

# Ronald Dworkin

# Gerechtigkeit für Igel

**suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft**

»Der Fuchs weiß viele Dinge, aber der Igel weiß eine große Sache.« Der griechische Dichter Archilochos hat diesen Satz formuliert, Isaiah Berlin hat ihn mit seinem Tolstoi-Essay berühmt gemacht. Aber was ist diese »eine große Sache«? Ronald Dworkin liefert eine Antwort: Es sind Werte in all ihren Erscheinungsformen. Wenn wir verstehen wollen, was Wahrheit und Schönheit sind, was dem Leben Sinn verleiht, was die Moral fordert und die Gerechtigkeit verlangt, so müssen wir der Spur jener moralischen Einstellungen nachgehen, die menschliches Denken, Fühlen und Handeln durchdringen und zu einer Einheit formen. *Gerechtigkeit für Igel* ist eines jener Bücher, wie es sie in Zeiten der Füchse – der Spezialisten und Skeptiker – immer seltener gibt: eines, das aus einem einzigen Prinzip eine ganze Welt erklären und zugleich Orientierung geben möchte.

Ronald Dworkin (1931-2013) war Professor für Philosophie und Recht an der New York University sowie emeritierter Professor für Recht am University College in London. Im Suhrkamp Verlag liegen vor: *Was ist Gleichheit?* (stw 1886) und *Bürgerrechte ernstgenommen* (1984).

Ronald Dworkin  
Gerechtigkeit für Igel

Aus dem Amerikanischen  
von Robin Celikates und Eva Engels

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:

*Justice for Hedgehogs*

Erstmals erschienen 2011 bei

The Belknap Press of Harvard University Press

Copyright © 2011 by Ronald Dworkin

Zur Gewährleistung der Zitierbarkeit zeigen die grau hinterlegten Ziffern die jeweiligen Seitenanfänge der Printausgabe an.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation

in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über

<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eBook Suhrkamp Verlag Berlin 2014

Der vorliegende Text folgt der 1. Auflage der Ausgabe des suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2107.

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Für Inhalte von Webseiten Dritter, auf die in diesem Werk verwiesen wird, ist stets der jeweilige Anbieter oder Betreiber verantwortlich, wir übernehmen dafür keine Gewähr.

Rechtswidrige Inhalte waren zum Zeitpunkt der Verlinkung nicht erkennbar.

Umschlag nach Entwürfen von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

eISBN 978-3-518-78020-6

[www.suhrkamp.de](http://www.suhrkamp.de)

*Für Reni*

# Inhalt

## Vorwort

1. Ein Reiseführer

## Teil I: Unabhängigkeit

2. Moralische Wahrheit
3. Externer Skeptizismus
4. Moral und Ursachen
5. Interner Skeptizismus

## Teil II: Interpretation

6. Moralische Verantwortung
7. Interpretation im allgemeinen
8. Begriffliche Interpretation

## Teil III: Ethik

9. Würde
10. Freier Wille und Verantwortung

## Teil IV: Moral

11. Von der Würde zur Moral
12. Hilfe in Not
13. Schädigung
14. Verpflichtungen

## Teil v: Politik

15. Politische Rechte und Begriffe

16. Gleichheit

17. Freiheit

18. Demokratie

19. Recht

Nachwort: Die Unteilbarkeit der Würde

Anmerkungen

Namenregister

## 9 Vorwort

Es geht mir in diesem Buch nicht darum, den Überlegungen anderer Denker gerecht zu werden, sondern einen eigenständigen Ansatz vorzulegen. Wenn ich versucht hätte, zugleich anderen zu antworten, mich von ihnen abzusetzen oder ihre Einwände vorwegzunehmen, wäre das Buch länger und schwerer lesbar geworden. Wie ein anonymes Gutachter für Harvard University Press aber ganz richtig anmerkte, würde mein Vorschlag an Überzeugungskraft verlieren, wenn ich die vielen einflußreichen Theoretiker, die sich mit den hier angesprochenen Themen beschäftigen, vollständig ignorieren würde. Darum habe ich mich für den Kompromiß entschieden, einige zeitgenössische Philosophen in ausführlichen Anmerkungen zu kommentieren, die sich am Ende des Buches finden. Ich hoffe, daß es meinen Lesern dadurch leichter wird, Aspekte meiner Überlegungen in der zeitgenössischen Fachliteratur zu verorten. Dennoch sah ich mich gezwungen, mich in einigen Passagen ein wenig ausführlicher mit eventuellen Einwänden zu befassen, insbesondere im dritten Kapitel, in dem ich genauer auf einige alternative Ansätze eingehe. Wenn Sie bereits der Ansicht sind, daß es sich beim moralischen Skeptizismus um eine substantielle moralische Position handelt, werden die dort vorgetragenen Argumente weniger interessant für Sie sein. Im ersten Kapitel findet sich ein Überblick über die gesamte Argumentation, und ich habe an verschiedenen Stellen des Buches Zwischenresümees eingefügt trotz der Gefahr, mich hier und da zu wiederholen.

Daß gegen meine bisherigen Veröffentlichungen von verschiedenster Seite kritische Einwände erhoben worden sind, habe ich stets als großen Vorteil erlebt, und ich hoffe sehr, daß dieses Buch in ebenso erhellender und überzeugender Weise hinter **10** fragt werden wird wie meine bisherigen Werke. Um von den verfügbaren technischen Möglichkeiten zu profitieren, habe ich eine Webseite für Antworten und Korrekturen meinerseits eingerichtet: [www.justiceforhedgehogs.net](http://www.justiceforhedgehogs.net). Ich kann zwar nicht versprechen, auf alle Kommentare zu antworten oder alle meine

Antworten dort zu veröffentlichen, werde aber mein Bestes tun, notwendige Ergänzungen und Modifikationen einzuarbeiten.

Angemessene Worte des Dankes zu finden für all die Unterstützung, die ich beim Verfassen dieses Buches erhalten habe, stellt fast den schwierigsten Teil des Schreibprozesses dar. Drei anonyme Gutachter des Verlags haben zahlreiche Verbesserungsvorschläge gemacht. Auf einer von der Boston University Law School unterstützten und von James Fleming organisierten Konferenz mit etwa 30 Vorträgen wurde eine frühere Fassung des Manuskripts diskutiert. Hierfür bin ich besonders dankbar, da ich den Vorträgen viele Hinweise entnehmen konnte, die erheblich zur Verbesserung des Buches beigetragen haben. (In den Anmerkungen weise ich auf einige Passagen hin, die ich in Reaktion auf die dort geäußerte Kritik verändert habe.) Die Konferenzbeiträge sind zusammen mit meinen Erwiderungen in *Symposium: Justice for Hedgehogs: A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book*, *Boston University Law Review*, 90 (April 2010), 2 veröffentlicht worden. Sarah Kitchell, die Chefredakteurin dieser Zeitschrift, leistete hervorragende Arbeit und hat sichergestellt, daß die Beiträge mir zum frühestmöglichen Zeitpunkt zur Verfügung standen. Weil dennoch ein großer Teil meiner Erwiderungen nicht mehr in dieses Buch integriert werden konnte, könnte sich ein Blick in diese Ausgabe der Zeitschrift für meine Leserinnen und Leser durchaus lohnen.

Die Großzügigkeit vieler meiner Kollegen ist bemerkenswert. Kit Fine hat meine Ausführungen über Wahrheit im achten Kapitel gelesen, Terence Irwin die über Platon und Aristoteles im neunten Kapitel, Barbara Herman die Teile über Kant **11** im elften Kapitel, Thomas Scanlon den Abschnitt über Versprechen in Kapitel 14, Samuel Freeman die Diskussion seiner eigenen Arbeiten und jener von John Rawls in verschiedenen Teilen des Buches und Thomas Nagel meine zahlreichen Ausführungen zu seinen Überlegungen, die sich durch das ganze Buch ziehen. Von Simon Blackburn und David Wiggins habe ich hilfreiche Rückmeldungen zu meiner Erörterung ihrer Positionen in einer der langen Anmerkungen erhalten. Sharon Street hat ihre Argumente gegen moralische Objektivität, auf die ich in den Anmerkungen zum vierten Kapitel eingehe, ausführlich

mit mir diskutiert. Stephen Guest hat das gesamte Manuskript gelesen und zahlreiche Verbesserungs- und Korrekturvorschläge gemacht. Charles Fried hat an der Harvard Law School ein Seminar über das Manuskript abgehalten und die Reaktionen seiner Studierenden ebenso wie seine eigenen, die beide sehr hilfreich waren, mit mir geteilt. Michael Smith stand mit mir in brieflichem Austausch über die Fragen, die er in seinem Beitrag für die *Boston University Law Review* aufgeworfen hatte. Kevin Davis und Liam Murphy haben mit mir über Versprechen diskutiert. Ich habe sehr von den Diskussionen mehrerer Kapitel im New York University Colloquium on Legal, Political and Social Philosophy sowie in einem vergleichbaren Kolloquium an der UCLA Law School, das von Mark Greenberg und Seana Shiffrin organisiert wird, profitiert. Drucilla Cornell und Nick Friedman setzen sich mit dem Manuskript ausführlich in ihrem Artikel »The Significance of Dworkin's Non-Positivist Jurisprudence for Law in the Post-Colony« auseinander (*Malawi Law Journal*, 4 [2010], 1).

Ich danke der NYU Filomen D'Agostino Foundation für die finanzielle Unterstützung, die es mir ermöglicht hat, während der Sommermonate an diesem Buch zu arbeiten, sowie der NYU Law School für das Programm zur Forschungsförderung, das es mir erlaubt hat, eine Reihe herausragender Assistenten zu beschäftigen. An substantiellen Teilen des Buches haben unter anderem Mihailis Diamantis, Melis Erdur, Alex Guerrero, **12** Hyunseop Kim, Karl Schafer, Jeff Sebo und Jonathan Simon mitgearbeitet. Jeff Sebo hat das gesamte Manuskript akribisch durchgesehen, und seine kritischen Kommentare waren außerordentlich hilfreich. Gemeinsam haben meine Assistenten beinahe alle Belege in den Anmerkungen zusammengestellt, wofür ich ihnen besonders dankbar bin. Irene Brendel hat zahlreiche scharfsinnige Gedanken zur Frage der Interpretation beigesteuert. Lavinia Barbu ist die außergewöhnlichste Assistentin, die ich kenne, und in tausend Hinsichten unersetzlich. Schließlich noch ein etwas anderer Dank. Es gehört zu meinem unvergleichlichen Glück, drei der größten Philosophen unserer Zeit zu meinen Freunden zählen zu können: Thomas Nagel, Thomas Scanlon und den verstorbenen Bernard Williams. Ihr Einfluß auf dieses Buch läßt sich

am schnellsten durch einen Blick in das Register demonstrieren, aber ich hoffe, daß er ebenso auf jeder einzelnen Seite ersichtlich ist.

## 13 Kapitel 1 Ein Reiseführer

### Füchse und Igel

In diesem Buch verteidige ich eine philosophische These, die von weitreichender Bedeutung ist und eine lange Tradition hat: die These von der Einheit der Werte. Es handelt sich also trotz des Titels, im Amerikanischen *Justice for Hedgehogs*, nicht um ein Plädoyer für Tierrechte oder die Bestrafung gieriger Hedgefonds-Manager. Ich spiele vielmehr auf einen Vers des altgriechischen Dichters Archilochos an, dessen heutige Bekanntheit vor allem auf Isaiah Berlin zurückgeht: Der Fuchs weiß viele Dinge, aber der Igel weiß eine große Sache.<sup>1</sup> Werte sind eine große Sache. Nicht nur bildet die Wahrheit über die gelungene Lebensführung, das gute Leben und all das, was wir lieben und wertschätzen, ein zusammenhängendes Ganzes, diese unterschiedlichen Aspekte der Wahrheit stützen sich zudem wechselseitig: Wenn wir in einer dieser Fragen Position beziehen, dann muß der entsprechende Ansatz sich letztlich auch in Anbetracht von Argumenten bewähren, die wir mit Bezug auf die anderen Aspekte überzeugend finden. Diese Einheit will ich hier zumindest für Werte im Bereich der Moral und der Ethik aufzeigen, indem ich eine Theorie entwickle, die sowohl beschreibt, was eine gelungene Lebensführung ausmacht, als auch klärt, was wir in unserem Verhalten anderen gegenüber tun oder unterlassen müssen, um ein solches Leben führen zu können.

Meine Erörterung des Gedankens, daß ethische und moralische Werte voneinander abhängen, ist zum einen ein Credo – ein Plädoyer für eine bestimmte Lebensweise. Zugleich handelt es sich aber um eine umfassende und komplexe philosophische **14** Theorie. Intellektuelle Verantwortlichkeit im Umgang mit Werten ist selbst ein wichtiger Wert, und deshalb muß ich mich hier einer ganzen Reihe philosophischer Fragen widmen, die für gewöhnlich nicht in ein und demselben Buch abgehandelt

werden. In den folgenden Kapiteln werde ich nicht nur auf die Metaphysik von Werten, das Wesen der Wahrheit und der Interpretation, die Bedingungen wirklicher Einigkeit und Uneinigkeit, das Phänomen der moralischen Verantwortlichkeit und das sogenannte Problem der Willensfreiheit eingehen, sondern auch auf traditionellere Probleme der Ethik, der Moralphilosophie und der Rechtstheorie. Der Grundgedanke, dem der Titel dieses Buches geschuldet ist, erfreut sich gegenwärtig keiner großen Beliebtheit – der Fuchs beherrscht nun schon seit einigen Jahrzehnten die akademische und literarische Philosophie, insbesondere in der anglo-amerikanischen Tradition.<sup>2</sup> Anhänger des Igels werden als naiv oder als Quacksalber betrachtet, die unter Umständen sogar gefährlich sein könnten. Ich werde versuchen, die Wurzeln dieser Einschätzung herauszuarbeiten, indem ich die Annahmen identifiziere, die diesem Argwohn zugrunde liegen. In diesem einleitenden Kapitel will ich den Gang der Argumentation vorzeichnen, der uns zeigen wird, wo wir diese Wurzeln meines Erachtens zu suchen haben.

Eine solche vorgreifende Zusammenfassung könnte im Prinzip an jedem Kapitel ansetzen und von dort ausfächernd die Implikationen jenes Kapitels für den Rest des Buches ausbuchstabieren. Mir scheint es jedoch am besten zu sein, vom Ende des Buches her zu beginnen, mit den Fragen der politischen Moral und der Gerechtigkeit, um vor allem den an politischen Fragen interessierten Leserinnen und Lesern ein Vorverständnis davon zu ermöglichen, warum ich der Meinung bin, daß bestimmte eher abstrakte philosophische Überlegungen nötig sind, um zu einer Erörterung der für sie interessanten Fragen zu kommen. Zugleich kann eine solche Zusammenfassung hoffentlich dazu beitragen, jenen Leserinnen und Lesern, die **15** sich vor allem für klassische philosophische Fragen etwa der Metaethik, der Metaphysik und der Theorie der Bedeutung interessieren, die ihnen vielleicht abstrus erscheinende praktische Bedeutung jener abstrakten Probleme näherzubringen.

## Gerechtigkeit

*Gleichheit.* Um legitim zu sein, muß eine Regierung sich an zwei übergeordnete Prinzipien halten. Sie muß zum einen das Schicksal aller ihr unterstehenden Personen gleichermaßen berücksichtigen und zum anderen der Verantwortung und dem Recht einer jeden Person, selbst zu entscheiden, wie sie ihrem Leben Wert verleihen will, höchste Achtung zollen. Mit Hilfe dieser Leitprinzipien lassen sich jene Theorien der distributiven Gerechtigkeit – also Theorien, die festlegen, welche Ressourcen und Chancen eine Regierung den von ihr beherrschten Menschen zur Verfügung stellen sollte – auszeichnen, die plausibel sind. Ich formuliere das Problem auf diese Art – was sollte eine Regierung tun? –, weil die Verteilung von Ressourcen immer die Folge öffentlicher Gesetze und politischer Maßnahmen ist. Es gibt keine politisch neutrale Verteilung. Über welche Ressourcen und Chancen ein Mensch mit einer bestimmten Kombination persönlicher Merkmale wie Talent, Persönlichkeit und Glück letztendlich verfügt, hängt immer von den Gesetzen des Staates ab, in dem er lebt. Aus diesem Grund muß jede konkrete Verteilung gerechtfertigt werden, indem gezeigt wird, inwiefern das Handeln der Regierung den beiden Grundprinzipien der gleichen Berücksichtigung aller und der umfassenden Achtung der individuellen Verantwortung gerecht wird.

In einem dem Laissez-faire-Prinzip folgenden Wirtschaftssystem wird nichts unternommen, um die Folgen eines freien Markts zu beeinflussen, auf dem Menschen entsprechend ihrer Wünsche und Möglichkeiten mit Waren und Arbeitskraft handeln. Ein solches System ist keineswegs Ausdruck einer gleichen Berücksichtigung aller. Jeder, der aufgrund eines solchen Systems verarmt, ist dazu berechtigt, die folgende Frage zu stellen: »In einer anderen Rechtsordnung, die stärker reguliert und umverteilt, hätte ich bessere Chancen gehabt. Wie kann meine Regierung behaupten, daß dieses System sich gleichermaßen um meine Belange schert?« Hier einfach zu antworten, daß jeder Verantwortung für sein eigenes Los übernehmen müsse, greift zu kurz. Die Stellung des einzelnen

in einem solchen Wirtschaftssystem wird von vielen Faktoren bestimmt, für die wir nicht verantwortlich sind, etwa von der genetischen Ausstattung, angeborenen Talenten sowie all jenen glücklichen Fügungen und all dem Pech, vom dem man im Laufe eines Lebens betroffen ist. Das obenerwähnte zweite Prinzip, das die persönliche Verantwortung betont, gibt einer Regierung keineswegs das Recht, dies zu leugnen.

Andererseits könnte man sich auch eine Regierung vorstellen, die für das andere Extrem optiert und dafür sorgt, daß alle unabhängig davon, welche Entscheidungen sie in ihrem Leben treffen, über den gleichen Wohlstand verfügen. Eine solche Regierung könnte etwa wie bei einem Monopoly-Spiel alle paar Jahre das Eigentum aller einziehen, um es in gleich großen Anteilen neu zu verteilen. Ein solches Vorgehen wäre nicht mit der geforderten Achtung für die Verantwortung der Menschen, etwas aus ihrem Leben zu machen, zu vereinbaren, da aus ihren Entscheidungen – etwa mit Bezug auf Arbeit und Freizeit sowie Sparen und Investieren – keinerlei persönliche Konsequenzen entstehen würden. Zur Verantwortlichkeit gehört, daß wir bei unseren Entscheidungen deren Kosten für andere berücksichtigen müssen. Wenn ich mir mein Leben recht gemütlich einrichte oder aufgrund meiner Berufswahl im Hinblick auf die existierende Nachfrage oder die Bedürfnisse anderer weniger zu bieten habe, als es in anderen Karrieren der Fall gewesen wäre, dann bin ich selbst verantwortlich für die Kosten, die aus dieser Entscheidung entstehen, und darum ist es richtig, wenn ich in der Folge weniger besitze. **17**

Im Zusammenhang mit der Frage der Verteilungsgerechtigkeit müssen daher verschiedene Gleichungen parallel berücksichtigt werden. Wir müssen Lösungen finden, die mit beiden Grundprinzipien vereinbar sind, und diese Prinzipien jeweils auf eine Weise verstehen, die beiden gerecht wird, so daß weder das Ideal der gleichen Berücksichtigung noch jenes der individuellen Verantwortung verletzt wird. Dies ist das Ziel des letzten Teils dieses Buches. Lassen Sie mich das anhand einer eher realitätsfernen Lösung illustrieren: Stellen wir uns eine ursprüngliche Auktion vor, in der zunächst alle vorhandenen Ressourcen versteigert werden, wobei jeder

über dieselbe Anzahl an Chips zum Mitbieten verfügt. Diese außerordentlich langwierige Auktion würde zudem so oft wie gewünscht wiederholt. Das würde dazu führen, daß niemand auf das letztendliche Ressourcenbündel anderer neidisch wäre, und darum käme in der resultierenden Verteilung eine gleiche Berücksichtigung aller zum Ausdruck. Im Rahmen einer zweiten Versteigerung könnten diese Menschen umfassende Versicherungspolice entwickeln, auswählen und für sie eine vom Markt festgelegte Prämie bezahlen. Diese zweite Auktion würde die Konsequenzen, die sich aus positiven und negativen Zufällen ergeben, zwar nicht vollkommen beseitigen, hätte aber zur Folge, jeden für das eigene Risikomanagement verantwortlich zu machen.

Auch wenn dieses Modell kaum realisierbar ist, kann es verwendet werden, um bestimmte Verteilungsstrukturen im wirklichen Leben zu bewerten. Man könnte sich zum Beispiel bei der Ausarbeitung eines Steuersystems am Vorbild dieser imaginären Märkte orientieren, etwa indem man Steuersätze daran ausrichtet, welche Prämien Menschen wohl auf einem hypothetischen Versicherungsmarkt zahlen würden. Vermutlich würde das zu einer weit progressiveren Besteuerung führen, als wir sie gegenwärtig in den Vereinigten Staaten haben. Außerdem könnte man ein Gesundheitssystem modellieren, das unseren vernünftigen Erwartungen daran, welche Versicherungen Menschen unter den oben genannten Bedingungen abschließen würden, entspricht. Das würde eine allgemein verbindliche Gesundheitsvorsorge erfordern. Allerdings könnte man die enormen Ausgaben, die heute im Rahmen von Medicare\* eingesetzt werden, um Menschen in den letzten Monaten vor ihrem Tod am Leben zu erhalten, auf diese Weise nicht rechtfertigen, weil es sich für die Betroffenen nicht lohnen würde, die für eine solche Versorgung erforderlichen sehr hohen Prämien aufzuwenden, da sie die entsprechenden Gelder auch sonst gut für ihr Leben gebrauchen können.

*Freiheit.* Neben einer Theorie der Ressourcengleichheit verlangt die Gerechtigkeit als allgemeiner Wert auch eine Theorie der Freiheit, und wir müssen uns bei der Ausarbeitung der letzteren dessen bewußt sein, daß Freiheit und Gleichheit miteinander in Konflikt geraten können. Isaiah

Berlin hielt dies für unvermeidbar, aber ich will versuchen, in Kapitel 17 einen Ansatz zu verteidigen, der diese Gefahr zum Verschwinden bringt. Hierzu unterscheide ich zwischen Freiheit im weiteren Sinn (*freedom*), als der Fähigkeit, tun zu können, was man will, ohne von der Regierung daran gehindert zu werden, und Freiheit im engeren Sinn (*liberty*), die in jenem Teil von Freiheit im weiten Sinn besteht, den eine Regierung nicht einzuschränken legitimiert ist. Ich trete nicht für ein Recht auf Freiheit in der allgemeineren Bedeutung ein, sondern plädiere vielmehr für bestimmte Freiheitsrechte, die auf unterschiedlichen Grundlagen beruhen. Aus dem Prinzip der Verantwortung folgt, daß Menschen ein Recht darauf haben, eigenständige ethische Entscheidungen zu treffen; und aus dieser Verantwortung sowie dem sich aus ihr ergebenden allgemeinen Recht auf Selbstbestimmung folgen weitere Rechte – unter anderem das auf freie Meinungsäußerung. Außerdem haben Menschen Rechte, wie etwa das Recht auf Rechtssicherheit und Eigentumsrechte, die sich aus ihrem Anspruch auf gleiche Berücksichtigung ergeben.

Wenn man Freiheit auf diese Weise versteht, ist ein echter Konflikt mit der zuvor skizzierten Gleichheitskonzeption ausgeschlossen: Da beide Konzeptionen gleichermaßen auf eine **19** Lösung des Problems der mehreren Gleichungen angewiesen sind, sind sie durch und durch miteinander verzahnt. Ohne festzulegen, welche Verteilung von Eigentum und Chancen die gleiche Berücksichtigung aller zum Ausdruck bringen würde, können die Forderungen, die sich aus den Freiheitsrechten ergeben, nicht ausbuchstabiert werden. So gesehen ist die verbreitete Idee, daß Steuern eine Einschränkung der Freiheit sind, völlig falsch, vorausgesetzt, daß die konkreten Abgaben moralisch begründet werden können, so daß die Regierung den Bürgerinnen und Bürgern nichts wegnimmt, worauf sie einen Anspruch haben. Diesem Ansatz zufolge ist die Theorie der Freiheit also in eine viel allgemeinere Auffassung politischer Moral eingebettet und kann auf andere Aspekte jener umfassenderen Theorie zurückgreifen. Und so verschwindet der vermeintliche Konflikt zwischen Freiheit und Gleichheit.

*Demokratie.* Ein weiterer oft behaupteter Konflikt zwischen unseren politischen Werten ist jener zwischen Gleichheit und Freiheit auf der einen Seite und dem Recht auf gleiche Partizipation an der öffentlichen Herrschaft auf der anderen. In der Politischen Theorie wird im letzteren Fall manchmal von einem Recht auf positive Freiheit gesprochen und angenommen, daß dieses sowohl mit der negativen Freiheit – also den eben skizzierten Rechten auf Freiheit von der Regierung – als auch mit dem Recht auf eine gerechte Ressourcenverteilung in Konflikt geraten könne. Ein solcher Konflikt ergebe sich zum Beispiel, wenn eine Mehrheit für ein ungerechtes Steuersystem oder für die Einschränkung wichtiger Freiheiten stimmt. Dieser Einwand kann meines Erachtens durch eine klare Unterscheidung verschiedener Demokratiekonzeptionen entkräftet werden. Zu diesem Zweck unterscheide ich einen majoritären oder statistischen Demokratiebegriff von einer gewissermaßen partnerschaftlichen Auffassung. Dieser zweiten Konzeption zufolge nimmt in einer wirklich demokratischen Gemeinschaft jeder Bürger als gleicher Partner an dieser Gemeinschaft teil, was mehr als nur das gleiche Wahlrecht einschließt. Es gehört **20** auch dazu, daß alle eine gleiche Stimme und einen gleichen Anteil am Ergebnis haben. So verstanden verlangt die Demokratie selbst den Schutz genau jener individuellen Rechte auf Gerechtigkeit und Freiheit, die sie manchen Denkern zufolge bedroht.

*Recht.* Noch ein Konflikt wird in der Politischen Philosophie häufig betont: der zwischen Recht und Gerechtigkeit. Nichts garantiert, daß unsere Gesetze auch gerecht sind, und wenn das nicht der Fall ist, kann es vorkommen, daß Amtsinhaber und Bürger gesetzlich dazu verpflichtet sind, den Forderungen der Gerechtigkeit nicht Genüge zu tun. In Kapitel 19 befaße ich mich mit diesem Problem und zeige, inwiefern das Recht als Teil der Moral und nicht als ein mit ihr konkurrierendes und potentiell konfligierendes Regelsystem begriffen werden sollte. Zur Plausibilisierung dieses Vorschlags muß die Bedeutung der prozeduralen Gerechtigkeit, der Moral des fairen Regierens ebenso wie der gerechten Ergebnisse hervorgehoben werden. Die Moral sollte grundsätzlich als baumartige

Struktur verstanden werden, wobei das Recht ein Zweig der politischen Moral ist, die selbst vom Ast der allgemeineren persönlichen Moral abgeht, die wiederum aus der noch abstrakteren Theorie der gelungenen Lebensführung herauswächst.

Vielleicht hegen Sie an dieser Stelle bereits einen gewissen Verdacht. Poseidon hatte einen Sohn, Prokrustes, der seine Gäste seinem Bett anpaßte, indem er sie gewaltsam in die Länge zog oder stutzte, bis alles stimmte. Vielleicht halten Sie mich für einen Prokrustes, der Konzeptionen der großen politischen Werte solange ausdehnt oder zusammenschrumpft, bis sie gut ineinanderpassen. Auf diese Weise wäre eine Integration natürlich recht einfach zu erzielen, und ich könnte einen billigen Sieg feiern. Ich werde jedoch die Überzeugungskraft einer jeden der von mir vertretenen politischen Konzeptionen zu belegen versuchen, ohne eine Theorie allein dadurch für plausibel zu erklären, daß sie zu anderen mir wichtigen Begriffen paßt. Mein Ziel ist es, integrierte Konzeptionen herauszuarbeiten, 21 die alle zumindest nach einigem Nachdenken als in sich stimmig erscheinen. In diesem Buch werde ich jedoch durchgängig eine sehr starke und von den einzelnen Ideen unabhängige These vertreten: daß im Bereich der politischen Moral die Integration der verschiedenen Aspekte eine notwendige Wahrheitsbedingung darstellt. Nur wenn unsere Auffassungen der verschiedenen politischen Werte *tatsächlich* ineinandergreifen, können sie wirklich überzeugen. Nicht der Igel, sondern der Fuchs hat sich zu früh seines Sieges gefreut, denn auch wenn ihn gegenwärtig alle feiern mögen, wird sich sein Sieg letztendlich als illusorisch erweisen.

## Interpretation

Um den langen Weg zu dieser wichtigen Erkenntnis über Integration und Wahrheit zu bewältigen, sollten wir uns zunächst in einem ersten Schritt einer Herausforderung stellen, mit der wir unmittelbar konfrontiert sind. Im vorangegangenen Abschnitt habe ich eine Reihe von Thesen über die

wahre Bedeutung bestimmter politischer Begriffe grob skizziert. Wie läßt sich zeigen, daß meine Auffassung der Gleichheit, der Freiheit oder der Demokratie richtig ist und andere konkurrierende Sichtweisen falsch? An dieser Stelle ist es angebracht, kurz innezuhalten und sich bewußtzumachen, was politische Begriffe eigentlich sind und was es bedeutet, hinsichtlich ihrer Anwendung übereinzustimmen oder uneins zu sein. Wenn zwei Menschen unter »Demokratie« nicht dasselbe verstehen, ist es sinnlos, darüber zu diskutieren, ob sie verlangt, daß allen Bürgern derselbe Anteil zukommt, weil sie einfach aneinander vorbeireden würden. Das würde heißen, daß meine Thesen darüber, wie solche politischen Werte am besten aufzufassen sind, nur Vorschläge darstellen, wie man bestimmte Wörter verwenden sollte. Ich könnte dann nicht behaupten, daß ich richtigliege und andere falsch. 22

Wir müssen also fragen, wann Menschen einen Begriff auf eine Weise teilen, die echte Einigkeit oder eben Uneinigkeit ermöglicht. Bei manchen Begriffen ist das der Fall, weil wir uns einig sind, welche Kriterien bei der Identifikation relevanter Beispiele verwendet werden sollten, zumindest wenn man von einzelnen Ausnahmefällen absieht, die von allen als Grenzphänomene anerkannt werden. So sind wir uns etwa meistens darin einig, wieviele Bücher sich auf einem Tisch befinden, da wir bei der Beantwortung dieser Frage denselben Test anwenden. Eine vollkommene Einigkeit ist aber nicht unbedingt gegeben, da unsere Kriterien durchaus leicht voneinander abweichen können, zum Beispiel wenn Sie im Unterschied zu mir eine großformatige Broschüre als Buch zählen. Unsere Uneinigkeit in diesem spezifischen Grenzfall ist aber eine Täuschung, da wir uns im Prinzip einig sind. Im Fall der Gerechtigkeit und anderer politischer Begriffe verhält es sich jedoch anders. Selbst wenn wir (ausgesprochen) unterschiedlicher Meinung darüber sind, welche Kriterien herangezogen werden sollten, um zu entscheiden, ob eine Institution gerecht ist, halten wir zugleich unsere Uneinigkeit etwa über die Gerechtigkeit eines progressiven Steuersystems für echt.

Wir müssen also einsehen, daß wir bestimmte Begriffe, und zwar unter anderem die politischen Begriffe, auf eine andere als die beschriebene

Weise teilen, weil sie uns als *interpretative* Begriffe dienen. Entscheidend ist, daß sie Teil gemeinsamer sozialer Praktiken und Erfahrungen sind. Wir denken, daß sich diese Begriffe auf Werte beziehen, und sind uns darüber (manchmal ausgesprochen) uneinig, was diese Werte ausmacht und wie sie zum Ausdruck gebracht werden sollten. Wir interpretieren jene geteilten Praktiken, mit anderen Worten, auf recht unterschiedliche Weise, etwa indem wir unterschiedlichen Theorien darüber anhängen, welche Werte am besten jene Merkmale unserer Praktiken begründen, die wir für zentral oder paradigmatisch halten. Dieser Struktur ist es geschuldet, daß begriffliche Auseinandersetzungen über Ideen wie Freiheit oder **23** Gleichheit echte Uneinigkeiten darstellen. Außerdem folgt aus ihr, daß es sich um *Uneinigkeiten über Werte* handelt, die nicht durch den Verweis auf Tatsachen, Wörterbucheinträge oder den Standardgebrauch eines Wortes aufgelöst werden können. Darüber hinaus müssen wir zur Verteidigung einer bestimmten Auffassung eines politischen Werts wie Gleichheit oder Freiheit auf andere Werte Bezug nehmen, da die Verteidigung einer bestimmten Freiheitskonzeption durch Verweis auf die Freiheit selbst wenig überzeugend und zirkulär wäre. Wir sind demnach auf die Integration der politischen Begriffe *angewiesen*, weil keine Interpretation eines bestimmten Werts verteidigt werden kann, ohne daß zugleich gezeigt wird, wie sie sich zu überzeugenden Konzeptionen anderer Werte verhält. Dieser Punkt ist ein wichtiges Argument für die Einheit der Werte.

Im achten Kapitel gehe ich ausführlich auf interpretative Begriffe ein, aber zuvor werde ich im siebten Kapitel einige Grundprobleme der Interpretation im allgemeinen erörtern. Auch jenseits der Politik haben wir es in vielen Bereichen mit Interpretation zu tun, etwa in Gesprächen, dem Recht, der Dichtung, der Religion, der Geschichtsschreibung, der Soziologie oder der Psychodynamik. Ist es möglich, eine allgemeine Theorie der Interpretation zu entwickeln, die für alle diese Unterarten Gültigkeit besitzt? Wenn ja, könnte sie uns dabei helfen zu entscheiden, welchen Maßgaben unsere Interpretation wesentlich politischer Begriffe folgen soll. Einem weitverbreiteten Ansatz zufolge geht es stets darum, die

Absicht oder einen anderen mentalen Zustand eines Autors oder Schöpfers herauszuarbeiten. Dieses Vorgehen eignet sich zwar für manche Bereiche und bestimmte Fälle, für andere hingegen nicht, so daß wir immer noch eine allgemeinere Theorie brauchen, die uns sagt, unter welchen Umständen und warum die Absichten eines Autors für uns interessant sind. Der Ansatz, den ich hier vorschlage, ist wertebasiert. Wer interpretiert, hat eine kritische Verantwortung, und die beste Interpretation eines Gesetzes, eines Gedichts oder einer Epoche ist diejenige, die dem mit Blick auf 24 die konkrete Situation am besten gerecht wird. Die beste Lesart von W. B. Yeats' Gedicht *Sailing to Byzantium* ist diejenige, in der die überzeugendste Auffassung des Werts von Gedichtinterpretationen zum Ausdruck kommt oder zugrunde gelegt wird, so daß in diesem Lichte der Wert dieses konkreten Werks möglichst deutlich hervortritt. Da sich Interpreten aber nicht darüber einig sind, welche Verantwortung sie haben und welchen Wert die Interpretation von Gedichten hat, sind sie sich auch in bezug auf die Frage uneins, wie Yeats' Gedicht oder irgendein anderer Gegenstand der Interpretation zu verstehen ist.

## Werte und Wahrheit

Meine These ist also, daß die politische Moral auf Interpretationen beruht und diese wiederum von Werten abhängen. Es dürfte inzwischen klargeworden sein, daß es meines Erachtens objektive Wahrheiten über Werte gibt. Ich bin überzeugt, daß manche Institutionen selbst dann wirklich ungerecht und manche Handlungen selbst dann falsch sind, wenn noch so viele Menschen anderer Ansicht sind. Die konträre Position ist heute jedoch weiter verbreitet. Vielen Philosophen und Nichtphilosophen erscheint die Vorstellung absurd, daß es irgendwo »da draußen« im Universum Werte gibt, die darauf warten, von Menschen mit der rätselhaften Fähigkeit, Werte zu erkennen, entdeckt zu werden. Werturteile müssen dieser Sichtweise zufolge ganz anders verstanden

werden. Wir werden aufgefordert zu akzeptieren, daß es keine objektiven und von unseren Meinungen und Einstellungen unabhängigen Wahrheiten über Werte gibt, und daß Urteile darüber, was gerecht oder ungerecht, richtig oder falsch, gut oder böse ist, bloßer Ausdruck bestimmter Einstellungen und Emotionen, Empfehlungen, persönlicher Festlegungen oder vorgeschlagener Richtlinien für das eigene Leben sind. 25

Die meisten Philosophen, die diese Auffassung vertreten, verstehen sich nicht als Pessimisten oder Nihilisten. Im Gegenteil glauben sie, daß man ein völlig akzeptables – und zudem intellektuell rechtschaffeneres – Leben führen kann, wenn man sich vom Mythos objektiver unabhängiger Werte verabschiedet und eingesteht, daß Werturteile nur Ausdruck unserer Einstellungen und persönlichen Festlegungen sind. Die Argumente und Beispiele, auf die sie sich berufen, zeigen aber, daß sie dabei eher unser Privatleben als die Politik im Sinn haben. Meines Erachtens liegen sie auch hinsichtlich des privaten Bereichs falsch, denn wie ich im neunten Kapitel argumentieren werde, verlangt es unsere Würde von uns, anzuerkennen, daß es für ein gelungenes Leben nicht ausreichend ist, zu denken, daß man ein solches führt. Mit Bezug auf die Politik scheint mir diese Einstellung aber noch offensichtlicher fehlgeleitet, weil wir uns dort noch weniger als in allen anderen Aspekten unseres Lebens den Luxus eines Werteskeptizismus leisten können.

In der Politik geht es um Zwang, und wir können unserer Verantwortung als Regierende oder Bürger nicht gerecht werden, ohne anzunehmen, daß die Prinzipien, an denen unser Handeln oder unsere Wahlentscheidungen sich orientieren, seien sie moralischer oder anderer Couleur, objektiv wahr sind. Weder Amtsträger noch Wähler können es einfach dabei belassen zu erklären, daß sie die Theorie der Gerechtigkeit, die ihr Handeln leitet, angenehm finden, daß sie ihre Emotionen oder Einstellungen adäquat zum Ausdruck bringt oder gut zu einem Lebensplan paßt, auf den sie sich festgelegt haben. Auch die Aussage, daß die vertretenen politischen Prinzipien zur nationalen Tradition gehören und daher kein weitergehender Wahrheitsanspruch erhoben werden müsse,

reicht nicht aus.<sup>3</sup> Die Geschichte und die politische Gegenwart einer jeden Nation ist ein Kaleidoskop konfligierender Prinzipien und sich stetig wandelnder Vorurteile. Darum kann jede Formulierung der »Traditionen« einer Nation nur Interpretation sein und muß daher, wie wir im siebten Kapitel sehen werden, in separaten 26 Annahmen darüber wurzeln, was wirklich wahr ist. Natürlich streiten sich Menschen immer wieder darüber, welche Gerechtigkeitskonzeption letztendlich wahr ist. Dennoch müssen die Machthaber davon ausgehen, daß das, was sie sagen, stimmt, und deshalb hat die traditionsreiche philosophische Frage, ob moralische Urteile wahr sein können, im Bereich der politischen Moral eine grundlegende Bedeutung und kann nicht ausgeblendet werden. Wir können keine Theorie der Gerechtigkeit verteidigen, ohne dabei zugleich im selben Schritt eine Theorie der moralischen Objektivität zu vertreten. Zu versuchen, ohne eine solche Theorie auszukommen, ist unverantwortlich.

Lassen Sie mich also an dieser Stelle meine philosophisch betrachtet wohl radikalste These zusammenfassen, nämlich die These von der metaphysischen Unabhängigkeit der Werte.<sup>4</sup> Der Gedanke, daß manche Handlungen – etwa kleine Kinder aus Spaß zu quälen – an sich falsch sind, und nicht nur, weil Menschen sie für falsch halten, ist uns allen wohlvertraut und erscheint ganz normal. So etwas wäre selbst dann falsch, wenn niemand das einsehen würde – ein kaum vorstellbarer Fall. Vielleicht sind Sie anderer Meinung und halten eine Version des moralischen Subjektivismus für plausibler. Entscheidend ist für mich nur, daß die Frage, ob die fragliche Aussage wahr ist, eine Sache des moralischen Urteilens und Begründens ist. Die meisten Moralphilosophen gehen davon aus, daß die Idee einer sogenannten »geistunabhängigen« moralischen Wahrheit aus der Moral hinaus- und in die Metaphysik hineinführt, und wir damit vor der Frage stehen, ob es »in der Welt« schimärische Eigenschaften oder Entitäten gibt, die halb moralisch – denn wie sonst könnten sie geistunabhängige moralische Behauptungen wahr machen? – und halb nichtmoralisch sind – denn wie sonst könnten sie moralische Behauptungen »begründen« oder sie objektiv wahr machen?

Damit treten sie für eine Art koloniale Philosophie ein, die Botschaften und Garnisonen der Wissenschaft innerhalb des Wertediskurses errichtet, um diesen ordentlich regieren zu können. 27

In alltäglichen Gesprächen bringen Menschen die Vorstellung zum Ausdruck, manche Handlungen seien an sich falsch, und beziehen sich dabei manchmal auf moralische »Tatsachen«: »Es ist eine moralische Tatsache, daß Folter immer falsch ist.« Problematisch wird es aber, sobald Philosophen versuchen, solche unbedarften Aussagen auszuschlachten, indem sie unterstellen, daß eine Behauptung aufgestellt wurde, die der eigentlichen moralischen Aussage noch etwas hinzufügt, und zwar etwas Metaphysisches über moralische Partikel oder Eigenschaften – über Teilchen, die man vielleicht »Moronen« nennen könnte. Auf dieser Grundlage kündigen sie dann philosophische Projekte an, die meines Erachtens reine Scheinprojekte sind. Sie behaupten etwa, die Moralphilosophie müsse sich zum Ziel setzen, die moralische mit der natürlichen Welt zu »versöhnen« – oder die »praktische« Perspektive, die wir einnehmen, wenn wir unser Leben leben, in Übereinstimmung zu bringen mit der theoretischen, von der aus wir uns als Teil der Natur selbst erforschen. Es wird gefragt, wie es möglich ist, daß wir mit diesen Moronen-Schimären »in Kontakt stehen«, oder warum wir, falls das nicht der Fall zu sein scheint, unsere moralischen Ansichten nicht für rein zufällig, sondern für richtig halten. Diese Scheinfragen und Scheinprojekte können auf allen Seiten zu Verwirrung führen. Selbsternannte »Realisten« wollen zum Beispiel eine mysteriöse Verbindung zwischen solchen »Moronen« und uns selbst stipulieren. Diese Versuche diskutiere ich im vierten Kapitel. Zugleich stellen selbsternannte »Antirealisten« fest, daß es überhaupt keine solchen Teilchen »in der Welt« gibt oder wir zumindest keinen »Zugang« zu ihnen haben, und schließen daraus, daß wir uns die Werte eben selbst ausdenken müssen – eine recht bizarre Aufgabenstellung. Wie kann es sich um Werte handeln, wenn wir sie uns einfach ausdenken können? Diesen Versuchen wende ich mich im dritten Kapitel zu.

All die »realistischen« und »antirealistischen« Projekte lösen sich in Luft auf, wenn wir die Unabhängigkeit der Werte wirklich ernst nehmen. Dann ist es ebensowenig nötig, einen praktischen mit einem theoretischen Standpunkt zu »versöhnen«, wie die physischen Eigenschaften eines Buches oder die psychologischen des Autors mit einer Interpretation der darin enthaltenen Gedichte zu versöhnen, die beide ignoriert. Man kann nur auf eine Weise plausibel machen, daß manche moralischen Urteile »geistunabhängig« sind, und zwar durch eine moralische Begründung der Behauptung, daß diese Urteile auch dann noch wahr wären, wenn niemand dies glauben würde. Und das einzige verständliche Gegenargument wäre eine moralische Rechtfertigung der entgegengesetzten Behauptung. Im sechsten Kapitel entwickle ich eine Theorie moralischen Wissens, moralischer Verantwortung und moralischer Konflikte; im achten Kapitel eine Theorie moralischer Wahrheit. Diese Theorien gehen selbst aus der Moral hervor und sind also selbst moralische Urteile. So muß Unabhängigkeit in der Moralphilosophie verstanden werden. Diese Sichtweise kommt uns natürlich und vertraut vor, weil wir tatsächlich genau so denken. Es gibt kein nichtzirkuläres Argument, das gegen eine solche Auffassung spräche. Jeder Einwand setzt einen philosophischen Kolonialismus voraus, anstatt seine Notwendigkeit zu begründen.

Philosophen, die diese Unabhängigkeit leugnen, bestehen darauf, zwischen zwei Bereichen der Moralphilosophie zu unterscheiden, und zwar zwischen *moralischen* Fragen, etwa: Ist die allgemeine Gesundheitsvorsorge eine Forderung der Gerechtigkeit?, und Fragen *über die Moral*, etwa: Kann die Behauptung, die allgemeine Gesundheitsvorsorge sei eine Forderung der Gerechtigkeit, wahr sein oder wird hier nur eine Einstellung ausgedrückt? Fragen der ersten Art werden als »substantielle« Fragen beziehungsweise Fragen »erster Ordnung« bezeichnet und jene der zweiten als »metaethische« Fragen oder Fragen »zweiter Ordnung«. Dabei wird davon ausgegangen, daß die Erörterung metaethischer Fragen keine moralischen Urteile, sondern philosophische Begründungen erfordert. Hier findet nun die Spaltung in die beiden eben

genannten Lager statt. »Realisten« sind der Meinung, daß die überzeugendsten nichtmoralischen Argumente zeigen, daß moralische Urteile tatsächlich objektiv wahr sein können, daß es sich um Tatsachenurteile handelt, daß sie die Wirklichkeit beschreiben oder etwas in der Richtung. »Antirealisten« sind vom Gegenteil überzeugt, was immer das genau heißen mag. (In jüngster Zeit haben wieder andere Philosophen begonnen, die Frage zu stellen, ob diese beiden Sichtweisen wirklich so unterschiedlich sind und wie man sie gegebenenfalls unterscheiden kann.<sup>5)</sup>)

Die Unabhängigkeit der Werte ist für die allgemeinere These dieses Buches, daß die verschiedenen Wertbegriffe und Wertbereiche miteinander verbunden sind und sich wechselseitig stützen, von größter Bedeutung. Die recht einschüchternden philosophischen Fragestellungen, die ich eben erwähnt habe, scheinen zunächst nur vom Fuchs beantwortet werden zu können. Wo kommen die Werte her? Sind sie wirklich »da draußen« im Universum, Teil dessen, was letztlich einfach ist? Wenn wir glauben, es hier mit metaphysischen Fragen nach dem grundlegenden Wesen der Wirklichkeit zu tun zu haben, die keine moralischen oder wertebezogenen Antworten zulassen, sind wir bereits auf halbem Wege zu einem nichttrivialen Wertepluralismus. Wenn wir wirklich glauben, daß Werte »da draußen« sind, nur darauf warten, von uns wahrgenommen zu werden, und auf ihre eigene Weise so »roh« wie Gase oder Steine sind, haben wir keinen Grund zu der Annahme, daß diese »rohen« Werte stets auf harmonische Weise miteinander verwoben sind, wie es die Igel wollen. In einem solchen Fall wäre es viel plausibler anzunehmen, daß sie miteinander im Konflikt stehen – und so scheint es ja auch zu sein, wenn wir zum Beispiel meinen, daß es barmherziger wäre zu lügen, oder glauben, daß ein Polizist durch das Foltern eines Verdächtigen Menschen vor einem furchtbaren Tod bewahren kann.

Die gegenteilige metaphysische Position kommt zu einem ganz ähnlichen Ergebnis. Man sagt: »Es ist doch verrückt zu denken, daß Werte »da draußen« nur auf ihre Entdeckung warten. Also gibt es nichts, was moralische Urteile wahr machen kann. Werte kann man nicht finden,

sondern nur erfinden. Letztendlich handelt es sich dabei nur um Präferenzen und Abneigungen, die wir mit edlen Worten vergolden.« Aus dieser Perspektive erscheint es noch absurder, hochtrabend auf der Einheit aller Werte zu bestehen. Wir können alles mögliche begehren und tun das tatsächlich auch. Nicht alle Wünsche können gleichzeitig erfüllt werden, manche werden es nie. Wenn unsere Werte nur glorifizierte Wünsche sind, wie sollten sie dann nicht unsere undisziplinierten und kontradiktorischen Begierden reflektieren?

Wenn ich aber recht damit habe, daß es keine nichtevaluativen metaethischen Wahrheiten zweiter Ordnung über Werte gibt, dann können wir weder behaupten, daß Werturteile wahr sind, wenn sie besonderen moralischen Entitäten entsprechen, noch, daß sie nicht wahr sein können, weil es keine solchen Entitäten gibt. Wenn Werturteile wahr sind, dann liegt das an den substantiellen Argumenten, die zu ihren Gunsten vorgebracht werden können, und nicht an irgendeiner Entsprechung. Der Bereich der Moral ist der Bereich der Gründe und nicht der groben, rohen Tatsachen. Vor diesem Hintergrund ist die Annahme durchaus plausibel, daß hier keine Konflikte zu finden sind, sondern vielmehr eine Struktur der wechselseitigen Unterstützung. Anders ausgedrückt, aber letztendlich auf denselben Punkt zielend, könnte man auch sagen, daß Konflikte, die sich uns als unlösbar darstellen, selbst gerade als substantielle Folge einer tieferliegenden Einheit der Werte zu verstehen sind und diese damit belegen. Diese Schlußfolgerungen verteidige ich im fünften und sechsten Kapitel.

Wie sollen wir die These der Unabhängigkeit einordnen? In welche philosophische Schublade paßt sie? Handelt es sich um eine Spielart des moralischen Realismus? Oder des Konstruktivismus? Oder gar des Antirealismus? Haben wir es mit einer nichtmoralischen metaphysischen Theorie zu tun? Oder mit einem quietistischen oder minimalistischen Ansatz, der vor **31** Fragen der Metaphysik die Augen verschließt, sie aber letztendlich nicht vermeiden kann? Keines dieser Etiketten paßt genau – beziehungsweise sie passen genau nicht –, weil all diese Positionen durch die fehlgeleitete Vorstellung geprägt sind, daß es wichtige Fragen über

Werte gibt, die sich nicht mit Werturteilen beantworten lassen. Bitte vergessen Sie die Schubladen bei der Lektüre dieses Buches.

## Verantwortung

Wenn, wie ich behaupte, jede überzeugende Theorie der Gerechtigkeit durch und durch moralisch sein muß, dann schlägt jede scharfe Uneinigkeit in bestimmten Fragen der Gerechtigkeit mit großer Wahrscheinlichkeit auf allen Ebenen durch. Es gibt keine neutrale wissenschaftliche oder metaphysische Ebene, von der aus wir letztgültig entscheiden können, welche der konkurrierenden Ansichten über gleiche Achtung, Freiheit, Demokratie oder andere Fragen im Zusammenhang mit richtig oder falsch oder gut oder schlecht die beste oder richtige ist. Das bedeutet, daß wir einen weiteren moralischen Wert berücksichtigen müssen, nämlich den der moralischen Verantwortung. Selbst wenn wir nicht erwarten können, immer mit unseren Mitbürgern einig zu sein, können wir von ihnen eine gewisse Verantwortlichkeit fordern. Wir müssen daher eine Theorie der Verantwortung entwickeln, die stark genug ist, um folgende Aussagen rechtfertigen zu können: »Ich bin nicht Ihrer Meinung, sehe aber, daß Sie in Ihrer Argumentation Integrität beweisen. Ich spreche Ihrer moralischen Verantwortlichkeit meine Anerkennung aus.« Oder: »Ich stimme mit Ihnen überein, denke aber, daß Sie sich Ihre Meinung nicht in einer verantwortlichen Weise gebildet haben. Sie haben eine Münze geworfen oder glauben einfach, was Sie auf einem voreingenommenen Fernsehsender hören. Daß Sie bei der Wahrheit gelandet sind, ist ein bloßer Zufall.« 32

Eine solche Theorie der moralischen Verantwortung könnte man auch als Moralepistemologie bezeichnen, was vielleicht respektabler klingt. Wir können mit der moralischen Wahrheit nicht in irgendeiner kausalen Form »in Kontakt« stehen. Dennoch scheint es bessere und schlechtere Weisen zu geben, über moralische Fragen nachzudenken. Welche konkreten Überlegungen gut sind und welche schlecht, ist natürlich selbst eine

moralische Frage, denn die Moralepistemologie gehört zur substantiellen Theorie der Moral. Wir greifen auf bestimmte Aspekte unserer jeweiligen umfassenden Wertetheorie zurück, um Überlegungen hinsichtlich anderer Aspekte zu überprüfen. Aus diesem Grund müssen wir sicherstellen, daß jener erste Teil unserer Theorie von den anderen Teilen hinreichend unterschieden ist, um weiterhin eine Kontrollfunktion ausüben zu können. Mit dieser Zusammenfassung habe ich meine Hauptthese über das moralische Denken bereits vorweggenommen: Im sechsten Kapitel werde ich argumentieren, daß moralisches Denken interpretativ sein muß.

Unsere moralischen Urteile sind Interpretationen moralischer Grundbegriffe, die wir überprüfen, indem wir sie in einem umfassenderen Rahmen der Werte situieren, um zu sehen, ob sie mit den überzeugendsten Konzeptionen der anderen Begriffe zusammenpassen und von diesen gestützt werden. Wir verallgemeinern also den von mir skizzierten interpretativen Ansatz und wenden ihn auf alle unsere moralischen und politischen Begriffe an. Die Moral ist insgesamt und nicht nur im politischen Bereich ein interpretatives Unterfangen. Gegen Ende des achten Kapitels werde ich die moralischen, politischen und ethischen Theorien von Platon und Aristoteles als klassische und paradigmatische Beispiele für diesen interpretativen Ansatz diskutieren.

Im zehnten Kapitel wende ich mich einem altbekannten Einwand zu, der meiner Theorie der Verantwortung gänzlich die Grundlage zu entziehen droht, nämlich dem scheinbar katastrophalen Gedanken, daß wir für nichts verantwortlich sein 33 können, da wir keinen freien Willen haben. Ich vertrete hier die in der Philosophie als »kompatibilistisch« bezeichnete Position, daß Verantwortlichkeit mit allen Annahmen vereinbar ist, die wir sinnvollerweise über die Ursachen unserer Entscheidungen und die neuronalen Konsequenzen dieser Entscheidungen in Betracht ziehen können. Meines Erachtens hängt die Art und die Reichweite unserer Verantwortlichkeit für unsere Handlungen von der *ethischen* Frage ab, was eine gelungene Lebensführung ausmacht. Mir ist an dieser Stelle ebenso wie im Rest des Buches wichtig, zwischen der Ethik, die sich um die Frage der gelungenen Lebensführung dreht, und der