

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 einzubauen. [...] 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 Originalzitaten, 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, spezieistischen, 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 abschließe, 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 Gerechthein 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 Gerechte 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 Gerechte 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 oder 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 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).