

also keine von Gott hervorbringbare maximale Welt gibt), die Welt, die Gott tatsächlich geschaffen hat, ein Minimum an Güte aufweist und Gottes Unterlassung der Schöpfung dieser oder einer anderen (nicht maximalen) Welt zu einem insgesamt schlechteren Ergebnis führen würde als die Schöpfung einer Welt, die ein Minimum an Güte aufweist, folge daraus, dass Gott eine bessere Welt hätte schaffen können, nicht, dass er hätte besser handeln können (was für ein vollkommenes Wesen ausgeschlossen ist). Kriterium der Rationalität der Entscheidung eines moralisch vollkommenen, allwissenden und allmächtigen Wesens, eine bestimmte Welt zu schaffen, sei vielmehr, dass diese Wahl (in der Terminologie Herbert Simons) „satisficing“ ist, d. h., dass keine Welt zur Erschaffung ausgewählt wird, die einen bestimmten Grad an Güte unterschreitet. Während das dritte Kap. voraussetzt, dass es keine maximale Welt gibt, behandelt L. im vierten Kap. den Fall, dass es maximale Welten gibt. Dabei geht er von der These aus, dass es logisch notwendig ist, dass, wenn der theistische Gott existiert, es mindestens eine maximale Welt gibt (die Gott schaffen kann) und dass, wenn Gott eine Welt schafft, Gott eine maximale Welt schafft. Diese These ergibt sich sowohl aus Gottes Rationalität als auch aus Gottes moralischer Vollkommenheit und wird von L. mit Hilfe eines „Better Outcome/Action“ genannten Prinzips begründet (nach dem jemand in der Hervorbringung eines insgesamt besseren Ergebnisses *ceteris paribus* auch besser handelt als der, der nur ein insgesamt schlechteres Ergebnis hervorbringt) und gegen verschiedene Einwände verteidigt. Kombiniert mit dem Ergebnis von Kap. 2, dass Gott entweder keine maximale Welt schaffen kann oder es aus seiner Vollkommenheit nicht notwendig folgt, dass er eine maximale Welt schafft, führt das Ergebnis des vierten Kap.s (wenn der theistische Gott existiert, es mindestens eine maximale Welt gibt, die Gott schaffen kann, und Gott eine Welt schafft, schafft Gott eine maximale Welt) zu der Konklusion, dass Gott keine maximale Welt schaffen kann. Daraus folgt, dass, wenn Gott unsere Welt geschaffen hat, unsere Welt nicht maximal ist und dies kein Einwand gegen die Überzeugung darstellt, dass der theistische Gott unsere Welt geschaffen hat. Im fünften Kap. verteidigt L. den Theismus gegen empirische Einwände, die nicht unmittelbar auf der Existenz von Übel beruhen, sondern darauf, dass unsere Welt verbessert werden kann. Dieses Kap. schließt einerseits an Überlegungen aus den Kap. 3 und 4 an und bildet andererseits die Grundlage für die folgenden Teile, in denen L. sich mit bekannten Versionen des logischen (6. Kap.) und des evidentiellen (8. Kap.) Argumentes aus dem Übel auseinandersetzt. In Kap. 7 verteidigt L. seine (von R. Swinburne inspirierte) Version der „higher order goods defence“ für bestimmte Arten von Übeln (physisch-psychisches Leiden von Menschen und moralisch falsche Entscheidungen und Handlungen von Menschen), nach der die ausnahmslose Verhinderung dieser Arten von Übel auch die Verwirklichung von Gütern verhindern würde, deren Wert den Unwert der (verhinderten) Übel übersteigt. L. zieht am Ende von GBE folgendes Fazit: „Although theists should continue to be uneasy about the threat posed by providential arguments from evil, the uneasiness is about what menaces may lurk on the other side of a fog-shrouded hill, rather than about a dangerous foe clearly seen advancing towards them“ (227). Mehr ist von einer philosophisch verantwortungsvollen Defence weder zu erwarten noch zu fordern. GBE ist nicht zuletzt auf Grund der Vielzahl differenzierter Argumente keine leichte Lektüre, die aber die Anstrengung auf jeden Fall lohnt.

O. J. WIERTZ

DWORKIN, RONALD, *Gerechtigkeit für Igel*. Aus dem Amerikanischen von *Robin Celikates* und *Eva Engels*. Berlin: Suhrkamp 2012. 813 S., ISBN 978-3-518-58575-7.

Der Titel spielt an auf einen Vers des griechischen Dichters Archilochos (7. Jhdt. v. Chr.): „Der Fuchs weiß viel, der Igel *eine* große Sache“ (Frg. 103 Diehl). Die eine große Sache, von der das Buch handelt, ist die Einheit der Werte; sie bilden ein zusammenhängendes Ganzes und stützen sich gegenseitig. Diese These „erfreut sich gegenwärtig keiner großen Beliebtheit – der Fuchs beherrscht nun schon seit einigen Jahrzehnten die akademische und literarische Philosophie, insbesondere in der anglo-amerikanischen Tradition. Anhänger des Igels werden als naïv oder als Quacksalber betrachtet, die unter Umständen sogar gefährlich sein könnten“ (14).

Was ist der Grund für diese negative Einstellung gegenüber dem Igel („Teil I: Unabhängigkeit“)? Wenn man über Werte sprechen will, so der Fuchs, muss man zunächst zeigen, dass es überhaupt Werte gibt, und das ist eine ontologische oder metaphysische Frage. Werturteile können nur dann wahr oder falsch sein, wenn es etwas gibt, das sie wahr oder falsch macht. Es gibt aber keine Werte, sondern nur Tatsachen. Dworkin (= D.) bezeichnet diese Argumentation als „externen Skeptizismus“. Dieser behauptet, die Wahrheit moralischer Annahmen beruhe auf Prämissen, die selbst keine moralischen Annahmen sind, und er bestreitet die Wahrheit dieser Prämissen. Vom externen unterscheidet D. den „internen Skeptizismus“, der sich unmittelbar auf die moralischen Annahmen bezieht. Beiden Formen des Skeptizismus stellt D. die „gewöhnliche Sichtweise“ entgegen: Wir alle würden jemand, der ein Baby mit Nadeln sticht, weil er es genießt, es schreien zu hören, für moralisch verkommen halten. – Teil I argumentiert gegen den externen Skeptizismus und gegen eine externe Begründung der Moral durch sogenannte moralische Tatsachen; beide verstoßen gegen das humesche Prinzip, dass Aussagen über Tatsachen niemals hinreichend sein können, um ein Urteil über das, was sein sollte, zu begründen. Jeder ernstzunehmende moralische Skeptizismus müsse intern sein. Einen moralischen Realismus, der auf der Basis metaphysischer Argumente zeigen will, dass es in der Welt Entitäten gibt, deren Vorhandensein ein moralisches Urteil wahr machen kann, lehnt D. ab. Es gibt nur einen Weg, der dazu berechtigt, ein bestimmtes moralisches Urteil für wahr zu halten, und weder Metaphysik noch Physik spielen dabei eine Rolle. „Um die Aussage, Abtreibungen seien immer verwerflich, wahr nennen zu dürfen, muss ich ein moralisches Argument dafür anführen, dass diese sehr kontroverse Meinung wahr ist. Einen anderen Weg gibt es schlicht nicht“ (51 f.). „Die Moral ist eine unabhängige Sphäre des Denkens. Das humesche Prinzip, dem zufolge in jeder Argumentation, die ein moralisches Urteil entweder bestätigen oder entkräften kann, wiederum eine moralische Aussage oder Annahme enthalten sein muss, ist korrekt – und seinerseits ein moralisches Urteil“ (171). „Wenn ein Werturteil wahr ist, muss es einen Grund geben, warum es wahr ist. Es kann nicht *einfach* wahr sein“ (197). „In den formalen und informellen Wissenschaften versuchen wir, Aussagen zu *belegen*, während wir sie in der Sphäre der Werte *argumentativ* verteidigen“ (199).

Aber was ist bei der Beantwortung moralischer Fragen eine gute Argumentation („Teil II: Interpretation“)? Moralische Begründungen sind am besten als Interpretationen moralischer Begriffe zu verstehen. Wir alle haben von Anfang an mehr oder weniger unreflektierte moralische Überzeugungen, die wir von unseren Eltern und unserem kulturellen Umfeld übernommen haben. „Kinder machen zunächst vor allem von einem Gefühl für Fairness Gebrauch; im Verlauf ihres Heranwachsens verwenden sie dann elaboriertere und spezifischere Ideen wie Großzügigkeit, Freundlichkeit, das Einhalten von Versprechen, Mut oder Rechte und Pflichten. Irgendwann fügen sie ihrem moralischen Repertoire politische Begriffe hinzu, etwa den des Rechts, der Freiheit oder des Ideals der Demokratie“ (174 f.). Um unseren vielfältigen moralischen Herausforderungen gerecht zu werden, entwickeln wir feinmaschigere moralische Ansichten, indem wir unsere Werte durch Interpretationen miteinander verknüpfen. „Unsere moralische Verantwortlichkeit 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 der Werte stützen“ (175). „Die Wahrheit einer moralischen Überzeugung besteht in der Wahrheit einer unendlichen Anzahl anderer moralischer Urteile. Und sie selbst ist konstitutiv für die Wahrheit aller jener“ (201). „Interpretation ist durchweg holistisch [...], und die in einer Interpretation zum Ausdruck kommenden Wertnetze lassen keine Hierarchie der Dominanz und Unterordnung zu“ (263). Moralische Begriffe sind „interpretative“ Begriffe, d. h. Begriffe, die wir teilen, obwohl wir uns nicht auf ein Verfahren einigen können, wie diese Begriffe anzuwenden sind. Einigkeit darüber kann nur durch die Übereinstimmung erreicht werden, dass die richtige Anwendung des Begriffs abhängt von der besten Interpretation der Praktiken, in denen er zum Tragen kommt. Nehmen wir als Beispiel den Begriff der Gerechtigkeit. „Um eine bestimmte Konzeption der Gerechtigkeit argumentativ zu verteidigen, betten wir die Praktiken [...], die mit diesem Begriff verbunden sind, in ein umfassenderes Netzwerk *anderer* Werte ein, das unsere spezifische Konzeption dann stützt“ (277).

D. unterscheidet zwischen Ethik und Moral („Teil III: Ethik“). „Moralische Normen schreiben vor, wie wir andere behandeln sollen, während ethische Standards sich darauf beziehen, wie man sein eigenes Leben führen soll“ (323). Entsprechend seiner These von der Einheit der Werte fragt D. nach einer Konzeption der Moral, die sich nicht darauf beschränkt, die Wünsche und Ziele des Menschen einzuschränken, sondern sich in einer weniger negativen Weise mit ihnen verbindet. Dem entspricht eine Ethik, die zeigt, „was wir für unsere persönlichen Ziele halten *sollten*, die zu unserem Verständnis jener Verpflichtungen, Pflichten und Verantwortlichkeiten passt, die wir gegenüber anderen haben“ (327). Die beiden Prinzipien einer solchen Ethik sind das Prinzip der Selbstachtung und das der Authentizität. Das erste fordert, dass wir unser eigenes Leben ernst nehmen und es uns wichtig ist, dass wir es zu einem Erfolg machen; das zweite, dass wir uns darüber klar werden, unter welchen Umständen wir unser eigenes Leben als Erfolg betrachten und dann versuchen, es zu verwirklichen. Zusammen ergeben diese Prinzipien eine Konzeption der Menschenwürde. Mit der Moral (Teil IV) wird die Ethik durch das „Kant'sche Prinzip“ verbunden, dass wir die Menschheit in unserer eigenen Person nur dann achten können, wenn wir sie in der Person eines jeden anderen achten. Um uns selbst zu achten, müssen wir auch das Leben der anderen für objektiv wichtig erachten. Folgt daraus das utilitaristische Prinzip, dass wir unser Handeln immer auf die Verbesserung der Situation aller Menschen ausrichten müssen? Diese Folgerung wäre unvereinbar mit dem Prinzip der Authentizität. D. fragt, wie beide Forderungen, die Forderung, das Leben der anderen für wichtig zu erachten, und die Forderung der Authentizität, miteinander zu vereinbaren sind.

Die verschiedenen Teile des Buches konvergieren in der politischen Moral („Teil V: Politik“). Sie handelt davon, was wir alle gemeinsam anderen Individuen schulden, wenn wir als kollektive Person handeln. Eine Gemeinschaft hat nur dann die moralische Befugnis, ihren Mitgliedern Verpflichtungen aufzuerlegen und diese auch durchzusetzen, wenn ihre politischen Maßnahmen das Schicksal jedes Einzelnen als gleich wichtig behandelt und dessen individuelle Verantwortung für sein eigenes Leben achtet. Aus diesen Prinzipien der Würde lassen sich alle politischen Rechte ableiten. „Konkrete Rechte lassen sich bestimmen und verteidigen, indem wir genauer herausarbeiten, was gleiche Berücksichtigung und Achtung eigentlich erfordern“ (558). Dazu wendet D. sich den interpretativen Begriffen Freiheit und Gleichheit zu. Worin bestehen Gleichheit und positive sowie negative Freiheit? Wie ist diese umstrittene Frage zu entscheiden? „Für eine Gemeinschaft, die das erste Prinzip der Würde akzeptiert, ist eine Theorie der ökonomischen Gleichheit einfach eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit: die beiden Begriffe sind identisch. Für eine Gemeinschaft, die das zweite Prinzip akzeptiert, muss eine Konzeption der Freiheit die richtige Art von Achtung vor der Verantwortung einer jeden Person zum Ausdruck bringen, selbst zu bestimmen, was Erfolg in ihrem Leben bedeutet, und danach zu streben“ (591).

Gegen die verschiedenen Formen des Subjektivismus verteidigt D. den Objektivitätsanspruch moralischer Sätze. Besonders hervorgehoben sei seine Kritik an einem Realismus, der glaubt, diese Objektivität in einer Ontologie der Werte oder moralischen Tatsachen fundieren zu müssen. Die Welt der Moral ist die Welt der Gründe und nicht die der Tatsachen. Volle Zustimmung verdient ebenso die These von der Einheit der Werte. Schwierigkeiten bereitet dagegen D.s Begriff der Interpretation. Geht es darum, einen Wert in einen umfassenden Zusammenhang einzuordnen, von dem her er erst seine Geltung erhält? Wie ist dann das Phänomen der sittlichen Entscheidung, d. h. des praktischen Urteils, zu deuten? Kommt in jedem praktischen Urteil die Gesamtheit der Werte in den Blick? Oder handelt es sich bei der begrifflichen Interpretation um die Leistung der Urteilskraft, die ein allgemeines Prinzip spezifiziert und auf eine konkrete Situation anwendet? Das führt zu der Frage, wie die These von der Einheit der Werte genauer zu verstehen ist. Wie ist die Rede zu verstehen, dass die unterschiedlichen Aspekte des guten Lebens sich gegenseitig „stützen“? D. spricht von Kohärenz und Holismus. Genügt also für die Einheit der Werte die bloße Nichtwidersprüchlichkeit? Oder ist diese Einheit in dem Sinn als stärker zu denken, dass sie auf einem differenzierten System von kausalen Abhängigkeiten beruht? Daraus würde sich eine Rangordnung der Werte er-

geben, die dann für die sittliche Entscheidung maßgebend wäre. Was überzeugend gezeigt wurde, ist die Einheit auf der Ebene der obersten Prinzipien, d. h., dass die Achtung vor der eigenen Würde untrennbar verbunden ist mit der Achtung vor der Würde eines jeden anderen.

F. RICKEN S. J.

DABROWSKI, MARTIN / WOLF, JUDITH / ABMEIER, KARLIES (HGG.), *Gleichheit – Ungleichheit – Gerechtigkeit*. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2011. 167 S., ISBN 978-3-506-77368-5.

Rund um vier Schwerpunktthemen gruppieren sich die in diesem Bd. veröffentlichten zwölf Beiträge einer interdisziplinären Fachtagung im September 2010 in Münster zum delikaten Thema der ethischen Bewertung des sozialen Verhältnisses von Gleichheit und Ungleichheit: Die jeweils aus einem Haupt- und zwei Korreferaten bestehenden Blöcke behandeln zunächst die Frage, wie die statistischen Aussagen zur Armutsentwicklung in Deutschland zu lesen sind (11–50); sodann gehen sie auf die Unsicherheit der Mittelklasse zwischen gesellschaftlicher Inklusion und Exklusion ein (51–80), bevor systematisch auf den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ in kritischer Auseinandersetzung mit John Rawls reflektiert wird (81–124) und schließlich konkrete Perspektiven zur Lösung der armutsbedingten Exklusion kritisch-kontrovers erörtert werden (125–166). Die Herausgeber betonen im Vorwort (7–10), es sei nicht Absicht der Tagung und mithin der vorliegenden Beiträge, zur Theoriebildung beizutragen, sondern vielmehr, praktische Problematisierungen und Anwendungsfelder für das Konzept der „sozialen Gerechtigkeit“ aufzuzeigen. Im Folgenden sollen die beiden letzten Teile besprochen werden.

*Marianne Heimbach-Steins* referiert im dritten Abschnitt grundsätzlich über „Gerechtigkeits-theorien und Zielvorstellungen von Gesellschaft“ (81–110). Dabei verortet sie zunächst den Gerechtigkeitsdiskurs in der aktuellen Debatte und beginnt mit der Kritik an einem „Verständnis von Freiheit und Verantwortung der Person“, welches „individualistisch ausgelegt und von den sozialen Konnotationen und Voraussetzungen dieser Verantwortung abgekoppelt“ ist (84, vgl. 100). Während Heimbach-Steins meint, dadurch die Grundlage für ein ausgewogenes Verständnis von „Beteiligungsgerechtigkeit“ entworfen zu haben, lässt sie damit letztlich doch die Möglichkeit individueller Eigenverantwortung auf den gesellschaftlichen „Möglichkeitenbedingungen realer Verantwortung“ basieren (85), löst aber gerade dadurch die Frage nicht auf, ob diese Möglichkeitenbedingungen eher durch liberale oder durch kommunitive Elemente sichergestellt werden müssen. Ihre undifferenzierte Ablehnung Hayeks (85; bereits differenzierter Koecke: 112) deutet eher auf letztere Option hin, was aber ihren Balanceakt des Gerechtigkeitsbegriffs ins Wanken bringt. Rein theoretisch kommt der Beitrag über die Definition „dynamische Gerechtigkeit“, die weder „ein für alle Mal bestimmbar“ noch „als eine Art Endzustand erreichbar“ ist, nicht hinaus (87; vgl. 106). Diese bereits thomistische Einsicht wird dann mit Rawls konkretisiert (88–99). Dabei kritisiert Heimbach-Steins die mangelnde Fähigkeit des rawlsschen Ansatzes, Gerechtigkeitsprobleme zu reflektieren, die über die staatsbürgerliche Grenze hinaus verweisen, wie dies bei zentralen Integrationsproblemen heute der Fall ist (91). Sie wendet sich aber auch gegen die Kritik der verteilungstheoretischen Begründung des Sozialstaates durch Kersting: Dieser gehe von einem sozial nicht eingebetteten Individuum aus (97 f.). Doch trifft dieser Einwand Kersting wohl nicht, da er nicht die Sozialnatur des Menschen bestreitet, sondern dafür eintritt, sie als freiheitliche Verwirklichungsdimensionen der Person zu betrachten und mithin zu bezweifeln, dass sie allein durch staatlichen Eingriff zu garantieren sei. Stattdessen nimmt die Autorin auf die den apersonalen Aristotelismus aktualisierende amerikanische Philosophin Martha Nussbaum Bezug (100 f.), welche von der aristotelischen Definition der menschlichen Natur direkt auf einen tendenziell paternalistisch agierenden Staat und somit auf ein substanzialistisches Gemeinwohlverständnis schließt. Ohne Weiteres ist dem abschließenden Plädoyer Heimbach-Steins' zuzustimmen, in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit die Benachteiligten oder Stimmlosen einzuschließen, was allerdings nicht nur als Prinzip gesellschaftlicher Dialektik (106),