

Würde und die Einheit der Werte – zum Projekt eines axiologischen Holismus

*Matthias Mahlmann**

I. Die Verbindung von Ethik, Moral und Recht

Ronald Dworkin entwickelt in seinem Buch „Justice for Hedgehogs“ ein holistisches Konzept der Werte. Dieses Konzept ist der Kern seiner Argumentation, die seine ethischen und rechtsphilosophischen Überlegungen der letzten Jahrzehnte zusammenfasst, aber auch substanziell weiterentwickelt und verändert. Es handelt sich dabei nicht nur um eine nüchterne fachbegrenzte, rechtsphilosophische Arbeit: Denn er entwickelt sowohl eine theoretische Stellungnahme, als auch eine beredte Werbung für eine bestimmte Lebensauffassung und zwar nicht nur im Sinne eines einleitenden Ornaments: „That idea – that ethical and moral values depend on one another – is a creed; it proposes a way to live.“¹

Man würde den Ehrgeiz und Anspruch des Buches verkennen, wenn man übersehen würde, dass *Dworkin* versucht, deutlich zu machen, wie Menschen ihr eigenes Leben mit Sinn erfüllen können und warum dafür eine Reflexion über Ethik und Recht von zentraler Bedeutung ist. Es geht ihm darum, zu klären, wie Menschen gut im Sinne von gelungen leben können, wobei sie vielleicht nicht glücklich werden, aber jedenfalls so ihr Leben führen, dass ihre Existenz den Wert erreicht, den eine menschliche Existenz besitzen kann.

Die Moral im Sinne von konkreten Handlungsanweisungen, Erlaubnissen und Verboten, die sich auf das Verhalten gegenüber anderen bezieht, wird als Teil der Ethik der allgemeinen Lebenskunst, der Kenntnis dessen, was gelungenes Leben ausmacht, aufgefasst: „Moral standards prescribe how we ought to treat others; ethical standards, how we ought to live ourselves.“² Das Recht wiederum ist Teil der Moral, genauer der politischen Moral. Damit wird bereits in einem wesentlichen Aspekt die Natur des holistischen Projekts von *Dworkin* deutlich. Es geht um eine fundamentale Positionierung der praktischen Philosophie als eine Einheit, die sowohl Lebenskunst, Moral im Sinne von auf andere bezogene Normen als auch Recht umfasst.

Zentralbegriff ist dabei das Gebot der Achtung der Menschenwürde und zwar sowohl verstanden als Gebot der Selbstachtung als auch als Gebot der Anerkennung des Respekts, den man anderen schuldet. Das sind ohne Zweifel neue Töne im Werk *Dworkins*, welche gleichzeitig aber die Diskussion um den Begriff menschlicher Würde widerspiegelt, die im deutschsprachigen Raum schon seit längerer Zeit intensiv geführt wird und die seit einigen Jahren mit nicht weniger Intensität den internati-

* Universität Zürich, E-Mail: lst.mahlmann@rwi.uzh.ch.

¹ *Dworkin*, Justice for Hedgehogs, 2011, 1.

² *Ibid.*, 191.

onalen Bereich erfasst hat.³ *Dworkin* knüpft dabei ausdrücklich an *Kant* an und zwar in einer Weise, die grundlegend für seinen ganzen Gedankengang ist. *Dworkin* nennt sein zentrales ethisches Prinzip „Kant’s principle“.⁴ Es besteht in jener doppelten Anerkennung von Würde durch eine Haltung des Respekts vor sich selbst und gegenüber anderen. Der Begriff der Würde ist für *Dworkin* aber nicht nur das Fundament seines ethischen, moralischen und rechtsphilosophischen Projekts, sondern auch das Mittel, die angestrebte Einheit der Werte zu erreichen.

„We can rescue Kant’s crucial insight from his metaphysics: we can state it as what I shall call Kant’s principle. A person can achieve the dignity and self-respect that are indispensable to a successful life only if he shows respect for humanity itself in all its forms. That is a template for unification of ethics and morality.“⁵

Dworkin merkt an, dass *Kants* Ethik nur scheinbar eine Philosophie der Selbstverneinung durch die Unterwerfung von Neigungen unter moralische Prinzipien sei. In Wirklichkeit bilde sie eine fundamentale Selbstbestätigung des Subjekts durch die Anerkennung seiner Autonomie, die sich in der Selbstgesetzgebung moralischer Prinzipien bewiese.⁶

Fundamental für die Überlegung, die zu diesem durch die Idee menschlicher Würde begründeten und zusammengehaltenen, axiologischen Holismus führt, ist eine spezifische Position der Moralepistemologie und -ontologie. *Dworkin* formuliert eine grundsätzliche erkenntnistheoretische Kritik an skeptizistischen Positionen in verschiedenen Varianten, die aus seiner Sicht durchweg nicht ohne Selbstwiderspruch vertreten werden könnten. Auch moralontologische Fragen diskutiert er. Beides führt ihn zu der These, dass es keine Alternative zur normativen Interpretation von Leitbegriffen der Ethik, Moral und des Rechtes gebe, dass man unausweichlich, und ohne es vermeiden zu können, in moralischen Stellungnahmen verstrickt sei und deswegen, um seiner eigenen intellektuellen Verantwortung gerecht zu werden, gezwungen sei, die Rechtfertigung der eigenen unausweichlichen moralischen Stellungnahme so nachdrücklich wie möglich zu bedenken.

II. Moralische Epistemologie und Ontologie

1. Moral und Erkenntnis

Dworkin identifiziert verschiedene Formen von Skeptizismus. Er unterscheidet zunächst einen *internen* und einen *externen* Skeptizismus.⁷ Interner Skeptizismus bezweifle die Begründetheit von einzelnen Aussagen der Moral ohne grundsätzlich in Frage zu stellen, dass wahre Aussagen in der Moral möglich seien. Ein Beispiel für

³ Vgl. McCrudden (Hrsg.), *Understanding Human Dignity*, 2013, s. darin auch *Mahlmann*, *The Good Sense of Dignity: Six Antidotes against Dignity Fatigue in Ethics and Law*, 593 ff.; *ders.*, *Dignity and Autonomy in Modern Constitutional Orders*, in Rosenfeld/Sajó (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, 2012, 370 ff.

⁴ *Dworkin*, *Justice for Hedgehogs*, 2011, 19.

⁵ *Ibid.*, 19.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 30 ff.

einen solchen internen Skeptizismus bilde etwa die These, dass Moral nur von Gott stammen könne, es aber keinen Gott gebe und deswegen für Menschen keine moralische Orientierung zugänglich sei. Dies sei ein Beispiel für einen globalen, internen Skeptizismus. Es könne aber auch einen partialen oder lokalen internen Skeptizismus geben, etwa in der Form eines Kulturrelativismus, der begründbare Aussagen zu moralischen Positionen nur in Bezug auf spezifische kulturelle Zusammenhänge erlaube.

Ein externer Skeptizismus lasse sich auf das Projekt moralischer Begründung nicht einmal ansatzweise ein, sondern behaupte, dass moralische Urteile grundsätzlich nicht möglich seien. Der interne und externe Skeptizismus könne als Irrtums- oder Statusskeptizismus ausgeprägt werden.⁸ Ein interner Irrtumsskeptizismus werde etwa von der Position vertreten, die gerade beispielhaft genannt wurde, d.h. durch die These, jede Moral sei göttlichen Ursprungs, Gott existiere aber nicht und deswegen sei eine moralische Begründung nicht möglich. Ein externer Irrtumsskeptizismus behauptet aus *Dworkins* Sicht, dass alle moralischen Urteile grundsätzlich falsch seien.⁹ Ein interner Statusskeptizismus könne nicht existieren, weil ein Statusskeptizismus sich auf das beziehe, was moralische Urteile eigentlich ausmache: Er behaupte, dass sie nur scheinbar moralische Einsichten vermittelten, in Wirklichkeit aber ganz andere Gehalte hätten, etwa den Ausdruck einer inneren Haltung betreffen, die der Akteur jeweils einnehme. In *Dworkins* konziser Formulierung: „Status skeptics therefore do not say, as error skeptics do, that morality is a misconceived enterprise. They say it is a misunderstood enterprise.“¹⁰ Externer Statusskeptizismus umfasst deswegen aus *Dworkins* Sicht all diejenigen vielfältigen Positionen der Metaethik, die bestreiten, dass es tatsächlich einen eigenständigen epistemischen Raum des Moralischen gäbe, von *Ayer* bis *Rorty*.¹¹

Dworkin entwickelt nun eine Kritik der skeptizistischen Positionen, wobei sein Hauptaugenmerk auf dem externen Statusskeptizismus liegt, der die eigentliche Herausforderung bilde, denn interner Skeptizismus räume im Grundsatz die Möglichkeit normativer Urteile ein. Hier liege das Problem allein in der argumentativen Auseinandersetzung um die jeweils formulierten Kriterien für richtige moralische Aussagen. Es gehe dagegen nicht darum, die Möglichkeit solcher Kriterien überhaupt zu bestreiten.

Aus *Dworkins* Sicht nun spricht ein fundamentales Argument gegen die Möglichkeit von Statusskeptizismus. Dieses Argument besteht darin, dass jeder Statusskeptiker unweigerlich durch seine Zweifel an der Möglichkeit moralischer Argumentation sich in diese moralische Argumentation selbst verstricke. *Dworkin* illustriert seine Argumentation mit folgenden Beispielen: Vier Personen diskutieren über Moral. Person A behauptet, dass es moralisch unzulässig sei, einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen. Person B widerspricht und sagt, im Gegenteil, unter bestimmten Umständen, etwa bei minderjährigen Müttern, sei ein Schwangerschaftsabbruch sogar geboten. Person C widerspricht beiden und behauptet, dass ein Schwangerschaftsabbruch weder verboten noch geboten sei. Eine Abtreibung sei immer erlaubt und nie verboten. Sie habe keinen anderen Status als das Schneiden der eigenen Fin-

⁸ Ibid., 32 ff.

⁹ Ibid., 46.

¹⁰ Ibid., 32.

¹¹ Ibid., 52 ff.

gernägel. Person D behauptet schließlich, dass alle drei Unrecht haben, da ein Schwangerschaftsabbruch weder verboten noch geboten oder erlaubt sei, weil aus ihrer statusskeptizistischen Sicht diese Kategorien überhaupt keinen sinnvollen Gehalt hätten. Die Pointe von *Dworkin's* Argumentation ist, dass auch der radikale Statusskeptiker D eine moralische Aussage mache, nicht nur diejenigen, welche dies ausdrücklich tun, wie die Personen A, B, und C. Denn, so *Dworkin*, auch D's Aussage habe eine moralische Konsequenz, nämlich die, dass Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen werden könnten. In Wirklichkeit stimme er deshalb C zu.¹² *Dworkin* fasst zusammen: „The message of all this seems clear. When you make a statement about what moral responsibilities people have, you are declaring how things stand – morally speaking.“¹³

Damit ist ein zentraler Punkt der Argumentation erreicht, nämlich die These von der Unumgänglichkeit und Unabhängigkeit normativer Interpretation. Dieses Prinzip nennt *Dworkin* durchgängig „Hume's principle“ im Anschluss an *Humes* Unterscheidung von Aussagen über Fakten und Aussagen über Normen.¹⁴ Man könne, so *Dworkin*, um normative Argumentationen nicht herumkommen, selbst die radikalste Kritik der Möglichkeit solcher normativen Argumentationen habe am Ende normative Konsequenzen. Deswegen sei die eigentliche Aufgabe, sich auf das interpretative Geschäft einzulassen und zu begründen, welche normativen Positionen tatsächlich überzeugend seien:

„External skepticism should disappear from the philosophical landscape. We should not regret its disappearance. We have enough to worry about without it. We want to live well and to behave decently; we want our communities to be fair and good and our laws to be wise and just. These are very difficult goals, in part because the issues at stake are complex and puzzling and in part because selfishness so often stands in the way. When we are told that whatever convictions we do struggle to reach cannot in any case be true or false, or objective, or part of what we know, or that they are just moves in a game of language, or just steam from the turbines of our emotions, or just experimental projects we should try on for size, to see how we get on, or just invitations to thoughts that we might find diverting or amusing or less boring than the ways we used to think, we should reply that these observations are all pointless distractions from the real challenges at hand.“¹⁵

Diese reale Herausforderung bestehe in der Konstruktion einer überzeugenden ethischen, moralischen und rechtlichen Konzeption der Einheit der Werte.

2. Moral und der Stoff, aus dem die Welt ist

Dworkin beschäftigt sich neben diesen erkenntnistheoretischen Fragen mit denjenigen der Moralontologie und kommt auch hier zu einem Ergebnis, das skeptisch gegenüber der Bedeutung metaethischer, moralontologischer Überlegung bleibt.¹⁶ Er meint, dass die klassische Opposition von moralischen Realisten und moralischen Nicht-Realisten das wirkliche Problem der normativen Theoriebildung nicht erfasse.

¹² Ibid., 42 ff.

¹³ Ibid., 44.

¹⁴ Ibid., 44 ff.

¹⁵ Ibid., 68.

¹⁶ Ibid., 99 ff.

Moralische Realisten behaupteten, dass es objektive Sachverhalte in der Welt gäbe, die die Wahrheitsbedingungen für moralische Aussagen bildeten. Nicht-Realisten bestritten die Existenz solcher moralischer Sachverhalte und bezeichneten Moral deswegen als Ausdruck von subjektiven Haltungen, etwa von Präferenzen von Individuen.

Dworkin meint nun, dass diese Debatte für die eigentliche ethische Diskussion unerheblich sei. Die ontologischen Aussagen hätten in Wirklichkeit keine erkenntnistheoretischen Konsequenzen. Es sei für die eigentliche normative Argumentation gleichgültig, ob man moralische Sachverhalte in der Welt annehme oder nicht. Die Unabhängigkeit der moralischen Argumentation bewiese sich in der Auseinandersetzung mit derartigen ontologischen Fragen. Diese hätten zwei wesentliche Dimensionen. Erstens gehe es um die Frage, ob die Überzeugungsbildung bei der Reflexion über moralische Fragen abhängig von der Existenz moralischer Sachverhalte sei, diese also kausale Auswirkungen auf die Urteilsbildung habe.¹⁷ Zweitens sei zu klären, ob dieser Einfluss auch zur Abhängigkeit der Wahrheit moralischer Aussagen von der Existenz oder Nichtexistenz von moralischen Sachverhalten führe.¹⁸

Beides sei aber nicht der Fall. Kausale Auswirkungen seien nicht feststellbar.¹⁹ Die These von der Abhängigkeit moralischer Aussagen von bestimmten moralischen Sachverhalten in der Welt sei selbst nicht diesem Kriterium der Korrespondenz mit Sachverhalten in der Außenwelt unterworfen. Die These von der Abhängigkeit der Wahrheit moralischer Aussagen von moralischen Sachverhalten in der Welt werde nicht dadurch begründet, dass es andere objektive Sachverhalte in der Welt gäbe, die gerade dieser epistemologischen These korrespondierten. Moral sei deswegen ein am Ende von ontologischen Gegebenheiten unabhängiges Projekt, das entsprechend verfolgt werden müsse.²⁰ Deswegen sei auch die kausale Verursachung von Überzeugungen durch Lebensgeschichten etc. unerheblich für die Rechtfertigung moralischer Argumentation, wenn sie diese auch faktisch sicherlich beeinflusse.

Dworkin unterscheidet bei seinen Überlegungen zwischen Unbestimmtheit und Sicherheit (indeterminacy/uncertainty).²¹ Unbestimmtheit fasst die Idee, dass Wertkonflikte letztendlich nicht auflösbar seien, und Unsicherheit dagegen die Annahme, dass es zwar in konkreten Fällen häufig ungewiss sein kann, wie Konflikte bewältigt werden könnten, ohne dabei auszuschließen, dass eine solche Auflösung jedenfalls im Prinzip möglich wäre. *Dworkin* bestreitet die vielfältige Unsicherheit von Wertfragen nicht, wohl aber die These, dass die Unbestimmtheit von Wertfragen die Möglichkeit der rationalen Auseinandersetzung über diese Werte unmöglich mache.²² Die moralischen Akteure seien also auf eine moralische Argumentation verwiesen, und damit ergebe sich für sie die Verantwortung, sich ernsthaft und so gut wie sie es können auf das interpretatorische Unterfangen einzulassen und entsprechend zu handeln.²³ Das Wahrnehmen derartiger Verantwortung hänge mit dem Grundprinzip der Ethik zusammen, welches für *Dworkin* leitend ist, das Prinzip menschlicher Würde:

¹⁷ Ibid., 70 ff.

¹⁸ Ibid., 76 ff.

¹⁹ Ibid., 72 ff.

²⁰ Ibid., 76 ff.

²¹ Ibid., 90 ff.

²² Ibid.

²³ Ibid., 99 ff.

„In brief: we try to act out of moral conviction in our dealings with other people because that is what our own self-respect requires. It requires this because we cannot consistently treat our own lives as objectively important unless we accept that everyone's life has the same objective importance. We can – and do – expect others to accept that fundamental principle of humanity. It is, we think, the basis of civilization.“²⁴

Da es kein letztes fundierendes Oberprinzip der Ethik gebe²⁵, bleibe nichts, als das Projekt der Interpretation voranzutreiben.

3. Zum Begriff der Interpretation

Interpretation ist für *Dworkin* ein Zentralbegriff. Er unterscheidet dabei drei Arten von Begriffen, erstens kriteriale Begriffe, zweitens natürliche Artbegriffe und drittens interpretative Begriffe.²⁶

Für ihn ist es zentral, dass normative Begriffe notwendig interpretative, keine kriterialen Begriffe seien. Kriteriale Begriffe seien dadurch ausgezeichnet, dass es bestimmte benennbare Kriterien für die richtige Verwendung von diesen Begriffen gebe. Derselbe Begriff könne deswegen von unterschiedlichen Verwendern unterschiedlich benutzt werden, ohne dass es dabei eine tatsächliche substanzielle Meinungsverschiedenheit gebe, wenn beide schlicht unterschiedliche Kriterien verwenden würden. Wenn jemand beispielsweise eine Broschüre aufgrund seiner weiten Kriterien als Buch bezeichne, während jemand anders eine Broschüre nicht mehr zu den Büchern zähle, dann gäbe es zwischen den beiden keine substanzielle Meinungsverschiedenheit über den Sinn des Begriffs „Buchs“, sondern schlicht unterschiedliche Verwendungsweisen. Natürliche Artbegriffe bezögen sich auf eine fixierte Natur des Bezeichneten in der Natur, zum Beispiel der Begriff „Löwe“.²⁷

Es gebe aber noch eine dritte Kategorie von Begriffen. Diese Kategorie der interpretativen Begriffe übersehen zu haben, habe einen äußerst schädlichen Einfluss gerade auf die Rechtsphilosophie gehabt.²⁸ Die Lage für normative Begriffe als interpretative Begriffe sei anders als bei kriterialen Begriffen. Bei normativen Begriffen lägen tatsächliche unterschiedliche Auffassungen vor. Es seien keine Scheindispute, sondern substanzielle Auseinandersetzungen über die Bedeutung dieser Begriffe, wie etwa Würde, Gerechtigkeit, Freiheit und so weiter.

Das interpretative Unterfangen – das damit nötig, aber auch möglich werde – richte sich auf eine objektiv richtige Auslegung. Die Objektivität der Interpretation – hier knüpft *Dworkin* an seine Interpretationstheorie an²⁹ – hänge vom Gelingen einer bestmöglichen Interpretation des jeweils Auszulegenden ab, die den Sinn am überzeugendsten entfalte.³⁰

²⁴ Ibid., 112.

²⁵ Ibid., 117.

²⁶ Ibid., 158 ff.

²⁷ Ibid., 159.

²⁸ Ibid., 160.

²⁹ *Dworkin*, *Law's Empire*, 1986, 45 ff.

³⁰ *Dworkin*, *Justice for Hedgehogs*, 2011, 123 ff., 151.

III. Die Einheit der Werte konkret

1. Ethik, Moral, Recht

Dworkin entwickelt auf dieser theoretischen Basis in den folgenden Schritten den Wertholismus, den er anstrebt: Grundlegend ist eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Menschenwürde, dem dann eine Diskussion des Problems menschlicher Willensfreiheit folgt. Die für *Dworkin* moralische Dimension seines theoretischen Unterfangens wird durch die Probleme umrissen, welche Hilfe man anderen schuldet, welche Schäden man anderen nicht zufügen darf und welche Verpflichtungen gegenüber anderen bestehen.

Der Bereich der politischen im Gegensatz zur persönlichen Moral wird durch die Begriffe der Gleichheit, Freiheit und Demokratie erschlossen, wobei Recht in einer weiteren wichtigen Wendung als Teil dieser politischen Moral, die selbst auf die persönliche Moral und eine ethische Konzeption zurückverweise, verstanden wird.

Die Moral wird in ethischen Erwägungen (in *Dworkins* Terminologie) fundiert. *Dworkins* Argument lautet, dass der ethische Wunsch, selbst ein gelungenes Leben zu leben, einen Rechtfertigungsgrund dafür liefere, dass wir das, was wir anderen schulden, auch für wichtig halten. Unsere moralische Sensibilität erwachse aus unserem Interesse an einem gelungenen Leben. Moral und Ethik stützten sich gegenseitig:

„Our own interpretative project is less foundational because more evidently holistic. We look for a conception of living well that can guide our interpretation of moral concepts. But we want, as part of the same project, a conception of morality that can guide our interpretation of living well.“³¹

Es geht dabei nicht nur um ein angenehmes, erfreuliches, genussreiches Leben, sondern um eines, das bestimmten moralischen Standards entspricht.

„We should distinguish living well and having a good life. These two different achievements are connected and distinguished in this way: living well means striving to create a good life, but only subject to certain constraints essential to human dignity.“³²

Es komme auf die Art des Vollzugs dieses gelungenen Lebens an. ,

„We value human lives well lived not for the completed narrative, as if fiction would do as well, but because they too embody a performance: a rising to the challenge of having a life to lead. The final value of our lives is adverbial, not adjectival. It [is] the value of the performance, not anything that is left when the performance is subtracted. It is the value of a brilliant dance or dive when the memories have faded and the ripples died away.“³³

2. Menschenwürde

Der Zentralbegriff der Menschenwürde wird mit zwei Prinzipien verbunden:

³¹ Ibid., 193

³² Ibid., 195.

³³ Ibid., 197.

„The first principle is a principle of self-respect. Each person must take his own life seriously: he must accept that it is a matter of importance that his life be a successful performance rather than a wasted opportunity. The second is a principle of authenticity. Each person has a special, personal responsibility for identifying what counts as success in his own life; he has a personal responsibility to create that life through a coherent narrative or style that he himself endorses. Together the two principles offer a conception of human dignity: dignity requires self-respect and authenticity.“³⁴

Dworkin sieht diese Aufgabe und auch andere Aspekte seiner Konzeption durch Debatten zum möglichen deterministischen Rahmen menschlichen Handelns nicht in Frage gestellt. Er entwickelt eine kompatibilistische Konzeption, die Freiheit in jedem für ihn relevanten Sinne offen lasse.³⁵

Der zentrale Schritt von dieser ethischen Konzeption der Würde als Selbstrespekt und Authentizität zur Moral bestehe darin, das erste Prinzip der Menschenwürde des Selbstrespekts mit dem Respekt vor anderen Menschen zu verbinden. Das ist der Kern dessen, was *Dworkin* als *Kants* Prinzip bezeichnet:³⁶

„This holds that a proper form of self-respect – the self-respect demanded by that first principle of dignity – entails a parallel respect for the lives of all human beings. If you are to respect yourself, you must treat their lives, too, as having an objective importance.“³⁷

3. Hilfspflichten und Schädigungsverbote

Auf Grundlage dieses Prinzips wird genauer bestimmt, welche Implikationen sich für das Verhalten gegenüber anderen Menschen ergeben.³⁸ *Dworkin* leitet aus diesem Prinzip zunächst Hilfspflichten ab,³⁹ die in verschiedener Weise qualifiziert werden, nicht zuletzt weil es keine objektiven Kriterien für Wohlfahrt gebe.⁴⁰ Drei Faktoren seien dabei entscheidend: erstens der Schaden, der dem Opfer eines schädigenden Ereignis drohe, die Kosten, die der Helfende für seine Hilfe womöglich zu entrichten habe, und, drittens, die Art des Näheverhältnisses zwischen dem Opfer und dem womöglich Helfenden.⁴¹ Bei der Bemessung des Schadens seien rein utilitaristische Erwägungen unzureichend, da die Anerkennung der Person jedes Menschen zu berücksichtigen sei.⁴²

Bei der prinzipiengeleiteten Begrenzung der Schädigung anderer Menschen sei nicht Effizienz zentral, womit eine Absage an die rein ökonomische Analyse des Rechts verbunden ist. Es gehe um die Benennung vernünftiger moralischer und ethischer Prinzipien, die hier Leitlinien schaffen könnten:

„People each achieve the maximum control when everyone accepts, in principle, that he should bear liability responsibility for damage he has inadvertently caused to others when that damage

³⁴ Ibid., 203 f.

³⁵ Ibid., 219 ff.

³⁶ Ibid., 255 ff.

³⁷ Ibid., 255.

³⁸ Ibid., 260 ff.

³⁹ Ibid., 271 ff.

⁴⁰ Ibid., 273.

⁴¹ Ibid., 275 ff.

⁴² Ibid., 280 ff.

could have been prevented had he taken precautions that would not have impaired his opportunities and resources as much as the damage he was likely to cause would likely impair the opportunities and resources of others.“⁴³

Für zentrale Diskussionsgegenstände wie etwa die Weichensteller/trolley-Szenarien sei das Prinzip der Nichtinstrumentalisierung relevant:⁴⁴ „Aiming at death is worse than just knowingly causing it, because aiming at death is a crime against dignity.“⁴⁵

Aufgrund dieser Erwägung haben aus Sicht *Dworkins* Menschen verschiedene Verpflichtungen gegenüber anderen:

„We may swim mainly in our own lanes: we need not show strangers the concern we have for ourselves and those close to us. But we must not be indifferent to their fate. We owe them duties of aid when that aid is crucial, when we can give it with no great damage to our own ambitions, and, particularly, when we are directly confronted by suffering or danger. In these circumstances, to refuse our aid would show a contempt for other people's lives that would deny self-respect as well. Our responsibility not to harm strangers is different and much greater. We may not deliberately injure someone else, even as a means to our own prosperity or survival.“⁴⁶

In diesem theoretischen Rahmen bewegen sich auch *Dworkins* Gedanken zu den Grundlagen und Wirkungen des Versprechens. Aus seiner Sicht sind Versprechen keine unabhängige Quelle von moralischen Verantwortlichkeiten. Im Gegenteil erwachsen derartige Verpflichtungen, Versprechen zu halten, aus der allgemeinen Verantwortung dafür, andere Menschen nicht zu schädigen, was auch das Erfüllen von Erwartungen beinhaltet, die erzeugt worden seien.⁴⁷

Politische Verpflichtungen erwachsen aus gegenseitigem Respekt. Eine politische Organisation werde der Würde ihrer Mitglieder nicht gerecht, wenn nicht jeder eine reziproke Verpflichtung gegenüber anderen besitze, allgemeine Entscheidungen zu akzeptieren, sofern diese Entscheidungen bestimmte angemessene Bedingungen erfüllten.

Die Demokratie schaffe das Problem, dass die reale Möglichkeit bestehe, dass alle in ihr Organisierten sich gegenseitig durch kollektive Entscheidungen schädigten.⁴⁸ Die politischen Verpflichtungen hingen deswegen von der Legitimation der Staatsordnung ab, die eine Frage des Grades sei. Den Bürgerinnen und Bürgern stünden verschiedene politische Mittel zur Verfügung, um ihre eigene Würde zu schützen und sich selbst daran zu hindern, zu Tyrannen zu werden: Sie könnten so wenig wie möglich Ungerechtigkeiten unterstützen, am politischen Prozess teilnehmen, um Ungerechtigkeiten zu beseitigen und gegebenenfalls zu zivilem Ungehorsam greifen, wenn dies nötig sei, um die Legitimität des politischen Handelns sicherzustellen. Sollte eine Ordnung diese Basislegitimation verlieren, stelle sich die Frage – und zwar die legitime Frage – der Revolution.⁴⁹

⁴³ Ibid., 291.

⁴⁴ Ibid., 295.

⁴⁵ Ibid., 296.

⁴⁶ Ibid., 300.

⁴⁷ Ibid., 304.

⁴⁸ Ibid., 320.

⁴⁹ Ibid., 323.

Andere politische Verpflichtungen existierten nicht, insbesondere erwachsen keine aus der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen: Das, was *Dworkin* „tribal obligations“ nennt, hat für ihn keinen Platz in der Moral.⁵⁰ Zentral seien vielmehr partnerschaftliche Beziehungen, die derartigen Assoziationen gerade fehlten.

„Many people do believe, as I do not, that their racial, ethnic, religious, and linguistic connections bestow associational rights and obligations. Perhaps some of these convictions have a genetic foundation; if so they will prove particularly hard to ignore and perhaps pointless to disparage. But the idea of these special rights and obligations has been and remains a powerful resource of evil. Throw a dart at a spinning globe, and the odds are good that it will land where tribes of race, religion, or language are killing each other and destroying their communities in the name of some supposed group right or destiny. These hatreds may be as enduring as they are destructive, and we should have no illusions that they will disappear or even ebb from human affairs.“⁵¹

4. Politische Moral

a) Rechte

Eine zentrale Klarstellung – oder vielleicht besser Weiterentwicklung – von *Dworkins* Theorie besteht in der Fundierung von Recht in der politischen Moral, die selbst aus der persönlichen Moral und ethischen Orientierung ihre zentralen normativen Inhalte gewinnt. Subjektive Rechte werden dabei nach *Dworkins* klassischer Konzeption als Trümpfe aufgefasst.⁵² Politische Rechte sind dabei politisch-moralische Rechte beziehungsweise legale Rechte.⁵³ In Bezug auf Menschenrechte wendet sich *Dworkin* gegen die *Rawls'sche* Position, dass Menschenrechte dadurch ausgezeichnet seien, dass sie auch Trümpfe gegen die nationale Souveränität bildeten.⁵⁴ Zentraler Bezugspunkt zur Identifikation von Menschenrechten sei vielmehr die menschliche Würde.⁵⁵ Von diesem Maßstab aus könnten verschiedene zentrale menschenrechtliche Positionen begründet werden, etwa das Verbot von Folter, das Verbot der Bestrafung Unschuldiger, das Verbot der Verurteilung ohne Verfahren oder die Gleichberechtigung von Frauen.⁵⁶ Dieser abstrakte zentrale Maßstab der Menschenwürde sei universal gültig, wenn es auch Möglichkeiten der kontextspezifischen Verständnisse des Begriffs gebe.⁵⁷

b) Gleichheit

Das nächste Element des Wertholismus ist Gleichheit. *Dworkin* betont die Gleichheit und auch die Relevanz der Gleichheitsansprüche, die erhoben werden.

„Left-of-center politicians struggle, with at most moderate success, to achieve incremental gains for those at the bottom, and the best politics is politics that does not ask more than the comfortable majority is willing to give. The gap between theory and politics is particularly great and de-

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 324.

⁵² Ibid., 329; vgl. dazu *Dworkin*, *Taking Rights Seriously*, 1977, 184 ff.

⁵³ *Dworkin*, *Justice for Hedgehogs*, 2011, 331.

⁵⁴ Ibid., 333.

⁵⁵ Ibid., 335.

⁵⁶ Ibid., 336 ff.

⁵⁷ Ibid., 338.

pressing in racially or ethnically diverse communities; majorities continue to be reluctant to help poor people who are markedly different from them. It is nevertheless important to continue to trouble the comfortable with argument, especially when, as I believe is now the case, their selfishness impairs the legitimacy of the politics that makes them comfortable. At a minimum they must not be allowed to think that they have justification as well as selfishness on their side.”⁵⁸

Aus *Dworkin*s Sicht ist eine überzeugende Gleichheitskonzeption weder eine Konzeption des Laissez-faire noch des Utilitarismus oder der Wohlfahrtstheorien.⁵⁹ Vielmehr, und hier greift er seine früheren Überlegungen in dieser Hinsicht auf,⁶⁰ gehe es um die Gleichheit von Ressourcen, die in einer gedachten Auktion differenziert hergestellt werde.

c) Freiheit

Die Freiheiten, die *Dworkin* diskutiert, unterscheidet er von einem allgemeinen Freiheitsbegriff. Das zentrale Element seiner Konzeption bildet die Idee, dass Freiheiten inhaltlich von Anfang an auf einen ethisch und moralisch gerechtfertigten Freiheitsgebrauch begrenzt seien. Dabei spielen Maßstäbe der Verhältnismäßigkeit eine Rolle.⁶¹ Auf Grundlage dieser Weichenstellung versucht *Dworkin* Fragen etwa der Meinungsäußerungsfreiheit und ihrer Grenzen, der Eigentumsfreiheit oder Religionsfreiheit zu konzipieren.⁶² Freiheit in diesem Sinne verstanden widerspreche Gleichheit nicht, sondern verkörpere die Integration von Gleichheitsgesichtspunkten in den Begriff der Freiheit.

d) Demokratie

Der Begriff der Demokratie und unterschiedliche Konzeptionen ihres Gehalts werden dann reflektiert.⁶³ Auch hier greift *Dworkin* auf eigene Überlegungen zurück⁶⁴ und unterscheidet eine statistische Konzeption der Demokratie von einer partnerschaftlichen.⁶⁵ Er wendet sich gegen eine bloß statistische Konzeption der Demokratie, die in letzter Instanz auf das Mehrheitsprinzip rekurriert, und verbindet Demokratie mit der gleichberechtigten Anerkennung der in der Demokratie organisierten Bürgerinnen und Bürger. Es gehe nicht nur um politische Macht, sondern um politische Berücksichtigung.⁶⁶ Unterschiedliche Einflussmöglichkeiten seien nur unter zwei Bedingungen mit der Idee der Demokratie vereinbar. ,

„First, it must not signal or presuppose that some people are born to rule others. There must be no aristocracy of birth, which includes an aristocracy of gender, caste, race, or ethnicity, and there must be no aristocracy of wealth or talent. Second, it must be plausible to suppose that the constitutional arrangement that creates the difference in impact improves the legitimacy of the community.”⁶⁷

⁵⁸ Ibid., 351.

⁵⁹ Ibid., 352 ff.

⁶⁰ Vgl. dazu *Dworkin*, *Sovereign Virtue*, 2000.

⁶¹ *Dworkin*, *Justice for Hedgehogs*, 2011, 369.

⁶² Ibid., 368 ff.

⁶³ Ibid., 379 ff.

⁶⁴ *Dworkin*, *Is Democracy possible here? Principles for a New Political Debate*, 2008.

⁶⁵ *Dworkin*, *Justice for Hedgehogs*, 2011, 383.

⁶⁶ Ibid., 393.

⁶⁷ Ibid., 392.

Repräsentative Regierungssysteme könnten diese Bedingungen erfüllen. *Dworkin* bestreitet aber, dass spezifische Eigenschaften, gerade des US-amerikanischen Systems, mit diesen Bedingungen übereinstimmen, etwa die unterschiedliche Repräsentation von Bürgern im Senat.⁶⁸

Aus dieser Konzeption der Demokratie erwachse auch eine plausible Verteidigung von Verfassungsgerichtsbarkeit. Sie müsse in letzter Instanz auf der erhöhten Legitimität der in der Staatsordnung verwirklichten Freiheitskonzeption und der in ihr erreichten gerechten Verteilung von Ressourcen und Möglichkeiten, wie auch der positiven Freiheiten, die sie gewährt, beruhen.⁶⁹ Es sei allerdings eine politisch-historische Frage, ob tatsächlich unter den gegebenen politischen Umständen die Demokratie durch die Verfassungsgerichtsbarkeit befördert werde oder nicht. Für die gegenwärtige Entwicklung in Amerika sieht dabei *Dworkin* ernstzunehmende Gründe für Zweifel.⁷⁰

e) Recht

Der letzte Schritt der Verteidigung eines holistischen Wertbegriffs gilt dem Recht. Hier entwickelt *Dworkin* die über bisherige Überlegungen hinaus gehende These, dass Recht ein Teil der Moral sei. Positivistische Theorien verkennten mithin in fundamentaler Weise den Ort des Rechts in der normativen Sphäre. Es gehe beim Verhältnis von Recht und Moral nicht um eine Verbindung, sondern um eine Einheit: „We now treat law as part of political morality.“⁷¹

Zentral gerade für den rechtlichen Teil der politischen Moral sei die Institutionalisierung.⁷² Damit werde nicht die Unterscheidung zwischen dem, was das Recht ist, und dem, was es sein solle, aufgehoben. Diese integrierte Perspektive fördere das Verständnis von Recht. Auch klassische Probleme könnten so gelöst werden, etwa das Problem des schlechten Rechts wie es das Sklavenhalterrecht oder Nazi-Recht stellten. Entscheidend sei hier, ob es sich um zumindest prima facie geltendes Recht handle, dem aus moralischen Gründen die Anwendung versagt werden könne oder ob das Recht so sehr gegen legitime Maßstäbe verstoße, dass es gar kein Recht sei. Die Streitigkeiten, ob in diesen Fällen von Recht oder eben nicht von Recht gesprochen werde solle, dürfe diese zentrale Dimension nicht verdunkeln. Klassische Streitigkeiten in diesem Bereich geräten in die Nähe von Streitigkeiten über Begrifflichkeiten: „The ancient jurisprudential problem of evil law is sadly close to a verbal dispute.“⁷³

Ein anderes Beispiel für die Bedeutung der theoretischen Integration von Recht in Moral ist die Frage, inwieweit die Entstehung an ein bestimmtes Verfahren gebunden werde. Auch hier betont *Dworkin* die Wichtigkeit politischer Moral für die Beantwortung dieser Fragen.

„The answer seems clear enough. Once, in Coke's time, the idea that individuals have rights as trumps over the collective good – natural rights – was very widely accepted. In the nineteenth century a different political morality was dominant. Jeremy Bentham declared natural rights non-

⁶⁸ Ibid., 394 ff.

⁶⁹ Ibid., 398.

⁷⁰ Ibid., 399 ff.

⁷¹ Ibid., 405.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., 412.

sense on stilts, and lawyers of that opinion created the idea of absolute parliamentary sovereignty. Now the wheel is turning again: utilitarianism is giving way once again to recognition of individual rights, now called human rights, and parliamentary sovereignty is no longer evidently just. The status of Parliament as lawgiver, among the most fundamental of legal issues, has once again become a deep question of political morality. Law is effectively integrated with morality: lawyers and judges are working political philosophers of a democratic state.⁷⁴

Die rechtliche Reflektion ist aus *Dworkins* Sicht ebenso wie die rechtliche Praxis ein Teil des ethischen Selbstentwurfs einer Gesellschaft.

„We must therefore do our best, within the constraints of interpretation, to make our country's fundamental law what our sense of justice would approve, not because we must sometimes compromise law with morality, but because that is exactly what the law, properly understood, itself requires.“⁷⁵

5. Die unteilbare Würde

Aus *Dworkins* Sicht ist die Würde der Person unteilbar. Das erste Prinzip des Selbstrespekts und das zweite der Authentizität des Selbstentwurfes könne nicht verwirklicht werden ohne den Respekt vor anderen. Lebensentwürfe, die aufgrund ihrer Kleinlichkeit Selbstrespekt vermissen ließen, führten auch zur Verletzung des notwendigen Respekts vor anderen, und umgekehrt.

Dies werde insbesondere durch eine Kultur anschaulich gemacht, die auf der Erwerb von Wohlstand und die Macht, die mit ihm einhergeht, ausgerichtet sei. Eine solche Kultur verletze nicht nur die Rechte der Schwächeren, sondern verschließe auch den Weg zu einem gelungenen Leben.

„No respectable or even intelligible theory of value supposes that making and spending money has any value or importance in itself and almost everything people buy with that money lacks any importance as well. The ridiculous dream of a princely life is kept alive by ethical sleepwalkers. And they in turn keep injustice alive because their self-contempt breeds a politics of contempt for others. Dignity is indivisible.“⁷⁶

Es geht dabei um viel. Der Einsatz ist hoch. Es handelt sich in letzter Instanz um den Sinn menschlichen Lebens, der ohne diese Prinzipien der Würde nicht zu haben sei.

„Remember, too, that the stakes are more than mortal. Without dignity our lives are only blinks of duration. But if we managed to lead a good life well, we create something more. We write a subscript to our morality. We make our lives tiny diamonds in the cosmic sands.“⁷⁷

⁷⁴ Ibid., 414.

⁷⁵ Ibid., 415.

⁷⁶ Ibid., 422.

⁷⁷ Ibid., 423.

IV. Die Reichweite des axiologischen Holismus

Dworkins Buch greift eine klassische und der Sache nach alternativlose Tradition auf: Die theoretische Behandlung von rechtlichen Fragen im Kontext einer allgemeinen praktischen Philosophie, die Ethik und Moral im Hinblick auf ihre rechtlichen Konsequenzen und Recht in seiner ethischen Fundierung reflektiert. Es bemüht sich mit großem Ernst, die Bedeutung dieser Fragen für den Sinn menschlichen Lebens deutlich zu machen und eine spezifische Antwort zu entwickeln, wie eine solche Konzeption eines gelungenen Lebens aussehen könnte. Die Kraft und der Mut dazu verdienen Respekt.

Die folgenden Bemerkungen wollen versuchen, beispielhaft einige Fragen zu formulieren, die gegenüber dem Konzept eines derartigen axiologischen Holismus gestellt werden können, um zu erproben, wie weit die Idee eines interpretativen Holismus trägt.

1. Metaethik

Die erste Frage betrifft das Problem, ob *Dworkins* Argument tatsächlich zutrifft, dass eine konsequente externe skeptische Position unmöglich sei.⁷⁸ Zur Erinnerung: Kern des Arguments ist die These, dass eine externe skeptische Position in Wirklichkeit selbst eine moralische Aussage treffe, nämlich zur Erlaubtheit, Gebotenheit oder Verbotenheit von Handlungen. *Dworkins* Argument beruht auf einer impliziten Annahme: Es setzt voraus, dass jede Haltung eines Akteurs zu Handlungsalternativen eine moralische Haltung sei. Dies ist genau unter einer Bedingung wahr, nämlich unter der Bedingung, dass Moral tatsächlich existiert. Das ist es aber gerade, was der moralische Skeptiker verneint.

Ein externer Skeptiker muss deswegen nicht notwendig annehmen, dass eine gewählte Handlung erlaubt, verboten oder geboten ist, wenn er konsequent bei der Voraussetzung bleibt, dass eine normative Bewertung von Situationen unmöglich ist. In dieser Welt ohne Moral handeln Menschen schlicht, wenn sie mit einer bestimmten Handlungsalternative konfrontiert werden. Die Handlungsgründe können vielfältig sein, etwa ihre Interessen, ihre Vorlieben oder vielleicht in einer Dandykultur der ästhetische Schein und Reiz, der durch eine bestimmte Handlung erzeugt wird.

Die Orientierung an derartigen Handlungsgründen impliziert keine normative Stellungnahme, insbesondere nicht, dass die Handlung geboten oder erlaubt wäre. Wenn sie faktisch möglich ist, vollzieht der Akteur die Handlung aus den genannten Gründen, etwa weil er sie schick findet, wenn nicht, wird sie unterlassen. Dabei ist zu beachten, dass diese Art von moralischem Skeptizismus keinen allgemeinen Skeptizismus impliziert, weil der moralische Skeptiker behauptet, dass bestimmte Urteilsakte über die Nichtexistenz von moralischen Sachverhalten wahr sind. Man kann deswegen kein radikaler allgemeiner Skeptiker und zugleich ein radikaler moralischer Skeptiker sein.

⁷⁸ Vgl. zur Diskussion z.B. *Shafer-Landau*, The Possibility of Metaethics, Boston University Law Review 90 (2010), 479 ff.; *Star*, Moral Scepticism for Foxes, Boston University Law Review 90 (2010), 497 ff.; *Smith*, Dworkin on External Scepticism, Boston University Law Review 90 (2010), 509 ff.

Moralische Erkenntnistheorie ist deswegen wichtig, um die Herausforderung des externen Statusskeptizismus zu beantworten, und das Gleiche gilt auch für eine moralische Ontologie. Auch diese ist möglich und sinnvoll, denn es bildet in der Tat eine relevante Frage, was eigentlich die Wahrheitsbedingungen moralischer Urteile bilden und ob der Bezug zu objektiven moralischen Sachverhalten in der Welt dazugehört. Man muss den Geltungsanspruch moralischer Propositionen ebenso begründen wie die Wirklichkeit der Moral. Man kann also mit *Dworkins* Gedanken der Selbstwidersprüchlichkeit des externen Statusskeptizismus der Aufgabe nicht entgehen, zu bestimmen, was die epistemischen Erfolgsbedingungen der, in seiner Terminologie, interpretatorischen Entwicklung des Gehalts von Grundbegriffen der praktischen Philosophie wie Würde, Gleichheit, Freiheit oder Demokratie eigentlich bilden und welche Moralontologie dabei überzeugend ist.

Es ist dabei keineswegs klar, dass die klassischen Alternativen eines Realismus und eines non-kognitivistischen Antirealismus erschöpfend sind. Es gibt gute Gründe davon auszugehen, dass moralische Urteile nicht referenzielle geistige Akte bilden, gleichzeitig aber internen Standards menschlicher praktischer Vernunft unterworfen sind, nicht anders (in dieser Hinsicht zumindest) als logische Urteile, deren Wahrheit auch nicht von Referenzbeziehungen zu logischen Sachverhalten in der Welt abhängt. Dies gilt im Übrigen auch, worauf *Dworkin* ganz richtig hinweist, für erkenntnistheoretische Aussagen der Metaethik, etwa zur Notwendigkeit von Referenzbeziehungen von moralischen Urteilsakten und moralischen Sachverhalten in der Welt für die Begründung der Wahrheit dieser epistemologischen Aussagen. Diese erkenntnistheoretischen Aussagen der Metaethik werden und können ja selbst nicht durch entsprechende metaethische Sachverhalte in der Welt begründet werden, mit denen sie übereinstimmen. Die Überzeugungskraft der Aussage „Moralische Urteile sind (oder sind nicht) in ihrem Wahrheitsgehalt von der Existenz von moralischen Sachverhalten in der Welt abhängig“ wird nicht dadurch gewonnen, dass es einen Sachverhalt in der Welt gibt, mit dem diese erkenntnistheoretische Aussage korrespondiert, wobei die Korrespondenzbeziehung von beidem die Wahrheitsbedingung der Aussage bildet. Damit ist gleichzeitig ausgesagt, dass man *Dworkins* moralepistemologische und moralontologische Haltung für nicht ausreichend halten kann, ohne gleichzeitig in eine Form von moralischem Skeptizismus und erst recht nicht in eine Form des externen Skeptizismus zu verfallen. Es stellt sich vielmehr genau die gleiche Aufgabe, der sich auch *Dworkin* zuwendet, allerdings von einem anderen epistemologischen und ontologischen Ausgangspunkt aus, nämlich eine überzeugende Theorie normativer Gehalte zu skizzieren.

2. Interpretation und Begriffe

Eine weitere interessante Frage betrifft den Gehalt von Begriffen. *Dworkin* unterscheidet drei Formen von Begriffen: Kriteriale Begriffe, Begriffe die sich auf natürliche Gegenstände beziehen, sowie interpretatorische Begriffe.⁷⁹ Man kann sich vielfältige Fragen stellen, inwieweit kriteriale Begriffe tatsächlich aufgrund von spezifischen Kriterien benutzt werden und ob es nicht in hohem Masse für die Bedeutung

⁷⁹ Zu *Dworkins* Interpretationstheorie vgl. z.B. *Solum*, *The Unity of Interpretation*, Boston University Law Review 90 (2010), 551 ff.

dieser Begriffe auf den Kontext im Rahmen einer allgemeinen menschlichen Begriffsstruktur ankommt.⁸⁰ Entscheidend für den folgenden Zusammenhang ist die Frage, inwieweit Gerechtigkeit nicht als Wort, sondern im Sinne einer Idee einen feststehenden Gehalt hat, um den es in der Auseinandersetzung um den Inhalt ihrer Gebote letztlich geht. Kann etwa ein Begriff der Gerechtigkeit interpretatorisch plausibel gemacht werden, der nicht in spezifischer Form auf Gleichheitsbeziehungen rekurriert? Es mag strittig sein, wer unter welchen Umständen gleich ist, welche Behandlung aus dieser Gleichheit folgt und wie hier zwischen verschiedenen Verteilungssphären zu differenzieren ist. Dass aber Gleichheit keine Rolle bei Gerechtigkeitsurteilen spielt, scheint außerordentlich schwer zu begründen zu sein. Und damit stellt sich die Frage, wie dieser feststehende Gehalt von Gerechtigkeit theoretisch gefasst werden kann und damit das Problem der Grenzen der Spielräume bei der Auslegung solcher fundamentalen Begriffe, das sich nicht nur für das Beispiel Gerechtigkeit stellt.

Interpretation „all the way down“ ist mithin nicht die letzte Perspektive der normativen Rechtfertigung, sondern die Identifizierung fundamentaler, begründender Prinzipien. Dabei kann es sich um substantielle Prinzipien wie den Kategorischen Imperativ oder Rawls' Prinzipien der Gerechtigkeit handeln oder auch um Prinzipien, die formale Bedingungen der Gewinnung und Legitimität solcher substantieller Prinzipien formulieren, etwa das Prinzip der Unverletzbarkeit des Einzelnen.⁸¹ Die zentrale Aufgabe liegt in jedem Fall in der epistemologischen Erklärung und Rechtfertigung solcher Prinzipien. Die Erklärung kann z.B. im Rahmen einer mentalistischen Theorie des menschlichen Geistes versucht werden, die über die Eigenschaften, Struktur und Arbeitsweise der humanen moralischen Urteilsfähigkeit aufklärt.⁸² Die Rechtfertigung, und darin hat *Dworkin* zweifellos recht, muss aber letztendlich auf normative Argumente rekurrieren, deren normative Grundlagen aber, wie angedeutet, anders als von *Dworkin* unternommen, bestimmt werden müssen. Eine womöglich nachdenkenswertes Idee liegt darin, das letztes allerdings fallibles Fundament der Rechtfertigung in moralischen Grundurteilen zu suchen, die die Moral selbst ursprünglich konstituieren.⁸³

3. Ethik, Moral, Recht und politische Theorie der Würde

Dass *Dworkin* den Begriff der Würde mit kantianischen Konturen zu einem Zentralbegriff der Moral, des Rechts und der politischen Theorie macht, überzeugt. Ob seine kompatibilistische Freiheitskonzeption das Problem der Willensfreiheit löst, mag man bezweifeln.⁸⁴ Auch in Bezug auf gewisse Schlussfolgerungen aus dieser

⁸⁰ S. Mahlmann, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 3. Aufl. 2015, § 25.

⁸¹ Wingert, Gemeinsinn und Moral, 1993.

⁸² S. z.B. Mikhail, Elements of Moral Cognition, 2011; Mahlmann, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 3. Aufl. 2015, § 32.

⁸³ S. Mahlmann, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 3. Aufl. 2015, § 32; ders., Le Chariot. Bemerkungen zu den Grundlagen des Rechts, ZSR 131 (2012), 123 ff.

⁸⁴ Mahlmann, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 3. Aufl. 2015, § 26.

normativen Grundlage lassen sich aber durchaus kritische Anmerkungen formulieren.⁸⁵

Eine Frage betrifft beispielsweise das Ressourcenmodell der Gleichheit und die Idee, dass hier eine imaginierte Auktion von Ressourcen den Schlüssel zu Verteilungsfragen biete. Es ist nicht offensichtlich, dass hier gerade die Prinzipien der Würde und damit des Wertes von Personen nicht andere Ergebnisse gebieten, als *Dworkin* verteidigt, etwa bei der Frage, welche Ressourcen am Lebensende für Menschen aufgewandt werden müssen und berechtigterweise aufgewandt werden können. Dass es hier aufgrund eines nur geringen Gewinns an Lebenszeit irrational sei, hohe Kosten zu akzeptieren, leuchtet in Hinblick auf das Prinzip menschlicher Selbstzweckhaftigkeit nicht ein.

Auch in Hinblick auf die Bestimmung der Prinzipien, die Schadensersatzverpflichtungen begründen, kann man ähnliche Probleme ausmachen. Aufgrund ihres normativen Rangs sind bestimmte persönliche Güter auch dann vor Schädigung zu bewahren, wenn dies hohe Kosten des potentiellen Schädigers impliziert.

Eine weitere Frage lautet, inwieweit tatsächlich eine Konzeption überzeugt, die Freiheiten von vornherein als von Gleichheit begrenzt denkt. Ist nicht vielleicht das Modell sinnvoller, das Freiheiten *prima facie* gewährt sieht und sie dann in Abwägungsprozessen einschränkt – ein Modell, das übrigens der gegenwärtigen, auch international weitverbreiteten Grundrechtsdogmatik entspricht?⁸⁶ Dieses Modell macht nämlich transparenter, dass tatsächlich, etwa aus Respekt vor anderen, Freiheiten legitimerweise aufgegeben werden müssen, auch wenn der Freiheitsgebrauch als solcher in keiner Weise kritisierbar ist. Es ist beispielsweise kein moralisch vorwerfbarer Freiheitsgebrauch, nachts auf einem lauten Ergometer für die nächste Ruderregatta zu trainieren. Es ist aber eine legitime Einschränkung der Möglichkeit solchen Gebrauchs, das Nutzen eines solchen Trainingsgeräts auf bestimmte Tageszeiten zu begrenzen, um Nachbarn in einem Mietshaus vor der Lärmeinwirkungen dieser Trainingseinheiten zu schützen. Gerade in politisch strittigen Fragen ist es wichtig, keine Einheit von Freiheit, Gleichheit und anderen normativen Positionen vorzuspiegeln, wenn diese tatsächlich nicht existiert, damit deutlich wird, welcher normative Preis jeweils für bestimmte Lösungen von den Betroffenen zu bezahlen ist und überprüfen zu können, ob dies auch gerechtfertigt ist.

Um ein letztes Beispiel aufzugreifen: In ähnlicher Weise kann in Bezug auf *Dworkin's* Konzeption der Demokratie⁸⁷ argumentiert werden, denn auch hier werden mögliche Konflikte zwischen dem Recht politischer autonomer Selbstbestimmung, das sich in der Demokratie institutionell verkörpert, und anderen normativ zu berücksichtigenden Gesichtspunkten, etwa dem Schutz von legitimen Rechtspositionen von Minderheiten, unzureichend erfasst, wenn man derartige Konflikte durch eine Konzeption der Demokratie, wie sie *Dworkin* konzipiert, von vornherein theoretisch ausschließt. Wichtig ist vielmehr auch hier, Wertkonflikte auch politisch transparent zu machen, um kritisch hinterfragen zu können, ob die jeweilige Lösung den betroffenen Wertpositionen und Prinzipien der Gerechtigkeit tatsächlich genüge tut.

⁸⁵ Vgl. zur Diskussion *Appiah*, Dignity and Global Duty, Boston University Law Review 90 (2010), 661 ff.; *Kamm*, What Ethical Responsibility Cannot Justify: A Discussion of Ronald Dworkin's Justice for Hedgehogs, Boston University Law Review 90 (2010), 691 ff.

⁸⁶ Vgl. dazu *Mahlmann*, Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie, 2008.

⁸⁷ Vgl. *Waldron*, A Majority in the Lifeboat, Boston University Law Review 90 (2010), 1043 ff.

4. Die Grenzen des Wertholismus

Das Projekt einer holistischen Wertphilosophie ist deswegen wohl nicht zu verwirklichen, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem es *Dworkin* anstrebt. Dass aber auch eine andere Konzeption des Verhältnisses verschiedener Werte sich in letzter Instanz vor einem anspruchsvollen Begriff menschlicher Würde rechtfertigen muss, das ist ein Grundgehalt moderner Ethik und Rechtsordnungen, der mit Nachdruck zu verteidigen ist.⁸⁸ Dass dabei Recht und Moral zwar unterschieden werden müssen, die Reflexion über und die Anwendung und Schaffung von Recht aber im Rahmen moralischer Parameter erfolgt, ist eine Einsicht, die nicht neu ist, die aber *Dworkin* mit guten Gründen zu stärken sucht. Ob man dabei Recht als Teil der Moral ansieht oder nicht, ist dabei wohl keine entscheidende Frage. Ein Problem besteht in *Dworkins* Konzeption insofern in Bezug auf das Verhältnis von Recht, wie es ist, und Recht, wie es sein soll. In seiner Konzeption verschwimmt dieser Unterschied, weil in letzter Instanz im Prozess der Interpretation Recht immer das Recht ist, das Recht sein soll, genauer unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten gerechtfertigt ist.⁸⁹ Dass Recht interpretatorisch so offen ist, dass jede Ungerechtigkeit oder auch jedes kleine Gerechtigkeitsdefizit durch Interpretation beseitigt werden kann, scheint wenig einleuchtend zu sein. Es ist wohl auch schon aus Gründen der Rechtssicherheit und der Achtung vor demokratischen Entscheidungen wichtig zu betonen, dass Interpretation sicherlich dazu aufgerufen ist, im Rahmen des interpretatorisch Möglichen sinnvolle und ethisch orientierte Auslegungen zu produzieren, der Rahmen dessen, was mit Auslegung möglich ist, aber auch respektiert werden muss. Die Gerechtigkeit des Rechtssystems ist nicht allein durch Interpretation, sondern in letzter Instanz durch den demokratischen Gesetzgebungsprozess selbst zu verwirklichen. Schließlich sollte der Unterschied zwischen der Moral als einer das Subjekt innerlich verpflichtenden Sollensordnung und dem Recht als äußerlich verbindlicher, institutionalisierter und zwangsbewehrter Normordnung im Blick behalten werden.

Das vielleicht größte Verdienst von *Dworkins* Überlegungen ist, dass sie davor warnen und mit Recht davor warnen, Moral und Recht zu klein zu denken. Moral und eine legitime rechtliche Ordnung sind kein Schlüssel zum Glück der Menschen. Auch diese Einsicht betont *Dworkin*, wie viele andere, mit guten Gründen. Dass aber Moralität und ein an ihr orientiertes Recht eine wichtige Bedingung eines zivilisierten individuellen und gesellschaftlichen Lebens ist, das seinem eigenen Rang gerecht wird, bildet eine jener Erkenntnisse, die nur um einen hohen Preis vergessen werden.

⁸⁸ S. Mahlmann, Dignity and Autonomy in Modern Constitutional Orders, in Rosenfeld/Sajò (Hrsg.), Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, 2012, 370 ff.; ders. The Good Sense of Dignity: Six Antidotes against Dignity Fatigue in Ethics and Law, in: McCrudden (Hrsg.), Understanding Human Dignity, 2013, 593 ff.

⁸⁹ *Dworkin*, Justice for Hedgehogs, 2011, 409.