

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	38 (1979)
Artikel:	Die Idee der Gerechtigkeit
Autor:	Brülisauer, Bruno
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883173

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BRUNO BRÜLISAUER

Die Idee der Gerechtigkeit

Die historisch tradierten Konzeptionen von Gerechtigkeit sind zu divergent, als dass man den Begriff anders als verworren nennen könnte. Im folgenden wird versucht, eine Klärung dieses Begriffs nach den wichtigsten Gesichtspunkten vorzunehmen. In einem ersten, historischen Teil kommen vier Positionen aus der Philosophiegeschichte zu Wort. Die zwei ersten stellen zwei mögliche Ideen der Gerechtigkeit vor (Platon und Aristoteles); in den beiden anderen werden zwei verwandte Antworten gegeben auf die Frage nach den Rechtfertigungsgründen dieser Tugend (David Hume und John Stuart Mill).

Im zweiten, systematischen Teil wird zur Hauptsache eine Zusammenfassung der Überlegungen zur Gerechtigkeit von Chaim Perelman (Über die Gerechtigkeit, München 1967) geboten, dessen Ansicht ich in den wesentlichen Punkten teile. Ausgangspunkt bildet dabei die Unterscheidung zwischen dem, was man die «Idee» der Gerechtigkeit nennen könnte, und den verschiedenen Konzeptionen der Gerechtigkeit. Hinsichtlich der allgemeinen Idee besteht unter denen, die sich mit dem Problem auseinandersetzt haben, Einigkeit: Bei der Zuordnung von Rechten und Pflichten und der Verteilung der Erzeugnisse der gesellschaftlichen Zusammenarbeit dürfen zwischen den Menschen keine willkürlichen Unterschiede gemacht werden. Die Uneinigkeit entsteht in der Frage nach dem Kriterium, gemäss dem die konkurrierenden Ansprüche der Individuen ausgeglichen werden sollen. Diese Uneinigkeit kommt in den unterschiedlichen Konzeptionen der Gerechtigkeiten zum Ausdruck. Es werden die wichtigsten unter ihnen vorgestellt, und es wird auf die internen Schwierigkeiten einer jeden hingewiesen. Dabei wird deutlich, dass ihre unterschiedlichen Forderungen unvereinbar sind. Das Gemeinsame der verschiedenen Konzeptionen liegt in der rein formalen Forderung: Behandle alle Individuen derselben Kategorie auf die gleiche Weise. Die Konzeptionen divergieren aber in der Art und Weise, wie sie die Kategorien bilden. Diese Divergenz beruht auf der Verschiedenheit der Ideale, von denen die Konzeptionen getragen sind. Als letzte Gegebenheiten, die diese idealen Wertsetzungen darstellen, müssen wir in ihnen auch den Grund der Antinomien sehen, in die wir bei der Anwendung von mehreren Gerechtigkeitskonzeptionen zugleich hingeraten können.

1. Vier Beispiele historischer Gerechtigkeitskonzeptionen

a) *Platon.* – Von den vier Kardinaltugenden – Klugheit, Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit –, wie sie durch Platons *Staat* kanonisch geworden sind, gilt die Gerechtigkeit ($\delta\imath\kappa\alpha\imath\sigma\imath\eta$) als die soziale Tugend.

Korrespondenz: Bruno Brülisauer, Beethovenstrasse 27, CH-3073 Gümligen

Ihre Aufgabe wird nicht darin gesehen, das Individuum wohlzugestalten, sondern darin, zwischen den Individuen und ihren konkurrierenden Ansprüchen einen Ausgleich zu schaffen. Bemerkenswert ist nun allerdings, dass Platon im *Staat*, dem ersten grossen Werk über die Gerechtigkeit, diese Tugend gerade nicht so versteht. Er verlegt sie aus der Gesellschaft in die Innerlichkeit und begreift sie als eine Tugend der einzelnen Seele. Und zwar wird sie bestimmt als die richtige Ordnung der drei Seelenvermögen – der Vernunft (λογιστικόν), dem Mut (θυμός) und dem Begehrten (ἐπιθυμητικόν) –, denen parallel die Tugenden der Klugheit bzw. der Einsicht, der Tapferkeit und der Mässigkeit zugeordnet sind. Diese Ordnung besteht darin, dass jedes dieser Vermögen «das Seine tut», wobei es dem obersten, der Vernunft, zukommt, über die anderen zu herrschen; wenn sie verwirklicht ist, dann eignet ihr als ganzer die Tugend der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit ist für Platon zwar auch eine Eigenschaft des idealen Staates, aber gewissermassen bloss sekundär. Der ideale Staat ist – analog zur Seele – dann realisiert, wenn jeder der drei Stände (Philosophen-Regenten; Krieger; Bauern und Handwerker) das Seine tut, d.h. zum Nutzen des Ganzen beiträgt durch die Erfüllung seiner besonderen Aufgabe. Der Staat wird also in Analogie zum einzelnen Menschen begriffen. Der Vorschlag des Sokrates, die Gerechtigkeit zuerst im Staat zu untersuchen (Resp. 368 d-369 a), erfolgt aus der Überzeugung, dass sich das Wesen der Gerechtigkeit, wie es für die Seele wichtig ist, an diesem grösseren Modell besser erkennen lasse. Charakteristisch für Platons Anschauung ist ausserdem nicht die Idee eines Ausgleichs zwischen in liberaler Weise als gleichberechtigt verstandenen Teilen bzw. Individuen, sondern die einer Hierarchie, in welcher derjenige über den anderen bestimmen soll, der dem Guten am nächsten steht.

Nach Platon handelt der Gerechte natürlich auch ‘gerecht’ in der gewöhnlichen, sozialen Bedeutung des Begriffs; doch die Rechtfertigung dieses sozial gerechten Handelns soll im Blick auf die innere Ordnung des eigenen Selbst erfolgen. Platon wehrt sich gegen die Meinung, die in der Gerechtigkeit nur ein Mittel sehen will zur Erlangung und Sicherung von äusseren Gütern, wie Eigentum, Ämter und Ehren. Denn wenn man sie nur deswegen achtet, besteht die Gefahr, dass sie gänzlich missachtet wird, sobald diese Güter durch ein anderes Mittel leichter zu erlangen sind. Zu Beginn des Zweiten Buches erzählt Glaukon die Legende vom lydischen Hirten Gyges, der durch ungewöhnliche Umstände in den Besitz eines

Ringes gekommen ist, der ihm die Macht verleiht, sich nach Wunsch unsichtbar zu machen. Gyges nützt diese Macht für sein Eigeninteresse denn auch ungehemmt aus. Glaukon gibt mit dieser Legende dem Standpunkt des Trasymachos und der öffentlichen Meinung eine scheinbare Stütze, wonach nur der einen Grund habe, die Gerechtigkeit zu achten, der zum Unrechttun nicht die Macht besitze; niemand handle freiwillig gerecht, weil die Gerechtigkeit für den Einzelnen kein Gut sei. Platon verwirft diese Meinung aus der Überzeugung, dass sie ein Gut für die Seele sei, auch wenn sie vor Menschen und Göttern verborgen bliebe (Resp. 366 e–367 a). Der Ausspruch des Sokrates im *Gorgias*, dass Unrechtleiden immer noch besser sei als Unrechttun, gründet in der Überzeugung Platons, dass Ungerechtigkeit die Seele verderbe. Der Mächtige, der ungestraft Unrecht tun darf, wird unglücklich, denn er lässt die Übermacht des niederen Seelenteils in sich zu. Zwar scheint die Einschränkung, welche die Gerechtigkeit uns äußerlich auferlegt, uns etwas wegzunehmen; in Wirklichkeit verhilft sie zu unserem einzig möglichen Glück. So ist für Platon die Gerechtigkeit nicht ein Gut, das man nur um seiner Folgen willen achten muss, sondern auch um seiner selbst willen.

b) Aristoteles übernimmt die Konzeption Platons nur noch teilweise. Im 5. Buch der *Nikomachischen Ethik* hat er diejenige Idee der Gerechtigkeit erstmals ausführlich expliziert, die den Gerechtigkeitsvorstellungen der späteren Jahrhunderte bis heute zugrunde liegt. Das trifft allerdings nur auf einen der zwei Gerechtigkeitsbegriffe zu, die er dort analysiert. Denn er hält zu Beginn des 5. Buches fest, dass man sich mit dem Ausdruck ‹ungerecht› auf zwei verschiedene Klassen von Menschen beziehen könne: einmal auf den Gesetzwidrigen, zum anderen auf den Unersättlichen (οὐ πλεονέκτης) und den Ungleichen (οὐ ἀνισός). Entsprechend unterscheidet er zwei Grundformen gerechten Verhaltens: das dem Gesetz gemäße (τὸν νόμιμον) und dasjenige, das auf die Pleonexia verzichtet, d. h. auf das An-sich-Reissen eines Vorteils, wodurch einem anderen etwas entzogen wird, das ihm gebührt, also das auf Gleichheit bedachte (τὸν ἴσον). Lateinisch wären die beiden Begriffe mit ‹iustitia universalis› und ‹iustitia particularis› wiederzugeben. Es ist der zweite, speziellere Begriff, mit dem Aristoteles unsere heutige Gerechtigkeitsidee begründet hat.

Die iustitia universalis schliesst alle besonderen Tugenden als Teile in sich, auch die partikulare Gerechtigkeit. Wenn Aristoteles sie als die

«vollkommene Tugend» ($\grave{\alpha}$ ρετὴ τελεία) bezeichnet (1129 b), dann orientiert er sich dabei offenbar nicht an einer geschichtlich realisierbaren Gesetzesordnung, sondern an einem sowohl hinsichtlich seiner «Richtigkeit» als seiner Vollständigkeit *idealen* Gesetz. Die Befolgung eines solchen Gesetzes wäre die vollkommene Tugend, denn dieses Gesetz schreibe nicht nur die partikulare Gerechtigkeit vor, sondern ebenso die Werke des Tapfern, des Besonnenen, des Sanftmütigen und aller anderen Tugenden (1129 b). Mit diesem Begriff der Gerechtigkeit lehnt sich Aristoteles noch an Platon an, denn auch dieser sieht die Gerechtigkeit in einem ausgewogenen Gesamtverhältnis einer Vielzahl besonderer Tugenden.

Einflussreicher und für die Nachwelt grundlegender war jedoch, wie bereits angedeutet, der Begriff *iustitia particularis*. Er betrifft diejenige besondere Tugend, die wir heute als die Gerechtigkeit im Unterschied zu anderen Tugenden auffassen. Aristoteles unterteilt sie in die Gerechtigkeit auf dem Gebiet der Verteilung und in die auf dem der Verträge (1130 b–1131 a). Diese Unterteilung geht nicht von der Gesinnung, sondern von den objektiven Rechtsgebieten aus. Die erste, die verteilende Gerechtigkeit – *iustitia distributiva* –, betrifft die Zuteilung von «Ehre, Geld und anderen Dingen». Die zweite, die der Verträge, unterteilt er wiederum in die Gerechtigkeit der freiwilligen Verträge – *iustitia commutativa* – (für *obligationes e contractu*) und die der unfreiwilligen Verträge – *iustitia correctiva* – (für *obligationes ex delicto*).

Aristoteles weist nachdrücklich darauf hin, Gerechtbehandeln sei nicht Gleichbehandeln, denn das Gerechte setze vier Elemente voraus: «die Menschen, für die es gerecht ist, sind zwei, und die Sachen, auf die es sich bezieht, sind auch zwei» (1131 a). Das Gerechte ist etwas Proportionales, eine Gleichheit der Verhältnisse. Eigentümlich und nicht ganz durchsichtig ist in diesem Zusammenhang die folgende Unterscheidung: die Gerechtigkeit der Verträge sei die Herstellung der «arithmetischen Proportionalität»: Es mache keinen Unterschied, ob ein anständiger Mensch einen schlechten beraube oder umgekehrt; das Gesetz behandle die Personen hier als gleiche und bemesse nur den angerichteten Schaden (1132 a); die verteilende Gerechtigkeit dagegen gehe auf eine «geometrische Proportionalität»: Die Verteilung z. B. der Ehren erfolge nicht mehr ohne Ansehen der Person, vielmehr gerade mit Rücksicht auf die Tugenden derselben. Diese Zweiteilung hat schon Platon der Sache nach in den *«Gesetzen»* vorweggenommen (757 a–d, 744 b–c)¹.

Zwischen Platon und Aristoteles bestehen hinsichtlich des Gerechtigkeitsbegriffs mehrere Übereinstimmungen in den Einzelheiten; was sich bei Aristoteles aber verschoben hat, ist der Schwerpunkt². Während Platon die Konkreta des öffentlichen Rechtslebens mehr beiläufig behandelt, als ob er davon wegstrebe, um zu der «inneren» Gerechtigkeit zu gelangen, wendet sich Aristoteles gerade den Konkreta des öffentlichen Rechts zu und macht diese zur Hauptsache. Dadurch decken sich seine Ausführungen besser mit dem, was wir heute unter Gerechtigkeit gewöhnlich verstehen.

Mit Platon und Aristoteles sind die zwei gewichtigsten Stimmen der Antike zu Worte gekommen, und zwar hauptsächlich im Sinn eines Beitrags zur Bestimmung der Idee der Gerechtigkeit als solcher. Eine andere Frage ist allerdings bereits im Zusammenhang mit Platon berührt worden, nämlich die nach den möglichen Rechtfertigungsgründen dieser Tugend. Der nun zu vollziehende Schritt führt von der Antike in das 18. und 19. Jahrhundert, zu Hume und Mill, deren Standpunkte namentlich wegen ihrer Antwort auf diese Frage nachhaltig gewirkt haben. Die Stellungnahmen Humes und Mills empfehlen sich ausserdem durch die Klarheit und Entschiedenheit, mit der sie ihre – im wesentlichen gleichgerichtete – Antwort geben. Sie unternehmen beide eine utilitaristische Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Für sie besteht ihr Wert ausschliesslich in dem aussermoralischen Nutzen, den sie für die Individuen der Gesellschaft hat.

c) Hume befasst sich mit der Gerechtigkeit einmal im *Treatise* (3. Buch, Teil II), sodann im *Enquiry concerning the Principles of Morals* (III. Abschnitt). Im «Enquiry», wo er sich zwar knapper, dafür mit deutlichen Akzenten ausdrückt, ist die Grundthese diese: Der einzige Rechtfertigungsgrund der Gerechtigkeit besteht in ihrer Nützlichkeit für die menschliche Gesellschaft. Zur Gesellschaftsbildung ist der Mensch wegen seiner von Natur aus zu schwachen Ausstattung für den Überlebenskampf genötigt. Die Gesellschaft, meint Hume, sorgt für Abhilfe gegen drei Übelstände: (a) die Schwäche des Einzelnen, sofern er auf eigene Faust überleben will; (b) die Beschaffung der notwendigen Lebensgüter forderte von dem Einzelnen, sofern er im Naturzustand verharrt, fast alle Kraft, so dass es nie dazu reichen würde, ein bedeutsames Werk zu schaffen; (c) was

der Einzelne errungen hat, bliebe stets unsicherer Besitz. Die Gesellschaft vereinigt die Kräfte und vermehrt die Leistungsfähigkeit; durch Arbeitsteilung wächst unsere Geschicklichkeit; der gegenseitige Beistand macht uns weniger abhängig von Glück und Zufall. Durch diese Steigerung von Kraft, Geschicklichkeit und Sicherheit werden die Gesellschaft und ihre Rechtsordnung für jeden Einzelnen nützlich.

Hume hebt hervor, wie sehr der Nutzen der Gerechtigkeit, die für ihn zusammenfällt mit der Anerkennung einer *positiven* Rechtsordnung, abhängt von der besonderen Lage, in welche die Natur den Menschen versetzt hat. Hätte die Natur jeden Menschen so reich mit persönlichen und äusseren Gütern ausgestattet, dass jeder in Fülle erhielte, was immer er begehrte, dann würden unter derart günstigen Bedingungen zwar alle anderen Tugenden blühen, jedoch wäre keine Rede mehr von der argwöhnischen Tugend der Gerechtigkeit. Welchen Zweck hätte eine Güterverteilung, wenn jeder schon genug besäße? Dasselbe ergäbe sich in einem anderen Fall. Wären die Güter und die Bedürfnisse so, wie sie tatsächlich sind, täte sich aber die menschliche Seele so weit auf und erfüllte sich mit Grossmut, dass jeder für jeden innigste Liebe hegte und auf seinen Vorteil nicht mehr bedacht wäre als auf den der Mitmenschen – dann höbe ein so weitgehendes Wohlwollen den Nutzen der Gerechtigkeit auf, und man hätte nie an eine Trennung des Eigentums gedacht. Tatsächlich ist die Lage eine andere: Viele begehrte Güter sind von Natur aus knapp oder nur durch Arbeit zu bekommen; die Menschen neigen zudem stark zum Eigennutzen. Aus diesem Grund ist die Gerechtigkeit nützlich als ein Mittel; denn was Geschick und Fleiss eines Menschen geschaffen haben, muss ihm gesichert bleiben, damit derart nützliche Gewohnheiten und Fertigkeiten ermutigt werden. Das Gerechtigkeitsgefühl entspringt nach Hume der Reflexion auf die Tendenz der Gerechtigkeit, den öffentlichen Nutzen zu fördern.

Hume begründet die Gerechtigkeit teleologisch. Als argwöhnische Tugend ist sie für sich nicht erstrebenswert. Sie ist es lediglich als ein Mittel zum Zweck der Erreichung eines anderen Telos, das dann um seiner selbst willen erstrebt wird, nämlich das (wie auch immer inhaltlich bestimmte) Wohl der Menschen. Auch für die Erreichung dieses Zwecks ist sie das beste Mittel nur für uns Menschen. Ein unendlich einsichtsvolles Wesen, meint Hume, das durch besondere Willensakte regierte und das die Norm befolgte, die grössten Besitztümer der höchsten Tugend zuzuweisen (als

Tugend gälten hier das Wohlwollen, auch die moralisch neutralen Tugenden), würde demselben Zweck besser dienen, wenn es nach unserem Ermessen auch oft ungerecht verteilte. Allein, diese ideale göttliche Norm kann nicht zu einer praktischen werden, weil es nach Hume unsicher ist, was Verdienst wirklich ist, teils wegen seiner Schwererkennbarkeit, teils wegen des Eigendünkels jedes einzelnen Menschen. Gegen eine zu krass ungleiche Verteilung der Güter, selbst wenn sie dem Verdienst entspräche, spricht ferner das Prinzip des abnehmenden Grenznutzens: Wo wir ungleich verteilen, entziehen wir dem Armen mehr als wir dem Reichen neu gewähren.

Eigentümlich ist Humes Verengung des Blicks auf das Eigentum. Im ‹Treatise› (3. Buch, Teil II) widmet er den Regelungen des Eigentums zwei ganze Abschnitte. Gegenstand der gerechten Verteilung können aber auch persönliche und politische Rechte sein. Hume verhält sich in diesem Punkt, im Gegensatz zu vielen anderen, auffallend engstirnig. Merkwürdig mutet auch seine unkritische Billigung der jeweils tatsächlich bestehenden Regierung an. Kennzeichnend dafür ist folgende Empfehlung im ‹Treatise› (3. Buch, Teil II, 10. Abschnitt): Kein Grundsatz entspreche sowohl der Klugheit wie der Sittlichkeit besser als der, dass man sich ruhig der Regierung unterwerfe, die in dem Lande, in welchem man lebt, besteht, ohne mit allzu grosser Wissbegier nach der Weise zu forschen, wie sie ursprünglich in den Besitz der Macht gelangt sei. Gerechtigkeit scheint für ihn letztlich identisch zu sein mit der Gültigkeit irgendeiner positiven Gesetzesordnung, sofern diese nur die Aufgabe erfüllt, die Besitzverteilung (welche auch immer) zu sichern. Die Frage, ob die Gesetze selbst gerecht sind, scheint sich für ihn nicht zu stellen.

Für Platon stünde Hume eindeutig auf der Seite der öffentlichen Meinung – und damit näher bei Trasymachos als bei Sokrates –, nach der die Gerechtigkeit ausschliesslich nach ihrem Nutzen einzustufen ist, den sie als Mittel zur Sicherung der äusseren Güter für die einzelnen Menschen hat. Sie ist sonach für Hume bloss eine soziale Zweckeinrichtung zur Wahrung der Privatinteressen der Bürger und keine Tugend der Innerlichkeit mehr.

d) Bei Mill erhält die Idee der Gerechtigkeit diejenige Gestalt, in der sie heute in den demokratisch regierten Gesellschaften im Bewusstsein der meisten Menschen lebendig ist. Mill hat sie im 5. Kapitel seiner Schrift

Utilitarianism (1861) dargelegt. Als Verfechter des demokratischen Liberalismus versteht Mill unter einer gerechten Gesellschaftsordnung notwendig etwas wesentlich anderes als noch Platon und Aristoteles, aber auch als Hume. Für die Griechen war die Trennung in Freie und Sklaven eine fraglos angenommene Tatsache; sie empfanden zwischen ihr und dem Bemühen nach einer gerechten Staatsordnung keinen Widerspruch. Hume verhielt sich gegenüber der Frage, ob die Gesellschaft, in der er lebte, gerechte Gesetze habe, relativ gleichgültig. Mill ging einen Schritt weiter, indem er die Frage nach der Gerechtigkeit namentlich auch in bezug auf die geltenden Gesetze zu stellen wagte. Das Ideal, von dem er erfüllt war, lag in der liberalen Gerechtigkeitsidee, nach der bei der Zuweisung der persönlichen und politischen Rechte alle mündigen Individuen der Gesellschaft als gleichberechtigt betrachtet werden sollen. Wie für Hume basiert auch für ihn die Gerechtigkeit auf der Nützlichkeit. Während aber Hume in erster Linie die Sicherung des Eigentums im Auge hatte, geht es Mill primär um den Schutz der persönlichen Freiheit. Hume sah in der Gerechtigkeit nicht mehr als eine nützliche Einrichtung zwecks Harmonisierung der Einzelegoismen. Mill hat einen veränderten Standpunkt insofern, als er sich das Individuum als einen Träger von gewissen Grundrechten vorstellt, deren Gewährleistung die erste Aufgabe einer Gesetzesordnung ist; die Sicherung des Eigentums stand für ihn jedenfalls nicht im Vordergrund. Die Forderungen der Gerechtigkeit heben sich für Mill dadurch von den anderen Nützlichkeitsgeboten (moralischen und nicht-moralischen) ab, dass sie verbunden sind mit der Vorstellung eines Anspruchs bzw. eines subjektiven Rechtes seitens des Individuums.

Mills Glaube an moralische Grundrechte, die jeder unabhängig von der positiven Gesetzesordnung hat, kommt klar zum Ausdruck in seinem zu Beginn des 5. Kapitels gegebenen Überblick über die landläufigen Gerechtigkeitsauffassungen, bei dem er von der Frage ausgeht, auf Dinge welcher Art der Ausdruck ‹ungerecht› gewöhnlich angewendet werde. Der Überblick hält erstmals klar die verschiedenen Seiten des Begriffs auseinander, die in den bisher betrachteten Positionen zum Teil noch ungeschieden blieben. (1) ‹Ungerecht› wird einmal genannt, wer die gesetzlich verbürgten Rechte einer Person (auf Freiheit, auf Eigentum) missachtet; (2) ungerecht kann dann eben dieses Gesetz selbst sein, wenn es die moralischen Rechte einer Person verletzt; (3) ungerecht ist ferner, wenn einer nicht bekommt, was er verdient (als Lohn oder als Strafe); (4) ungerecht ist

es weiterhin, einem anderen gegenüber wortbrüchig zu werden, d. h. eine Verpflichtung nicht einzuhalten, die man willentlich eingegangen ist; (5) ‹ungerecht› wird ferner schliesslich der genannt, der parteiisch ist, d. h. eine Person einer anderen gegenüber begünstigt (z. B. als Richter).

Zwei Dinge werden in diesem Überblick hervorgehoben, wovon das erste in den früheren Positionen gefehlt hat, und das zweite mit dieser Deutlichkeit nicht genannt wurde. Das erste sind die jedem Individuum zugeordneten moralischen Rechte. Platon und Aristoteles ist dieser Gedanke überhaupt fremd, denn für sie haben Freie und Sklaven, ebenso Männer und Frauen, nicht gleiche Grundrechte. Bei Hume hat er keine tragende Bedeutung. Das zweite ist das Kriterium des Verdienstes. Mit diesem erfolgt erstmals ein konkreter Vorschlag bezüglich des Gesichtspunktes, wonach eine Verteilung, die gerecht sein soll, sich richten muss. Damit nähert sich die Ausführung dem Punkt, wo sich, nach einem Gang durch vier historische Positionen, die Frage nach einer systematischen Klärung des Gerechtigkeitsbegriffs stellt.

2. Systematische Analyse des Gerechtigkeitsproblems

Als erstes sei unterschieden zwischen der Idee der Gerechtigkeit und den verschiedenen Konzeptionen derselben. Die leitende Idee besteht in der Überzeugung, dass bei der Zuordnung von Rechten und Pflichten und bei der Verteilung der Erzeugnisse der gesellschaftlichen Zusammenarbeit keine willkürlichen Unterschiede zwischen den Menschen gemacht werden sollen, dass es also irgendwelche Regeln gibt, die bestimmen, wie die konkurrierenden Ansprüche der Menschen auszugleichen sind. In dieser Idee sind sich alle Konzeptionen einig. Worin sie sich aber unterscheiden, ist das Kriterium, nach dem der Ausgleich geschaffen werden soll; und es zeigt sich bald einmal, dass die aus den unterschiedlichen Konzeptionen sich ergebenden Forderungen unvereinbar sind. Im folgenden werden einige dieser Konzeptionen – es sind die geläufigsten – kurz dargestellt und gegeneinandergehalten. Die Betrachtung erfolgt in einem allgemeinen Rahmen, aber das genügt insofern, als sich bereits in diesem die Unvereinbarkeit der Konzeptionen deutlich zeigt. Die daraus sich ergebende Frage wird dann die sein, worin das Gemeinsame von ihnen liegt³.

Nach der vielleicht ältesten Konzeption lautet die Grundnorm der Gerechtigkeit: *Jedem gemäss dem ihm durch das Gesetz Zugeteilten.* – Danach handelt der gerecht, der sich an die positive Gesetzesordnung hält. Ein Richter handelt gerecht, wenn er in den gleichen Situationen die gleichen Gesetze anwendet, d. h. wenn er unparteiisch ist. Diese Konzeption urteilt nicht über die positive Gesetzesordnung, sondern begnügt sich mit der formalen Forderung, diese zu befolgen. Das Unbefriedigende an ihr ist offensichtlich. Denn sie lässt im Einzelfall ebenso viele Gestalten der Gerechtigkeit zu, wie es verschiedene Gesetzesordnungen gibt. Unleugbar sind aus Vergangenheit und Gegenwart evident ungerechte Gesetzesordnungen bekannt.

Gemäss einer zweiten Konzeption lautet die Grundnorm: *Jedem das Gleiche.* – Aristoteles war es, der die Gleichheit zum zentralen Element des Gerechtigkeitsbegriffs erhoben hat im Zusammenhang mit der iustitia particularis. Nun leuchtete eine Gleichbehandlung aller Individuen durchaus ein, sofern alle in jeder Hinsicht tatsächlich gleich wären, d. h. gemäss Leibnizens Prinzip vom Ununterscheidbaren: Wenn jede Eigenschaft eines beliebigen unter ihnen auch eine Eigenschaft jedes anderen wäre. In diesem engen Sinn gibt es aber keine zwei gleichen Individuen. Die Forderung «Jedem das Gleiche» kann also nur besagen, wie man Individuen, die ungleich sind, behandeln soll. Plausibel ist sie nur dann, wenn man annimmt, dass die bestehenden Unterschiede nicht ins Gewicht fallen. Doch in welchen Hinsichten sind die Individuen tatsächlich gleich? Hier könnte man aufführen, dass jeder z. B. gleichermaßen empfindlich sei für körperlichen Schmerz, für Beleidigung und entehrende Behandlung. Aus dieser Tatsache lassen sich zugegebenermaßen gewisse Grundrechte rechtfertigen, auf die alle menschlichen Individuen Anspruch haben. Wir jedoch wenden den Terminus «Gerechtigkeit» auch auf die Verteilung von spezielleren Rechten und Gütern an, auf die ein strikt egalitärer Verteilungsschlüssel nicht mehr anwendbar ist. So sind z. B. Kinder weder fähig, politische Rechte auszuüben, noch stellt sich im Hinblick auf sie die Frage nach dem gerechten Lohn u. ä. Ausserdem leuchtet es nicht ein, weshalb alle mündigen Individuen, ob tüchtig oder arbeitsscheu, unbescholten oder verbrecherisch, krank oder gesund, reich oder arm, in gleicher Weise behandelt werden sollen. Lässt man hier aber Unterschiede gelten, dann ist die Grundnorm nicht mehr «Jedem das

Gleiche», sondern: «Jedem nach seiner Kategorie», womit wir die egalitäre Konzeption verlassen haben und übergegangen sind zu einer anderen, nach der die Menschen nicht gleich, sondern proportional behandelt werden sollen, das heisst im Verhältnis zu einem bestimmten Kriterium, sei es Verdienst oder Bedürftigkeit oder ein Drittes, im Hinblick auf das die Menschen unterschiedlichen Kategorien zugeordnet werden können.

Bis dahin ist zumindest soviel ersichtlich: Gerecht handeln kann nicht heissen, alle Menschen gleich zu behandeln; es kann nur heissen, alle Menschen einer bestimmten Kategorie gleich zu behandeln. Die Frage, in der die Ansichten auseinandergehen, ist nun allerdings die, welche Kriterien für die Bestimmung der Kategorien den Ausschlag geben sollen. Die drei folgenden Konzeptionen richten sich nach einem je anderen Kriterium aus.

Eine dritte Konzeption, die sich noch heute behauptet, lässt sich zusammenfassen in der Norm: *Jedem gemäss seinen Verdiensten*. – Sie besagt, dass alle Individuen, die durch ihr Verdienst – dessen Abstufungen als Kriterien für die Aufstellung von Subkategorien dienen – zu derselben Kategorie gehören, gleich zu behandeln sind. Die Hauptschwierigkeit liegt hier bereits in der Frage: Was ist Verdienst? Nach dem religiösen Glauben, der oft im Hintergrund dieser Konzeption steht, ist Verdienst dasjenige, wonach jeder nach seinem Tode gerichtet und dann belohnt oder bestraft wird. So betrachtet, gehören zum Verdienst nicht nur die tatsächlich vollbrachten Werke, sondern ebenso die Mühen, mit denen man die Werke (vielleicht vergeblich) erstrebt hat, d.h. die Absicht und der gute Wille. Die Beurteilung des Verdienstes eines Menschen in diesem komplexen Sinn ist jedoch äusserst schwierig. Nicht umsonst hat man sie früher der Gottheit überlassen, denn es übersteigt das Vermögen eines Sterblichen, sie auch nur bei einem einzigen Menschen adäquat vorzunehmen. Daher scheint dieses Kriterium nicht brauchbar zu sein für die Beurteilung einer Gesellschaftsordnung. Es ergibt sich daraus zunächst die Möglichkeit, die Ansprüche dieser Konzeption zu senken und lediglich die feststellbaren Werke eines Menschen bzw. die Wirkungen einer Institution zum Kriterium zu erheben.

Die Grundnorm dieser reduzierten Konzeption wäre dann: *Jedem gemäss seinen Leistungen.* – Dieses Kriterium ist moralisch weniger befriedigend, sofern man von einer Gesinnungsethik ausgeht, aber es macht weniger Schwierigkeiten in der Anwendung. Diese vierte Konzeption – die ein Spezialfall der dritten ist – liegt der Entlohnung von Arbeitnehmern, der Bewertung von Examina und Wettbewerben zugrunde.

Es zeigt sich aber sogleich, dass es unmöglich ist, einen universellen Massstab für alle Leistungen aufzustellen; man muss hier die Ansprüche wiederum senken und sich begnügen mit Massstäben für Leistungen derselben Art. Man kann weder die Leistung eines Fliessbandarbeiters mit der eines leitenden Direktors, noch Gemälde mit Dramen vergleichen, abgesehen einmal von sportlichen Leistungen und der Benotung von Examina. Mangels eines universellen Kriteriums zerfällt also diese vierte Konzeption, sobald wir zur Anwendung schreiten, in eine letztlich unbeschränkte Vielzahl von Einzelkriterien, je nach der Art von Leistungen, die zur Beurteilung stehen. Und damit sind erst die grundsätzlichen Schwierigkeiten genannt. Spezielle Probleme, wie z. B. dasjenige des «gerechten Lohnes», sind fast unentwirrbar komplex.

Nun ist aber nicht zu übersehen, dass es bei dieser Konzeption nicht rein um das geht, was jemand verdient hat, ohne dass zugleich in Rechnung gezogen würde, was nicht Verdienst, sondern Geschenk der Natur ist, nämlich das Talent. Ein Talentierter leistet mehr als ein Talentloser; die ungleiche Entlohnung beider basiert in diesem Fall auf einer unverdienten Bevorteilung des Begabten. Dieser Gesichtspunkt der Rücksichtnahme auf Lebensbedingungen, für die der Einzelne nichts kann, die aber sein Glück massgeblich beeinflussen, wird zum Hauptkriterium der letzten, fünften Konzeption.

Ihre Grundnorm lautet: *Jedem gemäss seinem Bedürfnis.* – Statt die Leistungen zu honorieren, fordert diese Konzeption, die Leiden zu mindern, die sich aus der Unfähigkeit, die lebenswichtigen Bedürfnisse zu befriedigen, ergeben. Diese Konzeption steht der Nächstenliebe am nächsten. Sie ist es auch, die sich weitgehend in der Sozialgesetzgebung durchgesetzt hat, so in den Gesetzen über Arbeitslosenunterstützung, Krankenkasse und Altersversicherung. Sie fordert dieselbe Behandlung für die, welche hinsichtlich ihrer Bedürfnisse zu derselben Kategorie gehören.

Nun kann die Forderung dieser Konzeption nicht die sein, alle beliebi-

gen Bedürfnisse eines Menschen zu berücksichtigen; es geht darin nur um die wesentlichen Bedürfnisse. Man ist hier vielleicht genötigt, sich auf die physischen Hauptbedürfnisse des Menschen zu beschränken, auf das, was der Terminus ‹Existenzminimum› zusammenfasst. In der Tatsache, dass die gehobenen individuellen Bedürfnisse hier ausser acht gelassen werden, liegt einer der Unterschiede zwischen der Nächstenliebe und dieser Konzeption der Gerechtigkeit. Die letztere betrachtet die Menschen, so weit sie zur selben Kategorie gehören, als gleichartige; die Nächstenliebe sieht sie als Individuen und berücksichtigt ihre Eigenheiten.

Die Schwierigkeit dieser Konzeption liegt einmal in der Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bedürfnissen, nicht weniger dann aber in der Abstufung der wesentlichen Bedürfnisse nach der Dringlichkeit ihrer Befriedigung. Die Kontroverse über den Vorrang der Bedürfnisse betrifft nichts Geringeres als die Verschiedenheit ganzer Gesellschaftsordnungen. Ob man eine liberale oder eine sozialistische Ordnung bevorzugt, hängt wesentlich davon ab, ob man das Bedürfnis nach Freiheit oder das nach Sicherheit vorrangig befriedigen will. Ferner gibt es Bereiche, wo diese Konzeption dem Leistungsprinzip weichen muss, so bei der Beurteilung von Wettbewerbs- und Examensergebnissen. Wegen der nur partiellen Gültigkeit des Bedürfnisbefriedigungsprinzips erheben sich besondere Schwierigkeiten dort, wo es mit dem Leistungsprinzip in Konflikt gerät. Auf diesen Punkt komme ich noch zurück.

Fragen wir, worin das Gemeinsame dieser fünf Gerechtigkeitskonzeptionen besteht, so zeigt sich, dass es in einer rein formalen Bestimmung liegt. Die Grundnorm dieser formalen Gerechtigkeit könnte man so formulieren: *Behandle alle Individuen derselben Kategorie auf die gleiche Weise.* – Formal ist sie deshalb, weil sie ohne vorgängige Bestimmung der Kategorien nicht angewendet werden kann. Wie wir die Kategorien festlegen, hängt davon ab, was für Werte wir setzen. Eine Definition der *formalen* Gerechtigkeit ist wertfrei möglich; die Ansichten über sie gehen kaum ernsthaft auseinander. Sie entspricht im wesentlichen der zuletzt angeführten Grundnorm. Die Definition einer *konkreten* Gerechtigkeitskonzeption jedoch ist wertfrei nicht möglich; sie bleibt daher, wie immer sie gefasst wird, kontrovers.

Ein Ausweg aus dem vielleicht allzu bescheidenen Ergebnis scheint manchem darin zu liegen, dass man versucht, mehrere Konzeptionen zu vereinigen. Das ist es in der Tat auch, wozu wir im sozialen Leben prak-

tisch gezwungen sind. Denn in Wirklichkeit reagiert unser Gerechtigkeitsgefühl meist gleichzeitig auf mehrere, voneinander unabhängige Charakteristika, durch welche die verschiedenen Kategorien bestimmt sind. Ein sozial gesinnter Arbeitgeber möchte seine Arbeiter sowohl für ihre Leistung wie in Rücksicht auf ihre Bedürfnisse entlönen. Tritt dabei etwa der Fall ein, dass zwei Arbeiter ihrer Leistung nach zur selben Kategorie, aber ihren Bedürfnissen nach zu verschiedenen gehören oder umgekehrt (der eine sei ein Junggeselle, der andere der Vater einer vielköpfigen Familie), dann wird der Arbeitgeber in jedem Fall formal ungerecht handeln. Behandelt er sie gleich, verstösst er gegen das Prinzip «Jedem gemäss seinem Bedürfnis», behandelt er sie ungleich, verstösst er gegen das Prinzip «Jedem nach seiner Leistung». Wir begegnen hier einer der zahlreichen Antinomien der Gerechtigkeit, die entstehen, sobald wir mehrere Konzeptionen zugleich anwenden wollen. Vorausgesetzt, dass wir die in Konflikt geratenen Konzeptionen für gleich gewichtig halten – so dass also der Ausweg, der einen den Vorrang zu geben, verwehrt ist –, so bleibt in derartigen Fällen nur noch die Zuflucht zur Billigkeit. Bereits Aristoteles hat ihr eine wichtige Rolle beigemessen.

Die Billigkeit sucht die Ungleichheit zu verringern, wo die Forderung der Gleichbehandlung (innerhalb derselben Kategorie) undurchführbar wird, weil man zugleich mehrere Charakteristika, die in der Anwendung in Konflikt geraten, zu berücksichtigen hat. Sie hat eine zu der Getrentheit der Kategorien gegenläufige Tendenz zum Kompromiss; für diesen aber gibt es keine Regeln (angewendet auf den Beispielfall der beiden Arbeitnehmer ergäbe die Billigkeitserwägung einen Kompromiss etwa in der Form, dass der Familienvater Kinderzulagen und Steuervergünstigung erhält, die aber so zu bemessen wären, dass der Junggeselle mit seinem Lohn für seine persönlichen Bedürfnisse immer noch besser fährt als der Familienvater.) Die Billigkeit bleibt aber als Kompromiss im Einzelfall wie als zur Regel erhobener Kompromiss (z. B. bei Lohnfragen) – eben ein Kompromiss, der die formale Gerechtigkeit durchkreuzt. In gewissen Fällen mag der Consensus bezüglich eines Kompromisses sehr breit sein, in vielen anderen überwiegt die Uneinigkeit. Die Billigkeit ist eben nur eine Krücke der Gerechtigkeit.

Kehren wir zurück zum Begriff der formalen Gerechtigkeit. Diese fordert, dass Individuen derselben Kategorie gleich behandelt werden. Die Konzeption der konkreten Gerechtigkeit enthält dann das Kriterium, das

uns ermöglicht zu bestimmen, wann zwei Individuen zu derselben Kategorie gehören. Ihre Aufgabe ist ausserdem, eine Regel anzugeben, die sagt, wie jedes Mitglied einer Kategorie behandelt werden muss. Diese Regel wird in den meisten Fällen eine oder mehrere Variablen enthalten (so wird sie bei Vermögensverteilungen bei Erbgang die Form eines Bruches haben, in dessen Zähler eine Variable für das Vermögen und in dessen Nenner eine andere für die Zahl der Erbberechtigten steht). Wie dem auch sei, jedenfalls fordert die formale Gerechtigkeit, dass Mitglieder derselben Kategorie gleich behandelt werden. Die Frage stellt sich: Wodurch ist diese Forderung nach Gleichbehandlung begründet? Sie ist allein in der Tatsache begründet, dass eine Regel angewendet wird (die Regel der betreffenden konkreten Gerechtigkeit, die bestimmt, wie die Mitglieder einer Kategorie behandelt werden müssen). Die Grundlage der Gerechtigkeit ist also unmittelbar nicht der Gleichheitsbegriff, sondern der Regelbegriff. Die Gleichheit der Behandlung ergibt sich erst daraus, dass man sich an eine Regel hält. Daraus wird das allen konkreten Gerechtigkeitskonzeptionen Gemeinsame ersichtlich: Jede von ihnen fordert zwar eine andere Regel, aber alle sind sich darin einig: *Gerecht sein heisst eine Regel anwenden.*

Wenn formal gerecht handeln heisst, eine gewisse Regel zu befolgen, dann scheint der Willkür die Tür offen zu stehen. Wenn immer wir ein Individuum einer bestimmten Kategorie nicht der Regel gemäss behandeln wollen, ist die Möglichkeit gegeben, die Regel durch eine Ergänzung so zu modifizieren, dass aus der anfänglichen Kategorie deren zwei entstehen. Die Frage, auf die alles hinausläuft, ist demnach die: Unter welchen Bedingungen ist eine Regel gerecht?

Es erhebt sich damit die alte Frage nach der Begründbarkeit moralischer Normen, auf die es auch heute noch keine einhellig gebilligte Antwort gibt. Man hat lediglich Einigkeit erzielt in einer negativen Feststellung, nämlich dass sich Regeln weder aus Tatsachen ableiten lassen – denn aus dem, was ist, kann nicht gefolgert werden, was sein soll –, noch formal beweisen lassen – denn auch im Fall, dass sie ableitbar sind aus gewissen anderen, generelleren Regeln und bestimmten Randbedingungen, stösst man irgendwo auf gewisse letzte Regeln, die sich nicht mehr beweisen lassen. Strittig ist dagegen die positive Behauptung, nämlich dass es neben der empirischen Bestätigung und dem formalen Beweis noch eine dritte Begründungsart gebe, wodurch Regeln ihre Verbindlichkeit erhalten. An

diesem Punkt scheiden sich die Geister. Die einen leugnen strikte die Möglichkeit einer dritten Begründungsart. Regeln und Werturteile, sagen sie, sind letztlich unbegründbar; neben der theoretischen Vernunft gebe es keine praktische Vernunft. Das ist der Standpunkt z. B. von Hume. Die anderen halten eine dritte Begründungsart für möglich und anerkennen eine praktische Vernunft. Vertreten wird dieser Standpunkt in der Tradition vor allem durch Kant. Jedoch muss man gegen seine Moralphilosophie grundsätzlich einwenden, dass sie auf metaphysischen Voraussetzungen basiert, die ein Empiriker von vornherein nicht teilt. Ein dem empirischen Denken besser angemessenes Vorgehen, dem man in der Gegenwart zunehmend Beachtung geschenkt hat, besteht in der Konsensus-Begründung. Danach läge die Begründung einer Regel in der Rechtfertigung mittels Argumentation. Von einer gewissen Vagheit wird dieser Begriff der Argumentation kaum zu befreien sein; der damit verbundene Gedanke ist der folgende: Als erstes gilt, dass eine Begründung nicht gegeben werden muss, bevor die Regel ausdrücklich als ungerecht empfunden worden ist. Solange sie allseitig stillschweigend akzeptiert wird, besitzt sie den Vorteil der Rechtsvermutung. Das Problem der Begründung entsteht erst dann, wenn sie angefochten wird. Die Begründung vollzieht sich im Unterschied zur empirischen Bestätigung und zum formalen Beweis in dem, was spezifisch «argumentative Rechtfertigung» heißen könnte, d. h. alle Betroffenen (oder anerkannte Vertreter derselben) werden einmal angehört: jeder erfährt dadurch etwas über die Lebenslage des anderen, was ihm ermöglicht, den anderen zumindest einmal zu verstehen bezüglich der Motive seines Urteils; jeder erfährt neue Information, in deren Licht er vielleicht sein Urteil ändert; manchen werden in der Vorstellung mögliche Situationen gezeichnet, in die sie hineingeraten könnten, die sie selbst nicht in Rechnung gezogen haben. Auf diese Weise ist es denkbar, dass die Beteiligten zu einem Konsens über die fragliche Regel gelangen. Wo dieser nicht erreicht wird, bleibt die Möglichkeit der Abstimmung. Zwar lässt sich aus dem, wofür der Einzelne stimmt, ein gewisses irrationales Moment nicht ausmerzen, doch erfolgt die Abstimmung erst, nachdem jeder die Gelegenheit gehabt hat, sich zu erklären und die anderen zu überzeugen.

Wie immer jedoch diese Argumentation im einzelnen verläuft, und auch wenn sie zwecks Abhebung vom willkürlichen Regelerlass eines mächtigen Einzelnen ein Weg der «Rechtfertigung» genannt werden mag,

so ist nicht zu vermeiden, dass in sie gewisse Werturteile eingehen, die nicht mehr der Beurteilung nach gerecht und ungerecht unterliegen. Diese Werturteile hängen zusammen mit bestimmten Gerechtigkeitsidealen, die ihrerseits nicht aufeinander zurückführbar sind. Als letzte Gegebenheiten, die sie darstellen, müssen wir in ihnen den Grund der Antinomien erkennen, in die wir bei der Anwendung der formalen Gerechtigkeit hineingeraten. In den vorhin behandelten Konzeptionen lassen sich drei solcher Ideale auseinanderhalten.

Das hinter der Norm «Jedem das Gleiche» stehende Ideal ist das des egalitären Humanismus. Dieses Ideal, wie wir gesehen haben, lässt sich nicht in jeder Hinsicht realisieren. Trotzdem verdient die in ihm enthaltene Anschauung Beachtung. Das Egalitätsideal wirbt dafür, dass wir die harte Tatsache, dass die Individuen von Natur und sozialer Herkunft sehr ungleich ausgestattet sind, mildern sollen, indem wir die Menschen nebst ihrer divergierenden Individualität zugleich als gleiche Wesen, als Personen begreifen, die man sich als mit bestimmten unveräußerlichen Rechten versehen denkt.

Ein anderes Ideal steht hinter der Norm «Jedem nach seinem Bedürfnis». Es ist das der Wohltätigkeit und der Nächstenliebe. Hier wird es deutlich, dass die Gerechtigkeit in der Rangordnung der Tugenden nur den zweiten Platz einnimmt. Wenn es gerecht ist, den Bedürftigen mehr zukommen zu lassen als denen, die keine Not leiden, dann ist das, worauf es in erster Linie ankommt, die Forderung, den Bedürftigen überhaupt etwas zukommen zu lassen, d. h. wohltätig zu sein. Wären unsere Seelen, wie Hume sagt, von Wohlwollen so sehr geweitet, dass das Befinden jedes anderen uns ebenso ans Herz ginge wie das eigene, dann würde diese Gerechtigkeitskonzeption entbehrlich; die Wohltätigkeit allein hülfe dem Übelstand ab.

Ein wiederum anderes Ideal liegt der Norm «Jedem gemäss seinem Verdienst» zugrunde, nur ist es als solches nicht unmittelbar erkennbar. Die Anerkennung der Norm setzt die Anerkennung gewisser Werte voraus, deren Realisierung als Verdienste betrachtet werden. Diese Verdienste können in irgendwelchen Leistungen und Gesinnungen bestehen, die der menschlichen Gesellschaft zunutze kommen; sie lassen sich vielleicht nicht in eine Einheit fassen. Doch wird auch hier ersichtlich, dass die Gerechtigkeit nur den zweiten Platz einnimmt; den ersten nehmen jene Werte ein, nach denen das Verdienst bestimmt wird.

Aus allen drei Fällen erhellt, dass jede Gerechtigkeitskonzeption von gewissen Werten abhängt, die ihr vorgeordnet sind und selber nicht der Beurteilung von gerecht und ungerecht unterliegen.

Zum Schluss noch eine Bemerkung zu Humes Äusserung, die Gerechtigkeit sei eine «argwöhnische» Tugend, und zu dem von ihm entworfenen Bild eines paradiesischen Zustandes, in dem die Menschen von gegenseitiger Liebe so sehr erfüllt sind, dass die Gerechtigkeit überflüssig wird. Im Unterschied zur Liebe, die den Menschen zum Altruisten zu verändern vermag, beinhaltet die Forderung nach Gerechtigkeit keine derartige grundlegende Gesinnungsänderung. Die Ausgangsbasis der Gerechtigkeit sind die Individuen mit ihren Eigeninteressen; das Ziel ist ein Gesellschaftszustand, in dem einem jeden in einem bestimmten Ausmass die Verfolgung dieses Eigeninteresses gesichert ist. Wenn man häufig die Liebe der Gerechtigkeit überordnet, so deshalb, weil man an die Kraft der Liebe glaubt, eben diesen Zustand der sich gegenseitig voneinander abstimmenden Einzelegoismen selbst zu verändern und dadurch die Voraussetzung für eine Gerechtigkeitsforderung aufzuheben. Denn wer die andern liebt, empfände die Tatsache, dass er gelegentlich sich selbst zurückstellen muss, nicht als ungerecht; er gönnte dem andern gern mehr, als er selbst besitzt. Daraus ergibt sich die Überlegung, ob es nicht besser wäre, statt das komplexe Problem einer gerechten Gesellschaftsordnung zu lösen zu versuchen, das Bemühen auf das Erstarken der Liebe zu richten, weil dadurch die Forderung nach Gerechtigkeit von selbst verschwände.

Die Liebe ist zweifellos umfassender als die Gerechtigkeit. Sie verteilt nicht bloss, wie die Gerechtigkeit, das Vorhandene; sie vermag Neues zutage zu fördern; sie allein ermöglicht selbstlose Handlungen. Dennoch überzeugt die Ansicht, dass wo Liebe walte, die Gerechtigkeit sich erübrige, trotz erster Plausibilität nicht ganz. Einmal muss man gegen sie nüchtern feststellen, dass sie auf einen völlig utopischen Zustand zielt – die meisten Menschen lassen sich durch die Liebe allenfalls nur für Augenblicke lenken, im übrigen handeln sie meist eigennützig –, und dass deshalb unser reales Problem, eine gerechte Gesellschaftsordnung zu errichten, dadurch nicht gelöst wird. Zum anderen aber bedarf sie auch dann, wenn man sie wenigstens als eine theoretische Möglichkeit erwägt, der Klärung. Was geschähe, wenn alle Menschen sich vollkommen altruistisch verhielten? Sofern man unter Liebe die Bereitschaft versteht, das

wohlverstandene Selbstinteresse des andern zu fördern, geschähe gar nichts, denn es gäbe in keinem Individuum ein Selbstinteresse, das gefördert werden könnte. Liebe ist ein Handlungsmotiv «zweiter Ordnung», ihre Betätigung ist auf Motive «erster Ordnung» angewiesen, d. h. darauf, dass jemand auch selbstzentrierte Bedürfnisse und Interessen hat. Gehen wir von diesem zweiten Fall aus – der realistischer sein dürfte –, dass die Menschen nebst ihrer Liebesbereitschaft natürliche Selbstinteressen haben, die sie zumindest auch verfolgen wollen, dann kommt die Liebe nicht ohne Gerechtigkeit aus. Sie gerät immer dann in Schwierigkeiten, sobald die Selbstinteressen der andern, die sie fördern möchte, zueinander in Gegensatz geraten. Sie muss sich dann bemühen, nicht nur selbstlos, sondern auch gerecht zu handeln.

Anmerkungen

¹ Diesen Hinweis verdanke ich Franz Dirlmeier: *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* (Berlin: Akademie-Verlag ⁴1967).

² Vgl. Dirlmeier, *a. O.*

³ Die nachfolgenden Überlegungen basieren im wesentlichen auf den zwei Studien von Chaim Perelman: *De la justice* (Brüssel 1945); um fünf Vorlesungen zum Thema vermehrt dt sch. *Über die Gerechtigkeit* (München: C. H. Beck 1967).

