

# Hohenheimer Working Papers

## Wirtschafts- & Unternehmensethik

---

**Lehrstuhl 560 D**

**No. 2 (2004)**

**Gesellschaftsethisches  
KontingenzManagement.  
Das Gerechte in John Rawls'  
politischem Liberalismus**

**Michael Schramm**

„[...] denn wenn die Gerechtigkeit untergeht,  
so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben“.  
KANT (1979), S. 332.

Die Moderne ist ein mühseliges Geschäft. Da die Gesellschaft des ehemals selbstverständlichen archimedischen Punktes verlustig gegangen ist<sup>1</sup> und nunmehr Unübersichtlichkeit und Widerstreit die Szenerie prägen, sehen wir uns nach diesem Zerfall der Allgemeingültigkeit traditioneller Orientierungsmuster gezwungen, höchstpersönlich über die gesellschaftlichen Spielregeln verhandeln zu müssen - in akademischen Diskursen, in Stammtischdiskussionen, über demokratische Mehrheiten. Damit haben wir das Problem, jede Menge Probleme zu haben.

Probleme bilden auch den Bezugspunkt *wissenschaftlicher* Theorien<sup>2</sup>. Nun lässt sich das allgemeine Problem der sozialen (gesellschaftlichen) Ordnung aus den ganz unterschiedlichen Perspektiven der diversen Sozialwissenschaften angehen (aus ökonomischer, soziologischer, politologischer Perspektive usw.). Der sozialetische Aspekt der *Gerechtigkeit* gesellschaftlicher Ordnungsregeln spielt dabei (wie beispielsweise der geradezu inflationäre Gebrauch des Begriffs im parteipolitischen Jargon zeigt) bei (fast) allen Gesellschaftsproblemen eine durchaus nicht unwesentliche Rolle. Angesichts dieser gesellschaftlichen Präsenz der Gerechtigkeitssemantik nimmt es nicht wunder, dass die sozialwissenschaftliche Welt mit interessierter Dankbarkeit die Publikation einer wirklich ausgefeilten Gerechtigkeitstheorie registriert hat, die zwar „[o]hne das kleinste Zugeständnis an den philosophischen Laien“<sup>3</sup> argumentierte, gleichwohl aber für alle nur denkbaren Sozialwissenschaften Anknüpfungs- und Reibungspunkte bot: die *Theory of Justice* von JOHN RAWLS. RAWLS hätte sich danach entspannt zurücklehnen können - er hatte ja bereits einen Klassiker der politischen Philosophie produziert. Aber das tat er nicht und legte gut zwanzig Jahre später mit *Political Liberalism* sein zweites Hauptwerk vor<sup>4</sup>.

Was zu RAWLS schon geschrieben worden ist, kann kein Mensch mehr überblicken. Eine enzyklopädische Berücksichtigung aller Facetten der Theorie von RAWLS liegt außerhalb des Menschenmöglichen. Von daher ist auch mein Beitrag notwendig selektiv: Er rekonstruiert RAWLS' Theorie unter einem bestimmten Gesichtspunkt: nämlich

---

<sup>1</sup> Selbst RAWLS (1971 / 1979, S. 637) meinte noch 1971, mit seiner Gerechtigkeitstheorie einen „Blickwinkel [...] sub specie aeternitatis“, einen „Blickwinkel der Ewigkeit“ gefunden zu haben. Seit 1980 hat RAWLS dieses archimedische Missverständnis explizit korrigiert.

<sup>2</sup> „Die Naturwissenschaften sowie die Sozialwissenschaften gehen immer von *Problemen* aus“ (POPPER 1996, S. 15).

<sup>3</sup> KERSTING (1993, S. 7).

<sup>4</sup> RAWLS (1993 / 1998).

dem für unsere modernen Wissensgesellschaften grundlegenden Gesichtspunkt der *Kontingenz*. Seine Theorie lässt sich als differenzierter Umgang mit dem Problem der Kontingenz rekonstruieren: als *ethisches Kontingenzmanagement*.

## 1 Zur Erinnerung.

### Theorieelemente in RAWLS' Konzept eines 'politischen Liberalismus'

Angesichts der Tatsache, dass man in einer modernen Gesellschaft faktisch nicht mehr von der Allgemeingültigkeit traditioneller Orientierungsmuster ausgehen konnte, nutzte JOHN RAWLS in *A Theory of Justice* das Gedankenexperiment eines Gesellschaftsvertrags, um die Grundstruktur der wichtigsten Institutionen der Gesellschaft, welche er als „Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“<sup>5</sup> konzipierte, zu konstruieren:

- In einem fiktiven 'Urzustand' (*original position*), gewissermaßen einem Nullpunkt der Geschichte, versammeln sich verschiedene 'Parteien', um über die institutionellen Regeln des späteren Zusammenlebens zu verhandeln<sup>6</sup>. Der 'Witz' dieser Urzustandskonstruktion besteht dabei darin, dass diese 'Parteien' zwar über sämtliche *allgemeinen* Informationen verfügen, die Merkmale ihrer späteren *Persönlichkeit* jedoch hinter einem 'Schleier des Nichtwissens' (*veil of ignorance*) verborgen bleiben sollen<sup>7</sup>. Durch diesen Kunstgriff des *veil of ignorance* erhalten die Parteien *strukturell* den Charakter moralischer Personen<sup>8</sup>, die nur verallgemeinerungsfähige Regeln beschließen werden.
- Neben diesem ersten Hauptteil der *Theory of Justice*, nämlich der „Konkretisierung des Urzustands“<sup>9</sup>, liefert der zweite Hauptteil RAWLS' Vorschläge, welche Gerechtigkeitsgrundsätze im Urzustand „tatsächlich gewählt würde[n]“<sup>10</sup>. RAWLS schlägt zwei Gerechtigkeitsgrundsätze vor: den Freiheitsgrundsatz als ersten Gerechtig-

---

<sup>5</sup> RAWLS (1971 / 1979, S. 20). Vgl. ebd., S. 105, 420f.

<sup>6</sup> RAWLS stellt sich unter 'Parteien' offenbar Repräsentanten der Menschen vor, deren Hauptziel im 'Urzustand' darin besteht, „das Wohl der von ihnen vertretenen Personen zu fördern“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 424).

<sup>7</sup> RAWLS (1971 / 1979, S. 160). Vgl. ebd., S. 29, 159 - 166; RAWLS (1992, S. 90).

<sup>8</sup> RAWLS (1992, S. 62).

<sup>9</sup> RAWLS (1971 / 1979, S. 74).

<sup>10</sup> RAWLS (1971 / 1979, S. 74).

keitsgrundsatz sowie das Differenzprinzip und den Grundsatz fairer Chancengleichheit als zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz<sup>11</sup>.

In verschiedenen Aufsätzen und schließlich in *Political Liberalism* hat sich RAWLS zu der Erkenntnis durchgerungen, dass er sein ursprüngliches Konzept einer allgemeinen *moralphilosophischen* Gerechtigkeitslehre auf eine *politische* Gerechtigkeitskonzeption beschränken muss, die philosophisch an der Oberfläche bleibt<sup>12</sup>. Insbesondere zwei Aspekte werden ergänzend oder korrigierend thematisiert:

- Zunächst macht RAWLS mit der Kontingenz menschlichen Erkennens ernst und akzeptiert, dass eine moderne Gesellschaft durch das ‘Faktum einer vernünftigen Pluralität’ umfassender religiöser oder ethischer Lehren über das Wahre oder das moralisch Gültige gekennzeichnet ist<sup>13</sup>. Die Quelle dieser vernünftigen Meinungsverschiedenheiten sieht RAWLS in dem, was er die ‘Bürden der Vernunft’ (*burdens of reason*)<sup>14</sup> oder die ‘Bürden des Urteilens’ (*burdens of judgment*)<sup>15</sup> nennt.
- Gleichwohl ist es zur Stabilisierung einer modernen Gesellschaft<sup>16</sup> vernünftigerweise notwendig, einen diese widerstreitenden komprehensiven Lehren ‘übergreifenden Konsens’ (*overlapping consensus*) zustande zu bringen, der logischerweise jedoch nicht vom Typus einer komprehensiven Lehre des ‘Guten’ sein kann. Vielmehr wird es notwendig, eine - in diesem Sinn (!) - nicht-metaphysische Lösung zu konstruieren, die von den (meisten der) widerstreitenden komprehensiven Lehren vertreten werden kann<sup>17</sup>: eine politische Konzeption des ‘Gerechten’ „als Schnittpunkt eines übergreifenden Konsenses“<sup>18</sup>, die als Identifikationsangebot mit den empirischen Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger - hoffentlich - übereinstimmt (Stichwort: ‘Überlegungsgleichgewicht’, *reflective equilibrium*<sup>19</sup>).

Diese vier Punkte möchte ich nun in vier Abschnitten etwas näher beleuchten.

---

<sup>11</sup> „Die beiden wichtigsten Grundsätze lauten: 1. Jede Person hat das gleiche Recht auf das umfassendste System gleicher Grundfreiheiten, das mit einem ähnlich System von Freiheiten für alle vereinbar ist. 2. Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind zulässig, wenn sie (a) zum größten zu erwartenden Vorteil für die am wenigsten Begünstigten und (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 382f.\*).

<sup>12</sup> RAWLS (1992, S. 264).

<sup>13</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 93, 138, 228, 243).

<sup>14</sup> RAWLS (1992, S. 336ff.).

<sup>15</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 129).

<sup>16</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 13f.).

<sup>17</sup> „Alle, die die politische Konzeption [*Anm. des politischen Liberalismus*] bejahen, beginnen innerhalb ihrer eigenen umfassenden Auffassung und gehen von den darin enthaltenen religiösen, philosophischen und moralischen Gründen aus“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 236).

<sup>18</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 176).

<sup>19</sup> „Unsere Hoffnung ist, daß [...] eine politische Gerechtigkeitskonzeption, um akzeptabel zu sein, mit unseren wohlwogeneren Überzeugungen [...] übereinstimmen muß oder, wie ich es nannte, sich im Überlegungsgleichgewicht (*reflective equilibrium*) befinden muß“ (RAWLS 1992, S. 262).

## 2 Kontingentisierung relevanten Wissens. Die Polyperspektivität von dichten oder dünnen Verschleierungen

So wie die Menschen hier und heute gehen und stehen, wissen sie Bescheid. Sie kennen ihren Platz in der Gesellschaft, ihren Status, ihre Eigenschaften, ihre Generation. Dass die individuelle Kalkulation der eigenen Interessen auf dieses strategisch relevante Wissen zurückgreifen kann, ist für die Ethik insofern ein Problem, als der moral point of view einen allgemeinen, unparteiischen, universalisierbaren Blickwinkel erfordert<sup>20</sup>. Von daher liegt es in der Logik der Sache, den moral point of view als eine Position zu rekonstruieren, in der jene strategisch ausnutzbaren Wissensbestände hinter einem Schleier des Nichtwissens verborgen bleiben.

Ein solcher Schleier des Nichtwissens dürfte erstmals 1953 von dem Ökonomen JOHN C. HARSANYI (Nobelpreisträger 1994, †2000) erfunden worden sein<sup>21</sup>. HARSANYI'S 'Gleichwahrscheinlichkeitsmodell' (*equiprobability model*) definiert seinen Schleier durch zwei Merkmale: 1. Das Individuum weiß nicht, welche Position 1 bis  $n$  - Millionärin oder Arbeitsloser - es dereinst in der Gesellschaft einnehmen wird, und es muss 2. mit einer gleichen Wahrscheinlichkeit (deswegen: *equiprobability model*) damit rechnen, auf jeder der Position von 1 bis  $n$  zu landen. Mit dieser ethischen Qualifizierung der Entscheidungssituation durch einen 'dichten' Schleier des Nichtwissens ist bei HARSANYI der Sache nach RAWLS' *veil of ignorance* vorweggenommen. Auf die Tatsache, dass HARSANYI und RAWLS daraus allerdings unterschiedliche Gerechtigkeitsgrundsätze destillieren, komme ich gleich zurück.

Einen zu HARSANYI / RAWLS alternativen, deutlich 'dünnere' Schleier hat in den siebziger Jahren JAMES BUCHANAN zur Diskussion gestellt: den 'Schleier der Ungewissheit' (*veil of uncertainty*)<sup>22</sup>. Dem Ökonomen BUCHANAN erscheint das Ethikkonstrukt eines perfekt dichten Schleiers zu unrealistisch. Gleichwohl diagnostiziert auch BUCHANAN insofern einen Schleier, der das Wissen der realen Menschen im Status Quo einschränkt, als auch die realen Leute hier und jetzt keine Sicherheit haben, in

---

<sup>20</sup> In diesem Sinn muss zwischen nur *persönlichen* und *moralischen* Präferenzen unterschieden werden. Vgl. HARSANYI (1976, S. 3f., 13f.); HARSANYI (1977, S. 631).

<sup>21</sup> HARSANYI (1953); HARSANYI (1955). RAWLS hat seine Variante (*veil of ignorance*) erst 1957 publiziert: RAWLS (1957); RAWLS (1958). HARSANYI (1975, S. 594f.) hat daher wohl nicht zu Unrecht auf der historischen Priorität seiner Idee bestanden.

<sup>22</sup> BUCHANAN (1977, S. 194ff.); BRENNAN / BUCHANAN (1985, S. 30).

welcher Position sie sich in der Zukunft wiederfinden werden. Dieser ‘Schleier der Ungewißheit’ macht faire Regelungen wenigstens wahrscheinlicher.

	JOHN RAWLS	JAMES M. BUCHANAN
<i>Problemlösungsziel der Theorie</i>	(lebensdienliche) Stabilität der modernen Gesellschaft	(lebensdienliche) Stabilität der modernen Gesellschaft
<i>methodisches Argumentationskriterium</i>	veil of ignorance (dicht)	veil of uncertainty (dünn)
<i>empirischer Ausgangspunkt</i>	Moralkultur	realer Status Quo
<i>Interessen</i>	universalisierbare	ökonomische
<i>Lernpotential</i>	ethische Gerechtigkeitskompatibilität von Institutionen	ökonomische Anreizkompatibilität von Institutionen

Abb.: Theorievergleich zwischen JOHN RAWLS und JAMES BUCHANAN

Vergleicht man die beiden Theorieangebote<sup>23</sup>, so ist zunächst zu festzustellen, dass es sowohl RAWLS (und HARSANYI) als auch BUCHANAN darum geht, ihre wissenschaftlichen Ansätze problemorientiert im Hinblick auf Institutionen, die einer (lebensdienlichen) Stabilität der modernen Gesellschaft förderlich sein können, auszurichten<sup>24</sup>. Allerdings arbeiten sie sich aus unterschiedlicher Perspektive, mit unterschiedlichem methodischem Instrumentarium und unterschiedlichem Ergebnis an dieses (scheinbar gleich klingende) Problemlösungsziel heran. Denn der *empirische Ausgangspunkt* ist bei RAWLS die moderne Moralkultur, während BUCHANAN vom realen Status Quo ausgeht. Zudem stehen bei RAWLS die universalisierbaren (Moral)Interessen, bei BUCHANAN dagegen die ökonomisch (in Opportunitätsnutzen und -kosten) verrechenbaren Interessen im Blickpunkt.

Was ist nun zum Verhältnis dieser beiden Schleieralternativen zu sagen? Grundsätzlich lautet meine Antwort: RAWLS und BUCHANAN tun schlicht ihre disziplinäre Pflicht als Ethiker bzw. als Ökonom! Es ist daher unzweckmäßig, die beiden methodisch unterschiedlich vorgehenden Theorieangebote gegeneinander auszuspielen. Weder ist es angemessen, dem Ethiker RAWLS vorzuwerfen, er verwende, um faire Regelergebnisse sicherzustellen, als Prämisse einen ethisch qualifizierten Schleier, noch ist

<sup>23</sup> Hierzu hilfreich: HABISCH (1995, S. 92 - 97).

<sup>24</sup> „Das Stabilitätsproblem ist [...] für die politische Philosophie grundlegend“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 13). RAWLS’ Kritik an dem Konzept einer gesellschaftlichen Stabilität, die nur auf einem (im weiten Sinn) konomisch begründeten *modus vivendi* beruht, hebt darauf ab, dass dann die „Stabilität davon abhängt, daß die Umstände so bleiben, wie sie sind, damit sich die glückliche Konvergenz der Interessen nicht auflöst“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 235). Dagegen sei der *overlapping consensus* eine nach RAWLS’ Meinung stabile(re), weil in moralischen Überzeugungen fundierte Grundlage. RAWLS übersieht hier aber m.E., dass Stabilität selbst ein ökonomisches Gut ist.

es angemessen, dem Ökonomen BUCHANAN vorzuwerfen, sein ökonomischer Schleier, der faire Regelergebnisse nur wahrscheinlicher macht, nicht aber garantiert, versage daher moralisch. Ob man - wie BUCHANAN - nur mit der realen Kontingenz unseres Wissens über die ungewisse Zukunft und der realen Kontingenz der Moral operiert, oder aber - wie RAWLS - diese reale Wissenskontingenz im Zuge seiner ethischen Prämisse noch weiter kontingentisiert, um die Gerechtigkeitsrekonstruktion zu entkontingentisieren, hängt schlicht und einfach vom unterschiedlichen Blickwinkel ausdifferenzierter Wissenschaftsdisziplinen ab. Das *Lernpotential* und damit die empirische Fruchtbarkeit dieser Theorieansätze hängt von der jeweiligen Problemsituation ab. So können moralisch gutgemeinte Sachvorschläge an der fehlenden ökonomischen Anreizkompatibilität von Institutionen als Eigentümer enden (Beispiel: 'familiengerechter Lohn') wie auch die Implementation ökonomischer Sachvorschläge an der fehlenden ethischen Gerechtigkeitskompatibilität von Institutionen scheitern können (Beispiel: produktivitätsorientierte Löhne von Niedrigstqualifizierten ohne sozialstaatliche Einkommensaufstockungen)<sup>25</sup>.

### **3 Sozialethische Kompensation natürlicher und sozialer Kontingenzen. Überzeugt das Differenzprinzip?**

RAWLS hat bekanntlich zwei Gerechtigkeitsgrundsätze vorgeschlagen. Und ganz ohne Zweifel hat dabei das sog. 'Differenzprinzip' (*difference principle*) die heftigsten Debatten hervorgerufen. Es lautet: „Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind zulässig, wenn sie [...] zum größten zu erwartenden Vorteil für die am wenigsten Begünstigten [...] sind“<sup>26</sup>. Drei Anmerkungen vorab:

1. Zur Gruppe der „am wenigsten Begünstigten [...]“ gehören [...] Menschen, deren Familien- und Klassenherkunft ungünstiger ist als die anderer, deren (verwirklichte) natürliche Fähigkeiten sie schlechter stellen, und deren Leben einen weniger glücklichen Verlauf genommen hat“<sup>27</sup>. Die Formulierung von den 'am wenigsten Begünstigten' rekurriert also auf die „kontingenten Vorteile“<sup>28</sup> oder Nachteile, die

---

<sup>25</sup> Sinnvoll kann nur ein (sozialstaatlich aufgestocktes) 'familiengerechtes (End-)Einkommen' sein. Hierzu näher: SCHRAMM (1998).

<sup>26</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 382f.\*).

<sup>27</sup> RAWLS (1971 / 1979, S. 118).

<sup>28</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 91).

- ‘Gewinne’ oder die ‘Nieten’, die sich aus der „Lotterie“<sup>29</sup> des Schicksals, also der divergierenden natürlichen oder sozialen Startchancen, ergeben.
2. Normativer Ausgangspunkt ist ein im gleichen Bürgerstatus begründeter ‘egalitärer Liberalismus’<sup>30</sup>, dem zunächst einmal „die Gleichverteilung als Maßstab“<sup>31</sup> dient. Da die Parteien im Urzustand jedoch auch „die wirtschaftliche Effizienz in Rechnung stellen“, näherhin die Interdependenz von Distribution und Allokation, wäre es nach RAWLS „unvernünftig, bei einer Gleichverteilung stehenzubleiben“<sup>32</sup>.
  3. RAWLS hat es anderen überlassen, sich mit den Implementationsschwierigkeiten herumzuschlagen. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass er sich *als Ethiker* weder für eine ausgearbeitete Strukturtheorie der modernen Gesellschaft<sup>33</sup> noch für eine einzelwissenschaftlich kompetente „sorgfältige Betrachtung aller Umstände“<sup>34</sup> zuständig fühlt. Bezeichnenderweise bemerkt er, nachdem er einige Implementationsschwierigkeiten angesprochen hat: „Diese knappen Bemerkungen sind wohl kaum klar; sie sollen auch nur auf die Komplikationen hinweisen, mit denen wir uns in diesen Vorlesungen nicht beschäftigen“<sup>35</sup>. Oder: „Wir dürfen von einer philosophischen Konzeption nicht zuviel erwarten“<sup>36</sup>.

Soweit die Tatsachen, nun die Meinung. RAWLS hält es für plausibel, dass sich die Parteien im Urzustand für das *difference principle* entscheiden würden. Dies ist m.E. aber aufgrund logischer Schwierigkeiten nicht überzeugend. Das hat JOHN HARSANYI plausibel herausgearbeitet: HARSANYI weist zunächst darauf hin, dass man in der *original position* damit rechnen muss, mit einer *gleichen Wahrscheinlichkeit* jede der möglichen Gesellschaftspositionen einzunehmen. Nimmt man diese Gleichwahrscheinlichkeitsannahme ernst, dann ergibt sich nicht das RAWLSSche *difference principle*, dessen Wahl voraussetzt, dass die Parteien im Urzustand davon ausgehen, ausschließlich zur Gruppe der am wenigsten Begünstigten zu gehören. Vielmehr folge, so HARSANYI, aus der Gleichwahrscheinlichkeitsprämisse logisch das Prinzip der Maximierung des Durchschnitts aller Nutzenerwartungen, also das *Durchschnittsnutzenprinzip* einer utilitaristischen Ethik<sup>37</sup>.

---

<sup>29</sup> RAWLS (1971 / 1979, S. 94).

<sup>30</sup> Es „sind die zwei Grundsätze [...] Ausdruck eines egalitären Liberalismus“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 70).

<sup>31</sup> RAWLS (1992, S. 74).

<sup>32</sup> Beide Zitate: RAWLS (1993 / 1998, S. 395). Im Grunde handelt es sich strukturell hier um die gleiche Argumentationsstrategie wie bei THOMAS VON AQUIN, der normativ zunächst von einer Gemeinwidmung der Erdengüter ausgeht, dann aber aufgrund ökonomischer Anreizargumente doch für das Privateigentum votiert.

<sup>33</sup> GERECKE (1998, S. 315); HABERMAS (1992, S. 88).

<sup>34</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 276, A. 9).

<sup>35</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 71, A. 5).

<sup>36</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 495).

<sup>37</sup> So schon HARSANYI (1953); HARSANYI (1955).

Grundsätzlich scheint mir HARSANYIS Argumentation zunächst einmal triftig zu sein. Allerdings ist zu vermuten, dass die Parteien im Urzustand eine Sperre gegen eine vollständige utilitaristische Verrechnung der individuellen Nutzen in einem kollektiven Durchschnittsnutzen einbauen würden: Zumindest für alle potentiellen Gesellschaftsformationen, die sich durch einen über dem bloßen Subsistenzniveau liegenden Wohlstand auszeichnen, dürften die Parteien im Urzustand ein garantiertes Mindesteinkommen vorsehen<sup>38</sup>, ein dem jeweiligen Wohlstandsniveau angepasstes Existenzminimum also, das es auch den am wenigsten Begünstigten ermöglicht, das Leben einer moralischen Person zu führen. Dass RAWLS den am wenigsten Begünstigten ein entsprechendes „Vetorecht“<sup>39</sup> einräumt, markiert den Unterschied zu HARSANYIS Utilitarismus. Dagegen kann, so WILFRIED HINSCH, RAWLS’ weitergehendes „Differenzprinzip [...] nicht mit Hilfe des Urzustandes begründet werden“<sup>40</sup>. Insgesamt ergibt sich:

1. Die moralphilosophische Konstruktion des Urzustands ist als zweckdienlicher Gerechtigkeitstest durchaus geeignet. Allerdings vertreten die ‘Parteien’ im Urzustand nicht RAWLS nur solche Personen, deren Gaben durch das Schicksal „im Bereich des Normalen“<sup>41</sup> liegen, während „[d]ie Probleme besonderer medizinischer Betreuung und der Behandlung geistig Behinderter [...] außer Betracht gelassen“ werden<sup>42</sup>. Diese Tatsache, dass im Urzustand nach Rawls nur „volle und aktive Gesellschaftsmitglieder“<sup>43</sup> berücksichtigt werden sollen, hat ihm nicht zu Unrecht den Vorwurf KERSTINGS eingebracht, wir hätten „[b]ei Rawls [...] eine Betriebsversammlung vor uns“<sup>44</sup>, eine ‘Betriebsversammlung’ nur der vollwertigen Mitglieder des Kooperationsbetriebs Marktgesellschaft. Nun, ich weiß letztlich nicht, warum RAWLS diese Einschränkung auf ‘volle und aktive Gesellschaftsmitglieder’ vornimmt. Ich nehme aber an, dass er den Kranken und geistig Behinderten ein *bedarfsbedingtes* Existenzminimum einräumen würde. Dann aber ist eigentlich nicht mehr einzusehen, wieso er den Niedriglohn eines unqualifizierten Teilzeitjobbers *nicht* bedarfsbedingt, sondern nach dem Differenzprinzip aufstocken will. Kurzum:

---

<sup>38</sup> So auch HINSCH (1998, S. 34).

<sup>39</sup> RAWLS (1971 / 1979, S. 175); RAWLS (1993 / 1998, S. 395).

<sup>40</sup> HINSCH (1998, S. 20).

<sup>41</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 384); vgl. ebd., S. 93.

<sup>42</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 384, A. 10).

<sup>43</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 384, A. 10).

<sup>44</sup> KERSTING (2000, S. 67).

Im Urzustand sollten *alle* Personen vertreten werden, für die bedarfsbedingt ein jeweils angemessenes Existenzminimum vorzusehen ist<sup>45</sup>.

2. Wenn dieser Urzustand aber ‘nur’ zu einem (flexibel angemessenen) Existenzminimum für das Leben einer moralischen Person führt, dann hat *dieses* Ergebnis und nicht das Differenzprinzip einstweilen als gerecht zu gelten<sup>46</sup>. Ohnehin ist es durchaus denkbar, dass RAWLS mit seinem Differenzprinzip eigentlich nur ein angemessenes Existenzminimum im Auge hat<sup>47</sup>.
3. Ob Differenzprinzip oder Mindesteinkommen - im Gegensatz zur utilitaristischen Verrechnung in einem kollektiven Durchschnittsnutzen dienen die gerechtigkeits-theoretisch begründeten Ausgleichszahlungen der Kompensation all jener natürlichen oder sozialen Kontingenzen, denen Individuen vom Schicksal unterworfen sind. Die Gerechtigkeitstheorie ist daher das Sozialprogramm einer „Dekontingentisierung“<sup>48</sup> des Schicksals.

#### **4 Die Kontingenz ethischen Wissens in der pluralistischen Gesellschaft. Zur Modernität des moralphilosophischen Konzepts von JOHN RAWLS**

Insbesondere in seinen neueren Arbeiten präsentiert RAWLS einen modernen Typus von Ethik. Die entscheidenden Stichworte sind ‘politischer Konstruktivismus’<sup>49</sup> und ‘nicht-metaphysische’ Gerechtigkeitskonzeption<sup>50</sup>. Damit trägt RAWLS der grundsätzlichen *Kontingenz ethischen Wissens* Rechnung, entspricht so (trotz der verbleibenden Unterschiede) den Erkenntnissen der Wissenschaftstheorie des kritischen Rationalismus und verkörpert somit einen spezifisch modernen Ethiktypus.

---

<sup>45</sup> Das ist zunächst ein rein *ethisches* Erfordernis. Es mag darüber hinaus auch - mehr oder Weniger - ökonomisch rekonstruierbar sein (HOMANN / PIES 1996). Die Frage, wie das Sozialsystem mit dem Arbeitsmarkt verknüpft werden kann (‘Arbeitslosenfälle’) ist ein Zweckmäßigkeitproblem der Arbeitsanreize (hierzu näher SCHRAMM 1998).

<sup>46</sup> HINSCH (1998) hat zwar eine alternative Begründung für das Differenzprinzip vorgelegt. Doch seine über die Figur der ‘öffentlichen Rechtfertigung’ erfolgende Herleitung einer „Bedingung der geringsten möglichen Einkommensdifferenzen“ (HINSCH 1998, S. 59), die dem *Least Difference Principle* bei YAARI (1981) entspricht, will mich nicht so recht überzeugen.

<sup>47</sup> Zumindest verwendet RAWLS in derjenigen Passage, in der er das Unterschiedsprinzip etwas (!) präziseren erörtert, immer den Begriff des ‘Existenzminimums’ (RAWLS 1971 / 1979, S. 319f., 337, 351; RAWLS 1993 / 1998, S. 60).

<sup>48</sup> KERSTING (2000, S. 67).

<sup>49</sup> RAWLS (1992, S. 80 - 158); RAWLS (1993 / 1998, S. 169 - 216).

<sup>50</sup> RAWLS (1992, S. 255 - 292).

Die wissenschaftstheoretische Verortung der Ethik zeigt, dass man von einer grundsätzlichen *Ungewissheit* aller ethischen Aussagen ausgehen muss. Inwiefern?

<i>Wissenschaftstheorie (des kritischen Rationalismus)</i>	<i>Ethik / Moralphilosophie JOHN RAWLS'</i>
1. „Wissenschaft ist Wahrheitssuche“ <sup>51</sup> und Ethik ist die Suche nach der „Gültigkeit moralischer Regeln“ <sup>52</sup> .	1. RAWLS geht davon aus, „daß es nur eine Wahrheit gibt“ <sup>53</sup> , doch der politische Konstruktivismus „schweigt“ <sup>54</sup> über „Erklärungen der Wahrheit moralischer Urteile und ihrer Gültigkeit“ <sup>55</sup> .
2. Jede naturwissenschaftliche Theorie ist falsifizierbar, jede sozialwissenschaftliche oder ethische Theorie ist kritisierbar. Wissenschaft allgemein kann daher „nicht die Suche nach Gewißheit“ <sup>56</sup> sein.	2. Hinsichtlich der Gültigkeit ethischer Urteile ist das bleibende „Faktum eines vernünftigen Pluralismus“ <sup>57</sup> zu konstatieren. Wer die Ungewissheiten dieses „vernünftigen Pluralismus als eine Katastrophe betrachtet, betrachtet den Gebrauch der Vernunft [...] selbst als eine Katastrophe“ <sup>58</sup> .

*Abb.:* Differenzen und Analogien zwischen der Wissenschaftstheorie des Kritischen Rationalismus und der Moralphilosophie von JOHN RAWLS

Der bisher vermutlich bedeutendste Autor der modernen Wissenschaftstheorie ist KARL RAIMUND POPPER. Insofern dürfte es nicht willkürlich sein, die Wissenschaftstheorie POPPERS zum Bezugspunkt zu nehmen. Zusammenfassend erklärt POPPER: „Die Methode der Wissenschaft ist die kritische Methode“<sup>59</sup>, also die „Methode von *Versuch und Irrtum*. [...] Es ist die Methode, *versuchsweise* Lösungen unseres Problems aufzustellen und dann die falschen Lösungen als irrtümlich zu eliminieren“<sup>60</sup>.

- POPPER hat gezeigt, dass der naturwissenschaftliche Forschungsprozess von einer falsifikatorischen Logik geprägt ist. „Wir lernen [...] durch [...] Falsifikation“<sup>61</sup>. Da wir durch Falsifikationen tatsächlich *lernen* können, läßt sich der Forschungsprozeß als jeweils „bessere *Annäherung an die Wahrheit*“ verstehen<sup>62</sup>. Naturwissenschaftliche Forschung „ist Wahrheitssuche“<sup>63</sup>.

<sup>51</sup> POPPER (1996), S. 116.

<sup>52</sup> POPPER (1979), S. 177.

<sup>53</sup> RAWLS (1993 / 1998), S. 139. Vgl. ebd., S. 215.

<sup>54</sup> RAWLS (1993 / 1998), S. 213.

<sup>55</sup> RAWLS (1993 / 1998), S. 213.

<sup>56</sup> POPPER (1988), S. 12.

<sup>57</sup> RAWLS (1993 / 1998), S. 128.

<sup>58</sup> RAWLS (1993 / 1998), S. 22.

<sup>59</sup> POPPER (1972 / 1994, S. 71).

<sup>60</sup> POPPER (1996, S. 15).

<sup>61</sup> POPPER (1996, S. 31).

<sup>62</sup> POPPER (1996, S. 31).

<sup>63</sup> POPPER (1996, S. 116).

Neben den naturwissenschaftlichen Problemen gibt es u.a. aber auch moralische Probleme. Ethik ist daher die Suche nach der „Gültigkeit moralischer Regeln“<sup>64</sup>.

- Wenn aber eine naturwissenschaftliche Theorie „Prüfungen standhält, wenn sie sich in diesen Prüfungen bewährt, so können wir [...] nicht sagen, daß sie wahr ist, denn sie kann in späteren Prüfungen falsifiziert werden“<sup>65</sup>.

Nun ist es zwar nicht möglich, moralische Regeln *empirisch* zu *falsifizieren* (wie das bei naturwissenschaftlichen Theorien möglich ist), wohl aber ist es nach POPPER möglich, moralische Prinzipien oder Regeln durch argumentative Diskussionen zu *kritisieren*<sup>66</sup>.

Von daher fordert POPPER, „daß wir *Wahrheit* und *Gewißheit* scharf unterscheiden müssen“<sup>67</sup>. All unser Wissen bleibt „*Vermutungswissen*“<sup>68</sup>. Daher gilt: „Wir wissen nicht, sondern wir raten“<sup>69</sup>. Jedwede „menschliche Erkenntnis ist fehlbar und daher ungewiß“<sup>70</sup>. Wissenschaftliches Erkennen kann deshalb „nicht die Suche nach *Gewißheit*“<sup>71</sup> sein. Eine rationale Letztbegründung von Theorien - seien es naturwissenschaftliche oder ethische Theorien - im Sinne von Gewissheitsbehauptungen ist nicht sinnvoll möglich.

Entsprechend lassen sich einige Grundprinzipien des RAWLSSchen Ethikkonzepts in ihren Differenzen, aber auch in ihren grundlegenden Analogien umschreiben:

- RAWLS erklärt, „daß es nur eine einzige wahre umfassende Lehre geben kann“<sup>72</sup>, womit er der üblichen Auffassung zustimmt, „daß es nur eine Wahrheit gibt“<sup>73</sup>. Somit existiert empirisch eine Pluralität komprehensiver Lehren religiöser oder philosophischer Art, „von denen nicht alle wahr sein können (in der Tat mag sich herausstellen, daß keine von ihnen wahr ist)“<sup>74</sup>. Deswegen wird RAWLS nicht müde hervorzuheben, es komme sein politischer Liberalismus „intern ohne den Begriff der Wahrheit aus“<sup>75</sup>. Über „Erklärungen der Wahrheit moralischer Urteile und ihrer

---

<sup>64</sup> POPPER (1979, S. 177).

<sup>65</sup> POPPER (1996, S. 43).

<sup>66</sup> Damit hängt auch ein weiterer Unterschied zusammen: Naturgesetze werden *gefunden*, moralische Regeln dagegen *erfunden*. Allerdings hat sowohl der naturwissenschaftliche Findungs- als auch der sozialwissenschaftliche oder ethische Erfindungsprozess konstruktivistischen Charakter.

<sup>67</sup> POPPER (1988, S. 12).

<sup>68</sup> POPPER (1988, S. 13).

<sup>69</sup> POPPER (1973, S. 223).

<sup>70</sup> POPPER (1988, S. 12).

<sup>71</sup> POPPER (1988, S. 12).

<sup>72</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 215).

<sup>73</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 139).

<sup>74</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 134).

<sup>75</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 174).

Gültigkeit“<sup>76</sup> „schweigt er“<sup>77</sup>. Dieses Schweigen kann sich der politische Liberalismus erlauben, insofern er sich auf eine rein *politische Gerechtigkeits*konzeption beschränkt, der es ‘nur’ um die soziale Kompatibilität der widerstreitenden Lehren über das Wahre oder das moralische Gültige zu tun ist.

- Was das Problem des Wahren oder moralische Gültigen selbst betrifft, so stellt RAWLS fest, dass „[e]ine moderne demokratische Gesellschaft [...] nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet [*Anm.: ist*], sondern durch einen Pluralismus [...] vernünftiger umfassender Lehren“<sup>78</sup> gekennzeichnet ist. RAWLS unterscheidet also deutlich zwischen einem bloßen Pluralismus und einem *vernünftigen* Pluralismus. Die Ursache dafür, dass es zu solchen „vernünftigen Meinungsverschiedenheiten kommen“<sup>79</sup> kann, liegen in den von RAWLS so genannten ‘Bürden der Vernunft’ (*burdens of reason*)<sup>80</sup> bzw. ‘Bürden des Urteilens’ (*burdens of judgment*)<sup>81</sup>. Dieser erkenntnistheoretisch bedeutsame Verweis macht mit der unausweichlichen *Kontingenz* des Vernunftsgebrauchs<sup>82</sup> und mit der damit unüberwindlichen (letzten) *Ungewissheit* all unserer Aussagen über das Wahre oder das moralisch Gültige ernst. RAWLS’ Sicht der Dinge weist damit eine sachliche Nähe zur Wissenschaftstheorie POPPERS auf, derzufolge Erkennen „nicht die Suche nach Gewißheit“<sup>83</sup> sein kann. Wer dagegen die Ungewissheiten dieses „vernünftigen Pluralismus als eine Katastrophe betrachtet, betrachtet den Gebrauch der Vernunft [...] selbst als eine Katastrophe“<sup>84</sup>.

Mir scheint, dass RAWLS mit der Einführung dieser *burdens of reason* einen durchaus folgenschweren Schritt vollzogen hat. Daher an dieser Stelle einige Anmerkungen zu den Konsequenzen für das wissenschaftstheoretische Theoriedesign einer modernen Ethik:

(1.) *Moderne Ethik als wissenschaftliche Eröffnung der Kontingenz von Moral*. Die verschiedenen comprehensiven Lehren religiöser, philosophischer und moralischer Art treten mit einem Geltungsanspruch hinsichtlich des Wahren und des moralisch Gültigen auf. In diesem Zusammenhang ist eine komplexe Gleichzeitigkeit zu diagnostizieren:

---

<sup>76</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 213).

<sup>77</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 213).

<sup>78</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 12).

<sup>79</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 128).

<sup>80</sup> RAWLS (1992, S. 336 - 339).

<sup>81</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 129 - 131).

<sup>82</sup> GIUSTI (1994, S. 65).

<sup>83</sup> POPPER (1988, S. 12).

<sup>84</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 22).

- Auf der einen Seite müssen die Personen, die eine bestimmte ‘vernünftige umfassende Lehre’<sup>85</sup> bejahen, insofern eine letzte Kontingenz anerkennen, als die „Bürden [*Anm.: der Vernunft*] alle (einschließlich ihrer selbst) betreffen“<sup>86</sup>.
- Doch trotz dieses Kontingenzbewusstseins gelingt es auf der anderen Seite den umfassenden Lehren, zumindest für das normale Alltagsgeschäft der ihr anhängenden Personen diese Kontingenz zu schließen und spezifische Verhaltenserwartungen zu stabilisieren, weil die meisten dieser comprehensiven Lehren schlicht in einer *bestimmten* Tradition stehen (z.B. der biblischen Tradition), die ihr spezifisches Fundament ausmacht und dadurch eine eben *spezifische* Sicht der Dinge begründet<sup>87</sup>. Im Hinblick auf das ‘normale’ Alltagsleben besteht die Funktion der jeweiligen *Moral* also in einer *Kontingenzschließung*.

Die Analyse solcher *Moral*, also das Geschäft einer *wissenschaftlichen Ethik*, kann folgerichtig nur darin bestehen, diesen geschlossenen Moralkosmos zu öffnen, seine Normen auf ihre Triftigkeit zu hinterfragen, die hermeneutischen Grenzen sichtbar zu machen usw., kurz: genau jene im Alltagsleben geschlossenen Kontingenzen wieder zu eröffnen. Moderne Ethik, so die Schlussfolgerung, agiert immer als *wissenschaftliche Eröffnung der Kontingenz von Moral*<sup>88</sup>. Grundsätzlich werden in der ethischen Reflexion bisherige Werte und Normen infrage gestellt (‘aufgemacht’) und können gegebenenfalls durch einen erneuerten Diskurs wieder als verbindlich begründet geschlossen (‘zugemacht’) werden<sup>89</sup>, doch selbst wenn eine solche erneuerte Begründung gelingt, bleibt das ebenfalls erneuerte Bewusstsein um jene fundamentale Kontingenz, jene letzte Ungewissheit bestehen, die mit den alle betreffenden *burdens of reason* (bzw. *burdens of judgment*) zusammenhängt. Von daher liegt der folgenden Aussage des Trierer Philosophen ANSELM WINFRIED MÜLLER eine m.E. verfehlte Auffassung der Leistungsmöglichkeiten einer ethischen Theorie zugrunde: „Was [...] sollte die von der Moralphilosophie erwartete Begründung moralischer Normen leisten? Nicht weniger als: durch Argumente eine Gewißheit herbeizuführen, die verlor-

---

<sup>85</sup> Zur Definition vgl. RAWLS (1993 / 1998, S. 133).

<sup>86</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 134).

<sup>87</sup> Dies dürfte der Grund dafür sein, warum NIKLAS LUHMANN die Funktion von Religion in der Kontingenzschließung sieht: „Ich denke schon, daß das die Funktion [*Anm.: von Religion*] ist, auf die Offenheit der Sinnhorizonte mit Schließung zu antworten. Das ist und bleibt die Funktion“ (LUHMANN 1991, S. 950).

<sup>88</sup> Auch die Religion fungiert m.E. *letztlich* - über das normale Alltagsgeschäft hinaus - kontingenzeröffnend, aber nicht im Sinne einer *wissenschaftlichen*, sondern einer *existenziellen* oder *metaphysischen* Kontingenzeröffnung. Die Theologie ist dann die wissenschaftliche Analyse dieser existenziellen alltagsentgrenzenden Kontingenzeröffnung.

<sup>89</sup> HEGSELMANN (1990, S. 167).

rengegangen oder erschüttert worden ist oder jedenfalls nicht besteht, eine Gewißheit moralischer Überzeugungen<sup>90</sup>.

(2.) *Kontingenz und Kognitivismus*. RAWLS' Bestätigung eines auf den *burdens of reason* beruhenden *fact of reasonable pluralism* markiert eine Sichtweise, die beispielsweise von WALTER REESE-SCHÄFER als Verzicht auf eine kognitive Ethik eingestuft wurde<sup>91</sup>. Ich halte diesen Schluss so nicht für angemessen, und zwar aus wissenschaftstheoretischen Gründen, die die Logik wissenschaftlicher Diskurse betreffen.

Wissenschaftliche Diskurse sind nach POPPER nicht abschließbar, weil sie immer *Wahrheitssuche* bleiben (müssen) und Gewissheit nicht erreicht werden kann<sup>92</sup>. Dem entspricht RAWLS' bleibendes 'Faktum eines vernünftigen Pluralismus' von wahrheitssuchenden Lehren, wobei sich RAWLS übrigens auch von HABERMAS unterscheidet, denn bei RAWLS würde auch das Ideal einer herrschaftsfreien Diskurssituation nicht zum Konsens führen. Trotzdem liegt bei RAWLS kein non-kognitivistischer Ethikansatz vor, und zwar deswegen, weil er vom 'Faktum eines *vernünftigen* Pluralismus' und von 'Bürden der *Vernunft*' ausgeht. Der ethische Kognitivismus unterscheidet sich vom ethischen Non-Kognitivismus nicht dadurch, dass ersterem eine Metaphysik einer vorgängigen Moralordnung zugrunde läge und letzterem nicht (sonst wäre etwa HABERMAS' Diskursethik nicht als kognitivistisch einstuftbar<sup>93</sup>), sondern dadurch, dass der Kognitivismus davon ausgeht, dass man vernünftige Diskurse über Moral (*Moraldiskurse*) führen kann, während der Non-Kognitivismus Moral nicht als möglichen Erkenntnisgegenstand ansieht und meint, dass eine vernünftige Diskussion erst mit dem Rekurs auf Interessen beginnen könne (*Interessendiskurse*)<sup>94</sup>. Pointiert: Wer von der Kontingenz und der Ungewissheit ethischen Wissens ausgeht und daher erst mit anderen Diskurse über das moralisch Gültige führt, ist ethischer Kognitivist.

(3.) *Ethische Vernunft oder Interessen als Basis der Moral*. RAWLS hat mit der Kategorie des 'Überlegungsgleichgewichts' (*reflective equilibrium*) die Anwendungsrelevanz seiner Gerechtigkeitstheorie vom empirischen Willen der Gesellschaftsmitglieder abhängig gemacht. Gleichwohl geht er aber den „letzten Schritt, also die Anerkennung von Interessen als Basis der Moral nicht (er wäre ein Schritt aus der Philosophie

---

<sup>90</sup> MÜLLER (1995, S. 133). Kritisch hierzu: ENGEL (1997, S. 78).

<sup>91</sup> REESE-SCHÄFER (1998, S. 106).

<sup>92</sup> Letztbegründungen im Sinne von Gewissheitsbehauptungen sind im Rahmen der Wissenschaftslogik nach POPPER nicht möglich. Wahrheit kann erreicht werden, aber wir wissen niemals gewiss, ob dies bereits der Fall ist oder nicht.

<sup>93</sup> HABERMAS (1991, S. 11).

<sup>94</sup> So etwa KLIEMT (1997).

hinaus)<sup>95</sup>, sondern gründet die politische Gerechtigkeitskonzeption auf die ethische Vernunft. Diese Positionierung RAWLS' ist m.E. differenziert zu beurteilen:

- Das *Gültigkeits*fundament der politischen Gerechtigkeitskonzeption verortet RAWLS zu Recht in der *ethischen Vernunft*. RAWLS begründet zwar den 'Urzustand' nicht, sondern legt ihn schlicht dar<sup>96</sup>, aber diese Darlegung ist die Darlegung einer Idee der ethischen Vernunft. RAWLS tut diesbezüglich zunächst einmal nicht mehr und nicht weniger als seine disziplinäre Pflicht als Sozialethiker.
- Hinsichtlich der Frage nach der sozialen *Geltung*, also der empirischen Anwendungsrelevanz der politischen Gerechtigkeitskonzeption unterschätzt RAWLS jedoch trotz seiner Berücksichtigung eines 'Überlegungsgleichgewichts' m.E. die Relevanz der empirischen und (im weiten Sinn) *ökonomischen Interessen* der Gesellschaftsmitglieder, insofern die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Konsenses in ausreichenden Motivationen verankert wird: „Stabilität wird durch ausreichende Motivationen der angemessenen Art gewährleistet, die unter gerechten Institutionen erworben wurden“<sup>97</sup>. Die Kontingenz der sozialen *Geltung* dieses motivational fundierten moralischen Konsenses bleibt bei RAWLS unterbelichtet.

## 5 Weltanschauliche Pluralität und politisch übergreifende Einheit in modernen Gesellschaften

Der politische Liberalismus versteht soziale Einheit als „übergreifenden Konsens der umfassenden Lehren religiöser oder philosophischer Art über das politisch Gerechte“<sup>98</sup>. Damit sind für die verschiedenen umfassenden Lehren über das Wahre oder das moralische Gültige mehrere Konsequenzen verbunden:

1. Es ist eine empirische Tatsache, dass die diversen umfassenden Lehren über das Wahre oder das moralische Gültige - eben weil sie umfassend sind - einander ausschließen. Die diversen Vorstellungen darüber, was für den Menschen 'gut' ist, können (eingedenk der 'Bürden der Vernunft') zwar allesamt vernünftig sein (*fact of reasonable pluralism*), stehen aber, weil es „es nur eine einzige wahre umfassende Lehre geben kann“<sup>99</sup>, im Widerstreit.

---

<sup>95</sup> ENGEL (1995, S. 60).

<sup>96</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 185f.).

<sup>97</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 230).

<sup>98</sup> Vgl. RAWLS (1993 / 1998, S. 92f., 115, 219, 299).

<sup>99</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 215).

2. Daraus folgt logisch, dass die gemeinsame Basis einer modernen Gesellschaft nicht eine dieser widerstreitenden Konzeptionen des ‘Guten’ sein kann. „Eine politische Konzeption für die wahre und deshalb für die einzige geeignete Basis öffentlicher Begründungen zu halten, ist exklusiv, ja sogar sektiererisch, und fördert wahrscheinlich politische Spaltungen“<sup>100</sup>. Von daher ist das umfassende ‘Gute’ vom politisch ‘Gerechten’ zu unterscheiden.
3. Gleichwohl muss, da alle Gesellschaftsmitglieder irgendeine Konzeption des ‘Guten’ vertreten, die Basis für eine soziale Einheit der modernen Gesellschaft *in* diesen widerstreitenden umfassenden und vernünftigen Konzeptionen des ‘Guten’ ihren Widerhall finden, d.h. von diesen selbst als die vernünftigste *politische* Konzeption vertreten werden. In der mittelalterlichen Gesellschaft, in der *eine einzige* Vorstellung des ‘Guten’, die katholische nämlich, als Grundlage der gesellschaftlichen Stabilität betrachtet wurde, „war die Inquisition kein Zufall“<sup>101</sup>, sondern wurde als Stabilitätsgarantin erachtet. Heute dagegen hat sich das Politische vom Religiösen differenziert: Wenn heute ein Saulus zu einem Paulus wird, dann hat sich für ihn *religiös* alles, *politisch* aber nichts geändert<sup>102</sup>.

Die *moderne* Position im Sinn des ‘politischen Liberalismus’ differenziert zwischen politischem und weltanschaulichem Diskurs. Man vertritt die eigene weltanschauliche (z.B. religiöse) Lehre des ‘Guten’, erkennt aber *gleichzeitig* in der politischen Toleranz des ‘politischen Liberalismus’ einen eigenständigen moralischen Wert für den Bereich des Politischen.

### Literatur

- BRENNAN, GEOFFREY / BUCHANAN, JAMES M. (1985): *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy*, Cambridge.
- BUCHANAN, JAMES M. (1977): *Freedom in Constitutional Contract. Perspectives of a Political Economist*, College Station / London.
- ENGEL, GERHARD (1995): Rawls’ moderne Theorie der modernen Gesellschaft, in: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hg.): *John Rawls’ politischer Liberalismus (Konzepte der Gesellschaftstheorie 1)*, Tübingen: Mohr (Siebeck), S. 54 - 61.
- ENGEL, GERHARD (1997): Wirtschaftsethik und pragmatische Moralskepsis. Zum Vorrang der Empirie vor der Ethik, in: Aufderheide, Detlef / Dabrowski, Martin (Hg.): *Wirtschaftsethik und Moralökonomik. Normen,*

---

<sup>100</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 216).

<sup>101</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 107).

<sup>102</sup> RAWLS (1993 / 1998, S. 99f.).

- soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik (Volkswirtschaftliche Schriften, Bd. 478), Berlin: Duncker & Humblot, S. 71 - 120.
- GERECKE, UWE (1998): Soziale Ordnung in der modernen Gesellschaft. Ökonomik - Systemtheorie - Ethik (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 103), Tübingen: Mohr Siebeck.
- GIUSTI, MIGUEL (1994): Die liberalistische Suche nach einem 'übergreifenden Konsens', in: PhR 41, S. 53 - 73.
- HABERMAS, JÜRGEN (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- HABISCH, ANDRÉ (1995): Die Produktivität der Interdisziplinarität oder: Haben John Rawls und James Buchanan dasselbe Problem?, in: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hg.): John Rawls' politischer Liberalismus (Konzepte der Gesellschaftstheorie 1), Tübingen: Mohr (Siebeck), S. 92 - 97.
- HABISCH; ANDRÉ (2001): Querdenker und Innovatoren. Die Kirchen in der Bürgergesellschaft, in: Herder Korrespondenz 55, S. 191 - 195.
- HARSANYI, JOHN C. (1953): Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking, in: Journal of Political Economy 61, S. 434f..
- HARSANYI, JOHN C. (1955): Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility, in: Journal of Political Economy 63, S. 309 - 321.
- HARSANYI, JOHN C. (1975): Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory, in: American Political Science Review 69, S. 594 - 606.
- HARSANYI, JOHN C. (1976): Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation, Dordrecht: Reidel.
- HARSANYI, JOHN C. (1977): Morality and the Theory of Rational Behavior, in: Social Research 44, S. 623 - 656.
- HEGSELMANN, RAINER (1990): Schwierigkeiten der moralischen Aufklärung, in: Analyse & Kritik 12, S. 162 - 173.
- HINSCH, WILFRIED (1998): Rawls' Differenzprinzip und seine sozialpolitischen Implikationen, in: Blasche, Siegfried / Döring, Dieter (Hg.): Sozialpolitik und Gerechtigkeit, Frankfurt (M.) / New York, S. 17 - 74.
- HOMANN, KARL / PIES, INGO (1996): Sozialpolitik für den Markt: Theoretische Perspektiven konstitutioneller Ökonomik, in: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hg.): James Buchanans konstitutionelle Ökonomik (Konzepte der Gesellschaftstheorie 2), Tübingen: Mohr (Siebeck), S. 203 - 239.
- KANT, IMMANUEL (1979): Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in: Akademie-Ausgabe, Band 6, Berlin.
- KERSTING, WOLFGANG (1993): John Rawls zur Einführung (Zur Einführung, Bd. 92), Hamburg: Junius.
- KERSTING, WOLFGANG (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart / Weimar: Metzler.
- KLIEMT, HARMUT (1997): Interessenbasierte Moralbegründung in Ethik und Ökonomik, in: Hegselmann, Rainer / Kliemt, Hartmut (Hg.): Moral und Interesse. Zur interdisziplinären Erneuerung der Moralwissenschaft (Scientia Nova), München: Oldenbourg, S. 151 - 165.
- LUHMANN, NIKLAS (1990): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, NIKLAS (1991), 'Ich denke primär historisch'. Religionssoziologische Perspektiven. Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack (Leipzig), in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, S. 937 - 956.
- MACK; ELKE (2000): Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, noch unveröffentlichte Habilitationsschrift, Würzburg (Typoskript).
- MÜLLER, ANSELM WINFRIED et al. (1995): Ende der Moral? (unter Mitwirkung von Werner Greve, Yung-Yae Han und Klaus Rothermund), Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer.
- POPPER (1972 / 1994): Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, 2. Aufl., Hamburg.
- POPPER, KARL (1996): Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München / Zürich: Piper.

- POPPER, KARL R. (1973): Logik der Forschung, 5. Aufl., Tübingen.
- POPPER, KARL R. (1979): Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, 3. Aufl., Hamburg: Hoffmann und Campe.
- POPPER, KARL R. (1988): Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, 3. Aufl., München / Zürich: Piper.
- RAWLS, JOHN (1957): Justice as Fairness, in: Journal of Philosophy 54, S. 653 - 662.
- RAWLS, JOHN (1958): Justice as Fairness, in: Philosophical Review 67, S. 164 - 194.
- RAWLS, JOHN (1971 / 1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- RAWLS, JOHN (1992): Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 - 1989 (hg. v. Wilfried Hinsch), Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- RAWLS, JOHN (1993 / 1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- REESE-SCHÄFER, WALTER (1998): Kommunitarisches Sozialstaatsdenken. Sozialpolitische Gerechtigkeitsimplikationen in der kommunitarischen Diskussion, in: Blasche, Siegfried / Döring, Dieter (Hg.): Sozialpolitik und Gerechtigkeit, Frankfurt (M.) / New York, S. 75 - 116.
- SCHRAMM, MICHAEL (1998): Bürgergeld 'light'. Sozialpolitik für den Arbeitsmarkt, in: Gaertner, Wulf (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven IV: Methodische Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Kooperations- und Verteilungsprobleme (Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF 228 / IV), Berlin: Duncker & Humblot, S. 243 - 282.
- YAARI, MENAHEM E. (1981): Rawls, Edgeworth, Shapley, Nash: Theories of Distributive Justice Re-examined, in: Journal of Economic Theory 24, S. 1 - 39.