

## Thema: Ronald Dworkin

### Taking Dworkin Seriously

#### Zur Ethik in Dworkins Werk

Norbert Paulo\*

#### I. Zwischen Lob und Vergessen

Dass *Ronald Dworkin* einer der wichtigsten öffentlichen Intellektuellen der jüngeren Vergangenheit war, darüber scheint Einigkeit zu bestehen. Fast alle größeren deutschen und internationalen Zeitungen haben anlässlich seines Todes Lobeshymnen auf den liberalen Juristen und Philosophen veröffentlicht, der seit den 1960er Jahren die akademische Rechtsphilosophie geprägt und mit seinen rechtspolitischen Interventionen in der *New York Review of Books* die Öffentlichkeit manchmal herausgefordert und manchmal aufgeklärt hat. *Jürgen Habermas'* Bonmot, geäußert anlässlich einer Laudatio auf *Dworkin*, scheint einen wahren Kern zu haben: „Mit etwas weniger Brillanz, Widerspruchsgeist und Genialität wäre er längst Richter am Supreme Court in Washington geworden.“<sup>1</sup> Jedenfalls ist *Habermas* mit seiner Wertschätzung nicht allein – für *Rainer Forst* ist *Dworkin* etwa ein „moderner Sokrates“<sup>2</sup> und *Peter Koller* nennt ihn „undoubtedly one of the giants of contemporary philosophy“ und hebt hervor, dass *Dworkins* Wirken nicht auf den Bereich des Rechts beschränkt war: „Dworkin’s contributions to legal, moral and political theory actually form a unified system, which is unparalleled in contemporary philosophy.“<sup>3</sup>

Letzteres mag erklären, warum eine so auffällige Kluft besteht zwischen der verbreiteten Wertschätzung prägender deutschsprachiger Philosophen für *Dworkin* einerseits und der dürftigen Rezeption seines Werks im deutschen Sprachraum andererseits. Wer, wie *Dworkin*, auf der Einheit der Wertsphäre besteht und damit für die Beantwortung juristischer, rechtspolitischer oder rechtsphilosophischer Fragen verlangt, ein kohärentes Gesamtkunstwerk aus Ethik, Moral und politischer Moral (wofür für *Dworkin* das Recht gehört) zu bieten, der entzieht sich dem direkten Zugriff, sprengt Fachgrenzen und Denkmuster und macht einfache Kategorisierungen unmöglich. Auch dürften wenige das Gesamtkunstwerk *Dworkins* überblicken, reicht es doch über die ganze Bandbreite der praktischen Philosophie – einschließlich abstrakter Fragen der Metaethik (deren Bestehen als unabhängiges Teilgebiet neben der norma-

\* Universität Salzburg, E-Mail: [norbert.paulo@sbg.ac.at](mailto:norbert.paulo@sbg.ac.at).

<sup>1</sup> *Habermas*, Ronald Dworkin – Ein Solitär im Kreise der Rechtsgelehrten, in: Ach (Hrsg.), Europa, 2008, 65. Für *Habermas'* Auseinandersetzung mit *Dworkins* Rechtstheorie s. *sein* Faktizität und Geltung, 1992, 258 ff.

<sup>2</sup> *Forst*, Philosoph Ronald Dworkin: Ein moderner Sokrates, DIE ZEIT vom 18.10.2012 (Nr. 43).

<sup>3</sup> *Koller*, Ronald Dworkin: In Memoriam (1931-2013), Ratio Juris 26 (2013), 560, 564.

tiven Ethik *Dworkin* entgegen der verbreiteten philosophischen Lehrmeinung bestritten)<sup>4</sup>, der Rechtstheorie, Rechtsphilosophie, der politischen Philosophie, Ethik, Medizinethik und Moral.<sup>5</sup> Außerdem entwickelt er, wo nötig, auch Positionen in anderen Bereichen der Philosophie, etwa in der Philosophie des Geistes. Der Rezeption dürften ferner zwei weitere Punkte im Wege stehen: der mitunter als „unakademisch“ empfundene Schreibstil und die Entwicklungsrichtung seiner Theorie. *Dworkin* schrieb ganz überwiegend unter Verzicht auf Fachvokabular und „freistehend“ in dem Sinne, dass er seine Theorien nicht direkt in die einschlägige Fachdebatte eingeordnet dargestellt hat. Bezüge zu verwandten oder zurückgewiesenen Positionen werden oft in die spärlichen Fußnoten verbannt oder der Kompetenz der Leser(innen) überlassen. Die Entwicklungsrichtung von *Dworkins* Theorie war *bottom-up*, von konkreten Problemen zur Theorie und nicht *top-down*, von einer abstrakten Theorie ausgehend, die dann nur noch anhand einzelner Beispiele illustriert wird. Über die Jahrzehnte hat er seine Ansichten ganz überwiegend aus der Beschäftigung mit konkreten rechtlichen und politischen Fragen heraus entwickelt, revidiert und erweitert.<sup>6</sup> Diese Entwicklung fand meist in verstreuten Aufsätzen statt, die dann teilweise später gesammelt herausgegeben wurden.<sup>7</sup> Auf diese Weise entstanden Bücher, die nicht immer durchgängig eine Idee entwickeln. Ein gewisses Unbehagen, das einige im deutschen Sprachraum mit dieser Vorgehensweise zu haben scheinen, kann man auch der Tatsache ablesen, dass von diesen Aufsatzsammlungen nur zwei ins Deutsche übertragen wurden (und dies auch nur mit langer zeitlicher Verzögerung und im Fall von *Sovereign Virtue* nur mit einem kleinen Teil des englischen Originals),<sup>8</sup> während mehrere der Monographien sehr zeitnah übertragen wurden.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> S. *Dworkin*, *Justice for Hedgehogs*, 2011, Kapitel 2 bis 5; aus der umfangreichen Diskussion zu *Dworkins* Argumentation nur *Tiefensee*, Expressivism, Anti-Archimedeanism and Supervenience, *Res Publica* 20 (2014), 163-181 und *Star*, *Moral Skepticism for Foxes*, *Boston University Law Review* 90 (2010), 497-508.

<sup>5</sup> Einen Überblick über *Dworkins* Rechtsphilosophie, Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, Liberalismus und Medizinethik findet sich in einem von *Herlinde Pauer-Studer* herausgegebenen Gesprächsband: *Moral und Recht und die Probleme von Gleichheit und Freiheit*, in: *Konstruktionen praktischer Vernunft*, 2000, 153-182.

<sup>6</sup> Er selbst nannte diese Vorgehensweise „from the inside out“, siehe etwa *Life's Dominion*, 1993, 28 („Philosophy from the Inside Out“) oder *Law from the Inside Out*, *NEW YORK REVIEW OF BOOKS* vom 7. November 2013 (Nr. 17), 54 (54).

<sup>7</sup> Dies sind vor allem: *Taking Rights Seriously* (1977), *A Matter of Principle* (1985), *Freedom's Law* (1996), *Sovereign Virtue* (2000) und *Justice in Robes* (2006).

<sup>8</sup> *Taking Rights Seriously* (1977), dt. *Bürgerrechte ernstgenommen* (1990), übersetzt von Ursula Wolf), und *Sovereign Virtue* (2000), dt. *Was ist Gleichheit?* (2011, übersetzt von Christoph Schmidt-Petri). Letzteres ist streng genommen keine Übersetzung von *Sovereign Virtue*, sondern nur eine der vier Aufsätze unter der Leitfrage „What is Equality?“. *Sovereign Virtue* enthält neben diesen vier Aufsätzen noch zehn weitere Kapitel. Es fehlt auf Deutsch einerseits der gesamte praktische Teil von *Sovereign Virtue* und andererseits aus dem theoretischen Teil die Grundlegung von *Dworkins* Gerechtigkeitstheorie im Liberalismus und in der Ethik.

<sup>9</sup> Übertragen wurden diese Monographien: *Life's Dominion* (1993), dt. *Die Grenzen des Lebens* (1994, übersetzt von Susanne Höbel, Cornelia Holfelder-von der Tann, Wiebke Schmalz und Maja Ueberle-Pfaff), *Justice for Hedgehogs* (2011), dt. *Gerechtigkeit für Igel* (2012, übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels), und *Religion without God* (2013), dt. *Religion ohne Gott* (2014, übersetzt von Eva Engels). Bedauernswerterweise nicht übersetzt ist das rechtsphilosophische Hauptwerk *Law's Empire* (1986), ferner *Is Democracy Possible Here?* (2006). Eine nahezu vollständige Bibliographie bietet *Guest*, *Ronald Dworkin*, 3. Aufl. 2013, 271 ff.

Besonders deutlich wird die Kluft zwischen Wertschätzung und Rezeption aber anhand der spärlichen deutschsprachigen Diskussion *Dworkins*. Als Monographien liegen – soweit ich sehe – lediglich eine Handvoll Dissertationen vor, die sich ganz überwiegend mit der frühen Rechtsphilosophie Dworkins beschäftigen.<sup>10</sup> Einen größeren Bereich des *Dworkin'schen* Denkens deckt ein von *Steffen Wesche* und *Véronique Zanetti* herausgegebener Band<sup>11</sup> ab, der allerdings dreisprachig – deutsch, englisch und französisch – und überdies schon länger vergriffen ist.<sup>12</sup> All dies beraubt vielleicht nicht diejenigen deutschsprachigen Philosoph(inn)en der Argumente *Dworkins*, für die die Lektüre englischer Aufsätze und Bücher Normalität ist und bei denen die Lektüre englischsprachiger Bücher nicht mehr Zeit in Anspruch nimmt als die deutschsprachiger Bücher. Es erschwert aber denjenigen – etwa vielen Studierenden – den Zugang zum *Dworkin'schen* Denken erheblich. Wenn wir den obigen Einschätzungen *Habermas'*, *Forsts* und *Kollers* glauben dürfen, dann entgeht ihnen eine Menge.

Im deutschsprachigen Raum ist *Dworkin* vor allem bekannt für seine frühe Rechtstheorie (aus den 1960er und 70er Jahren) sowie für seine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit (entwickelt seit den frühen 1980er Jahren) und die damit zusammenhängende Theorie des Liberalismus. Der vorliegende Beitrag versteht sich als bescheidener Versuch, das philosophische Spätwerk *Dworkins* in die Diskussion einzubringen – und zwar am Beispiel seiner Ethik. *Dworkin* versteht unter Ethik ganz klassisch das gute Leben im Gegensatz zur Moral, die sich mit unseren Pflichten

<sup>10</sup> S. etwa *Bittner*, Recht als interpretative Praxis, 1988; *Lien*, Interpretation als Integration, 1997; *Watkins-Bienz*, Die Hart-Dworkin Debatte, 2004 und *Heinold*, Die Prinzipientheorie bei Ronald Dworkin und Robert Alexy, 2011. Mit einem Fokus auf *Dworkins* (und *Rawls'*) Gerechtigkeitstheorie: *Romanus*, Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde, 2008.

<sup>11</sup> Dworkin in der Diskussion, 1999. Ferner wird *Dworkins* Liberalismus etwa bei *Forst*, Kontexte der Gerechtigkeit, 1996 und *Pauer-Studer*, Autonom leben, 2000 diskutiert. Nicht verschwiegen werden soll auch *Kerstings* ausführliche und überaus kritische Diskussion von *Dworkins* Idee der Ressourcengleichheit, s. *Kerstings* Theorien der sozialen Gerechtigkeit, 2000, 172 ff., das allerdings vor dem Erscheinen von *Sovereign Virtue* fertiggestellt wurde und das die dort gesammelten, bereits zuvor veröffentlichten Aufsätze *Dworkins* nur teilweise rezipiert. In *Kerstings* Diskussion zeigt sich, dass das in Fn. 8 angesprochene Fehlen des gesamten praktischen Teils von *Sovereign Virtue* in der deutschen Übersetzung tatsächlich zu einer Fehlrezeption führen kann. Einer der Hauptkritikpunkte *Kerstings* (insbs. 212 ff.) ist nämlich, dass *Dworkins* Theorie zu abstrakt bleibe, um normative Anleitung in der „wirklichen Welt“ zu ermöglichen. Ohne hier behaupten zu wollen, dass bei *Dworkin* keine Kluft zwischen idealer Theorie und „wirklicher Welt“ bestehe, so bietet seine Diskussion konkreter politischer Fragen, bspw. zum Gesundheitswesen (s. *Sovereign Virtue*, Kapitel 8), dennoch mehr Anhaltspunkte für die praktische Umsetzung der idealen Theorie, als die Vorschläge der meisten vergleichbar abstrakt argumentierenden Theoretiker(innen).

<sup>12</sup> Nur zum Vergleich: Auf Englisch gibt es neben unzähligen Auseinandersetzungen mit *Dworkin* in diversen Journals etliche Bücher zu ihm: neben *Guest*, Ronald Dworkin, 3. Aufl. 2013 etwa *Hunt* (Hrsg.), Reading Dworkin Critically, 1992; *Burley* (Hrsg.), Dworkin and His Critics, 2004; *Hershovitz* (Hrsg.), Exploring Law's Empire, 2006 und *Ripstein* (Hrsg.), Ronald Dworkin, 2007. Außerdem fanden zu der Veröffentlichung von *Sovereign Virtue* und *Justice for Hedgehogs* Symposien statt, deren Beiträge in Journals gesammelt veröffentlicht wurden, s. *Ethics* 113 (2002) [zu *Sovereign Virtue*] sowie *Analysis* 73 (2013) und *Boston University Law Review* 90 (2010) [zu *Justice for Hedgehogs*] – letztere über 600 Seiten stark (und verfügbar unter <http://www.bu.edu/law/central/jd/organizations/journals/bulr/volume90n2/>).

gegenüber anderen beschäftigt.<sup>13</sup> Die Ethik bekommt im Laufe der Entwicklung von *Dworkins* Denken eine immer zentralere Rolle für alle normativen Fragen, moralische, politische und rechtliche. Schon früh hat er auf die Verbindung zwischen Recht und Moral hingewiesen und immer wieder die Aufgaben und Grenzen des Rechts und des demokratischen Staates unter Bezug auf die Moral bestimmt – ohne freilich das Recht schlicht auf die Moral zu gründen. Im Spätwerk geht *Dworkin* weit darüber hinaus und argumentiert für eine einheitliche Wertsphäre aus Ethik, Moral, Politik und Recht, die nicht unabhängig voneinander verstanden werden können, und in der alle normativen Fragen letztlich auf eine starke Ethikkonzeption hinauslaufen. Dieser Beitrag hat primär explorativen Charakter und versucht, diese Entwicklung des *Dworkin'schen* Denkens als konsequente Ausarbeitung einer integrativen Philosophie, die mehr und mehr ihren Kern in der Ethik findet, ernst zu nehmen. Mit anderen Worten und in Anspielung auf sein bekanntestes Werk: *Taking Dworkin Seriously*.

Der Beitrag gliedert sich grob in drei Teile. Ich werde zunächst den Anfang von *Dworkins* Beschäftigung mit der Ethik im Zuge der Entwicklung seines egalitären Liberalismus nachzeichnen (Teil II). Darauf folgt eine schrittweise inhaltliche Bestimmung seiner liberalen Ethik (Teil III). Teil IV erörtert dann das ausgearbeitete Verständnis der Ethik in *Dworkins* Spätwerk „Gerechtigkeit für Igel“.

## II. Die Entdeckung der Ethik in Dworkins Werk

*Dworkin* hat die Rolle der Ethik für seine Theorie erst relativ spät systematisch entwickelt. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man sieht, welch zentrale Rolle die Ethik in seinem Gesamtsystem, wie es im Spätwerk entwickelt ist, einnimmt. Die Idee der gleichen Freiheit mit den Forderungen gleicher Rücksicht und gleicher Achtung taucht schon im Frühwerk auf – im Rahmen der Diskussion eines Rechts auf Freiheiten als Gegenmodell zum Utilitarismus<sup>14</sup> –, die systematische Bedeutung der damit eng verknüpften Ethik wurde allerdings erst in der späteren Debatte um politischen und perfektionistischen Liberalismus herausgearbeitet.<sup>15</sup> In den Worten *Martha Nussbaums* ist perfektionistischer Liberalismus grundsätzlich

„eine Spezies der Gattung liberaler Ansichten, die politische Prinzipien auf umfassende Doktrinen über das menschliche Leben gründen, die nicht nur den Bereich des Politischen abdecken, sondern menschliches Verhalten generell.“<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Zur modernen Ethikdiskussion siehe die Beiträge in dem von *Holmer Steinfath* herausgegebenen Band, *Was ist ein gutes Leben?*, 2. Aufl. 1998.

<sup>14</sup> S. Bürgerrechte ernstgenommen, 439 ff.

<sup>15</sup> Hierzu auch *Nussbaum*, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, *Philosophy & Public Affairs* 39 (2011), 3-45, auf 5 f., dt. *Perfektionistischer Liberalismus und Politischer Liberalismus* (in *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 1 [2014], 99-166, verfügbar unter: <http://www.praktische-philosophie.org/index.php/zfpp/article/view/35/7>, übersetzt von Norbert Paulo, auf 103 f.). Ich gehe hier aus Platzgründen nicht darauf ein, wie sich diese Debatte und *Dworkins* Positionierung zur verwandten Debatte um den Kommunitarismus verhält. S. aber *Dworkins* Diskussion des Kommunitarismus in *Sovereign Virtue*, 211-236 („*Liberal Community*“), sowie *Guest*, *Ronald Dworkin*, 3. Aufl. 2013, Kapitel 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 102 f. S. zum Perfektionismus auch *Chan*, *Legitimacy, Unanimity and Perfectionism*, *Philosophy & Public Affairs* 29 (2000), 5-43.

Solche Liberalismen werden prominent vertreten von *Isaiah Berlin*<sup>17</sup> und *Joseph Raz*<sup>18</sup>. Im Kontrast dazu ist politischer Liberalismus, dessen Hauptvertreter *John Rawls*<sup>19</sup> und *Charles Larmore* sind, ein Liberalismus, dessen Grundprinzipien gerade nicht auf umfassende Doktrinen gegründet sind. Der Hauptunterschied liegt in der Frage, ob ethischer Pluralismus ein unumstrittener Wert ist. Während perfektionistische Liberale dies annehmen und eine notwendige Verbindung zwischen Pluralismus, Autonomie und Liberalismus sehen, beharren politische Liberale darauf, dass selbst der Pluralismus als Wert rationaler Weise umstritten ist – man denke nur an die großen Weltreligionen, deren Anhänger(innen) sich mit diesem Wert oft schwer tun. Der politische Liberalismus versucht also, die politische Ethik auf

„einem ethischen Kern [aufzubauen], den vernünftige Menschen akzeptieren können, und zwar trotz ihrer natürlichen Neigung, über umfassende Verständnisse von der Natur von Werten, und damit insbesondere über die Vorzüge des Pluralismus und des Monismus, uneins zu sein.“<sup>20</sup>

*Dworkin* entwickelte im Rahmen seiner Theorie der Verteilungsgerechtigkeit einen Liberalismus, der zwischen diesen beiden Arten von Liberalismus liegt. Er ist weder so neutral wie der politische, noch so nah am Paternalismus wie der perfektionistische.<sup>21</sup> Das Hauptargument ist, dass Menschen einen Grund brauchen, liberal zu sein. Ihnen im Sinne der Neutralität diesen Grund zu verweigern, hält *Dworkin* für übertriebene Zurückhaltung des politischen Liberalismus. Indem er die motivierenden Gründe aus einer Vorstellung des guten Lebens entwickelt, argumentiert er gegen einen Vorrang des Rechten vor dem Guten, den der politische Liberalismus annimmt.<sup>22</sup> Vielmehr müsse eine Verbindung – eine „Kontinuität“ – zwischen den Ebenen bestehen, einerseits zwischen dem Rechten und dem Guten und andererseits zwischen dem privaten Leben der Individuen und dem sozialen Leben in der politischen Sphäre. Diese Kontinuität wird abgegrenzt von der „Diskontinuitätsstrategie“, wie *Dworkin* sie bei *Rawls*‘ Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness am Werk

<sup>17</sup> Insbesondere in *seinem* *The Pursuit of the Ideal*, in: *The Proper Study of Mankind*, 1997, 1–16.

<sup>18</sup> Bspw. in *seinem* *Autonomy, Toleration, and the Harm Principle*, in: *Gavison* (Hrsg.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, 1987, 313–333, besonders 331–332, sowie in: *The Morality of Freedom*, 1986. *Forst*, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 1996, 95, 101 ff. ordnet *Raz* hingegen dem ethischen Liberalismus zu.

<sup>19</sup> Der locus classicus ist *Rawls*‘ Buch *Political Liberalism*, 1993 (dt. von *Hinsch*, *Politischer Liberalismus*, 1998).

<sup>20</sup> *Larmore*, *The Morals of Modernity*, 1996, 167 (meine Übersetzung).

<sup>21</sup> Zur Verortung *Dworkins* in dieser Debatte siehe *Pauer-Studer*, *Autonom leben*, 2000, 205–247, insbesondere 232–237, *Forst*, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 1996, 95 ff. und *Ripstein*, *Liberty and Equality*, in: *ders.* (Hrsg.), *Ronald Dworkin*, 2007, 82–108. *Dworkin* hat diesen Liberalismus vor allem entwickelt in *Sovereign Virtue*, 237–284 („Equality and the Good Life“), das wiederum basiert auf seinem *Foundations of Liberal Equality*, in: *Darwall* (Hrsg.), *Equal Freedom*, *Selected Tanner Lectures on Human Values*, 1995, 190–306. Die folgende überblicksartige Darstellung folgt *Dworkins* Entwicklung des Themas in *Sovereign Virtue*, 237 ff. Sehr gute Diskussionen des Verhältnisses zwischen Theorie der Verteilungsgerechtigkeit und Ethik in *Dworkins* späterem Werk sind *Matthew Clayton*, *Liberal Equality and Ethics*, *Ethics* 113 (2002), 8–22, und *William*, *Equality for the Ambitious*, *The Philosophical Quarterly* 52 (2002), 377–389.

<sup>22</sup> Bemerkenswert ist, dass *Dworkin* noch in *A Matter of Principle*, 181–204 („Liberalism“) seinen Liberalismus nicht mit einer Ethik verbindet, sondern noch an einem klaren Vorrang des Rechten vor dem Guten festhält.

sieht, wo von den persönlichen Vorstellungen der Individuen gerade abstrahiert und stattdessen nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner gesucht werde, der dann über einen Gesellschaftsvertrag in Form von Gerechtigkeitsprinzipien die Grundlage des Zusammenlebens bieten solle. Bei *Rawls* besteht also eine Diskontinuität zwischen individuellen Vorstellungen über das gute Leben und der politischen Organisation des Gemeinwesens. Diese Diskontinuität hat den großen Vorteil maximaler Toleranz gegenüber anderen Vorstellungen des Guten; persönlich motiviert wird dieses Modell aber lediglich dadurch, dass alle einsehen sollen oder müssen, dass nur so alle ihren eigenen Vorstellungen entsprechend leben können. *Dworkin* stellt diesem Modell eine Kontinuität zwischen persönlichem Leben und liberaler politischer Philosophie gegenüber, die als normative Grundlage den Gesellschaftsvertrag ersetzen soll. Eine Mindestanforderung sieht er darin, dass eine Konzeption politischer Gerechtigkeit nicht der individuellen konkreten Ethik, die schließlich konstitutiv ist für das Selbstverständnis der Person, widersprechen darf.<sup>23</sup> Idealerweise lässt sich eine Konzeption entwickeln, in der sich beide wechselseitig stützen. Eine solche „liberale Ethik“ muss dabei natürlich so abstrakt bleiben, dass sie für unterschiedliche Entwürfe des Guten kompatibel bleibt und nicht in einen stumpfen Perfektionismus umschlägt. Anders als bei den Diskontinuitätsstrategien ist aber die staatliche Neutralität in dem Kontinuitätsmodell nicht der Ausgangspunkt, sondern wird erst aus der Ethik entwickelt. Das normative Resultat mag also fast das gleiche sein. Jedoch werden nur im Kontinuitätsmodell Ethik, Politik und Recht verbunden, statt berührungslos nebeneinander stehen zu bleiben. Diese Verbindung, so *Dworkins* Hoffnung, sorgt nicht nur für eine bessere theoretische Begründung der Neutralität, sondern auch für eine stärkere Motivation der Individuen, mit diesem integrierten Modell den Liberalismus mitzutragen.

### III. Dworkins „liberale Ethik“

#### 1. Der systematische Zugang: Relevanz, Verantwortung und Kriterien

Wie sieht nun *Dworkins* „liberale Ethik“ in dem integrierten Modell aus? Er ist sich natürlich dessen bewusst, dass eine liberale Ethik nicht so konkret sein darf, dass sie nicht mehr mit unterschiedlichen Entwürfe des Guten kompatibel ist. Er nähert sich einer Bestimmung der Ethik daher eher systematisch als inhaltlich, nämlich über abstrakte Fragen, die eine jede konkrete Ethik beantworten muss.<sup>24</sup> Die *erste Frage* ist die nach der praktischen Relevanz der Ethik selbst, also warum es uns eigentlich umtreibt, wie wir leben sollen. Gibt es einen Unterschied zwischen einem guten und einem angenehmen Leben? Wenn es einen Unterschied gibt, ist es wichtig, ein Leben zu leben, das nicht nur angenehm, sondern gut ist? Und ist dies nur aus der individuellen Perspektive wichtig oder auch in einem größeren, objektiven Sinn? Ist es also auch wichtig, dass andere gut leben? Die *zweite Frage* ist die nach der Verantwortlichkeit: In wessen Verantwortung liegt es, Menschenleben gut zu machen? Ist dies eine soziale Aufgabe, die etwa ein wohlthätiger Staat zu erfüllen hat? Oder ist es die Aufgabe eines jeden Menschen selbst? Die *dritte Frage* erst zielt auf den materialen

<sup>23</sup> S. auch *Romanus*, Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde, 2008, 90 ff.

<sup>24</sup> *Sovereign Virtue*, 239-242.



Gehalt: Was macht ein gutes Leben aus? Diese drei Fragen, werden als abstrakt in dem Sinne verstanden, dass sie von allen konkreten Ethiken beantwortet werden müssen. Sie dringen jedoch nicht derart in die Bereiche vor, die Philosoph(innen) vor Augen haben, wenn sie über das Faktum des ethischen Pluralismus reden, dass die Antworten bereits konkrete Wertfragen beantworten würden. Die Fragen lassen bspw. Raum für Ethiken, die einer religiösen Verankerung des Lebens einen großen Stellenwert einräumen, und für solche, die sich einen Einfluss von Religion auf das eigene Leben streng verbitten. Dies heißt aber natürlich nicht, dass gar keine Verbindung bestünde zwischen den abstrakten und konkreteren Fragen der Ethik. Wie vor allem die ersten beiden Fragen deutlich machen, besteht z.B. auch immer schon ein Verweisungszusammenhang zu einer umfassenden Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Individuum und sozialer Gemeinschaft. Wie diese abstrakten Fragen beantwortet werden, engt sozusagen die Antwortmöglichkeiten für konkretere Fragen ein. Der Punkt bei der Unterscheidung ist, dass Liberale nicht vor einer Beantwortung der abstrakten Fragen zurückschrecken müssen, weil hier sehr viel mehr Einigkeit besteht, als auf der konkreteren Ebene, die tatsächlich vom Faktum des Pluralismus geprägt ist.<sup>25</sup>

Für die Beantwortung der ersten beiden abstrakten Fragen greift *Dworkin* zurück auf zwei Prinzipien des ethischen Individualismus, die schon länger seiner Rechtsphilosophie wie seiner Theorie der Ressourcengleichheit zu Grunde liegen.<sup>26</sup> Im Rahmen seiner Rechtsphilosophie klang das etwa so:

„Ich nehme an, dass wir alle die folgenden Postulate der politischen Moral akzeptieren. Die Regierung muss diejenigen, die sie regiert, mit Rücksicht behandeln, das heißt als menschliche Wesen, die des Leidens und der Enttäuschung fähig sind, und mit Achtung, das heißt als menschliche Wesen, die in der Lage sind, sich nach intelligenten Konzeptionen davon, wie sie ihr Leben leben sollten, selbst zu formen und entsprechend zu handeln. Die Regierung muss Leute nicht nur mit Rücksicht und Achtung behandeln, sondern mit gleicher Rücksicht und Achtung.“<sup>27</sup>

Diese beiden Prinzipien der gleichen Achtung und der gleichen Rücksicht bilden den Kern des ethischen Individualismus. Sie drücken die Grundüberzeugung aus, dass die Bürger selbst ethische Urteile fällen und sich daran selbst orientieren wollen und sollen.<sup>28</sup> Die politische Moral, die diese Bürger unterstützen können, muss dies ermöglichen oder – darauf will *Dworkin* hinaus – sogar aus diesen Grundüberzeugungen erwachsen. Sind die beiden zitierten Prinzipien gleicher Rücksicht und Achtung noch sehr auf die Grenzen politischer und rechtlicher Macht bezogen, formuliert *Dworkin* später den Grundgedanken des ethischen Individualismus in Bezug auf die Verteilungsgerechtigkeit so:

„The first principle is the principle of equal importance: it is important, from an objective point of view, that human lives be successful rather than wasted, and that this is equally important, from that objective point of view, for each human life. The second is the principle of social responsibility: though we must all recognize the equal objective importance of the success of a

<sup>25</sup> Ibid., 240.

<sup>26</sup> Hierzu *Pauer-Studer*, *Autonom leben*, 2000, 172.

<sup>27</sup> Bürgerrechte ernstgenommen, 439.

<sup>28</sup> S. auch *Romanus*, *Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde*, 2008, 92 f.

human life, one person has a special responsibility for that success – the person whose life it is.“<sup>29</sup>

Diese beiden Prinzipien gleicher Wichtigkeit und individueller Verantwortung sind grundlegender und bilden die Voraussetzung der zuerst zitierten Prinzipien gleicher Rücksicht und Achtung. Was man jedoch vergeblich sucht, ist eine tiefer gehende Begründung dieser Prinzipien. Das dürfte jedoch nur diejenigen überraschen, die mit *Dworkins* Denken nicht vertraut sind, hält er doch das Immer-tiefer-Gehen einer Begründung für den falschen Weg. Er vertritt seit seinen frühesten Veröffentlichungen eine Art Kohärenzmodell der Rechtfertigung, in dem sich die einzelnen Elemente gegenseitig stützen sollen. Das Begründungsverfahren läuft also nicht auf ein festes Fundament zu, auf dem alles weitere aufbaut. Vielmehr muss man sich – vereinfacht gesagt – die einzelnen Überzeugungen als in einer Art Netz verbunden vorstellen.<sup>30</sup> Die hier diskutierten Prinzipien gelten für *Dworkin* dann als gut begründet, wenn sie anderen wohl überlegten Überzeugungen, die wir hegen, nicht widersprechen und bestenfalls stützen – und andersherum. Dieses Vorgehen ist auch der Grund dafür, dass *Dworkin* – chronologisch – einen Liberalismus entwickelt, der seine Rechtsphilosophie stützt, dann eine Theorie der Gerechtigkeit, die beides integriert, und schlussendlich eine Ethik, die alle drei Bereiche in einer einheitlichen Wertsphäre verbinden kann.<sup>31</sup> Wie gut die zitierten Prinzipien gleicher Rücksicht und Achtung sowie gleicher Wichtigkeit und individueller Verantwortung nach diesem Kohärenzmodell gerechtfertigt sind, kann ich hier aus Platzgründen nicht weiter erörtern. Welche Antworten sie aber auf die ersten beiden abstrakten Fragen der Ethik implizieren, sollte klar sein. Es ist Aufgabe der Politik, die Bürger in die Lage zu versetzen, ein erfolgreiches und auch gutes Leben zu führen. Die Verantwortung für das gute Leben selbst liegt dann allerdings bei den Individuen. Die Frage nach der Relevanz der Ethik ist affirmativ beantwortet. Es ist für *Dworkin* objektiv wichtig, dass Menschen ein gutes Leben führen. Die Verantwortung hierfür liegt bei jedem einzelnen Menschen selbst. Die politische Gemeinschaft muss und darf nur die Rahmenbedingungen dafür schaffen.<sup>32</sup> In letzterem findet sich also die liberale Grundüberzeugung wieder.

<sup>29</sup> Sovereign Virtue, 5 und – in ganz ähnlicher Formulierung – 240. Nähere Ausformulierungen des Grundsatzes gleicher Achtung finden sich insbesondere in A Matter of Principle, 181-204 („Liberalism“), insbesondere 191 ff., und 204-213 („Why Liberals Should Care about Equality“).

<sup>30</sup> Zur Kohärenz als Rechtfertigungsmodell in *Dworkins* Rechtstheorie s. Guest, Ronald Dworkin, 3. Aufl. 2013, Kapitel 5; Stavropoulos, Legal Interpretivism, in: Zalta (Hrsg.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2014 edition, verfügbar unter: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/law-interpretivist/>>; eine umfassende Auseinandersetzung mit *Dworkins* Rechtfertigungsstrategie über die Rechtstheorie hinaus ist mir nicht bekannt. Er selbst liefert eine komplexe Erläuterung in Gerechtigkeit für Igel, Teile I und II. Allgemein zur Kohärenz in der normativen und in der Metaethik: Hoffmann, Kohärenzbegriffe in der Ethik, 2008.

<sup>31</sup> S. auch *Dworkins* neue und äußerst klare Darstellung der Aufgabe begrifflicher Interpretation (also der richtigen Verwendungsweise interpretativer Begriffe wie z.B. Gleichheit und Freiheit) in Gerechtigkeit für Igel, 268 ff. Danach handelt es sich dann um die richtige Verwendungsweise eines interpretativen Begriffs, wenn diese die Rolle, die der Begriff für uns spielt, am besten rechtfertigt – auch dies also eine Ebene des Strebens nach Kohärenz.

<sup>32</sup> Vgl. Romanus, Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde, 2008, 92 f.



## 2. Annäherung an die Kriterien des guten Lebens

Ich möchte mich im Folgenden auf die in der dritten abstrakten Frage angesprochenen materialen Kriterien für ein gutes Leben konzentrieren. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass *Dworkins* Antwort auch auf diese Frage abstrakt bleiben muss, also nicht ein bestimmtes Modell einer konkreten Ethik vorschreiben darf. Anderenfalls wäre die liberale Grundüberzeugung verletzt. Aber wie kann *Dworkin* die Frage nach den inhaltlichen Kriterien des guten Lebens in diesem Sinne abstrakt beantworten? Er ist sich der Problematik sehr bewusst und gesteht direkt ein, dass die Überzeugungskraft der Antwort auf diese Frage geringer sein dürfte, als die auf die anderen beiden Fragen. Auch möchte er das Modell der liberalen Gleichheit nicht direkt von seinen materialen Kriterien für ein gutes Leben abhängig machen.<sup>33</sup> Was will er aber dann erreichen?

„First, the question of metric is important for its own sake. Our ordinary intuitions about how to live are, as I shall try to show, confused, and I believe that the confusion reflects ambivalence about the right answer to that question. Second, I want to show the ethical appeal behind Plato’s view that justice and goodness cannot conflict, and how that view provides particularly strong defense, not only of liberalism in general, but of equality as the best conception of liberalism.“<sup>34</sup>

Es handelt sich also um einen Vorschlag für ein Verständnis des guten Lebens, das sich wieder über seine Kohärenz bewähren soll. Was zunächst als recht bescheidener Anspruch daherkommt, ist daher mit einem Haken versehen: Um *Dworkins* Verständnis zu diskreditieren, genügt es nicht, einzelne Punkte zu kritisieren. Vielmehr muss man eine Alternative anbieten, deren Kohärenzgrad höher ist. Dies ist ein kritischer Punkt, der allen Kohärenztheorien gemein ist: Sie sind kaum punktueller Kritik zugänglich und verfolgen – wenn man es sehr negativ formulieren will – eine Art Immunisierungsstrategie, vor allem wenn das Netz, in das sich eine Überzeugung einfügen muss, wie bei *Dworkin*, sehr komplex ist.

*Dworkin* beginnt seine Suche nach materialen Kriterien des guten Lebens mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen willkürlichem („volitional“) und kritischem („critical“) Wohlergehen („well-being“) und – korrespondierend – zwischen willkürlichen und kritischen Interessen.<sup>35</sup> Das willkürliche Wohlergehen ist schon dann befriedigt, wenn man das hat oder erreicht, was man tatsächlich gerade will. Ist also ein Leben schon dann gut, wenn unsere mehr oder minder zufälligen tatsächlichen Wünsche erfüllt werden? Ist das, was wir wollen, gut, bloß weil wir es wollen? Wenn wir eine Stufe höher gehen und etwa fragen, was wir wollen sollen, dann kommen wir in den Bereich der kritischen Interessen. In den ersten Bereich fällt etwa das Interesse, nicht zum Zahnarzt zu gehen, weil dies mit Schmerzen verbunden ist. In den zweiten Bereich fällt z.B. das Interesse an einem guten Verhältnis zur eigenen Familie, auch wenn dies mit vielen Belastungen verbunden ist.<sup>36</sup> Interessen sind kri-

<sup>33</sup> Zu *Dworkins* Anspruch und zum argumentativen Zugang siehe auch *Clayton*, A Puzzle About Ethics, Justice, and the Sacred, in: *Burley* (Hrsg.), *Dworkin and His Critics*, 2004, 99 (101 ff.).

<sup>34</sup> *Sovereign Virtue*, 241.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 242 ff.

<sup>36</sup> Die Unterscheidung zwischen willkürlichen und kritischen Interessen entspricht weitgehend dem, was *Charles Taylor* in seinem Aufsatz *Negative Freiheit?*, 1992, 9-51 („Was ist menschliches Handeln?“, übersetzt von Hermann Kocyba) als schwache und starke Wertungen beschreibt; die

tisch, wenn das Leben aus der individuellen Perspektive ohne sie nicht so erfolgreich wäre. Bei willkürlichen Interessen genügt es, sie einfach zu haben. Wenn wir aber ein bestimmtes willkürliches Interesse nicht haben, ist dies kein Grund für Bedauern. Das Leben ist nicht mehr oder weniger erfolgreich, wenn wir das eine oder andere willkürliche Interesse haben oder nicht haben. Dies ist anders bei kritischen Interessen. Wenn ich tatsächlich kein gutes Verhältnis zu meiner Familie haben will, ändert dies noch nichts daran, dass es sich um ein kritisches Interesse handeln kann. Kritische Interessen sind also eine Art normativer Maßstab, mit welchem willkürliche Interessen bewertet werden können. Es geht aber nicht darum, die einen Interessen auf die anderen zurückzuführen; auch gibt es keine unabhängige dritte Ebene, auf der etwaige Konflikte aufgelöst werden könnten, oder die bei der Beurteilung der kritischen Interessen helfen würde. In *Dworkins* Worten:

„I shall from this point assume that any attempt to find ethical foundations for liberalism must concentrate on critical as distinct from volitional well-being. We need an account of what people's critical interests are that will show why people who accept that account and care about their own and other people's critical well-being will be led naturally toward some form of liberal polity and practice. ... Of course it is a sensible question – and a politically crucial one – whether liberal principles would serve the volitional interests of most people in a democracy and, if so, how liberal politicians can convince a majority that this is so. Our question is not so immediately political, though it is perhaps of more far-reaching political importance. Political principles are normative in the way critical interests are: the former define the political community we should have, the latter how we should live in it. Our search for ethical foundations is therefore a search for normative integrity. We ask whether people who do take their critical interests seriously would have good reason for adopting the liberal perspective.“<sup>37</sup>

Es werden also wieder die schon bekannten Überlegungen deutlich: *Dworkin* entwickelt die Ethik hier vor allem als Element für einen Liberalismus, der weder politisch noch perfektionistisch ist; diese Ethik soll eine Kontinuität zwischen persönlicher Ethik, Politik und Recht ermöglichen; letzteres gelingt dann, wenn sich Ethik und politische Philosophie in einem starken Sinne als kohärent erweisen. Es sollte daher nicht überraschen, dass auch die materialen Kriterien des guten Lebens die Prinzipien der politischen Moral – also der Politik und des Rechts – widerspiegeln. Dieses Verhältnis wechselseitiger Stützung ist genau das, was er Integrität nennt.

### 3. „Impact“ oder „challenge“? Eine Metrik für das gute Leben

Im letzten Abschnitt habe ich *Dworkin* wie folgt zitiert:

„the question of metric is important for its own sake. Our ordinary intuitions about how to live are, as I shall try to show, confused, and I believe that the confusion reflects ambivalence about the right answer to that question.“<sup>38</sup>

Diese Konfusion schreibt er zwei verschiedenen abstrakten Konzeptionen des guten Lebens zu, dem „impact model“ und dem „challenge model“. Bestimmte konkrete

---

Verbindung ist gut herausgearbeitet bei *Romanus*, Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde, 2008, 79 ff., 93 ff.

<sup>37</sup> Sovereign Virtue, 245.

<sup>38</sup> Ibid., 241.

ethische Überzeugungen scheinen eher das eine Modell zu stützen, andere eher das andere. *Dworkins* Argumentation besteht im Wesentlichen darin, zu zeigen, dass das „challenge model“ vorzugswürdig ist.<sup>39</sup> Der Grund für diese Vorzugswürdigkeit liegt natürlich wieder in einem höheren Kohärenzgrad.<sup>40</sup> Es sei daran erinnert, dass die diskutierten abstrakten Modelle des guten Lebens kein bestimmtes Modell einer konkreten Ethik vorschreiben dürfen, weil sonst die liberale Grundüberzeugung verletzt wäre. Die Entscheidung für eines dieser Modelle darf also nicht die liberale Neutralität verletzen. *Dworkin* prüft die beiden Modelle anhand bestimmter Sorgen und Unklarheiten, die die meisten Menschen in Bezug auf ethische Fragen haben,<sup>41</sup> bspw. wie es sein kann, dass es einerseits subjektiv eine so hohe Bedeutung hat, wie wir leben, während wir doch andererseits wissen, dass ein einzelnes Menschenleben für den Lauf der Welt vernachlässigbar klein und irrelevant ist.

Nach dem „impact model“ des guten Lebens bestimmt sich der Wert des Lebens nach den Konsequenzen des jeweiligen Lebens – Konsequenzen in Bezug auf den objektiven Wert, den ein Leben hinterlässt. In diesem Sinne war etwa der Wert der Leben von *Mozart* oder von *Martin Luther King* hoch. Der ethische Wert eines Lebens hängt nach diesem Modell allein vom Wert der Konsequenzen ab, die das Leben für den Rest der Welt hat. Der Wert des Lebens wird also – typisch für einen normativen Konsequentialismus – extrinsisch bestimmt. Die zweite Konzeption des guten Lebens, das „challenge model“ sieht den Wert des Lebens in der richtigen Art und Weise des Lebens. Diese Konzeption, die ausdrücklich, wenn auch vage, an das aristotelische Vorbild anknüpft, ist mithin durch einen intrinsischen Wert bestimmt. *Dworkin* beschreibt die Konzeption so:

„The model of challenge holds that living a life is *itself* a performance that demands skill, that it is the most comprehensive and important challenge we face, and that our critical interests consist in the achievements, events, and experiences that mean that we have met the challenge well.“<sup>42</sup>

Um zu sehen, wie diese Modelle gedacht sind und warum das zweite besser ist als das erste, gehe ich kurz auf einige der Sorgen und Unklarheiten, die die meisten Menschen laut *Dworkin* in Bezug auf ethische Fragen haben, ein. Angesprochen habe ich bereits die Frage, wie es sein kann, dass es einerseits subjektiv eine so hohe Bedeutung hat, wie wir leben, während wir doch andererseits wissen, dass ein einzelnes Menschenleben für den Lauf der Welt vernachlässigbar klein und irrelevant ist. Mit dem „impact model“ hat man mehrere Möglichkeiten, diese Verwirrung aufzuklären. Man kann etwa sagen, dass die Konsequenzen des Lebens von *Martin Luther King*

<sup>39</sup> Für Diskussionen des „challenge model“ s. *Wilkinson*, *Dworkin on Paternalism and Well-Being*, *Oxford Journal of Legal Studies* 16 (1996), 433-444 und *Arneson*, *Human Flourishing versus Desire Satisfaction*, *Social Philosophy and Policy* 16 (1999), 135-142.

<sup>40</sup> Siehe *Sovereign Virtue*, 251. In der Literatur wurde kritisiert, dass *Dworkins* Gegenüberstellung von nur zwei Modellen nicht genügt, um eines davon positiv zu stützen. Wie schwierig es allerdings ist, weitere Konzeptionen des guten Lebens zu finden, die ähnlich abstrakt sind – also nicht in den Bereich konkreter Ethik fallen – und nicht mit einem der beiden Modelle zusammenfallen, zeigt die Diskussion zwischen *Richard Arneson* und *Dworkin*, siehe *Arneson*, *Cracked Foundations of Liberal Equality*, in: *Burley* (Hrsg.), *Dworkin and His Critics*, 2004, 79 (80-85) und *Dworkin*, *Ronald Dworkin Replies*, *ibid.*, 339 (354 ff.).

<sup>41</sup> *Sovereign Virtue*, 245-276.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 253 (seine Hervorhebung).

für so viele Menschen in den USA und weltweit immens waren. Schließlich hatte er einen großen Anteil daran, dass der Rassismus abgenommen hat und dass Ungleichbehandlungen aufgrund von Herkunft und Hautfarbe mehr und mehr reduziert wurden. *Mozarts* Werke sorgen noch lange Zeit nach seinem Tod für intensiven ästhetischen Genuss bei vielen Menschen und bescheren seiner Geburtsstadt Salzburg einen steten Zustrom von Touristen. Aber wie verhält es sich dann mit solchen Menschenleben, deren Konsequenzen nicht derart außergewöhnlich sind? Kann mit diesem Modell auch ein „normales“ Leben gut sein? Kaum – jedenfalls nicht ohne dass man hedonistisch-konsequentialistisch argumentiert in dem Sinne, dass ein Leben in der Weise gut ist, wie es das Wohlbefinden oder die Freude bei uns selbst und bei anderen befördert. Auch das funktioniert freilich nur, wenn wir diesem Wohlbefinden und dieser Freude einen immens hohen Stellenwert einräumen. Das Problem instrumentalistischer Ansätze wird schnell deutlich: Sie müssen immer auf einen anderen Wert verweisen, der dann wiederum erklärungsbedürftig bleibt. Das „challenge model“ nähert sich der gleichen Frage ganz anders. Es sucht den Wert des Lebens nicht allein in den Konsequenzen des Lebens für andere, sondern in der Art, wie jemand mit den Herausforderungen seines oder ihres Lebens umgegangen ist. Es geht also nicht so sehr darum, ob *Mozarts* Wirken noch heute Geld in die Kassen Salzburgs spült, sondern darum, wie er seine Werke geschaffen hat, welchen Schwierigkeiten er sich gegenüber gesehen hat, mit welcher Kreativität und Originalität er diese angegangen ist, wie sehr er sich auf die Sache eingelassen und seine Fähigkeiten mobilisiert hat, usw. Das Modell lässt die Frage offen, welche Erwägungen genau relevant sein sollen. Und es klärt darüber auf, dass die Sorge, unser Leben wäre im Lichte der Unendlichkeit des Universums irrelevant, in dem Sinne konfus ist, dass sie nicht korreliert mit dem Wert unseres Lebens. Das „challenge model“ ist somit besser geeignet als das „impact model“, unsere vielfältigen Überzeugungen in Bezug auf die Frage der Signifikanz des Lebens zu erfassen.

Eine weitere Unklarheit ist die, ob es Komponenten des guten Lebens gibt, die immer und überall gleich sind, oder ob diese Komponenten abhängig sind von dem kulturellen Umfeld, den Bedingungen und Möglichkeiten, denen man ausgesetzt ist. Das „impact model“ legt nahe, dass ersteres der Fall ist. Jedenfalls passt dies am besten zum instrumentellen Blick auf einen selbstständigen Wert. Solch konsequentialistische Modelle benötigen eine Art Skala, die für alle Anwendungsfälle gleich bleibt. Das „challenge model“ hingegen erfasst und erklärt die verbreitete Überzeugung, dass die Komponenten kontextsensitiv sind, indem es das gute Leben als eines sieht, das angemessen auf die jeweiligen Herausforderungen und Bedingungen reagiert:

„It seems irresistible that living well, judged as a performance, means among other things living in a way responsive and appropriate to one's culture and other circumstances. A life of chivalrous and courtly virtue might be a good one in twelfth-century Bohemia but not in Brooklyn now.“<sup>43</sup>

Dieser Unterschied kann auch anhand einer Unterscheidung im Bereich der Kunst verdeutlicht werden: Ein Gemälde kann zwei verschiedene Arten von Wert haben, einen Produktwert und einen kreativen Wert. Der Produktwert bemisst sich rein in dem Wert, den das fertige Gemälde hat, unabhängig von seiner Entstehung. Es kann

<sup>43</sup> Ibid., 257 f.

etwa eine besonders schöne Struktur haben oder einer Betrachterin außerordentliche Freude bereiten. Dieser Produktwert ist unabhängig davon, ob es sich um das Originalgemälde oder um eine perfekte Reproduktion handelt. Das komische Gefühl, das uns beschleicht, dass wir in vielen Ausstellungen – aus konservatorischen Gründen – tatsächlich nicht die Originale, sondern perfekte Reproduktionen zu sehen bekommen, kann man mit dem Produktwert nicht erklären. Hierfür müssen wir den kreativen Wert in Betracht ziehen. Dieser Wert besteht genau in der Art und Weise der Entstehung des Gemäldes, in dem kreativen Akt, der zum Produkt geführt hat. Der kreative Wert besteht darin, wie die Künstlerin auf eine bestimmte Herausforderung reagiert hat. Dazu gehört, dass sie überhaupt bestimmte Muster und Grenzen der Kunst und Kultur ihrer Zeit erkannt hat und selbst eine Vision entwickelt hat, wie man die Muster weiterentwickeln und die Grenzen überwinden kann. Die Künstlerin muss also nicht nur ein bestimmtes Ziel erreichen – sie muss das Ziel zunächst selbst entwickeln.

„We expect artists to make claims that, if successful, will expand or at least change what the tradition counts as good. The most daring of these claims (we might say) offer to make something out of nothing, to make artistic value out of a kind of performance in which none was recognized before. If we treat ethical value as the value of a performance rather than as the independent value of a product, then we will take the same view of a skillful performance of living.“<sup>44</sup>

Das heißt natürlich nicht, dass wir alle Lebenskünstler sein und originelle Lebensweisen entwickeln müssen – wobei es auch dazu anregen soll. *Dworkin* will mit diesem Vergleich vor allem dazu auffordern, sich nicht zu leicht in Traditionen und Muster fallen zu lassen, sondern das eigene Leben kreativ zu gestalten, weil genau diese Gestaltung dem Leben Wert verleiht. Es besteht danach kein Wert darin, unreflektiert den familiär, kulturell oder religiös vorgegebenen Bahnen zu folgen. Eine solch traditionsverbundene Lebensweise wird erst dadurch wertvoll, dass sie nach reiflicher Prüfung bejaht wird. So banal dies klingen mag – der dahinter stehende Anspruch ist ziemlich hoch.

Hiermit verbunden ist die Frage, ob es für den Wert meines Lebens relevant ist, dass ich glaube, dass es gut ist. Da das „impact model“ auf einer objektiven Sichtweise beruht, macht es nach dieser Konzeption Sinn, zu sagen, dass jemand ein – im Vergleich zu einem alternativ möglichem Leben – besseres Leben führt, wenn es objektiv bessere Konsequenzen hat, auch wenn sie selbst dieses Leben schlechter findet. Wie das Leben gelebt wird, ist nach dieser Konzeption nicht konstitutiv für den Wert, den es hat. Nach dieser Ansicht wäre auch der Wert eines Kunstwerks nicht gemindert, bloß weil die Künstlerin selbst meint, dass sie nichts künstlerisch Wertvolles vollbracht hätte. Auch dies ist nach dem „challenge model“ anders. Nach dieser Konzeption kann mein Leben nicht durch etwas besser werden, das ich selbst als wertlos betrachte. Wenn ich auch nach viel Reflexion nicht zu dem kritischen Interesse komme, ein gutes Verhältnis zu meinen Kindern wertvoll zu finden, dann kann mein Leben für mich nicht dadurch besser werden, dass ich ein gutes Verhältnis zu meinen Kindern habe. Nur diese Konzeption stützt die Idee der ethischen Integrität:

---

<sup>44</sup> Ibid., 258; s. auch Gerechtigkeit für Igel, 333 ff.

„Someone has achieved ethical integrity, we may say, when he lives out of the conviction that his life, in its central features, is an appropriate one, that no other life he might live would be a plainly better response to the parameters of his ethical situation rightly judged. ... If we give priority to ethical integrity, we make the merger of life and conviction a parameter of ethical success, and we stipulate that a life that never achieves that kind of integrity cannot be critically better for someone to lead than a life that does.“<sup>45</sup>

Diese Integrität ist natürlich kein fixer Maßstab, sondern eine Art regulative Idee. Es genügt also grundsätzlich, seine Lebensweise der ethischen Integrität anzunähern. Allerdings kann man auch an diesem Anspruch scheitern. Dies ist – nach *Dworkin* – etwa der Fall, wenn man ein mechanisches Leben lebt, das ohne ein Bewusstsein ethischer Überzeugungen dahingeht oder wenn man nie danach strebt, ethischen Überzeugungen zu entsprechen. Es scheitert also ein Leben, das allein willkürlichen Interessen folgt. Es kann aber auch an äußeren Umständen scheitern, etwa wenn man gezwungen wird, ein Leben zu führen, das nicht den eigenen Überzeugungen entspricht oder wenn die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Ungerechtigkeit geprägt sind.<sup>46</sup> Ethische Überzeugungen sind nicht irreversibel. *Dworkin* fordert dazu auf, sich und seine Überzeugungen immer wieder selbst zu prüfen und sich nicht zu sehr auf die Überzeugungen zu versteifen, denen man gerade – verstanden als kritische Interessen – folgt:

„For living out of conviction requires, if not continuing self-conscious reflection, at least taking seriously any doubts or twinges that might emerge, as well as the admonitions of teachers and friends.“<sup>47</sup>

Die beiden Konzeptionen des guten Lebens werden also von *Dworkin* auf diese und weitere Sorgen und Unklarheiten bezogen; im Ergebnis stellt sich das „challenge model“ als dasjenige heraus, das weit verbreitete Überzeugungen am besten erklären kann. Weiterhin stützt es – das war schließlich das Ziel – *Dworkins* Idee liberaler Gleichheit und gibt so den Individuen Gründe, auf politischer Ebene liberal zu sein.<sup>48</sup> Die Idee ist – vereinfacht gesagt – die, dass in einem integrierten Verständnis von Ethik und Gerechtigkeit die Gerechtigkeit der Ethik Grenzen setzt, weil Menschen ihre kritischen Interessen nur dann entwickeln können, wenn sie z.B. eine Vorstellung von einer gerechten Verteilung von Ressourcen untereinander haben.<sup>49</sup> In dem integrierten Verständnis setzt aber auch die Ethik der Gerechtigkeit Grenzen:

<sup>45</sup> Sovereign Virtue, 270.

<sup>46</sup> Ibid., 260 und 270 f.

<sup>47</sup> Ibid., 271.

<sup>48</sup> Ibid., 270-284. Zu der Frage, wie sich dies auf *Dworkins* Theorie der Verteilungsgerechtigkeit auswirkt, s. aus der neueren Literatur etwa *Colburn*, Disadvantage, Autonomy, and the Continuity Test, *Journal of Applied Philosophy* 31 (2014), 254-270. Für Kritik an der Behauptung, dass *Dworkins* Kontinuitätsstrategie funktioniert, s. Arneson, Cracked Foundations of Liberal Equality, in: Burley (Hrsg.), *Dworkin and His Critics*, 2004, 79 (85 ff.) und *Pauer-Studer*, Autonom leben, 2000, 236 f.

<sup>49</sup> Ausführlich wird das Argument besprochen bei *Clayton*, A Puzzle About Ethics, Justice, and the Sacred, in: Burley (Hrsg.), *Dworkin and His Critics*, 2004, 99 (102 ff.) und bei *Romanus*, Soziale Gerechtigkeit, Verantwortung und Würde, 2008, 95 ff. und 112 ff.



„A scheme of justice must fit our sense of the character and depth of the ethical challenge, and that requirement supports equality as the best theory of justice. ... [T]he challenge view supports equality directly, as flowing from people's sense of their own best interests critically understood. Living well has a social dimension, and I live less well if I live in a community with others who treat my efforts to lead a good life as less important than theirs. Indeed, everyone is insulted by a political and economic system dedicated to inequality, even those who profit in resources from this injustice. On the challenge model, critical self-interest and political equality are allies.“<sup>50</sup>

## IV. Die Ethik im Spätwerk Dworkins

Erst in seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Buch, *Justice for Hedgehogs* von 2011, hat *Dworkin* die Ethik eigenständig entwickelt und den Schwerpunkt seiner gesamten Theorie in Richtung der Ethik verschoben. Wie ich die Ethik bisher erläutert habe, wurde sie im Kontext der politischen Philosophie – der Rechtsphilosophie und der Gerechtigkeitstheorie – entwickelt und hatte anfangs eher unterstützenden Charakter für *Dworkins* Liberalismus. In *Gerechtigkeit für Igel* nun stellt er deutlich heraus, dass die Ethik einen zentralen Bezugspunkt für verschiedene Bereiche seines Denkens darstellt.

### 1. Ethische Verantwortung als Ausgangspunkt

Der Ausgangspunkt für die neue Rolle der Ethik mag zunächst überraschen. Er liegt nämlich in der Moralepistemologie, also der Frage, wie man im Bereich der Werte eigentlich sinnvoll argumentieren und zu gerechtfertigten Aussagen kommen kann. Die praktische Philosophie hat bekanntlich das Problem, nicht auf beobachtbare (normative) Tatsachen hinweisen zu können. Sie ist daher auf andere Erkenntniswege verwiesen als andere Wissenschaften. Wie *Dworkins* Lösung aussieht, habe ich bereits erwähnt. Er vertritt ein Kohärenzmodell der Rechtfertigung. Was hat das aber mit Ethik zu tun? Die Ethik kommt über die Idee der Verantwortung ins Spiel.<sup>51</sup> Aus epistemologischer Sicht ist für *Dworkin* die Anforderung an eine gerechtfertigte Überzeugung, dass man sie auf verantwortliche Weise gebildet hat.<sup>52</sup> Kohärenz – oder Integrität, wie *Dworkin* oft synonym sagt – ist die formale Grundbedingung für eine solche Überzeugung. Die Idee ist, dass wir alle mit vielfältigen Überzeugungen und Vorstellungen den komplexen Fragen in Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Recht, Religion, Politik usw. gegenüberstehen, ohne ein umfassendes Bild all dieser Bereiche zu haben und ohne dass unsere Überzeugungen und Vorstellungen widerspruchsfrei oder auch nur gut fundiert wären. Einige werden sehr reflektiert und gut begründet sein, andere wiederum schlicht von Eltern, Freunden oder Autoritäten übernommen. Unsere Verantwortung ist es, Ordnung zu schaffen:

<sup>50</sup> *Sovereign Virtue*, 279 f.; s. zu diesem Wechselverhältnis zwischen Ethik und Gerechtigkeit auch *Pauer-Studer*, *Autonom leben*, 2000, 234 f.

<sup>51</sup> Siehe *Gerechtigkeit für Igel*, Kapitel 6.

<sup>52</sup> Er verbindet die Idee der Verantwortung sogar mit dem Begriff der Wahrheit, *ibid.*, 195-211.

„Unsere moralische Verantwortung bemisst sich daran, inwieweit es uns gelingt, unsere vielen konkreten Interpretationen so zu integrieren, dass sie sich wechselseitig in einem von uns authentisch vertretenen Netz stützen.“<sup>53</sup>

Die so skizzierte Verantwortung verbindet im Wesentlichen also zwei Elemente: formale Kohärenz der Überzeugungen – *Dworkin* spricht von Interpretationen, weil er alle Wertbegriffe als interpretative Begriffe versteht und deren Reflexion und Aufklärung als Interpretation bezeichnet<sup>54</sup> – und die Authentizität. Diese Authentizität wird in dem Sinne als Tugend verstanden, dass verantwortungsbewusste Menschen Prinzipien folgen (sollen) und diese nicht einfach so außer Betracht lassen (dürfen).<sup>55</sup> In dem Verhalten in diesem Sinne tugendhafter Menschen kommt also eine Überzeugung zum Ausdruck – dies erinnert nicht zufällig an die oben angesprochene ethische Integrität. Verantwortungsbewusste Menschen handeln also nicht willkürlich oder unaufrichtig. Sie geben sich auch nicht zu leicht zufrieden: Das Streben geht nicht nur nach lokalen Kohärenzen – etwa hinsichtlich der Beurteilung staatlicher Souveränität – sondern ist immer auf eine Gesamtkohärenz gerichtet – die Beurteilung staatlicher Souveränität muss sich also auch bewähren in Hinblick auf Eingriffe anderer Staaten zum Schutz von Minderheiten usw. Auch müssen die Prinzipien und Ideale, auf die wir uns in diesen Fragen berufen, mit denen vereinbar sein, die wir in anderen Fragen in Anschlag bringen. Es kann sein, dass das Nachdenken zu Anpassungen meiner Überzeugungen führt. Es kann aber auch sein, dass

„weiteres Nachdenken statt dessen meine Unfähigkeit ans Licht bringt, den *Prima-facie*-Konflikt meiner Überzeugungen durch prinzipielle Unterscheidungen aufzulösen, die ich wiederum in vollem Maße vertreten kann. Wenn das der Fall ist, dann habe ich eine weitere Unzulänglichkeit hinsichtlich meiner moralischen Verantwortung entdeckt. Meine Überzeugungen sind nicht ernsthaft genug, und manchmal kann mein Verhalten anderen gegenüber am besten durch etwas anderes erklärt werden – vielleicht Eigeninteresse, Konformitätsdrang oder einfach intellektuelle Faulheit –, und das heißt, dass ich diesen Menschen die Achtung vorenthalte, die mein moralisches Verantwortungsbewusstsein eigentlich verlangt.“<sup>56</sup>

In diesem Zitat wird deutlich, inwiefern der Anspruch, den *Dworkin* an alle Menschen stellt, sehr hoch ist. Wenn wir nicht unsere Mitmenschen in ihrem Anspruch auf gleiche Achtung verletzen wollen, dann dürfen wir nicht leichtfertig, unüberlegt, willkürlich oder „pragmatisch“ handeln oder auch nur unsere Überzeugungen bilden. Niemand darf sich also darauf zurückziehen, dass er oder sie nicht so viel nachdenken möchte – das wäre „intellektuelle Faulheit“. Freilich ist die Verantwortung nicht erst erfüllt, wenn alle Unstimmigkeiten im Überzeugungssystem beseitigt sind – das wird wahrscheinlich nie gelingen. Auch hier handelt es sich um ein Ideal, nach dem wir streben sollen.<sup>57</sup>

Sein ganzes Werk versteht *Dworkin* als den Versuch, dem Vorwurf der intellektuellen Faulheit zu entgehen.<sup>58</sup> Das Projekt der Ausarbeitung einer einheitlichen

<sup>53</sup> Ibid., 175.

<sup>54</sup> Ibid., Kapitel 8.

<sup>55</sup> Ibid., 176 ff.

<sup>56</sup> Ibid., 184 f.

<sup>57</sup> Ibid., 187 ff., 325.

<sup>58</sup> Ibid., 187.

Wertsphäre kann also vor diesem Hintergrund gesehen werden. Er bezeichnet die Verantwortung als „moralische Verantwortung“, weil sie an die gleiche Achtung geknüpft ist. Ich ziehe es hingegen vor, die Verantwortung mit der Ethik zu verknüpfen, weil die Moral wiederum in dem Sinne auf die Ethik bezogen ist, dass die zu entwickelnde Konzeption der gelungenen Lebensführung für die Interpretation moralischer Begriffe Orientierung bietet.<sup>59</sup> Es scheint mir auch deswegen angemessener, von ethischer Verantwortung zu sprechen, weil die Verantwortung – wie gesagt – neben Kohärenz auch Authentizität verlangt. Letztere verweist auf unser Verständnis unseres eigenen Lebens und unserer eigenen Persönlichkeit, also auf Ethik und nicht auf Moral.

## 2. Zwei ethische Prinzipien

Um unserem Verständnis unseres eigenen Lebens und unserer eigenen Persönlichkeit näher zu kommen, arbeitet *Dworkin* wieder mit der schon bekannten Unterscheidung zwischen willkürlichen und kritischen Interessen. Für die Frage nach dem guten Leben relevant sind natürlich wieder die kritischen Interessen. Hat er noch in *Sovereign Virtue* die Auffassung vertreten, dass unmoralisches Handeln das Leben immer schlechter macht, egal wieviel mehr Wohlstand und Möglichkeiten es einem beschert,<sup>60</sup> so rückt er von dieser Position nun ab und führt eine weitere Unterscheidung ein, nämlich die zwischen dem guten Leben und der gelungenen Lebensführung:

„Eine gelungene Lebensführung besteht darin, sich um ein gutes Leben zu bemühen, dabei aber bestimmte Einschränkungen auf sich zu nehmen, die wesentlich dafür sind, der Menschenwürde gerecht zu werden.“<sup>61</sup>

Der Punkt ist also, dass das Leben scheitern kann, obwohl man sich redlich um eine gelungene Lebensführung bemüht hat. Es kann etwa schlecht sein, weil man unverschuldet als Fahrer eines Schulbusses an dem tragischen Unfalltod vieler Kinder beteiligt war; es kann – muss aber natürlich nicht – auch daran scheitern, dass man durch körperliche oder psychische Beeinträchtigungen behindert wird. Andererseits kann ein Leben auch gut sein, obwohl es schlecht gemeistert wurde. Das wäre bspw. dann der Fall, wenn man durch unmoralische Handlungen mehr Ressourcen und Möglichkeiten hat, als einem eigentlich zustünden.<sup>62</sup> Mit dieser Unterscheidung wird das oben eingeführte „challenge model“ etwas ausdifferenziert. Weiterhin besteht der Wert des Lebens in einer Leistung, nämlich darin, der Herausforderung gerecht geworden zu sein, ein Leben führen zu müssen. Der relevante Maßstab ist weiterhin das angemessene und kreative Umgehen mit Herausforderungen.<sup>63</sup>

Die angesprochene Unterscheidung zwischen dem guten Leben und der gelungenen Lebensführung hat noch einen tiefer liegenden Grund – er erhöht nämlich wiederum den theorie-immanenten Kohärenzgrad, indem er das integrative Verständnis

<sup>59</sup> Ibid., 323 f.; das gilt freilich auch anders herum, s. 327.

<sup>60</sup> *Sovereign Virtue*, 263 ff.

<sup>61</sup> *Gerechtigkeit für Igel*, 330.

<sup>62</sup> Ibid., 339 f.

<sup>63</sup> Ibid., 333.

von Ethik und Moral erleichtert. Der Inhalt der Moral – also unsere Pflichten gegenüber anderen – muss verbunden sein mit unserer ethischen Verantwortung:

„Ebenso wie unsere moralische Verantwortung anderen gegenüber unsere ethische Verantwortung mitbestimmt, könnte die Antwort auf die Frage, was wir anderen schulden, unter anderem von letzterer abhängen.“<sup>64</sup>

Es wird also weder die Moral als Unterpunkt der Ethik verstanden, noch andersherum. Beide sind vielmehr auf gleicher Ebene verbunden.

„Eine solche Integration wird uns allerdings nur dann gelingen, wenn wir eine Facette oder Dimension einer gelungenen Lebensführung ausmachen können, die nicht direkt unsere Pflichten anderen gegenüber zum Gegenstand hat – oder zumindest nicht auf den ersten Blick –, jene Pflichten aber zugleich beeinflusst und von ihnen beeinflusst wird.“<sup>65</sup>

Diese schwer greifbare Idee läuft bei *Dworkins* auf zwei Prinzipien der Ethik hinaus – Selbstachtung und Authentizität.<sup>66</sup> Beide nehmen natürlich viele der bereits erwähnten Ideen und Prinzipien auf und stützen sie gleichzeitig. Das Prinzip der Selbstachtung verlangt, dass wir unser Leben ernst nehmen und seine objektive Relevanz anerkennen müssen. Es ist objektiv wichtig, dass wir etwas aus unserem Leben machen und es nicht verschwenden. Dieses Prinzip betrifft also die Frage, wie Menschen zu ihrem eigenen Leben stehen sollen und gebietet, eine gelungene Lebensführung selbst für wichtig zu halten.<sup>67</sup> Das Prinzip der Authentizität besagt, dass wir alle uns selbst darüber klar werden müssen, wie unser Leben als gutes Leben aussehen würde – und dies müssen wir dann auch anstreben. Authentizität ist also ein doppelter Auftrag: Werde dir selbst darüber klar, wie du wirklich leben willst – und lebe dann auch wirklich so! Dieses Prinzip hängt also eng mit dem der Selbstachtung zusammen: Gerade weil man sein eigenes Leben ernst nimmt, gehört es zum gelungenen Leben, im Leben auch selbst zum Ausdruck zu kommen. Das Authentizitätsprinzip hat noch einen weiteren Aspekt, der oben im Kontext der liberalen Ethik bereits angesprochen wurde, nämlich die Kontextsensitivität der Angemessenheit der Lebensführung. Es gibt keine zeit- und kulturunabhängig gültigen Kriterien des gelingenden Lebens. Vielmehr hängen diese ab von den Umständen und Bedingungen, in denen man lebt.<sup>68</sup>

Aus Gründen, die mir nicht ganz einleuchten, bezeichnet *Dworkin* diese beiden Prinzipien zusammen als „eine Konzeption der Menschenwürde“.<sup>69</sup> Mir scheint das überflüssig. Die beiden Prinzipien als „Würde“ zu bezeichnen, fügt inhaltlich nichts hinzu und lädt zu vermeidbaren Missverständnissen ein, da der Würdebegriff viele verschiedene und konfligierende Verwendungsweisen kennt. Ferner sind pflichtenbezogener Würdebegriffe – wie *Dworkins* – in der aktuellen Debatte nicht mehr sehr verbreitet.

<sup>64</sup> Ibid., 343 f.

<sup>65</sup> Ibid., 345.

<sup>66</sup> Ibid., 345 f.

<sup>67</sup> Ibid., 348 ff.; dort behandelt *Dworkin* auch die Objektivitätsbehauptung, auf die ich hier nicht weiter eingehe.

<sup>68</sup> Ibid., 355 ff.

<sup>69</sup> Ibid., 346 f.

### 3. Ethik – Moral – politische Moral

In *Dworkins* Spätwerk unterliegt die Ethik nun nicht mehr den engen Grenzen der liberalen Neutralität. Er muss sich nicht mehr auf die abstrakte Ethik beschränken und macht Vorschläge, die kontroverser sind. Und dies tut er sehr deutlich:

„Ich bin persönlich der Meinung, dass ein Mensch, der ein langweiliges, konventionelles Leben ohne enge Freundschaften und Herausforderungen führt und die Zeit bis zu seinem Begräbnis einfach absitzt, kein gutes Leben gehabt hat, selbst wenn er selbst anderer Auffassung sein sollte und diese Zeit durch und durch genossen hat. [Wir müssen annehmen, dass dieser Mensch] in einer bestimmten Hinsicht versagt hat, und zwar hinsichtlich der Verantwortung, sein Leben auf die richtige Weise zu führen.“<sup>70</sup>

Aber dies ist nur eine Aufgabe der Ethik im Spätwerk, nämlich der Beurteilung des guten Lebens selbst.

Die Ethik hat aber noch mindestens drei weitere Aufgaben, die alle auf verschiedenen Ebenen schon angesprochen wurden: Die Ethik ist mit der Authentizitätsforderung ein Element der Idee der ethischen Verantwortung, die fast alle Bereiche unseres Denkens und Handelns durchzieht und an alle Menschen sehr hohe Anforderungen stellt. Eine weitere Aufgabe ist die wechselseitige Integration zwischen Ethik und Moral. *Dworkin* entwickelt in permanentem Wechselspiel mit den beiden ethischen Prinzipien ausführlich Standpunkte zu Grundfragen der Moral – zu Hilfspflichten<sup>71</sup>, dem Schädigungsverbot und zur Natur von Verpflichtungen.<sup>72</sup> Ein dabei immer wieder hervortretendes Moralprinzip ist ein direktes Spiegelbild des ethischen Prinzips der Selbstachtung, nämlich eine entsprechende Achtung gegenüber den Leben aller Menschen.<sup>73</sup> Die dritte Aufgabe der Ethik ist diejenige, die aus der Diskussion der liberalen Ethik (oben III.) bereits bekannt ist, nämlich die Stützung von *Dworkins* politischer Philosophie. Er fasst diesen Bereich – in dem er sich vor allem wieder mit Gleichheit, Freiheit, Demokratie und Recht befasst – unter dem Schlagwort politische Moral zusammen, was bereits die Argumentationsrichtung andeutet. Er entwickelt diese Themen nämlich aus der Perspektive der zuvor entwickelten Moral, die, wie wir gesehen haben, als mit der Ethik integriert entwickelt wurde. Neben einem neuen Verständnis von Menschenrechten<sup>74</sup> finden sich innerhalb der politischen Moral keine großen Neuerungen im Spätwerk; schließlich hat *Dworkin* seine Ansichten zu diesen Themen über Jahrzehnte entwickelt. Durch die Hinzufügung der Ebenen der freistehenden Ethik und der persönlichen Moral hat er für sein Gesamtwerk jedoch ganz

<sup>70</sup> Ibid., 332.

<sup>71</sup> S. hierzu die kritische Diskussion von *Simons*, *Dworkin's Two Principles of Dignity: An Unsatisfactory Nonconsequentialist Account of Interpersonal Moral Duties*, *Boston University Law Review* 90 (2010), 715-735. Eine thematisch umfassendere Diskussion bietet *Kamm*, *What Ethical Responsibility Cannot Justify: A Discussion of Ronald Dworkin's Justice for Hedgehogs*, *Boston University Law Review* 90 (2010), 691-713.

<sup>72</sup> Gerechtigkeit für Igel, Kapitel 11 bis 14. Es ist hervorzuheben, dass sich *Dworkins* integratives Verständnis von Ethik und Moral unterscheidet von der Ansicht, dass jede Vorstellung von Moral auf einer Ethik *gegründet* sein müsse, s. etwa *Taylor*, *Sprache und Gesellschaft*, in: Honneth/Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, 1986, 35 (44 ff.) oder *MacIntyre*, *After Virtue*, 1981 (dt. *Der Verlust der Tugend* [1995], übersetzt von Wolfgang Rhiel), insbesondere Kapitel 5.

<sup>73</sup> Gerechtigkeit für Igel, 433 ff.

<sup>74</sup> Ibid., 561 ff.

neue Dimensionen erschlossen und – für ihn nicht unwichtig – es damit noch kohärenter gemacht.

Es bleibt zu wünschen, dass sich auch im deutschsprachigen Raum die Kritiker(innen) in Zukunft vermehrt auf das Gesamtwerk einlassen und die durch die Kohärenztheorie gestellte Herausforderung annehmen, nämlich nicht kleine Bausteine der Theorie zu kritisieren, sondern Änderungen vorzuschlagen, die noch kohärenter sind. Die einzige Alternative besteht darin, *Dworkins* Metaethik aus den Angeln zu heben, was kein leichtes Unterfangen sein dürfte.