

Wolfgang Erich Müller

Konzeptionen der Gerechtigkeit

Entwicklungen der Gerechtigkeits-
theorie seit John Rawls

Kohlhammer

Kohlhammer

Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder

Band 7

Wolfgang Erich Müller

Konzeptionen der Gerechtigkeit

Entwicklungen der Gerechtigkeitstheorie seit
John Rawls

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2014

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Schreibdienst Karin Buß

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-022501-5

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-025368-1

epub: ISBN 978-3-17-025503-6

mobi: ISBN 978-3-17-025504-3

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich.

Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Grundpositionen der Gerechtigkeit	15
1.1 Platon – Gerechtigkeit als hierarchische Ordnung des Gemeinwesens	16
1.2 Aristoteles – Gerechtigkeit als Ermöglichung guten Lebens	23
1.3 John Locke – Gerechtigkeit als rechtsstaatliche Realisierung unveräußerlicher Rechte	31
1.4 Immanuel Kant – Gerechtigkeit als Gesetzestreue	36
1.5 John Stuart Mill – Gerechtigkeit als soziale Nützlichkeit	43
2. Die Gerechtigkeitstheorien von John Rawls	49
2.1 Eine Theorie der Gerechtigkeit	49
2.2 Politischer Liberalismus	69
2.3 Gerechtigkeit als Fairneß	80
2.4 Das Recht der Völker	92
2.5 Anfragen an Rawls	96
3. Kontraktualismus und Gerechtigkeit	100
3.1 Onora O'Neill – Tugend und Gerechtigkeit	101
3.2 Amartya Sen – Die Möglichkeit, ein besseres Leben zu führen	107
3.3 Martha C. Nussbaum – Menschenrechtliche Fundierung der Gerechtigkeit	117
4. Gemeinschaft und Gerechtigkeit	130
4.1 Alasdair MacIntyre – Verlust der Tugend der Gerechtigkeit	130
4.2 Michael J. Sandel und Charles Taylor – Kommunitaristische Aspekte	135
4.3 Michael Walzer – Gerechtigkeit als Vermeidung von Herrschaft	137
4.4 Axel Honneth – Gerechtigkeit als gleiche Chance auf Freiheit	147
4.5 Rainer Forst – Kontexte der Gerechtigkeit	159

5.	Gleichheit und Gerechtigkeit	167
5.1	Stefan Gosepath – Präsuntion der Gleichheit	169
5.2	Ronald Dworkin – Gerechtigkeit als individuelles und soziales gutes Leben	183
5.3	Ein Blick auf die »Why-Equality?«-Debatte des Nonegalitarismus	197
5.4	David Miller – Die Bedeutung des Bedarfs- und Verdienstprinzips	199
6.	Freiheit und Gerechtigkeit	211
6.1	Robert Nozick – Freiheit gegen Verteilungsgerechtigkeit	211
6.2	Wolfgang Kersting – Gerechtigkeit als menschen- rechtliche Gleichheit	220
7.	Ein gutes Leben mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen	229
7.1	Paul Ricœur – Argumentationsethischer Zugang zur Gerechtigkeit	230
7.2	Resümee	244
	Literaturverzeichnis	250
	Namensregister	255

Vorwort

Die Frage nach der Gerechtigkeit zeichnet Franz Kafka illusionslos. In seiner Erzählung *Vor dem Gesetz* kommt der Mann vom Land, bittet den Türhüter vor dem Gesetz vergeblich um Einlass, Jahr um Jahr. »Vor seinem Tode sammeln sich in seinem Kopfe alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. [...] ›Was willst du denn jetzt noch wissen?‹ fragt der Türhüter, ›du bist unersättlich.‹ ›Alle streben doch nach dem Gesetz,‹ sagt der Mann, ›wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?‹ Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon an seinem Ende ist, und, um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: ›Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.‹« (Kafka, 132).

Kafka beschreibt die Willkür, mit der einem Anspruchsberechtigten der Zugang zum Gesetz und damit zur Gerechtigkeit trotz Einsatzes all seiner Mittel verwehrt wird. Bei der Deutung dieser Parabel legen sich für mich zwei Auslegungen nahe: einmal die vorsichtige, die in einem Leben ohne Gerechtigkeit nur Leere und Vergeblichkeit sieht und dann die radikalere, die die Möglichkeit von Gerechtigkeit negiert. Im Umkehrschluss lässt sich daraus die Bedeutung der Gerechtigkeit für ein menschenwürdiges und sinnerfülltes Leben ableiten. Wie aber findet man Zugänge zur Gerechtigkeit? Mit dieser Frage ist das Thema der vorliegenden Monographie angesprochen. Es geht mir nicht darum, einen Neuzugang zu entwickeln, sondern aus der Vielzahl der gegenwärtigen Entwürfe prominente Beispiele herauszugreifen und ihre Vor- und Nachteile zu erwägen. So ist es den Leser_innen dieses Studienbuches möglich, sich zu informieren oder zu überlegen, wie sich einzelne Theorieelemente angesichts bestimmter vorgefasster Probleme zu einer eigenen Lösung miteinander verbinden lassen. Zugleich möchte ich auch deutlich machen, dass unserem gesellschaftlichen Pluralismus eine Vielzahl von Gerechtigkeitsbegriffen entspricht, womit die Rede von der *einen* Gerechtigkeit obsolet geworden ist.

Noch ein Wort zur Sprachgestalt dieser Studie. In einem Buch zur Gerechtigkeit sollte eine inklusive Sprache erwartet werden. Da sie aber in der Literatur seltenst verwendet wird, hätten erhebliche texteingreifende Umständlichkeiten die Lesbarkeit stark eingeschränkt und so der Reflexion der Gerechtigkeit entgegengewirkt. Deshalb bitte ich alle Leser_innen, sich trotz der verwendeten Sprachgestalt nie ausgeschlossen zu fühlen.

Zu guter Letzt danke ich Karin Buß herzlich, dass sie meine vielen Manuskriptseiten in die Druckvorlage für dieses Buch verwandelt hat. Marianne Lindenberg vermittelte mir bei langen, diffizilen Diskussionen um die Höhen und Tiefen der Gerechtigkeitstheorien jenes Kontinuum, das das Leben fundiert – und so eigne ich ihr dieses Buch dankbar zu.

Einleitung

Gerechtigkeit ist ein Wort mit hoher Bedeutung.¹ Doch die vielfältigen Schlagzeilen, nicht nur der letzten Jahre, die Kriege, Menschenhandel, Migration, Wirtschaftskriminalität und all die zahlreichen Sachverhalte betreffen, in denen eigene Vorteilsnahmen die Schädigungen der Anderen bewusst eingeplant haben, verwerfen das Vertrauen auf *die* Gerechtigkeit. Pointiert formuliert Rudolf Taschner: »Es gibt sie nicht auf Erden: die Gerechtigkeit« (Taschner, 10). In der Rezeption des Rechtspositivismus von Hans Kelsen stehend, lehnt er es ab, der Gerechtigkeit einen absoluten Wert zuzusprechen.² Da jedem Handeln Interessen zugrunde liegen, können Interessenkonflikte nur durch Kompromisse auf der Basis des positiven Rechtes³ gelöst werden, dessen Rahmen der Staat vorgibt. Kurz: eine durch ein Naturrecht abgesicherte absolute Gerechtigkeitsvorstellung »ist ein irrationales Ideal« (Kelsen, 28), das die Geltung des positiven Rechts nicht in Frage stellen kann. Gerechtigkeit ist für diesen Denkansatz ein relativer Begriff, der nur von der jeweiligen Person gefüllt werden kann und vom Recht getrennt ist.

Andererseits gilt Gerechtigkeit im Verständnis eines aktuellen Philosophischen Wörterbuches (siehe Gessmann, 260) als grundlegende Kardinaltugend für ein gutes und richtiges Leben. Sie ist die Grundhaltung, die ein gerechtes Handeln hervorbringt. Die Frage nach der Gerechtigkeit stellt sich folglich bei der Beurteilung von Handlungen oder Normen eines Gemeinwesens oder von Personen. Gerechtigkeit wird also sowohl auf der institutionellen bzw. politisch-sozialen als auch auf der personalen Ebene reflektiert und als ein allen anderen Maßstäben übergeordnetes Beurteilungskriterium verstanden, womit – entgegen Kelsen – eine Verbindung von Recht und Gerechtigkeit unterstellt wird. Wie aber lassen sich diese formal bleibenden Aussagen inhaltlich konkret füllen und entscheiden?

Ich habe daraufhin empirische Gerechtigkeitsforscher herangezogen und dazu unterschiedliche Antworten erhalten. So wird Gerechtigkeit evolutionsbiologisch als sehr altes Grundbedürfnis des Homo sapiens nach »einer weitestgehend egalitären Aufteilung von Ressourcen« (Fetchenhauer, 32) erklärt, das bis heute gilt: »Soziale Gerechtigkeit ist dann gegeben, wenn alle das Gleiche erhalten« (45). Der Soziologe Stefan Liebig versteht die Gerechtigkeit als Ausdruck einer freiwilligen Kooperation⁴ der Menschen und insofern als

1 »[...] wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf der Erde leben« (Kant, MS, 453; B 227).

2 »Denn die Gerechtigkeit, die als eine vom positiven Recht verschiedene, ihm gegenüber höhere Ordnung vorgestellt werden muß, liegt in ihrer absoluten Geltung ebenso jenseits aller Erfahrung wie die platonische Idee jenseits der Wirklichkeit, wie das transzendente Ding an sich jenseits der Erscheinungen« (Kelsen 2008, 26 f).

3 Dagegen steht die Auffassung der klassisch-konservativen Naturrechtslehre: »Dieser kam es nicht so sehr auf eine Erkenntnis des geltenden Rechts als vielmehr auf eine Rechtfertigung desselben an, auf eine Verklärung, erzielt durch den Nachweis, daß das positive Recht nur der Ausfluß einer natürlichen, göttlichen oder vernünftigen, das heißt aber absolut richtigen, gerechten Ordnung sei« (Kelsen 2008, 28 f).

4 Aus Liebig's Perspektive »ist die Konjunktur des Themas Gerechtigkeit [...] kein Ausdruck eines vermehrten Interesses an einer idealistischen Weltverbesserung oder einer zunehmenden

»Forderung der Klugheit« (Liebig, 22). In einer heterogener werdenden Gesellschaft, in der der Markt und marktähnliche Beziehungen immer wichtiger werden, reduziert sich die Gerechtigkeit im Sinn einer Bedarfsgerechtigkeit, wie sie im Rahmen einer Solidargemeinschaft gegeben war, zugunsten einer »Teilhabe- und Chancengerechtigkeit« (25), da in der Herkunft oder der Religion begründete normative Forderungen ihre Basis verlieren. So zielt Gerechtigkeit auf die Funktionsfähigkeit einer modernen Gesellschaft ab.

Stefan Hradil, ebenfalls Soziologe, differenziert als Grundformen der Gerechtigkeit die Leistungs-, Chancen-, Bedarfs- und Gleichheitsgerechtigkeit, die jedoch nicht miteinander vereinbar sind.⁵ Zugleich belegt er zwei Defizite: das zur Ununterscheidbarkeit führende Verschmelzen der Grundtypen der Gerechtigkeit und die gefühlshafte Verwendung des Wortes Gerechtigkeit wegen des Fehlens exakter Definitionen. Zudem wird Gerechtigkeit interessenbasiert gefordert, so dass Gerechtigkeitsforderungen die Gesellschaft spalten können.⁶ Daraus zieht er die Folgerung, dass Gerechtigkeit »nicht alle Daseinsbereiche« (Hradil, 61) des gesellschaftlichen Fernbereichs durchziehen kann, sehr wohl aber im Nahbereich bedeutsam ist,⁷ dort also wiederum zur Funktionsfähigkeit der Gesellschaft beiträgt.

Nils Goldschmidt betont in seiner sozialpolitischen Reflexion, dass moderne Gesellschaften in ihrer Komplexität nicht mehr von gemeinschaftsbezogenen Werten ausgehen können. Wenn das Ziel einer gerechten Gesellschaft erreicht werden soll, »die dem Einzelnen ein sinnerfülltes Leben ermöglicht«, bedarf es dazu struktureller Maßnahmen, »die von der Politik durchgesetzt werden müssen« (Goldschmidt, 69). Als Kriterium gerechter Strukturen entwickelt er die Inklusion, so dass alle Menschen Möglichkeiten haben, ihre Fähigkeiten einzubringen. »Gerechtigkeit [...] ist der bleibende Anker für die Gestaltung einer Gesellschaft, die es allen Mitgliedern ermöglicht, an den wirtschaftlichen und kulturellen Errungenschaften der Moderne Anteil zu haben – und zwar zu Bedingungen, die einem menschenwürdigen und sinnerfüllten Leben dienlich sind« (77). Es ist also eine Forderung der Gerechtigkeit an die Politik, solche

Ideologisierung gesellschaftlicher Konflikte. Sie spiegelt vielmehr das individuelle Bedürfnis der Menschen wider, ihre Bereitschaft zur Kooperation und ihre Bereitschaft, sich [...] zu engagieren, vor einer Ausbeutung durch andere zu schützen« (Liebig 2010, 23).

- 5 »Wer Leistungsgerechtigkeit und/oder Chancengerechtigkeit fordert, befürwortet die Verteilung von ungleich hohen Belohnungen, also soziale Ungleichheit. Wer sich jedoch für Gleichheitsgerechtigkeit oder Bedarfsgerechtigkeit ausspricht, sieht gleich oder ähnlich hohe Belohnungen als Kern der Gerechtigkeit an. Diese Konzeptpaare stehen also im Widerspruch zueinander und können nicht ohne weiteres gleichzeitig gefordert werden« (Hradil 2010, 57).
- 6 »Wenn unterschiedliche Gerechtigkeitsurteile systematisch in stabilen Interessen und Kulturen verankert sind, dann dürften sich viele Hoffnungen auf einen Ausgleich zerschlagen. Stellt also Gerechtigkeit nicht den Kitt, sondern den Spaltpilz unserer Gesellschaft dar? Was soll integrieren, zufriedenstimmen, legitimieren, wenn man sich ständig über Gerechtigkeit streitet?« (Hradil 2010, 60).
- 7 »Von Gerechtigkeit ist vor allem im Fernbereich der etablierten politischen Kräfte zu häufig und zu unpräzise die Rede. Im Nahbereich von Familien, Nachbarn und Arbeitskollegen ist dies dagegen nur selten der Fall. Hier, im Nahbereich, besteht aber die Chance, Gerechtigkeitsdiskurse einzüben. [...] Die Voraussetzungen sind günstig, dass dieser Weg zu mehr sozialer Gerechtigkeit häufiger als bisher beschritten werden kann. Die Alterung der Gesellschaft und die Finanzknappheit staatlicher Instanzen werden darauf hinwirken, dass gegenseitige Hilfe in Familien, Nachbarschaften und Netzwerken immer stärker benötigt wird. [...] Dies wird in Zeiten wachsender Gemeinschaftsdefizite [...] von den Menschen nicht als Notlösung empfunden, sondern immer stärker gewünscht« (Hradil 2010, 62).

Institutionen zu schaffen, dass Menschen würdig leben können, womit wiederum der Aspekt der Funktionsfähigkeit der Gesellschaft angesprochen ist. Das ist zweifellos bedeutsam, reduziert aber die Gerechtigkeit bei Liebig, Hradil und Goldschmidt letztlich auf einen Funktionsbegriff und bestimmt sie nicht normativ. Dagegen leitet Detlef Fetchenhauer die Gerechtigkeit lediglich evolutionsbiologisch her, ohne damit die Motivation oder das Kriterium zu einem Handeln, das auf Gleichheit zielt, inhaltlich zu begründen.

Einen anderen Weg nimmt die empirische Gerechtigkeitsforschung, wenn sie tatsächlich beobachtbare Gerechtigkeitsvorstellungen abbildet, wie dies die Studie *Was ist gerecht? Gerechtigkeitsbegriff und -wahrnehmung der Bürger* vermittelt, für die das Institut für Demoskopie Allensbach 3.500 Personen befragt hat. Dabei ist folgendes Fazit gezogen worden: »Die große Mehrheit der Bürger hat einen umfassenden, anspruchsvollen Gerechtigkeitsbegriff, der Chancen- und Leistungsgerechtigkeit genauso umfasst wie Familien- und Generationengerechtigkeit sowie Verteilungsgerechtigkeit. Die größte Bedeutung messen die Bürger der Chancengerechtigkeit bei. In allen Gerechtigkeitsdimensionen sehen die Bürger erheblichen Handlungsbedarf, gerade auch in Bezug auf Chancengerechtigkeit und die Förderung der Durchlässigkeit der deutschen Gesellschaft. Entsprechend ist die Politik mit hohen Erwartungen konfrontiert. Sie ist in den Augen der überwältigenden Mehrheit die Instanz, die am meisten zu mehr Gerechtigkeit beitragen kann und bleibt nach dem Urteil der Mehrheit hinter ihren Möglichkeiten zurück« (Institut für Demoskopie Allensbach, 37).

So interessant solche Ergebnisse sind, dass der Chancengerechtigkeit ein wesentlich höherer subjektiver Stellenwert als der Verteilungsgerechtigkeit zugeschrieben wird, so ist aber auch zu notieren, dass die Frage nach der Gerechtigkeit nicht auf der Basis abstrakter Überlegungen beantwortet wird, sondern intuitiv (siehe Fetchenhauer, 33–35). Eine Befragung vermittelt damit also nur ein Meinungsbild, aber keine normative Bestimmung der Gerechtigkeit.

Einen noch anderen Zugang zum Phänomen der Gerechtigkeit versuchen Irene Becker und Richard Hauser. Sie grenzen sich in ihrer Publikation *Soziale Gerechtigkeit – ein magisches Viereck* methodisch vom normativen Zugang zum Konzept der sozialen Gerechtigkeit ab, das sie an John Rawls und Amartya Sen exemplifizieren und auf die Sachverhalte der Rechte, Ansprüche und Verpflichtungen von Individuen und Staat bezogen sehen (siehe Becker/Hauser, 14–20). Ebenso grenzen sie sich von der empirischen Perspektive ab, die die »tatsächlich beobachtbaren Gerechtigkeitsvorstellungen« (20) der Bürger, Parteien oder Institutionen erheben. Stattdessen nehmen sie eine »dezisionistische oder positivistische Perspektive« ein, die »von den in der geltenden Verfassung und in einfachen Gesetzen enthaltenen Gerechtigkeitsvorstellungen« ausgeht und »einen Soll-Ist-Vergleich zwischen diesen Gerechtigkeitsvorstellungen und der tatsächlichen Lage« (22) der deutschen Gesellschaft anstrebt.⁸

8 Das in vier Teile gegliederte Buch beschreibt im ersten Teil die soziale Gerechtigkeit als magisches Viereck von Chancengleichheit, Leistungs-, Bedarfs- und Generationengerechtigkeit, sowie deren Interdependenzen (siehe 11–51). Der zweite Teil untersucht die institutionellen Rahmenbedingungen mit Blick auf die formale Zugangsgerechtigkeit und die Steuer- und Transferpolitik als Kompromiss der sozialen Gerechtigkeit (siehe 53–147). Der dritte Teil analysiert empirisch sowohl Annäherungen als auch Entfernungen vom magischen Viereck sozialer Gerechtigkeit (siehe 151–269). Im vierten Teil wird die Studie zusammengefasst (siehe 271–284).

Die Studie vermerkt viele Defizite: bei der Zugangsgerechtigkeit, bei den als Kompensation gedachten Steuer-, Abgaben- und Transfersystemen sowie bei der Chancengleichheit, der Leistungs- und Bedarfsgerechtigkeit, bei der Generationengerechtigkeit in der Querschnittsperspektive der jetzt lebenden Generationen, nicht aber in der Längsschnittperspektive, da sich besonders die Erbmasse nicht vermindert.⁹ Die Autoren fordern deshalb größere Anstrengungen bei der Bildung, der Kinderbetreuung und einen größeren finanziellen Ausgleich durch eine entsprechende Umgestaltung des Steuer- und Transfersystems. Die Studie von Becker/Hauser bietet wichtige Einblicke in die Güterverteilung Deutschlands, aber es bildet methodisch durch den Soll-Ist-Vergleich einen Gerechtigkeitsbegriff aus, der durch die Gleichheit als einem verborgenen Maßstab bestimmt ist. Dieses Verfahren ist insofern zu kritisieren, als die Autoren sich von einer normativen Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffes distanzieren, diese dann aber vermittels des Vergleiches einführen und nicht in einer separaten Reflexion begründen. Damit folgt aus den Defiziten der vorgestellten Vorgehensweisen, Gerechtigkeit empirisch zu bestimmen, die Notwendigkeit ihrer inhaltlichen Darlegung, also einer philosophischen Grundlegung.

Da sich eine Wesensbestimmung nur im Rahmen einer Metaphysik vornehmen lässt, diese aber keine allgemeine Evidenz mehr beanspruchen kann, wähle ich einen anderen Weg. Ich stelle den Sachverhalt der Gerechtigkeit in prägnanten Theorien vor.¹⁰ So stehen verschiedene Konzeptionen der Gerech-

9 Eine wesentlich umfassendere Reflexion der Generationengerechtigkeit hat Tremmel (2012) vorgelegt, siehe Kapitel 7.2.

10 Damit ist auch meine Differenz zu den gegenwärtig aktuellen Einführungen in die Gerechtigkeitstheorien bezeichnet. Ebert (2010), Heidenreich (2011) und Ladwig (2011) arbeiten mit nur wenigen Originalzitate, wobei Ebert und besonders Heidenreich historische Positionen nachzeichnen. Das Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit ist für Ebert die zentrale Frage sozialer Gerechtigkeit, für die er keine rationale Lösung sieht. »Die Auflösung des Konfliktes kann individuell nur durch persönliche Entscheidung, politisch nur durch Kompromiss und Toleranz geschehen« (Ebert 2010, 382). Für Heidenreich ist die Gerechtigkeit in einer plural gewordenen Welt nicht mehr auf einfache Weise herzustellen. Er weist es der Politik zu, Gerechtigkeit geschickt umzusetzen (siehe Heidenreich 2011, 217-231). Ladwig stellt in seiner Einführung zunächst die theoretischen Grundlagen der Gerechtigkeit dar (Ladwig 2011, 16-126), zeichnet dann die aktuelle Debatte im Anschluss an John Rawls nach (130-179) und zielt, am Beispiel des Verteilungsparadigmas, auf den begrifflich begründeten Zusammenhang von Gerechtigkeit und Gleichheit (siehe 180-214).

Felixberger (2012) untersucht die Gerechtigkeitssemantiken in Politik und Wirtschaft. Er konkretisiert sie als Verteilungs- und Leistungsgerechtigkeit – mit dem Ergebnis zweier eigenständiger, widersprüchlicher Gerechtigkeitstheorien: »Während Verteilungsgerechtigkeit davon ausgeht, einen staatlich organisierten und gelenkten Ausgleich sowie Kompensierung für die ungerechte Verteilung unterschiedlicher Ressourcen, Chancen und Fähigkeiten in der Gesellschaft zu schaffen, will die Leistungsgerechtigkeit geradezu das Gegenteil, nämlich die freie Entfaltung und marktkompatible Anerkennung individueller Leistung. Sozialstaat und Markt stehen sich als eigenlogische Gerechtigkeitsformationen von Verteilung und Leistung ebenso widersprüchlich gegenüber« (Felixberger 2012, 222). Dies führt zu dem Ergebnis, dass die »Vorstellung einer sozialen Gerechtigkeit für alle, ubiquitär und omnipräsent, [...] nach dieser Arbeit allerdings nicht aufrechtzuerhalten« ist (248). Dieses Resultat ist unbefriedigend, weil es über die Konstatierung von eigenlogischer Verwendung des Terminus ›Gerechtigkeit‹ hinaus nicht den Versuch macht, zu einer Verständigung über den Gesamtzusammenhang von Gerechtigkeit zu kommen, sondern bei der Unterschiedlichkeit der Gerechtigkeitssphären stehenbleibt und nicht allen Menschen, gemäß Kants zweiter Formulierung des kategorischen Imperativs, die gleiche Anerkennung zollt, wie Ritsert vorschlägt (siehe Ritsert 2012, 30–34).

tigkeit nebeneinander und vermitteln die Weite des Begriffes. Die Leser_innen können so ihren eigenen Zugang zu der Thematik der Gerechtigkeit finden und in der Diskussion der aktuellen Problemlagen erproben, z. B. durch Fragen nach der inklusiven, intergenerationellen, speziezistischen, ökologischen, interkulturellen oder globalen Gerechtigkeit. Diese Felder einer materialen Moralphilosophie (siehe dazu Heidenreich, 173-215) sind hier zugunsten umfassender moderner Gerechtigkeitsbegriffe ausgeblendet.

Zuvor aber zeichne ich historisch grundlegende Bestimmungen der Gerechtigkeit nach, wie sie durch Platon und Aristoteles die Debatte seit der Antike geprägt haben. Hinzu kommen für die frühe Neuzeit John Locke als Begründer des Liberalismus, Immanuel Kant mit seinem transzendentalen Ansatz und John Stuart Mill als Vertreter des Utilitarismus. Da diese Autoren in der modernen Auseinandersetzung immer wieder vorkommen, kann nicht auf sie verzichtet werden.

Die moderne Debatte setzt ein mit John Rawls und seiner epochalen *Theorie der Gerechtigkeit* sowie seinen folgenden drei Entwürfen. Rawls hat zu vielen Diskussionen Anlass gegeben, was ich exemplarisch nachzeichne. Er legt seiner Konzeption den Gedanken eines Gesellschaftsvertrages zugrunde, was Onora O'Neill für eine unzulässige Idealisierung hält. Während Amartya Sen die Befähigungen der Menschen hier unzureichend berücksichtigt sieht, macht Martha C. Nussbaum darauf aufmerksam, dass durch den Vertrag wichtige Gruppen unberücksichtigt bleiben. Bei der Normenbegründung schließt sich Rawls an die Kantische Vorstellung der transzendentalen Normen für alle Menschen an. Dem widersprechen aus kommunitaristischer Sicht, aber untereinander mit deutlichen Unterschieden, Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel, Charles Taylor und Michael Walzer, indem sie auf die Bedeutung der Gemeinschaft für die Gestaltung der Normen und Werte verweisen. Axel Honneth steht in großer Nähe zu diesem Denkansatz, wobei er Hegels *Sittlichkeit* aktualisiert. Rainer Forst entwickelt einen Vorschlag, wie man den Kommunitarismus mit dem Liberalismus Rawlsscher Prägung vermitteln kann.

Ein sehr wichtiges Theorieelement ist Rawls' Differenzprinzip, das Unterschiede in der Gesellschaft minimieren soll. Dieser Gedanke wird sehr unterschiedlich aufgenommen. Stefan Gosepath plädiert für ein egalitaristisches Verständnis der Gerechtigkeit, während Ronald Dworkin die formale Rechtsgleichheit der Bürger (Ressourcengleichheit) vertritt. David Miller widerspricht dem von Gosepath vertretenen Egalitarismus – wie auch Angelika Krebs und die von ihr versammelten Autoren –, indem er die Bedeutung des Verdienstkonzeptes für die Gerechtigkeit herausstellt.

Als letzten Problemzusammenhang greife ich das Verhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit auf. Bereits drei Jahre nach dem Erscheinen von Rawls' Gerechtigkeitstheorie hat Robert Nozick ihr vehement eine Beschneidung der freiheitlichen Verfügung über das Eigentum vorgeworfen und sich für einen Minimalstaat ausgesprochen. So weit geht der liberale Ansatz von Wolfgang Kersting nicht, denn er arbeitet die Bedeutung des Sozialen für die menschenrechtliche Gleichheit heraus.

Die benannten Theorien weisen auf unterschiedliche Aspekte der Gerechtigkeit hin. Sie zusammenzuführen im Sinn einer Synthese ist nicht möglich. Gleichwohl werden wichtige Einsichten berücksichtigt, wenn man die Inten-

tion der hier vorgestellten Theorien in der Aussage zusammenfasst: Es geht darum, ein gutes Leben mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen zu führen. Das ist zugleich die Sentenz der Gerechtigkeitsauffassung von Paul Ricœur, mit der ich dieses Buch abschließen, weil er hochdifferenziert die wichtigsten Probleme anspricht und auf ein entsprechendes Reflexionsniveau hebt. So ist zugleich deutlich, dass Gerechtigkeit sich nicht formelhaft realisieren lässt, sondern als fortwährender Anspruch auf lebenswerte Verhältnisse besteht¹¹, was allgemein nachvollziehbar sein muss, ohne auf vorgegebenen Entitäten zu gründen.

Abschließend möchte ich noch einen kurzen Hinweis zum Sprachgebrauch von *Ethik* und *Moral* in dieser Studie geben. Eine Unterscheidung beider drängt sich nicht auf, denn Cicero hat den zweiten Begriff als philosophischen Terminus ins Lateinische für das griechische Wort *Ethik* eingeführt. Beide verweisen intuitiv auf das, was man für gut hält und auf das, was sich als zu Tuendes aufdrängt. An dieser Stelle folge ich einer üblichen Differenzierung und reserviere den Begriff *Ethik* für die Ausrichtung auf ein gutes Leben und Handeln ohne begründenden Bezug auf Autoritäten oder Traditionen, wie es in historischer Perspektive dem teleologischen Ansatz des Aristoteles entspricht. Den Begriff *Moral* verwende ich in dem deontologischen Sinn Kants als universal ausgerichteten Verpflichtungsanspruch durch die Norm, als Bezeichnung des aktuellen Sollen des Handelns.

11 Bei den Gerechtigkeitstheorien habe ich mich nicht auf Jürgen Habermas bezogen, denn seine Diskursethik beschreibt einen radikalen Prozeduralismus, der keine Handlungsinhalte oder soziale Strukturen normiert. Damit impliziert sie »einen uneingeschränkten gerechtigkeits-theoretischen Neutralismus« (Kersting 2006 b, 129), denn es geht ihr um die Legitimationsentscheidungen von Handlungen, richtet sich aber nicht auf die inhaltliche Gestaltung einer »gerechten Rechts- und Sozialordnung« (129), wie es etwa Rawls intendiert.

1. Grundpositionen der Gerechtigkeit

Die aktuellen Theorien der Gerechtigkeit orientieren sich an den klassischen Theorien und ihren maßgeblichen Bestimmungen. Diese möchte ich an fünf Grundpositionen¹ aufzeigen; zunächst an Platon, denn zum einen waren die normativen Grundlagen der Gesellschaft zu seiner Zeit ähnlich umstritten wie bei uns heute. Zum anderen enthält sein Dialog *Politeia*, der den Untertitel *Über das Gerechte* trägt, die älteste schriftliche und vollständig überlieferte Philosophie der Gerechtigkeit in Europa. Platons Bestimmung der Gerechtigkeit kommt also für die politische Philosophie eine fundamentale Bedeutung zu. Da Platons Schüler Aristoteles dem ins Ideale strebenden Denken seines Lehrers die Perspektive des alltäglichen Lebens entgegengesetzt hat, kommt mit seinen Fragen nach der Verteilungsgerechtigkeit und der Gleichheit eine bis heute brisante Problematik ins Spiel.

Die moderne politische Philosophie hat durch Thomas Hobbes und John Locke entscheidende Impulse erhalten. In diesem Zusammenhang berücksichtige ich jedoch Hobbes' Schrift *Leviathan* nicht, da sie die soziale Gerechtigkeit nicht thematisiert, sondern die friedens- und Sicherheit stiftende Funktion des Staates, die auf einem Gesellschaftsvertrag beruht und den Kriegszustand der Menschen untereinander beendet. Die sozialen Normen beruhen bei Hobbes erstmals in der Neuzeit auf menschlicher Übereinkunft und werden nicht mehr theologisch abgeleitet. Locke dagegen ist der geistige Ahnherr des Liberalismus und der bürgerlichen Demokratie und deshalb auch für das gegenwärtige liberale Denken bedeutsam. Auch er vertritt den Gedanken des Gesellschaftsvertrages, dem er jedoch das Naturrecht überordnet. Da er es auf Gott zurückführt, sichert er – für seine Zeit unwidersprechlich – die gleichen Rechte der Menschen ab und verpflichtet sie, die Freiheitsrechte der Anderen zu respektieren. Die Gerechtigkeit besteht in dem Schutz dieser Grundrechte, zu denen auch das Eigentumsrecht gehört.

Immanuel Kant begründet in seinem systematischen Entwurf die wichtigsten Impulse der modernen Philosophie neu und macht die Freiheit in der unmittelbaren Verpflichtung zu vernünftigem Handeln erfahrbar. Seinem deontologischen Ansatz, der sich strikt gegen ein Streben nach Glückseligkeit in der Moralphilosophie ausspricht, steht der Utilitarismus als andere große Tradition entgegen. Er bewertet die Güte einer Handlung nach der Nützlichkeit ihrer Folgen und ist besonders im angelsächsischen Raum vertreten worden. Dieser teleologische Ansatz, der auch nach dem Glück der Menschen fragt, reflektiert die Folgen einer Handlung, also den Sachverhalt der Verantwortung und ist damit stärker auf konkrete Lebensverhältnisse bezogen als das an der Pflicht orientierte Denken Kants. Die Gerechtigkeitsauffassung des Utilitarismus stelle ich an John Stuart Mill dar.

Diese fünf Grundmodelle erfassen den Sachverhalt der Gerechtigkeit auf sehr unterschiedliche Weise und werden hier ausgewählt, weil sie das Denken

¹ Zu weiteren historischen Positionen des Gerechtigkeitsbegriffes siehe Heidenreich (2011), 17–116 oder die gute und mit informativen Einleitungen versehene Textsammlung von Horn/Scarano (2002).

der modernen Theoretiker entscheidend geprägt haben, nicht aber um im Folgenden fortwährend ihre Rezeption zu belegen.

1.1 Platon – Gerechtigkeit als hierarchische Ordnung des Gemeinwesens

Wegen der vielfältigen Auffassungen von Gerechtigkeit und der Einsprüche gegen sie beginnt Platon in seinem Dialog *Politeia*² damit, verschiedene Ansichten aufzuzeigen, sie kritisch zu analysieren, um dann seine eigene Theorie dagegenzusetzen. Das ist ein langwieriger Prozess und macht dieses Werk zur umfangreichsten Untersuchung der Gerechtigkeit bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Im Deutschen hat sich für *Politeia* die Übersetzung *Staat* eingebürgert. Doch bedeutet das Wort eigentlich *Verfassung* und bezieht sich auf die verfasste *polis*, die Stadt, so dass *Gemeinwesen* die geeignetere Übersetzung ist.

1.1.1 Sokrates' Vorgespräche

Der erste Gesprächspartner des Sokrates, der hochbetagte und vermögende Kephalos (siehe Rep., 328 b–331 d), vertritt eine Gerechtigkeitsauffassung der *iustitia regulativa*, denn es geht ihm darum, Versprechen oder Verträge einzuhalten und Gesetze zu befolgen, also um die Aufrechterhaltung sozialer Kooperation. Sokrates belässt es nicht bei dieser Vorstellung, denn einem wahn-sinnig gewordenen Freund wird man nicht die anvertraute Waffe zurückgeben (siehe 331 c). Auch weist er die Vorstellung seines zweiten Gesprächspartners Polemarchos (siehe 331 e–336 a), zurück, gerecht sei, den Freunden Gutes (siehe 332 a) und den Feinden Übles (siehe 332 b) zu tun. Bereits vorher hat Sokrates die Simonides von Kees zugeschriebene Aussage, gerecht sei, »einem jeden das zu erstatten, was man ihm schuldig ist« (331 e), nicht als reine Rückerstattung verstanden, sondern hier bereits die *iustitia distributiva* angedeutet: Simonides dachte nämlich, »das Gerechteste bestehe darin, daß man einem jeden erstattet, was ihm gebührt« (332 c).

Damit ist die Gerechtigkeit immer noch nicht bestimmt. Vielmehr erfolgt durch das Gespräch mit dem Sophisten Trasymachos (siehe 336 b–354 c) eine weitere Abgrenzung, denn dieser behauptet, »das Gerechteste sei nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren« (338 c). Trasymachos kritisiert die Gerechtigkeit, weil sie sich nicht auszahlt. Sie zu fordern sei folglich für einen vernünftigen Menschen lebensfremd: Das Tun der Gerechtigkeit führt also zu einer Vernachlässigung der eigenen Interessen. Allenfalls aus Schwäche oder aus Furcht vor dem Unrechtleiden, so nimmt er an, folgt man der Gerechtigkeit. Resigniert beendet Sokrates das ergebnislose Gespräch.³

2 Platon (1989); die Zitation folgt der Stephanus-Nummerierung. Meiner Darstellung liegt die Werkinterpretation von Kersting (1999) zugrunde.

3 »Denn solange ich nicht weiß, was das Gerechteste ist, werde ich schwerlich zu einem Wissen darüber gelangen, ob es eine Tüchtigkeit [= aretê, Tugend] ist oder nicht, und ob der, dem es

An diese erste Gesprächsrunde schließen sich die Dialoge mit den Brüdern Platons Glaukon (siehe 357 a–362 c) und Adeimantos (siehe 362 d–367 e) an. Auch in diesen Dialogen wird das Wesen der Gerechtigkeit noch nicht bestimmt, aber es werden die Auswirkungen der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit, die im Gespräch mit Trasymachos angesprochen wurden, auf höherem Niveau erörtert. Glaukon übernimmt dabei die Rolle des *advocatus diaboli*, um von Sokrates »die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gepriesen« (358 d) zu hören. Auf Glaukons Frage nach der Qualität der Gerechtigkeit antwortet Sokrates: Sie gehört »zu dem Schönsten, nämlich zu dem, was sowohl um seiner selbst willen wie wegen der daraus entspringenden Folgen von jedem geliebt werden muß, der glücklich werden will« (358 a). Gerechtigkeit ist damit sowohl Selbstzweck als auch ein Mittel für das wünschenswerte Glück. Diese Auffassung wird allerdings von den meisten Menschen nicht geteilt. Für sie stellt die Gerechtigkeit nur eine Konformitätsübung dar, »um belohnt zu werden und in den Augen der Umwelt gut dazustehen, an und für sich aber sollte man ihr aus dem Weg gehen, weil sie lästig ist« (358 a). Entsprechend stellt Glaukon die vertragstheoretische Sicht der Entstehung des Rechts (siehe 358 e–360 d) als gegenseitige Vermeidung des Unrechtleidens dar. Gerechtigkeit ist demnach nur ein rationaler Kompromiss, um Übel abzuwehren. Sie fällt also mit dem aktuell geltenden System des Rechts zusammen.

In einem weiteren Schritt erzählt Glaukon die Parabel vom Ring des Gyges (siehe 359 b–360 d), um zu belegen, dass niemand von sich aus gerecht handelt.⁴ Gerechtigkeit ist nur rationale Folge gesellschaftlichen Zwanges und nützt dem Einzelnen nicht, wie es aber die Ungerechtigkeit tut, weil der vollendet Ungerechte sogar mit seinen Taten verborgen bleibt: »Denn der Gipfel der Ungerechtigkeit ist: gerecht scheinen, ohne es zu sein« (361). Glaukon zeichnet also das Bild eines amoralischen Egoisten, der zur Durchsetzung seiner Interessen für ein für ihn günstiges soziales Klima der Tarnung sorgt.

Bevor Sokrates auf Glaukon antworten kann, spitzt Adeimantos die Aussagen seines Bruders zu: Die Dichter loben nicht die Gerechtigkeit selbst, »sondern den guten Ruf, den sie uns bringt, damit [...] dieser Schein zu Ämtern, ehelichen Verbindungen« (363 a) und weiteren Vorteilen führt. Damit knüpft Adeimantos an Glaukons Bild vom gerecht erscheinenden Ungerechten an. Auch für die Dichter und Sänger – als Autoritäten religiöser Überlieferung und der Moral – garantieren die Götter die Gerechtigkeit nicht, da sie »manchen Guten Unglück und ein elendes Leben zuteil werden [lassen], dem Entgegengesetzten aber ein entgegengesetztes Los« (364 b). So werden die Jungendlichen den Weg der Ungerechtigkeit gehen, um ein ungünstiges Schicksal durch Verschwörungen und Gewalt zu korrigieren.⁵ Die Götter sind in diesem Zusammenhang keine moralischen Autoritäten, da sie »durch ›Opfer und demutsvolle Gelübde‹ und Weihgeschenke sich umstimmen lassen« (365 e). Da-

innewohnt, unglücklich ist oder glücklich« (354 c).

4 Der Schäfer Gyges konnte sich mit Hilfe seines Ringes unsichtbar machen und sich »wie ein Gott unter den Menschen« (360 c) alles erlauben, ohne auf die Regeln von Recht und Sitte achten zu müssen, da er jenseits sozialer Kontrolle handeln konnte.

5 Sie werden »Verschwörungen und Geheimbünde stiften, auch gibt es Lehrer der Überredung, welche die Kunst der Rede vor Volk und Gericht mitteilen; demzufolge werden wir es teils durch Überredung, teils mit Gewalt dahin bringen, dass wir unserem Geschäft der Übervorteilung straflos nachgehen können« (365 d).

mit braucht man nur, so das Fazit von Adeimantos, die »Ungerechtigkeit [...] mit einer erheuchelten Wohlanständigkeit zu umkleiden, um im Leben und nach dem Tode bei Göttern und Menschen« (366 b) alles zum eigenen Vorteil auszurichten. Wer dennoch an der Gerechtigkeit festhält, muss entweder zu schwach zum Unrecht tun sein oder seine »gottbegnadete Naturanlage« (366 c) verschmäht Ungerechtigkeiten – oder er muss eine Erkenntnis erhalten, über die die bisherigen Redner nicht verfügen.

Gegen diese Einsprüche gegen die Gerechtigkeit muss Sokrates der Nachweis gelingen, dass die Vorteile, die sich der Ungerechte verschafft, das Glück nicht aufwiegen, das der Gerechte durch die Gerechtigkeit erfährt. Sie soll also der Ungerechtigkeit sowohl in eudaimonistischer wie in moralischer Hinsicht überlegen sein. Bevor Sokrates die angesprochenen Fragen seiner Lösung zuführt, macht er einen großen Umweg und spricht über das Gemeinwesen, weil sich an ihm die Gerechtigkeit eher als am Einzelmenschen erkennen lässt.⁶ Sokrates setzt hier eine Analogie von *polis* und Individuum voraus, nach der sich beide wechselseitig erkennen können, da sich das Gemeinwesen wie ein großer Mensch und der Mensch wie ein kleines Gemeinwesen verhalten.

1.1.2 Sokrates' Lehre vom Gerechten

Um die Gerechtigkeit am Staat aufzuzeigen, skizziert Sokrates die Entstehungsgeschichte der politischen Gemeinschaft in drei Phasen (siehe 369 b–434 c): Mit der *politeia*, so wird hier vorausgesetzt, entsteht auch die Gerechtigkeit als interne Optimierung der Strukturen des Gemeinwesens. Der Urstaat, die erste Phase, entsteht aus ökonomischer Notwendigkeit zur arbeitsteiligen und effizienten Sicherstellung der menschlichen Grundbedürfnisse (Nahrung, Haus, Kleidung, Schuhe), die einer Selbstversorgung überlegen ist.⁷ Die erste Phase umfasst so ein Gemeinwesen von fünf Männern: Bauer, Baumeister, Weber, Schuster, Arbeiter (siehe 369 d). In der zweiten Phase expandieren die Bedürfnisse über die reine Notwendigkeit hinaus. Es entstehen neue Handwerksberufe, auch wird Handel getrieben. Kurz: es bildet sich eine üppige Stadt heraus (siehe 372 c–373 d), die zu ihrer Organisation einer Armee, Polizei, Justiz und Regierung bedarf (siehe 373 d–376 c). Die arbeitsteilige Grundversorgung des Urstaates ist damit zu einem komplexen Gemeinwesen mit einer die ökonomische Ordnung erhaltenden und regierenden Funktion geworden. Damit hat Sokrates die dritte Phase der Entwicklung des Staates erreicht und kann darlegen, wie seine Gerechtigkeitskonzeption diese Funktionen koordinieren und geeignetes Personal für die Ämter gewinnen kann.

6 »Ist es euch also recht, so wollen wir zunächst an den Staaten untersuchen, welcher Art sie [die Gerechtigkeit] ist, um sie sodann auf diese Weise auch an den Einzelnen zu betrachten« (368 e–369 a).

7 »Die Entstehung des Staates also ist meiner Meinung nach darauf zurückzuführen, daß keiner von uns sich selbst genug ist, sondern vieler Helfer bedarf [...] und die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse veranlaßt uns dazu, viele Genossen und Helfer auf einem Wohnplatz zu versammeln, und dieser Ansiedlung geben wir den Namen Staat [...]. Es teilt also gegebenen Falles der eine dem anderen von dem Seinen etwas mit oder empfängt etwas von ihm, weil er das für besser für sich hält« (369 bc).

Gerechtigkeit bedeutet nach Sokrates, »daß jeder das Eigene und Seinige hat und tut« (433 e). Schon im Urstaat wurde diese Konzeption vertreten, denn auch dort sollte jeder das tun, was seinen natürlichen Begabungen entspricht (siehe 370 cd) und eben auch nur dieses ausführen. Damit bezeichnet Gerechtigkeit ein System der Kooperation von Spezialisten. Sie beschränken sich zum Nutzen des ganzen Gemeinwesens auf ihre natürlichen Fähigkeiten. In der dritten Phase der Entwicklung des Gemeinwesens geht es nicht mehr allein um die als Bauern, Handwerker oder Kaufleute spezialisierten Bürger, sondern um die Spezialisten, die die Erhaltung des Staates zur Aufgabe haben. Das sind die Wächter, die als Soldaten, Polizisten und Regenten die Spezialisten für das Allgemeine sind, während sich die Bürger nicht um die äußere Erhaltung des Gemeinwesens kümmern.

Für die Wächter ist folglich eine anspruchsvolle Ausbildung nötig (siehe 374 e–412 b), die Sokrates ausführlich sowohl hinsichtlich ihrer Aufgabe als Sicherheitskräfte ausführt, als auch ihrer für eine politische Elite notwendigen Bildung. Eine wichtige Rolle nimmt dabei seine Kritik an Mythen und Dichtungen über Verbrechen der Götter ein, denen er seine tugendethische Konzeption der Erziehung entgegenstellt (siehe 377 b–404 d), die auf der Vorstellung eines guten, wahren, unwandelbaren und untrügerischen Gottes beruht, der selbst Ursache des Guten ist. Diese Erziehung zielt auf einen Menschen, bei dem nicht Äußeres und Inneres getrennt, sondern eine Einheit ist.⁸ Auch die Bereiche des täglichen Umgangs, wie Kleidung, Wohnräume oder öffentliche Plätze unterstützen durch ihre Wohlgestaltetheit das Programm der tugendhaften Erziehung (401 b–d), und zwar verstärkt durch die Musik, die mittels Tonart und Rhythmus tief in die Seele eindringt. Derart sinnlich-musikalisch vorbereitet kann die sich einstellende Vernunft den jungen Menschen zum moralischen Urteilsvermögen befähigen (siehe 401 d–402 a).

Aus der Klasse der Wächter werden besonders Befähigte als Regenten ausgewählt. Von den eigentlichen Wächtern unterscheiden sie sich durch ihre stärkere Verpflichtung gegenüber der Allgemeinheit.⁹ Damit ist das Gemeinwesen als eine Drei-Klassen-Gesellschaft bezeichnet, durch die ein großer Riss geht: Der größte Stand der Bürger – Bauern, Handwerker, Dienstleister, Arbeiter – sorgt für die materielle Reproduktion. Die Wächter sorgen als Soldaten für die Sicherheit nach außen und als Polizisten nach innen. Aus ihrem Stand werden die Regenten ausgewählt, die das Gemeinwesen leiten. Die Wächter und Regenten sind ausschließlich mit dem Allgemeinen, die Bürger aber mit ihren besonderen – durch den Beruf verkörperten – Interessen befasst.

Damit diese Konzeption der Gerechtigkeit realisiert werden kann (siehe 449 c–541 b), hat Sokrates eine *Dialektik* genannte Methode entwickelt, die für die Erkenntnis rechtfertigende Gründe angibt, die den Ursprung des philosophischen Wissens erreicht (siehe 533 cd).¹⁰ Die Dialektik soll eine Erklärung

8 »Schönheit der Rede also und Wohlklang, Schicklichkeit und Wohl gemessenheit sind eine Folge [...] der wahrhaft trefflichen und wohlbeschaffenen sittlichen Gesinnung« (400 de).

9 »Man muß also aus der Zahl der Wächter solche Männer auswählen, von denen wir bei näherem Zusehen am meisten den Eindruck erhalten, daß sie ihr ganzes Leben lang dasjenige, was ihnen nützlich für den Staat erscheint, mit vollstem Eifer durchführen wollen, was aber nicht nützlich ist, unter keiner Bedingung tun wollen« (412 de).

10 »[...] wenn man ohne alle Mitwirkung der Sinne allein durch die Dialektik vermittelt des reinen Denkens versucht, dem Wesen eines jeden Dinges beizukommen und nicht eher ruht, als

der Idee des Guten ermöglichen, während eine schlechte Dialektik zur Verhaftung in der falschen Meinung führt (siehe 534 c–e). Damit ist für Sokrates das Sittliche durch den (dialektischen) Allgemeinbegriff des Guten bestimmbar.

Der Lehre Sokrates' vom Gerechten, das sich als gut erweisen muss, wird deshalb eine Zwei-Welten-Doktrin zugeordnet, derzufolge neben der gegebenen Welt ein transzendentes Reich der Ideen existieren soll (siehe 475 c–480 a), in dem die Idee des Guten verortet ist. Sokrates hält grundsätzlich fest, dass die wirklichen Philosophen sich um die Wahrheit bemühen, weil ihre Einsicht die Ideenerkenntnis ist. Der Philosoph erkennt beispielsweise das Schöne selbst und verwechselt es nicht mit dem Vielen, das auch schön ist. Der Grund dafür ist, dass das Schöne Idee, *eidos*, ist und als solche erkannt wird. Dem Philosophen wird diese Erkenntnis zugebilligt, während die anderen Menschen nur zu einer oberflächlichen Meinung gelangen.¹¹ Kurz: Wahre Aussagen gibt es, wenn es Ideen gibt, womit der vorfindlichen Erkenntnis der empirischen Welt die Möglichkeit von wirklicher Erkenntnis vermittle der Idee entgegengesetzt wird (siehe 477 a).

In diesem Zusammenhang sind die drei bekannten Gleichnisse – Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis – zu sehen. Sie nehmen eine Schlüsselstellung in Platons Werk bei der Erklärung des Guten und der Relation von Individuum und Staat ein. Sie werden von Sokrates in einem Zusammenhang vorgetragen. Grundsätzlich ist es so, »daß die Idee des Guten den höchsten Gegenstand des Wissens darstellt [...]; durch ihre Mitwirkung wird das Gerechte [...] erst heilsam und nützlich« (505 a). Etwas ist gerecht, wenn es auch nützlich ist. *Gut* erscheint hier als Oberbegriff von *gerecht*. Die Idee des Guten wird als höchst bedeutend erfasst, denn »was dem Erkannten Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, ist [...] die Idee des Guten« (508 e), wobei »dem geistig Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten zuteil werde, sondern daß es sein Sein und Wesen von ihm habe. Doch ist das Gute nicht das Sein, sondern ragt an Würde und Kraft noch über das Sein hinaus« (509 b).

Diesen Sachverhalt klärt Sokrates mit dem Sonnengleichnis (siehe 506 b–509 b) auf, denn in der Dingwelt ermöglicht die Sonne Sichtbares und Sehvermögen, wie in der Ideenwelt die Idee des Guten das Denkbare und Erkenntnisvermögen. Das Sonnengleichnis illustriert die Vorstellung von zwei Welten, die in einer Rangordnung stehen, indem die vorfindliche Welt auf das Transzendente der Ideen verwiesen ist. Das Liniengleichnis (siehe 509 c–511 e) legt an einer Proportionsanalogie von sichtbarer und denkbarer Welt dar, wie man zur höchsten Erkenntnis gelangt und das Höhlengleichnis (siehe 514 a–518 b), wie die Erkenntnis zu einsichtigem Handeln führen kann. Es ist somit für die Philosophenherrschaft im Staat von besonderer Bedeutung. Das Höhlengleichnis beschreibt die Welt der Menschen so, dass sie es in ihrer Welt nur mit Schatten und Abbildern zu tun haben – doch wissen sie nicht darum.

bis man das Gute seinem Wesen nach durch die bloße Vernunfttätigkeit erfaßt hat, so gelangt man damit an das eigentliche Ziel des Denkbaren« (532 ab).

11 »Von denen also, die nur vielerlei Schönes schauen, das Schöne selbst aber nicht erblicken [...] und nur vielerlei Gerechtes, das Gerechte selbst aber nicht sehen [...] werden wir behaupten, daß sie von allem nur eine Meinung haben, aber keinerlei Wissen von dem, was sie meinen« (479 e).

Die Bedingungen sind ihnen nämlich verborgen, unter denen das wirkliche Sehen mitsamt der Objekte erst möglich wird. Denn für die gewöhnlichen Menschen ist die Schattenwelt die ganze Wirklichkeit. Erst, wenn sie den Bereich der Höhle verlassen haben, ändert sich das. Dann haben sie die Höhlenwelt der Sinne verlassen und sind in die Außenwelt des Denkbaren, die Ideen, eingetreten. Nun hat die Erkenntnis der Idee des Guten die Kraft, die Menschen zu einsichtigem Handeln zu führen.¹² Mit dem Erfassen der Idee des Guten kennt man die Ursache des Seins und des Erkennens und hat zugleich das Prinzip allen vernünftigen privaten wie politischen Handelns.

Sokrates folgert aus diesem Gedanken, dass die Besten sich mit den Wissenschaften beschäftigen, Philosophen werden und folglich im Staat herrschen müssen (siehe 473 b–541 b), da sie die Schattenbilder der Höhle, im Gegensatz zu den Bewohnern, also den normalen Bürgern, als solche erkennen und der Idee des Guten in ihrer Erkenntnis folgen.¹³ Damit ist als letztes Ziel die Philosophenherrschaft im Staat begründet. Die Aufteilung des Idealstaates in eine politische und unpolitische Ebene beruht auf Platons Prinzip der Gerechtigkeit, nach dem jeder das Seine tun soll, eben das, was er von Natur aus am besten kann. Diese Unterscheidung in Stände begründet Sokrates mit seinem Mythos von der schöpfungsmäßigen Devisierung der Menschen.¹⁴ Damit ist der innere Aufbau des Staates im Wesentlichen vollzogen – und zwar in zeitlos gedachter Verbindlichkeit und in fortwährender Steigerung.¹⁵ Die *politeia* ist somit ein Erziehungsstaat, dessen Stabilität und Harmonie aus seinen Entstehungsbedingungen folgt: »Der Staat ist, wenn es mit seiner Gründung recht bestellt ist, vollkommen gut« (427 e).

Dieses Gute bestimmt Platon als die später so genannten Kardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit (siehe 427 d–434 d). Der Gerechtigkeit kommt dabei die besondere Rolle zu, dass sie das vollendete Gemeinwesen prinzipiell konstituiert. Wenn also jeder das Seine tut, dann geht es nicht im modernen Sinn um individuelle Selbstbestimmung, denn für Platon ist Gerechtigkeit die Koinzidenz des für Subjekt und Allgemeinheit Richtigen.¹⁶ Gerecht ist also ein Gemeinwesen, das die drei

12 »[...] in dem Bereich des Denkbaren zeigt sich zuletzt und schwer erkennbar die Idee des Guten; hat sie sich aber einmal gezeigt, so muß man schlußfolgern, daß sie für alle die Urheberin alles Rechten und Schönen ist, da sie im Bereich des Sichtbaren das Licht und dessen Herrn (die Sonne) erzeugt, im Bereich des Denkbaren aber selbst als Herrscherin waltend uns zu Wahrheit und Vernunft verhilft [...], sei es in persönlichen oder in öffentlichen Angelegenheiten« (517 bc).

13 »Und wenn sie das Gute selbst geschaut haben, dann müssen sie es als Vorbild verwenden und ihr weiteres Leben lang ihre ordnende Fürsorge abwechselnd dem Staat, den einzelnen Menschen und sich selbst widmen« (540 ab).

14 »[...] aber der Gott, der euch bildete, hat denen unter euch, die zum Herrschen berufen sind, bei ihrer Erschaffung Gold beigemischt [...]; den Gehilfen aber Silber und den Bauern und sonstigen Handarbeitern Eisen und Erz. Da ihr nun alle eines Stammes seid, werden in der Regel eure Nachkommen euch selbst gleichen, doch kann es auch vorkommen, daß aus Gold ein silberner Nachkomme und aus Silber ein goldener Nachkomme entsteht und daß so auch die übrigen Fälle von gegenseitigem Wechsel sich finden« (415 ab).

15 »Und wenn ein Staat einmal auf den rechten Weg ist, dann geht es mit ihm wie in einer Kreisbewegung vorwärts. Denn gute Erziehung und Bildung, ununterbrochen nach den nämlichen Grundsätzen gehandhabt, schafft tüchtige Naturen, und wenn diese wiederum eine solche Bildung erlangen, so werden sie noch trefflicher als die früheren« (424 a).

16 »[...] wenn der Stand der Erwerbsleute, der Gehilfen und Wächter seine Aufgaben wahr und jeder von diesen das Seinige im Staat tut, so dürfte das Gerechtigkeit sein und den Staat ge-

Funktionen der Stände der Bürger, Wächter und Regenten mit ihren unterschiedlichen Fähigkeiten abstimmt, während die Ungerechtigkeit eine Vielgeschäftigkeit der Stände und deren Übergreifen bezeichnet und damit für Platon in der Stadt den größten Schaden anrichtet (siehe 434 c).

Die herrschenden Philosophen haben ein Erziehungssystem etabliert und vertreten die Belange des Allgemeinen für das Gemeinwesen. So können sie jeden Menschen an den Platz in der *polis* stellen, für den seine Natur ihn ausgestattet hat und das Gemeinwesen Aufgaben für ihn bereithält. Entsprechend betrifft die Gerechtigkeit keine äußeren Handlungen und ihre Differenzierung als – im heutigen *common sense* gebraucht – gerecht oder ungerecht, sondern bezeichnet einen innerseelischen Zustand des Einvernehmens mit sich selbst.¹⁷

Nach der Darstellung der als ungerecht und als Verfall des Idealstaates bezeichneten Staatsformen der Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyranie (siehe 545 b–576 b) nimmt Sokrates die bereits gestellte Frage (siehe 545 a) wieder auf, ob der Gerechte oder Ungerechte ein glückliches Leben führe (siehe 576 b–592 b). Die Gerechtigkeit bedeutet für Sokrates, »die Teile in der Seele dazu zu bringen, daß sie naturgemäß herrschen und voneinander beherrscht werden« (siehe 444 d), womit ein Mensch für sein Glück nicht mehr wollen kann als »Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden der Seele« (444 de). Im Gegensatz zu den Tätigkeiten und Begierden der gewöhnlichen Menschen (siehe 586 ab) stellt sich bei den Philosophen das Glück der Gerechtigkeit aufgrund der politischen und seelischen Wahlordnung ein.¹⁸ Sokrates rechnet sogar vor, dass der Philosoph 729 mal glücklicher als der Tyrann sein muss (siehe 587 e) und als der Gerechte seinen Lohn, wenn er ihn nicht im Diesseits, so doch im Jenseits erhält (siehe 613 ab). Nur ein Gerechter hat ein gutes, gelingendes und glückliches Leben und sorgt vernünftig für seine Seele und sein Lebensglück, indem er sich von der Unvernunft abgrenzt.

1.1.3 Zusammenfassung

Platon geht es in der *Politeia* am Beispiel der Gerechtigkeit um das, was an und für sich gut ist. Dieses findet er in der Idee des Guten. Der Hinweis auf die Dialektik zeigt, dass hier ein ausgeprägter Erkenntnisweg vorausgesetzt wird, der – in der Bildsprache des Höhlengleichnisses – aus dem Schattenreich der vorfindlichen Welt zur transzendenten Welt der Ideen führt. Da nur Wenige zu dieser Erkenntnis in der Lage sind, soll ihnen auch die Herrschaft des Staates obliegen. Damit ist ein langer Erziehungs- und Erkenntnisprozess in Gang gesetzt, der in Kauf nimmt, dass nur wenige die Idee des Guten wirklich schauen. Platon begründet also eine Aristokratie, in der die Tendenz besteht, die Macht Weniger zu festigen. Zugleich hat Platon weder ausgeführt, was die Dialektik ist, wie man an dem Erkenntnisprozess teilnehmen kann, noch die

recht machen« (434 c).

17 »Ein solcher Mensch duldet nämlich nicht, daß irgendein Vermögen seines Inneren Fremdartiges verrichte, noch daß von den Vermögen der Seele sich eines in des anderen Aufgaben mische. Vielmehr hat er sein Haus in Wahrheit wohlbestellt, hat die Herrschaft über sich selbst gewonnen, hat in sich Ordnung geschaffen, mit sich selbst innig befreundet« (443 d).

18 »Wenn also die ganze Seele dem weisheitsliebenden Seelenteil folgt und mit ihm nicht in Zwiespalt ist, dann ist es jedem Teil ermöglicht, das Seine zu tun und gerecht zu sein« (586 e).

Idee des Guten. Sie wird zwar als der höchste Begriff Platons eingeführt, aber inhaltlich bleibt sie ungeklärt, wie auch ihre Relation zur Dialektik.

So zeigt sich die ethische Auffassung Platons, gerade aufgrund ihrer Zwei-Welten-Theorie, als wenig konkret in der Reflexion ethisch relevanter Sachverhalte des Alltags. Denn das Höhlengleichnis belegt die Vorstellung, dass das vorfindliche Leben der meisten Menschen nur ein dumpfes Leben ist, das die Schattenbilder fälschlich für das Wirkliche hält. Nur den ausgebildeten Philosophen gelingt deren Transzendierung in die Welt der Idee des Guten. Die Einsicht in das, was wirklich zu tun ist, bleibt Wenigen vorbehalten. Sie verbinden es mit dem Amt der Herrschaft. Gerechtigkeit besteht also in der hierarchischen und unrevidierbaren Ordnung der *polis*, in die sich die Menschen gemäß ihren natürlichen Anlagen einfügen. So ist der Staat im Sinn eines Organismus verstanden. Die Menschen, die in der Gesellschaft den ihrer Bestimmung entsprechenden Platz einnehmen, leben in der Harmonie der Seele ihr gutes und glückliches Leben, wie es der vernünftigen und transzendenten Idee des Guten entspricht. Damit hat Platon seine Gerechtigkeitsvorstellung an unveränderliche Sinn- und Wertstrukturen gekoppelt. Es geht ihm um die daraus abgeleiteten notwendigen und allgemeinen Gehalte, die dem Relativismus oder Egoismus der Gesprächspartner Sokrates' widersprechen.

Die Frage nach einem angemessenen Anteil für den Einzelnen löst Platon nicht, da er keine Modalität für die Verteilung eines Gutes entwickelt. Die Gerechtigkeit sieht er vielmehr als gewährleistet an, wenn eine Person die Stelle im Organismus des Gemeinwesens einnimmt, die sie aufgrund der eigenen Fähigkeiten zum Nutzen aller optimal ausfüllen kann.

1.2 Aristoteles – Gerechtigkeit als Ermöglichung guten Lebens

1.2.1 Formale Grundlegung der Ethik

Aristoteles entfaltet seine Auffassung von der Gerechtigkeit in seinem ethischen Hauptwerk *Nikomachische Ethik*.¹⁹ Er setzt mit der alltäglichen Beobachtung der Gerichtetheit allen Geschehens auf ein Ziel ein, das er ein *Gut* nennt.²⁰ Damit vollzieht er keine Wertung: *Gut* ist kein ethischer, sondern ein operationstheoretischer Begriff. Er bezeichnet die Beobachtung, dass sich alle Handlungen auf etwas von höchster Allgemeinheit hinbewegen,²¹ das das Gehörige bezeichnet. Dies ist das Richtige, das Notwendige, das getan wird, weil es erforderlich ist (siehe EN, 1094 a 24–b 11). Da das Gehörige zugleich im Zusammenhang des Politischen steht, geht es Aristoteles um eine umfassende Ordnung

19 Aristoteles (2006); neben dieser neuen Übersetzung von Ursula Wolf berücksichtige ich die klassische von Franz Dirlmeier (Aristoteles ⁵1969); die Zitation folgt der Seitenzählung von Immanuel Bekker. Zu Aristoteles siehe Düring (1966), Ritter (1977), Wolf (2002), Knoll (2009), Kallhoff (2010).

20 »Jedes Herstellungswissen [...] und jedes wissenschaftliche Vorgehen [...], ebenso jedes Handeln [...] und Vorhaben [...] strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem Gut« (1094 a 1 f.).

21 Verbrechen kann man nicht unter diesen Satz subsumieren, weil ihnen keine Allgemeinheit zukommt.

der Lebensverhältnisse, die die Menschen individuell und sozial betrifft.²² Alles Handeln richtet sich also teleologisch auf ein Ziel.

Die hier intendierte wissenschaftliche Ethik kann nicht in gleichem Maß exakt sein wie die Mathematik, da die *Erfahrung* den Beurteilungsmaßstab für die Handlungen liefert. Deshalb darf man für die Ethik nicht »unerfahren in den Handlungen, in denen das Leben besteht« (1095 a 4), sein. Aristoteles hätte die Bestimmung des Guten mittels einer Setzung oder mit Hilfe der Ideenlehre Platons vornehmen können. Jedoch lehnt er die Ideenlehre ab, da er den ihr zugrunde liegenden Allgemeinbegriff als nicht verifizierbar einstuft (siehe 1096 a 11–35). Wenn er auf eine prinzipielle Fixierung des Guten verzichtet, das Gute aber in einem Rückschlussverfahren erhebt, dann muss er bei der menschlichen Lebensführung einsetzen (siehe 1095 b 6), die aber nicht einheitlich ist, sondern durch unterschiedliche Ziele des Handelns geprägt, das Gute jeweils anders bestimmt (siehe 1176 a 30–1179 a 32).

Trotz dieser Vielfältigkeit des Guten strebt alles Handeln auf ein Ziel, das man um seiner selbst willen sucht. Dies ist das »Glück« (1097 a 35), die *eudaimonia*. Sie ist autark, d. h. sie kennzeichnet die Erfahrung sinnvoller Existenz im eigenen Lebensvollzug ohne Fremdbestimmung durch andere (siehe 1097 a 15–b 21) und zeigt sich an der besonderen Leistung des Rationalen (siehe 1099 a 4), die die Menschen zum Handeln befähigt. Das Leben in der *eudaimonia* hat eine Beziehung zur Lust (siehe 1099 a 13–15), da die sittlichen Handlungen den Menschen Freude bereiten. So folgt die *eudaimonia* aus dem Tun der Tugend in reiner Autarkie.

Was versteht Aristoteles unter Tugend? Jeder Mensch hat die Anlage zu ihr in sich. Jedoch bildet sie sich erst durch Gewöhnung aus (siehe 1103 a 35–b 2). Aristoteles differenziert die Tugend in die dianoetische und die ethische (siehe 1103 a 14–b 25). Die Ausbildung der ethischen Tugend erfolgt durch wiederholte Gewöhnung seit frühester Jugend (siehe 1103 b 25–1105 a 16). Neben die Übung tritt die Einsicht, damit sich die Tugend auf den richtigen Gegenstand bezieht. So werden die dianoetischen, die denkend vermittelten Tugenden, das Fundament der ausführenden ethischen Tugenden. Was aber ist die Norm einer Handlung? Aristoteles antwortet: »Dass man gemäß der richtigen Überzeugung (*orthos logos*) handeln soll, ist allgemeine Ansicht und sei hier vorausgesetzt« (1103 b 32).

Es wäre ein Missverständnis dieses Ansatzes, wollte man die bisherigen Ausführungen inhaltlich verstehen, denn Aristoteles erstrebt weder überzeitliche Normen noch eine Kasuistik als Handlungsanweisung für bestimmte Situationen: »vielmehr müssen die Handelnden selbst jeweils das im Hinblick auf die Situation [...] Angemessene erwägen« (1104 a 8 f.). Der *orthos logos* ist der Erkenntnisvollzug von ethisch reflektierenden Menschen, die die Tugend als vernunftbestimmtes Verhalten verstehen und dazu die Mitte zwischen extremen Möglichkeiten zu finden und diese zu realisieren sich bemühen (siehe 1106 a 32–1107 a 27). Die analytisch gewonnene und handelnd zu realisierende Mitte wird nicht arithmetisch, sondern als geometrische Proportion

22 »Denn auch wenn das Ziel dasselbe für den Einzelnen und für den Staat ist, scheint größer und vollkommener doch das Gut des Staates, was das Erreichen ebenso wie was das Bewahren betrifft. Denn erfreulich ist es zwar auch für Einen allein, schöner und göttlicher aber für ein ganzes Volk oder einen Staat« (1094 b 7–10).

bestimmt (siehe 1106 a 29–32): Folglich eruiert der Handelnde die Mitte als Realisierungsziel in Relation zu seiner jeweiligen Aufgabe, Zeit und Situation, womit es nur dem Kundigen gelingt, das Tugendhafte als richtiges Maß zu treffen (siehe 1109 a 24–b 26).

1.2.2 *Recht und Gerechtigkeit*

Nach dieser formalen Grundlegung der Ethik kann es nun um die Gerechtigkeit, das Thema des fünften Buches der *Nikomachischen Ethik*, gehen. Gerechtigkeit ist ein mehrdeutiger Begriff, dem sich Aristoteles von der leichter benennbaren Ungerechtigkeit nähert: »Als ungerecht gilt von einem, wer das Gesetz verletzt [...], zum anderen, wer mehr haben will [...], das heißt, eine Einstellung der Ungleichheit hat. Daher ist klar, daß gerecht derjenige sein wird, der die Gesetze beachtet [...] und eine Einstellung der Gleichheit [...] hat« (1129 a 31–34). Als gerecht gilt der Beachter der Gesetze, als ungerecht der Widrigesetzliche. So ist alles von der Gesetzgebung Bestimmte gerecht. Von den Tugenden, die das Gesetz vorschreibt, nennt Aristoteles Tapferkeit, Maßhalten und Sanftmütigkeit und fasst sie in der Gerechtigkeit zusammen (siehe 1129 a 25–27): Sie ist vollkommen, weil der, der sie besitzt, die Tugend nicht nur gegen sich selbst, sondern gegenüber Anderen anwendet. Gerechtigkeit und Tugend sind zwar dasselbe, aber sie unterscheiden sich darin, dass die Gerechtigkeit den Aspekt der Betätigung gegenüber Anderen meint, die Tugend aber auf ein bestimmtes Verhalten zielt. Doch diese Universalität der legalen Gerechtigkeit schränkt Aristoteles ein, denn das Gesetz, wenn es gut entworfen ist, normiert alles in der rechten Weise, wenn aber nachlässig, dann in schlechter Weise (siehe 1129 b 25). Das Gesetz kann also fehlende Qualitäten haben. Die selbstverständlich scheinende Gleichsetzung von Gesetz und Gerechtigkeit wird zusätzlich durch die Einsicht in die Pluralität der politischen Verfassungen und deren daran gekoppelten Nutzen erschüttert,²³ denn die Herrschaftsformen verfolgen entweder den Nutzen der Regierenden, der Regierten oder aller. Für Aristoteles sind nach dem Maßstab des Rechtes diejenigen Herrschaftsformen die richtigen, die auf den gemeinsamen Nutzen zielen.²⁴

Auf welchem Rechtsanspruch aber beruht dieser Herrschaftsanspruch, etwa auf freier Geburt, Geschlecht, Tugend, Reichtum, Adel, Bildung, Mehrheit? Von dieser Frage ausgehend lässt sich die einfache Gleichsetzung von Gesetz und gerecht nicht mehr aufrechterhalten. Der Sophist Trasymachos hatte in Platons *Politeia* bereits die Relativität der Verfassungen und damit der Gerechtigkeitsvorstellungen ausgesagt.²⁵ Aufgrund dieser Einsicht hat Aristo-

23 »Die Gesetze geben Bestimmungen über alles und zielen dabei entweder auf das, was allen gemeinsam förderlich ist, oder den Besten oder den Herrschenden, und zwar im Sinn der Tugend oder in einem anderen solchen Sinn« (1129 b 14–17).

24 »So sieht man denn, daß alle diejenigen Verfassungen, die auf den gemeinsamen Nutzen abzielen, richtige sind nach dem Maßstab des Rechtes schlechthin, und daß diejenigen, die nur auf den eigenen Vorteil der Regierenden abzielen, sämtlich fehlerhafte Verfassungen und Entartungen der richtigen sind; sie sind despotischer Art, der Staat ist aber eine Gemeinschaft freier Leute« (Pol., 1279 a 17–20).

25 »Jede Regierung aber gibt ihre Gesetze zu ihrem eigenen Vorteil, die Demokratie demokratisch, die Tyrannis tyrannische und die anderen ebenso. Durch diese Art der Gesetzgebung