschend auf Akteure einwirken, bin ich evtl. nicht unmittelbar verpflichtet, Verantwortung für den Zustand dieses Akteurs zu übernehmen und z.B. einer Umverteilung von Gütern oder anderen Leistungsanforderungen zuzustimmen, die ich mir legitim erarbeitet habe. „Soziale Ungleichheiten“ auf globaler Ebene können daher bis zu einem

gewissen Grad ebenso wie innerhalb von Gesellschaften toleriert werden, solange das institutionelle, formale Rahmenwerk gerecht ist und formale Gleichheit garantiert. „*In sum, equality is increasingly theorized as an issue of maldistribution, oppression and domination.*“¹⁶¹ Daher bleibt zu fragen, ob die bestehende Weltordnung, in der primär Nationalstaaten aktiv sind, gerade in Bezug auf beherrschende Strukturen und Verteilung von Gütern gerecht ist. Wenn dies zweifelhaft wäre, ist auch theoretisch nicht klar, warum Gerechtigkeit und Gleichheit prinzipiell innerhalb der Grenzen eines Nationalstaates Priorität besitzen sollten.

7.3 Die bestehende Weltordnung und globale Gerechtigkeit

Thomas Pogge behauptet genau dies: Die bestehende Weltordnung, vor allem die Weltwirtschaftsordnung, ist ein System, welches durch den Einfluss der meisten der heutigen reichen Staaten gegründet wurde und massive Ungerechtigkeiten perpetuiert¹⁶². Zwei beispielhafte Punkte Pogges sind dessen Kritik am *International Resource Privilege* und am *International Borrowing Privilege* (2002b, 171-172¹⁶³). Ersteres gestattet der Regierung eines Landes, ungeachtet, wie diese an die Macht gekommen ist, die volle Verfügungsgewalt über die Nutzung der Ressourcen des staatlichen Territoriums. Das bedeutet, dass in vielen Ländern korrupte Militärs, Kriminelle und gewaltbreite Politiker, mit teilweise menschenrechtswidrigen Methoden die Macht ergriffen haben. Sie sind international berechtigt und geduldet, wenn sie sich durch Abbau und Handel mit lokalen Ressourcen selbst bereichern und ihre Bevölkerung, von der sie meist nicht in freier Wahl zu ihrem Repräsentanten ernannt worden sind, unterdrücken und verarmen lassen. Laut Pogge machen sich Staaten und Konzerne, die mit diesen Regimen Handel treiben und ihnen die Ressourcen abkaufen, moralisch gesehen der Hehlerei schuldig (Pogge 2002a, p. 46) und das internationale Rechtssystem hat einen gravierenden Makel, indem es dieses Unrecht nicht juristisch bekämpft. Das zweite Privileg gestattet es der Regierung eines Staates, unabhängig, wie diese an die Macht gekommen ist, im Namen der ganzen Bevölkerung, die sie de jure (seltenst de facto), repräsentiert, Kredite bei anderen Staaten und der Weltbank aufzunehmen und Schulden in massiver Höhe auf die Gesamtbevölkerung zu übertragen, die aber sehr oft aufgrund des massiven Fehlverhaltens der Politiker, dem Volk in keiner Weise zu Gute kommen, dafür aber rechtlich bindende Verpflichtungen über die – meist ohnehin verarmten - nächsten Generationen des Landes legen, die Schulden zurückzubezahlen, egal, wie oft die Regierung noch wechseln mag. Diese beiden Punkte stehen exemplarisch für internationale Rechte, die unter der Berufung auf die Souveränität von Staaten in ihren inneren Angelegenheiten sogar vor den UN aufrecht erhalten wird, die

¹⁶¹Squires, J.: *Equality and Difference*, in: Dryzek, Honig and Philipps (Eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 470-487, ebd. p. 485

¹⁶²Vgl. Pogge, T.: *Real World Justice*, in: *The Journal of Ethics*, Vol. 9, pp. 29-53, 2005

¹⁶³Pogge, T.: *Human Rights and Human Responsibilities* in: deGreiff, P. & Cronin, C. (Eds.): *Global Justice and Transnational Politics*, MIT-Press, Cambridge 2002b, pp. 151-196, p. 171-172

aber nachweisbar ungerechte Folgen haben. Laut Pogge partizipiert in letzter Instanz jeder Bürger, der durch seine Handlungen (Wahl, Konsum, wirtschaftliche oder anderweitige Kooperation mit entsprechenden Regimes) direkt oder indirekt von diesem System profitiert oder es bestehen lässt, an einem weltweiten Unrechtssystem. Ergänzen lässt sich Pogges Kritik noch durch Anmerkungen aus der globalen Umwelt, in der sich das Klima aufgrund diverser Schadstoffe der Industrie und vor allem den Lebensgewohnheiten der Bewohner reicher Länder verändert, die Meere verschmutzt und leer gefischt, Wälder abgeholzt und Trinkwasser verschwendet wird (Caney 2008). Eine Teilnahme an einem solchen globalen System ist nach Pogge moralisch nur zu rechtfertigen, wenn Menschen Mühe in die Aufgabe investieren, dieses System von Innen zu verändern, zumal wir nur diese eine Welt haben und sie nicht verlassen können: „*My responsibilities are thrust upon me by the circumstances.*“ (Miller 2007, p. 123). In einem alternativen System, welches Pogge skizziert, gäbe es entsprechende Veränderungen in den politischen Institutionen, im internationalen Recht sowie eine Art globaler Steuer, die von Staaten, die über einem gewissen Bruttoinlandsprodukt liegen, erhoben würde und Umverteilungsmaßnahmen zur Verbesserung der Lebensumstände der massiv Benachteiligten möglich machte. Was genau Pogge sich vorstellt, ist für diese Arbeit leider zu raumgreifend, wenngleich sehr interessant und auch empirisch keine Unmöglichkeit¹⁶⁴. Miller wendet sich an dieser Stelle aber gegen Pogge: Pogge leugne zwar nicht, dass in vielen Fällen die heimischen Institutionen und Regierungen eine Hauptschuld an der katastrophalen Lage der Menschen in jenen Ländern tragen. Aber Pogge behaupte, die bestehenden Zustände in vielen Staaten ließen sich fundamental mit den Ungerechtigkeiten im globalen Wirtschafts- und Rechtssystem erklären und da die reichen Staaten und ihre Bevölkerung dieses System maßgeblich aufrecht erhalten, trügen sie die Hauptverantwortung, hier abhelfend einzugreifen und die Zustände durch Ressourcenverteilung und Änderung des Rechtssystems zu ändern. Miller meint, dass das Argument nicht halte: Pogge behaupte, wenn die globale Ordnung anders, d.h. gerechter, wohlorganisierter, wäre, würden die gravierenden Missstände in vielen Nationalstaaten nicht oder nicht in der uns bekannten Stärke auftauchen. Daher trügen vor allem die reichen Staaten und deren Bevölkerung eine Hauptverantwortung, die bestehenden Übel zu ändern. Für Miller reicht dieses Argument nicht, weil es kontrafaktisch ist: Aus „Unter anderen Hintergrundbedingungen hätte As Verhalten nicht die disaströsen Effekte, die es de facto hat.“ folgt nicht notwendig, „Die Verantwortung für jene Disaster liegt daher in den Hintergrundbedingungen und nicht bei As Verhalten.“ (Miller, 2007, p. 240).

Allerdings haben wir bereits Gründe dafür gehört, warum der Vorwurf, kontrafaktisch zu

¹⁶⁴Mein eigenes Urteil ist hier natürlich äußerst laienhaft – ich muss mich auf die Personen verlassen, die aus verschiedensten Fachgebieten der Wirtschaft, Politik, Soziologie und Philosophie genauere Analysen vorgelegt haben und zwar durchaus an einigen Stellen noch Probleme und offene Fragen sehen, aber sich tendenziell positiv äußern.

argumentieren, Pogge argumentationsstrategisch hier nicht treffen muss (hier S. 89-90). Wenn praktisch genug dafür spricht, dass die globale Ordnung ungerecht ist, sollte sie geändert werden, da es normativ gesehen plausibel ist, dass eine Gerechtigkeitstheorie die bestehenden Zustände bewerten und ihre Veränderung fordern darf und nicht gezwungen ist, die bestehenden Zustände zum Ausgangspunkt weiterer Folgerungen zu machen¹⁶⁵.

Miller meint, dass wir danach fragen müssen, warum einige Staaten (wie China, Indien oder Malaysia) es zu bemerkenswertem Wohlstand und Aufschwung in den letzten Jahren gebracht haben, während andere Länder wie Ghana, Niger o.ä. arm geblieben sind¹⁶⁶. Gründe dafür mögen darin liegen, dass jene Kulturen bestimmte soziale und wirtschaftliche Muster ausgebaut haben und/oder eine Hinwendung zur Demokratie erlebten (China nicht und Indien hat nach wie vor Probleme mit Wahlbetrug), nicht von Bürgerkriegen bedroht waren uvm.. Dennoch sind in diesen Ländern fundamentale Menschenrechte z.T. nicht verwirklicht, Armut und Krankheiten, Analphabetismus¹⁶⁷ etc. nach wie vor gravierende Probleme und die globale Ordnung scheint dies zuzulassen¹⁶⁸. Mir bleibt unklar, warum, wenn Zweifel darüber herrschen, welche von den globalen oder nationalen institutionellen Strukturen wiederum welche negativen, willkürlich einschränkenden, Deprivation (mit-) verursachenden Folgen haben, eine „Unschuldsvermutung“ zugunsten der globalen Ordnung erteilt werden sollte und sie nicht aus Gerechtigkeitserwägungen zu ändern wäre. Es ist aber ungerecht, würde man von den Bewohnern der reichen Staaten institutionelle Änderungen und materielle Umverteilungen verlangen, wenn man nachweisen könnte, dass in vielen der armen Länder die dortige Kultur selbst schuld an ihren Zuständen ist und es spricht keinerlei Grund dafür, die Bevölkerungen armer Länder von Zuschreibungen der Verantwortung auszuschließen (Miller 2007, p. 247) . Das kann man fairerweise akzeptieren. Mit der Betrachtung von Einzelfällen und der Unterscheidung zwischen den „*deserving and undeserving poor*“ haben wir sicherlich Instrumente zur Hand, um im ersten Fall besser zu verstehen, was manche Nationen „richtig“ gemacht haben und wodurch die Nation prosperierte (und auch das Gegenteil) und im zweiten Fall ein praktisches Instrument, um in unserer realen Welt mit ihren begrenzten Ressourcen zunächst denen zu helfen, die sich am kooperativsten und entwicklungswilligsten zeigen, z.B. politische Reformen durchzuführen,

165Vgl. auch Pogge selbst : *Weltarmut und globale Gerechtigkeit, Interview mit Thomas Pogge* in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 55, 6 pp. 967-979, ebd. p. 973-974

166Wobei alle 3 Länder, ungeachtet auch ihrer teilweise bemerkenswerten und auch positiven Entwicklungen, für u.a. Menschenrechtsverletzungen, Korruption, Umweltverschmutzung und Ausbeutung eines Großteils ihrer Bevölkerung bekannt sind. Ich frage mich, inwiefern Miller die Methoden einbezieht, mit denen jene Staaten ihren Wohlstand erreichten und wie sie sich in Zukunft verhalten werden.

167Analphabetismus verhindert, dass Menschen wenigstens prinzipiell selbstständig in der Lage wären, ihre formalen Rechte kennenlernen zu können und sich in modernen Gesellschaften gut zu integrieren.

168Man denke an das Prinzip der Nichteinmischung in innerstaatliche Angelegenheiten, welches viele Staaten noch immer hochhalten, wenn sie Kritik anderer Staaten an ihren innenpolitischen Handlungen abwehren. Dies wurde jüngst (Mai/Juni 2009) von den Regierungen in Nordkorea respektive Teheran wieder geltend gemacht als Reaktion auf Proteste ausländischer Regierungen und Medien auf Atom- und Raketentests Nordkoreas bzw. die Versuche zur gewaltsamen Niederschlagung von Massenprotesten der iranischen Bevölkerung wegen vermuteten Wahlbetrugs gegen den noch amtierenden Präsidenten Ahmadinejad.

um Menschenrechte de facto besser zu schützen, sich für den weltweiten Frieden einzusetzen, indem sie Terroristen in ihrem Territorium stärker verfolgen¹⁶⁹ oder ABC-Waffen abrüsten etc.. Aber wenn der globale Rahmen auch nur teilweise die Konsequenzen verursacht, die Pogge sieht, besteht ein guter Grund, ihn zu verändern und die Hauptverantwortung denen zuzuteilen, die es am ehesten können und bei denen historisch wie aktuell gesehen ein grundlegender Grad an Verantwortung zu finden ist: Den Bevölkerungen der reichen und mächtigen Staaten. Ungeachtet der selbstverständlich zu beachtenden Zustände in einzelnen Ländern hält Pogge, wie ich ihn lese, die bestehende Ordnung für normativ nicht hinreichend, um überhaupt ein stabiles moralisches Fundament für Verantwortungszuschreibungen zu haben. Wenn es einigen Staaten heute besser geht, so ist dies per se begrüßenswert, aber anderen geht es schlechter und es bleibt die Frage, ob es normativ ausreichend sein kann, den status quo eines bestehenden Systems, welches deutliche Schwächen hat und in welchem viele Aspekte bezüglich Menschenrechten, Ausbeutungsverboten und Rechten auf politische Freiheit eines jeden Menschen, wie sie z.B. in der UN-Charta verankert sind, nicht umgesetzt wurden, überhaupt eine legitime Ausgangsbasis für eine Theorie der Gerechtigkeit ist. Millers eigene Pflichten, die souveräne Staaten einhalten sollten, sind darauf ausgelegt, dass Nationalstaaten ihre eigene Freiheit wahren können sollen und daher gute Gründe hätten, anderen zu helfen, dies auch zu tun. Schon dafür sind große Reformen der bestehenden Ordnung sowie einige Umverteilungen von Ressourcen notwendig und diese Reformen benötigen eine stärkere Basis als die Konzeption von Pflichten, die Miller vorschlägt. Goesepath (2001) hat angemerkt, dass moralische Rechte „ungesättigt“ sind, wenn sie nicht durch juristische Verrechtlichung verstärkt werden und gerade im globalen Raum sind de facto wie de jure selbst die grundlegenden Menschenrechte institutionell noch unzureichend gesättigt. Pogge gesteht seinen Kritikern zu, dass er sich in seinem Denken um globale Gerechtigkeit mehr auf globale als auf nationalstaatliche Faktoren wendet und betont wiederholt, dass er nationale Faktoren keineswegs unwichtig findet (Pogge 2004). Sein Hauptgedanke ist aber der, dass die auch von Miller kritisierten starken Ungleichheiten an Ressourcen und Möglichkeiten de facto starke Ungleichheiten an Macht mit sich bringen und die globale Ordnung de facto massiv von den mächtigen Politikern und Industriellen westlicher und zunehmend auch asiatischer Staaten mitgeprägt wird. Daher, so Pogge, ist es gerechtigkeits-theoretisch wichtig, sich den globalen Faktoren zuzuwenden, gerade denen, die sich besonders auf die politischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten ärmerer Länder auswirken (Pogge 2004, p. 49-50). Erst wenn die reichen Länder den globalen Rahmen soweit umgestaltet hätten, dass

¹⁶⁹Ich möchte betonen, dass es wichtig ist, dass die Unterscheidung zwischen den Armen, die Hilfe verdienen und denen, die es nicht tun, nicht nach dem Maßstab der reichen Ländern getroffen werden sollte, die damit evtl. Machtinteressen oder klassisch westliche Vorstellungen von Rechtsordnung etc. etablieren wollen. Es bedarf einen Rahmen, indem beide Parteien einvernehmlich über zu erfüllende Schritte kommunizieren können und beide daran gebunden sind, den anderen nicht zu beherrschen – internationales Recht und global institutionalisierte Mediatoren könnten diese Aufgabe ggf. erfüllen.

zumindest auf der Stufe internationalen Rechts und dem praktischen Verhalten der mächtigen Staaten die heute vorhandene Ungleichheiten reduziert und Ungerechtigkeiten verfolgt und kompensiert würden, hätte Millers Argument von nationaler Eigenverantwortung armer Nationen / Staaten evtl. mehr Gewicht.

Kritiker Pogges haben ferner darauf hingewiesen, dass dessen Gedanken von einer umsetzbaren Alternative zur bestehenden Ordnung problematisch wäre, aus dem Grund, dass wir die Bildung und Funktion der Institutionen in vielen armen Ländern sowie auch die der internationalen Institutionen kaum verstehen und nur wenig darüber wissen, in welchen Fällen welche Handlungen welche Wirkungen vor Ort haben. Mit anderen Worten, die bestehende globale Ordnung ist zu komplex und im Zweifel ist es problematisch, eindeutig die globalen Hintergrundfaktoren oder die Institutionen innerhalb von Staaten verantwortlich zu machen¹⁷⁰. Andere Denker wie Wenar (2003, p. 291-294) weisen auf die teilweise negativen Einflüsse hin, die z.B. Entwicklungshilfe, die Arbeit mancher NGOs oder internationaler Institutionen wie die WTO oder die Weltbank auf lokale Infrastrukturen und Institutionen haben. Pogge (2002b, p. 173) zeigt dagegen auf das Phänomen, dass Menschen eine Tendenz haben, stabile Hintergrundfaktoren (globale wie nationalstaatliche) zu verdrängen, wenn sich tagtäglich vieles um sie herum verändert. In der Tat, so Pogge, beurteilen wir den globalen Raum oft weniger streng als unseren nationalen. Aber das ist meistens aufgrund psychologischer Faktoren der Fall, denn unsere Wahrnehmung wird zu einem großen Teil von den Dingen, die unmittelbar um uns herum passieren, beansprucht. Das Verhalten von nationalen und globalen Eliten sowie größeren Interessengruppen (Brown 2000), begrenzte Ressourcen, kulturelle Präferenzen etc. formen Institutionen innerhalb wie außerhalb von Staaten und beeinflussen ihr weiteres Schicksal nicht unerheblich. Die Forderung, dass wir wesentlich kontextsensitiver arbeiten sollten und stellenweise noch deutlich zu wenig wissen, ist sehr wichtig, aber eine generelle moralische Forderung nach einer kritischen Untersuchung und Reform der globalen Ordnung und Umverteilungsmaßnahmen zugunsten der Armen unter der Weltbevölkerung wird durch praktische Probleme normativ nicht ausgehebelt (Pogge 2007, p. 973ff).

Natürlich könnte Miller einwenden, dass seine Skepsis gegen supranationale Institutionen damit nicht vom Tisch ist (vgl. hier S. 75). Aber dass solche Institutionen „nur“ Kooperationen von autonomen Nationalstaaten sind, ist nicht eindeutig: Institutionen wie der ICC, der EGH, die WTO und andere sind zwar ursprünglich auf Initiative von Nationalstaaten gegründet worden. Als sie ihre Arbeit aufnahmen, entwickelten sie aber zunehmend ein „Eigenleben“ und künftige Generationen von Politikern hatten keine Macht, diese Organisationen zu vermeiden: Staaten mögen die Erschaffer internationaler Organisationen sein, aber die Geschichte, Konvention und das Phänomen der Interdependenz zwischen

¹⁷⁰Vgl. Risse, M: *How does the Global Order Harm the Poor?* in: *Philosophy and Public Affairs* 33, No. 4, 2005, pp. 349-376

Staaten und diesen Institutionen zeigt, dass Regierungen sie nicht einfach wieder auflösen können (Caney 2008, p. 498). Einige erhielten gar, wie der ICC, offiziell (wenngleich mit ein paar Einschränkungen) die Macht, eigenständig aktiv zu werden (Broomhall 2003) und bekommen rechtmäßig Ressourcen aus den Etats der UN-Mitglieder. Es könnte im Rahmen der bürgerlichen Bildung also geboten sein, den Bürgern die Tätigkeit, den Aufbau und wie Wichtigkeit dieser Organisationen näherzubringen und die politischen Mittel für eine bessere demokratische Kontrolle und rechtliche Zugänglichkeit der Institutionen zu gestalten anstatt, wie Miller sich stärker für die Gründung nationalstaatlicher starker Institutionen auszusprechen und die Aufgabe der bisherigen internationalen Körper wegen des noch vorhandenen, nationalstaatsdominierten status quo auf eine schwache moralische Appellwirkung zu reduzieren (2000, p. 92-94), die hinfällig würde, sobald alle Nationalstaaten innenpolitisch stabiler und wohlgeordneter seien. Immerhin hat sich bisher kein Argument gezeigt, welches den Nationalstaat auf Basis nationaler Identität für den notwendig besten Beförderer von Gerechtigkeit, Vertrauen oder Demokratie auszeichnete. Kosmopolite Überlegungen¹⁷¹ könnten für die Anliegen der Zukunft ebenso gut oder gar besser funktionieren und sollten in diesem Fall angestrebt werden (Habermas 2002).

Ein möglicher weiter Ansatz von Verteidigern des Nationalstaates auf Basis eines moralischen Wertes, den nationale Selbstbestimmung/Autonomie habe, läge darin, dass der Nationalstaat seine Bürger mittels Gesetzen und Institutionen zu bestimmten Handlungen legitimerweise zwingen kann. Staaten haben gegenüber ihre Bürgern eine Rechtfertigungspflicht und müssen Zwangsmaßnahmen begründen. Das globale System sei aber nicht in gleicher Weise zwangsbewehrt¹⁷². Caney (2008, p. 500-505) argumentiert dagegen, dass man bereits die Existenz chronisch rechtfertigungsbedürftiger staatlicher Grenzen und Immigrationsbeschränkungen als Zwang ansehen könne. Darauf ließe sich antworten, dass dieser Zwang sich mit Verweis auf die Bedeutung behutsamer beidseitiger Integration und dem Wert des Schutzes der jeweiligen Kultur hinreichend rechtfertigen lasse und zweitens, dass diese Art von Zwang zwar Zwang sei, aber nur indirekter. Der Staat über seine Grenzen hinaus zwingt ja niemanden, vor allem Individuen nicht, unmittelbar. Die

171Z.B. Held, D.: *Kosmopolitische Demokratie und Weltordnung*, in: Lutz-Bachmann, M. & Bohmann, J.: *Frieden durch Recht*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/Main 1996, ebd. pp. 220-239, vor allem 235-236. Solche Überlegungen liegen z.B. in einer Stärkung und Konkretisierung internationalen Rechts, einer Reform der UN, Gründung von supranationalen Institutionen zur besseren Kontrolle der globalen fairen Wirtschaft, umfassende ABC-Abrüstungsprogramme, Institutionen zur begütigenden Vermittlung in internationalen Konflikten, stufenweise Juridifizierung und Demokratisierung einer bürgerlichen Weltöffentlichkeit, stärkere Verantwortlichkeit ökonomischer Mächte (multinationale Konzerne z.B.) gegenüber supra- und subnationalen Parlamenten uvm. -> Ich bedauere, aus Gründen des Themenumfanges und des mir zur Verfügung stehenden Platzes im Rahmen dieser Arbeit auf diese interessante und komplexe Thematik nicht weiter eingehen zu können!

172Ein solches Argument (hier sehr vereinfacht dargestellt) findet sich bei Blake, M.: *Distributive Justice, State Coercion and Autonomy* in: *Philosophy and Public Affairs*, 30 (3), 2001, pp. 257-296 // Eine andere Frage betrifft den Zusammenhang von Zwang und Legitimität – das derzeitige demokratische Defizit in vielen transnationalen und internationalen Zusammenhängen lässt Fragen nach der Legitimität der dort entstandenen Normen aufkommen – diese Fragen werden stark untersucht, können aber hier aus Platzgründen nicht weiter verfolgt werden.

Frage ist hier aber, ob internationale Institutionen (die WTO, der ICC, internationales Recht) nicht auch zwangsbewehrt sind: Wenn internationales Recht einem multinationalen Konzern eine bestimmte Handlung verbietet oder erlaubt, wirkt sich dies mittelbar auch auf die Mitarbeiter und lokalen Gruppen der Arbeitnehmer oder Einwohner aus. Wenn A direkten Zwang auf B ausübt und B wiederum direkten Zwang auf C, kann man logisch folgern, dass in gewisser Weise As Handlung zu Zwang bei C geführt hat. Ein moralisch gewichtiger Unterschied zwischen dem Zwang auf globaler Ebene und dem auf innerstaatlicher ist somit nicht erwiesen. Ebenso verhält es sich mit der Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen: Es ist nicht klar, zu behaupten, dass internationale Zwänge entweder ungerechtfertigt wären oder dann gerechtfertigt, wenn es darum ginge, jeden Menschen zu einem minimalen Lebensstandard zu bringen, in diesem Fall aber keine distributiven Prinzipien angewendet werden müssten, die eine faire (gleiche unter sonst gleichen Umständen) Aufteilung der Güter begründeten. Caney antwortet, dass z.B. die WTO erstens keine ungerechtfertigt bestehende internationale Institution sei und es zweitens absolut sinnvoll wäre, die dort tagenden Minister zu fragen, ob dafür Sorge getragen würde, dass Menschen weltweit einen minimalen Lebensstandard erhielten und auch, ob die Ressourcen dafür fair verteilt würden. Andere Kritiker globaler Gleichheit wie Risse weisen nach Caney darauf hin, dass nur im Staat der legale und politisch unmittelbare Zwang ausgeübt würde, während im internationalen Raum zwar auch Zwang vorhanden sei, dieser aber rechtlich und politisch gesehen weit schwächer ist. Daraus folgt für ihn, ähnlich wie für Miller, dass einige Prinzipien distributiver Gerechtigkeit auch im globalen Raum gelten sollten, aber andere nicht – das Prinzip der Gleichheit wird auch bei Risse nicht kritiklos akzeptiert. Dagegen lässt sich fragen, warum dem rechtlich und politisch unmittelbaren Zwang staatlicher Institutionen so hoher normativer Wert beigemessen wird. Zwang, ob direkt oder nicht, ist eine Einschränkung von Freiheit und bedarf in jedem Falle der Rechtfertigung (Tan 2005, Bohman 2004) und zweitens gibt es, wie im Fall des ICC, auch internationale Organisationen, die unmittelbar rechtlichen Zwang ausüben¹⁷³. Ferner stellt sich die Detailfrage, welche Gerechtigkeitsprinzipien denn in welchem Fall zur Anwendung kommen sollen – ein Hinweis auf die Stärke oder Schwäche direkten oder indirekten Zwangs hilft hierbei nicht viel weiter. Es gibt also keinen Grund zu sagen, dass Gleichheit ausschließlich innerhalb eines Systems angemessen ist, in dem Individuen direktem rechtlich-politischem Zwang unterliegen. Ferner kann man fragen, ob es unterschiedliche Formen der Rechtfertigung in unterschiedlichen Kontexten geben sollte, von denen einige global, andere aber nur innerstaatlich relevant sein sollten. Dies scheint mir unplausibel. Jedes System, was in irgendeiner Weise zwangsbewehrt handelt, schuldet prinzipiell und auch aus Gründen der Vertrauenswürdigkeit und Legitimität allen (direkt oder indirekt) Betroffenen

¹⁷³Eine andere Frage ist, wie politisch und theoretisch darauf zu reagieren sein kann, dass weder der Treaty of Rome noch der ICC im arabischen oder asiatischen Raum weit akzeptiert und unterzeichnet sind.

eine vernünftige Erklärung für seine Maßnahmen. Es ist jedenfalls nicht klar – ungeachtet der normativen Bedeutung von Zwang und staatlicher Souveränität – warum auf dieser Basis ein Gerechtigkeitsprinzip der Gleichheit im globalen Raum zurückgewiesen werden müsste, zumal im globalen Raum auch viele wirtschaftliche Faktoren zwanghaft und beherrschend auf Menschen einwirken, deren Zwangsmaßnahmen nicht einmal staatlich legitim sind, sondern nur auf Schwächen des internationalen Rechts beruhen (man denke an Fälle von westlich induzierter Ausbeutung und Arbeitsrechtsverletzungen in Asien und Ländern der 3ten Welt sowie Fälle von Korruption, die aufgrund formaler und exekutiver Mängel nur unzureichend durch internationales Recht geahndet werden konnten).

Ungeachtet vieler wichtiger Fragen, die stärker ins Detail der einzelnen Theorien gehen, ist zu sagen, dass die Trennung zwischen globaler und innerstaatlicher Gerechtigkeit nicht einfach so zu halten ist. Der doppelte Standard zwischen Nationalstaat und der übrigen Welt sowie den Conationals und Fremden ließe sich nur dann rechtfertigen, wenn die globale Ordnung unzweifelhaft gerecht wäre sowie ein gewisses Maß an minimaler Gleichheit bezüglich Ressourcen und Möglichkeiten bestünde; derart, dass jeder Mensch zumindest basale Bedürfnisse nach Nahrung, Wasser, Gesundheit, körperlicher Unversehrtheit, sozialer Interaktion sowie Freiheit von institutioneller Beherrschung und Willkür erlebt. Alternativ – und bisher ist eine solche Möglichkeit nicht eindeutig in Sicht – müsste man nachweisen können, dass die Hauptschuld für die massiven Ungleichheiten in der Welt in der Tat bei den Armen selbst liegt und die globale Ordnung nur eine marginale Rolle spielte. Insofern, denke ich, ist eine Abwendung vom Ideal der Gleichheit und eine Hinwendung zum doppelten Standard normativ gesehen ein potentieller Rückschritt: Gerade in den letzten Jahren hat das Verhalten vieler Nationalstaaten (USA, China, Israel, Nordkorea) den ohnehin schwachen supra- und internationalen Institutionen Schaden zugefügt, ohne zugleich globalen Frieden oder Gerechtigkeit gefördert zu haben¹⁷⁴: *„The design of supra-national and „mediating“ global organisations, and the crafting of policies to remedy the misallocation of duties, and to coordinate the required state activities remains an urgent task.“* (Bader, 2005, p. 100-101).

7.4 Gleicher Respekt, aber ungleiche Sorge?

Eine dritte Möglichkeit für liberale Nationalisten wäre es, die Parteilichkeit für Conationals auf eine stärker empirische Ebene zu holen und dies theoretisch zu berücksichtigen. Richard Miller¹⁷⁵ ist der Auffassung, dass eine universale Gerechtigkeitstheorie nicht von uns fordert, dass wir allen Menschen gegenüber das gleiche Maß an Sorge zukommen lassen wie unseren Conationals. Respekt bedeutet für ihn, dass jeder Menschen grundlegende

¹⁷⁴Man denke an die eigenmächtige Politik der USA und Großbritanniens im Irakkrieg, die sich über Einwände der UN hinweggesetzt haben. Millers Aufruf zu mehr Kooperation und einem liberalen, weltoffenen „*civic nationalism*“ könnte sich auch in Caneys oder Bohmans Sinne tendenziell in kosmopolitische Richtung entwickeln.

¹⁷⁵Miller, R.: *Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern*, in: *Philosophy and Public Affairs* 27, No. 3, 1998 pp. 202-224

Bedürfnisse eines jeden anderen Menschen anerkennt und sicherstellt. Die „patriotic bias“ (1998, p. 202 ff) Sorge aber dafür, dass über jene basalen Rechte hinausgehend unser Wahrnehmungsfokus auf das Wohlergehen unserer Conationals gerichtet ist und wir legitimerweise gegenüber diesen ein höheres Maß an Solidarität, Vertrauen und Fürsorge empfinden als gegenüber Fremden: Das liegt daran, dass es schon mit hohen Kosten verbunden sein kann, für das Wohlergehen unserer armen Conationals zu sorgen und soziale Gerechtigkeit sowie politische Stabilität von uns fordert, dass Conationals mit guten Gründen darauf vertrauen können, dass wir ihnen im Fall von Armut oder sozialen Missständen zuerst helfen. Fremde können dies vernünftigerweise anerkennen, so Miller, denn selbst wenn ein distributives Modell besteht, was weltweit viele Gruppen schlechter dastehen lässt, so können sie verstehen, dass sie, sofern sie nicht vollkommen depriviert sind (d.h. basale Grundversorgungen gegeben sind) nicht dieselben Ansprüche auf Güter, Bürgerrechte und Hilfen haben wie Mitglieder der anderen Gruppe. Ihr eigenes Anerkennen der „patriotic bias“ lässt sie diesen Punkt einsehen¹⁷⁶. Das Problem beginnt aber schon damit, dass es schwierig ist, eine konzeptuelle Trennung zwischen „gleichem Respekt“ und „gleicher Sorge“ plausibel zu machen (Tan 2004, p. 153). Zwar kann ich sagen, dass ich als Vater den gleichen Respekt vor den Kindern anderer Eltern habe, aber nicht die gleiche Sorge: Die Sorge um meine eigenen Kinder liegt selbstverständlich näher (Miller 1998, p. 207). Allerdings trifft das nicht den Punkt. Wir haben schon gesehen, dass universalistische Positionen durchaus einbeziehen können, dass manche Verbindungen wie zwischen Eltern und Kindern einen moralisch wichtigen Stellenwert haben, aber auch hier kennen diese Beziehungen Limits, wenn man sie in den weiteren sozialen Kontext einreicht (z.B. Ächtung von Nepotismus, Verbot von gewalttätigen Familienfehden). Die momentane globale Lage, die gravierende Ungleichheiten enthält, vor allem in der „dritten Welt“, einigen Teilen Asiens und Südamerikas, verstößt bereits gegen das Prinzip gleichen Respekts, sodass es zweifelhaft ist, ob ich gleichzeitig mehr Sorge um meine Conationals zeigen kann, ohne zugleich den Respekt gegenüber allen Menschen zu untergraben. Globale Gerechtigkeit ist ein leerer Begriff, wenn sie in Zeiten globalisierter Wirtschaft und dem bestehenden internationalen System nicht den normativen Vorrang vor nationaler hat. „Gleicher Respekt“ bleibt in gewisser Weise heuchlerisch und damit respektlos, wenn er nicht zumindest durch alle notwendigen Vorkehrungen gestützt wird, die ein Minimum an Gleichheit unter Menschen gewährleisten könnten (Demuijnck 2001, p. 93-94).

¹⁷⁶Es ist u.a. eine empirische Frage, ob und warum patriotische Gefühle wirklich so stark wären, dass Menschen grundsätzlich eher an ihre Conationals denken und Fremde dies immer akzeptieren könnten. Ich mag akzeptieren, dass es in Frankreich bestimmte Bürgerrechte gibt, die ich in Deutschland nicht genieße, aber es kommt u.a. auf den Inhalt dieser Rechte sowie die praktischen Auswirkungen an, ob ich nicht doch glaube, dass entweder in Frankreich oder Deutschland jeweils ein nicht akzeptables oder wünschenswertes Recht aktiv ist. Ferner ist bei der zunehmend stärkeren Vernetzung zwischen Kulturen unklar, warum jemand in Nation A nicht auch eine Affinität zu Sitten, Regeln und Denkweisen anderer Kulturen b oder c erwerben kann und sich dennoch schon aufgrund seines Aufenthaltsortes und Motiven der Fairness in A engagiert.

„Part of what it means to give a person due respect is that we treat her justly and that her rightful claims be recognized.“ (Tan 2004, p. 153-154). Natürlich muss diskutiert werden, was genau diese berechtigten Ansprüche beinhalten. Da aber selbst fundamentalste Menschenrechte bisher in sehr weiten Teilen der Welt nicht hergestellt sind, schwächt dies auch den Punkt Millers, denn selbst, wenn zumindest in dieser Hinsicht minimale Gleichheit unter Menschen herrschte, ließe sich weiter fragen (und noch immer bezweifeln), ob wir um unsere Conationals mehr Sorge zeigen sollten¹⁷⁷. Zu sagen, dass wir zu Recht die „patriotic bias“ aufrecht erhalten könnten, würde im gegenwärtigen Kontext bedeuten, bestehende Ungerechtigkeiten zu rechtfertigen und fortzuführen: Es ist, so Tan, nicht möglich oder gerecht, zwischen gleichem Respekt und gleicher Sorge zu trennen, ohne die realen globalen Hintergrundbedingungen en gros zu berücksichtigen. Ferner muss unter den realen Bedingungen das staatliche (im globalen Raum) oder auch private (meist innerstaatlich) Eigentum vor anderen Menschen zu rechtfertigen sein (Goesepp 2001 p. 142) und die Armen dieser Welt dürfen in vielen Fällen eine Rechtfertigung von den Reichen verlangen: Wie sollen Angehörige der dritten Welt ihren Zustand als fair akzeptieren können, wenn das Gebaren reicher Staaten dazu geeignet ist, ihre Selbstachtung zu untergraben? Je nachdem könnte die „global order“ sogar in vielen Ländern konservativ-nationalistische Regime erstarken lassen und damit auch eine Wirkung haben, die Miller nicht wünscht: Nach Brown tendieren nationalistische Bewegungen oft dazu, konservativ und illiberal zu werden, wenn ihre Eliten es schaffen, überzeugend auszudrücken, dass die gemeinsame Kultur bedroht, ausgeraubt oder von anderen Nationen unterdrückt würde (Brown 2000, p. 65). Z.B. werden Teile der russischen, israelischen oder US-Amerikanischen Politik im arabischen, afrikanischen oder asiatischen Raum derart wahrgenommen und schüren illiberale Bewegungen (und vice versa).

Allerdings ließe sich noch einwenden, dass eine Theorie globaler Gerechtigkeit die besonderen Verpflichtungen, die Conationals gegeneinander haben, bereits einrechnen muss, ebenso wie eine Theorie sozialer Gerechtigkeit einrechnen muss, dass Menschen assoziative Pflichten gegenüber Familienangehörigen haben. Eine Gerechtigkeitstheorie auf der Basis von Nationalität kann global nicht egalitär sein, sondern die „patriotic bias“ muss in eine Theorie grundlegend eingearbeitet werden. Dies ist aber zumindest fragwürdig: Warum sollte eine Gerechtigkeitstheorie sich prima facie bereits von patriotischen Verpflichtungen abhängig machen? Wir wissen, dass epistemisch gesehen zwar ein völlig neutraler, desinteressiert-rationaler Blick unmöglich ist und eine besondere Affinität zu den eigenen Landsleuten ähnlich wie gegenüber Freunden (vgl. Stroud 2006) existieren mag. Aber „[...] less interested, disciplined, rationalist, culturally and historically biased knowledge [...]“ (Bader 2005, p. 85), die in möglichst vernünftigen und kritischen Diskursen immer wieder

¹⁷⁷Damit sei auch Kreides Punkt (2008) betont, die Menschenrechte für ein dynamisches, kein statisches, Phänomen hält, was immer wieder aufs Neue definiert, begründet und eingefordert werden muss.

geklärt und perpetuiert wird, gibt es. Somit ist es möglich, wenngleich nicht immer einfach, dass Menschen patriotische Pflichten und nationale Grenzen in einer Gerechtigkeitstheorie zunächst ausschließen oder ihnen zumindest keinen besonderen Stellenwert einräumen. Die Gerechtigkeit des globalen Kontexts kann und sollte unabhängig von patriotischen Verpflichtungen erstellt werden können, bevor wir sicher behaupten dürfen, dass eine Bevorzugung der Conationals keine Ungerechtigkeit gegenüber Fremden darstellt (Tan, 2004, p. 155). Es scheint in Tans Verständnis so zu sein, dass Miller der Ansicht ist, dass bestehende kosmopolitische Gerechtigkeitstheorien angepasst werden sollten, sodass sie die bestehenden Zustände besser reflektieren und also patriotische Parteilichkeit als Fakt akzeptieren sollten. Es ist aber von allem bisher gehörtem zum Thema „Nationale Identität“ nicht klar, warum eine Gerechtigkeitstheorie prima facie bereits durch patriotische Verpflichtungen limitiert sein sollte: „*Justice aims to assess our existing practises, not the other way round.*“ (Tan 2004, p. 156). Hierbei ist es nichtmal notwendig, dass wir a priori einen positiven Begriff davon haben, was Gerechtigkeit exakt verlangt – es reicht ggf. (mit Miller 2001), vorthoretische Intuitionen darüber zu haben, dass Zustand x ungerecht ist und diese Intuitionen möglichst unparteilich (wenngleich nicht völlig neutral) zu reflektieren und theoretisch zu analysieren (bzw. Parteilichkeit wirklich gut zu begründen und ihre Limits aufzuzeigen).

8. Zusammenfassung und abschließende Gedanken

In dieser Arbeit sollte diskutiert werden, inwiefern der liberale Nationalismus David Millers eine ethisch-politisch Theorie ist, die plausibel machen könnte, dass Gerechtigkeitstheorien zwingende Gründe dafür hätten, in Bezug auf globale Gerechtigkeit Nationen als assoziativen Gruppen mit einer distinkten kulturell-politischen Identität klare Prioritäten einzuräumen, wenn es darum geht, Gerechtigkeitspflichten zuzuschreiben.

Zunächst wurde vorgestellt, wie das Verhältnis zwischen Universalisten und Kontextualisten in Millers Augen beschaffen ist und eine Sichtweise vorgeschlagen, die die Qualitäten beider Denkweisen vereinen möchte sowie sich gegen kulturellrelativistische oder konventionaistische Denkansätze stellt. Universalismus wurde hierbei als Denkmethode gesehen, die auf das Auffinden notwendiger Rahmenbedingungen und -inhalte für Gerechtigkeit abzielt, während die Kontextualisten das nötige Maß an Kontextsensitivität und Nähe zu konkreten Situationen mitbringen, was für eine genauere Analyse von Gerechtigkeitsfragen notwendig ist. Zweitens wurde Millers Konzept von der Nation und nationaler Identität vorgestellt sowie sein Grundgedanke, warum Nationen ethische Gemeinschaften seien, deren Mitglieder qua Mitgliedschaft in der Nation aneinander besondere moralische Rechtsansprüche/Pflichten haben. Damit die Nationalangehörigen diese Pflichten am besten wahrnehmen können, empfiehlt es sich, so Miller, dass es ein universales moralisches Recht geben sollte, das Nationen ein Recht auf starke nationale Selbstbestimmung zuspricht: Die Gründung eines eigenen Nationalstaates. Dies sei notwendig, weil die nationale Identität ein empirischer

Faktor ist, der zwischen Personen die Solidarität und das Vertrauen generiere, welches für kooperative soziale Strukturen zur Lösung kollektiver Handlungsprobleme und vor allem Fragen sozialer Gerechtigkeit wichtig sei. Hierbei gewähre nationale Identität auch die Basis für das Funktionieren einer republikanischen, deliberativen Demokratie, welche wiederum das beste Medium sei, um soziale Gerechtigkeit innerhalb eines Staates zu etablieren. Der Nationalstaat kann wesentlich als das Mittel gesehen werden, in dem eine Nation ihren in der öffentlichen Kultur herauskristallisierten Intuitionen über Gerechtigkeit am besten politisch-rechtlichen Ausdruck geben kann. Darauf aufbauen müsse man sich die Welt als eine Welt der Nationalstaaten vorstellen und aufgrund der besonderen Bedeutung nationaler Identität sei es nicht vorteilhaft oder plausibel, Forderungen globaler Gerechtigkeit in einem starken moralischen oder institutionellen kosmopolitischen Sinne zu betonen: Zwischen Nationalstaaten und der globalen Ordnung muss auf Basis der heutigen Weltordnung ein doppelter Gerechtigkeitsstandard bestehen, der den Nationalstaat und Conationals selbst außer in einigen Fällen negativer Pflichten bevorzugt.

Die Diskussion in den Kapiteln 5-7 hat einige Einwände kosmopolitisch ausgerichteter Autoren dargelegt, die der Ansicht sind, dass **a)** nationale Identität nicht notwendig die einzige geeignete motivationale Kraft ist, die unter Menschen die für soziale Kooperation nötige Solidarität und Vertrauenswürdigkeit generieren kann; **b)** dass eine dicke, kulturbasierte nationale Identität für das optimale Funktionieren heutiger, kulturell heterogener deliberativer Demokratien nicht zwingend notwendig ist, wenngleich durchaus ein Minimum an öffentlich-kultureller Homogenität gewahrt werden muss, was aber mit einer recht dünnen Identität auskommt, die eine konzeptuelle Trennung von kulturellen und rechtlich-politischen Logiken näher legt; **c)** Gerade in Anliegen sozialer Gerechtigkeit konnte nicht erhärtet werden, dass nationale Identität erstens notwendig vor der Etablierung von institutionellen Strukturen sozialer Gerechtigkeit kommt und zweitens bestand die Gefahr, dass die auf Basis von Kultur ruhende Interpretation vortheoretischer Intuitionen zu Normen führt, von denen nicht angenommen werden kann, dass sie in heterogenen Gesellschaften von der Mehrheit aller Beteiligten geteilt würden (somit könnten sie ungerecht und beherrschend sein). Eine stärkere (nicht vollständige) Trennung von Theorien zu Institutionen des Rechts/der Politik und jenen der Kultur/Moral/Identitäten empfiehlt sich. Es könnte als Aufgabe heutiger Nationalstaaten angesehen werden, über die Gestaltung des öffentlichen Diskurses Bürger auszubilden, deren kritisch-reflektierte Loyalität zu staatlich-sozialen Institutionen weniger auf der Basis geteilter Kultur (Labordes Bereich b), sondern stärker auf dem durch Vernunft- und Sachargumente beruhenden politischen Diskurs ruht (Labordes c und d). Wichtig ist hierbei, dass in diesem Diskurs genau untersucht wird, welche Gemeinsamkeiten bezüglich grundlegenden menschlichen Bedürfnissen, Verteilung und Anerkennung von Verdiensten und Identitäten sowie formaler und sozialer Gleichheit ausgemacht werden können. Die Feststellung und Sicherstellung von Gemeinsamkeiten hat

insofern Priorität vor der Ausbuchstabierung und Anerkennung von (z.B. kulturellen, sozialen etc.) Unterschieden. Es zeichnete sich ab, dass ein starkes Recht auf nationale Selbstbestimmung nicht unproblematisch einzufordern sein kann, unbenommen des Rechts auf eine schwächere Version der Selbstbestimmung, nach der Nationen zugestanden wird, dass sie bestimmte politisch souveräne Kompetenzen besitzen dürfen, um das Wohlergehen ihrer distinkten Kultur zu fördern.

Auf globaler Ebene sollte diskutiert werden, inwiefern liberale Nationalisten zu Recht fordern können, dass moralische Pflichten gegenüber Conationals Priorität haben. Nach Miller haben Nationalstaaten die Pflicht, bestimmte negative oder humanitäre Pflichten (andere Staaten/Nationalangehörige nicht zu schädigen oder ausbeuten; Katastrophenhilfe zu leisten oder den globalen Rahmen so zu gestalten, dass hinreichend faire Ressourcenverteilung herrscht) zu erfüllen, bevor positive Pflichten (Verantwortung für den schlechten Zustand anderer Nationen, größere Ressourcenumverteilungen, ggf. Pflichten zur Intervention etc.) u.U. ins Spiel kommen könnten. Es konnte jedoch, ausgehend von der heutigen globalen Weltordnung, argumentiert werden, dass es erstens problematisch ist, von einer „Welt mehr oder minder autonomer Nationalstaaten“ und dem aktuellen politischen status quo auszugehen und daraus zweitens normativ zu folgern, dass das Gerechtigkeitsideal der Gleichheit auf globaler Ebene nicht anwendbar sein könne. Drittens wurde angezweifelt, dass der globale Raum hinreichend fair gestaltet ist, dass es gerechtigkeits-theoretisch sinnvoll erscheint, z.B. armen Nationalstaaten ein hohes Maß an Eigenverantwortung für ihren Zustand zuzuschreiben: In heutiger Zeit eine starke Parteilichkeit zugunsten von Conationals zu fordern, bleibt gerechtigkeits-theoretisch gesehen keine rundum falsche, aber zumindest sehr zweifelhaft Forderung. Viertens ist unklar, wie eine plausible Trennung von Respekt gegenüber allen Menschen und Sorge für die Conationals als ein generelles Prinzip stark gemacht werden könnte.

Die Limits der Parteilichkeit gegenüber Familienmitgliedern bestimmt zumeist das staatliche Rechtssystem, in welchem ein Bürger angesiedelt ist; ebenso können die Forderungen globaler Gerechtigkeit prinzipiell die Parteilichkeit zugunsten der Conationals limitieren. Erst in einer Welt, die wesentlich gerechter wäre, keine beherrschenden Strukturen duldet (die auch in deliberativen republikanischen Demokratie-; Rechts- und Freiheitstheorien nicht geduldet werden; warum also auf globaler Ebene?) und in der beispielsweise die minimalen „*basic needs*“ aller Menschen erfüllt und institutionell effektiv garantiert werden können (z.B. rechtlich einklagbar sind und Institutionen bestehen, die dafür sorgen können, dass Staaten innere Missstände tatsächlich korrigieren), könnte man sich vielleicht dafür aussprechen, in manchen Fragen distributiver Gerechtigkeit eine gewisse grundsätzliche Parteilichkeit zugunsten der eigenen Nation anzumelden und dies evtl. tun, ohne dass Nationen, die ärmer sind, starke Gründe hätten, sich ungerecht benachteiligt zu sehen (Tan 2004).

Abschließend lassen sich jedoch noch einige weitere Fragen stellen: Inwieweit ist das

universale Recht Millers auf nationale Identität beispielsweise selbst so abstrakt und/oder formal universalistisch, dass Millers eigene Kritik am Universalismus darauf zutreffen würde (Niederberger 2008, p. 198)? Das Fehlen einer Rechtstheorie, die mit den moralischen Gerechtigkeitspflichten korrespondiert und sie stärkt, schwächt das Recht auf nationale Selbstbestimmung weiter, denn die Pflichten, die Miller für Nationalstaaten herausarbeitet, sind letztlich vom guten Willen dieser Staaten abhängig, die die Möglichkeit hätten, an der globalen Ordnung etwas zu ändern (und Miller ist skeptisch, dass reiche und mächtige Staaten hier besonders änderungswillig sind, vgl. 2007, p. 77). Niederberger (2008) sagt zu Recht, dass dies prinzipientheoretisch nicht ausreicht. Weiterhin kritisiert er, dass, sofern man in republikanischer Tradition (in der sich Miller sieht) das Prinzip der Nichtbeherrschung und das Subsidiaritätsprinzip akzeptiert, die niedrigstmögliche Ebene, auf der sich Anliegen der globalen Gerechtigkeit entscheiden, nicht zwingend der Nationalstaat sein muss: *„Das Vorbringen von Handlungsvorschlägen mit kollektiver oder individueller Wirkung hängt häufig davon ab, welche Entscheidungs- oder Handlungsinstanzen diejenigen vor Augen haben, die die Anregungen machen.“* (Niederberger 2008, p. 198-199). Das, z.B. im heutigen internationalen Recht, immer noch die meisten Gesetze auf Nationalstaaten zielen, verdankt sich dem derzeitigen status quo, in welchem Nationalstaaten noch immer sehr präsent, wenn auch nicht unangefochtene Akteure sind. Aber weder ist diese Fixierung notwendig, noch würde sie zeigen, dass die niedrigstmögliche Ebene für globale Gerechtigkeit bei Nationalstaaten festgelegt ist. Vielmehr könnte es ebensogut die Reichweite der Gesetze und Maßnahmen sein, die die von globalen Ungerechtigkeiten (oder von Pflichten, diese Ungerechtigkeiten zu korrigieren) betroffenen Akteure anstreben. In der Tat ist unklar, warum Miller (2000) glaubt, dass es besser wäre, wenn in Zukunft alle Staaten selbstbestimmte Nationalstaaten wären und eigene effektive Gerichte und rechtsstaatliche Zustände etablierten, wenn plausibel angezweifelt werden kann, dass uns bekannte Nationalstaatsformen mit den Problemen der Globalisierung überhaupt noch ausreichend zurecht kommen: *„[...] my point is to bring agency back to the center of thinking about the international legal order, by perceiving law primarily not as an objectively given system of norms, but as a context-related creative act of problem-solving.“*¹⁷⁸. Warum sollten aber kreative Akte der Problemlösung notwendig nur von Nationalstaaten oder nationalgebundenen Institutionen abhängig sein?

Der nächste Punkt betrifft die Aufgabe einer Gerechtigkeitstheorie: Gosepath (2001, p. 155) fragt danach, inwiefern die realen, heutigen Probleme (vor allem die der weltweiten Anerkennung idealer Theorien über Gerechtigkeit, Gleichheit uvm.) eine ideale Theorie, die sich weitgehend von den empirischen Gegebenheiten löst, um auf abstrakterer Ebene denkbare Möglichkeiten zu diskutieren, nötigen, sich den empirischen Zuständen

¹⁷⁸Schieder, S.: *Pragmatism and International Law*, in: Bauer, H. & Brighi, E. (Eds.): *Pragmatism in International Relations*, Routledge, London 2009, pp. 124-142, ebd. p. 125

anzupassen. Wäre es nicht umgekehrt sinnvoll, zu fordern, die derzeitigen Zustände mögen sich eher den Forderungen der Theorie annähern? Ich denke, dass diese Frage schnell weitere Fragen nach philosophischer Methodologie, vernünftigen Anforderungen an Theorien, Motivation realer Akteure uvm. aufwirft und ich beanspruche keineswegs, kompetent genug zu sein, hier eine Antwort geben zu können. Mein grober Gedanke ist der, dass Millers Ansatz, die empirischen Verhältnisse und empirische Wissenschaften mit zur Klärung von Problemen der praktischen Philosophie heranzuziehen, sicherlich sinnvoll ist. In Bereichen der theoretischen Philosophie (z.B. Phil. des Geistes, Sprachphil.) haben Philosophen bereits begonnen, genuin philosophische Fragen (z.B. danach, was Begriffe sind, was vernünftige Argumente ausmacht, was „Verstehen“ bedeuten kann, wie unser Geist/Bewusstsein beschaffen ist uvm.) in Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaftlern zu untersuchen. Philosophen aus der praktischen Philosophie wie Caney (2008) oder Pogge (2007, p. 978) betonen gleichfalls, dass ein Hinzuziehen von Erkenntnissen aus Gebieten wie der Ökonomie, Soziologie, Politologie oder Psychologie wichtig ist, um ideale Theorien zu stärken und Probleme nicht-idealer Theorien besser zu verstehen (Wenar 2003, Risse 2005) sowie zu korrigieren, sollte sich herausstellen, dass z.B. eine ideale Anforderung an moralische Akteure so ideal ist, dass es Menschen nicht möglich ist, sie wirklich zu erfüllen oder auch nur sinnvoll anzustreben. Aber: *„A distinction between norm and cases is possible only once the norm has been enriched with empirical experience, and the case with normativity.“* (Schieder 2009, p. 129).

Millers These der motivationalen Kraft eines so vagen Konzeptes wie der nationalen Identität würde möglicherweise stärkere empirische Anreicherung über die Funktionsweise menschlicher Motivation im Zusammenhang mit Individual- und Gruppenidentitäten benötigen, die belegen müssten, dass in jedem Fall, in dem ein Konflikt zwischen Pflichten nationaler und globaler Anforderung besteht, ein Akteur mit höchster Signifikanz die eigene Nation vorzöge und dieser Mechanismus so determiniert wäre, dass er sich nicht durch bürgerliche Bildung, Argumente o.ä. überformen ließe¹⁷⁹. Seine Konzeption des globalen status quo basiert weiterhin zu sehr auf seinen empirischen Eindrücken und seiner

¹⁷⁹Aus Zweifeln über eine angemessene Motivationstheorie habe ich auch nicht den Spezialfall betrachtet, in welchem nationale Identität zwischen 2 Subjekten darüber entscheiden könnte, wem man helfen soll: Man stelle sich einen Fall vor, in dem 2 Schwerverletzte auf einer Strasse liegen (einer ist mein Conational, der andere nicht) und ich vorbeikomme, aber nur die Möglichkeit habe, einem zu helfen. Miller (1995, p. 66) würde sagen, dass ich eine moralisch legitime Pflicht habe, meinem Conational zu helfen und, unter sonst gleichen Umständen, in letzter Instanz meine geteilte nationale Identität der moralische und motivationale Ausschlag wäre, warum ich den Conational wählen sollte und nicht den Fremden. Ich bin unschlüssig, ob nationale Identität in solchen Härtefällen ein verallgemeinerbarer fundamentaler motivationaler Faktor ist, obwohl ich zugestehen würde, dass sie es für Leute mit starken nationalen Intuitionen sein könnte. Ggf. ist auch die Erziehung einer Person dafür entscheidend, wem sie hilft; vielleicht ist die Person von anderweitigen Umständen ihrer aktuellen Tagesform beeinflusst, vielleicht ist die Person nicht imstande, kompetent einzuschätzen, wer schwerer verletzt ist (selbst wenn es „idealerweise“ beide gleich schwer sind), vielleicht lässt sich nicht sicher erkennen, wer de facto mein Conational ist etc. Um mich mit mehr Sicherheit zu einem solchen Fallkonstrukt zu äußern, müsste ich mich stärker in aktuelle Motivationstheorien einarbeiten, ein Gebiet, in dem ich meine derzeit unzureichende Kompetenz zugestehe.

politikwissenschaftlichen Skepsis über das Verhalten von Staaten und die Kraft internationalen Rechts, sodass die Frage berechtigt bleibt, warum genau Miller normativere, stärkere kosmopolitische Forderungen zurückweist.

Seine Konzeption der nationalen Identität ist ferner in seinen Beispielen auf Härtefälle gegründet (vgl. hier S. 29 oder 34-35), bei denen stets das Überleben oder die Sicherheit der Nation auf dem Spiel steht. Man kann akzeptieren, dass es Nationen wichtig ist, ihre Kultur mit vernünftigen, fairen Mitteln zu fördern und zu schützen. Auch kann man zugestehen, dass möglicherweise im Falle der starken Bedrohung kulturelle und direkte Bindungen zu denen, die mir nah stehen, wichtiger eingeschätzt werden als fernere Beziehungen. Aber im angelsächsischen Recht wie auch in (zumindest natur-)wissenschaftlicher Praxis herrscht das Credo „*Hard cases make bad law.*“ - Millers Konzept nationaler Identität würde durch ein schwaches Recht auf nationale Selbstbestimmung ausreichend gesichert, sofern er nicht zeigen kann, dass nationale Identität nicht nur in Härtefällen, sondern generell entscheidend für das Handeln moralischer Akteure ist.

Allerdings bleiben noch viele Fragen und Probleme offen, auf die ich aus Platzgründen nicht eingehen konnte und in denen die Frage nach dem gerechtigkeits-theoretischen Status nationaler Identität eine andere Bedeutung erhält: Fragen der humanitären Intervention, der lebensbedrohlichen Risiken für Conationals, die vernünftige Schutzfunktion, die ein Staat gegenüber seinen Bürgern hat und Fragen des gerechten Krieges sind Probleme, die auch für Kosmopoliten schwerer wiegen: Beispielsweise wäre es kontraintuitiv und destabilisierend für einen Staat, würde er die eigenen Soldaten (Conationals) nicht besser schützen und versorgen als die feindlichen Kombattanten. In derartigen Fällen ist auch zu fragen, wieviel Risiko und Kosten Conationals vernünftigerweise zumutbar sind, wenn sie z.B. im Falle humanitärer Intervention Soldaten und Ressourcen bereitstellen sollten und es dabei nicht das Überleben der Nation selbst geht.

Nach Tan (2004) oder Caney (2005/2008) gibt es aber bisher keinen guten Grund, kosmopolitische Motivationen, kosmopolitische und transnationale Vorschläge zu Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit abzulehnen, nur weil Miller die momentanen Verhältnisse mit Blick auf das Verhalten von Nationalstaaten und mit einer eher konservativ motivierten Anthropologie im Hintergrund zu problematisch findet, um sich stärker in Richtung des moralischen und institutionellen Kosmopolitismus umzusehen. Wenn man sich die Geschichte der Nationalstaaten und ihre vielfältigen Nachteile ansieht (Gould 2006, p. 46), sich den ungerechten status quo der globalen Ordnung verdeutlicht¹⁸⁰ und über Möglichkeiten nachdenkt, wie der globale Raum zu verbessern sein könnte, dann kann man argumentieren, dass, wenn man gute Gründe vorweisen kann, warum bestimmte Probleme in einer auf Nationalstaaten basierenden Welt nicht mehr gut angegangen werden können,

¹⁸⁰Selbst wenn man einige Schuld für ihren Zustand bei den betroffenen Nationalstaaten selbst finden würde, folgt daraus trotzdem nicht, dass reiche und mächtige Staaten nicht wenigstens das Ihre tun sollten, um den globalen Raum so gerecht wie möglich zu gestalten.

man es auch versuchen sollte. Die Gefahr des Empire – des Erstarkens mächtiger und nicht grundsätzlich kooperationsbereiter Nationalstaaten wie den USA oder China – schwebt ebenso im Hintergrund wie auch, dass über ein weiteres Erstarken von Nationalstaaten Konflikte des globalen Friedens ggf. nicht auf gerechte Weise beigelegt werden können: *„Any competing plans for the future of the global order one will necessarily win out – through reason or through force.“* (Pogge 2002b, p. 180)

Ferner ist eine Reformierung der globalen Ordnung deshalb nötig, weil sich distributive Gerechtigkeit auf globaler Ebene ebenso wenig stark von Anerkennung und einer gewissen Form von „global-sozialer Gleichheit“ trennen lassen wie man diese Trennung innerhalb eines Staates vollziehen kann. Zu große Ungleichheiten fördern das Risiko von Krieg, Misstrauen und stören vernünftige Diskurse empfindlich: Die Ideale der Freiheit als Nichtbeherrschung, gefolgt von einer Freiheit des Einzelnen in den Grenzen nichtbeherrschender Strukturen, der Gerechtigkeit und des Friedens lassen sich voneinander nicht einfach trennen. Wenn die globale Ordnung ungerecht ist, gefährdet sie auch das Bestehen vieler Nationen – ein universales Erreichen nationaler Selbstbestimmung (selbst schwacher) von Nationen als kulturellen Gruppen mag überhaupt erst dann gerechterweise möglich werden, wenn die globale Ordnung bereits gerechter strukturiert ist. Ferner können Nationalstaaten nicht die wirtschaftlichen Vorteile des globalen Wettbewerbes einholen wollen (was sie in „weitreichenden Bündnissen“ oft tun), ohne sich dabei auch zu mehr demokratischer Kontrolle und legalen Verpflichtungen zu bekennen, die die Abgabe souveräner Rechte beinhalten mögen – das Recht der Nichtbeherrschung kommt vor einem Recht auf Selbstbestimmung und Gerechtigkeit als Fairness gebietet, dass die Institutionen, die einen öffentlichen Raum – sei es ein Staat, ein Kontinentalstaatenverband wie Europa oder die globale Ordnung - regulieren und strukturieren, fair und jedem Betroffenen verständlich und prinzipiell zugänglich sind. Das ist, so glaube ich, prinzipiell vereinbar damit, dass Gesetze u.a. in kulturellen Kontexten und unter Berücksichtigung kultureller wie politischer Identitäten unterschiedlich interpretiert werden – derselbe Zweck (Beförderung bestimmter Zwecke in grundlegenden Menschenrechten z.B.) kann auf verschiedenen rechtlichen und institutionellen Wegen erfolgen (analog den Begründungsnarrativen in Appiahs Beispiel), solange diese Wege universal die formale Gleichbehandlung eines jeden von ihnen Betroffenen bestmöglich garantieren.

Literatur

- Abdel-Nour, Farid: *National Responsibility*, in: *Political Theory*, Nr. 5, 2003, p. 693-719
- Abizadeh, Arash: *Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments*, in: *American Political Science Review*, Vol. 96, No.3, 2002
- Abizadeh, A.: *Historical Truth, National Myths and Liberal Democracy: On the Coherence of Liberal Nationalism* in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 3, 2004, pp. 291-313
- Appiah, Kwame A.: *Cosmopolitanism*, W.W. Norton, New York, 2006
- Bader, Veit: *Review Essay von Viroli „For Love of Country – An Essay on Patriotism...“ and Nussbaum „For Love of Country- Discussing the Limits of Patriotism...“* in: *Political Theory*, Vol. 27, No. 3 (Jun., 1999), pp. 379-397
- Bader, V.: *Reasonable Impartiality and Priority for Compatriots. A Criticism of Liberal Nationalism's Main Flaws* in: *Ethical Theory and Moral Practise* Vol. 8, pp. 83-103, Springer 2005
- Baier, Annette: *Vertrauen und seine Grenzen* in: Hartmann, M, Offe, C. (Hg.): *Vertrauen – Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2001
- Benhabib, Seyla: *Demokratische Iterationen*, in (dies.): *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2008, pp. 43-74
- Benhabib, S.: *Die Dämmerung der Souveränität oder das Aufstreben kosmopolitischer Normen. Eine Neubewertung von Staatsbürgerschaft in Zeiten des Umbruchs*, in: Kreide, R. & Niederberger, A.: *Transnationale Verrechtlichung*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 2008a pp. 209-239
- Birnbacher, Dieter: *Natürlichkeit*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2006
- Blake, M.: *Distributive Justice, State Coercion and Autonomy* in: *Philosophy and Public Affairs*, 30 (3), 2001, pp. 257-296
- Blank, Thomas & Schmidt, Peter.: *National Identity in a United Germany: Nationalism or Patriotism? An Empirical Test with Representative Data* , in: *Political Psychology*, Vol. 24, Nr. 2, Special Issue *National Identity in Europe*, 2003, pp. 289-312
- Bohlken, Eike: *Das Recht auf kulturelle Differenz als Bestandteil einer interkulturellen Ethik*, in: Becchi, P., Orsi, G., Seelmann, K., Smid, S. und Steinvorth, U.: *Rechtsphilosophische Hefte Band XII: Nationen und Gerechtigkeit*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2007, pp. 55-78
- Bohman, James: *„When water chokes“: Ideology, Communication and Practical Rationality* in: *Constellations*, vol. 7, No. 3, 2000, pp. 382-392
- Bohman, J.: *Republican Cosmopolitanism* in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 3 2004, pp. 336-352
- Broomhall, Bruce: *International Justice and the International Criminal Court: Between Sovereignty and the Rule of Law*, Oxford University Press, 2003
- Brown, David: *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural & Multicultural Politics*, Routledge, 2000
- Calhoun, Craig: *Constitutional Patriotism and the Public Sphere: Interests, Identity, and Solidarity in the Integration of Europe*, in: De Greiff, P. & Cronin, C. (Eds.): *Global Justice and Transnational Politics*, MIT Press, 2002, pp. 275-312

- Calhoun, Craig: *Is it time to be postnational?* In: May, S., Modood, T. & Squires, J. (Edits.): *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, Cambridge University Press 2004, pp.231-256
- Caney, Simon: *Justice Beyond Borders*, Oxford University Press 2005
- Caney, S.: *Global Distributive Justice and the State* in: *Political Studies*, Vol 56, 2008 pp. 487-518
- Crane, Andrew & Matten, Dirk: *Business Ethics*, 2nd Edition, Oxford University Press 2007
- Crittenden, Jack: *Civic Education*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2007, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/civic-education>
- Cohen, Jean L.: *Whose Sovereignty?: Empire Versus International Law* in: Barry, C. & Pogge, T. (Eds.): *Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice*, Blackwell Publ. 2005, pp. 159-189
- Demuijnck, Geert: *Globale Gerechtigkeithat Vorrang vor nationaler Selbstbestimmung*, in: Ballestrem, K (Hrsg.): *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen, Leske & Budrich, 2001, pp. 91-105
- Føllesdal, Andreas: *The Future Soul of Europe: Nationalism or Just Patriotism? A Critique of David Miller's Defence of Nationality* in: *Journal of Peace Research*, Vol. 37, No. 4, 2000, pp. 503-518
- Goldsmith, Jack & Posner, Eric: *The Limits of International Law*, Oxford University Press, New York 2005
- Goodin Robert: *What is so special about our fellow countrymen?* In: *Ethics* 98: 663-686 1988;
- Gosepath, Stefan: *The Global Scope of Justice*, in: *Metaphilosophy*, Vol. 32, Nos. 1-2, 2001, pp. 135-159
- Gould, Carol C.: *Self-Determination beyond Sovereignty: Relating Transnational Democracy to Local Autonomy*, in: *Journal of Social Philosophy*, Vol. 37, no.1, 2006, pp. 44-60
- Habermas, Jürgen: *Citizenship and National Identity* in: *Praxis International*, 12/1, 1992, pp. 1-19
- Habermas, J.: *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte*, in: Lutz-Bachmann et. al.: *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1999, pp. 216-227
- Habermas, J.: *The European Nationstate and the Pressures of Globalization*, in: De Greiff, P. & Cronin, C. (Eds.): *Global Justice and Transnational Politics*, MIT Press, 2002, pp. 217-234
- Habermas, J.: *Toward A Cosmopolitan Europe*, in: *Journal of Democracy*, Vol. 14, Nr. 4, 2003, pp. 86-100
- Hanasz, Waldemar: *Toward Global Republican Citizenship*, in: Paul, E., Miller Jr., F. & Paul, J. (Ed.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, New York 2006, S. 282-302
- Hart, Herbert L.A.: *The Concept of Law*, 2nd edition, Clarendon Press, Oxford 1994
- Held, David: *Kosmopolitische Demokratie und Weltordnung*, in: Lutz-Bachmann, M. & Bohmann, J.: *Frieden durch Recht*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/Main 1996, ebd. pp. 220-239
- Hibbert, Neil: *Citizenship and the Welfare State: A Critique of David Miller's Theory of Nationality*, in: *Canadian Journal of Political Science*, 41:1 2008, pp. 169-186
- Horowitz, Irving L.: *Feuding with the Past, Fearing the Future: Globalization as a Cultural Metaphor for the Struggle between Nation-State and World Economy*, in: Paul, E, Miller Jr. F. & Paul, J. (Eds.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press 2006

- Kreide, Regina: *Globale Politik und Menschenrechte – Macht und Ohnmacht eines politischen Instruments*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 2008
- Kukathas, Chandran: *The mirage of global justice*, in: Paul, E., Miller Jr., F. & Paul, J. (Ed.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, New York 2006, p. 1-27
- Kukathas, Chandran: *Moral Universalism and Cultural Difference*, in: Dryzek, J., Honig, B. & Philipps, A.: *The Oxford Handbook of Political Theory*, Bd. 1, p. 581-597, Oxford University Press, New York, 2006
- Laborde, Cecile: *From Constitutional to Civic Patriotism*, in: *British Journal of Political Science*, Vol. 32, 2002, pp. 591-612
- Lutz-Bachmann, Matthias: *Weltweiter Frieden durch eine Weltrepublik? Probleme internationaler Friedenssicherung* in: Lutz-Bachmann, M. & Bohman, J.: *Weltstaat oder Staatenwelt – Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002, pp. 32-45
- Margalith Avishai & Raz, Joseph: *National Self-Determination*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, No. 9, 1990, pp. 439-461
- Mendus, Susan: *Impartiality*, in: Dryzek, Honig and Philipps (Eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 423-435
- Miller, David: *On Nationality*, Oxford University Press, New York, 1995
- Miller, D.: *The Left, the Nationstate and European Citizenship*, in: *Dissent*, (Summer) 1998, pp. 47-51
- Miller, D.: *Justice and Global Inequality* in: Hurrell, A. & Woods, N. (Eds.): *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford University Press 1999, pp. 187-210
- Miller, D.: *Bounded Citizenship*, in (ders.): *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge 2000, pp. 81-96
- Miller, D.: *Principles of Social Justice*, 2nd Printing 2001, Harvard University Press
- Miller, D.: *Nationale Selbstbestimmung und globale Gerechtigkeit*, in: Ballestrem, K (Hrsg.): *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen, Leske & Budrich, 2001a, p. 66-89
- Miller, D.: *Two ways to think about justice*, in: *politics, philosophy and economics* 2002, 1(1) pp. 5-28
- Miller, D.: *Reasonable Partiality Towards Compatriots*, in: *Ethical Theory and Moral Practise* 8: 63-81, Springer Verlag 2005
- Miller, D.: *Nationalism*, in: Dryzek, Honig and Philipps (Eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*, Bd. 1, p. 529-545, Oxford University Press, New York, 2006
- Miller, David: *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press 2007
- Miller, D.: *The Responsibility to Protect Human Rights*, in: L. Meyer (ed.) *Legitimacy, Justice and Public International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, Dezember 2009 forthcoming
- Miller, Richard.: *Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern*, in: *Philosophy and Public Affairs* 27, No. 3, 1998 pp. 202-224
- Moore, Margret: *The Ethics of Nationalism*, Oxford University Press 2001
- Niederberger, Andreas : *Konstitutionalismus und Globale Gerechtigkeit in der Theorie Transnationaler Demokratie*, in: Kreide, R. & Niederberger, A.: *Transnationale Verrechtlichung*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 2008, S. 183-208
- Pejovich, Svetozar: *The Uneven Results of Institutional Changes in Central and East Europe. The Role of Culture*. In: Paul, E., Miller Jr., F. & Paul, J. (Ed.): *Justice and Global Politics*, Cambridge University Press, New York 2006, p. 231-254
- Pettit, Philipp: *The Cunning of Trust*, in (ders.): *Rules, Reasons and Norms*, Oxford University Press, 2001, pp. 344-366

- Pogge, Thomas.: *The Bounds of Nationalism*, in: Orsi, G., Steinvorth, U., Smid, S & Seelmann, K.: *Internationale Gerechtigkeit, Rechtsphilosophische Hefte*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1997, pp. 55-90
- Pogge, T.: *Kosmopolitismus und Souveränität*, in: Lutz-Bachmann, M. & Bohman J.: *Weltstaat oder Staatenwelt – Für und Wider die Idee einer Weltrepublik*, Suhrkamp Verlag 2002, pp. 125-171
- Pogge, T.: *Moral universalism and global economic justice*, in: *politics, philosophy and economics*, 2002a, Vol. 1, pp. 29-58
- Pogge, T.: *Human Rights and Human Responsibilities* in: deGreiff, P. & Cronin, C. (Eds.): *Global Justice and Transnational Politics*, MIT-Press, Cambridge 2002b, pp. 151-196
- Pogge, T.: *Real World Justice*, in: *The Journal of Ethics*, Vol. 9, pp. 29-53, 2004
- Pogge T. : *Weltarmut und globale Gerechtigkeit, Interview mit Thomas Pogge* in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 55, 6, 2007, pp. 967-979
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*; O. Höffe (Hg.), Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1975
- Ree, John: *Cosmopolitanism and the Experience of Nationality*, in: Cheah, P. & Robbins, B. (Eds.): *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press 1998, pp. 77-90
- Risse, Matthias: *How does the Global Order Harm the Poor?* in: *Philosophy and Public Affairs* 33, No. 4, 2005, pp. 349-376
- Rothi, D., Lyons, E. & Chryssochoou, X.: *National Attachment and Patriotism in a European Nation: A British Study* in: *Political Psychology*, Vol. 26, No. 1, 2005, pp. 135-154
- Schieder, Siegfried: *Pragmatism and International Law*: in: Bauer, H. & Brighi, E.: *Pragmatism in International Relations*, Routledge, London 2009, ebd. pp. 124-142
- Spinner-Halef, Jeff: *Multiculturalism and its Critics*, in: Dryzek, Honig and Philipps (Eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 546-561
- Squires, Judith: *Equality and Difference*, in: Dryzek, Honig and Philipps (Eds.): *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 470-487
- Stevnorth, Ulrich: *Was sind Nationen und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander*, in: Becchi, P., Orsi, G., Seelmann, K., Smid, S. Steinvorth, U.: *Nationen und Gerechtigkeit, Rechtsphilosophische Hefte*, Frankfurt am Main 2007, pp. 33-54
- Stepan, Achim: *Comparative Theory and Political Practise: Do We Need a "State-Nation" Model as Well as a „Nation-State“ Model?* In: *Government and Opposition*, Vol. 43, No. 1, pp. 1-25, 2008
- Stich, Stephen: „*Reflective Equilibrium, Analytical Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity*“ in dePaul M., Ramsey, W.: *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*“, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1998
- Stroud, Sarah: *Epistemic Partiality in Friendship* in: *Ethics* 116, April 2006, pp. 498-524
- Tan, Kok-Chor.: *Justice without borders*, Cambridge University Press, 2004
- Tan, K-C: *Boundary-Making and Equal Concern* in: Barry, C. & Pogge, T. (Eds.): *Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice*, Blackwell Publ. 2005, pp. 48-64
- Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 1993
- Vernon, Richard: *States of Risk: Should Cosmopolitans Favor Their Compatriots?* In: *Ethics and International Affairs*, Vol. 21, No. 4, 2007, pp. 451-469

- Wall, Steve: *Neutrality and Responsibility*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVIII, No. 8, 2001, pp. 389-410
- Wenar, Leif: *What we owe to distant others*, in: *politics, philosophy & economics* 2, 2003, pp. 283-304
- Yuval-Davis, Nira: *Borders, Boundaries and the Politics of Belonging*, in: May, S., Modood, T. & Squires, J.: *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*, Cambridge University Press, 2004, pp. 214-230

Lebenslauf

Name und aktuelle Adresse: Benjamin Bestgen; Im Sylvaner 6a, 65760 Eschborn // Email: Shepherd13@web.de

Angaben zur Person

Geburtsdatum und -ort: 05.02.1985, Saarbrücken, BRD
Familienstand: ledig
Staatsangehörigkeit: Deutsch
Eltern/Geschwister: Vater: Dr. Harro Bestgen, Physiker
Mutter: Edeltraud Bestgen, geb. Döhring, exam.
Krankenschwester
Drei jüngere Brüder: Sebastian, Christian und Michael Bestgen

Ausbildung

Sept. 1991 – Juli 1995 Sindlinger-Wiesen Grundschule Kelkheim-Münster
Sept. 1995 – Juli 2004 Bischof-Neumann-Schule Königstein im Taunus: Staatlich anerkanntes, privates, humanistisches, altsprachliches Gymnasium mit neusprachlichem Zweig ab Klassenstufe 7
Sept. 2001 – 2009 Co-Regie, Regieassistentz und Dramaturgie am Theater Bischof-Neumann Königstein/Ts.; Leitung Erika Höhler
Juli 2004 Abitur und Allgemeine Hochschulreife an der Bischof-Neumann-Schule
1.8.2004 – 30.4.2005 Zivildienst in der Asklepios Neurologischen Rehabilitationsklinik Falkenstein/Ts.
1. 10. 2005 Immatrikulation im WS 05/06 an der Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main
Dez. 2007 Bestehen der Zwischenprüfung in Philosophie mit Gesamtnote 1,7
9.12.2008 Anmeldung zur Magisterprüfung an der JWG-Universität Frankfurt am Main in Philosophie (HF), Psychoanalyse/Psychologie u. Germanistik (NF 1 u. 2)

Sonstiges

Fremdsprachen: Latein: Mäßige Kenntnisse (Latinum)
Englisch: Sehr gute Kenntnisse in Wort und Schrift
Französisch: Nur Anfängerkenntnisse

Weiteres:

- Leitung eines Autonomen Tutoriums zum Thema „*Philosophie und klassische Psychoanalyse*“ im WS 07/08 in Zusammenarbeit mit Sebastián Pereira
- Erteilen von Nachhilfeunterricht in Englisch und Deutsch seit 2002
- Seit 2007 Messehost für die Agentur *messelife*
- SS 2009 Übernahme eines Tutoriums in der Veranstaltung „*Einführung in die praktische Philosophie*“ unter Leitung von Prof. Dr. Andreas Niederberger

Rechtsverbindliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, *Benjamin Bestgen*, dass die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die im Literaturteil angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Unterschrift: