

John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1975

Amartya Sen: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2000

Zweites Vatikanisches Konzil:
Pastorale Konstitution Gaudium et Spes
Nr. 1-4, 11, 23-32, 63-76

John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit

3. Der Hauptgedanke der Theorie der Gerechtigkeit

Ich möchte eine Gerechtigkeitsvorstellung darlegen, die die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant⁴ verallgemeinert und auf eine höhere Ab-

³ *Nikomachische Ethik*, 1129 b – 1130 b 5. Ich folge der Interpretation von Gregory Vlastos, »Justice and Happiness in »The Republic«, in *Plato: A Collection of Critical Essays*, Hrsg. G. Vlastos (Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1971), Bd. 2, S. 70 f. Über Aristoteles und die Gerechtigkeit siehe W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), Kap. 10.

⁴ Ich betrachte also Lockes *Second Treatise of Government*, Rousseaus *Contrat social* und Kants ethische Schriften von der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* an als maßge-

straktionsebene hebt. Dazu darf man sich den ursprünglichen Vertrag nicht so vorstellen, als ob er in eine bestimmte Gesellschaft eingeführt würde oder eine bestimmte Regierungsform errichtete. Der Leitgedanke ist vielmehr, daß sich die ursprüngliche Übereinkunft auf die Gerechtigkeitsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur bezieht. Es sind diejenigen Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden. Ihnen haben sich alle weiteren Vereinbarungen anzupassen; sie bestimmen die möglichen Arten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und der Regierung. Diese Betrachtungsweise der Gerechtigkeitsgrundsätze nenne ich Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß.

Wir wollen uns also vorstellen, daß diejenigen, die sich zu gesellschaftlicher Zusammenarbeit vereinigen wollen, in einem gemeinsamen Akt die Grundsätze wählen, nach denen Grundrechte und -pflichten und die Verteilung der gesellschaftlichen Güter bestimmt werden. Die Menschen sollen im voraus entscheiden, wie sie ihre Ansprüche gegeneinander regeln wollen und wie die Gründungs-urkunde ihrer Gesellschaft aussehen soll. Ganz wie jeder Mensch durch vernünftige Überlegung entscheiden muß, was für ihn das Gute ist, d. h. das System der Ziele, die zu verfolgen für ihn vernünftig ist, so muß eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll. Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit. (Wir nehmen für den Augenblick an, daß dieses Entscheidungsproblem eine Lösung hat.)

In der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß spielt die ursprüngliche Situation der Gleichheit dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrags. Dieser Urzustand wird natürlich nicht als ein wirklicher geschichtlicher Zu-

band für die Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Bei all seiner Bedeutung wirft Hobbes' *Leviathan* besondere Probleme auf. Einen allgemeinen geschichtlichen Überblick gibt J. W. Gough, *The Social Contract*, 2. Aufl. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), und Otto Gierke, *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, Bd. 4 von *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin 1868-1881, 1913. Eine Darstellung der Gesellschaftsvertragslehre als ethischer Theorie findet sich bei G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgment* (Cambridge, The University Press, 1967). Siehe auch Abschnitt 19, Anm. 30 des vorliegenden Buches.

stand vorgestellt, noch weniger als primitives Stadium der Kultur. Er wird als rein theoretische Situation aufgefaßt, die so beschaffen ist, daß sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung führt.⁵ Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, daß niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebensowenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, daß die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt. Dies gewährleistet, daß dabei niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird. Da sich alle in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen, sind die Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung. Denn in Anbetracht der Symmetrie aller zwischenmenschlichen Beziehungen ist dieser Urzustand fair gegenüber den moralischen Subjekten, d. h. den vernünftigen Wesen mit eigenen Zielen und — das nehme ich an — der Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsgefühl. Den Urzustand könnte man den angemessenen Ausgangszustand nennen, und damit sind die in ihm getroffenen Grundvereinbarungen fair. Das rechtfertigt die Bezeichnung »Gerechtigkeit als Fairneß«: Sie drückt den Gedanken aus, daß die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden. Sie will nicht besagen, die Begriffe der Gerechtigkeit und der Fairneß seien ein und dasselbe, ebensowenig wie der Ausdruck »Dichtung als Metapher« sagen will, Dichtung und Metapher seien dasselbe.

Die Gerechtigkeit als Fairneß beginnt, so sagte ich, mit der allgemeinsten Entscheidung, die Menschen überhaupt zusammen treffen können, nämlich mit der Wahl der ersten Grundsätze einer

⁵ Kant läßt keinen Zweifel daran, daß die ursprüngliche Vereinbarung fiktiv ist. Siehe *Metaphysik der Sitten*, Teil 1 (»Rechtslehre«), insbes. § 47, § 52; sowie den 2. Teil des Aufsatzes »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (*Werke*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Bd. 8, 1912). Siehe Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant* (Paris, Presses universitaires de France, 1962), S. 326-335, sowie J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (London, Macmillan, 1970), S. 109-112, 133-136, wo sich eine eingehendere Erörterung findet.

Gerechtigkeitsvorstellung, die für alle spätere Kritik und Veränderung von Institutionen maßgebend sein soll. Nachdem sie nun eine Gerechtigkeitsvorstellung festgelegt haben, können wir uns vorstellen, daß sie eine Verfassung, ein Gesetzgebungsverfahren und anderes wählen müssen, alles gemäß den anfänglich vereinbarten Gerechtigkeitsgrundsätzen. Unsere gesellschaftlichen Verhältnisse sind gerecht, wenn das ihnen zugrundeliegende allgemeine Regelsystem durch diese Abfolge fiktiver Vereinbarungen erzeugt worden ist. Nimmt man an, daß der Urzustand tatsächlich ein System von Grundsätzen bestimmt (daß also eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung gewählt würde), dann gilt des weiteren: Wer in gesellschaftliche Institutionen eingebunden ist, die diesen Grundsätzen entsprechen, kann einem anderen Mitglied gegenüber behaupten, beide arbeiteten nach Regeln zusammen, auf die sie sich einigen würden, wenn sie freie und gleiche Menschen wären und in fairen Beziehungen zueinander stünden. Alle könnten von ihren Verhältnissen behaupten, sie erfüllten die Bedingungen, die man in einem Urzustand aufstellen würde, der weithin anerkannte und vernünftige Einschränkungen für die Wahl der Grundsätze enthält. Die allgemeine Anerkennung dieser Tatsache wäre die Grundlage für die allgemeine Anerkennung der entsprechenden Gerechtigkeitsgrundsätze. Natürlich kann keine Gesellschaft ein Plan der Zusammenarbeit sein, dem die Menschen im buchstäblichen Sinne freiwillig beitreten; jedermann findet sich bei seiner Geburt in einer bestimmten Position in einer bestimmten Gesellschaft, die seine Lebenschancen entscheidend beeinflusst. Doch eine Gesellschaft, die den Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairneß entspricht, kommt einem freiwilligen System noch am nächsten, denn sie entspricht den Grundsätzen, denen freie und gleiche Menschen unter fairen Bedingungen zustimmen würden. In diesem Sinne sind ihre Mitglieder autonom und die von ihnen anerkannten Pflichten selbstaufgelegt.

Zur Gerechtigkeit als Fairneß gehört die Vorstellung, daß die Menschen im Urzustand vernünftig sind und keine aufeinander gerichteten Interessen haben. Das bedeutet nicht, daß sie Egoisten wären, die also nur ganz bestimmte Interessen hätten, etwa an Reichtum, Ansehen oder Macht. Sie werden aber so vorgestellt, daß sie kein Interesse an den Interessen anderer nehmen. Sie halten selbst ihre geistigen Ziele für möglicherweise entgegen-

gesetzt wie etwa die Ziele der Angehörigen verschiedener Religionen. Ferner muß der Begriff der Vernünftigkeit im engstmöglichen Sinne verstanden werden, wie es in der Wirtschaftstheorie üblich ist: daß zu gegebenen Zielen die wirksamsten Mittel eingesetzt werden. Später (Abschnitt 25) werde ich diesen Begriff etwas abändern, doch man sollte in ihn nach Möglichkeit keine strittigen ethischen Eigenschaften hineinlegen. Der Urzustand muß auf weithin anerkannte Weise charakterisiert werden.

Bei der Erarbeitung des Begriffs der Gerechtigkeit als Fairneß besteht eine Hauptaufgabe offenbar in der Bestimmung der Gerechtigkeitsgrundsätze, die im Urzustand gewählt würden. Dazu müssen wir diesen Zustand ausführlicher beschreiben und das vorliegende Entscheidungsproblem sorgfältig formulieren. Ich werde mich damit in den unmittelbar folgenden Kapiteln beschäftigen. Übrigens ist es eine offene Frage, ob bei einer Einigung auf die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer Situation der Gleichheit das Nutzenprinzip* anerkannt würde. Auf den ersten Blick erscheint es kaum als naheliegend, daß Menschen, die sich als Gleiche sehen und ihre Ansprüche gegeneinander geltend machen können, sich auf einen Grundsatz einigen sollten, der einigen geringere Lebenschancen auferlegt, nur weil die Summe der Vorteile für die anderen größer ist. Da jeder seine Interessen – die Möglichkeit, seiner Vorstellung vom Guten nachzugehen – schützen möchte, gibt es für niemanden einen Grund, sich selbst mit einem dauernden Verlust zufrieden zu geben, um insgesamt mehr Befriedigung hervorzubringen. Ohne starke und beständige altruistische Motive würde kein vernünftiger Mensch eine Grundstruktur akzeptieren, nur weil sie die Summe der Annehmlichkeiten für alle zusammen genommen erhöht – ohne Rücksicht auf ihre dauernden Wirkungen auf seine eigenen Grundrechte und Interessen. Das Nutzenprinzip scheint also unvereinbar zu sein mit der Vorstellung gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen Gleichen zum gegenseitigen Vorteil, mit dem Gedanken der Gegenseitigkeit, der im Begriff einer wohlgeordneten Gesellschaft enthalten ist. Diese Auffassung werde ich jedenfalls vertreten.

Ich behaupte, daß die Menschen im Urzustand zwei ganz andere Grundsätze wählen würden: einmal die Gleichheit der Grund-

* »Principle of utility«. Gemeint ist das Prinzip der *Maximierung der Summe oder des Durchschnittswerts* des Nutzens. (Anm. d. Übers.)

rechte und -pflichten; zum anderen den Grundsatz, daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten, etwa verschiedener Reichtum oder verschiedene Macht, nur dann gerecht sind, wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann ergeben, insbesondere für die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft. Nach diesen Grundsätzen kann man Institutionen nicht damit rechtfertigen, daß den Unbilden einiger ein größerer Gesamtnutzen gegenüberstehe. Es ist vielleicht zweckmäßig, aber nicht gerecht, daß einige weniger haben, damit es anderen besser geht. Es ist aber nichts Ungerechtes an den größeren Vorteilen weniger, falls es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht. Die intuitive Vorstellung ist die, daß jedermanns Wohlergehen von der Zusammenarbeit abhängt, ohne die niemand ein befriedigendes Leben hätte, und daß daher die Verteilung der Güter jeden, auch den weniger Begünstigten, geneigt machen sollte, bereitwillig mitzuarbeiten. Die beiden soeben erwähnten Grundsätze dürften eine faire Grundlage dafür sein, daß die Begabteren oder sozial besser Gestellten — was beides nicht als Verdienst angesehen werden kann — auf die bereitwillige Mitarbeit anderer rechnen können, sofern eine funktionierende Regelung eine notwendige Bedingung für das Wohlergehen aller ist.⁶ Sobald man sich für eine Gerechtigkeitsvorstellung entschieden hat, die die Zufälligkeiten der natürlichen Begabung und der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zu politischen und wirtschaftlichen Vorteilen führen läßt, gelangt man zu diesen Grundsätzen. Sie lassen jene Seiten der sozialen Welt aus dem Spiel, die als moralisch willkürlich erscheinen.

Das Problem der Wahl von Grundsätzen ist aber äußerst schwierig. Ich erwarte nicht, daß meine Lösung jeden überzeugen wird. Wir wollen deshalb von Anfang an festhalten, daß die Gerechtigkeit als Fairneß, ebenso wie andere Gesellschaftsvertragstheorien, aus zwei Teilen besteht: (1) einer Konkretisierung des Urzustands und des in ihm vorliegenden Entscheidungsproblems, und (2) einem System von Grundsätzen, die, so behauptet man, anerkannt würden. Man kann jeden der beiden Teile (oder eine Abwandlung davon) ohne den anderen akzeptieren. Es könnte die Vorstellung einer ursprünglichen Vertragssituation als vernünftig erscheinen, nicht aber die und die Grundsätze, die aus ihr abgeleitet werden. Auf jeden Fall möchte ich behaupten, daß die vernünftigste Vor-

⁶ Die Formulierung dieses intuitiven Gedankens verdanke ich Allan Gibbard.

stellung von dieser Situation zu Gerechtigkeitsgrundsätzen führt, die dem Utilitarismus und dem Perfektionismus entgegengesetzt sind, daß also die Gesellschaftsvertragstheorie eine Alternative zu diesen Theorien ist. Doch auch gegen diese Behauptung kann man noch etwas haben, selbst wenn man zugibt, daß die Vertragstheorie für die Analyse ethischer Theorien und die Herausarbeitung der ihnen zugrundeliegenden Annahmen von Nutzen sei.

Die Gerechtigkeit als Fairneß ist ein Beispiel für das, was ich Gesellschaftsvertragstheorie nenne. Man könnte nun gegen den Ausdruck »Vertrag« oder ähnliche Ausdrücke Einwände erheben, doch ich halte ihn für ganz brauchbar. Viele Wörter haben irreführende Nebenbedeutungen, die zunächst Verwirrung stiften können. Die Ausdrücke »Nutzen« und »Utilitarismus« machen gewiß keine Ausnahme. Auch sie wecken unpassende Assoziationen, die sich böswillige Kritiker zunutze gemacht haben; doch wer sich mit der utilitaristischen Lehre beschäftigen möchte, für den sind sie eindeutig. Gleiches dürfte für den Ausdruck »Vertrag« in Theorien der Moral gelten. Wenn man ihn richtig verstehen will, muß man sich, wie ich schon sagte, vor Augen halten, daß er mit einer gewissen Abstraktion verbunden ist. Insbesondere soll ja die entsprechende Vereinbarung nicht in eine bestehende Gesellschaft eingebracht werden oder auf die Einführung einer bestimmten Regierungsform hinauslaufen, sondern auf die Festlegung bestimmter moralischer Grundsätze. Darüber hinaus sind die Vorgänge, von denen die Rede ist, rein theoretisch: die Vertragstheorie behauptet, daß bestimmte Grundsätze in einer wohldefinierten Ausgangssituation akzeptiert würden.

Die Rede vom Vertrag hat den Vorzug, daran zu erinnern, daß man Gerechtigkeitsgrundsätze als Grundsätze auffassen kann, die von vernünftigen Menschen gewählt würden, wodurch sich Gerechtigkeitsvorstellungen erklären und rechtfertigen lassen. Die Theorie der Gerechtigkeit ist — vielleicht der wichtigste — Teil der Theorie der rationalen Entscheidung. Weiterhin beziehen sich Gerechtigkeitsgrundsätze auf konkurrierende Ansprüche auf die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit; sie haben mit den Beziehungen zwischen mehreren Menschen oder Gruppen zu tun. Das Wort »Vertrag« weist auf diese Vielheit hin, ebenso auf die Bedingung, daß die Verteilung der Güter nach Grundsätzen erfolgen muß, die für alle Beteiligten annehmbar sind. Die Rede

vom Vertrag deutet auch auf die Bedingung hin, daß die Gerechtigkeitsgrundsätze allgemein bekannt sein sollen. Erwachsen diese also aus einer Übereinkunft, so kennen die Bürger die Grundsätze, denen die anderen folgen. Gerade die Vertragstheorien betonen die Öffentlichkeit der politischen Grundsätze. Und schließlich: die Vertragstheorie hat eine lange Tradition. Betont man die Verbindung zu dieser Denkrichtung, so fördert das die Bestimmtheit der Gedanken und entspricht einer natürlichen Pietät. Die Verwendung des Ausdrucks »Vertrag« hat also verschiedene Vorteile. Bei entsprechender Umsicht sollte er nicht irreführen.

Eine letzte Bemerkung. Die Gerechtigkeit als Fairneß ist keine vollständige Vertragstheorie. Denn der Vertragsgedanke läßt sich offenbar auf die Wahl eines mehr oder weniger vollständigen ethischen Systems überhaupt anwenden, das also nicht nur Grundsätze für die Gerechtigkeit, sondern für sämtliche Tugenden enthält. Nun werde ich meist nur Grundsätze der Gerechtigkeit und andere mit ihnen eng zusammenhängende betrachten; ich versuche nicht, die Tugenden systematisch zu behandeln. Wenn nun die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß einigermaßen erfolgreich ist, dann wäre ein naheliegender nächster Schritt die Untersuchung der allgemeineren Auffassung, die man »das Rechte als Fairneß« nennen könnte. Doch auch diese erweiterte Theorie umfaßt nicht alle moralischen Beziehungen, denn sie befaßt sich ja wohl nur mit unseren Beziehungen zu anderen Menschen, nicht aber zu Tieren und zur übrigen Natur. Ich behaupte nicht, daß die Vertragstheorie diese Probleme löst, die sicherlich von größter Bedeutung sind; ich werde sie beiseite lassen müssen. Man darf den beschränkten Anwendungsbereich der Gerechtigkeit als Fairneß und des allgemeinen Ansatzes, für den sie ein Beispiel ist, nicht verkennen. Man kann nicht im voraus entscheiden, wie weit sie nach einer Analyse dieser anderen Probleme abgeändert werden müßte.

4. Der Urzustand und die Rechtfertigung

Ich nannte den Urzustand den angemessenen Ausgangszustand, der gewährleistet, daß die in ihm erzielten Grundvereinbarungen fair sind. Daraus ergibt sich der Name »Gerechtigkeit als Fair-

neß«. Damit ist klar, was ich behaupten möchte: eine Gerechtigkeitsvorstellung ist vernünftiger oder eher zu rechtfertigen als eine andere, falls vernünftige Menschen im Urzustand die einen Grundsätze anstelle der anderen als gerecht akzeptieren würden. Gerechtigkeitsvorstellungen sind danach zu beurteilen, wie annehmbar sie Menschen unter solchen Bedingungen sind. In diesem Sinne wird die Frage der Rechtfertigung durch Ausführung eines Gedankenexperiments entschieden: man muß feststellen, welche Grundsätze vernünftigerweise in der Vertragssituation zu akzeptieren wären. Dadurch hängt die Theorie der Gerechtigkeit mit der Theorie der vernünftigen Entscheidung zusammen.

Soll diese Auffassung des Rechtfertigungsproblems Früchte tragen, so müssen wir natürlich das Entscheidungsproblem genauer beschreiben. Für ein Problem der vernünftigen Entscheidung gibt es eine eindeutige Lösung nur dann, wenn die Ansichten und Interessen der Parteien und ihre Beziehungen untereinander bekannt sind, die Möglichkeiten, zwischen denen sie wählen können, die Verfahren, nach denen sie entscheiden, und so weiter. Werden die Verhältnisse verschieden dargestellt, so werden verschiedene Grundsätze akzeptiert. Der Begriff des Urzustands, wie ich ihn verwende, ist die philosophisch bevorzugte Auffassung dieser anfänglichen Entscheidungssituation für die Zwecke einer Theorie der Gerechtigkeit.

Doch wie sollen wir entscheiden, welches die bevorzugte Auffassung ist? Ich gehe einmal davon aus, daß weithin Übereinstimmung darüber herrscht, daß Gerechtigkeitsgrundsätze unter bestimmten Bedingungen festgelegt werden sollten. Zur Rechtfertigung einer bestimmten Konkretisierung dieser Ausgangssituation zeigt man, daß sie diese allgemein akzeptierten Bedingungen erfüllt. Von weithin akzeptierten, aber schwachen Voraussetzungen kommt man zu spezifischeren Folgerungen. Jede Bedingung sollte, für sich genommen, natürlich und einleuchtend sein; manche erscheinen vielleicht als harmlos, ja trivial. Der Vertrags-Ansatz zielt darauf ab, zu zeigen, daß sie zusammengenommen wesentliche Einschränkungen für die annehmbaren Gerechtigkeitsgrundsätze liefern. Das ideale Ergebnis wäre, daß die Bedingungen eindeutig ein System von Grundsätzen bestimmen; doch ich bin zufrieden, wenn sie zu einer Rangordnung für die wichtigsten herkömmlichen Vorstellungen von der sozialen Gerechtigkeit führen.

Man darf sich also durch die etwas ungewöhnlichen Bedingungen, die den Urzustand kennzeichnen, nicht irreführen lassen. Der Gedanke ist einfach der, uns die Einschränkungen lebhaft vor Augen zu führen, die für die Argumentation über Gerechtigkeitsgrundsätze und damit für diese selbst als vernünftig erscheinen. So erscheint es als vernünftig und allgemein akzeptabel, daß durch die Wahl der Grundsätze niemand aufgrund natürlicher oder gesellschaftlicher Gegebenheiten bevorzugt oder benachteiligt werden sollte. Ebenso scheint man sich weithin darüber einig zu sein, daß niemand die Grundsätze auf seine eigenen Verhältnisse zuschneiden können soll. Ferner sollte dafür gesorgt sein, daß bestimmte Neigungen, Strebungen und Vorstellungen vom eigenen Wohl keinen Einfluß auf die Wahl der Grundsätze haben. Ziel ist, Grundsätze auszuschließen, die man vernünftigerweise nur dann — mit wie wenig Erfolgsaussicht auch immer — vorschlagen kann, wenn man bestimmte für die Frage der Gerechtigkeit unerhebliche Tatsachen kennt. Wenn zum Beispiel jemand weiß, daß er reich ist, könnte er es vernünftig finden, für den Grundsatz einzutreten, daß gewisse Steuern, die Wohlfahrtsmaßnahmen dienen sollen, als ungerecht zu betrachten seien; weiß er, daß er arm ist, so würde er höchstwahrscheinlich für den entgegengesetzten Grundsatz eintreten. Zur Darstellung der gewünschten Einschränkungen stellt man sich eine Situation vor, in der niemand solche Kenntnisse besitzt. Man schließt die Kenntnis solcher Umstände aus, die Unterschiede zwischen den Menschen bilden und diese ihren Vorurteilen ausliefern. So gelangt man auf natürliche Weise zum Schleier des Nichtwissens. Dieser Begriff sollte keine Schwierigkeiten aufwerfen, wenn man sich die Einschränkungen für die Argumentation vor Augen hält, die er verkörpern soll. Man kann gewissermaßen jederzeit einfach dadurch in den Urzustand eintreten, daß man ein bestimmtes Verfahren anwendet, also für Gerechtigkeitsgrundsätze im Rahmen dieser Einschränkungen argumentiert.

Vernünftig erscheint die Annahme, daß die Menschen im Urzustand gleich seien. Das heißt, sie haben bei der Wahl der Grundsätze alle die gleichen Rechte; jeder kann Vorschläge machen, Gründe für sie vorbringen usw. Diese Bedingungen sollen offenbar die Gleichheit zwischen Menschen als moralischen Subjekten darstellen, als Wesen mit einer Vorstellung von ihrem Wohl

und einem Gerechtigkeitssinn. Die Grundlage der Gleichheit soll in diesen beiden Punkten bestehen. Systeme von Zielen werden nicht bewertet; und bei jedem Menschen wird die Fähigkeit vorausgesetzt, die jeweils festgelegten Grundsätze zu verstehen und nach ihnen zu handeln. Zusammen mit dem Schleier des Nichtwissens definieren diese Bedingungen die Grundsätze der Gerechtigkeit als diejenigen, auf die sich vernünftige Menschen, die ihre Interessen verfolgen, als Gleiche einigen würden, wenn von keinem bekannt ist, daß er durch natürliche oder gesellschaftliche Umstände bevorzugt oder benachteiligt ist.

Die Rechtfertigung einer bestimmten Konkretisierung des Urzustands hat aber noch eine andere Seite. Man muß prüfen, ob die Grundsätze, die gewählt würden, unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechen oder sie auf annehmbare Weise erweitern. Man kann ja feststellen, ob die Anwendung dieser Grundsätze uns zu denselben Urteilen über die Grundstruktur der Gesellschaft führen würde, die wir jetzt intuitiv und mit größter Überzeugung fällen; oder ob in solchen Fällen, in denen wir jetzt mit Zweifel und Zögern urteilen, diese Grundsätze eine Lösung liefern, der wir uns nach Überlegung anschließen können. Es gibt ja Fragen, bei denen wir das bestimmte Gefühl haben, die Antwort müsse so und so lauten. Beispielsweise sind wir sicher, daß religiöse Unduldsamkeit und rassistische Benachteiligung ungerecht sind. Wir glauben diese Fragen sorgfältig untersucht zu haben und zu einem unparteiischen Urteil gelangt zu sein, das wohl kaum durch ungebührliche Berücksichtigung unserer eigenen Interessen verfälscht sein dürfte. Diese Überzeugungen sind für uns vorläufige Fixpunkte, denen jede Gerechtigkeitsvorstellung entsprechen muß. Doch wir sind viel weniger sicher, was die richtige Verteilung von Reichtum und Macht ist. Hier suchen wir vielleicht nach einer Methode, die unsere Zweifel auflöst. Wir können also eine Konkretisierung des Urzustands daran prüfen, wie weit sich ihre Grundsätze mit unseren festesten Überzeugungen vertragen und wie weit sie uns da, wo es nötig ist, Anleitung geben.

Bei der Suche nach der bevorzugten Konkretisierung dieser Situation gehen wir von beiden Enden her vor. Zunächst beschreiben wir sie so, daß sie allgemein akzeptierten und möglichst schwachen Bedingungen genügt. Dann prüfen wir, ob diese Bedingungen so stark sind, daß aus ihnen ein nicht-trivales System von Grund-

sätzen folgt. Wenn nicht, suchen wir weitere, ebenso vernünftige Voraussetzungen. Wenn das gelingt und die sich ergebenden Grundsätze unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechen, ist es gut. Doch wahrscheinlich wird es Abweichungen geben. Dann können wir zweierlei tun. Wir können entweder die Konkretisierung des Urzustands oder unsere gegenwärtigen Urteile abändern, denn auch unsere vorläufigen Fixpunkte können ja revidiert werden. Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen für die Vertragssituation, ein andermal geben wir unsere Urteile auf und passen sie den Grundsätzen an; so, glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren — gebührend bereinigten — wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Diesen Zustand nenne ich Überlegungs-Gleichgewicht.⁷ Es ist ein Gleichgewicht, weil schließlich unsere Grundsätze und unsere Urteile übereinstimmen; und es ist ein Gleichgewicht der Überlegung, weil wir wissen, welchen Grundsätzen unsere Urteile entsprechen, und aus welchen Voraussetzungen diese abgeleitet sind. Für den Augenblick ist alles in Ordnung. Doch das Gleichgewicht ist nicht notwendig stabil. Neue Erwägungen bezüglich der Bedingungen für die Vertragssituation können es umstürzen, ebenso Einzelfälle, die uns zur Änderung unserer Urteile veranlassen. Doch vorläufig haben wir getan, was wir können, um unsere Vorstellungen von der sozialen Gerechtigkeit zu vereinheitlichen und zu rechtfertigen. Wir sind zu einer Konkretisierung des Urzustands gelangt. Natürlich werde ich diese ganze Prozedur nicht wirklich durchlaufen. Doch man kann sich die Konkretisierung des Urzustands, die ich angeben werde, als das Ergebnis eines solchen Überlegungsganges vorstellen. Sie ist der Versuch, sowohl vernünftige philosophische Bedingungen für die Grundsätze als auch unsere wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile in ein einziges Schema zu bringen. Auf dem Weg zu der bevorzugten Konkretisierung der Ausgangssituation berufe ich mich an keinem Punkt auf die Evidenz — im

7 Die wechselseitige Anpassung von Grundsätzen und überlegten Urteilen ist nicht auf die Moralphilosophie beschränkt. Siehe Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955 [dt. Ausgabe Herbst 1975 im Suhrkamp Verlag], S. 65-68, wo sich entsprechende Bemerkungen über die Rechtfertigung der Grundsätze des deduktiven und induktiven Schließens finden.

herkömmlichen Sinne — allgemeiner Vorstellungen oder spezieller Überzeugungen. Von den vorgeschlagenen Gerechtigkeitsgrundsätzen behaupte ich nicht, sie seien notwendige Wahrheiten oder aus solchen ableitbar. Eine Gerechtigkeitsvorstellung läßt sich nicht aus evidenten Voraussetzungen oder Bedingungen für die Grundsätze ableiten; vielmehr ergibt sich ihre Rechtfertigung aus der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, daraus, daß sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt.

Eine letzte Bemerkung. Wir wollen sagen, bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze seien gerechtfertigt, weil man sich in einem anfänglichen Zustand der Gleichheit auf sie einigen würde. Ich habe den rein hypothetischen Charakter dieses Urzustands betont. So liegt die Frage nahe, warum, wenn diese Vereinbarung nie wirklich getroffen wird, diese moralischen oder sonstigen Grundsätze von irgendwelchem Interesse sein sollen. Die Antwort ist, daß wir die der Beschreibung des Urzustands zugrundeliegenden Bedingungen tatsächlich akzeptieren. Und wenn nicht, dann kann uns vielleicht philosophische Überlegung dazu bringen. Für jede Seite der Vertragssituation lassen sich Gründe anführen. Was wir tun werden, läuft also darauf hinaus, daß eine Anzahl von Bedingungen für die Grundsätze, die wir nach reiflicher Überlegung als vernünftig anzuerkennen bereit sind, in einer einzigen Vorstellung zusammengefaßt werden. Diese Bedingungen spiegeln das wider, was wir als Einschränkungen für faire Regelungen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit anzusehen bereit sind. In einer möglichen Betrachtungsweise ist also der Gedanke des Urzustands ein Darstellungsmittel, das die Bedeutung dieser Bedingungen zusammenfaßt und uns beim Ziehen der Folgerungen behilflich ist. Andererseits handelt es sich auch um eine intuitive Vorstellung, die ihre eigene Präzisierung nahelegt und uns zu einer deutlicheren Bestimmung des Standpunktes drängt, von dem aus wir moralische Beziehungen am besten verstehen können. Wir brauchen eine Vorstellung, die uns unser Ziel aus der Ferne sehen läßt; das soll für uns die intuitive Vorstellung vom Urzustand leisten.⁸

8 Henri Poincaré bemerkt: »Il nous faut une faculté qui nous fasse voir le but de loin, et cette faculté, c'est l'intuition.« *La valeur de la science* (Paris, Flammarion, 1909), S. 27.

Amartya Sen: Ökonomie für den Menschen

Wohlergehen: Verschiedenheiten und Eigenheiten

Wir benutzen Einkommen und Güter als materielle Grundlage für unser Wohlergehen. Welchen Gebrauch wir jedoch jeweils von einem bestimmten Güterbündel oder allgemeiner: von einem bestimmten Einkommensniveau machen können, hängt im wesentlichen von einer Reihe zufälliger Umstände ab, die sowohl persönlicher als auch sozialer Art sein können.²⁴ Ohne große Mühe lassen sich zumindest fünf Quellen ausmachen, die für die Unterschiede zwischen unserem Realeinkommen und den Vorteilen – Wohlergehen und Freiheit – verantwortlich sind, die wir daraus beziehen.

1. *Persönliche Eigenheiten*: Menschen haben disparate physische Eigenschaften, die mit Behinderung, Krankheit, Alter oder Geschlecht verbunden sind, was unterschiedliche Bedürfnisse hervorruft. Ein Kranker beispielsweise benötigt ein höheres Einkommen, um die

Krankheit zu bekämpfen – ein Einkommen, das ein Gesunder nicht bräuchte; und selbst mit ärztlicher Behandlung kann es geschehen, daß der Kranke nicht dieselbe Lebensqualität genießt, die ein bestimmtes Einkommensniveau einem anderen ermöglichen würde. Ein Behinderter mag eine Prothese brauchen, ein älterer Mensch mehr Unterstützung und Hilfe, eine Schwangere eine gehaltvollere Nahrung usw. Der »Ausgleich«, nach dem einige Nachteile verlangen, wird verschieden ausfallen, und einige Nachteile sind womöglich nicht einmal durch eine Umverteilung des Einkommens vollständig »korrigierbar«.

2. *Unterschiede in den Umweltbedingungen:* Unterschiedliche Umweltbedingungen (große klimatische Unterschiede, Regenfälle, Überflutungen usw.) können sich darauf auswirken, was jemand mit einem bestimmten Einkommensniveau anfangen kann. Heizung und Kleidung stellen die Armen in einem kälteren Klima vor Probleme, die nicht weniger arme in wärmeren Gegenden nicht haben. Das Grassieren von Infektionskrankheiten in einer Region (von Malaria über Cholera bis zu Aids) verändert die Lebensqualität ihrer Bewohner. Dasselbe gilt für Umweltverschmutzung und andere Belastungen durch die Umwelt.

3. *Unterschiede im sozialen Klima:* Die Möglichkeit, persönliches Einkommen und persönliche Ressourcen in Lebensqualität umzusetzen, wird auch von sozialen Bedingungen beeinflusst, darunter öffentliche Bildungseinrichtungen, eine hohe oder niedrige Verbrechens- und Gewaltquote in der jeweiligen Umgebung. Epidemien und Umweltverschmutzung sind sowohl von Umwelt- wie von sozialen Faktoren abhängig. Neben öffentlichen Einrichtungen können auch die sozialen Beziehungen innerhalb eines Gemeinwesens eine große Rolle spielen, wie die jüngsten Untersuchungen zum »Sozialkapital« dargelegt haben.²⁵

4. *Unterschiede in den relativen Aussichten:* Das von etablierten Verhaltensmustern geforderte Güterniveau kann je nach Konventionen und Sitten zwischen einzelnen Gemeinschaften variieren. Beispielsweise kann *relative* Armut in einem reichen Gemeinwesen einen Menschen daran hindern, einige grundlegende »Funktionen« wahrzunehmen, (z.B. am Gemeinschaftsleben teilzunehmen), obwohl sein Einkommen absolut betrachtet sehr viel höher sein kann als das Einkommensniveau, auf dem die Mitglieder ärmerer Gemeinwesen

problemlos und erfolgreich alle gewünschten Funktionen erfüllen können. Oder es kann sein, daß man – wie schon Adam Smith vor mehr als zwei Jahrhunderten bemerkte – in einer reicheren Gesellschaft einen höheren Aufwand an Kleidung und anderem sichtbaren Konsum als in einer ärmeren Gesellschaft treiben muß, um »sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zu zeigen«.²⁶ Dieselbe Relativität des Maßstabs mag sich auch auf die persönlichen, für die Wahrung der Selbstachtung nötigen Mittel erstrecken. Hier handelt es sich vor allem um Unterschiede zwischen Gesellschaften und weniger um individuelle Unterschiede innerhalb einer bestimmten Gesellschaft, doch sind die beiden Fragen häufig miteinander verknüpft.

5. *Verteilung innerhalb der Familie:* Das von einem oder mehreren Familienmitgliedern erwirtschaftete Einkommen wird von allen geteilt – von den Verdienenden wie den Nichtverdienenden. Vom Standpunkt seiner Nutzung ist die Familie daher die Grundeinheit für die Betrachtung des Einkommens. Das Wohl oder die Freiheit der Individuen hängt davon ab, wie das Familieneinkommen für die Förderung der Interessen und Ziele der einzelnen Familienmitglieder verwendet wird. Die innerfamiliäre Verteilung des Einkommens ist eine recht wichtige Meßvariable, um die individuellen Leistungen und Chancen mit dem Gesamtniveau des Familieneinkommens zu verbinden. Verteilungsregeln innerhalb der Familie (etwa solche, die sich auf das Geschlecht, das Alter oder die für notwendig erachteten Bedürfnisse beziehen) können zu erheblichen Unterschieden bezüglich der Errungenschaften und der Lage der einzelnen Mitglieder führen.²⁷

Diese verschiedenen Quellen unterschiedlicher Relationen zwischen Einkommen und Wohlergehen sorgen dafür, daß Wohlhabenheit – im Sinne eines hohen Realeinkommens – nur einen eingeschränkten Maßstab für Wohlfahrt und Lebensqualität abgibt. Ich werde auf diese Unterschiede und ihre Auswirkung weiter unten (vor allem in Kapitel 4) zurückkommen, doch zuvor müssen noch andere Anstrengungen unternommen werden, um die Frage zu klären: Wie sähe eine Alternative aus? Dieser Frage werde ich mich nun widmen.

Einkommen, Mittel und Freiheiten

In der einschlägigen Literatur findet sich immer wieder die Auffassung, Armut sei nichts anderes als zu geringes Einkommen. Diese These ist nicht einfach dumm, denn das Einkommen hat, richtig definiert, einen enormen Einfluß auf das, was uns zu tun möglich ist. Die Unzulänglichkeit des Einkommens ist eine der Hauptursachen für die Mangelerscheinungen, die wir für gewöhnlich als Armut bezeichnen, also etwa Unterernährung und Hunger. Es gibt gute Argumente dafür, eine Studie über die Armut mit allen uns zur Verfügung stehenden Informationen über die Einkommensverteilung, vor allem die niedrigen Realeinkommen, zu *beginnen*.²⁸

Ebensogute Gründe gibt es jedoch auch dafür, nicht bei der Einkommensanalyse *aufzuhören*. John Rawls' klassische Theorie der »Grundgüter« entwirft ein breiteres Bild der Mittel, deren die Menschen ungeachtet ihrer Zwecke bedürfen; dazu zählen das Einkommen, aber auch andere allgemein nutzbare »Mittel«. Grundgüter sind allgemein verwendbare Mittel, die jedem behilflich sind, seine Zwecke zu erreichen. Dazu gehören »Rechte, Freiheiten und Chancen, Einkommen und Wohlstand sowie die sozialen Fundamente der Selbstachtung«.²⁹ Die Betonung der Grundgüter innerhalb des Rawlsschen Systems entspringt seiner Auffassung des individuellen Vorteils, den die Individuen bezüglich der Chancen haben, ihre jeweiligen Ziele zu verfolgen. Rawls definiert diese Ziele als Streben nach individuellen »Vorstellungen vom Guten«, die von Person zu Person verschieden ausfallen. Wenn eine Person, obwohl sie denselben Korb von Grundgütern wie eine andere besitzt, dennoch weniger glücklich wird als diese andere, etwa weil sie einen sehr erlesenen Geschmack hat, dann liegt in der Ungleichheit des erzielten Nutzens keine Ungerechtigkeit. Für Präferenzen ist nämlich, wie Rawls behauptet, eine Person selbst verantwortlich.³⁰

Die Erweiterung der Informationsbasis vom Einkommen auf die Grundgüter reicht jedoch nicht aus, um alle relevanten Unterschiede in der Beziehung zwischen Einkommen und Ressourcen einerseits und Wohl und Freiheit andererseits hinreichend zu erfassen. Tatsächlich sind Grundgüter ihrerseits weitgehend verschiedene Typen allgemeiner Ressourcen, und ihre Verwendung zur Erzeugung der Fähigkeit, wertvolle Dinge zu tun, ist denselben Unterschieden unter-

worfen, die wir im letzten Abschnitt mit Blick auf die Beziehung zwischen Einkommen und Wohl behandelten: persönliche Eigenheiten, Umweltbedingungen, unterschiedliches soziales Klima, Unterschiede in den relativen Aussichten und in der Verteilung innerhalb der Familie.³¹ Persönliche Gesundheit und die Möglichkeit, gesund zu bleiben, können beispielsweise von vielfältigen Einflüssen abhängen.³²

Im Gegenzug zur Erörterung der für ein gutes Leben notwendigen Mittel könnte man sich auch auf das *tatsächlich* von den Menschen geführte Leben konzentrieren (oder darüber hinaus auf die *Freiheit*, ein mit Gründen erstrebenswertes Leben zu führen). Zumindest seit A. C. Pigou finden sich in der gegenwärtigen Wirtschaftstheorie eine Reihe von Versuchen, sich unmittelbar mit dem »Lebensstandard« und dessen Grundbestandteilen sowie mit der Befriedigung von Grundbedürfnissen zu beschäftigen.³³ Seit 1990 sind dank der bahnbrechenden Initiative des großen pakistanischen, 1998 verstorbenen Ökonomen Mahbub ul Haq vom United Nations Development Programme (UNDP) alljährlich Berichte zur »Entwicklung der Menschheit« veröffentlicht worden, die ein systematisches Licht auf den tatsächlichen Lebensstandard der Menschen, vor allem der relativ Bedürftigen, geworfen haben.³⁴

Sich mit dem Leben zu beschäftigen, das die Menschen tatsächlich führen, ist in der Wirtschaftstheorie nichts Neues – wie schon im 1. Kapitel erwähnt wurde. Bereits die aristotelische Theorie des dem Menschen Zutraglichen und Guten erhob ausdrücklich die Forderung, »zunächst die Funktion des Menschen festzustellen«, um danach »Leben im Sinn von Tätigsein« als Grundbaustein der normativen Analyse zu untersuchen.³⁵ Das Interesse für die Lebensbedingungen hat sich (wie auch schon erwähnt wurde) deutlich in den Schriften zur volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung und zum wirtschaftlichen Wohlstand so revolutionärer Ökonomen wie William Petty, Gregory King, François Quesnay, Antoine-Laurent Lavoisier und Joseph-Louis Lagrange niedergeschlagen.

Auch Adam Smith hatte sich für diesen Ansatz sehr engagiert. Wie bereits gesagt, beschäftigte ihn die Möglichkeit solcher Funktionen wie »die Freiheit, sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zu zeigen«, und nicht nur das Realeinkommen oder das verfügbare Güterbündel.³⁶ Was in einer Gesellschaft als »lebenswichtig« gilt, ist nach der Analyse von Smith durch das Bedürfnis definiert, einige Mindestfor-

derungen an Freiheit zu erfüllen, beispielsweise ebendie Möglichkeit, ohne Scham in der Öffentlichkeit zu erscheinen oder am Leben der Gemeinschaft teilzunehmen. Adam Smith äußerte sich folgendermaßen zu der Frage:

»Unter lebenswichtigen Gütern verstehe ich nicht nur solche, die unerlässlich zum Erhalt des Lebens sind, sondern auch Dinge, ohne die achtbaren Leuten, selbst aus der untersten Schicht, ein Auskommen nach den Gewohnheiten des Landes nicht zugemutet werden sollte. Ein Leinenhemd ist beispielsweise, genaugenommen, nicht unbedingt zum Leben notwendig. Griechen und Römer lebten, wie ich glaube, sehr bequem und behaglich, obwohl sie Leinen noch nicht kannten. Doch heutzutage würde sich weithin in Europa jeder achtbare Tagelöhner schämen, wenn er in der Öffentlichkeit ohne Leinenhemd erscheinen müßte. Denn eine solche Armut würde als schimpflich gelten, in die ja niemand ohne eigene Schuld geraten kann, wie allgemein angenommen wird. Ebenso gehören heute in England Lederschuhe aus Lebensgewohnheit unbedingt zur notwendigen Ausstattung. Selbst die ärmste Person, ob Mann oder Frau, würde sich aus Selbstachtung scheuen, sich in der Öffentlichkeit ohne Schuhe zu zeigen.«³⁷

Ähnlich wird es einer Familie im heutigen Amerika oder Westeuropa schwerfallen, am Leben der Gemeinschaft teilzunehmen, wenn sie nicht über bestimmte Güter verfügt, beispielsweise Telefon, Fernseher oder ein Auto, die in ärmeren Gesellschaften nicht für eine Teilnahme am Gemeinschaftsleben notwendig sind. In der vorliegenden Untersuchung muß der Schwerpunkt auf den Freiheitsspielräumen liegen, die von den Gütern geschaffen werden, weniger auf den Gütern, sofern sie für sich betrachtet werden.

Wohl, Freiheit und Verwirklichungschancen

Ich habe jetzt ausführlich zu begründen versucht, daß für meine Bewertung der angemessene »Bereich« weder der Nutzen ist, wie Wohlfahrtstheoretiker behaupten, noch die Grundgüter, wie Rawls es fordert, sondern die Grundrechte, die freiheitlichen Möglichkeiten, ein mit Gründen schätzenswertes Leben zu wählen.³⁸ Wenn es das Ziel ist, sich primär mit den wirklichen Chancen zu beschäftigen,

die ein Individuum hat, um die von ihm gewählten Zwecke zu verfolgen, wie Rawls ausdrücklich empfiehlt, dann wird man nicht nur die Grundgüter berücksichtigen, über die jemand verfügt, man wird auch über die relevanten persönlichen Charakteristika nachdenken müssen, die eine *Umwandlung* von Grundgütern in die Fähigkeit des Menschen ermöglichen, seine Zwecke zu verfolgen. So kann etwa ein Behinderter über einen größeren Korb von Grundgütern verfügen und dennoch eine geringere Chance haben, ein normales Leben zu führen (oder seine Zwecke zu verfolgen), als ein Nichtbehinderter mit einem kleineren Korb von Grundgütern. Ähnlich mag ein älterer oder kränklicher Mensch in einem allgemein akzeptierten Sinn benachteiligter sein, ungeachtet der Tatsache, daß er ein größeres Bündel von Grundgütern besitzt.³⁹

Der Begriff »Funktionen«, der deutliche aristotelische Wurzeln hat, gibt die verschiedenen Dinge wieder, die eine Person gern tun oder die sie gern sein mag.⁴⁰ Die erstrebenswerten Funktionen mögen von elementaren Gegebenheiten wie ausreichender Ernährung oder Freiheit von vermeidbaren Krankheiten⁴¹ bis zu sehr komplexen Tätigkeiten oder persönlichen Zuständen reichen, wie etwa am Gemeinschaftsleben teilnehmen zu können und Selbstachtung zu besitzen.

Die »Verwirklichungschancen« einer Person beziehen sich auf die möglichen Verbindungen der Funktionen, die sie auszuüben vermag. Verwirklichungschancen sind also Ausdrucksformen der Freiheit: nämlich der substantiellen Freiheit, alternative Kombinationen von Funktionen zu verwirklichen (oder, weniger formell ausgedrückt, der Freiheit, unterschiedliche Lebensstile zu realisieren). Beispielsweise kann ein wohlhabender Mensch, der fastet, in bezug auf Essen oder Nahrung dieselbe Funktionsleistung wie eine bedürftige Person haben. Diese ist jedoch gezwungen zu hungern, während jene eine andere »Menge von Verwirklichungschancen« hat. (Die erste kann auf eine Weise wählen, ob sie gut essen und gut genährt sein will, wie es der zweiten verwehrt ist.)

Welche Funktionen im einzelnen in die Liste der wichtigen Leistungen und der entsprechenden Verwirklichungschancen aufzunehmen sind, kann Gegenstand heftiger Debatten sein.⁴² An dieser Stelle, wo es ja um Bewertungen geht, wird man nicht vermeiden können, über Werte zu streiten, und einer der größten Vorzüge dieses Ansatzes ist gerade, daß die Werturteile ausdrücklich erörtert

werden müssen, statt sie in irgendeinem impliziten System zu verbergen.

Hier ist nicht der Ort, auf die technischen Probleme der Darstellung und Analyse von Funktionen und Verwirklichungschancen einzugehen. Menge oder Ausmaß der von einer Person verwirklichten Funktionen mag man numerisch darstellen können, so daß die tatsächliche Leistung einer Person dann als ein *Funktionsvektor* interpretierbar ist. Die »Menge der Verwirklichungschancen« würde dann aus den alternativen Funktionsvektoren bestehen, zwischen denen sie wählen kann.⁴³ Während die Kombination der Funktionen einer Person ihre tatsächlichen *Leistungen* spiegelt, repräsentiert die Menge der Verwirklichungschancen die *Freiheit*, etwas zu verwirklichen: die alternativen Funktionskombinationen, zwischen denen eine Person wählen kann.⁴⁴

Was im »Ansatz der Verwirklichungschancen« einer Wertung unterliegt, sind entweder die *realisierten* Funktionen (das, was jemand tatsächlich zu tun fähig ist) oder die *Menge der Verwirklichungschancen* von verfügbaren Alternativen (ihre wirklichen Chancen). Die beiden liefern uns unterschiedliche Typen von Information, im ersten Fall über die Dinge, die jemand tun kann, und im zweiten Fall über die Dinge, die zu tun jemand substantiell frei ist. Beide Varianten der Theorie der Verwirklichungschancen sind in der Literatur behandelt worden, und manchmal wurden sie auch miteinander verknüpft.⁴⁵

Nach Auffassung einer in weiten Kreisen akzeptierten Wirtschaftstheorie ist der reale Wert einer Menge von Optionen durch den besten Gebrauch bestimmt, den man von ihnen machen kann, sowie – vorausgesetzt, das Verhalten zielt auf Maximierung ab und Ungewißheit ist nicht gegeben – durch den *tatsächlich* von ihnen gemachten Gebrauch. Der Gebrauchswert der Chance ist mithin vom Wert eines ihrer Elemente abgeleitet (nämlich der besten oder der wirklich gewählten Option).⁴⁶ In diesem Fall fällt die Konzentration auf einen *gewählten Funktionsvektor* mit der Konzentration auf die *Menge der Verwirklichungschancen* zusammen, da das zweite letztlich nach Maßgabe des ersten beurteilt wird.

Die sich in der Menge der Verwirklichungschancen widerspiegelnde Freiheit läßt sich auch in anderer Weise einsetzen, da der Wert einer Menge nicht immer mit dem Wert des besten – oder des gewählten – Elements gleichgesetzt werden muß. Es ist denkbar, auch

Chancen, die *nicht* ergriffen werden, einen Wert beizulegen. Dies ist ein ganz natürlicher Schritt, wenn der *Prozeß*, durch den Resultate hervorgebracht werden, für sich genommen von Bedeutung ist.⁴⁷ Tatsächlich läßt sich das »Wählen« an sich als eine wertvolle Funktion betrachten, denn *x* zu haben, wenn keine denkbare Alternative auszumachen ist, läßt sich plausiblerweise davon unterscheiden, daß *x* gewählt wird, wenn eine deutliche Alternative besteht.⁴⁸ Zu fasten ist nicht das gleiche wie zum Hungern gezwungen sein. Die Möglichkeit, essen zu können, macht das Fasten zu dem, was es ist, nämlich zur freien Entscheidung, nicht zu essen, auch wenn man essen könnte.

Gewichtungen, Bewertungen und Sozialwahl

Individuelle Funktionen eignen sich eher zu interpersonellen Vergleichen als der Vergleich von Nutzen (bzw. Glück, Lust oder Wünschen). Viele relevante Funktionen – typischerweise die nichtpsychischen Eigenschaften – lassen sich getrennt von ihrer psychischen Einschätzung betrachten (was in der »psychischen Anpassung« nicht vorausgesetzt wird). Die Variabilität bei der Umwandlung von Mitteln in Zwecke (oder in die Freiheit, Zwecke zu verfolgen) spiegelt sich bereits in der Zahl jener Leistungen und Freiheiten wider, die in der Liste der Zwecke figurieren können. Das sind die Vorteile, die uns die Perspektive der Verwirklichungschancen in Fragen der Bewertung und Einschätzung verschafft.

Interpersonelle Vergleiche der *Gesamtvorteile* verlangen jedoch auch nach einer »Aggregation« über heterogene Komponenten. Die Perspektive der Verwirklichungschancen ist unausweichlich pluralistisch. Erstens gibt es verschiedene Funktionen, von denen einige wichtiger als andere sind. Zweitens stellt sich die Frage, welches Gewicht der substantiellen Freiheit (der Menge der Handlungsspielräume) gegenüber der tatsächlichen Leistung (dem gewählten Funktionsvektor) beizulegen ist.

Und schließlich: Da nicht behauptet wurde, daß die Perspektive der Verwirklichungschancen alle für eine Bewertung relevanten Punkte erschöpft (beispielsweise könnten wir neben Freiheiten und Ergebnissen auch Regeln und Verfahren einen Wert beimessen),

bleibt noch die Frage, wieviel Gewicht den Verwirklichungschancen im Vergleich mit anderen relevanten Erwägungen zukommen sollte.⁴⁹

Bringt nun die Pluralität den Befürworter der Perspektive der Verwirklichungschancen gegenüber zu bewertenden Zwecken in Verlegenheit? Nein, ganz im Gegenteil. Darauf zu bestehen, daß es nur eine einheitliche Größe gibt, die wir als Wert betrachten, hieße, die Reichweite unserer Bewertungen drastisch einzuschränken. Es spricht nicht gerade für den klassischen Utilitarismus, daß er nur die Lust als einen Wert betrachtet, ohne sich direkt für Freiheit, Rechte, Kreativität und reale Lebensbedingungen zu interessieren. Sich an die mechanische Bequemlichkeit zu klammern, nur ein einheitliches »Gutes« anzunehmen, ließe darauf hinaus zu leugnen, was uns als Menschen auszeichnet: schlußfolgernde Reflexion. Es wäre so, als versuchten wir, dem Küchenchef das Geschäft zu erleichtern, indem wir etwas finden, das *ausschließlich* alle mögen (Räucherlachs oder vielleicht auch Pommes frites), oder eine einzige Qualität, die wir alle maximieren sollten (etwa den salzigen Geschmack von Speisen).

Die Heterogenität der Faktoren, die den individuellen Vorteil beeinflussen, ist ein allgemeines Merkmal der realen Bewertung. Zwar können wir uns entschließen, die Augen vor dieser Streitfrage zu verschließen, in dem wir einfach *annehmen*, daß es ein einheitliches Etwas gebe (wie »Einkommen« oder »Nutzen«), bezüglich dessen wir den Gesamtvorteil jedes Menschen beurteilen und interpersonell vergleichen können (wobei die Unterschiede in den Bedürfnissen, den persönlichen Umständen usw. sich per Voraussetzung aus der Welt schaffen lassen), aber das Problem würde so nur umgangen, nicht gelöst. Die Befriedigung von Präferenzen mag ein attraktiver Ansatz sein, wenn es um die individuellen Bedürfnisse einer Person geht, doch – wie ich schon darlegte – hilft er uns für sich genommen bei der für jede soziale Bewertung zentralen Frage des interpersonellen Vergleichs wenig weiter. Selbst wenn die Präferenz jedes einzelnen zum Schiedsrichter für das Wohl dieser Person gemacht wird, selbst wenn alles andere neben dem Wohl – wie etwa Freiheit – vernachlässigt wird und selbst wenn – um einen besonderen Fall zu nehmen – jeder dieselbe Nachfragefunktion oder Präferenzskala hat, so würde der Vergleich der Marktbewertungen der Güterkörbe (oder ihrer relativen Stellung auf einem gemeinsamen Indifferenzkurvendiagramm im Güterbereich) uns immer noch wenig über interpersonelle Vergleiche mitteilen.

Einige anerkannte Werturteile implizierende Theorien, die reichhaltigere Bestimmungen enthalten, lassen eine beträchtliche Heterogenität ausdrücklich zu. In seiner Analyse der Grundgüter definiert Rawls zum Beispiel diese als ihrem Wesen nach vielfältig (»Rechte, Freiheiten und Chancen, Einkommen und Vermögen sowie die sozialen Grundlagen der Selbstachtung«) und trägt dem durch den gesamten »Index« der ihm zur Verfügung stehenden Grundgüter Rechnung.⁵⁰ Während sowohl die Rawlssche Theorie als auch die Verwendung von Funktionen es mit einer ähnlichen Bemühung zu tun hat, einen heterogenen Bereich zu bewerten, ist der Informationsgehalt der ersten, wie schon gezeigt, kleiner, und zwar aufgrund des relativen Maßstabs der Ressourcen und Grundgüter angesichts der Chance, eine hohe Lebensqualität zu erzielen.

Das Problem der Bewertung ist jedoch keine Sache von alles oder nichts. Einige Urteile mit unvollständiger Reichweite folgen unmittelbar aus der näheren Bestimmung eines Zentralbereiches. Werden einige Funktionen als signifikant ausgewählt, wird damit ein solcher Zentralbereich definiert, so daß der Vorrang dieser Funktionen von sich aus zu einer »partiellen Rangordnung« hinsichtlich der alternativen Zustände führt. Wenn die Person *i* eine signifikante Funktion in höherem Maße als die Person *j* besitzt, und mindestens ebensoviel von allen solchen Funktionen, dann verfügt *i* sicherlich über einen höher bewerteten Funktionsvektor als *j*. Die partielle Rangordnung läßt sich »erweitern«, indem mögliche Gewichtungen weiter spezifiziert werden. Eine eindeutige Menge von Gewichtungen wird natürlich *hinreichend* sein, um eine vollständige Ordnung hervorzubringen, aber das ist nicht typischerweise notwendig. Sofern es ein »Spektrum« von Gewichtungen gibt, über das Einigkeit herrscht – d. h., wenn man sich einig ist, daß die Gewichtungen aus einem definierten Spektrum auszuwählen sind, ohne Übereinstimmung bezüglich der genauen Stellung in diesem Spektrum erzielt zu haben –, wird sich eine partielle, auf den Schnittflächen der Einstufungen beruhende Rangordnung ergeben. Diese partielle Rangordnung wird systematisch erweitert werden, wenn das Spektrum mehr und mehr verengt wird. Irgendwann in diesem Prozeß der Verengung – möglicherweise lange bevor die Gewichtungen eindeutig sind – wird die partielle Rangordnung vollständig werden.⁵¹

Natürlich ist die Frage, wie die Gewichtungen auszuwählen sind,

bei jeder Bewertung dieser Art entscheidend. Hier die richtigen Urteile zu fällen ist nur nach wohldurchdachter Bewertung möglich. Eine einzelne Person, die zu einem Urteil kommen will, wird sich bei der Auswahl der Gewichtungen eher auf die Reflexion verlassen als auf interpersonelle Übereinkunft (oder einen Konsens). Um jedoch zu einem »allgemein akzeptierten« Spektrum zum Zwecke der *sozialen Bewertung* zu gelangen (beispielsweise in sozialwissenschaftlichen Armutsstudien), muß es irgendeinen begründeten »Konsens« hinsichtlich der Gewichtungen geben oder zumindest bezüglich eines Spektrums von Gewichtungen. Gefragt ist eine »Sozialwahl«, und dazu bedarf es der öffentlichen Diskussion, eines demokratischen Verständnisses und der Akzeptanz.⁵² Doch handelt es sich hier nicht um ein spezifisches Problem, das sich nur für die Anwendung des Funktionenbereichs ergibt.

Wo es um die Auswahl der Gewichtungen geht, stehen wir vor der interessanten Entscheidung zwischen »Technokratie« und »Demokratie«, die es wohl verdient, kurz erörtert zu werden. Ein Entscheidungsverfahren, das sich auf demokratische Verfahren stützt, um zu einer Übereinkunft oder einem Konsens zu gelangen, kann so extrem chaotisch sein, daß viele Technokraten sich von dem Durcheinander so heftig abgestoßen fühlen, daß sie sich nach einer Zauberformel sehnen, die uns einfach fertige Gewichtungen liefert, die »genau richtig« sind. Eine solche magische Formel kann es freilich nicht geben, denn die Frage der Gewichtung muß durch Bewertung und Urteilsvermögen beantwortet werden, nicht durch irgendeine unpersonliche Technologie.

Es ist uns keineswegs verwehrt, eine besondere Formel – statt irgendeine alternative Formel – zum Zwecke der Aggregation vorzuschlagen, doch in dieser unausweichlichen Sozialwahl wird ihr Rang davon abhängen, daß andere sie billigen. Gleichwohl gibt es die Sehnsucht nach einer »offensichtlich richtigen« Formel, die kein vernünftiges Wesen ablehnen kann. Ein gutes Beispiel ist T. N. Srinivasans starke Kritik an der Theorie der Verwirklichungschancen (und ihrer teilweisen Verwendung in den *Human Development Reports* der UNDP), in der er sich über die »unterschiedliche Wichtigkeit der verschiedenen Verwirklichungschancen« besorgt zeigt und die Ablehnung dieses Ansatzes zugunsten der Vorteile »des Systems des Realeinkommens«, das »ein operationalisierbares Maß für die Gewich-

tung von Gütern einschließt – das Maß des Tauschwertes«.⁵³ Wie überzeugend ist diese Kritik? Ohne Zweifel enthält die Bewertung durch den Markt ein Maß. Die Frage aber ist: Was teilt es uns mit?

Wie bereits erörtert, liefert uns das »operationalisierbare Maß« des Tauschwertes keine interpersonellen Vergleiche des Nutzenniveaus, da sich solche Vergleiche nicht aus dem Entscheidungsverhalten ableiten lassen. Über diesen Gegenstand herrschte eine gewisse Verwirrung, da die klassische Konsumtheorie – die innerhalb ihres Rahmens durchaus vernünftig ist – fälschlicherweise dahingehend ausgelegt wurde, daß Nutzen lediglich die numerische Darstellung der Entscheidung einer bestimmten Person sei. Diese Definition des Nutzens ist hilfreich, wo es um die Analyse des Konsumverhaltens isoliert betrachteter Individuen geht, doch aus eigener Kraft gibt sie uns kein Verfahren an die Hand, um zu substantiellen interpersonellen Vergleichen zu kommen. Paul Samuelsons grundlegende These, daß es »nicht notwendig ist, interpersonelle Vergleiche des Nutzens bei der Beschreibung des Tausches anzustellen«⁵⁴, ist die andere Seite derselben Medaille: Das »Maß des Tauschwertes« zu beobachten lehrt uns überhaupt nichts über interpersonelle Nutzenvergleiche.

Dieselbe Schwierigkeit ergibt sich, wie schon erwähnt, auch dann, wenn jeder dieselbe Nachfragefunktion hat. Weichen die individuellen Nachfragefunktionen voneinander ab, verstärkt sie sich noch, so daß in diesem Fall sogar die Vergleiche der Gütergrundlage des Nutzens problematisch werden. Nichts in der Methode der Nachfrageanalyse, die Theorie der bekundeten Präferenz nicht ausgenommen, erlaubt uns, zu einer Deutung der interpersonellen Vergleiche des Nutzens oder Wohlergehens aus den beobachteten Entscheidungen des Güterbesitzes, und damit aus Vergleichen des Realeinkommens, zu gelangen.

Tatsächlich sagt uns der Güterbesitz allein angesichts der faktischen interpersonellen Verschiedenheit, die auf Faktoren wie Alter, Geschlecht, natürliche Gaben, Behinderungen und Krankheiten beruhen, recht wenig darüber, was für ein Leben diese Menschen führen können. Das Realeinkommen ist daher ein dürftiger Indikator der verschiedenen Komponenten des Wohlergehens und der Lebensqualität, die Menschen vernünftigerweise anstreben. Allgemeiner gesagt: *Bewertende Urteile* sind beim Vergleich des individuellen Wohlergehens oder der Lebensqualität unverzichtbar. Außerdem sollte jeder, dem an

einer Überprüfung durch die Öffentlichkeit liegt, zur klaren Aussage verpflichtet werden, daß ein Urteil gefällt wird, wenn zu diesem Zweck das Realeinkommen herangezogen wird, und daß die implizit verwendeten Gewichtungen einer bewertenden Analyse zu unterwerfen sind. In diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß eine am Marktpreis orientierte Bewertung des Nutzens mit Hilfe von Gütermengen zumindest für einige den irreführenden Eindruck erweckt, daß ein bereits zur Verfügung stehendes »operationalisierbares Maß« zum *wertenden Gebrauch im voraus gewählt* wurde, eher ein Nachteil als ein Vorteil. Wenn eine informierte Überprüfung seitens der Öffentlichkeit für jede soziale Bewertung zentral ist – was meiner Meinung nach zutrifft –, müssen stillschweigende Werte stärker offengelegt werden, statt sie einer Überprüfung mit dem windigen Argument zu entziehen, sie seien Teil eines »schon zur Verfügung stehenden Maßes«, dessen sich die Gesellschaft ohne großen Aufhebens bedienen könne.

Da die Vorliebe für eine am Marktpreis orientierte Bewertung unter vielen Ökonomen stark verbreitet ist, muß man zudem darauf hinweisen, daß alle andere Variablen neben dem Güterbesitz (so wichtige Faktoren wie die Sterblichkeitsrate, Krankheit, Bildung, Freiheiten und anerkannte Rechte) implizit als direkte Gewichtungen bei Bewertungen entfallen, die sich ausschließlich auf das Realeinkommen stützen. Eine indirekte Bedeutung kommt ihnen nur dann und nur insoweit zu, als sie das Realeinkommen und den Besitz von Gütern anwachsen lassen. Die Vermischung von Wohlfahrtsvergleich mit einem Vergleich des Realeinkommens verlangt einen hohen Preis.

Es gibt daher ein starkes methodisches Argument für die Notwendigkeit, den verschiedenen Komponenten der Lebensqualität (oder des Wohlergehens) ausdrücklich wertende Gewichtungen beizumessen und dann die gewählten Gewichtungen der Diskussion und Überprüfung durch die Öffentlichkeit vorzulegen. Bei jeder Wahl der in die Bewertung eingehenden Kriterien würde nicht allein von Werturteilen Gebrauch gemacht, sehr oft würden auch Urteile zum Tragen kommen, über die keine völlige Einigkeit besteht. Bei der Ausübung einer Sozialwahl dieser Art ist das unvermeidlich.⁵⁵ Die wirkliche Frage ist, ob wir einige Kriterien verwenden können, die sich in wertender Hinsicht größeren öffentlichen Zuspruchs erfreuen wür-

den als die oft aus angeblich technischen Gründen empfohlenen groben Indikatoren wie beispielsweise das Maß des Realeinkommens. Für die Bewertungsbasis wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen ist dies ein entscheidender Punkt.