

Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles

Gerechtigkeit ist der zentrale Begriff der zeitgenössischen politischen Philosophie. Innerhalb dieser werden die Entwürfe von John Rawls und Michael Walzer zumeist als die bedeutendsten Gerechtigkeitstheorien angesehen. Rawls versucht in seiner 1971 erschienenen *Theorie der Gerechtigkeit* nachzuweisen, dass sich freie und rationale Personen in einer »ursprünglichen Vertragssituation« für zwei Gerechtigkeitsgrundsätze entscheiden würden. Ihm zufolge entsprechen diese beiden Grundsätze »unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen« und erlauben eine moralische Beurteilung von bestehenden gesellschaftlichen Institutionen.¹ Michael Walzer wendet in seiner 1983 publizierten Sphärentheorie der Gerechtigkeit gegen Rawls ein, dass in jeder modernen Gesellschaft die unterschiedlichsten Güter in einer Vielzahl von relativ eigenständigen Sphären verteilt werden. Deshalb könnten die verschiedenen Verteilungen unmöglich durch lediglich zwei Gerechtigkeitsgrundsätze gerecht geregelt werden. Vielmehr müssten die verschiedenen Verteilungssphären klar gegeneinander abgegrenzt und alle Güter gemäß ihren gesellschaftlichen Bedeutungen sowie den spezifischen Kriterien und Maßstäben ihrer je eigenen Sphäre zugeteilt werden. So sind etwa medizinische Leistungen an Kranke gemäß der Behandlungsbedürftigkeit, politische Ämter an Kandidaten nach der Qualifikation und gesellschaftliche Anerkennung entsprechend dem individuellen Verdienst zu vergeben.²

Im Zentrum der Gerechtigkeitstheorien von Rawls und Walzer steht der Begriff der Verteilungsgerechtigkeit. Weil Walzer die menschliche Gesellschaft im wesentlichen als eine »Verteilungsgemeinschaft« begreift, stellt er die »Idee der distributiven Gerechtigkeit« in den Mittelpunkt seiner Theorie.³ Rawls begreift die Gesellschaft als eine Kooperationsgemeinschaft, deren zentraler Konflikt sich um die Verteilung der Güter dreht, die durch die Zusammenarbeit erzeugt werden. Dementsprechend ist der primäre Ge-

1 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979, S. 32, 37, 257. Über 20 Jahre nach *Eine Theorie der Gerechtigkeit* veröffentlicht Rawls 1993 mit *Politischer Liberalismus* nochmals eine bedeutende Monographie zur politischen Philosophie. Diese Schrift, in die etliche seiner späteren Aufsätze eingehen, knüpft an den »Geist und Inhalt« der *Theorie der Gerechtigkeit* zwar an, revidiert, modifiziert und erweitert diese aber zur »Idee des politischen Liberalismus«. Dessen Aufgabe und Problem »besteht darin, eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie auszuarbeiten, die von der Pluralität vernünftiger Lehren – die stets ein Merkmal der Kultur einer freien demokratischen Ordnung ist – bejaht werden kann« (John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, S. 10, 15).

2 Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit*, Frankfurt am Main 1992, S. 12-14, 34-36, 51, 53.

3 Ebenda, S. 26 ff.

genstand der Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit die Art und Weise, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen die fundamentalen Rechte und Pflichten verteilen und wie sie die Aufteilung der Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit bestimmen. Seinen beiden Grundsätzen zufolge ist es gerecht, die grundlegenden Rechte, Pflichten, Freiheiten und Chancen möglichst gleich zu verteilen und soziale sowie wirtschaftliche Ungleichheit nur dann zuzulassen, wenn dies zum größtmöglichen Vorteil der am wenigsten Begünstigten ist.⁴

Die Werke von Rawls und Walzer enthalten eine Vielzahl von Bezügen auf Aristoteles, der das abendländische Denken über Gerechtigkeit maßgeblich geprägt hat und von Hans Nef als »der wahre Meister der Gerechtigkeitsphilosophie« bezeichnet wird.⁵ Rawls legt großen Wert darauf zu betonen, dass zwischen seinem gerechtigkeits-theoretischen Ansatz und der Tradition des Aristoteles kein Konflikt besteht. Treffend erklärt er, der spezifischere Sinn der Gerechtigkeit bestehe Aristoteles zufolge in der Forderung, sich der Pleonexie zu enthalten, das heisst es zu unterlassen, sich den Besitz eines anderen – dessen Eigentum, Belohnung, Amt – zum eigenen Vorteil anzueignen, oder einer Person vorzuenthalten, was man ihr schuldig ist, wie die Erfüllung eines Versprechens, die Rückzahlung einer Schuld oder die Erweisung des angemessenen Respekts.⁶ Der *pleonektes*, der habsüchtige oder unersättliche Mensch, möchte von den äußeren Gütern einen ungleichen Anteil und damit unverhältnismäßig mehr bekommen, als ihm zusteht.

Aristoteles sieht die Pleonexie, das Mehr-Haben-Wollen, als eine Art der Ungerechtigkeit an, die ein besonderes Laster darstellt. Davon unterscheidet er die Ungerechtigkeit als ein allgemeines Laster, das darin besteht, die Vorschriften der Gesetze zu übertreten.⁷ Diese Differenzierung ist für das Verständnis der Gerechtigkeitslehre des Aristoteles, die er vor allem im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* und in verschiedenen Passagen der *Politik* darlegt, von entscheidender Bedeutung. Denn mittels des Nachweises der Existenz einer partikularen und einer allgemeinen Ungerechtigkeit begründet Aristoteles seine Auffassung, dass es mehrere Arten von Gerechtigkeit gibt. So entspricht der allgemeinen Ungerechtigkeit eine allgemeine Gerechtigkeit, die darin besteht, die Gesetze zu achten und ihre Vorschriften zu befolgen.⁸ Der besonderen Ungerechtigkeit korrespondiert eine besondere Gerechtigkeit, die Aristoteles nochmals in die ausgleichende Gerechtigkeit und in die verteilende Gerechtigkeit unterteilt. Im Mittelpunkt der ausgleichenden Gerechtigkeit steht die Vertragsgerechtigkeit, der gerechte Austausch von Gütern und der Ausgleich von Unrecht. Dagegen ist der primäre Gegenstand der

4 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 23, vgl. hierzu S. 20 f., 26, 31 f., 83, 104, 336.

5 Hans Nef, *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Zürich 1941, S. 80. Walzer bezieht sich auf Aristoteles in Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, aaO., S. 95 ff., 272, 276, 293, 295, 451.

6 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 27, vgl. einige wichtige Passagen, in denen Rawls auf Aristoteles rekurriert S. 71, 113, 274, 438, 464 f.

7 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. und erl. von Olof Gigon, München 1998, S. 204, 206 f.; 1129 b 1 ff., 1130 a 16 ff.; vgl. dazu Bernhard Williams, »Justice as a virtue« in: Amélie Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's ethics*, Berkley/Los Angeles/London 1984, S. 189-199.

8 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 204 f., 1129 b 11 ff.

distributiven Gerechtigkeit die Vergabe der Ämter in der politischen Gemeinschaft sowie der Anerkennung, die durch ihre Ausübung erlangt werden kann.

Die partikulare oder besondere Gerechtigkeit wird in der Forschungsliteratur als eine Innovation des Aristoteles aufgefasst. So erklärt Karl Engisch, dass uns erst bei Aristoteles die »partikulären« Gerechtigkeitsbegriffe entgegentreten, die die Rechtsphilosophie bis heute beschäftigen und beleben.⁹ Auch der Aristotelesforscher Günther Bien betont: »In der Tat: Aristoteles hat mit seinen Darlegungen über »die Gerechtigkeit als Teil der Tugend« einen bestimmten materialen Bereich und formalen Aspekt der gesellschaftlich-ethisch-politischen Wirklichkeit *entdeckt* und zum ersten Mal thematisiert.«¹⁰ Eine ähnliche Formulierung wählt auch Otfried Höffe in seiner philosophischen Einführung in die Gerechtigkeit: »Während die allgemeine Gerechtigkeit den Griechen vertraut ist, dürfte der Gedanke einer Gerechtigkeit als Tugend unter anderen Tugenden, der einer besonderen Gerechtigkeit (*iustitia particularis*), von Aristoteles *entdeckt* worden sein.«¹¹ Damit wird die These von Aristoteles als dem »Entdecker« der besonderen Gerechtigkeit« etabliert, die auch John-Stewart Gordon in seiner 2007 erschienenen Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des Aristoteles übernimmt.¹²

Biens, Höffes und Gordons Auffassung vom innovativen Charakter der partikularen Gerechtigkeit impliziert, dass sie unter der ausgleichenden und verteilenden Gerechtigkeit etwas signifikant anderes verstehen als die Ideen der Gerechtigkeit, die Platon in seinen Dialogen darlegt. Diese Ansicht vertritt auch Engisch. Allerdings ist er sich bewusst, dass Aristoteles an die Pythagoreer und an »Platon (vgl. Gorgias 508; *Nomoi*, Buch VI, 757) angeknüpft haben mag.«¹³ Die Kernthese der nachfolgenden Untersuchung ist, dass Platon in der *Politeia* und den *Nomoi* bereits die Lehre von der distributiven Gerechtigkeit und der für sie charakteristischen geometrischen oder proportionalen Gleichheit entwickelt. Zwar bringt er in der *Politeia* die Art von Gerechtigkeit und Gleichheit, die die Ordnung seiner guten und gerechten Polis bestimmt, noch nicht auf den Begriff. In den *Nomoi* vollzieht er dann jedoch den entscheidenden gedanklichen Schritt zur begrifflichen Fassung der in ihr enthaltenen Verteilungsgerechtigkeit und erhebt die geometrische oder proportionale Gleichheit sogar zum entscheidenden Prinzip der Verteilung der politischen Ämter. Diese Thesen implizieren natürlich, dass das verbreitete Verständnis von Aristoteles als dem »Entdecker« der partikularen Gerechtigkeit unzutreffend ist.

9 Karl Engisch, *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit. Hauptthemen der Rechtsphilosophie*, München 1971, S. 148 f.

10 Günther Bien, »Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)« in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 2, Berlin 1995, S. 138 (Hervorhebungen von M.K.).

11 Otfried Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2001, S. 23 (Hervorhebungen von M.K.).

12 John-Stewart Gordon, *Aristoteles über Gerechtigkeit. Das V. Buch der Nikomachischen Ethik*, Freiburg/München 2007, S. 16.

13 Karl Engisch, *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit*, aaO., S. 148.

I. Die distributive Gerechtigkeit bei Aristoteles

Aristoteles unterscheidet die beiden Arten der partikularen Gerechtigkeit durch ihre Zuordnung zu bestimmten und abgegrenzten Anwendungsbereichen.¹⁴ Werden in der Polis Ämter, Ehre und öffentliche Geldmittel oder allgemeiner Rechte und Pflichten an die Bürger verteilt, dann kommt die distributive Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) zur Anwendung. Die Verteilung der politischen Ämter impliziert die Verteilung von Entscheidungs- und Befehlsgewalt und damit von politischer Macht, aber auch von Anerkennung, die durch ihre Ausübung erworben werden kann.¹⁵ Deshalb kann die verteilende Gerechtigkeit als politische Gerechtigkeit begriffen werden.

Im Gegensatz zur distributiven Gerechtigkeit, die dem öffentlichen und politischen Bereich zugeordnet ist, regelt die ausgleichende Gerechtigkeit (*iustitia regulativa*) den freiwilligen und unfreiwilligen privaten Verkehr zwischen den Bürgern. Aristoteles teilt die ausgleichende Gerechtigkeit nochmals in zwei Unterarten mit je eigenem Anwendungsgebiet auf.¹⁶ Im Bereich der freiwilligen Geschäfts-, Vertrags- und Tauschbeziehungen kommt die Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) zur Anwendung. Gerecht vollziehen sich diese Beziehungen, wenn jeder das Seinige erhält und so seine Bedürfnisse befriedigen kann. Im Gebiet des unfreiwilligen Verkehrs, in dem es um rechtswidrige Handlungen und den Ausgleich von Unrecht geht, wird die richtende oder strafende Gerechtigkeit (*iustitia correctiva*) angewendet. Ein gerechter Ausgleich von Unrecht besteht Aristoteles zufolge darin, die Gleichheit, die vor einer rechtswidrigen Handlung bestand, wieder herzustellen.

Die vorangehende Skizze der ausgleichenden Gerechtigkeit erlaubt bereits eine erste Kritik an der Auffassung, die partikulare Gerechtigkeit habe innovativen Charakter. Denn Platon thematisiert den gesellschaftlichen Bereich der freiwilligen Geschäfts-, Vertrags- und Tauschbeziehungen bereits mit der ersten Bestimmung von Gerechtigkeit, die er in der *Politeia* gibt. Darin lässt Platon den wohlhabenden Kaufmann Kephalos seine Gerechtigkeitsauffassung darlegen. Sokrates bringt sie auf den Punkt, indem er Gerechtigkeit als gleichbedeutend »mit der Wahrhaftigkeit« und »mit dem Zurückgeben dessen, was man von anderen empfangen hat«, bestimmt.¹⁷ Unmittelbar darauf weist er diese Definition und ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit durch ein Fallbeispiel zurück. Ein Freund vertraut einem anderen Waffen an und fordert sie zurück, nachdem er wahn-sinnig geworden ist. Offenkundig wäre es in diesem Fall nicht gerecht, dem Freund die Waffen zurückzugeben und ihm ausnahmslos die Wahrheit zu sagen.

14 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 208, 1130 b 30 ff.

15 Vgl. zu den politischen Ämtern und zur Ehre oder Anerkennung (Aristoteles, *Politik*, übers. und hrsg. von Olof Gigon, München 1986, S. 119, 160; 1281 a 31, 1299 a 25 ff.; Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 109 f., 187, 305; 1095 b 22 ff., 1123 b 17 ff., 1163 b 5 ff.).

16 Die Interpretation, dass die ausgleichende Gerechtigkeit zwei Unterarten hat, ist lediglich eine von mehreren Lesarten, die in der Literatur vertreten und kontrovers diskutiert werden (vgl. hierzu Stefanie Haacke, *Zuteilen und Vergelten. Figuren der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Wien 1994, S. 24, 99 f.; Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2002, S. 174).

17 Platon, *Der Staat*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 7, 331 c.

Die tiefere Bedeutung der Gerechtigkeitsauffassung des Kephalos wird von Barbara Zehnpfennig treffend als eine »Verpflichtung auf Wechselseitigkeit oder Reziprozität« und damit als das »Prinzip, das der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegt«, charakterisiert.¹⁸ Dieses Prinzip ist die zentrale Norm der freiwilligen Geschäfts-, Vertrags- und Tauschbeziehungen und das Basisprinzip, das in diesem Bereich gilt und Konflikte regelt. Es muss erfüllt sein, damit jeder im Vollzug dieser Beziehungen das Seinige erhalten und seine Bedürfnisse befriedigen kann.¹⁹ Das macht deutlich, dass Aristoteles mit seinen Darlegungen über die partikulare Gerechtigkeit keineswegs »einen bestimmten materialen Bereich und formalen Aspekt der gesellschaftlich-ethisch-politischen Wirklichkeit entdeckt und zum ersten Mal thematisiert«, wie Günther Bien behauptet.

Während das Gerechte der ausgleichenden Gerechtigkeit eine Gleichheit ohne Ansehung der Person ist, versteht Aristoteles das Gerechte der verteilenden Gerechtigkeit als eine Gleichheit in Ansehung der Person. So spielen die Qualitäten der Bürger bei einer gerechten Verteilung der politischen Ämter eine entscheidende Rolle. Das ist bei gerecht ablaufenden Geschäfts-, Vertrags- und Tauschbeziehungen nicht der Fall. Ein weiterer zentraler Unterschied zwischen den beiden Arten der partikularen Gerechtigkeit besteht darin, dass Aristoteles das Gerechte der ausgleichenden Gerechtigkeit als eine »arithmetische« Gleichheit bestimmt, während er das Gerechte der distributiven Gerechtigkeit als eine »geometrische« oder »proportionale« Gleichheit versteht.²⁰ Aristoteles bezeichnet die arithmetische Gleichheit auch als eine Gleichheit »der Zahl nach« oder als numerische Gleichheit. Bei einem Austausch oder einer Verteilung erhält jeder das arithmetisch Gleiche, wenn er die gleiche Menge oder Größe erhält wie der oder die anderen Beteiligten.²¹ Dementsprechend lautet der formale Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit »Jedem das Gleiche«.

Im Gegensatz zur arithmetischen Gleichheit versteht Aristoteles unter der geometrischen oder proportionalen Gleichheit eine Gleichheit der Verhältnisse. Eine Verteilung ist gerecht, wenn die Menschen sich in demselben Verhältnis unterscheiden wie die Sachen, die ihnen zugeteilt werden, und wenn demzufolge jeder das verhältnismäßig Gleiche erhält.²² Vor der Verteilung werden die Menschen ihrem Wert oder Rang entsprechend in Gleiche und Ungleiche gruppiert. Eine gerechte Zuteilung an öffentlichen Gütern hat dann proportional zu ihrem unterschiedlichen Wert oder Rang zu erfolgen. Dementsprechend lautet der erste formale Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit »Jedem gemäß seinem Wert« oder »Jedem gemäß seinem Rang«. Diese Formulierung ist

18 Barbara Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, Hamburg 2001, S. 35.

19 Die mannigfaltigen menschlichen Bedürfnisse, die nur durch Spezialisierung und Arbeitsteilung befriedigt werden können, sieht Platon als den Entstehungsgrund der politischen Gemeinschaft an (Platon, *Der Staat*, aaO., S. 63 f., 369 b-e).

20 Diese Deutung, die in der Literatur vorherrscht und die sich auf einige Textpassagen des Aristoteles stützen kann, stellt Stefanie Haacke in ihrer Untersuchung in Frage (Stefanie Haacke, *Zuteilen und Vergelten*, aaO.).

21 Aristoteles definiert das Gleiche »der Zahl nach« als »das, was an Menge oder Größe eines und das dasselbe ist [...]«. So übertrifft die Zahl drei die zwei und diese die eins um dieselbe Zahl eins« (Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 167, 1301 b 29 ff.).

22 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 209 f., 1131 a 10 ff.

angemessener als der Grundsatz »Jedem das Seine«, der traditionell als die Formel für die Verteilungsgerechtigkeit angesehen wird.²³ So setzt Aristoteles in der *Politik* der Gleichheit »der Zahl nach« die Gleichheit »gemäß dem Wert (*kat' axian*)« entgegen und erklärt, eine gerechte Verteilung der Güter habe »gemäß dem Wert« der Personen zu erfolgen.²⁴ Verhältnismäßige Gleichheit besteht, wenn die zugeteilten politischen Ämter und Ehren dem unterschiedlichen Wert oder Rang der Personen entsprechen. Eine gerechte Verteilung hat Aristoteles zufolge sowohl nach dem ersten formalen Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit als auch nach ihrem zweiten zu erfolgen: »Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches.«²⁵ Der zweite Grundsatz bringt die Beziehung zum Ausdruck, die zwischen den Menschen besteht, die einen Anspruch auf Zuteilung erheben können.

Die Anwendung der beiden formalen Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit auf ihren primären Gegenstand, die Vergabe der Ämter in der politischen Gemeinschaft, ist keineswegs unproblematisch. So überliefert Aristoteles einen politischen Streit um die Frage, wie sich die Grundsätze inhaltlich konkretisieren lassen bzw. wie sich der Wert oder Rang der Bürger, die die politischen Ämter beanspruchen, messen lässt. Dieser Streit ist politisch von enormer Bedeutung, weil es dabei letztlich um das Problem geht, welche Verfassungsform eine Polis haben soll. Aristoteles begreift die Verfassung einer Polis als ihre Ordnung hinsichtlich der Fragen, wie die verschiedenen Ämter und vor allem wie die Regierungs- und Herrschaftsgewalt verteilt wird und was das Ziel oder der Zweck (*telos*) der politischen Gemeinschaft ist.²⁶ So kann etwa die Demokratie als eine politische Ordnung verstanden werden, die die Herrschaft dem Volk zuteilt, während sie in der Oligarchie nur an Wenige vergeben wird. Der Streit zwischen den Anhängern der ver-

23 Karl Engisch, *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit*, aaO., S. 159; Stefanie Haacke, *Zuteilen und Vergelten*, aaO., S. 28; Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd. 1/2, Stuttgart 2001, S. 150 f.; Max Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäfts*, Leiden 1937, S. 26; Peter Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1955, S. 108. Der Grundsatz »Jedem gemäß seinem Wert« ist gleichbedeutend mit dem Grundsatz »Jedem nach seinem Rang« (vgl. hierzu Stefanie Haacke, *Zuteilen und Vergelten*, aaO.). Jürgen Rickert erklärt hinsichtlich dieses Grundsatzes: »Jeder nach seinem Rang. Nach dieser Regel proportionaler Gerechtigkeit verteilen sich oftmals Güter und Lasten in *traditionalen* Gesellschaften« (Jürgen Rickert, *Gerechtigkeit und Gleichheit*, Münster 1997, S. 27; Hervorhebungen von Rickert).

24 Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 167, 203; 1301 b 29 ff., 1317 b 3 f.; vgl. hierzu Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 209, 1131 a 22 ff., und Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, München 2009, Kap. III. 3, IV. 2, IV. 4, und V. Zum Verhältnis von proportionaler und arithmetischer Gleichheit vgl. Anmerkung 36.

25 Angelika Krebs formuliert diesen Grundsatz so, dass »gleiche Personen gleich und ungleiche Personen ungleich zu behandeln sind« und erklärt, dass der Aristotelische Gleichheitsgrundsatz gemeinhin als Grundsatz der »formalen Gerechtigkeit« bzw. als »Grundsatz proportionaler Gleichheit« gilt (Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe*, aaO., S. 102, 172, 107). Eine verkürzte Version dieses Grundsatzes sieht auch Peter Trude als die Umschreibung der geometrischen oder proportionalen Gleichheit an: »Gleichen das Gleiche« (Peter Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, aaO., S. 108).

26 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 112, 137, 139; 1278 b 8 ff., 1289 a 15 ff., 1290 a 7 ff.

schiedenen politischen Gruppierungen über die richtige Verfassung der Polis war in Athen bereits lange vor der Geburt des Aristoteles ausgebrochen. Besonders heftig wurde er im Peloponnesischen Krieg ausgefochten, der von 431 bis 404 v. Chr. zwischen Athen und Sparta und ihren jeweilige Verbündeten geführt wurde. Während dieses Krieges brachen in zahlreichen Städten Bürgerkriege aus, in denen Athen die demokratischen und Sparta die antidemokratischen Kräfte unterstützte. Wie der Abfall einer Polis von ihrem jeweiligen Bündnispartner zog ein Bürgerkrieg häufig einen Verfassungswandel nach sich. Während die Athener die Demokratie einführten, ersetzten die Gegner Athens sie durch eine von ihnen als »Oligarchie« bezeichnete Verfassung, in der nur ein Teil des Volkes die politische Macht innehatte.²⁷

Aristoteles führt vier Maßstäbe für den Wert oder Rang an, die bei der Verteilung der politischen Ämter und damit der politischen Macht zur Anwendung kommen können: Freiheit (*eleutheria*), Reichtum (*plutos*), Adligkeit (*eugeneia*) und Tüchtigkeit (*arete*).²⁸ Welcher Anspruchsgrund von den Bürgern selbst als relevant und angemessen erachtet wird, hängt von ihrer sozialen Position und ihren grundlegenden politischen Überzeugungen ab. So halten Aristoteles zufolge die Oligarchen (*oligarchikoi*) den Reichtum, die Demokraten (*demokratikoi*) die Freiheit und die Aristokraten (*aristokratikoi*) die Tüchtigkeit für den gebotenen Wertmaßstab und damit für den relevanten Anspruchsgrund bei der Verteilung. Neben diesen drei politischen Grundüberzeugungen führt Aristoteles noch eine vierte an, für die er keine eigene Bezeichnung gebraucht. Die Vertreter jener Richtung begreifen die Adligkeit (*eugeneia*) als den relevanten Wertmaßstab. Mit *eu-*

27 Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, hg. und übers. von Georg Peter Landmann, Düsseldorf/Zürich 2002; Jochen Bleicken, *Die athenische Demokratie*, 2. Aufl., Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, S. 58 f. Hans-Joachim Gehrke macht auf den wichtigen Unterschied aufmerksam, dass im Gegensatz zu Athen, dem »Patron der Demokratie«, die »spezifische Schutzmacht der Oligarchie, nämlich Sparta«, anderen Städten »auf Grund ihrer Eigenart nicht auch als Modell dienen konnte« (Hans-Joachim Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts*, München 1985, S. 356). In diesem Zusammenhang erläutert Jochen Bleicken: »Sparta war von seiner politischen Ordnung her an sich ganz und gar nicht geeignet, die Idee der Oligarchie zu vertreten; die Spartiaten bezeichneten sich im Gegenteil sogar als »die Gleichen«, und nur der große zahlenmäßige Unterschied zwischen ihnen und den übrigen Bewohnern Lakoniens und Messeniens sowie ihr Kriegerethos konnten sie mit der Vorstellung von Oligarchie oder Aristokratie in Verbindung bringen« (Jochen Bleicken, *Die athenische Demokratie*, aaO., S. 59). Auch nach dem Peloponnesischen Krieg, im 4. Jahrhundert v. Chr., gab es eine Reihe von blutigen Umstürzen in Griechenland, etwa in Theben und in Thessalien. Die Ursachen dieser verschiedenen Bürgerkriege waren nicht immer Streitigkeiten über die richtige Verfassung. Die wesentlichen Voraussetzungen dafür, dass viele Städte für innere Kriege anfällig waren, »liegen in dem Interesse breiterer Kreise des jeweiligen Staates an politischer Partizipation, in der starken Rückwirkung genuin personaler Faktoren auf die politisch-sozialen Beziehungen, in dem extremen Ehrgeiz kleinerer Gruppen von politischen Aktivisten und in der Instabilität der zwischenstaatlichen Beziehungen in der griechischen Welt. Die beiden letztgenannten Punkte sind zugleich – und zwar oft in direkter Verbindung miteinander – die wichtigsten und häufigsten auslösenden Momente des internen Kampfes« (Hans-Joachim Gehrke: *Stasis*, aaO., S. 352).

28 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 209, 1131 a 25 ff.; Aristoteles: Politik, aaO., S. 115 ff., 1280 a 7 ff.

geneia ist die vornehme oder edle Abstammung und damit der Geburtsadel gemeint.²⁹ Aristoteles verwendet den Begriff der Aristokratie also bewusst nicht für den Geburtsadel, bei dem die Herkunft den sozialen Rang und den Wert bestimmt. Das entscheidende Merkmal einer Aristokratie ist für ihn nicht die Herkunft, sondern die Tüchtigkeit (*arete*).³⁰ Aristoteles unterscheidet demnach vier verschiedene inhaltliche Konkretisierungen der beiden formalen Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit und in Entsprechung zu ihnen vier Konzeptionen der distributiven Gerechtigkeit: die demokratische, die oligarchische, die aristokratische und eine nicht näher bezeichnete vierte Konzeption.³¹

In der *Nikomachischen Ethik* spricht Aristoteles den zentralen politischen Streit um den gebotenen Maßstab des Wertes oder Ranges der Bürger lediglich kurz an. In der *Politik* nimmt er sie jedoch wieder auf und legt seine eigene Position dazu dar. Aristoteles räumt ein, dass sich Freiheit, Reichtum, Adligkeit und Tüchtigkeit alle mit einem gewissen Recht und aus verschiedenen Gründen als Anspruchsgründe ansehen lassen, die für die Verteilung relevant sind. So erklärt er, dass beim politischen Streit um die Verteilung der Ämter »alle in gewisser Weise mit Recht in Wettbewerb stehen, aber nicht schlechthin mit Recht«. ³² So führen die Anhänger der oligarchischen Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit, die Aristoteles mit den Reichen gleichsetzt, als Argumente zu ihren Gunsten an, ihr Beitrag zur Gemeinschaft sei größer als derjenige der anderen Bürger, sie seien wegen ihres Reichtums »bei Verträgen meist zuverlässiger« und ihnen gehöre »der größte Teil des Landes«, was »der Allgemeinheit zugute« komme.³³ Auf Grund dieser Vorzüge halten sie die Oligarchie, in der die Ämter und damit die politische Macht proportional zum Reichtum verteilt werden, für die gebotene Verfassung. Aristoteles kritisiert, dass sich aus der einen Ungleichheit des Reichtums nicht schlüssig eine Ungleichheit schlecht-

29 Aristoteles bestimmt den Begriff der Adligkeit (*eugeneia*) als »Tüchtigkeit der Familie« oder des Geschlechts und als alten Reichtum und Tüchtigkeit (Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 124, 149; 1283 a 37, 1294 a 21 f.). Weil der Geburtsadel für Aristoteles in der Regel über alten Reichtum und Tüchtigkeit verfügt, kommt es zu Überschneidungen des Wertmaßstabs der Adligkeit mit dem oligarchischen Wertmaßstab des Reichtums und dem aristokratischen Wertmaßstab der Tüchtigkeit.

30 Aristoteles zufolge sind für die Politik und das politische Leben insbesondere die dianoetische Tüchtigkeit der Klugheit (*phronesis*) und ethische Tüchtigkeiten wie Gerechtigkeit, Freundschaft, Besonnenheit und Tapferkeit relevant.

31 Im Anschluss an John Rawls erklärt David Keyt: »we can distinguish the *concept* of distributive justice from the various *conceptions* of it«. Die verschiedenen Konzeptionen der Distributivgerechtigkeit versteht er als Interpretationen des einen Prinzips der Distributivgerechtigkeit (David Keyt, »Aristotle's Theory of Distributive Justice« in: David Keyt/Fred D. Miller, Jr. (Hg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge/Oxford 1991, S. 238-278, 242 f.; Hervorhebungen von Keyt). Nicht ganz so treffend spricht Fred D. Miller von einem »dispute among different theories of justice: oligarchic justice, democratic justice, and aristocratic justice. At issue are rights within the political community« (Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1985, S. 124). Problematisch an der Formulierung »different theories of justice« ist, dass sie nahelegt, zwischen den verschiedenen Konzeptionen der Distributivgerechtigkeit bestehe wenig oder gar keine Gemeinsamkeit, was nicht der Fall ist.

32 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 123, 1283 a 29 ff.

33 Ebenda, S. 123, 116; 1283 a 31 ff., 1280 a 28 ff.; vgl. hierzu S. 205, 1318 a 34 ff.

hin und eine oligarchische Verfassung ableiten lässt. Die Oligarchie, die er als eine Herrschaft der wenigen Reichen zu ihrem eigenen Vorteil charakterisiert, stellt für ihn eine verfehlte Verfassung dar.³⁴

Die Anhänger der demokratischen Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit sehen die Freiheit als den gebotenen Wertmaßstab und relevanten Anspruchsgrund bei der Verteilung der politischen Ämter an. Aristoteles benennt die Sklaverei und die Fremdheit als Gegensätze zur Freiheit.³⁵ Dabei sieht er es als selbstverständlich an, dass außer den Sklaven und den Fremden auch die Frauen und die Kinder von der Verteilung der politischen Ämter ausgeschlossen sind. Nach der demokratischen Konzeption haben alle frei geborenen männlichen Bürger das Recht auf eine gleiche Partizipation am politischen Leben. So besteht die demokratische Gerechtigkeit in der Gleichheit nach der Zahl und nicht gemäß dem Wert (*kat' arithmon alla me kat' axian*). Ihr zufolge ist es gerecht, die politischen Ämter gleichermaßen an die Armen und die Reichen zu verteilen, die beide an der Regierung der Polis teilhaben sollen.³⁶ Aus der freien Geburt und aus der gleichen Freiheit leiten die Parteigänger der demokratischen Konzeption ab, dass die Demokratie die richtige Verfassung für die Polis ist. Dagegen wendet Aristoteles ein, aus dieser einen Gleichheit lasse sich nicht schlüssig eine Gleichheit schlechthin und eine demokratische Verfassung ableiten. Die Demokratie, in der alle »an allem gleichmäßigen Anteil haben«, bestimmt er als eine Herrschaft der vielen Armen zu ihrem eigenen Vorteil.³⁷ Wie die Oligarchie sieht er sie als eine verfehlte Verfassung an.

Die vorangehenden Ausführungen über die oligarchische und die demokratische Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit machen deutlich, dass sie jeweils mit der ihr entsprechenden Verfassungsform verknüpft sind. Aristoteles begreift alle Verfassungsformen mit Ausnahme der Tyrannis als Verkörperungen einer bestimmten Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit.³⁸ So bestimmt eine Verfassung nicht nur, an wen in einer Polis

34 Ebenda, S. 114, 166; 1279 b 7 ff., 1301 a 31 ff.; vgl. S. 116, 1280 a 22 ff.

35 Vgl. dazu die detaillierten Ausführungen von David Keyt, »Aristotle's Theory of Distributive Justice«, aaO., S. 243 ff. In der *Metaphysik* äußert Aristoteles, dass »wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist« (*Aristoteles' Metaphysik*, Erster Halbband: Buch I (A)–VI (E), Hamburg 1989, S. 12 ff., 982 b 25 ff.).

36 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 203, 205; 1317 b 3 f., 1318 a 3 ff. Angelika Krebs vertritt die Auffassung, dass Aristoteles »den demokratischen Vorschlag der (arithmetischen) 1:1-Verteilung als Unterfall proportionaler Gleichheit« fasst (Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe*, aaO., S. 171, vgl. 107). Diese Auffassung trifft jedoch nur für die Behandlung der Verteilungsgerechtigkeit in der *Nikomachischen Ethik* zu, in der die Demokratie und die anderen Verfassungsformen im Gegensatz zur *Politik* kaum thematisiert werden. In der *Politik* begreift Aristoteles die Gleichheit gemäß dem Wert und gemäß der Zahl und damit die proportionale und die arithmetische Gleichheit nicht als Unterfall, sondern als Gegensatz (Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 167, 1301 b 29 ff.).

37 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 114, 166; 1279 b 8 ff., 1301 a 28 ff.; vgl. S. 116, 1280 a 24 f.

38 In der angelsächsischen Literatur ist die Auffassung, dass Aristoteles eine Verfassung primär als Verkörperung einer bestimmten Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit begreift, gängig. So erklärt David Keyt: »a constitution is primarily a kind of distributive justice« (David Keyt, »Aristotle's Theory of Distributive Justice«, aaO., S. 238). Auch Fred D. Miller führt aus, »that the constitution is in some manner identical with justice (in the sense of being the embodiment of justice)« (Fred D. Miller, Jr., »Aristotle on Natural Law and Justice« in: David Keyt/Fred

die Regierungs- und Herrschaftsgewalt vergeben wird, sondern begründet und legitimiert dies auch ethisch durch eine mit ihr verknüpfte Konzeption der distributiven Gerechtigkeit. Zudem legt eine Verfassung fest, was das Endziel einer Polis ist. So begreift Aristoteles den Reichtum als das letzte Ziel der Oligarchie und die Freiheit als den obersten Zweck der Demokratie.³⁹ Eine oligarchische Verfassung kann demnach als eine Regierung der Reichen zum Zweck der Sicherung und Vermehrung des Reichtums definiert werden. Analog dazu lässt sich eine demokratische Verfassung als die Herrschaft der Armen zum Zweck der Verwirklichung der Freiheit bestimmen.

Aristoteles kritisiert die Verfassungsformen der Oligarchie und der Demokratie aus einer Reihe von Gründen.⁴⁰ Zweifellos sieht er weder die Freiheit noch den Reichtum als das wahre Endziel einer Polis an. Im Einklang mit seinen Ausführungen in den ethischen Schriften bestimmt er das Endziel einer Polis in der *Politik* als die Glückseligkeit, die ihm zufolge in der Ausbildung und tätigen Verwirklichung der ethischen und der dianoetischen Tüchtigkeiten im politischen und im betrachtenden Leben besteht.⁴¹ Auf der Grundlage seiner Bestimmung des wahren Endziels der Polis begründet Aristoteles, welcher der konkurrierenden Anspruchsgründe und Wertmaßstäbe bei der Verteilung der Regierungs- und Herrschaftsgewalt wirklich relevant ist. Die zentrale Prämisse seiner Argumentation ist, dass sich die Frage, welcher Anspruchsgrund bei einer Verteilung angemessen ist, prinzipiell im Hinblick auf das Ziel entscheiden lässt, das mit ihr erreicht werden soll. So muss der relevante Anspruchsgrund mit dem Gegenstand und Zweck der Verteilung in einem sachlichen Zusammenhang stehen und einen substanziellen Beitrag dazu leisten, ihn zu erreichen. Diesen Gedanken verdeutlicht Aristoteles mit dem Beispiel einer Vergabe von Flöten an konkurrierende Anspruchsteller.⁴² Wenn bei der Verteilung gerecht verfahren wird, dann hat derjenige die beste Flöte zu erhalten, der sich durch sein kunstgerechtes Flötenspiel auszeichnet. Alternative Anspruchsgründe wie Vornehmheit, Schönheit oder Reichtum nehmen zwar in der allgemeinen Rangordnung der Güter einen weit höheren Platz ein als das Können in der Flötenkunst. Sie stehen aber mit dem Ziel des guten und kunstgerechten Flötenspiels in keinem sachlichen Zusammenhang und tragen nichts dazu bei, es zu erreichen. Deshalb sind sie bei einer gerechten Vergabe von Flöten willkürliche und irrelevante Maßstäbe.

D. Miller, Jr. (Hg.), *A Companion to Aristotle's Politics*, aaO., S. 279-306, 299; vgl. dazu Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, aaO., S. 79). Analog bemerkt Richard Mulgan: »Different constitutions embody different conceptions of justice with differing criteria of how honours and other public goods should be distributed« (Richard Mulgan, »Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy« in: David Key/Fred D. Miller, Jr. (Hg.), *A Companion to Aristotle's Politics*, aaO., S. 307-322, 310).

39 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 116, 189, 203 f.; 1280 a 25 ff., 1311 a 9 f., 1317 a 40 ff.; Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 297, 1160 b 12 ff.

40 Vgl. hierzu Richard Mulgan, »Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy«, aaO.

41 Vgl. hierzu etwa die Anfangspassagen der *Nikomachischen Ethik*, in denen Aristoteles darlegt, dass die Glückseligkeit das oberste Ziel und das höchste Gut für den Menschen ist, das er durch sein Handeln erreichen kann. Als Bürger kann der Mensch die Glückseligkeit durch die Partizipation am politischen Leben seiner Polis erlangen und als Philosoph und Wissenschaftler durch ein der theoretischen Betrachtung gewidmetes Leben.

42 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 122, 1282 b 31 ff.

Zwischen der Verteilung von Flöten an konkurrierende Anspruchsteller und der Verteilung von politischen Ämtern an Bürger, die die Polis regieren wollen, besteht offenkundig eine Analogie.⁴³ Wie bei der Vergabe von Flöten können die Bürger im politischen Streit um die Ämterverteilung und die richtige Verfassung keineswegs alle zwischen ihnen bestehenden Ungleichheiten als Anspruchsgründe geltend machen. Schönheit, Körpergröße oder Schnelligkeit sind zwar erstrebenswerte Güter. Diese Vorzüge können jedoch wegen des fehlenden sachlichen Zusammenhangs mit dem Gegenstand und Zweck der Verteilung nicht als vernünftige Gründe angesehen werden, um politische Ämter beanspruchen zu können.⁴⁴ Trotz der offensichtlichen Analogie zwischen der Verteilung von Flöten und von Ämtern besteht zwischen den beiden Verteilungsproblemen jedoch ein erheblicher Unterschied. So gibt es unter den Menschen kaum Meinungsverschiedenheiten darüber, dass der Zweck der Verteilung von Flöten das gute und kunstgerechte Flötenspiel ist. Dagegen existiert über das von der Verfassung bestimmte Endziel der Polis, das letztlich über die Vergabe der obersten Regierungs- und Herrschaftsgewalt entscheidet, ein schwerwiegender politischer Streit.

Aristoteles reflektiert nicht bloß über den Reichtum und die Freiheit, sondern auch über eine Reihe anderer Ziele der Polis – wie den gegenseitigen militärischen Beistand und den Handelsverkehr – und argumentiert dafür, dass sie nicht als ihre spezifischen oder obersten Ziele angesehen werden können.⁴⁵ Diese Zielsetzungen erachtet er nur als »notwendige Voraussetzungen« für die politische Gemeinschaft, aber nicht als ihr Endziel. Als solches sieht er lediglich das gute und glückliche Leben ihrer Bürger an und betont, dass jene anderen Zwecke »um dieses Zieles willen da« sind: »Wer darum zu einer solchen Gemeinschaft am meisten beiträgt, der hat auch einen größeren Anteil an dem Staate als jene, die an Freiheit und Abkunft gleich oder sogar überlegen sind, aber an politischer Tugend (*politiken areten*) weniger besitzen, oder jene, die an Reichtum hervorragen, an Tugend aber zurückstehen.«⁴⁶ Unter politischer Tüchtigkeit versteht Aristoteles die Verknüpfung von Klugheit (*phronesis*)⁴⁷ mit ethischen Tüchtigkeiten wie Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit. Im Gegensatz zu Freiheit, Reichtum oder

43 Einige Kapitel bevor er sein Beispiel der Vergabe von Flöten anführt, erklärt Aristoteles: »Der Regierte ist wie ein Flötenfabrikant, der Regierende ist aber der Flötenspieler, der das Instrument anwendet« (ebenda, S. 110, 1277 b 29 ff.). Wie der Flötenfabrikant Flöten an Flötenspieler vergibt, verteilen die Regierten die Entscheidungs- und die Befehlsgewalt an die Regierenden.

44 Ebenda, S. 123, 1283 a 9 ff.

45 Ebenda, S. 116 f., 1280 a 25 ff.; vgl. hierzu David Keyt, »Aristotle's Theory of Distributive Justice«, aaO., S. 250 ff.

46 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 117 f., 1280 b 31 ff. (In Klammern eingefügte Wörter aus dem Originaltext und geringfügige Modifizierung der Übersetzung von M.K.). Bereits einige Kapitel davor erklärt Aristoteles das schöne und gute Leben (*zen kalos*) für das oberste Ziel der Polis und des Einzelnen (ebenda, S. 112, 1278 b 23 f.).

47 Eine anspruchsvolle Studie zur Klugheit ist Ralf Elm mit seiner Dissertation gelungen (Ralf Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn u. a. 1996). Mit den Deutungsproblemen, die mit Aristoteles' Lehre von der Klugheit verbunden sind, beschäftigen sich etwa Theodor Ebert, »Phronesis – Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik« in: Otfried Höffe (Hg.): Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 165-186, und Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, aaO., S. 156-160.

vornehmer Herkunft steht die politische Tüchtigkeit in engstem sachlichen Zusammenhang mit dem Endziel der Polis und leistet einen substanziellen Beitrag zu dessen Verwirklichung. Denn von ihr hängt das Gedeihen oder Verderben einer Polis, die Bewahrung ihrer Autarkie und die Möglichkeit von tüchtigen und edlen Handlungen und damit das gute und glückselige Leben ihrer Bürger ab.⁴⁸

Aristoteles räumt ein, dass die Wertmaßstäbe Freiheit und Reichtum im Konkurrenzkampf um die Verteilung der politischen Ämter ein gewisses Recht beanspruchen können. Denn eine Polis, die nur aus Sklaven und Armen bestünde, wäre nicht existenzfähig. So hätte eine derartige Polis keine Steuereinnahmen und folglich auch keine finanziellen Mittel für öffentliche Belange. Folglich leisten die Reichen einen unentbehrlichen Beitrag zum Bestand der Polis, aus dem sie einen gewissen Anspruch auf politische Partizipation ableiten können. Dennoch hält Aristoteles bei der Verteilung der Regierungs- und Herrschaftsgewalt die politische Tüchtigkeit für den entscheidenden und wirklich relevanten Wertmaßstab und Anspruchsgrund. So erklärt er: »Im Hinblick auf die Existenz des Staates also wird man mit Recht in alledem oder doch in einigem davon wetteifern, wo es sich aber um das tugendhafte Leben (*zoen agathen*) handelt, so werden wohl mit dem größten Rechte die Bildung (*paideia*) und die Tugend (*arete*) im Wettbewerb stehen, wie schon früher gesagt.«⁴⁹ Diese Passage zeigt, dass Aristoteles der Tüchtigkeit den höchsten Rang in der Hierarchie der Wertmaßstäbe zuerkennt. Gemäß seiner eigenen Klassifikation der verschiedenen Konzeptionen der Verteilungsgerechtigkeit muss er deshalb als Anhänger einer aristokratischen Konzeption charakterisiert werden.⁵⁰ Aristoteles zufolge ist in jeder Verfassungsform die ihr entsprechende Konzeption der Verteilungsge-

48 Vgl. dazu Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., Kap. IV. 2.

49 Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 123, 1283 a 14 ff. (In Klammern eingefügte Wörter aus dem Originaltext von M.K.). In der angeführten Textpassage erklärt Aristoteles, dass bei der Verteilung der politischen Ämter zum Zweck des guten Lebens »mit dem größten Rechte die Bildung (*paideia*) und die Tugend (*arete*) im Wettbewerb stehen«. Diese Formulierung darf nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass Bildung und Tüchtigkeit konkurrierende Anspruchsgründe sind. Wie Walter Patt treffend bemerkt, muss Bildung hier als »die seelische Formung« verstanden werden, aus der die Tüchtigkeit hervorgeht (Walter Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, Würzburg 2002, S. 78). Der Rückverweis am Ende der Passage bezieht sich höchstwahrscheinlich auf Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 118, 1280 b 39 ff.

50 Aristoteles konstatiert, dass die Demokraten den Maßstab des Wertes und damit den Anspruchsgrund auf öffentliche Güter in der Freiheit sehen, »die Oligarchen im Reichtum, andere in der Adligkeit, und die Aristokraten (*aristokratikoi*) in der Tugend (*areten*)« (Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 209, 1131 a 28 f. (In Klammern eingefügte Wörter aus dem Originaltext von M.K.)). In dieser Äußerung bestimmt Aristoteles die Gruppe der Aristokraten als die Gruppe genau derjenigen, die bei der Verteilung der öffentlichen Güter die Tüchtigkeit als den relevanten Wertmaßstab und Anspruchsgrund ansehen. Wie die Ausführungen des obenstehenden Kapitels belegen, sieht Aristoteles bei der Verteilung der öffentlichen Güter die Tüchtigkeit als den relevanten Wertmaßstab und Anspruchsgrund an. Aus diesen beiden Prämissen folgt, dass Aristoteles der Gruppe der Aristokraten zugeordnet werden muss. Zu diesem Resultat gelangt auch Fred D. Miller: »Aristotle makes clear the superiority of the aristocratic theory« (Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, aaO., S. 127; vgl. hierzu Anmerkung 31). Vgl. hierzu überdies John-Stewart Gordon, *Aristoteles über Gerechtigkeit*, aaO., S. 145, 154 und Eckart Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980, S. 146.

rechtigkeit enthalten oder verkörpert. Daraus lässt sich ableiten, dass er die Aristokratie als die beste Verfassungsform ansieht und hinsichtlich seiner grundlegenden politischen Überzeugungen als aristokratischer politischer Denker verstanden werden muss.⁵¹

II. Die distributive Gerechtigkeit in Platons *Nomoi*

Die verbreitete Auffassung, Aristoteles sei der »Entdecker« der partikularen Gerechtigkeit, ist unzutreffend. Das zeigt sich am deutlichsten an Platons umfangreichem Spät-dialog *Nomoi*, in dem er in Gedanken eine Polis neu gründet, in der die Gesetze herrschen sollen.⁵² Denn in diesem Dialog entwickelt Platon bereits die Lehre von der distributiven Gerechtigkeit und der für sie charakteristischen geometrischen oder proportionalen Gleichheit. Wie Aristoteles sieht er die Gerechtigkeit, die nach der proportionalen Gleichheit verfährt, als das entscheidende Prinzip an, nach dem die politischen Ämter verteilt werden sollen.⁵³

Platon kommt in den *Nomoi* mehrmals auf die Verteilungsgerechtigkeit zu sprechen. So verallgemeinert er bereits in Buch III sein Lob Spartas und erklärt: »Denn es darf in einem Staate die Erteilung besonderer Ehren (*timas*) nicht davon abhängig gemacht werden, daß einer besonders reich ist, ebensowenig wie davon, daß er behend oder schön oder stark ist, aber dabei jeder Tugend (*aretas*) entbehrt; ja selbst Tugend gibt nur dann ein Anrecht auf Auszeichnung, wenn es ihr nicht an Besonnenheit (*sophrosynen*) gebricht.«⁵⁴ Wie in anderen Textpassagen meint Platon hier mit der Verteilung der Ehren

51 Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser These Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO.

52 Im vierten Buch der *Nomoi* formuliert Platon unmissverständlich seine Forderung nach der Herrschaft der Gesetze (Platon: Gesetze, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 131, 715 d). Wie in der *Politeia* und im *Politikos* hält Platon in seinem Spätdialog zwar die Herrschaft von Personen, die durch Wissen und Vernunft hervorragen, prinzipiell für besser als die Herrschaft der Gesetze. Er ist aber mittlerweile davon überzeugt, dass die Menschen nahezu ausnahmslos schwach sind. Denn ihre Natur wird sie »immer zur Habsucht und zum selbststüchtigen Handeln treiben«, wobei sie »dem Schmerz, wider das Gebot der Vernunft, ausweichen und der Lust nachjagen«. Aus diesem Grund hat selbst ein Mensch, der »theoretisch zu der vollen Erkenntnis durchgedrungen« ist, nicht die Kraft im Hinblick auf »das Gerechtere und Bessere« zu regieren, sobald er zum unumschränkten Herrscher einer Polis wird und niemandem Rechenschaft abzulegen braucht. Statt auf das Gemeinwohl abzu zielen, wird er früher oder später, angetrieben von seiner Natur, seine Macht missbrauchen und partikulare Interessen verwirklichen: »Daher müssen wir uns für das Zweite entscheiden, für Ordnung und Gesetz, die zwar unmöglich alles und jedes sehen und berücksichtigen können, aber doch dasjenige, was sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ereignet« (ebenda, S. 385, 875 b-d; vgl. S. 161 f., 739 a-e).

53 Es ist merkwürdig, dass die bedeutende Rolle, die die distributive Gerechtigkeit in der Verfassung der *Nomoi* spielt, in der Literatur zu Platon bisher kaum erkannt wurde. So werden die *Nomoi* in dem vierseitigen Artikel über die Gerechtigkeit, der in dem 2007 erschienenen Platon-Lexikon erhalten ist, nicht einmal erwähnt (Christian Schäfer, »Gerechtigkeit« in: Christian Schäfer (Hg.), *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2007, S. 131-135).

54 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 104, 696 b (In Klammern eingefügte Wörter aus dem Originaltext von M.K.).

primär die Verteilung der Ämter in der Polis, durch deren Ausübung ihre Inhaber Ansehen und Anerkennung erwerben können.⁵⁵ Er macht deutlich, dass bei dieser Verteilung weder Reichtum noch Schnelligkeit, Schönheit oder Stärke einen relevanten Anspruchsgrund darstellen. Genauso wenig sieht er Größe oder Abstammung als einen solchen an. So äußert er in einer Textpassage, deren Sinngehalt mit der oben angeführten nahezu identisch ist: »Diese Erklärung gebe ich deshalb ab, damit wir in deinem Staate niemandem Ämter (*archas*) aus dem Grunde geben, weil er reich ist, oder sonst in Besitz von ähnlichen Vorzügen ist wie Körperkraft, Größe oder hoher Abkunft.«⁵⁶ Wie Aristoteles sieht Platon bei der Verteilung der politischen Ämter letztlich nur die Tüchtigkeit (*arete*) eines Bürgers als relevanten Anspruchsgrund an. Die vier Kardinaltugenden sind für ihn Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit. Im Gegensatz zur *Politeia* erklärt er in den *Nomoi* jedoch nicht mehr die Weisheit (*sophia*) der Philosophenherrscher, sondern die Einsicht (*phronesis*) zur wichtigsten Tüchtigkeit der Regierenden. Zudem wertet er die Besonnenheit auf, die nun in der Hierarchie der Tugenden nach der *phronesis* und vor der Gerechtigkeit den zweiten Rang einnimmt.⁵⁷

Dass er wie Aristoteles die Tüchtigkeit als den relevanten Anspruchsgrund bei der Ämtervergabe ansieht, verdeutlicht Platon auch bei seiner Unterscheidung von sieben konkurrierenden Ansprüchen auf Herrschaft. Unter diesen, die »ihrer Natur nach« zueinander im Widerspruch stehen, zeichnet Platon einen als den gewichtigsten aus. Er besagt, dass »der Unwissende gehorchen, der Einsichtige (*phronounta*) dagegen führen und herrschen soll«.⁵⁸ Es ist merkwürdig, dass Platon in diesem Zusammenhang nicht auch die Tugenden Besonnenheit und Gerechtigkeit als Anspruchsgründe auf Herrschaft erwähnt. Er macht jedoch in späteren Passagen deutlich, dass die vier zentralen Tugenden zusammenhängen und eine Einheit bilden.⁵⁹

Obwohl Platon und Aristoteles eine sehr ähnliche Auffassung von der distributiven Gerechtigkeit haben und verwandte Konzeptionen vertreten, unterscheiden sich diese in einer wichtigen Hinsicht. Zwar erachten beide die Tüchtigkeit als den relevanten An-

55 Ebenda, S. 168, 183; 744 b/c, 757 c. Für Aristoteles ist die Ehre nach der Tüchtigkeit das zweithöchste »Ziel des politischen Lebens« und das »größte der äußeren Güter« (Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 109 f., 187; 1095 b 22 ff., 1123 b 17 ff.). Ehre können die Bürger ihm zufolge vor allem durch die erfolgreiche Ausübung von politischen Ämtern erwerben: »Solche Ämter nennen wir ja Ehren« (Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 119, 1281 a 31; vgl. hierzu Anmerkung 15).

56 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 130, 715 b-c.

57 Ebenda, S. 11, 93, 95, 511-513; 631 c, 688 e, 690 b, 963 c-963 b. Die Aufwertung der Besonnenheit (*sophrosyne*) in den *Nomoi* dürfte sich durch Platons späte Einsicht erklären, dass nahezu alle Menschen, die zu unumschränkten Herrschern werden, mit der Vernunft ihre Leidenschaften und Begierden nicht zügeln können (vgl. hierzu Anmerkung 52). Bereits in der *Politeia* bestimmt er die Besonnenheit als die Herrschaft der Vernunft über die Begierden (Platon, *Der Staat*, aaO., S. 150, 430 d-431 a.). Im Einklang damit bezeichnet er es in den *Nomoi* als die »größte Unwissenheit«, wenn bei einem Menschen eine »Unstimmigkeit zwischen verstandesmäßigem Urteil einerseits und Schmerz und Lust« andererseits besteht, und wenn sich die Seele »in Widerstreit setzt mit dem, was Wissen, Urteil und Verstand, diese ihre natürlichen Leiter, anraten« (Platon, *Gesetze*, aaO., S. 93, 689 a/b; vgl. hierzu S. 12, 631 c).

58 Ebenda, S. 95, 690 b-d (In Klammern eingefügtes Wort aus dem Originaltext von M.K.).

59 Ebenda, S. 104 f., 510 ff.; 696 b-e, 963 a ff.

spruchsgrund bei der Verteilung der politischen Ämter. Im Gegensatz zu Aristoteles sieht Platon jedoch unter den Tüchtigkeiten die Weisheit oder die Einsicht als die weitaus bedeutendste an. Denn ihm zufolge erfordert politisches Handeln und insbesondere die gute Regierung einer Polis Wissen, das nur die wenigen Weisen oder Einsichtigen erlangen können. Über dieses verfügen in der Verfassung der *Politeia* die Philosophenherrscher und in derjenigen der *Nomoi* die Mitglieder der frühmorgendlichen Versammlung, von der noch zu sprechen sein wird. Im Gegensatz zu Platon hält Aristoteles theoretisches oder philosophisches Wissen nicht für erforderlich, um die Regierung oder ein politisches Amt ausüben zu können. Entscheidend ist für ihn die politische Tüchtigkeit, die er als Verknüpfung von Klugheit (*phronesis*) mit ethischen Tüchtigkeiten wie Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit versteht. Aristoteles exemplifiziert die Klugheit, die Erfahrung und folglich ein fortgeschrittenes Lebensalter voraussetzt, durch »Perikles und ähnliche«, die zu erkennen vermögen, »was für sie selbst und für die Menschen gut ist«. Der Kluge ist zu guten Abwägungen und Überlegungen fähig und weiß insbesondere über die richtigen Mittel und Wege zu einem guten und gelingenden Leben Bescheid.⁶⁰

Platon spricht die Verteilungsgerechtigkeit auch im Zusammenhang mit den vier Vermögensklassen an, in die er die Bürger der neuen Polis einteilt. Das Vorbild dieser Einteilung, die er in Buch V vornimmt, ist die Verfassung, die von Solon in Athen eingeführt wurde. Über die Gründe, aus denen die vier Vermögensklassen geschaffen werden müssen, äußert Platon:

»Schön wäre es nun, wenn auch im Übrigen beim Eintritt in die Kolonie jeder dem anderen an Vermögen durchaus gleichstünde. Da dies aber nicht möglich ist, sondern der eine mit größerem, der andere mit geringerem Vermögen in die Gemeinschaft eintreten wird, so muß wie aus vielen anderen Gründen so besonders zum Zwecke der Ausgleichung und Verteilung der staatlichen Vorteile eine Anzahl ungleicher Schatzungsklassen geschaffen werden, damit Ämter, Steuern und Verteilungen nach dem für alle abgeschätzten Vermögen und nicht bloß nach der eigenen oder der Vorfahren Tüchtigkeit, oder nach Körperkraft und Schönheit, sondern auch nach Maßgabe des zur Verfügung stehenden Reichtums und der Armut vergeben werden, so daß alle ihren Anteil an Ehren (timas) und Ämtern (archas) so gleichmäßig wie möglich, nämlich bei aller Ungleichheit, doch v e r h ä l t n i s m ä ß i g gleich erhalten und dadurch vor Zwietracht bewahrt bleiben.«⁶¹

Platon teilt die Bürger vor allem deshalb in vier Vermögensklassen ein, damit die neue Polis stabil und frei von Aufruhr und Bürgerkrieg bleibt.⁶² Die reichen Bürger bean-

60 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 235 f., 1140 a 24 ff.; vgl. zur Klugheit Anmerkung 47.

61 Platon: *Gesetze*, aaO., S. 168 f., 744 b-c (In Klammern eingefügte Wörter aus dem Originaltext und geringfügige Modifizierung der Übersetzung von M.K.; Hervorhebungen im Originaltext).

62 Dies zeigt sich auch daran, dass Platon kurz nach der angeführten Textpassage nochmals erklärt, Aufruhr, Spaltung und Zwietracht seien die »schwersten aller Krankheiten« der Polis

spruchen nämlich, an der Verteilung der politischen Ämter und der Ehren proportional zu ihrem Reichtum teilhaben zu können. Um den Zweck eines einträglichem Zusammenlebens der reichen und der armen Bürger verwirklichen zu können, hält es Platon für erforderlich, diesen Anspruch auf ungleiche politische Partizipation teilweise zu befriedigen. Wie noch darzulegen sein wird, kommt er aus demselben Grund auch den Ansprüchen der Volksmenge auf gleiche politische Partizipation entgegen. Dennoch erachtet er wie Aristoteles nicht den Reichtum, sondern die Tüchtigkeit als den entscheidenden Anspruchsgrund bei der Verteilung der Herrschafts- und Regierungsgewalt. Bemerkenswert ist, dass Platon hier bereits die proportionale oder geometrische Gleichheit erwähnt und die Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit thematisiert, die Aristoteles als die oligarchische auf den Begriff bringt.⁶³

Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles verdankt Platon sowohl die Entgegensetzung von geometrischer und arithmetischer Gleichheit als auch von einer aristokratischen und einer demokratischen Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit. Das verdeutlicht eine äußerst bedeutende Textpassage, die in Buch VI enthalten ist:

»Denn es gibt zwei Arten von Gleichheit, die zwar den gleichen Namen führen, tatsächlich aber in vielen Beziehungen sich nahezu entgegengesetzt sind; die eine von ihnen, nämlich die Gleichheit nach Maß, Gewicht und Zahl, kann jeder Staat und jeder Gesetzgeber leicht für Verteilung von Ehren und Auszeichnungen einführen, indem er die Entscheidung für Verteilungen dem Los überläßt. Die allein wahrhaftige und beste Gleichheit dagegen ist nicht so leicht für jedermann erkennbar. [...] Denn dem Größeren erteilt sie mehr, dem Geringeren weniger, jedem von beiden dasjenige gewährend, was ihm seiner natürlichen Anlage nach zukommt, also dem an Tüchtigkeit höher Stehenden immer auch größere Ehren, denen dagegen, die an Tüchtigkeit und Bildung das Gegenteil von jenen sind, nur so viel als ihnen gerade zusteht, eine Verteilung, die jedem von beiden nach Verhältnis gerecht wird. Denn eben darin besteht ja gerade unsere staatsmännische Weisheit, in der G e r e c h t i g k e i t. [...]. Diese aber besteht eben, wie gesagt, darin, daß bei ungleicher Naturanlage jeder stets das verhältnismäßig Gleiche erhält. Gleichwohl ist es unvermeidlich für jeden Staat, daneben auch jene Abart, jene sogenannte Gleichheit ab und zu in Anwendung zu bringen, wenn er sich von jeder inneren Zwietracht frei halten will. [...] So ist es denn auch notwendig von der Gleichheit des Loses Gebrauch zu machen zur Beschwichtigung der Unzufriedenheit der Menge, [...]. So sind denn unvermeidlich beide Arten von Gleichheit in An-

(ebenda, S. 169, 744 d). Aristoteles und andere Interpreten unterstellen dagegen, dass die gesamte Verfassung der *Nomoi* eine oligarchische Neigung hat. Eine gute Darstellung und Kritik der oligarchischen Deutung der Verfassung der *Nomoi*, der sich auch Ernest Barker und Henning Ottmann anschließen, gibt R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford 1983, S. 117-120; Ernest Barker, *Greek Political Theory*, London 1960, S. 388 ff.; Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, aaO., S. 92.

63 Obwohl Platon den Reichtum im Kontext seiner Ausführungen über die vier Vermögensklassen eindeutig als Anspruchsgrund auf Herrschaft auffasst, läßt er ihn bei seiner Auflistung der sieben Ansprüche auf Herrschaft unerwähnt (Platon, *Gesetze*, aaO., S. 94 f., 690 a-d).

wendung zu bringen, aber so selten als möglich die zweite, nämlich diejenige, die vom Glücke abhängt.«⁶⁴

Ein kluger und weiser Staatsmann, der eine neue Polis gründet und ihr eine Verfassung und Gesetze gibt, muss Platon zufolge insbesondere auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit abzielen. Deren primäre Rolle besteht darin, dass sie in der Verfassung die Verteilung der verschiedenen politischen Ämter und damit der Ehre und der Anerkennung regelt, die die Bürger durch ihre Ausübung erwerben können. Bei dieser Verteilung muss nach der eigentlichen und besten Konzeption der Gerechtigkeit verfahren werden, die gemäß der proportionalen oder geometrischen⁶⁵ Gleichheit zuteilt. Eine Verteilung gemäß der proportionalen Gleichheit impliziert, dass lediglich Gleiche Gleiches und Ungleiche auch nur Ungleiches erhalten dürfen. Platon konkretisiert diesen formalen Grundsatz inhaltlich wie Aristoteles durch »Tüchtigkeit und Bildung«,⁶⁶ die er als die entscheidenden Verteilungskriterien ansieht. Demzufolge können die Bürger die politischen Ämter nur im Verhältnis zu dem Grad beanspruchen, in dem sie diese Qualitäten besitzen. Weil die verschiedenen Bürger ungleiche natürliche Anlagen haben, können sie die Tüchtigkeit und die Bildung auch nur in ungleichem Grad erlangen. Folglich werden sie auch nur in ungleichem Grad an den politischen Ämtern und insbesondere an der Regierung der Polis beteiligt. Wie Aristoteles erklärt Platon, dass die Ämter »in Rücksicht auf die persönliche Würdigkeit (*axious*)« zu verteilen sind.⁶⁷ Das verdeutlicht, dass eine gerechte Verteilung für Platon wie für Aristoteles nach dem Grundsatz »Jedem gemäß seinem Wert« zu erfolgen hat.

Als Gegensatz zur besten Konzeption der Gleichheit und der Gerechtigkeit erwähnt Platon eine weitere Konzeption, die er nur als »sogenannte Gleichheit« und als Abart der Gerechtigkeit gelten lässt. Letztere Konzeption begreift er nicht als Selbstzweck, sondern nur als unvermeidliches Mittel, um die Polis vor Zwietracht und Unruhe zu bewahren. Dieses Ziel befördert die »Gleichheit nach Maß, Gewicht und Zahl« dadurch, dass ihre partielle Anwendung bei der Ämterverteilung den Partizipationswünschen der Volksmenge entgegenkommt und so für Ruhe und Eintracht sorgt. Politisch umsetzen lässt sich die arithmetische bzw. numerische Gleichheit dadurch, dass die politischen Ämter *auch* durch ein Losverfahren vergeben werden. Der Erfolg beim Losverfahren, durch das in der Athener Demokratie die meisten politischen Ämter vergeben wurden,

64 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 182-184, 757 b-758 a (Hervorhebungen im Originaltext); vgl. dazu Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 168, 1302 a 2 ff.

65 Platon betont bereits im *Gorgias* die Bedeutung der Gerechtigkeit und der Besonnenheit für ein richtiges und glückliches Leben. In diesem Kontext bemerkt er, dass die »geometrische Gleichheit« bei »Göttern und Menschen eine wichtige Rolle spielt« (Platon, *Gorgias*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 134 f., 508 a; vgl. Platons vorangehende Thematisierung der geometrischen bzw. proportionalen Gleichheit und der Probleme einer angemessenen Verteilung [ebenda, S. 101 f., 490 b-e] und Apelts Kommentar S. 176 und 179).

66 Bemerkenswert ist, dass Aristoteles mit »Bildung (*paideia*) und Tugend (*arete*)« dieselben Termini verwendet wie Platon (vgl. hierzu Anmerkung 49).

67 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 175, 751 d.

hängt vom Glück ab und gewährt jedem Vollbürger die genau gleiche Chance, ein Amt auszuüben.⁶⁸

Während die arithmetische Gleichheit durch das Losverfahren institutionalisiert werden kann, konzipiert Platon die politische Umsetzung der wahrhaften und besten Gleichheit so, dass die politischen Ämter durch ein Wahlverfahren vergeben werden, nach dessen Abschluss sich die Bewerber einer Prüfung unterziehen müssen. Eine derartige Prüfung erwähnt er explizit nach der Wahl der 37 Gesetzeswächter, der Mitglieder des Rats der 360, der Priester, der Markt- und Stadtaufseher, der Behörden für Musik und Gymnastik und des Leiters des gesamten Erziehungswesens.⁶⁹ Das Wahlverfahren, an dem das Volk partiell mitwirken kann, lässt erwarten, dass in der Regel die besten und tüchtigsten Bewerber für die politischen Ämter ausgewählt werden. Tritt diese Erwartung allerdings nicht ein, so kann die Prüfung immer noch verhindern, dass unqualifizierte Bewerber ein Amt tatsächlich ausüben. Die Kombination von Wahl und Prüfung soll sicherstellen, dass die politischen Ämter tatsächlich proportional zur Tüchtigkeit und Bildung der Bürger zugeteilt werden. Daher muss die Kombination von Wahl- und Prüfungsverfahren letztlich als aristokratisches Verfahren begriffen werden, das die Herrschaft der besten und tüchtigsten Bürger gewährleisten soll.⁷⁰

Wie bei der Vergabe der politischen Ämter das Wahl- und Prüfungsverfahren mit dem demokratischen Losverfahren verknüpft werden soll, macht Platon insbesondere durch seine Konzeption des komplizierten Berufungsverfahrens der 360 Mitglieder des Rats deutlich. Dessen zentrale Aufgaben bestehen darin, die Polis zu bewachen und zu beschützen, ihre täglichen Geschäfte zu führen sowie die Volksversammlung einzuberufen.⁷¹ Im Berufungsverfahren der Ratsmitglieder kommt dem Losverfahren lediglich eine

68 Platon versteht das Losverfahren, durch das sich die demokratische Gleichheit politisch umsetzen lässt, als einen der sieben konkurrierenden Ansprüche auf Herrschaft. Nach diesem Anspruch, der auf »der Gunst der Götter und auf dem Glück« beruht, ist es das Gerechteste, »daß der glücklich Losende herrsche, der unglücklich Losende dagegen sich bescheide und sich beherrschen lasse« (ebenda, S. 95, 690 c).

69 Ebenda, S. 176 ff., 752 c ff. Grundsätzlich ist Platon jedoch der Auffassung, dass »diejenigen, die einer amtlichen Tätigkeit zustreben, wenn es recht bestellt sein soll, sowohl persönlich wie auch in Beziehung auf ihre Familie eine ausreichende Prüfung von der Knabenzeit ab bis zur Wahl bestanden haben müssen, und daß andererseits diejenigen, denen die Wahl obliegen soll, in einer gesetzlich bestimmten sittlichen Zucht aufgewachsen sein und sich die Bildung angeeignet haben müssen, um im Stande zu sein bei der Frage nach Abweisung oder Zulassung in Rücksicht auf die persönliche Würdigkeit (*axious*) nach beiden Seiten hin die richtige Entscheidung zu treffen« (ebenda, S. 174 f., 751 c-d. In Klammern eingefügtes Wort aus dem Originaltext und geringfügige Modifizierung der Übersetzung von M.K.). Otto Apelt weist darauf hin, dass es in Athen üblich war, dass sich die Beamten einer Prüfung unterwerfen mussten, bevor sie ihr Amt antraten (ebenda, S. 255).

70 Vgl. hierzu Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*. Übersetzung und Kommentar, (Buch I–III), Göttingen 1994, S. 123, und R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, aaO., S. 119. Aristoteles begreift die Wahl in der Regel als oligarchisches oder als aristokratisches Verfahren, wobei »die Wahl auf Grund des Reichtums oligarchisch ist und diejenige auf Grund der Tüchtigkeit aristokratisch« (Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 98 f., 149, 163; 1273 a 17 ff., 1294 b 6 ff., 1300 b 4 f.).

71 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 184, 758 a-d.

marginale Rolle zu, die dessen niedrigem Rang und dessen polisstabilisierender Funktion entspricht. So werden von den Bürgern der vier Vermögensklassen je Klasse 180 Kandidaten gewählt. Platon kommt mit diesem Wahlverfahren dem Anspruch der reichen Bürger auf ungleiche politische Partizipation entgegen, weil er es so konzipiert, dass sie im Rat mehr Einfluss besitzen.⁷² Aus den gewählten Kandidaten werden dann je Vermögensklasse 90 ausgelost, die sich sodann der Prüfung zu unterwerfen haben. Das Losverfahren wird also nicht wie in Athen auf alle Vollbürger angewendet, sondern dient lediglich dazu, aus einem bereits ausgelesenen kleinen Kreis die Hälfte der Kandidaten auszuwählen.

Die Verfassung der *Nomoi* ist in verschiedenen Hinsichten als Mischverfassung konzipiert, weist allerdings einen ausgeprägt aristokratischen Charakter auf.⁷³ Dieser ist nicht bloß dadurch bedingt, dass die Regierungsämter durch ein kombiniertes Wahl- und Prüfungsverfahren an die besten und tüchtigsten Bürger vergeben werden sollen. Der aristokratische Charakter ist auch die Folge der hohen Wertschätzung, die den moralischen und intellektuellen Tüchtigkeiten in der neuen Polis zukommt. Der institutionelle Ausdruck dieser Wertschätzung ist die frühmorgendliche Versammlung, die eine »Elite der sittlich und geistig hervorragendsten älteren Männer« darstellt.⁷⁴ Die Hauptaufgabe der Versammlung, die Platon als die »Seele« und den »Kopf« der Polis bezeichnet, ist die Erhaltung der politischen Gemeinschaft und die oberste Aufsicht über ihre Gesetze.⁷⁵ Ihre Mitglieder verfügen über wissenschaftliche Kenntnisse und sind des philosophischen Verfahrens der Dialektik mächtig, das es ihnen erlaubt, die Einheit aller Tüchtigkeiten zu erkennen. Deshalb ist die frühmorgendliche Versammlung zurecht als »das

72 Vgl. dazu die ausführliche Darlegung und Interpretation des Wahlverfahrens der 360 Mitglieder des Rates im 3. Kapitel der Einleitung von Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO.

73 Klaus Schöpsdau erklärt in seinem Kommentar über die Verfassung der *Nomoi*: »Da Platon bei fast allen Ämtern das Losverfahren zurückdrängt (s.o.) und statt dessen oder zusätzlich zum Los eine Wahl vorsieht, kann die Regierungsform Magnesias als eine demokratisch legitimierte Aristokratie (>Herrschaft der Besten<) interpretiert werden« (Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*. Übersetzung und Kommentar, (Buch I – III), aaO., S. 123). Nach Schöpsdau bietet Menexenos die präziseste Formel für die Mischverfassung der *Nomoi*: »Herrschaft der Besten mit Einwilligung der Volksmenge« (ebenda). Auch Dolf Sternberger spricht im Hinblick auf die neue Polis der *Nomoi* und die in ihr verwirklichte proportionale Gleichheit von einer »aristokratischen Ordnung«, in der »eine Auslese der Besten« regiert (Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt am Main 1984, S. 135). Henning Ottmann bemerkt über die Mischverfassung der Gesetzesstadt: »Was Platon mischt, sind einmal Verfahren und Personen, zum anderen Institutionen der Demokratie und solche der >Aristokratie< (letztere verstanden als eine der Einsicht und der Kompetenz)« (Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, aaO., S. 92).

74 Diese treffende Charakterisierung der frühmorgendlichen Versammlung stammt aus der Inhaltsübersicht, die Otto Apelt seiner Übersetzung der *Nomoi* voranstellt (Platon, *Gesetze*, aaO., S. XXIX). In der Literatur hat sich der Name »nächtliche Versammlung« etabliert. Weil sie jedoch vom ersten Morgengrauen bis zum Sonnenaufgang dauert, sollte sie besser als frühmorgendliche Versammlung bezeichnet werden.

75 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 493 f., 506 ff., 519; 951 d ff., 960 b ff., 961 d, 968 a.

eindeutigste Erbstück der Philosophenherrschaft in der Gesetzesstadt« verstanden worden.⁷⁶

Die meisten Mitglieder der Versammlung sind zugleich Mitglieder der obersten Behörden der neuen Polis, was die herausragende Bedeutung und Macht dieser Institution verdeutlicht. So gehören ihr aus dem Kollegium der Gesetzeswächter die zehn ältesten an. Dieses bedeutende Kollegium besteht aus 37 besonders begabten und tüchtigen Bürgern, die bei Amtsantritt mindestens 50 Jahre alt sein müssen und durch drei Wahlgänge und eine Prüfung ausgelesen werden. Die Gesetzeswächter haben neben einer Reihe von Befugnissen vor allem die Aufsicht über die Gesetze und das Vermögensregister zu führen.⁷⁷ Der Versammlung gehört ferner der oberste Leiter und Aufseher des gesamten Erziehungswesens an sowie alle seine noch lebenden Vorgänger. Wie das Amt der Gesetzeswächter wird dieses Amt nach dem aristokratischen Prinzip der Tüchtigkeit vergeben. Weil Platon dem Erziehungswesen durchweg eine herausragende Bedeutung für eine gedeihende Polis beimisst, erachtet er dessen Leitung als das weitaus wichtigste aller Ämter. Deshalb muss alles daran gesetzt werden, »von allen Bürgern denjenigen, der in jeder Beziehung der Trefflichste ist, zum Inhaber dieses Amtes zu machen und ihn der Jugend als Vorgesetzten überzuordnen«.⁷⁸ Der Leiter des Erziehungswesens muss ferner mindestens fünfzig Jahre alt und Vater von rechtmäßigen Kindern sein.

Bedeutende Mitglieder der Versammlung sind auch die Euthynen.⁷⁹ Die Euthynen sind die hohe Behörde, vor der alle Inhaber von politischen Ämtern Rechenschaft ablegen müssen. Weil die Euthynen alle Amtsinhaber an Gerechtigkeit und jeder Art von Tüchtigkeit überragen sollen, müssen sie »unbedingt Männer von ganz außerordentlicher Tüchtigkeit in jeder Beziehung sein«.⁸⁰ Die Euthynen werden in mehreren Wahlgängen als die Besten ausgelesen und müssen mindestens 50 Jahre alt sein. Durch die Aufsicht über alle Amtsinhaber, die »sie mit einer Strenge führen, die ihre Grenze nur findet an der Würde eines freien Mannes«, kommt den Euthynen in der Verfassung eine höchst bedeutsame Rolle zu.⁸¹

76 Ebenda, S. 510 ff., 963 ff.; Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, aaO., S. 98.

77 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 177 ff., 753 b ff. Eine genaue Zusammenstellung der Befugnisse der Gesetzeswächter präsentiert Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*. Übersetzung und Kommentar, (Buch I–III), aaO., S. 114 f.

78 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 194 f., 765 d–766 c.

79 Ebenda, S. 493, 507; 951 d, 961 a. Platons Formulierungen über die Zusammensetzung der frühmorgendlichen Versammlung sind nicht durchweg präzise. Offen bleibt etwa, ob außer den Euthynen auch andere verdiente und geehrte Bürger Mitglieder der Versammlung sind (vgl. hierzu Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*. Übersetzung und Kommentar, (Buch I–III), aaO., S. 118 f.).

80 Platon, *Gesetze*, aaO., S. 485, 945 e.

81 Ebenda, S. 486, 946 c. In der Verfassung der neuen Polis soll die Macht der einzelnen Amtsinhaber nicht nur beschränkt, sondern auch einer ständigen Kontrolle unterworfen werden. In dem Kapitel *Checks and balances* führt R.F. Stalley sechs Einfälle auf, durch die Platon die Macht der einzelnen Politiker beschränken möchte (R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, aaO., S. 115 f.).

Die vorangehenden Ausführungen zeigen, dass in der Verfassung der neuen Polis die oligarchische und die demokratische Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit zwar berücksichtigt ist. Die wichtigsten Ämter werden jedoch proportional zur Tüchtigkeit und zur Bildung vergeben. Somit kann die Verfassung der *Nomoi* im Kern als eine Mischung aus drei Konzeptionen der Verteilungsgerechtigkeit begriffen werden, bei der Platon der aristokratischen Konzeption eindeutig den Vorrang einräumt.

III. Die distributive Gerechtigkeit in Platons *Politeia*

Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit ist das zentrale Thema von Platons *Politeia*. Um sie beantworten zu können, kommt Platon überhaupt erst auf den Aufbau und die Struktur der Polis zu sprechen. So entwirft er gemäß seiner methodischen Grundentscheidung in Buch II zuerst eine vollkommen gute Polis, versucht dann die ihr inwohnende Gerechtigkeit in den Blick zu bekommen, um daraufhin den derart gewonnenen Gerechtigkeitsbegriff auf den einzelnen Menschen zu übertragen.⁸² Dieses Vorgehen ist jedoch primär für die Gesprächsführung und damit für die Darlegung seiner Gedanken relevant. Tatsächlich hat Platons Entwurf einer vollkommen guten Polis von Anbeginn an einen psychologischen Ausgangspunkt, den er erst in Buch IV ausdrücklich benennt.⁸³ Diesen bildet seine Lehre, dass die Seele aus drei verschiedenen Teilen besteht: der Vernunft, dem Mut und der Begierde. Die gute und gerechte Polis begreift er analog zur wohlgeordneten Seele als dreigliedrigen Menschen im Großen. Die Vernünftigsten regieren sie, die Mutigsten verteidigen sie und die Begehrlichen sorgen für das Lebensnotwendige. Dass Platon seinen Entwurf der guten Polis auf der Grundlage seiner Psychologie entwickelt, macht verständlich, warum in ihr lediglich drei Stände und dementsprechend drei zentrale Aufgaben vorhanden sind.

Wie Platon zu Beginn seiner Darlegungen deutlich macht, hat sein Verfassungsentwurf auch einen anthropologischen Ausgangspunkt. Dieser besteht in der fundamentalen Ungleichheit der Menschen, die für ihn von Natur aus gegeben ist.⁸⁴ Die natürliche Ungleichheit ist die Grundlage für die Arbeitsteilung und die Kooperation in der Polis, durch die die Menschen ihre Bedürfnisse befriedigen können. Als entscheidend erachtet Platon dabei, dass jeder seinen ungleichen Anlagen und Fähigkeiten entsprechend das tut, was er am besten kann. Die soziale Konsequenz dieser Maxime ist für ihn eine Polis, die sich aus drei Ständen zusammensetzt: Die Bauern und die Handwerker sorgen für die Grundbedürfnisse, ein Wächterstand für die innere Sicherheit und die Verteidigung, und ein Herrscherstand regiert. In der vollkommen guten Polis existieren lediglich drei Stände. Das verdeutlicht, dass es für Platon primär drei Arten von Menschen gibt und

82 Platon, *Der Staat*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 63, 368 e-369 a.

83 Ebenda, S. 157 f., 435 e; vgl. zu Platons Psychologie und zu seinem Beweis der Dreiteilung der Seele (ebenda, S. 157 ff., 435 a ff.).

84 So betont Platon, dass »von Natur keiner dem anderen völlig gleich ist, sondern jeder verschiedene Anlagen hat, der eine für dieses, der andere für jenes Geschäft« (ebenda, S. 65, 370 a/b).

dass seine Psychologie nicht bloß die Grundlage seiner Polislehre, sondern auch seiner Anthropologie darstellt.⁸⁵

Platon zufolge muss eine vollkommen gute Polis notwendig auch eine weise, tapfere, besonnene und gerechte Polis sein.⁸⁶ Um die ihr innewohnende Gerechtigkeit in den Blick zu bekommen, schlägt er vor, zuerst die anderen drei Tüchtigkeiten zu bestimmen. Danach sollte die Gerechtigkeit leicht zu erkennen sein, weil sie notwendig übrig bleiben muss. Dieses Eliminationsverfahren führt jedoch nicht zum Ziel.⁸⁷ Für Platon ist auch gar kein besonderes Verfahren erforderlich, um die Gerechtigkeit in den Blick zu bekommen. Denn sie war bei der Gründung der guten Polisordnung von Anfang an als Voraussetzung präsent. Sie besteht nämlich in der Forderung, dass jeder Einzelne nur der einen Tätigkeit nachgehen darf, zu der ihn seine natürlichen Anlagen befähigen. Diese Forderung, anfänglich nur für die Tätigkeiten im Bereich der Ökonomie und der Arbeit erhoben, wird jetzt von Platon verallgemeinert. Die Gerechtigkeit besteht darin, dass »man das Seinige tut«.⁸⁸ Nachdem Platon drei Argumente zugunsten dieser Definition vorgebracht hat, bestimmt er eine gerechte Polis dadurch, dass in ihr jeder Bürger als Teil eines der drei Stände seine spezifische Fähigkeit ausübt und damit das Seinige tut.⁸⁹

Henning Ottmann wendet gegen diese Bestimmung der Gerechtigkeit zurecht ein, sie sei »eigenwillig«, »eigenartig« und »künstlich«.⁹⁰ Warum sollte es gerecht sein, wenn jeder das tut, was er am besten tun kann? Eine Spezialisierung ist gewiss effizient und rational, aber gerecht? Platons Bestimmung der Gerechtigkeit steht weitgehend quer zu dem, was man gewöhnlich oder intuitiv unter Gerechtigkeit versteht.⁹¹ Zudem entspricht

85 Platons Analogie von Seele, Mensch und Polis zeigt, dass er die Menschen nicht bloß als ungleich, sondern als fundamental ungleich ansieht. Denn gemäß dieser Analogie sind die Menschen des untersten und des obersten Standes so radikal verschieden, wie sich die Begierde, der unterste Seelenteil, von der Vernunft, dem obersten Seelenteil, unterscheidet.

86 Ebenda, S. 145, 427 e.

87 Ebenda, S. 152 f., 432 b-e. Das Eliminationsverfahren, das Platon seinen Sokrates anfangs zur Bestimmung der Gerechtigkeit ins Gespräch bringen lässt, dürfte kaum ein ernsthafter methodischer Vorschlag sein. Vermutlich führt es Platon als Mittel der Darstellung ein, das es ihm erlaubt, die anderen drei Tüchtigkeiten der Polis abzuhandeln, bevor er auf die Gerechtigkeit zu sprechen kommt. Vgl. zu einer treffenden Kritik des Eliminationsverfahrens R. C. Cross/A. D. Woozley, *Plato's Republic*. A Philosophical Commentary, London/New York 1964, S. 104 f.

88 Ebenda, S. 153, 433 b. Mit der Definition »das Seinige tun« wird im *Charmides* nicht die Gerechtigkeit, sondern die Besonnenheit bestimmt (Platon, *Charmides*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 31 ff., 161 b ff.).

89 Platon, *Der Staat*, aaO., S. 156, 167; 434 d, 441 d.

90 Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, aaO., S. 37.

91 Allerdings zeigt Gregory Vlastos mit seiner treffenden Interpretation des zweiten Arguments, das Platon für seine Definition der Gerechtigkeit vorbringt, dass sie zumindest im Einklang mit der zu Platons Zeiten üblichen Verwendung des Begriffs steht. Nach einem damals gängigen Verständnis bedeutet Gerechtigkeit, sich der Pleonexie, des Mehr-Haben-Wollens oder der Habsucht, zu enthalten. Platons Argument zufolge werden die Regierenden, denen auch die Rechtsprechung zukommen soll, primär darauf achten, »daß niemand einerseits sich fremdes Gut aneigne, andererseits des eigenen beraubt werde«. Das angeführte Ziel der Rechtsprechung, das die Pleonexie verhindern soll, wird allgemein als gerecht angesehen. Erkennt man diese Prämissen an, dann wird damit für Platon auch »in gewisser Beziehung anerkannt, Ge-

sie nicht dem Sprachgebrauch, wie Hans Nef zutreffend konstatiert. Dementsprechend lautet Nefs Einwand: »Als g e r e c h t wird es niemand bezeichnen, dass jeder die seiner Berufung entsprechende Tätigkeit ausübt, sondern vielleicht als sinnvoll, als zweckmäßig, als richtig. Und wenn auch alles Gerechte gleichzeitig ›richtig‹ ist, so ist doch nicht alles Richtige umgekehrt auch gerecht.«⁹² Dennoch geht Nef zu weit, wenn er im Hinblick auf Platons Gerechtigkeitslehre behauptet: »Aber um das, was wir Gerechtigkeit nennen, handelt es sich dabei nicht.«⁹³ Denn obwohl Platons Bestimmung unzureichend ist, zielt sie der Sache nach sehr wohl auf die Gerechtigkeit. So gelingt es Platon zwar, wie mit seiner methodischen Grundentscheidung angestrebt, eine in seinen Augen vollkommen gute Polis zu entwerfen, der die Gerechtigkeit innewohnt. Er scheitert aber bei dem Versuch, die Art von Gerechtigkeit, die die Ordnung seiner guten Polis bestimmt, auf den Begriff zu bringen.

Die Gerechtigkeit, die in Platons vollkommen guter Polis enthalten ist, lässt sich als eine aristokratische Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit verstehen. Diese These wird plausibel, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Fragen der gerechten Verteilung in der *Politeia* ein zentrales Thema sind. Verteilt werden die für die Gemeinschaft erforderlichen wirtschaftlichen und politischen Tätigkeiten an die Bürger der Polis. Diese Verteilung vollzieht sich in der Form, dass die Bürger den vorgegebenen drei Ständen und den ihnen entsprechenden Tätigkeiten zugeteilt werden. Um zu bestimmen, wer welcher Art von Tätigkeit zugeteilt wird, konzipiert Platon für seine gute Polis ein mehrstufiges Erziehungs- und Bildungssystem. Die Bürger erhalten erst eine breite musische Erziehung und Unterricht in Gymnastik, studieren danach primär Arithmetik und Mathematik, werden daraufhin in philosophischer Dialektik geschult, sammeln schließlich noch fünfzehn Jahre Erfahrung in militärischen und politischen Ämtern und erlangen abschließend das höchste Wissen durch die Schau der Idee des Guten.⁹⁴ Den kompletten Bildungsgang, den Platon in aller Ausführlichkeit darlegt, können jedoch nur sehr wenige Bürger durchlaufen. So werden sie auf allen Ebenen beobachtet und geprüft, und nur den jeweils Besten wird es gestattet, auf der nächst höheren Stufe fortzufahren. Auf diese Weise werden im Verlaufe der Erziehung und der höheren Bildung die tüchtigsten Bürger selektiert. Dieser Auslese der Besten kommt es dann zu, die Polis zu regieren, deren Verfassung Platon wiederholt als Aristokratie bezeichnet.⁹⁵ Die von Platon entworfene Aristokratie hat jedoch nichts mit Herkunft oder Abstammung zu tun, sondern ist als eine Aristokratie der moralisch und intellektuell Tüchtigsten zu verstehen.

rechtigkeit sei, daß jeder das Eigene und Seinige hat und tut« (Platon, *Der Staat*, aaO., S. 155, 433 e; Übersetzung geringfügig modifiziert von M.K.). Vlastos erklärt, dass das Argument elliptisch ist, weil es eine unterdrückte Prämisse enthält: Jeder wird dann und nur dann das Eigene haben, wenn jeder das Seinige tut. Wird diese in das Argument einbezogen, dann folgt, das es auch nach dem gängigen Verständnis gerecht ist, wenn jeder das Seinige tut (Gregory Vlastos, »Justice and Happiness in the Republic« in: Gregory Vlastos: *Platonic Studies*, Princeton 1981, S. 111-139, 119-121).

92 Hans Nef, *Gleichheit und Gerechtigkeit*, aaO., S. 85 (Hervorhebungen von Nef).

93 Ebenda.

94 Platon, *Der Staat*, aaO., S. 76 ff., 281 ff., 295 ff., 307 f.; 376 e ff., 522 c ff., 532 a ff., 539 a ff.

95 Ebenda, S. 174, 312 f.; 445 d, 544 e, 545 c.

Das Erziehungssystem von Platons guter Polis funktioniert nicht bloß als Bildungssystem, sondern auch als Verteilungssystem. So ermöglichen es die ständigen Beobachtungen und Prüfungen der Bürger, diese im Verhältnis zu ihrer moralischen und intellektuellen Tüchtigkeit den drei Ständen und den ihnen entsprechenden Tätigkeiten zuzuteilen. Die formalen Grundsätze dieser Verteilung lauten »Jedem das Seinige« und »Gleichen Gleiches, Ungleichen Ungleiches«. Letztlich ist die gerechte Ordnung der Stände und damit der vollkommenen guten Polis genau nach den genannten Grundsätzen und nach der mit ihnen einhergehenden proportionalen Gleichheit gebildet. Der bei der Verteilung relevante Anspruchsgrund besteht in dem aristokratischen Kriterium der Tüchtigkeit: eine besonnene und gerechte Seelenverfassung rechtfertigt die Zuteilung zum dritten Stand, eine besonnene, gerechte und tapfere Seelenverfassung berechtigt dazu, dem Wächterstand anzugehören, und eine Seelenverfassung, die zudem noch die Weisheit und das durch sie erlangte Wissen einbegreift, legitimiert die Zugehörigkeit zum Herrscherstand.⁹⁶ Die Verteilung ist genau dann gerecht, wenn die durch Bildung der natürlichen Anlagen entstandenen Tüchtigkeiten der Menschen den sozialen Positionen und den mit ihnen verbundenen Aufgaben entsprechen, die an sie verteilt werden. Ist eine vollkommen gerechte Verteilung erreicht, dann tut jeder das Seinige.⁹⁷

Nachdem Platon seine Bestimmung der Gerechtigkeit anhand der vollkommenen guten Polis gewonnen hat, wendet er sie auf den einzelnen Menschen an. Diese Vorgehensweise dient auch dazu, die Definition zu überprüfen.⁹⁸ Sie setzt voraus, dass die Seele des Men-

96 Über diese Interpretation der Verteilung der vier Tüchtigkeiten auf die drei Stände besteht in der Literatur kein Konsens. So behauptet Otfried Höffe, der »weit größere Bevölkerungsteil« bleibe »von der Gerechtigkeitsforderung entlastet«: »Das Gemeinwesen ist nicht gerecht, weil es alle Bürger, wohl aber, weil es die Regenten sind. Indem sie dafür sorgen, daß jeder Stand nur der ihm eigenen Tätigkeit nachgeht, verhelfen sie dem Idiopragie-Kriterium der Gerechtigkeit zur Anerkennung« (Otfried Höffe, »Zur Analogie von Individuum und Polis« in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon, Politeia*, Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 7, Berlin 1997, S. 69-93, 92). Dagegen lässt sich mit Gregory Vlastos treffend dafür argumentieren, dass alle Bürger der guten Polis eine gerechte Seelenverfassung haben müssen. Diese besteht nach Platons Definition darin, dass jeder Seelenteil das Seinige tut, so dass die Vernunft im Bündnis mit dem Mut über die Begierden herrscht. Gegen die Auffassung, dass dies nur den Philosophen möglich sei, lassen sich verschiedene Argumente vorbringen. So benennt Platon den vernünftigen Seelenteil mit dem Terminus *logistikon* und nicht etwa mit *dianoia* oder *nous*, was zeigt, dass dieser nicht bloß den Philosophen, sondern allen Menschen zukommt. Die musische Erziehung und die Gymnastik, die die richtige Harmonie der oberen Seelenteile und damit die Gerechtigkeit hervorbringen sollen, richten sich an alle Bürger. Deshalb unterscheidet sich ihre Seelenverfassung von derjenigen der Bürger einer realen Polis. Wären die unteren Stände nicht gerecht, hätte dies zudem fatale Konsequenzen für die Gerechtigkeit der guten Polis (Platon, *Der Staat*, aaO., S. 167 ff., 441 c ff.; Gregory Vlastos, »Justice and Happiness in the Republic«, aaO., S. 136-138).

97 Klaus Schöpsdau erklärt über den Zusammenhang zwischen den Gerechtigkeitsbegriffen in Platons beiden großen politischen Dialogen, in den *Nomoi* verstehe er »unter dem Gerechten die Verteilungsgerechtigkeit [...], die jedem die Funktion zuweist, die seinem Wert entspricht. Im Ergebnis berührt sich dieses Gerechte mit dem Gerechtigkeitsbegriff der *Politeia*: wenn jeder die ihm gemäße Stellung erhält, tut jeder das Seine und verwirklicht so die Einheit der Polis« (Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*. Übersetzung und Kommentar, (Buch IV-VII), Göttingen 2003, S. 387).

98 Platon, *Der Staat*, aaO., S. 156, 434 d/e.

schen und die Polis ähnlich strukturiert sind. Um dies zu demonstrieren, präsentiert Platon einen Beweis dafür, dass die Seele analog zur Polis aus drei verschiedenen Teilen besteht. Das Resultat seines Vorgehens ist, dass die Gerechtigkeit genau dann in der Seele ausgebildet ist, wenn jeder Seelenteil das Seinige tut, so dass die Vernunft im Bündnis mit dem Mut über die Begierden herrscht. Demzufolge versteht Platon die psychische Gerechtigkeit als innere Ordnung und Harmonie.⁹⁹

Wie Platon die wohlgeordnete Seele als Vorbild der guten Polisordnung begreift, räumt er der Gerechtigkeit in der Seele den Vorrang vor derjenigen in der Polis ein. Er erklärt ausdrücklich, die politische Gerechtigkeit und »das äußere Wirken« seien lediglich »eine Art Bild« der seelischen Gerechtigkeit, die sich auf die »innere Tätigkeit« eines Menschen bezieht, »die ja doch sein wahres Selbst und wahrhaft das Seinige ist.«¹⁰⁰ Der Vorrang der psychischen Gerechtigkeit könnte Zweifel hervorrufen, ob sich die Gerechtigkeitkonzeption der *Politeia* in sinnvoller Weise als eine Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit verstehen lässt. So seien Fragen der gerechten Verteilung doch keine seelischen, sondern soziale oder politische Fragen.

Auch wenn der angeführte Einwand nicht unplausibel ist, richtet er sich letztlich gegen Platons Denken und nicht gegen die hier gegebene Interpretation. Denn ein Charakteristikum dieses Denkens besteht darin, dass es in der gesamten Wirklichkeit ähnliche Strukturen zu erkennen vermeint. So existiert für Platon eine Analogie, die nicht bloß die Seele, den Menschen und die Polis, sondern auch den Kosmos umfasst.¹⁰¹ Platons Analogie von Seele und Polis wurde häufig kritisiert. Dagegen muss betont werden, dass zwischen Seele und Polis tatsächlich bemerkenswerte Ähnlichkeiten bestehen. So ist die menschliche Seele wie die politische Gemeinschaft aus einer Vielheit von Teilen oder Kräften zusammengesetzt. Dass es zwischen ihnen wie zwischen politischen Parteien zum Kampf um die Vorherrschaft kommen kann, ist eine verbreitete Erfahrung. Auch der von Platon geschilderte unglückliche und tyrannische Mann, dessen Vernunft von seinen Begierden unterjocht ist, lässt sich in der Wirklichkeit nicht selten antreffen.¹⁰² In Anbetracht dessen ist es keineswegs abwegig, von einem inneren Konflikt um die Verteilung der verschiedenen Tätigkeiten und Aufgaben zu sprechen. In diesem geht es vor allem um die Frage, welchem Seelenteil die Herrschaft zukommen soll. Die Auffassung, es sei nicht nur angemessen, sondern auch gerecht, sie der Vernunft zuzuteilen, ist zwar ungewöhnlich, aber gewiss nicht unsinnig. Denn die Vernunft nimmt unter den unglei-

99 Ebenda, S. 167-171, 441 c-444 a. Die innere Harmonie der menschlichen Seele, die vor allem die Folge der Herrschaft der Vernunft über die Begierden ist, bestimmt Platon auch als die Tüchtigkeit der Besonnenheit (ebenda, S. 150-152, 430 e-432 a).

100 Ebenda, S. 170, 443 c/d.

101 Enno Rudolph (Hg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt 1996.

102 Platon, *Der Staat*, aaO., S. 352 ff., 571 a ff.; vgl. zu einer Verteidigung von Platons Analogie von Seele und Polis Gregory Vlastos, »Justice and Happiness in the Republic«, aaO., S. 132 f., und zu einem von Platon inspirierten Verständnis der menschlichen Seele als Vielheit von widerstreitenden Kräften etwa Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA, Bd. 3, München u.a. 1988, S. 558 f., § 333 und Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA, Bd. 5, München u.a. 1988, S. 26 f., 31 ff.; § 12 und 19.

chen Seelenteilen den höchsten Rang ein und zeichnet sich durch Qualitäten aus, die ihren Anspruch auf die Herrschaft rechtfertigen. Insofern gilt für Platon auch in der Seele das aristokratische Prinzip, dass es gerecht ist, wenn die Herrschaft an den besten und tüchtigsten Seelenteil als das Seinige vergeben wird.¹⁰³

IV. Schluss

Die vorangehenden Untersuchungen zu Platon zeigen, dass es unzutreffend ist, Aristoteles als den »Entdecker« der partikularen und insbesondere der distributiven Gerechtigkeit anzusehen. Besonders deutlich wurde das daran, dass die distributive Gerechtigkeit in der Verfassung der *Nomoi* die Vergabe der politischen Ämter regelt. In der *Politeia* bringt Platon seine Gerechtigkeitsvorstellung zwar noch nicht als eine Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit auf den Begriff. Dennoch ist für ihn sowohl die gute Ordnung der Polis als auch diejenige der Seele nach ihren Prinzipien und der für sie charakteristischen proportionalen Gleichheit gebildet. Im Lichte der gewonnenen Resultate kann Rawls' Auffassung, zwischen seinem gerechtigkeitstheoretischen Ansatz und der Tradition des Aristoteles bestehe kein Konflikt, nicht aufrecht erhalten werden. Denn die aristokratischen Konzeptionen der Verteilungsgerechtigkeit, die Platon und Aristoteles vertreten, sind mit seinen beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen nicht zu vereinbaren. Rawls versteht diese als »Spezialfall einer allgemeineren Gerechtigkeitsvorstellung«: »Alle sozialen Werte – Freiheiten, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht.«¹⁰⁴ Diese Gerechtigkeitskonzeption, die den Kern der beiden besonderen Grundsätze bildet, ist eindeutig egalitaristisch. Denn ihr zufolge ist es gerecht, dass bei der Verteilung aller sozialen Werte jeder das Gleiche bekommt. Dieser Grundsatz entspricht der demokratischen Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit, die nicht nur von Aristoteles, sondern auch von Platon abgelehnt wird. Die proportionale Gleichheit, auf die die beiden antiken Denker abzielen, steht im Regelfall in unvereinbarem Gegensatz zur arithmetischen bzw. numerischen Gleichheit, die der antike und moderne Egalitarismus herstellen will.¹⁰⁵ So kann etwa die Verteilung

103 Platon erachtet die Herrschaft der Vernunft über die anderen Seelenteile zudem als eine Herrschaft, die der Natur entspricht: »Also andererseits besteht doch wohl das Bewirken der Gerechtigkeit darin, daß man die Bestandteile der Seele in die Lage bringt naturgemäß (*kata physin*) zu herrschen und sich voneinander beherrschen zu lassen, das Bewirken der Ungerechtigkeit aber darin, daß man naturwidriges (*para physin*) gegenseitiges Beherrschtwerden in sie einführt« (Platon, *Der Staat*, aaO., S. 172, 444 d; vgl. dazu Platon, *Gesetze*, aaO., S. 93, 689 b und Aristoteles, *Politik*, aaO., S. 53, 1254 a 34 ff.; in Klammern eingefügte Wörter aus dem Originaltext und geringfügige Modifizierung der Übersetzung von M.K.).

104 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 83.

105 Vgl. zu weiteren Erläuterungen und Belegen für die angeführten Gegensätze Dagmar Herwig: Gleichbehandlung und Egalisierung als konkurrierende Modelle von Gerechtigkeit. Eine systematische Analyse, München 1984, sowie Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., Kapitel XV. Vgl. zu den entgegen gesetzten Menschenbildern, die einer egalitaristischen und einer nicht egalitaristischen politischen Grundüberzeugung

von Macht, Herrschaft und Einfluss in der politischen Gemeinschaft entweder nach der aristokratischen Gerechtigkeitskonzeption proportional zur Tüchtigkeit erfolgen oder nach der demokratischen Konzeption an jeden frei geborenen erwachsenen Bürger. Zugleich und in derselben Hinsicht können die beiden Verteilungsprinzipien nicht widerspruchsfrei zur Anwendung gebracht werden. In Anbetracht dessen ist nicht zu erwarten, dass sich Menschen in einer *wahrhaft fairen und konsensfähigen Entscheidungssituation* auf zwei Gerechtigkeitsprinzipien für die Institutionen ihrer Gesellschaft einigen könnten, wie Rawls behauptet.¹⁰⁶ So sind auf der Liste der Gerechtigkeitsauffassungen, die ihm zufolge den Personen zur Wahl vorgelegt werden sollen, die proportionalen Gerechtigkeitskonzeptionen von Platon und Aristoteles genauso wenig enthalten wie vergleichbare moderne Konzeptionen.¹⁰⁷ Die Konsequenz besteht darin, dass die zeitgenössische Vorherrschaft von Rawls' Gerechtigkeitstheorie einen neuen Schleier des Nichtwissens verbreitet: die Unwissenheit darüber, dass von der Antike bis heute nicht bloß ein unaufhebbarer Pluralismus des Guten, sondern auch des Gerechten existiert.

Zusammenfassung

In der deutschsprachigen Forschungsliteratur herrscht die Auffassung vor, dass Aristoteles als der »Entdecker« der partikularen Gerechtigkeit anzusehen ist. Der Aufsatz zeigt, dass diese Ansicht vor allem deshalb unzutreffend ist, weil Platon in der *Politeia* und den *Nomoi* bereits die Lehre von der distributiven Gerechtigkeit und der für sie charakteristischen geometrischen oder proportionalen Gleichheit entwickelt.

zugrunde liegen: ebenda und Norberto Bobbio, *Rechts und Links. Gründe und Bedeutungen einer politischen Entscheidung*, Berlin 2006, S. 77 ff.

- 106 Die Beschreibung der ursprünglichen und fairen Entscheidungssituation für die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze, die Rawls gibt, ist keineswegs konsensfähig. So kann etwa unter den Menschen oder Parteien keine Einigung über die Annahme erzielt werden, »daß die Menschen im Urzustand gleich seien« (John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 36; vgl. 548 f.; vgl. hierzu die vorangehende Anmerkung). Nach Rawls Auffassung sind alle Menschen als moralische Personen gleich, weil sie alle als Kreaturen (»as creatures«) zu einem Gerechtigkeitssinn befähigt sind und eine Vorstellung davon haben, was für sie gut ist (ebenda, S. 36 f.). Dagegen sind die Menschen für Aristoteles von äußerst ungleichem moralischen Wert, je nach dem Grad, in dem sie die ethischen Tüchtigkeiten und die Klugheit (*phronesis*) ausbilden und so ihren Charakter und ihre praktische Vernunft vervollkommen können (vgl. dazu Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., Kapitel VI. 1). Weil unterschiedliche anthropologische Grundüberzeugungen existieren, kann es kaum zu einem Konsens über eine Entscheidungssituation für die Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen kommen. Weil es in fast jeder Gesellschaft unvereinbare wohlüberlegte Überzeugungen und Urteile über Gerechtigkeit gibt, ist ein Konsens über Gerechtigkeitsgrundsätze nahezu unmöglich.
- 107 Solche werden etwa von John Kekes und Friedrich Nietzsche vertreten (John Kekes, *Facing Evil*, Princeton 1990; Manuel Knoll, »Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit« in: *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Nietzsche-Studien* 38 (2009), S. 156–181. Vgl. zu Rawls' Liste der Gerechtigkeitsauffassungen: John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 146 f.

Summary

According to the prevailing opinion in German-speaking research Aristotle is to be understood as the »discoverer« of particular justice. The essay demonstrates that this view is incorrect, especially given that Plato had previously developed the doctrine of distributive justice and its principle of geometric proportion in the *Republic* and the *Laws*.

Manuel Knoll, Plato and Aristotle on distributive justice

Der Bürgerkommentar



Grundgesetz

Bürgerkommentar

Von Christof Gramm und
Stefan Ulrich Pieper

2. Auflage 2010, ca. 350 S.,
brosch., ca. 19,90 €,
ISBN 978-3-8329-5303-4

Erscheint ca. April 2010

Das Grundgesetz ist die Verfassung Deutschlands, die alle angeht. Der Bürgerkommentar Grundgesetz richtet sich an jedermann – ganz gleich ob im politischen Alltag, in der Schule oder zu Beginn des Studiums. Leicht verständlich und übersichtlich erläutern die Autoren, was das Grundgesetz für Sie als Bürger ganz praktisch bedeutet und veranschaulichen ihre Darstellung anhand von Beispielen aus dem Alltag.

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de



Nomos