

Einleitung

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG

Die Ereignisse der jüngsten Zeit haben in aller Deutlichkeit vor Augen geführt, dass die Fragen des Zusammenlebens von Menschen unverändert aktuell sind: Terroranschläge, Kriege und kriegerische Auseinandersetzungen, massive Umweltprobleme, ein nicht versiegender Strom von Flüchtlingen, das Erstarken radikaler Gruppen und populistischer Meinungen, die Angst vor dem Verlust des eigenen Wohlstands; aber auch ungeahnte Solidarität, Anteilnahme und Hilfsbereitschaft gegenüber fremden Menschen oder auch das Eintreten gegen dumpfe und vereinfachende Plattitüden, die der Komplexität und den Problemen des Miteinander nicht im Ansatz gerecht werden.

Man sieht schnell: Das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen, Religionen, Gruppierungen und Einzelner stellt eine immerwährende Herausforderung für jede Gesellschaft dar, die nicht ohne Weiteres einer eindeutigen, geschweige denn einer endgültigen Antwort zuzuführen ist. Denn: lässt sich überhaupt ein Konsens oder wenigstens ein tragfähiger Kompromiss darüber erzielen, wie man miteinander leben will, müsste, sollte oder – zumindest als gedankliches Konstrukt – könnte? Ist so etwas wie die zweifelsfrei beste Form des Miteinanderlebens im Sinne einer idealen Ordnung, die dem Neben-, Gegen- und Füreinander genügen kann, überhaupt möglich?

Seit den ersten Vergemeinschaftungsformen von Menschen darf davon ausgegangen werden, dass sich die Fragen des Zusammenlebens aufgrund ihrer zunehmenden Komplexität immer weiter von einer rigiden Sippenregelung hin zu einer begründungspflichtigen Materie entwickelt haben (vgl. Parzinger 2014). Davon zeugen nicht allein die kulturellen Bräuche, Sitten, Rituale und Religionen, sondern die ebenso zunehmend ins Zentrum rückenden Fragen der ethischen Legitimation des Umgangs miteinander. Grundsätzlich geht es hierbei um die »gesellschaftliche Wechselwirkung« (Dilthey 1961: 60), die in irgendeiner Art und Weise geregelt, dabei jedoch verschiedenen Ansprüchen genügen muss: Die Regelungen dürfen nicht der Willkür unterliegen, müssen einen verbindlichen Charakter besitzen und schließlich einklagbar sein, womit aus diesem Rechtsanspruch auf der Gegenseite Pflichten resultieren.

Gleichzeitig wissen wir, dass die bloße Existenz von Gesetzen und Regeln nicht garantiert, dass Menschen diesen Ansprüchen im Miteinander tatsächlich genügen. Ihre soziale Geltung muss in Auseinandersetzungen herbeigeführt werden, die auch Fragen der inhaltlichen Begründbarkeit berührt. Solche mitlaufenden Begründungsdiskurse erhöhen die Gültigkeit und damit die Legitimität der (normativen) Regelungen, indem möglichst viele Betroffene ihnen zustimmen könnten. Denn das Grundproblem des Miteinanderlebens der Menschen scheint in der Frage zu liegen, »wie man mit der Spannung zwischen Kooperation und Konkurrenz umgeht« (Margalit 2011: 49); zumal das Streben der Menschen nach Verbesserung der eigenen Lebensbedingungen – wenn es sein muss auch auf Kosten anderer – als ausschlaggebend betrachtet werden kann. Dabei muss es sich nicht gleich um den »Krieg, den jeder Einzelne gegen jeden führt« (Hobbes 1969: 99) handeln, der bekanntlich nur durch einen starken, durchsetzungsfähigen Souverän beendet werden kann. Jedoch sind auch »empathische Egoisten« (Przyrembel 2014), die neben ihren eigenen auch die Interessen anderer berücksichtigen, von der Frage nach ihrer Kooperationsbereitschaft und Konfliktfähigkeit nicht ausgenommen. Denn in pluralistischen Gesellschaften sind weder ein Sinnstiftungs- noch ein Wahrheitsmonopol zu

legitimieren, was eben auch bedeutet, dass Werte und (Lebens)-Auffassungen miteinander in Konflikt geraten können.

Nicht zuletzt John Rawls (1998: 13) hat diesen Punkt betont und auf die »Tatsache einer Vielheit vernünftiger und gleichwohl nicht miteinander zu vereinbarender umfassender Lehren – das Faktum eines vernünftigen Pluralismus« hingewiesen; sei dies nun aufgrund verschiedener partikularer Interessen, divergierender religiöser oder weltanschaulicher Auffassungen, konkurrierender politischer Positionen oder den unterschiedlichen Vorstellungen von einem guten und gerechten Leben in einer Gesellschaft der Fall. Zu beantworten bleibt allerdings, wie mit den aus der »schrillen Polyfonie der Meinungen« (Habermas 2012: 63f.) resultierenden Konflikten ein möglichst gewaltfreier Umgang gefunden werden kann, um den individuellen und sozialen Fragen des Zusammenlebens eine verbindliche und breit abgestützte Grundlage zu geben.

So verwundert es nicht, dass im Laufe der geschichtlichen Entwicklung eine große Spannbreite an politischen Ordnungsvorstellungen eronnen wurde, in denen die Pflicht zur Einhaltung von Regeln begründet oder mit deren Hilfe generell Spannungen im Zusammenleben der Menschen verringert werden sollten (zur Vielfalt der politischen Ideengeschichte vgl. u.a. Fetscher/Münkler 1985ff.). Insbesondere demokratische Gesellschaften stehen dabei vor der Herausforderung, trotz aller Interessendivergenz – und zum Teil unversöhnlicher Positionen – ein Miteinander zu bewerkstelligen, das dem gesellschaftlichen Pluralismus ebenso genügt wie der staatsbürgerlichen Egalität. Und zwar ohne zwingend eine harmonische, konfliktfreie Gesellschaft zu errichten, die alle Differenzen und Dissense einebnet.

Aus dieser Konstitutionsbedingung demokratischer Gesellschaften wird offensichtlich, dass über die Fragen des Zusammenlebens nicht Experten und politische Mandatsträger allein entscheiden können. Gerade weil allgemeinverbindliche Mehrheitsentscheide legitimiert und durchgesetzt werden müssen, bedarf es vor der politischen Entscheidung zunächst der öffentlichen Diskussion, wenn diese Entscheide akzeptiert werden sollen. Die Bürgerinnen und Bürger sind also mitver-

antwortlich für die Entwicklung der demokratischen Gesellschaft und nicht nur die Inhaber politischer Ämter. Folglich geht der Anspruch an die Bürger über die gegenseitige Friedenssicherung im Zusammenleben hinaus und verlangt von ihnen ein moralisches Verhalten, damit die jeweilige Gesellschaft als ›moralisch‹ gut qualifiziert werden kann. So besehen ist Kant zu widersprechen, wenn er sich zwar einen »moralischen Politiker« (1998a: 233) vorstellen kann, aber diesen moralischen Anspruch als nicht notwendig für einen guten Bürger erachtet, da es »nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt [...] und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird.« (1998a: 233f.) Das wäre den aufgeworfenen Herausforderungen demokratischer Gesellschaften nicht angemessen.

Wie bereits angedeutet tangieren die Fragestellungen des Miteinanderlebens nicht nur den Bereich politischer Ordnungsvorstellungen, sie bilden ebenso einen Fixpunkt ethischer Überlegungen. Auch hier wird die Frage virulent, wie es gelingt, sich »trotz starker Unterschiede zwischen den Auffassungen des guten und wertvollen Lebens als politische und moralisch gleichberechtigte und autonome Personen anzuerkennen.« (Forst 2010: 2756) Im Fokus stehen hier also nicht individuelle ethische Probleme, die sich an der persönlichen Lebensführung orientieren und letztlich die Fragen nach dem gelungenen Leben erörtern. Sondern sozialetische Problemstellungen, die das zwischenmenschliche Zusammenleben betreffen und deshalb am Ideal der Gerechtigkeit versuchen festzulegen, was in einer bestimmten Gemeinschaft als ›gut‹ oder ›richtig‹ Geltung besitzen soll. (vgl. Fenner 2008: 8f.)

Aber was ist das ›Gute‹ oder das ›Richtige‹ für ein Gemeinwesen? Um welche Güter und Werte soll es denn gehen, wenn wir über das Miteinander Verständigung suchen? Nun kann man davon ausgehen, dass die sogenannten *basic needs*, also diejenigen Grundgüter, die für das Überleben eines Menschen unverzichtbar sind, im ersten Moment keine unendlichen Diskussionen nach sich ziehen oder in Abrede gestellt werden. Komplizierter wird es allerdings, wenn wir konkreter zu

bestimmen versuchen, welche Werte und Güter für das Leben eines Menschen unverzichtbar sind und welche normativen Verpflichtungen daraus für uns folgen: Sind wir als Menschen – insbesondere auch im globalen Maßstab – zu allem Möglichen verpflichtet und dafür verantwortlich? Konkret: Müssen wir tatsächlich, wie der australische Philosoph Peter Singer (1998: 283) fordert, unsere Zeit und unser Geld für das Leben wildfremder Menschen einsetzen oder uns anderenfalls dem Vorwurf aussetzen, es könnte »fast scheinen, dass wir alle Mörder sind«? Oder ist all denjenigen zuzustimmen, die eine bevorzugte Behandlung der Personen, die uns wichtig sind und/oder nahestehen, erlauben (vgl. Williams 1981: 18f.)?

Ein weiterer Punkt betrifft die Forderung der Gerechtigkeit, die Bedürfnisse und Interessen der/des anderen als ebenbürtig zu achten, wie die eigenen. Dieses Problem ist für ein Gemeinwesen nicht unerheblich, da seine Mitglieder dazu neigen, immer dann auf die Beachtung moralischer Grundsätze zu verzichten oder Ausnahmesituationen für sich zu reklamieren, wenn diese unangenehme Folgen nach sich ziehen:

»Das Empfinden in der Öffentlichkeit läßt sich grob in folgender Weise zusammenfassen: Bei Gewinnen kann man es sich leisten Kantianer zu sein. Bei Verlusten sollte man sich lieber als Utilitaristen verstehen und nur den eigenen Nutzen ins Auge fassen.« (Margalit 2011: 148)

Solche Formen selektiver moralischer Verbindlichkeit können so weit reichen, in »Form der ›Moralkeule‹ [...] bestimmten Gruppen die moralische Integrität oder gleich jede Moralfähigkeit abzusprechen.« (Celikates/Neuhäuser 2011: 153) Folglich können Spannungen darüber auftreten, wie das gemeinsame Wohl als soziales Grundprinzip gegenüber maximaler individueller Selbstverwirklichung behauptet werden kann. Vor diesem Hintergrund lässt sich die ethische Fragestellung folgendermaßen verdichten: Wozu sind wir im Umgang miteinander verpflichtet und worauf können wir berechtigterweise wechselseitige Ansprüche erheben? Damit rücken die Autonomie und Würde wie

auch das Wohl um den/die anderen als zentrale ethische Prinzipien in den Blick.

Seit der Ausformulierung des kategorischen Imperativs durch Kant (1998b: 61), »die Menschheit, sowohl in [...] [der eigenen, M.L.] Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« zu benutzen, besteht der unbedingte Respekt vor der Autonomie der Person als unhinterfragtes Allgemeingut. Richard Hare (1982: 177) hat diesen Punkt aufgenommen und die gleichwertige Achtung der Ideale und Interessen aller betont, solange diese nicht andere in ihrer Autonomie beeinträchtigen. Hieraus erwächst der Respekt vor dem/den anderen in Form gegenseitiger Anerkennung, die sich in den drei grundlegenden Formen materialisiert: der emotionalen Zuwendung (Liebe), der rechtlichen Anerkennung (Rechte) sowie der sozialen Wertschätzung (Solidarität) (vgl. Honneth 1994: 196).

Mit der Achtung der Autonomie des/der anderen ist jedoch nur eine Seite der Medaille benannt. Ebenso ist gefordert, sich die Achtung vor dem Wohlergehen des/der anderen zu eigen zu machen. Das kann in zwei Richtungen erfolgen, die von Heidegger (1960: 122) als »einspringend-beherrschende« und »vorausspringend-befreiende« Fürsorge klassifiziert wurden: Die einspringende Fürsorge »übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen« (ebd.). So notwendig sie mitunter auch ist, kann diese Art der Fürsorge dazu führen, den anderen in seiner eigenständigen Lebensführung einzuschränken und ihn so »zum Abhängigen und Beherrschten« machen (ebd.). Die vorausspringende Fürsorge hingegen nimmt dem anderen die ›Sorge‹ nicht ab, sondern »verhilft dem Anderen dazu« (ebd.), seine Angelegenheiten selbst wahrzunehmen. Die »Existenz des Anderen« (ebd.) wird als eigenständig anerkannt, kann die betreffende Person allerdings auch in bestimmten Situationen überfordern.

Vorrangig werden diese Formen der Sorge um das Wohlergehen der/des anderen in den unterschiedlichsten Relationen des Miteinanderlebens bis hin zur gesellschaftlichen Ebene anzutreffen sein. Sie führen jedoch auch auf die politische Ebene zurück und verdeutlichen die

Verwobenheit ethischer sowie politischer Fragestellungen, die in die Debatten um das Gemeinwohl münden. Hier tut sich ein unübersichtliches und nahezu unüberschaubares Feld auf. Aus dieser Gemengelage ragt allerdings immer wieder die Toleranz hervor, die »zu einem unabdingbaren politisch-sozialen Handlungsprinzip [avanciert, M.L.], das soziale Diskriminierung als verfassungswidrige Verhaltensweise verwirft, politische Gleichberechtigung gebietet und nicht zuletzt dazu verpflichtet, demokratisch vereinbarte Verfahrens- und Entscheidungsregeln einzuhalten.« (Schreiner 1990: 446)

An diesem Punkt knüpft *Heinz Kleger* mit seinem Beitrag an. Ausgehend von der »Grundbedingung der menschlichen Pluralität« (Arendt 2016: 57) fragt er nach einer Koexistenzphilosophie, die sowohl größtmögliche Freiheit als auch das Zusammenleben in verdichteten Räumen ermöglicht. Das Herzstück bildet hierbei die urbane Toleranz, die sich nicht mit der passiven Duldung des anderen und/oder des Fremden begnügt, sondern aktiv die Anerkennung des Gegenübers als gleichwertigen Partner einfordert. Das bedeutet eben nicht, auf Auseinandersetzungen verzichten zu wollen, wenn unterschiedliche Lebensentwürfe und Auffassungen über das »richtige« Leben aufeinanderprallen, sondern die daraus resultierenden Konflikte so zu lösen, dass mit den Differenzen friedlich und demokratisch umgegangen wird. Das ist zwar anstrengend, ist aber der Preis, der für ein respektvolles (Zusammen-)Leben entrichtet werden muss. Ihre Grenze findet solche Art Toleranz in dem Nicht-Tolerierbaren, das deutlich benannt und bekämpft werden muss.

Was hier für den verdichteten urbanen Raum analysiert wird, überführt *Alois Riklin* auf eine globale Ebene. Er hinterfragt die scheinbare Gewissheit vom »Zusammenprall der Kulturen« und entlarvt die zugespitzten Feindbilder über die Muslime als undifferenziert und unreflektiert. Diesem Feindbilddenken wird das ethisch fundierte »Projekt Weltethos« von Hans Küng gegenübergestellt und die Notwendigkeit eines Dialogs der Kulturen wie auch der Religionen hervorgehoben. Unter Verweis auf das Goethe-Wort, dass Toleranz sich nicht in der Duldung erschöpfen darf, sondern »zur Anerkennung führen« (1907: 190) muss,

pocht Riklin auf den respektvollen Umgang, sich trotz aller Differenzen und aller Verschiedenartigkeit als gleichwertige Partner anzuerkennen; und zwar nicht nur im sozialen Nahraum (vgl. den Beitrag von Heinz Kleger), sondern ebenso zwischen den Kulturen und Religionen. Auch hier kann es nicht darum gehen, die Harmonie als Königsweg zu betrachten und Differenzen einzuebnen. Zwingend erforderlich ist jedoch ein gleichberechtigter Dialog der Kulturen und Religionen, wofür absolute Geltungsansprüche neutralisiert werden müssen und der Verzicht auf ein rechthaberisches Wahrheits- und Heilsmonopol unerlässlich ist.

Eine weitere Grundlage für einen derartigen Dialog bildet zudem das Vertrauen, der »Zement sozialen Lebens« (Margalit 2011: 49). Doch ist damit alles zum Thema Vertrauen gesagt? *Martin Hartmann* befasst sich mit dem vorherrschenden Vertrauensbegriff und hinterfragt kritisch, welche Bedingungen vorliegen müssen, um Vertrauen zu schaffen und zu erhalten. Er verweist auf den neuralgischen Punkt der gegenwärtigen Vertrauenskonjunktur: Überall wird unablässig Vertrauen gefordert und erwartet, aber zeitgleich werden die Grundlagen, die gegenseitiges Vertrauen ermöglichen, durch eine Erwartungshaltung in absolute Sicherheit zerstört. Auch wenn mittels Überwachung, Kontrolle und Dokumentation diese Sicherheitsfixierung bedient werden kann, so macht sie doch Vertrauen im Prinzip überflüssig, weil sie die Möglichkeit der Enttäuschung von Vertrauen ausschließen möchte. Soll hingegen tatsächlich Vertrauen entstehen, so ist dies nur unter zwei Bedingungen möglich: Einerseits erfordert es von uns, andere als solche anzuerkennen, denen vertraut werden kann. Andererseits müssen die anderen in der Lage sein, diesem Vertrauen entsprechen zu können.

Doch nicht nur das Vertrauen ist von enormer Wichtigkeit, sondern ebenso die Lebenslügen, denen allerdings eine eher negative Bedeutung für das menschliche Zusammenleben zugeschrieben wird. *Ludwig Hasler* nimmt sie in den Blick und kann zeigen, dass diese Einschätzung so nicht haltbar ist. Vielmehr muss gefragt werden, ob die Lebenslügen nicht sogar als Schmiermittel für ein gelingendes Miteinander

der notwendig sind, da der »Rigorismus der Wahrheit« (Blumenberg 2015) unerträglich wäre. Mithin kommen der Lebenslüge zwei nicht unwesentliche Funktionen zu: Sie kann zu Illusionen verleiten und so zumindest kurzfristige Schutz- und Schonräume eröffnen, um das Leben erträglicher zu gestalten. Und sie kann eine eigene Welt kreieren, in der das Pendeln zwischen dem Idealzustand und dem, was möglich ist, denkbar wird (vgl. Russell 1959: 60). Problematisch bleibt allerdings, ihre Produktivität zu bestimmen und den richtigen Zeitpunkt zu finden, die Lebenslügen zu beenden. Das hat nicht nur für Individuen eine hohe Relevanz, sondern auch für Gesellschaften. Zudem besitzen Lebenslügen nicht nur einen ›positiven‹ Effekt für das Miteinander: Sie können auch die Entwicklung blockieren und eine Scheinrealität ermöglichen, die dabei hilft, die tatsächlichen Herausforderungen zu verdrängen.

Aus diesem kurzen Abriss dürften die Fülle und die Komplexität der Fragen des Miteinanderlebens deutlich geworden sein, die allenfalls gestreift werden konnten. Ebenso weisen die hier versammelten Beiträge darauf hin, dass es keine Rezepte im Umgang miteinander gibt und geben kann. Gleichwohl sind einige Punkte herausgearbeitet worden, die im Umgang miteinander Beachtung verdienen: eine Toleranz, die Koexistenz ermöglicht, eine Dialogbereitschaft, die den anderen als ebenbürtig anerkennt, den Mut zum Vertrauen sowie die gelassene Achtsamkeit im Umgang mit Lebenslügen.

Abschließend bleibt Dank zu sagen: Der *Karl Zünd Stiftung*, ohne deren großzügige Unterstützung die Realisierung dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre. Und unserer Mitarbeiterin Claudia Züger für ihre wertvolle Unterstützung.

Le Prese/Balgach, im Januar 2016

LITERATUR

- Arendt, Hannah (2016): Sokrates. Apologie der Pluralität, Berlin.
- Blumenberg, Hans (2015): Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt, Berlin.
- Celikates, Robin/Neuhäuser, Christian (2011): »Politische Ethik«, in: Ralf Stoecker/Ders./Marie-Luise Raters (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik, Stuttgart, S. 153-156.
- Dilthey, Wilhelm (1961): »Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat«, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 3. unveränderte Aufl., Stuttgart, S. 31-73.
- Fenner, Dagmar (2008): Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen/Basel.
- Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hg.) (1985ff.): Pipers Handbuch der politischen Ideen, 5 Bde., München/Zürich.
- Forst, Rainer (2010): »Toleranz«, in Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3, hrsg. v. Jörg Sandkühler, Hamburg, S. 2753-2758.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1907): »Maximen und Reflexionen. Aus dem Nachlass«, hrsg. v. Max Hecker, in: Schriften der Goethe-Gesellschaft, hrsg. v. Erich Schmidt u. Bernhard Suphan, 21. Bd., Weimar, S. 177-290.
- Habermas, Jürgen (2012): »Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? Über die schrille Polyfonie der Meinungen und ihre Filtrierung«, in: NZZ, 04.08.2012, Nr. 179, S. 63f.
- Hare, Richard M. (1982): »Toleration and Fanaticism«, in: Ders.: Freedom and Reason, Oxford, S. 157-185.
- Heidegger, Martin (1960): Sein und Zeit, 9., unveränderte Aufl., Tübingen.
- Hobbes, Thomas (1969): Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates, Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft, Bd. 6, hrsg. v. Ernesto Grassi, Reinbek b. Hamburg.

- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1998a): »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf«, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt, S. 191-251.
- Kant, Immanuel (1998b): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt, S. 7-102.
- Margalit, Avishai (2011): *Über Kompromisse – und faule Kompromisse*. Aus dem Engl. v. Michael Bischoff, Berlin.
- Parzinger, Hermann (2014): *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift*, München.
- Przyrembel, Marisa (2014): *Emphatische Egoisten. Eine interdisziplinäre Analyse zur Perspektive der zweiten Person*, Freiburg i.Br./München.
- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*, übersetzt v. Winfried Hinsch, Frankfurt a.M.
- Russell, Bertrand (1959): »The Study of Mathematics«, in: Ders.: *Mysticism and Logic and other Essays*, London, S. 58-73.
- Schreiner, Klaus (1990): »Toleranz«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart, S. 445-605.
- Singer, Peter (1994): *Praktische Ethik*, 2., rev. u. erw. Aufl., aus dem Engl. Übersetzt v. Oscar Bischoff/Jean-Claude Wolf u. Dietrich Klose, Stuttgart.
- Williams, Bernard (1981): »Persons, character and morality«, in: Ders.: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, S. 1-19.

