





Wilfried Hinsch

# **Die gerechte Gesellschaft**

Eine philosophische Orientierung

Reclam

Für Moritz und Jonathan

Alle Rechte vorbehalten

© 2016 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

Umschlagabbildung: © imago/bonn-sequenz

Satz, Druck und Bindung: Reclam, Ditzingen

Printed in Germany 2016

RECLAM ist eine eingetragene Marke

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-011054-6

Auch als E-Book erhältlich

[www.reclam.de](http://www.reclam.de)

# Inhalt

**Vorwort** 7

**Die Ungerechtigkeit zuerst** 9

**Das aristotelische Paradigma** 15

*Subjektivität* 16 | *Interpersonalität* 17 | *Legalität* 19 |

*Die aristotelische Klassifikation* 21 | *Die austeilende Gerechtigkeit* 24 |

*Die ausgleichende Gerechtigkeit* 25 | *Egalität* 27 |

*Tauschgerechtigkeit* 31 | *Korrektive Gerechtigkeit* 36 | *Gleichheit bei*

*Thomas von Aquin* 40

**Das utilitaristische Paradigma** 45

*Hedonisches Glück* 47 | *Individualismus, Aggregation,*

*Maximierung* 48 | *Hedonismus und Konsequentialismus* 50 |

*Präferenzutilitarismus* 52 | *Egalitarismus, Unparteilichkeit und materielle*

*Ungleichheit* 54 | *Die Tendenz zur Gleichverteilung und die individuellen*

*Ansprüche* 59 | *Das Problem der adaptiven Präferenzen* 63 |

*Gerechtigkeit in Mills Utilitarismus* 65 | *Gerechtigkeit, Rechte und*

*Glücksmaximierung* 67 | *Die Tugenden und das Glück* 74 | *Höhere und*

*niedere Arten hedonischen Glücks* 77

**Die Idee der sozialen Gerechtigkeit** 82

*Historischer Hintergrund* 83 | *Ein wichtiger Wegbereiter: Condorcet* 89 |

*Kapitalismus- und Gerechtigkeitskritik bei Marx* 92 | *Distributive und*

*kommutative Gerechtigkeit* 98 | *Hayeks Kritik der sozialen*

*Gerechtigkeit* 101 | *Nozicks historische Gerechtigkeitskonzeption* 106 |

*Interpersonelle Gerechtigkeit und Hintergrundgerechtigkeit* 111

**Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness** 116

*Antagonistische Kooperation* 117 | *Urzustand und »Schleier der*

*Unwissenheit«* 119 | *Der Begriff der moralischen Person* 121 | *Die*

*Grundgüter* 123 | *Das Differenzprinzip* 130 | *Eine liberale und egalitäre*

*Konzeption der Hintergrundgerechtigkeit* 137

**Anmerkungen** 141

**Bibliografie** 150

**Schlüsselbegriffe** 156

**Zeittafel** 162

**Danksagung** 163

## Vorwort

Unsere Vorstellungen über eine gerechte Gesellschaft sind wesentlich durch die Idee der Gleichheit geprägt. Dies ist nicht zuletzt ein Ergebnis der Französischen Revolution: In der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 heißt es im ersten Satz: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es« (Art. 1). Eine gerechte Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der alle Bürger die gleichen individuellen Grundrechte genießen und gleiche politische Mitwirkungsrechte haben. So viel scheint inzwischen weithin Konsens zu sein, auch wenn viele Staaten dieser Idealvorstellung nicht oder allenfalls annäherungsweise genügen. Gerechte Gleichheit geht jedoch über gleiche Grundrechte hinaus. Sie schließt neben dem rechtlichen und politischen Bereich auch den des sozialen und wirtschaftlichen Lebens ein. Der zweite Satz der *Erklärung* lautet: »Gesellschaftliche Unterschiede dürfen nur im allgemeinen Nutzen [*l'utilité commune*] begründet sein.« Auch wenn soziale Ungleichheiten nicht per se ungerecht sind, erscheinen sie rechtfertigungsbedürftig und nur unter der Bedingung zulässig, dass sie sich zum Wohle aller auswirken. Auch dies wird öffentlich weithin anerkannt.

Dennoch vergrößern sich selbst in liberalen Demokratien mit gleichen verfassungsrechtlich garantierten Grundrechten für alle Bürger die bestehenden sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten von Jahr zu Jahr. Dies belegen zahlreiche in jüngerer Zeit entstandene und viel beachtete Studien, etwa *Gleichheit ist Glück* von Richard Wilkinson und Kate Pickett (Wilkinson/Pickett 2009), Joseph Stiglitz' Buch *Reich und Arm* (Stiglitz 2012) und Thomas Pikettys Abhandlung *Das Kapital im 21. Jahrhundert* (Piketty 2013).

Weit entfernt davon, sich zum allgemeinen Nutzen aller auszuwirken, bringen große Ungleichheiten in der Einkommens- und Vermögensverteilung, so Wilkinson und Pickett in ihrem

Buch, gravierende Probleme für alle Mitglieder einer Gesellschaft mit sich. Wenn man sich die von Wilkinson, Pickett, Stiglitz, Piketty und zahlreichen anderen Wissenschaftlern zusammengetragenen und analysierten Statistiken vor Augen führt, erscheint die Vorstellung, die Einkommens- und Vermögensverhältnisse etwa in den USA, England, Italien, Frankreich oder Deutschland könnten gerecht sein, eher abwegig.

Was die genannten Studien nicht leisten – und als Ergebnisse empirischer Forschung auch gar nicht leisten sollen –, ist, eine Antwort auf die moralisch-philosophische Frage zu geben, welches Ausmaß an materieller Ungleichheit unter dem Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit zulässig erscheint und welche Bedingungen etwa gesellschaftliche Einkommens- und Vermögensverteilungen erfüllen müssen, um als gerecht gelten zu können.

Zur Beantwortung dieser Frage möchte das vorliegende Buch einen Beitrag leisten, indem es die Entwicklung der Idee der sozialen Gerechtigkeit in Grundzügen nachvollzieht und die Kernelemente einer plausiblen Gerechtigkeitskonzeption im Anschluss an John Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness vorstellt. Herausgestellt wird dabei die Neuartigkeit der Idee der sozialen Gerechtigkeit gegenüber klassisch-aristotelischen Gerechtigkeitsvorstellungen, die in der philosophischen Diskussion zu vielen Missverständnissen geführt hat.

Insbesondere in Deutschland wird die Bedeutung der utilitaristischen Ethik für die Entwicklung des Gerechtigkeitsdenkens oft unterschätzt; ihr wird deshalb in einem eigenen Kapitel mehr Raum als üblich gegeben. Das moderne Verständnis sozialer Gerechtigkeit entwickelte sich zudem als Reaktion auf spezifische Ungerechtigkeits Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Auch diese muss man im Blick haben, wenn man die Besonderheiten der sozialen Gerechtigkeit verstehen will, wie sie paradigmatisch in John Rawls' Gerechtigkeitstheorie zum Tragen kommen.

## Die Ungerechtigkeit zuerst

Die Gerechtigkeit wird von den Philosophen gepriesen: Aristoteles (384–322 v. Chr.) hat über sie gesagt, sie sei wunderbarer als der Morgenstern und der Abendstern<sup>1</sup>; John Stuart Mill (1806–1873) spricht ihr im Vergleich mit allen anderen moralischen Erwägungen zu, eine *größere Verbindlichkeit* zu haben und *unbedingter verpflichtend* zu sein; John Rawls (1921–2002) nennt sie die »erste Tugend« sozialer Institutionen.<sup>2</sup> Im Alltag wird gerechtes Handeln dagegen nur in Ausnahmefällen besonders gelobt, etwa wenn es besondere Opfer erforderte oder es besonders schwierig war, eine gerechte Entscheidung zu treffen. Wer seine Versprechen hält oder sich mit dem zufriedengibt, was ihm gerechterweise zusteht, entspricht den Erwartungen – die zwar nicht immer erfüllt werden, deren Erfüllung aber selbstverständlich gefordert wird.

Gerechtes Handeln wird auch nur selten von großen Gefühlen begleitet. Erlebte Ungerechtigkeiten dagegen wecken häufig starke Emotionen mit oft beachtlicher motivationaler Kraft. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) beschreibt in den *Bekenntnissen* ein für sein weiteres Leben prägendes Erlebnis. Nachdem sein Vater infolge eines Händels mit einem französischen Offizier aus der Stadt fliehen musste, blieb Jean-Jacques bei seinem Onkel Bernhard in Genf zurück. Dieser schickte ihn aufs Land in die Obhut des Pfarrers Lambercier und seiner Schwester. Im Pfarrhaus kam es zu einem Zwischenfall: Ein Kamm von Fräulein Lambercier war beschädigt worden, und man beschuldigte (offenbar zu Unrecht) Jean-Jacques der Tat. Trotz körperlicher Züchtigung bestritt dieser jedoch seine Schuld – und wurde nur umso strenger bestraft.

»Man konnte mir das geforderte Geständnis nicht entreißen. [...] Ich hatte noch nicht Vernunft genug, um zu bemerken, wie der Schein mich verdammt, und um mich an die Stelle

der ändern zu setzen. Ich blieb bei meinem Standpunkt, und alles, was ich fühlte, war die Härte einer furchtbaren Strafe für ein Verbrechen, das ich nicht begangen hatte. Gegen die körperlichen Schmerzen war ich, so heftig sie auch waren, wenig empfindlich; ich fühlte nur Entrüstung, Wut, Verzweiflung. [...] Noch jetzt, während ich dies schreibe, fühle ich meinen Puls schneller schlagen. [...] Dies erste Gefühl erlittener Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit blieb mir [...] tief in die Seele gegraben, [...] und dies Gefühl, das ursprünglich nur mich berührte, hat in sich solche Macht gewonnen und sich so sehr von jedem persönlichen Interesse gelöst, daß mein Herz bei dem Anblick oder der Erzählung jeder ungerechten Handlung, wen auch immer sie betreffe und wo immer sie verübt werde, aufflammt, als ob ich selbst unter ihr zu leiden hätte.«<sup>3</sup>

Ein anderes Beispiel für die Intensität und die motivationale Kraft der »rechtschaffenen Empörung«, die oft mit Ungerechtigkeits Erfahrungen verbunden ist, finden wir in Heinrich von Kleists (1777–1811) Novelle *Michael Kohlhaas* aus dem Jahr 1808: Unter den Nachbarn des wohlhabenden und angesehenen Pferdehändlers Kohlhaas, so berichtet Kleist, sei keiner gewesen, »der sich nicht seiner Wohltätigkeit, oder seiner Gerechtigkeit erfreut hätte«.<sup>4</sup> Kohlhaas erleidet jedoch durch das Treiben eines Junkers von Tronka eine empfindliche Ungerechtigkeit.

Er verliert nicht nur eine Koppel Pferde, sondern auch seine Frau Lisbeth, die bei dem Versuch, für ihren Mann am kurfürstlichen Hofe Gerechtigkeit zu erbitten, misshandelt wurde und bald darauf stirbt. Daraufhin greift Kohlhaas zur Selbstjustiz und wird zu einer Bedrohung der öffentlichen Ordnung. Die subjektiven Wahrnehmungen, Gefühle und affektiv-körperlichen Reaktionen des Pferdehändlers werden von Kleist ebenso detailliert beschrieben wie die geschehenen Ungerechtigkeiten:

»Der Roßhändler, den diese ungesetzlichen Erpressungen zu erbittern anfangen [...] der wohl sah, daß er hier der Gewalttätigkeit weichen mußte [...] dem das Herz schon von Ahnungen schwoll [...] Kohlhaas fluchte über diese schändliche und abgekartete Gewalttätigkeit, verbiß jedoch, im Gefühl seiner Ohnmacht, seinen Ingrim[m] [...] Dem Roßhändler schlug das Herz gegen den Wams. Es drängte ihn, den nichtswürdigen Dickwanst in den Kot zu werfen, und den Fuß auf sein kupfernes Antlitz zu setzen. Doch sein Rechtgefühl, das einer Goldwaage glich, wankte noch [...].«<sup>5</sup>

In *The Faces of Injustice* konstatiert Judith Shklar (1928–1992) die auffällige Diskrepanz zwischen der intensiven literarischen Behandlung der Ungerechtigkeit in Dramen, Romanen und Predigten und ihrer weitgehenden Vernachlässigung in der philosophischen Literatur. Selbst bei Aristoteles und John Stuart Mill, die ihre Ausführungen zur Gerechtigkeit mit Beschreibungen dessen beginnen, was ungerecht sei, sieht sie die Ungerechtigkeit lediglich als Abwesenheit der Gerechtigkeit behandelt und damit in ihrer Eigenständigkeit und Bedeutung als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen verkannt.<sup>6</sup>

Ob dies eine faire Kritik ist, mag dahingestellt bleiben. Richtig ist, dass die Bedeutung von Ungerechtigkeitserlebnissen für die Entwicklung der moralischen Einstellungen von Menschen sowie für ihr soziales und politisches Handeln kaum überschätzt werden kann. Dies belegen nicht nur Rousseaus Selbstbeobachtungen und Kleists Novelle, sondern auch aktuelle empirische und historische Untersuchungen.<sup>7</sup> In neueren Darstellungen wird auch die historische Entwicklung und inhaltliche Ausdifferenzierung der Menschenrechtsidee auf das Erleben von Ungerechtigkeiten und auf spezifische Ungerechtigkeits Erfahrungen zurückgeführt. So sieht etwa Lynn Hunt (\* 1945) in *Inventing Human Rights*<sup>8</sup> für das 18. Jahrhundert eine enge Verbindung zwischen dem Aufkommen und der Verbreitung der Menschenrechtsidee und der Entstehung einer sentimentalisti-

schen Literatur der Innerlichkeit, in der Ungerechtigkeits-erfahrungen aus der Perspektive verschiedener sozialer Positionen beschrieben werden. Und zweifellos war die mit der *Universal Declaration of Human Rights* von 1948 einsetzende Menschenrechtsbewegung eine Reaktion auf die menschenverachtenden Verbrechen des Nationalsozialismus und auch auf die Ungerechtigkeit des Kolonialismus.<sup>9</sup>

Es stellt sich daher die Frage, ob ein angemessenes Gerechtigkeitsverständnis nicht ausgehend von der Ungerechtigkeit und von konkreten Ungerechtigkeitserlebnissen her zu entwickeln wäre. Sollten wir nicht auch in der Ethik und Philosophie die Ungerechtigkeit als systematisch primär betrachten? Sind »gerecht« und »Gerechtigkeit« sog. *trouser words* wie John L. Austin (1911–1960) gesagt hätte? Hat bei den Wortpaaren »gerecht«/»ungerecht« und »Gerechtigkeit«/»Ungerechtigkeit« der jeweils negative Ausdruck die Hosen an und sagt uns, wo es langgeht?<sup>10</sup> Wenn sich die Bedeutung von »gerecht« und »Gerechtigkeit« erst von der Bedeutung der Ausdrücke »ungerecht« und »Ungerechtigkeit« her erschlüsse, brauchten wir zunächst einmal eine Theorie der Ungerechtigkeit, bevor wir sagen könnten, was es mit der Gerechtigkeit auf sich hat.

Ein erstes Argument dafür, dass »gerecht« und »Gerechtigkeit« keine Hosenwörter sind, sondern selbst die Hosen anhaben, ergibt sich daraus, dass »gerecht« und »ungerecht« keine *kontradiktorischen*, sondern *konträre* Prädikate sind.<sup>11</sup> Aus »x ist gerecht« folgt, dass x nicht ungerecht ist, aber aus »x ist nicht gerecht«, folgt nicht, dass x ungerecht ist. Wenn ich mit meinen Freunden mehr Zeit verbringe als mit anderen Menschen (ohne meine Pflichten diesen gegenüber zu verletzen), dann handle ich nicht ungerecht. Es wäre aber auch nicht passend zu sagen, dass ich gerecht handle, denn es ist keine Gerechtigkeitsforderung, mehr Zeit mit Freunden zu verbringen als mit anderen. Die Bevorzugung von Personen aufgrund persönlicher Beziehungen gilt im Allgemeinen als ungerecht. In diesem Fall liegt

jedoch keine Ungerechtigkeit vor, weil niemand einen Anspruch auf meine freie Zeit und auf Gleichbehandlung hat. Das Verbot der willkürlichen Diskriminierung findet deshalb keine Anwendung. Ich kann meine freie Zeit nach Belieben nutzen oder vergeben, ohne ungerecht zu handeln. (Ebendies macht sie zur »freien Zeit« in einem moralischen Sinne.) Ungerechtigkeit ist also mehr als die Abwesenheit von Gerechtigkeit: Sie ist fehlende Gerechtigkeit dort, wo Gerechtigkeit geboten ist.<sup>12</sup>

Da nun »geboten« wiederum nicht das kontradiktorische Gegenteil von »verboten« ist – Handlungen können weder geboten noch verboten, sondern lediglich erlaubt sein –, benötigen wir, um zu verstehen, was es mit der Gerechtigkeit auf sich hat, nicht nur ein Verständnis dessen, was die Gerechtigkeit im Sinne von Handlungen oder Unterlassungen fordert. Wir benötigen auch ein Verständnis davon, unter welchen Bedingungen eine entsprechende Gerechtigkeitsforderung besteht, und wir müssen angeben können, *aus welchen Gründen* Menschen Ansprüche gegeneinander haben. Und dazu genügt es nicht, lediglich negativ zu beschreiben, unter welchen Bedingungen keine Ansprüche bestehen.

Ein weiteres Argument dafür, dass unser Verständnis der Ausdrücke »ungerecht« und »Ungerechtigkeit« zumindest implizit ein positives Gerechtigkeitsverständnis voraussetzt, ergibt sich aus den begrifflichen Voraussetzungen von Ungerechtigkeitserlebnissen: Ein Ungerechtigkeitsgefühl wäre kein *Ungerechtigkeitsgefühl*, wenn es nicht von der subjektiven Überzeugung begleitet würde, dass das, was wahrgenommen wird, der Sache nach eine Ungerechtigkeit ist. Dies gilt auch dann, wenn die betreffende Wahrnehmung und die mit ihr verbundene affektive Reaktion auf einer womöglich irrigen oder zumindest nicht allgemein geteilten Gerechtigkeitsvorstellung beruht. Damit verbunden muss dann freilich auch ein positives Gerechtigkeitsverständnis vorausgesetzt werden können, das

heißt ein wie immer schwaches und diffuses Bewusstsein davon, was hätte geschehen müssen, damit es nicht zu dieser Ungerechtigkeit gekommen wäre. Man muss eine positive Vorstellung von den Handlungsalternativen haben, die es erlaubt hätten, die fragliche Ungerechtigkeit zu vermeiden.

## Das aristotelische Paradigma

Es ist bemerkenswert, dass Gerechtigkeitsvorstellungen aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert, wie Aristoteles sie in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt, noch heute für unser Verständnis der Gerechtigkeit von Bedeutung sind. Wir können ohne Übertreibung von einem nach wie vor relevanten Paradigma in der Gerechtigkeitstheorie sprechen. Historisch ist zu beachten, dass das aristotelische Paradigma seine bis in die Gegenwart hineinreichende philosophische und politische Bedeutung nicht zuletzt der Kommentierung der *Nikomachischen Ethik* durch Thomas von Aquin (1225–1274) verdankt. Die aristotelische Ethik wurde durch Thomas zu einem wirkmächtigen Teil der christlichen Ethik und das aristotelische Gerechtigkeitsverständnis zur Grundlage der katholischen Soziallehre, die wiederum das moderne Gerechtigkeitsverständnis seit dem 19. Jahrhundert wesentlich mitbestimmt. Insofern lässt sich auch von einem aristotelisch-thomistischen Paradigma in der Gerechtigkeitstheorie sprechen, denn Thomas war selbst ein bedeutender Philosoph, der die Ethik des Aristoteles bei aller Bewunderung eben nicht nur aufnahm und kommentierte, sondern sie auch weiterentwickelte und veränderte. Die wesentlichen Elemente der thomistischen Gerechtigkeitsauffassung lassen sich jedoch schon in der *Nikomachischen Ethik* finden: die *Subjektivität* der Gerechtigkeit als eine persönliche Tugend, ihre *Interpersonalität* im Sinne des für gerechtes Handeln wesentlichen Bezugs auf andere, (mit einem gewissen Zögern) die *Legalität* oder Rechtsförmigkeit von Gerechtigkeitsforderungen, die aristotelische *Klassifikation* der Formen der Gerechtigkeit und schließlich die Gleichheit oder *Egalität*.

## Subjektivität

Für Aristoteles ist Gerechtigkeit nicht in erster Linie eine Eigenschaft von Handlungen, Gesetzen oder Güterverteilungen. Er betrachtet sie primär als eine persönliche Qualität, als eine Tugend, die Menschen, welche sie besitzen, insoweit zu guten Menschen macht. Unter einer »Tugend« versteht Aristoteles eine Disposition von Menschen, in einer bestimmten und situationsangemessenen Weise zu urteilen, zu empfinden, zu wollen und zu handeln. Die Tugend der Gerechtigkeit ist dann die Disposition, gerecht zu urteilen, zu fühlen, zu wollen und zu handeln. Im Mittelpunkt stehen der gerecht (oder ungerecht) Handelnde, seine Einstellungen, Motive und Intentionen – und nicht die gerechte oder ungerechte Handlung und deren Folgen. Erst wenn wir wissen, was es heißt, dass jemand als Person gerecht ist, können wir Aristoteles zufolge angeben, worin die Gerechtigkeit seines Handelns besteht.

Es ließe sich einwenden, dass wir die Gerechten an ihren gerechten Handlungen erkennen. Solange wir nicht wissen, wodurch sich gerechtes Handeln auszeichnet, können wir auch nicht sagen, wer als Person gerecht ist und wer nicht. Muss die philosophische Untersuchung dann aber nicht mit den Grundsätzen für gerechte Handlungen beginnen? Dem müsste Aristoteles nicht widersprechen. Auch er betrachtet eben diejenigen als gerecht, deren Handlungen bestimmten Anforderungen der *Gesetzlichkeit* und *Gleichheit* genügen. Gleichwohl handeln wir dem aristotelischen Verständnis zufolge nicht dann schon gerecht – im Sinne eines ethisch wertvollen (tugendhaften) Handelns –, wenn unser Tun äußerlich bestimmten Gerechtigkeitsnormen genügt. Auch wenn die Gerechten für Aristoteles typischerweise also diejenigen sind, deren Verhalten bestimmten Normen entspricht, genügt bloße Normkonformität nicht. Gerechtes Handeln muss darüber hinaus auf einer tugendhaften Disposition des Handelnden beruhen, und nicht auf der Er-

wartung persönlicher Vorteile oder auf der Furcht vor Bestrafung. Der gerecht Handelnde tut nicht lediglich, was die Gerechtigkeit fordert, sondern handelt mit der Intention und dem gefestigten Vorsatz, das Gerechte zu tun, weil es an sich richtig und wertvoll ist.<sup>1</sup> Wie alle Tugenden umfasst die Gerechtigkeit kognitive, konative und emotive subjektive Elemente als Voraussetzungen eines ethisch wertvollen Handelns. Wir müssen das Gerechte *erkennen*, es handelnd verwirklichen *wollen*, eben weil wir es als gerecht erkannt haben, und wir müssen uns passend zu unseren Gerechtigkeitsurteilen *fühlen*, es zum Beispiel bereuen, wenn wir ungerecht gehandelt haben, oder uns über die Ungerechtigkeit anderer empören. Normkonformität ist für Aristoteles demgegenüber nicht einmal notwendige Bedingung für Gerechtigkeit. Dies zeigt seine Erörterung der Angemessenheit oder Billigkeit im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik*.<sup>2</sup> In manchen Situationen ist die Erfüllung einer im Allgemeinen gültigen Gerechtigkeitsforderung falsch. Die persönliche Tugend und die Gerechtigkeit des Handelnden zeigen sich dann gerade darin, von einer vorgegebenen Regel gerechten Handelns abzuweichen. Das Billige, sagt Aristoteles, sei ein Gerechtes, »aber nicht das Gerechte nach dem Gesetz, sondern als Berichtigung des gesetzlich Gerechten«, und zwar als Berichtigung, die nötig ist, weil die Regel des Gesetzes nur für die Mehrzahl der Fälle, auf die sie Anwendung findet, richtig ist, aber nicht für alle.<sup>3</sup>

## Interpersonalität

Nach Aristoteles zeichnet sich die Gerechtigkeit vor allen anderen Tugenden durch die besondere Weise ihres Bezuges auf andere aus. Wer gerecht handelt, indem er zum Beispiel seine Mitmenschen nicht übervorteilt, tut offenbar etwas, was anderen zugutekommt. Die Gerechtigkeit ist insofern »ein Gut für ei-

nen anderen«. Hinzu kommt, dass der gerecht Handelnde nicht durch ein Streben nach persönlichen Vorteilen motiviert ist, sondern durch den beständigen Wunsch, andere gerecht zu behandeln. In ihrem so charakterisierten Bezug auf andere besteht die *Interpersonalität* der Gerechtigkeit.<sup>4</sup>

Nun ist die aristotelische Tugend der Freigebigkeit ganz ähnlich auf andere, die von ihr profitieren, bezogen wie die Gerechtigkeit; auch sie könnte deshalb mit Recht als »ein Gut für einen anderen« beschrieben werden. Solche Alterität wäre dann, anders als Aristoteles behauptet, kein ausschließliches Merkmal der Gerechtigkeit.<sup>5</sup> Obwohl die Freigebigkeit der Gerechtigkeit darin ähnelt, dass ihre Ausübung anderen zugutekommt, unterscheidet sie sich von dieser durch die besondere Art ihres Bezugs auf andere. Wie alle ethischen Tugenden ist die Freigebigkeit mit Vorstellungen darüber verbunden, was es heißt, in ihrem Sinne situationsgemäß und angemessen zu handeln. Freigebigkeit schließt nicht anders als Gerechtigkeit individuelle Willkür im Handeln aus.<sup>6</sup> Dennoch lässt die Freigebigkeit einen individuellen Spielraum, bei welcher Gelegenheit und wem gegenüber sie ausgeübt wird, den es bei der Gerechtigkeit nicht gibt. Niemand muss *alle* sich bietenden Gelegenheiten nutzen, um freigebig zu sein. Der Freigebige kann wählen, wem oder welcher Sache gegenüber er sich freigebig zeigt, vorausgesetzt nur, dass jeder einzelne Akt der Freigebigkeit situationsgemäß ist und alle zusammengenommen im rechten Verhältnis zu den verfügbaren Ressourcen stehen, denn der Freigebige ist weder verschwenderisch noch geizig.

Die Tugend der Gerechtigkeit fordert demgegenüber, sich in jeder Situation, in der wir gerecht oder ungerecht handeln können, für die Gerechtigkeit zu entscheiden. Wir können uns nicht aussuchen, welche Gelegenheiten zum gerechten Handeln wir wahrnehmen und welche nicht, solange wir nur hinreichend oft gerecht handeln. Dem entspricht, dass es im Fall ungerechten Handelns anders als im Fall einer nicht erwiesenen

Freigebigkeit stets jemanden gibt, dem etwas vorenthalten wurde, das er richtigerweise hätte erhalten sollen, und der sich deswegen beklagen kann. Hierin deutet sich ein weiteres, mit der Interpersonalität verbundenes Merkmal der Gerechtigkeit an, das in der nacharistotelischen Entwicklung der Gerechtigkeitsidee große Bedeutung erlangt: die Legalität.

## Legalität

Unter dem Gesichtspunkt der Legalität ist Gerechtigkeit nicht lediglich »ein Gut für einen anderen«: Gerechtigkeit bedeutet die Erfüllung berechtigter Ansprüche, genauer: die Erfüllung von Ansprüchen, über deren Nichterfüllung sich andere beklagen und deren Erfüllung sie mit Recht einfordern können. Insofern handelt es sich um *rechtsförmige* Ansprüche, denen entsprechende Schuldigkeiten auf der Gegenseite korrespondieren.

Die Rede von *rechtsförmigen* Ansprüchen ist mit Blick auf Aristoteles nicht unproblematisch. Man mag einwenden, die Vorstellung, jemand könne einen Anspruch oder ein Recht auf die tugendhaften Handlungen anderer haben, sei ein dem aristotelischen Denken fremder Anachronismus. Projizieren wir womöglich unsere Vorstellungen von Ansprüchen, Rechten und Schuldigkeiten, die wesentlich durch das nacharistotelische römische Rechtsdenken geprägt sind, auf die aristotelische Gerechtigkeitskonzeption, in die sie gar nicht passen? Die aristotelische Ethik ist, auch da, wo sie sich mit sozialen Normen und politischen Institutionen befasst, eine Glücks- und Tugendethik, das ist unbestritten. Ihr Gegenstand ist der Wert ethischer Tugenden und tugendhaften Handelns für den Handelnden selbst und für andere: Die Entwicklung und Ausübung der Tugenden ist selbst Teil des individuellen Glücks (*eudaimonia*), und von der Gerechtigkeit wird darüber hinaus gesagt, sie sei das, »was das Glück [...] für die politische Gemeinschaft her-

vorbringt und erhält«<sup>7</sup>. Von Ansprüchen, Rechten und Schuldigkeiten ist also nirgendwo die Rede.

William Hardie (1902–1990) betrachtet Legalität in seiner einflussreichen Gesamtdarstellung der aristotelischen Ethik gleichwohl als ein schon für das aristotelische Gerechtigkeitsverständnis wesentliches Merkmal. Gegenüber der ebenfalls auf andere bezogenen Freigebigkeit liege die Besonderheit der Gerechtigkeit darin, dass sie auf die Erfüllung von Ansprüchen ziele, die vor einem Gericht eingeklagt werden können.<sup>8</sup> Diese vom positiven Recht ausgehende Interpretation ist zu eng, auch wenn sie gut auf die aristotelische Konzeption der *ausgleichenden* Gerechtigkeit passt, für die, wenn es um die Korrektur von Ungerechtigkeiten geht, die Rolle des Richters zentral ist. Sie passt aber nicht auf die *austeilende* Gerechtigkeit, für die bei Aristoteles nicht die Gerichte zuständig sind. Es wäre ihr zufolge auch ausgeschlossen, positives Recht selbst – etwa die politische Verfassung einer Polis – unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zu beurteilen. Genau dies aber tut Aristoteles, wenn er in der *Politik* die Auffassungen der Demokraten und der herrschenden Oligarchen diskutiert und auf der Grundlage seiner Konzeption der austeilenden Gerechtigkeit verwirft:

»Die Demokraten nämlich behaupten, es sei dasjenige gerecht, was die Mehrzahl beschließt, die oligarchisch Gesinnten dagegen, was die Vermögenden, denn nach der Größe des Vermögens müsse entschieden werden. Nun bringt aber beides Ungleichheit und Ungerechtigkeit mit sich. Denn gesetzt, es soll gelten, was die Minderzahl entscheidet, so führt dies zur Tyrannenherrschaft, insofern ein einziger, der mehr besitzt als alle anderen Reichen, nach dem oligarchischen Recht auch allein zu herrschen berechtigt ist; wenn aber vielmehr alles in Kraft zu treten hat, was die Mehrheit nach der bloßen Zahl beschließt, da wird dieselbe

ja Unrecht tun, wenn es ihr beliebt, das Vermögen der reichen Minderheit einzuziehen, wie früher bemerkt wurde.«  
(POL: 1318a)<sup>9</sup>

Die Frage nach der Legalität in der aristotelischen Gerechtigkeitskonzeption muss hier nicht abschließend beantwortet werden. Wir können aber zwei Dinge konstatieren:

Erstens gilt zumindest für die ausgleichende Gerechtigkeit, die sich auf Tauschgeschäfte, Vertragsschlüsse, Kompensationsforderungen und Ähnliches bezieht, dass sie es mit individuellen Ansprüchen zu tun hat, denen entsprechende Schuldigkeiten korrespondieren, deren Erfüllung vor Gericht eingeklagt werden kann und die unzweifelhaft als *rechtsförmige* Ansprüche zu betrachten sind.

Zweitens können wir auch für die austeilende Gerechtigkeit feststellen, dass ungerechtes Handeln – die ungerechte Verteilung eines Gutes – nicht nur Ausdruck eines ethischen Mangels der austeilenden Person ist. Es gibt auch jemanden, dem nicht nur ein Vorteil entgeht, sondern der sich auch mit Recht darüber beklagen kann, von der betreffenden Person ungerecht behandelt worden zu sein. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt, zu sagen, dass die ungerechterweise benachteiligte Person von der austeilenden Person fordern kann – im Sinne eines moralischen Anspruchs mit korrespondierender Schuldigkeit –, ihren gerechten Anteil zu erhalten. Und es fällt schwer, zu glauben, dass Aristoteles dies anders gesehen hat.

## Die aristotelische Klassifikation

Aristoteles unterscheidet zwischen Gerechtigkeit in einem allgemeinen und einem speziellen Sinn, wobei sich die Gerechtigkeit im speziellen Sinn noch einmal in zwei Unterarten aufteilt, die austeilende und die ausgleichende Gerechtigkeit:

Die *Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn* umfasst alle anderen Tugenden (einschließlich der Gerechtigkeit im speziellen Sinn) und besteht darin, die Gesetze der eigenen Gesellschaft zu befolgen. Der Terminus »Gesetze« (*nomoi*) ist dabei in einem weiten Sinne zu verstehen:

Eingeschlossen sind auch die in einer Gesellschaft geltenden Konventionen und sozialen Regeln, und nicht nur Rechtsnormen im engeren, positivrechtlichen Sinne.<sup>10</sup> Die aristotelische Vorstellung der Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn entspricht einem auch für die nacharistotelische Ethik zentralen Verständnis von Gerechtigkeit: Gerechtigkeit als Erfüllung der durch soziale Normen begründeten Verhaltenserwartungen anderer.<sup>11</sup> Alles Gesetzliche ist, so Aristoteles, »in gewisser Weise gerecht«<sup>12</sup> – »in gewisser Weise«, insofern das, was die Gesetze vorschreiben, tatsächlich ein tugendhaftes Verhalten ist. Das positive Recht und die positive Moral einer Gesellschaft werden von Aristoteles keinesfalls unüberprüft zum Maßstab gerechten Handelns erhoben. Er unterscheidet »richtige Gesetze« von »improvisierten«: Die einen machen richtige Vorschriften, die anderen falsche.

Es mag uns auch dann noch erstaunlich erscheinen, dass die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn alle anderen Tugenden, also auch die Besonnenheit, den Mut und die Freigebigkeit, umfasst, wenn man »Gesetze« im Sinne von *nomoi* hinreichend weit versteht. Warum glaubte Aristoteles aber, dass alle Anforderungen an einen guten (tugendhaften) Bürger ihren Ausdruck in etablierten gesellschaftlichen Normen finden? Im Idealfall einer von den richtigen Gesetzen regulierten Gesellschaft sind alle gesetzlich vorgeschriebenen Verhaltensweisen auch ethisch richtige Verhaltensweisen. Daraus folgt aber noch nicht, dass alles, was ethisch richtig ist, auch »gesetzlich« ist, also durch Forderungen des positiven Rechts oder der positiven Moral vorgeschrieben wird. Letzteres erscheint jedoch nachvollziehbar, sobald wir bedenken, was Aristoteles klar vor Augen stand, dass

nämlich die Entwicklung der menschlichen Tugenden eine Sache der Erziehung und Sozialisation ist. Beides wäre praktisch unmöglich ohne allgemein anerkannte Verhaltensregeln, zu deren Befolgung Kinder von ihren Eltern und von anderen Mitgliedern einer Gemeinschaft regelmäßig angehalten werden. Und das heißt, es wäre unmöglich ohne die normativen (gesetzesartigen) Anforderungen einer positiven Moral.

Die auf Güterverteilungen bezogene *Gerechtigkeit im speziellen Sinn* unterteilt sich bei Aristoteles in die austeilende und die ausgleichende Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit wird noch einmal in zwei Unterarten aufgeteilt, je nachdem, ob sie sich auf gewollte oder ungewollte Transaktionen zwischen Personen bezieht. Der Gegenstand der Gerechtigkeit im speziellen Sinn sind Güterverteilungen aller Art, und ihr Kriterium ist die Gleichheit. Als ungerecht gilt, »wer mehr haben will [als andere] (*pleonektēs*), das heißt eine Einstellung der Ungleichheit (*anisos*) hat« (NE: 1129a–1130b). Gerecht handelt, wenn es um Güterverteilungen geht, derjenige, der anderen nicht um des eigenen Vorteils willen oder wegen der Lust daran, mehr zu haben als diese (*pleonexía*), Güter vorenthält oder entwendet, die ihm nicht zustehen. (Vgl. NE: 1130a)<sup>13</sup> Doch was steht jemandem gerechterweise zu?

Wir sprechen hier und im Folgenden in einem weiten Sinn von *Güterverteilungen*, der verschiedene Aspekte einschließt: So hat »Güterverteilung« einen aktivischen und einen passivischen Sinn. Einmal geht es um den Akt oder Prozess der Verteilung von Gütern und einmal um das Verteilungsergebnis, im Sinne eines *Verteilungsprofils*, das heißt einer Zuordnung von Güteranteilen zu Personen oder Personengruppen; und im aktivischen Sinne ist »Verteilung« nicht ausschließlich so zu verstehen, dass irgendjemand etwas im wörtlichen Sinne an andere verteilt, wie es bei der austeilenden Gerechtigkeit der Fall ist. Vielmehr sollen alle Transak-

tionen zwischen Personen und alle sozialen Prozesse eingeschlossen sein, die Einfluss darauf haben, über welche Güter die Mitglieder einer Gesellschaft verfügen können. Darüber hinaus soll »Güterverteilung« nicht nur die Verteilung von üblicherweise erstrebenswerten Dingen umfassen, sondern auch die Verteilung von Übeln, etwa lästigen Dienstverpflichtungen oder anderen Belastungen, wie sie sich im Zusammenleben mit anderen ergeben. Denn es ist, wie Aristoteles sagt, auch ein Gut, weniger mit einem Übel belastet zu werden als andere.<sup>14</sup>

### Die austeilende Gerechtigkeit

Die austeilende (*dianematische*) Gerechtigkeit im Sinne von Aristoteles betrifft die Verteilung von öffentlichen Ämtern und Ehrungen, Geld und ganz allgemein von allen Gütern, die »unter den Mitgliedern der Polis teilbar sind« und für die deshalb gilt, dass sie gleich oder ungleich verteilt werden können, wobei größere Anteile für eine Partei mit kleineren Anteilen für andere einhergehen und umgekehrt.<sup>15</sup> Der Anwendungsbereich der austeilenden Gerechtigkeit ist bei Aristoteles allerdings eng umgrenzt und schließt keinesfalls den gesamten Bestand an teilbaren Gütern in einer Gesellschaft ein. Die meisten Güter befinden sich bereits als Eigentum im Besitz von irgendjemandem und fallen in den Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit, das heißt in den Bereich der aus Transaktionen zwischen Bürgern resultierenden Güterverteilungen. Die austeilende Gerechtigkeit reguliert die offizielle Verteilung solcher Güter, für die keine vorgängigen individuellen Besitzansprüche bestehen. Dies mag entweder der Fall sein, weil die betreffenden Güter überhaupt nur durch ihre offizielle Verleihung zu privaten Gütern werden, wie es bei Ämtern und Ehrungen der Fall ist, oder weil die bestehenden Eigentumsrechte dem zeitgenössischen

Verständnis nach an die politische Gemeinschaft als Ganzes übergegangen sind, etwa bei Kriegsbeute oder kolonialer Landnahme.

Wenn heute in der politischen Philosophie über Verteilungsgerechtigkeit oder soziale Gerechtigkeit gesprochen wird, geht es in der Regel um deutlich mehr, tendenziell um alle Dinge, die in der einen oder anderen Weise für das menschliche Wohl relevant sind und deren Verteilung sozial reguliert werden kann.

### Die ausgleichende Gerechtigkeit

Ebenso wie die austeilende Gerechtigkeit bezieht sich die ausgleichende (*diorthotische*) Gerechtigkeit auf Güterverteilungen zwischen Personen, wenn man »Güter« wiederum in dem weiten Sinne versteht, in dem auch die Vermeidung oder der Ausgleich eines Schadens oder Verlustes ein Gut ist. Aristoteles betrachtet es als Aufgabe der ausgleichenden Gerechtigkeit, zwischen zwei Parteien einen Ausgleich dergestalt herbeizuführen, dass keine Partei, nachdem alle Transaktionen abgeschlossen und alle aus Gründen der Gerechtigkeit nötigen Korrekturen vorgenommen worden sind, am Ende gegenüber dem Ausgangszustand einen Gewinn für sich verbuchen kann. Dazu muss, dem aristotelischen Verständnis zufolge, jede Partei das, was sie durch die Transaktion für sich gewinnt, durch eine wertgleiche Gegenleistung ausgleichen. Je nachdem, ob es sich um gewollte oder ungewollte Transaktionen handelt, unterscheidet Aristoteles zwei Arten der ausgleichenden Gerechtigkeit, die wir als »Tauschgerechtigkeit« und als »korrektive Gerechtigkeit« bezeichnen können.

Ausgehend von den Aristoteles-Übersetzungen und Kommentaren des Mittelalters haben sich im philosophischen Sprachgebrauch die Ausdrücke »distributive Gerechtigkeit« (*iustitia distributiva*) für die austeilende (*dianemetische*) Ge-