

4. Typisch für die Sophisten war, dass sie Gerechtigkeit und Gesetze nicht mehr als Ausdruck einer natürlichen oder göttlichen Ordnung ansahen, sondern als von Menschen gemacht, z. B. als Ergebnisse von Konventionen oder als Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen.

3 Platon und das Gerechtigkeitsparadigma des Konservativismus

Platons *Politeia* (427–347 v. Chr.) trägt den Untertitel »Über die Gerechtigkeit« und enthält nicht nur die älteste uns schriftlich und vollständig überlieferte Philosophie der Gerechtigkeit, sondern auch die umfassendste, die jemals vor der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschrieben worden ist. Die *Politeia* ist noch heute unbestritten einer der wichtigsten Basistexte der politischen Philosophie.

Das Titelwort *politeia* bedeutet so viel wie die Gesamtheit der Institutionen und Gesetze, der ungeschriebenen Regeln und des politisch-sozialen Verhaltens der Bürger einer Stadt (*pólis*), d. h. eines autonomen Stadtstaats, zu dem auch noch ein größeres agrarisches Umland sowie einige kleinere abhängige Städte gehören können. Die übliche Übersetzung mit »Staat« ist ungenau; der Einfachheit halber wird im Folgenden der Begriff »Verfassung« verwendet, obwohl *politeia*, wie erläutert, sehr viel mehr als das umfasst, was wir unter Verfassung verstehen. Für den von Platon häufig verwendeten Begriff *pólis* wird, der allgemeinen Gepflogenheit entsprechend, zwar das Wort »Staat« gebraucht. Aber gemeint ist kein anonymer moderner Flächenstaat mit Millionen von Einwohnern, tief gegliederter Verwaltungsstruktur und Bürokratie, sondern der autonome Stadtstaat des antiken Griechenland, in dem praktisch jeder jeden kannte.

3.1 Platons Idealismus

Um Platons Gerechtigkeitstheorie zu verstehen, sind einige Bemerkungen zu seinem Weltbild notwendig. Er war der Überzeugung, dass es eine übersinnliche und geistige Welt gibt, von der alles Irdische nur ein Abbild ist. Zu dieser Auffassung kam er, indem er, wie auch die anderen antiken Philosophen, die Frage nach dem Wesen oder der wahren Natur der Dinge stellte, wobei mit dem Wesen oder der Natur der Dinge zugleich auch ihr

Ursprung und ihr Grund gemeint war. So beschäftigte sich Platon mit Fragen wie »Was ist Wissen?«, »Was ist Schönheit?«, »Was ist Wahrheit?«, »Was ist Liebe?« oder »Was ist Tugend?«.

Die Antworten, die er schließlich fand, waren der Struktur nach immer gleich: Es muss hinter dem Sichtbaren und Vergänglichen etwas Unsichtbares und Unvergängliches geben. Unsere Vernunft besitzt die Fähigkeit, dieses Unsichtbare und Unvergängliche, das Platon die Welt der »Ideen« (von *eidōs* = Bild) nannte, zu sehen. Wir können unser Wissen von dem bleibenden Wesen der Dinge nicht durch Abstraktion aus der sinnlichen Erfahrung gewinnen, sondern es ist umgekehrt: Wir müssen bereits ein Vorwissen von diesen ewigen Ideen besitzen, um in der vielfältigen, vergänglichen und chaotischen diesseitigen Welt mit ihren ständig wechselnden Sinneseindrücken überhaupt Dinge identifizieren und die bleibende Struktur erkennen zu können.

Offenbar haben wir die ewigen Ideen mit unserer unsterblichen Seele schon gesehen, bevor wir Einzelnes erkennen können. Jedes Erkennen war daher für Platon Wiedererkennen der Ideen. Nur durch diese Erinnerung können wir die Frage nach dem Wesen der Dinge beantworten. Die übersinnliche Welt der Ideen war für Platon die wahre Wirklichkeit, während die sinnlich wahrnehmbare Welt für ihn nur ein schwaches Abbild und ein vergänglicher Schein war. Dieses Grundmuster lag auch Platons politischer Philosophie zugrunde: Er wollte die gerechte Ordnung des Gemeinwesens aus einer bleibenden unvergänglichen Idee der Gerechtigkeit ableiten, die der Mensch – vor allen anderen aber der Philosoph – mit seinem geistigen Auge erschauen kann.

3.2 Platons Staatsutopie

Platons *Politeia* ist ein so vielgestaltiges und komplexes Werk, dass gar nicht erst versucht werden soll, in dem hier gegebenen Rahmen den Ablauf der Argumentation annähernd vollständig wiederzugeben. Stattdessen beginnen wir einfach damit, wie sich Platon einen vollkommen gerechten Stadtstaat vorstellte. (Die platonische Staatsutopie findet sich in den Büchern II, Kapitel 11 bis 24, III und IV, Kapitel 1 bis 10 sowie in Buch V und Buch VI, Kapitel 1 bis 14).

Zur Staatsgründung kommt es nach Platon aufgrund des Mangels, nämlich weil der einzelne Mensch zur Befriedigung seiner Grundbedürfnisse auf die Hilfe anderer angewiesen ist. Durch den Zusammenschluss nutzen sie die Vorteile der Arbeitsteilung. Weil nicht jeder Mensch die gleichen Fähigkeiten besitzt, ist es vorteilhaft, wenn sich jeder auf seine besonde-

ren Fähigkeiten spezialisiert. Der Staat legitimiert sich Platon zufolge also durch Zweckrationalität; dies ist, wie wir später sehen werden, ein deutlicher Unterschied zu seinem Schüler Aristoteles, für den der Staat nicht allein eine Frage der Zweckmäßigkeit, sondern auch Ausdruck der natürlichen Geselligkeit des Menschen war.

Als Resultat der Arbeitsteilung wächst der Wohlstand und die Bevölkerung vermehrt sich. Dies macht die Einrichtung von Polizei und Militär notwendig, aber auch die Bildung einer Regierung, unter anderem deshalb, damit diese Polizei und Militär befehligt und im Zaum hält. Auf diese Weise entstehen in Platons Staat drei Klassen:

- die Inhaber der Polizei- und Militärfunktion, die sogenannten Wächter (*phýlakes*),
- die »Herrscher« (*árchontes*, auch »vollkommene Wächter«, *phýlakes panteleís*, genannt) und
- die Masse der arbeitenden Bevölkerung.

Außerdem setzte Platon, wie sich aus verschiedenen Textstellen erschließen lässt, stillschweigend voraus, dass es in seinem Idealstaat zusätzlich zu diesen drei Klassen auch noch Sklaven gibt. Die Klassen in Platons Idealstaat sind strengstens voneinander abgegrenzt. Jedes Gesellschaftsmitglied wird in seine soziale Rolle hineingeboren. Jede Mobilität und Vermischung der Klassen wird ebenso strikt unterbunden wie die Einmischung der einen Klasse in den Aufgabenbereich einer anderen.

Die zwei oberen Klassen bilden aber insofern eine Einheit, als die Herrscher von Fall zu Fall aus dem Kreis der Wächter ausgewählt werden. Die Herrscher sind also eine Unterklasse der Wächter. Platon spricht von den »Herrschern« im Plural; offenbar denkt er an eine kollektive Führung. Mit dem von Platon für »Herrscher« verwendeten Wort *árchōn* wurden in Athen und in anderen griechischen Stadtstaaten die obersten Exekutivbeamten bezeichnet; man darf also keinesfalls an eine absolutistische Erbmonarchie im Sinne des 17. oder 18. Jahrhunderts denken. Den viel zitierten Philosophenkönig als Monarchen gibt es übrigens in Platons Idealstaat gar nicht, sondern er spielt nur im Zusammenhang mit der Frage, ob es überhaupt möglich ist, in der unvollkommenen Realität einen vollkommenen Staat zu errichten, eine Rolle. Platons berühmte Antwort lautete, dass dazu ein Philosoph König oder ein König Philosoph werden müsse (473c–d, Platon 1991, S. 411); der Philosophenkönig ist also offenbar ein Gesetzgeber, der den Idealstaat etabliert, um sich dann zugunsten einer Mehrzahl von Herrschern zurückzuziehen.

Die Wächter und Herrscher leben in Platons Idealstaat in radikal asketischer Lebensform zusammen, ohne Privatleben, ohne persönliches Eigen-

tum und unter Verzicht auf allen Luxus. Es gibt weder Ehe noch Familie noch feste Paarbeziehungen zwischen Männern und Frauen, die Kindererziehung ist kollektiv organisiert. Trotzdem wäre es völlig verfehlt, in Platon einen Vorläufer des Kommunismus zu sehen. Sein »Kommunismus« ist kein Modell für den ganzen Staat oder das ganze Volk, sondern ausschließlich für die ganz kleine Teilgruppe der Wächter und Herrscher mit dem Zweck, eine im Sinne des Idealstaats funktionsfähige Elite heranzuziehen. Die Abschaffung der Familie und die Sozialisierung der Kindererziehung – beschränkt auf die Wächter und Herrscher – dienen nicht dem Wohl der Kinder oder der sexuellen Freiheit, sondern ausschließlich dem Zweck der Menschenzüchtung; auf diese Weise soll der genetisch am besten ausgestattete Nachwuchs für die Herrscher- und Wächterklasse herangezogen werden. Zur Beschreibung seines staatlichen Züchtungsprogramms bediente sich Platon denn auch offen der Analogie zu den Techniken der Viehzucht. Dabei schreckte er auch vor der staatlich geregelten Kindesaussetzung aus »eugenischen« Gründen nicht zurück (460c). Das erschien allerdings zur Zeit Platons in Griechenland nicht als derart ungeheuerlich, wie es heute der Fall wäre; in Sparta wurde sie tatsächlich praktiziert. Auch wenn es abwegig ist, Parallelen zwischen einem Denker des Altertums und dem Nationalsozialismus zu ziehen, so verblüffen doch die biologistischen und rassistischen Anwendungen des idealistischen Metaphysikers Platon.

Im Übrigen gibt es in Platons idealem Staat für die beiden oberen Klassen ein minutiös ausgearbeitetes Erziehungs- und Bildungssystem. Die Lehrinhalte unterliegen der strengsten Zensur, Homer und die meisten Tragödiendichter sind verboten, es ist unzulässig, den Göttern Leidenschaften wie Eifersucht oder Rachsucht zuzuschreiben, für die Musikerziehung gibt es genaue Reglementierungen die zulässigen Musikinstrumente, Tonarten und Rhythmen betreffend. Dazu kommen noch Regeln für die Heranbildung des Nachwuchses der Herrscherklasse zu Philosophen. Die untere Klasse wird hingegen von all dem ausgeschlossen, aber auch verschont. Ihre Mitglieder genießen keinerlei Bildung, ihre Fortpflanzung wird nicht reglementiert, sie dürfen Eigentum besitzen, monogam leben und ihre Kinder selbst erziehen. Platon verlangt von ihnen nichts weiter, als dass sie ihrer Arbeit nachgehen, die beiden oberen Klassen versorgen und gehorchen.

3.3 Die Legitimation des idealen Staates durch Psychologie und Tugendlehre

Seine Drei-Klassen-Konstruktion rechtfertigte Platon mit einer für ihn typischen Kombination aus Psychologie und Tugendlehre: In der Seele gibt

es drei Seelengattungen oder Seelenkräfte: die Vernunft (*logistikón*), die Lebenskraft oder vitale und emotionale Energie (*thymós*) und die Begierde (*epithymía*). Jeder dieser Seelenkräfte entspricht eine Tugend, nämlich der Vernunft die Weisheit (*sophía*), der Lebenskraft die Tapferkeit (*andreía*) und der Begierde die Besonnenheit (*sōphrōsýnē*), welche die Begierde zügeln soll. Die letzte der vier klassischen Kardinaltugenden, nämlich die Gerechtigkeit (*dikaiosýnē* oder einfach *dikaion* = das Gerechte), ist keinem bestimmten Seelenteil zugeordnet, sondern der Seele insgesamt: Gerechtigkeit ist also die Obertugend oder der Inbegriff der Tugend und besagt so viel wie die Summe der drei ins richtige und geordnete Verhältnis zueinander gebrachten Einzeltugenden der Seele und der drei Seelenkräfte.

Gerechtigkeit als Harmonie der Seelenkräfte bedeutet zugleich Glück (*eudaimōnía*) im Sinne eines guten und sinnerfüllten Lebens. Sie ist deshalb sowohl um ihrer selbst willen als auch wegen des aus ihr fließenden Glücks erstrebenswert. Dies entspricht der bei den Griechen gängigen eudämonistischen Ethik: Das sittlich Gute ist das, was ein gutes und sinnerfülltes Leben ermöglicht. Das gute Leben ist nicht einfach das angenehmste oder lustvollste Leben und es besteht auch nicht in einem Maximum an persönlichem Vorteil, sondern es ist dasjenige, das in der menschlichen Gemeinschaft zu Recht hoch geachtet ist – wobei die jeweils herrschenden Normvorstellungen als Maßstab vorausgesetzt werden. Im so verstandenen sittlich Guten fließen also persönliches Glück und Erfüllung ethischer Standards zusammen. Darin liegt ein gravierender Unterschied zwischen der antiken eudämonistischen Ethik und der neuzeitlichen »Pflichtethik«, deren Grundsätze Immanuel Kant formuliert hat und der zufolge das Gute ausschließlich in der Erfüllung der Pflicht ohne Rücksicht auf das persönliche Glück besteht. (s. Unterkapitel 12)

Platons Gedanken, dass Gerechtigkeit der Inbegriff der Tugend und insofern identisch mit Glück und gutem Leben ist, können wir nur richtig verstehen, wenn wir uns die Bedeutung vor Augen führen, die der Begriff »Tugend« (*aretē*) in der griechischen Philosophie hatte: Gemeint ist damit Vortrefflichkeit, Tüchtigkeit oder Tauglichkeit; häufig wird dieser Begriff in Analogie zu Handwerkern benutzt, die ihr Handwerk gut beherrschen, oder gar zu Werkzeugen, die ihren Zweck gut erfüllen. Tugend ist die Tauglichkeit für eine besondere Aufgabe und die Fähigkeit, sich an dem Platz zu bewähren, der dem Individuum durch die ihm gestellte Aufgabe und den vorgegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Rahmen zugewiesen ist. Tugend ist demnach – anders als im heutigen Verständnis – nicht allein eine Sache der individuellen Moral oder gar des persönlichen Seelenheils, sondern steht immer in einem funktionalen gesellschaftlichen

Zusammenhang. Deswegen hat auch der Handwerker eine andere Tugend als der Dichter, Krieger oder der Arzt.

Tab. 1: Analogie von Psychologie, Tugendlehre und Staatsutopie in Platons *Politeia*

Gerechtigkeit im einzelnen Menschen = Ordnung der drei Seelenkräfte			
Seelenkräfte	Vernunft (<i>tò logistikón</i>)	Lebenskraft, Vitalität (<i>thymós</i>)	Begierde (<i>epithymía</i>) Erwerbssinn (<i>tò philochrēmatikón</i>)
Funktionen der Seelenkräfte	Die Seele leiten	Der Vernunft mit Eifer folgen und ihr zur Durchsetzung verhelfen	Die Begierden der Vernunft unterordnen
Vollkommene Gerechtigkeit im Staat = ideale Ordnung zwischen den drei Klassen			
Klassen in der gerechten oder vollkommenen Verfassung	Herrscher (<i>árchontes</i>), »vollkommene Wächter« (<i>phýlakes panteleís</i>)	»Wächter« (<i>phýlakes</i>), Militär und Polizei	Arbeitende Bevölkerung, Beherrschte (<i>archómēnoi</i>)
Besondere Tugend (<i>aretē</i>) der Klassen	Weisheit (<i>sophía</i>)	Tapferkeit (<i>andreía</i>)	Besonnenheit (<i>sôphrōsýnē</i>) = Gehorsam, Bescheidenheit, Enthaltbarkeit
Funktionen der Klassen im vollkommen gerechten Staat	Weise Entscheidungen treffen und herrschen	Tapfer kämpfen, den Staat beschützen, die Herrscher unterstützen	Arbeiten, gehorchen

Wir müssen also drei verschiedene, aber zusammengehörige Aspekte sehen, um Platons Lehre von der Gerechtigkeit als Inbegriff der individuellen Tugend zu verstehen:

1. Gerechtigkeit ist Harmonie der Seele und Bändigung der verschiedenen Seelenkräfte durch die Vernunft oder besteht – wie wir heute sagen würden – in der Reife der Persönlichkeit.

2. Gerechtigkeit besteht in der Tüchtigkeit, mit der die Aufgaben erfüllt werden, die mit der jeweiligen sozialen Funktion verbunden sind.
3. Gerechtigkeit ermöglicht ein gutes, sinnerfülltes und anerkennungswürdiges Leben und somit auch umfassendes Wohlbefinden und Glück (*eudaimōnía*).

Wir werden an späterer Stelle noch sehen, welche Bedeutung dieser Dreiklang von innerer Harmonie, sozialer Funktionalität und umfassendem Wohlbefinden in Platons Konzeption von sozialer Gerechtigkeit hat.

Die Seelen- und Tugendlehre gilt Platon zufolge nicht nur für das Individuum, sondern auch für den gerechten Staat und auf diese Weise legitimiert er sein Drei-Klassen-System (s. Tabelle 1): Jeder der drei Klassen ordnet er eine bestimmte Tugend zu, die er ihr vorrangig abverlangt und für die er sie besonders prädestiniert hält: den Herrschenden die Weisheit, den »Wächtern« die Tapferkeit, der arbeitenden Klasse die Besonnenheit. Was die arbeitende Klasse betrifft, so lässt die übliche Übersetzung von *sōphrōsýnē* mit »Besonnenheit« nicht klar genug erkennen, dass Platon im Kern nichts anderes meint als Enthaltksamkeit, Bescheidenheit und Gehorsam. Platon schreibt also den drei Klassen kurzerhand bestimmte Charaktereigenschaften zu, nämlich den Herrschenden Vernunft, dem Wächterstand Energie und Vitalität, dem arbeitenden Volk Triebhaftigkeit. Auf diese Weise erscheint die strikte Klassentrennung dann als Ausdruck dessen, wozu die Natur die Menschen bestimmt hat. So wie Gerechtigkeit für den einzelnen Menschen nicht nur eine Tugend ist, sondern auch die Quelle des wahrhaften Glücks, so ist der gerechte Staat mit seiner Ordnung der Klassen für Platon auch die Voraussetzung für das glückliche Leben der Bürger.

3.4 Das platonische Gerechtigkeitsparadigma

Dies ist also der vollkommen gerechte Staat nach dem Entwurf von Platon. Aus heutiger Perspektive werden wir darin eher das Gegenteil von Gerechtigkeit erblicken und uns von manchen Aspekten, z. B. dem rigorosen Kastenwesen und der Kindsaussetzung aus »eugenischen« Gründen, abgestoßen fühlen. Allerdings war Platon vom moralischen Empfinden seiner Zeit nicht so weit entfernt wie von unserem und seine Utopie lag für seine Zeitgenossen auch nicht völlig aus der Welt. Denn im Grunde orientierte sich Platon an der damaligen Verfassung des Stadtstaats von Sparta, dem aristokratischen Gegenpol zum demokratischen Athen, und er übersteigerte dieses Modell nur wenig. Das ändert nichts daran, dass die

platonische Staatsutopie keineswegs dem heute üblichen Bild Platons als dem philosophischen Vorkämpfer humanistischer Ideale entspricht. Diesen Umstand haben die Philosophiehistoriker und Altertumswissenschaftler traditionell meist übergangen oder beschönigt.

Erst der bedeutende österreichisch-britische Sozialphilosoph Karl R. Popper (1902–1994) brach das Tabu. Im ersten Band seines Buches *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* erhob er, gestützt auf eine umfassende Analyse, den Vorwurf des »Totalitarismus« gegen Platon (Popper 1970, vor allem S. 126–168). Vermutlich hat Popper die *Politeia* im Wesentlichen zutreffend interpretiert, aber sein Urteil fällt unangemessen hart aus, weil er Platon letztlich an den Wertvorstellungen des neuzeitlichen Liberalismus und der modernen konstitutionellen Demokratie misst. Die griechische Antike kannte aber – von einigen Sophisten abgesehen – die Vorstellungen vom Autonomieanspruch des Individuums, von den universalen Menschenrechten und von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen als moralische Personen noch nicht. Außerdem ist der »Totalitarismus« ein Phänomen des 20. Jahrhunderts, das z. B. durch charismatische Führerherrschaft, Massenparteien, Massenmobilisierung, umfassende Ideologie und Terror gekennzeichnet ist. Auch insofern war Poppers Totalitarismus-Vorwurf gegen Platon unhistorisch und verfehlt. Auf der anderen Seite kann kein Zweifel bestehen, dass Platon, auch gemessen an den Verhältnissen seiner Zeit und im politischen Spektrum seiner Heimatstadt, ein extrem konservativer Außenseiter gewesen ist. Darauf hat Popper den Blick gelenkt, auch wenn er übers Ziel hinausgeschossen ist.

Die Frage ist nun, ob Platons Idealstaat überhaupt etwas mit dem zu tun hat, was wir heute unter sozialer Gerechtigkeit diskutieren und ob uns seine Gerechtigkeitslehre noch interessieren muss. Die Antwort darauf lautet Ja, trotz der nach heutigen Maßstäben befremdlichen Einzelheiten seines Kolossalgemäldes. Denn Platon hat ein zeitloses Muster eines streng konservativen Verständnisses von sozialer Gerechtigkeit geschaffen, das über Jahrtausende bis in die Gegenwart hinein fortwirkt. Dieses, wie man es bezeichnen könnte, »platonische Gerechtigkeitsparadigma« wurde im Laufe der Geschichte immer wieder aktualisiert und variiert, seine Radikalität wurde vielfach korrigiert und abgemildert. Es wurde an geänderte Zeitbedingungen angepasst, aber es ist in der philosophischen Substanz weitgehend gleich geblieben. Noch heute können wir z. B. in der Debatte über Eliten, die in Deutschland geführt wird, die Spuren Platons erkennen (vgl. z. B. Gabriel u. a. 2006, S. 12).

Wenn dieses platonische Gerechtigkeitsparadigma als »konservativ« bezeichnet wird, dann bedarf das einer Erläuterung, um Missverständnisse zu

vermeiden. Es ist nämlich nicht meine Absicht, Poppers Fehler zu wiederholen und die Philosophie Platons mit unseren heutigen Maßstäben politisch einzuordnen und zu bewerten. Mit der Charakterisierung als »konservativ« ist nur gemeint, dass Platon in seiner Theorie der Gerechtigkeit wesentliche Elemente theoretisch formuliert hat, die sich seit mehr als 2000 Jahre sozusagen als Standardargumentation bei allen Sozialphilosophen wiederfinden, welche die bestehende Gesellschaftsordnung verteidigen oder vergangene Zustände wiederherstellen wollen. Vor allem zwei Muster sind für alle Spielarten des Konservativismus – jeweils in epochenspezifischer Variation – typisch: erstens der Vorrang der Ordnung und des übergeordneten Ganzen vor der Freiheit und den Rechten des Individuums und zweitens der Vorrang der Ungleichheit vor der Gleichheit.

Um das überzeitliche Muster von Platons Gerechtigkeitstheorie zu erkennen, müssen wir das Zeitgebundene beiseite lassen und uns mit ihrer prinzipiellen Systematik befassen. Wir müssen also fragen, aufgrund welcher Prämissen und Denkstrukturen Platon zu seiner Staatsutopie gekommen ist. Hier stoßen wir auf einige besonders wichtige Grundelemente des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas:

- die Gleichsetzung von Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individueller Tugend,
- die Auffassung vom Staat als einer Art kollektiver Person,
- daraus resultierend der Vorrang des größeren Ganzen vor dem Recht des Individuums und die Vorstellung eines objektiven Gemeinwohls,
- die Vorstellung von der prinzipiellen rechtlichen Ungleichheit der Menschen,
- das Prinzip »Jedem das Seine« und
- das Verständnis von Gerechtigkeit als guter und stabiler Ordnung.

3.4.1 Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individuelle Tugend

Das erste wichtige Kennzeichen des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas ist die enge Verbindung zwischen der Gerechtigkeit im Staat und der Gerechtigkeit als Tugend des einzelnen Menschen. Diese Vorstellung wirkt heute exotisch, denn seit der Tradition der Aufklärung und des Liberalismus hat sich weitgehend – wenn auch nicht vollständig – die Auffassung durchgesetzt, dass der Staat besser daran tut, die Menschen in ihrer moralischen Unvollkommenheit zu akzeptieren, statt sie zur Tugend erziehen zu wollen. Aber in der Antike (von einigen Sophisten abgesehen) und im Mittelalter erschien der Zusammenhang zwischen gerechtem Staat und gerechten Bürgern weitgehend als selbstverständlich.

Mit dieser Verbindung von Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individueller Tugend ist keine bloß äußerliche Analogie gemeint, sondern ein innerer Zusammenhang. Er besagt erstens, dass beides in der Grundstruktur dasselbe ist. Zweitens – und noch wichtiger – bedeutet er, dass sie einander bedingen, sodass die eine Gerechtigkeit nicht ohne die andere möglich ist. Der Staat kann nicht gerecht sein, wenn die Menschen ungerecht sind und es ihnen an der Tugend fehlt. Und die Menschen können ihre Tugenden nicht entfalten, wenn das Gemeinwesen nicht gerecht ist. In diesem Sinne ist die Vorstellung, die Gerechtigkeit im Staat und die Gerechtigkeit als individuelle Tugend hingen zusammen, eine Idee von außerordentlicher Tragweite. Sie hat übrigens bis in die heutige Zeit ihre Attraktivität nicht vollständig verloren; dies werden wir am Beispiel des modernen Kommunitarismus (s. Unterkapitel 22) noch sehen.

3.4.2 Der Staat als kollektive Person und der Vorrang des Ganzen vor den Individuen

Wenn Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individuelle Tugend praktisch dasselbe sind, dann bedeutet dies, dass das politische Gemeinwesen in Analogie zu einer menschlichen Seele betrachtet wird. Es wird als eine Art Person aufgefasst, während die Individuen nur deren unselbstständige Teilelemente sind. In der Tradition der politischen Philosophie wurde diese Vorstellung – inhaltlich ganz Platon folgend – meistens in das Bild vom Staat als Organismus gefasst. Eine schöne literarische Form der Organismusmetapher findet sich bei dem römischen Historiker Titus Livius, der in einer Anekdote schildert, wie es gelang, den Aufstand der Plebejer gegen die Patrizier mit Hilfe der Organismus-Fabel zu beenden (s. Kasten). Wesentlich für das platonische Gerechtigkeitsparadigma ist also ein organisistischer – man könnte auch sagen kollektivistischer oder anti-individualistischer – Staatsbegriff: Das größere Ganze hat den Vorrang vor den Einzelpersonen. Letztere haben – jedenfalls bezogen auf die politische Ordnung – ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern nur als Teil eines größeren Ganzen. Das Gemeinwohl kann nicht als Summe oder Kompromiss aus den Partikularinteressen abgeleitet werden, sondern es besteht objektiv und unabhängig von diesen; in letzter Instanz besteht das Gemeinwohl in nichts anderem als im Bestand des Ganzen als solchen.

Der Sache nach stammt die organisistische Staatsauffassung ursprünglich von Platon, aber ihre mehr oder weniger deutlichen Spuren findet man über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg bei Thomas von Aquin, Thomas Morus, Rousseau und Hegel (s. Unterkapitel 5, 6, 11 und 13), aber

auch in ideologisch so grundverschiedenen politischen Strömungen wie der katholischen Soziallehre und dem zeitgenössischen Kommunitarismus (s. Unterkapitel 17 und 22).

Zur Theorie vom Staat als Organismus

Anekdote des römischen Historikers Livius: Menenius Agrippa beschwichtigt die aufständischen römischen Plebejer

»Man beschloss also, den Menenius Agrippa als Unterhändler zum Volk zu schicken. Er war ein redegewandter Mann und, weil er aus dem Volk stammte, bei diesem beliebt. Er wurde in das Lager eingelassen und soll in der altertümlich-schlichten Art von damals einfach Folgendes erzählt haben: Einst, als im Menschen noch nicht wie heute alles einheitlich verbunden war, als jedes der einzelnen Glieder des Körpers seinen Willen, seine eigene Sprache hatte, empörten sich die übrigen Glieder, dass sie ihre Sorge und Mühe und ihre Dienste nur aufwendeten, um alles für den Magen herbeizuschaffen. Der Magen aber liege ruhig mittendrin und tue nichts anderes, als sich an den dargebotenen Genüssen zu sättigen. Sie verabredeten sich also folgendermaßen: Die Hände sollten keine Speise mehr zum Mund führen, der Mund nichts Angebotenes mehr annehmen, die Zähne nichts mehr zerkleinern. Während sie nun in ihrer Erbitterung den Magen durch Aushungern bezwingen wollten, kamen die einzelnen Glieder alle zugleich mit dem ganzen Körper an den Rand völliger Entkräftung. Da sahen sie ein, dass sich auch die Aufgabe des Magens durchaus nicht in faulem Nichtstun erschöpft, dass er ebenso andere ernährt wie er selbst ernährt wird. Er bringt ja das Blut, das durch die Verarbeitung der Speisen gebildet wird und durch das wir leben und bei Kräften bleiben, gleichmäßig auf die Adern verteilt in alle Glieder des Körpers. Indem er durch den Vergleich zeigte, wie dieser Aufruhr im Körper Ähnlichkeit hatte mit der Erbitterung des Volkes gegen die Patrizier, soll er die Gemüter umgestimmt haben.«

Titus Livius (59 v. Chr. – 17 v. Chr.), Ab Urbe Condita, Buch 2, Kap. 32, 8–12

3.4.3 Die private Tugend als öffentliche Angelegenheit und der Staat als Erzieher

Soziale Gerechtigkeit setzt, wenn die Gerechtigkeit im Staat von der Gerechtigkeit der Individuen abhängt, gerechte, d.h. moralisch gute oder vollkommene, Bürger voraus. Damit teilte Platon eine Vorstellung, die in der Antike gängig war und auch bis zum Beginn der Neuzeit von den meisten politischen Theoretikern (z.B. noch von Thomas Morus) geteilt wurde. Erst Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant und die gesamte

Sozialphilosophie des Liberalismus sind davon abgerückt. Damit haben sie dann auch die platonische Überzeugung fallen gelassen, die Verfolgung von Partikularinteressen sei moralisch verwerflich und politisch ruinös. Andere Theoretiker der Neuzeit wie Rousseau blieben in dieser Frage der gleichen Meinung wie Platon. Ähnliches gilt, in deutlich abgeschwächter Form, auch für den zeitgenössischen Kommunitarismus.

Wenn ein gerechter Staat gerechte Bürger voraussetzt, dann führt dies letztendlich zu der Konsequenz, dass die Tugend der einzelnen Menschen zur Staatsangelegenheit wird. Ihren Charakter zu bilden, wird zur ersten Gemeinschafts- oder Staatsaufgabe. Wir können diese Zwangsläufigkeit nicht nur in Platons Staatsutopie erkennen, sondern in vielen anderen Konstruktionen der politischen Philosophie und Praxis späterer Jahrhunderte, von Thomas Morus über Rousseau bis zum sogenannten real existierenden Sozialismus.

3.4.4 Die prinzipielle rechtliche Ungleichheit der Menschen

Es dürfte schon deutlich geworden sein, dass in Platons Vorstellungswelt kein Platz ist für die uns selbstverständliche Idee, dass alle Menschen, ungeachtet ihrer Verschiedenheit als Personen, prinzipiell gleichberechtigt sind. Platons Grundüberzeugung war fundamental anti-egalitär; für ihn waren die Menschen mit ungleichen Rechten geboren, Adlige und Menschen von niederer Herkunft, Männer und Frauen, Hellenen und Barbaren, Freie und Sklaven haben selbstverständlich nicht denselben Rang und nicht dieselbe Würde. Allerdings war dies nicht nur Platons persönliche Auffassung, sondern die tief verwurzelte Grundüberzeugung seiner Zeit. Einzelne Sophisten vertraten schon damals die Idee der universellen Gleichberechtigung, aber sie waren Außenseiter. Auch in der sonst so radikalen athenischen Demokratie fand die Gleichheit an der Sklaverei sehr schnell ihre Grenze.

In einer subtileren Form hat Platons Vorstellung von der Ungleichheit der Menschen (gemeint ist nicht die faktische Ungleichheit, die ohnehin niemand ernsthaft bestreitet, sondern die rang- oder wertmäßige Ungleichheit) bis ins demokratische Zeitalter und sogar bis in den Kommunismus sowjetischer Prägung hinein überdauert, nämlich in Form der Lehre vom Vorrang der Eliten.

3.4.5 Das Prinzip »Jedem das Seine«

Das platonische Gerechtigkeitsparadigma zeichnet sich weiterhin dadurch aus, dass es auf dem Prinzip »Jedem das Seine« (Suum cuique-Prinzip) auf-

gebaut ist. Gerechtigkeit heißt, dass das Individuum den Platz, der ihm durch die eigene Natur und die gesellschaftliche Ordnung zugewiesen ist, einnimmt, ausfüllt und dadurch seiner eigenen Bestimmung gemäß lebt. Es gibt also eine Ordnung, die jedem Ding und jedem Menschen eine bestimmte Funktion und eine Stelle im Ranggefüge zuweist, dem einen als Herrscher, dem andern als Diener, diesem als Soldat oder Schuhmacher, jenem als Bauer. Diese Ordnung ist durch die Natur und durch Tradition vorgegeben und der Daseinszweck der Menschen ist es, dieser Ordnung gemäß zu leben.

»Nämlich was wir von Anfang an festgesetzt haben, was jeder durchgängig tun müsste, als wir die Stadt gründeten, eben dieses, oder doch eine Art davon, ist, wie mich dünkt, die Gerechtigkeit. Denn wir haben ja festgesetzt und oftmals gesagt, wenn du dich dessen erinnerst, dass jeder nur eines betreiben müsse, von dem, was zum Staat gehört, wozu nämlich seine Natur [*phýsis*] sich am geschicktesten eignet.« (Platon, *Politeia*, 433a) [...] »demnach würde, dass jedermann das Seinige und Gehörige hat und tut, als Gerechtigkeit anerkannt werden.« (Platon, *Politeia*, 433d/434a)

Wörtlich übersetzt lautet diese zentrale Stelle: »Die Lebensweise (*héxis*) und Tätigkeit (*práxis*) des Herkömmlichen (*oikeios* = zum Hause oder zur Familie gehörig, vertraut, passend) und des Seinigen würde Gerechtigkeit genannt werden.« Man sieht an dieser Stelle, dass Gerechtigkeit, definiert als das »Tun des Seinen«, das gleiche ist wie »Tugend« in dem oben erläuterten Sinne von innerer Harmonie, sozialer Funktionalität und umfassendem Wohlbefinden (*eudaimónia*).

Wir erkennen hier auch Platons spezielle Ausdeutung der Generalformel, dass Gerechtigkeit »jedem das Seine« zu geben habe: das »Seine«, die eigene Bestimmung, ist alles andere als eine Sache der persönlichen und freien Selbstbestimmung. Es ist nicht offen, sondern abschließend definiert und dem Individuum durch seine Abstammung, soziale Herkunft und Tradition vorgegeben. Was unser heutiges Gerechtigkeitsverständnis grundsätzlich von dem Platons trennt, so können wir sagen, ist nicht der Grundsatz »Jedem das Seine« als solcher, sondern vielmehr wie Platon das »Seine« oder die jeweilige Bestimmung des einzelnen Menschen verstanden hat, nämlich als Schicksal und ausgehend von der Überzeugung, dass die Menschen von Natur aus ungleichen Ranges sind. Man sieht: Die Ideen des autonomen Individuums und der universellen Gleichberechtigung, die wir heute für selbstverständlich halten, sind keineswegs überzeitlich, sondern historisch bedingt. Platon und seiner Zeit waren sie jedenfalls, von einzelnen Sophisten abgesehen, noch weitgehend fremd.

3.4.6 Gerechtigkeit als gute und stabile Ordnung

Ein weiteres Charakteristikum des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas ist, dass es nur sehr am Rande um das geht, was wir heute vor allem mit sozialer Gerechtigkeit verbinden: die Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten auf Individuen und soziale Gruppen entsprechend ihrer legitimen Anspruchsrechte. Das Verteilungsproblem spielte bei Platon im Grunde überhaupt keine Rolle. Er suchte vielmehr, wenn er das Wesen der Gerechtigkeit ergründen wollte, nach etwas völlig anderem: nach der guten Ordnung, die allen Teilelementen den richtigen Platz im Ganzen zuweist. Der Staat ist dann gerecht, wenn seine Klassen in einem wohlgeordneten Verhältnis zueinander stehen, wenn ihr Über- und Unterordnungsverhältnis klar bestimmt ist und wenn jeder Bürger seiner Funktion im Rahmen der Arbeitsteilung gerecht wird. Ein Individuum ist gerecht, wenn seine Seelenkräfte Vernunft, Vitalität und Begierde im richtigen Verhältnis zueinander geordnet sind, wenn also die Vernunft herrscht, die Vitalität sich in den Dienst der Vernunft stellt und die Begierde gezügelt wird. Die Frage, wann eine Ordnung gut und wann sie schlecht ist, beantwortete Platon stillschweigend, aber eindeutig: Eine Ordnung ist dann gut, wenn sie stabil und dauerhaft ist und wenn sie den Fortbestand und das Gedeihen des Ganzen sichert.

Was oben das platonische Gerechtigkeitsparadigma genannt wurde, das Bild von Staat und Gesellschaft als kollektive Seele oder Organismus, das Prinzip »Jedem das Seine« und das Verständnis von Gerechtigkeit als stabile und dauerhafte Ordnung, hat seine tiefste Begründung in Platons idealistischem Weltbild: Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individuelle Tugend sind, wie überhaupt die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt, Ausdruck einer ewigen und unveränderlichen Ideenwelt. Das Prinzip der Ideenlehre, dass die Welt der unbeständigen sichtbaren Dinge das Abbild einer beständigen jenseitigen Ideenwelt ist, hat Platon auf die gesellschaftliche Ordnung übertragen. Dieser ewige geistige Wertehimmel fand für ihn im Idealstaat Ausdruck, den er der von ihm als chaotisch empfundenen sozialen Realität seiner Zeit entgegensetzen wollte.

3.5 Platons Lehre vom Niedergang der Verfassungen

Auch eine noch so kurze Darstellung der politischen Philosophie Platons darf seine Lehre vom Niedergang der Verfassungen nicht unerwähnt lassen (Politeia Buch VIII, Buch IX, Kapitel 1–6, 543a–579c). Platon hat der Verfassungstheorie seiner Zeit eine neue Richtung gegeben, und zwar

durch die These, in der Abfolge der Verfassungen gebe es einen gesetzmäßigen Trend zum Schlechteren. Dies war ein Rückgriff auf die Idee vom verlorenen »Goldenen Zeitalter«, die in der griechischen Mythologie fest verankert war. Platon behauptete, es habe einst einen vollkommen gerechten Staat, so wie er ihn konstruiert hat, gegeben, aber trotz aller Perfektion sei es zu einem Verfall des vollkommenen Staates gekommen.

Diesen Verfall erklärte sich Platon – in diesem Zusammenhang kein Idealist, sondern Biologist – durch genetische Dekadenz, d. h., eines Tages waren, wegen Fehler bei der Züchtung, die Nachkommen der Herrscher- und Wächterklasse schlechter als ihre Väter. Dieser genetische Unfall bewirkte, dass die Herrscher und Wächter sich nicht mehr von der Vernunft, sondern von Ehrgeiz und Streben nach Ruhm, vornehmlich kriegerischer Art, leiten ließen. So entstand die »Timokratie« (*timokratía*, von *timē* = Wertschätzung, Ehre, Rang), mit der Platon die traditionelle aristokratische Herrschaft des Kriegsadels der archaischen griechischen Welt beschrieb, etwa so wie sie ihm und seinen Zeitgenossen aus den homerischen Epen bekannt war und wie sie in Sparta überdauert hatte. Die Timokratie konnte aber keinen dauerhaften Bestand haben, denn die herrschenden Schichten begannen allmählich nach Reichtum statt nach Ruhm und Ehre zu streben; auf diese Weise wurden alle Ämter käuflich und es regierten die Reichen; diese Staatsform nannte Platon »Oligarchie« (*oligarchía*, von *óligoi* = wenige). Die Herrschaft der Reichen in der Oligarchie führte zwangsläufig zu sozialen Konflikten, zu Volksaufständen, schließlich zum Sieg des Volkes und zur Etablierung der Demokratie. Die Demokratie war für Platon bereits eine völlig verderbte Staatsform; er beschrieb sie mit offenem Hass und Abscheu als allgemeines Chaos und Gesetzlosigkeit. Der allgemeinen Unordnung überdrüssig, vertraut sich das Volk am Ende einem Demagogen an, der verspricht, die Ordnung wieder herzustellen. Dieser errichtet eine Tyrannenherrschaft, verfolgt aber keinen anderen Zweck, als sich selbst zu bereichern.

3.6 Platon – Utopist oder Konservativer?

Mit der Tyrannenherrschaft endet Platons stilisierte Geschichte der Verfassungen. Es gibt keine Weiterentwicklung, etwa in dem Sinne dass im tyrannischen Staat eine verborgene Tendenz zum Vorschein käme, welche die Rückkehr zum vollkommen gerechten Staat einleitet. Wir haben es also mit einer ausgesprochen pessimistischen Geschichtsphilosophie zu tun. Die Geschichte strebt nach Platon keinem höheren Ziel zu, sondern ist vielmehr eine Geschichte des gesetzmäßigen Verfalls. Wie sich Platons

pessimistische Geschichtsphilosophie zu seinem Idealbild des vollkommen gerechten Staates verhält, ist schwer zu interpretieren. Es ist möglich, dass Platon selbst nicht an die Realisierbarkeit seiner Staatsutopie geglaubt hat. Dann wäre er kein radikaler Utopist gewesen, sondern ein resignierender und rückwärts gewandter Konservativer (so z. B. Hüttinger 2004). Aber vielleicht hat Platon auf eine Art Erlösungstat gehofft, welche die Gesetzmäßigkeit des Verfalls durchbricht. Vielleicht hat er geglaubt, eine große historische Ausnahmepersonlichkeit, ein großer Gesetzgeber könnte das »Goldene Zeitalter« wieder herstellen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sich Platon heimlich selbst in diese Rolle hineinphantasiert hat (so Popper 1970, S. 211). Eine eindeutige Interpretation des Verhältnisses von Platons Staatsutopie und seiner Geschichtsphilosophie wird es wohl nie geben; auch in der Literatur, die im Übrigen nicht mehr annähernd zu überblicken ist, herrscht in diesem Punkt große Meinungsvielfalt. Für unsere Zwecke, im Rahmen der Theorie der sozialen Gerechtigkeit ist dies auch unerheblich. Wichtig ist vielmehr, dass Platon ein über mehr als zwei Jahrtausende fortwirkendes Gerechtigkeitsparadigma geschaffen hat.

Platons Gerechtigkeitsparadigma basierte auf seinem Glauben an eine überzeitliche und unveränderliche Ideenwelt, die alle sichtbaren und veränderlichen Dinge regiert. Dementsprechend war für ihn das gerecht, was dem übergeordneten Ganzen dient. Gerecht ist auch, wenn jedes Individuum seinen vorbestimmten und von ihm selbst nicht zu wählenden Platz in dieser Ordnung einnimmt und nach Kräften ausfüllt. Je nach den Zeitumständen wurde dieses Muster abgewandelt und modernisiert, teilweise abgemildert, ergänzt oder auch durch Verzicht auf Teilelemente bereinigt, aber als bleibendes konservatives und anti-egalitäres Gerechtigkeitsparadigma hat es die Jahrhunderte überdauert. Alles Übrige aus Platons *Politeia*, z. B. das rigorose Kastenwesen oder das Menschenzüchtungsprogramm, sind zeitbedingt oder spiegeln die Erfahrungen und Ressentiments des Individuums Platon wider. Sie machen aber nicht den Kern dessen aus, was für uns an Platons politischer Philosophie heute noch interessant ist.

Zusammenfassung

Platon und das Gerechtigkeitsparadigma des Konservativismus

Platon (427–347 v. Chr.) hat in seinem großen Werk *Politeia* eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit entwickelt, die nicht nur die

soziale oder politische Gerechtigkeit, sondern auch Gerechtigkeit als individuelle Tugend umfasst. Seine Gerechtigkeitstheorie entstand in der Auseinandersetzung mit der Demokratie seiner Heimatstadt Athen, die er – ausgehend von einer aristokratischen und anti-egalitären Einstellung – kompromisslos ablehnte.

Als Gegenmodell entwarf Platon das Idealbild eines vollkommen gerechten Stadtstaats mit drei strikt voneinander getrennten Klassen (Herrscher, Krieger, arbeitende Bevölkerung), streng autoritärer Führung, öffentlicher Reglementierung von Erziehung, Kultur, Religion und Fortpflanzung sowie Verpflichtung der Herrscher- und Kriegerklasse auf eine radikal kommunistische Lebensweise.

Die platonische Staatsutopie wird in ihrer Radikalität aus heutiger Sicht als abschreckend empfunden. Sieht man jedoch von Zeitbedingtem ab, so zeigt sich, dass Platon ein zeitloses Muster eines streng konservativen Gerechtigkeitsverständnisses geschaffen hat, das zwar vielfach an geänderte Zeitumstände angepasst, modernisiert und abgemildert wurde, in der philosophischen Substanz aber bis in die Gegenwart wirksam geblieben ist.

Hauptmerkmale des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas sind:

1. Gerechtigkeit hat drei Teilaspekte, die nur zusammen verwirklicht werden können und sich gegenseitig bedingen:
 - a. Gerechtigkeit besteht in einer dauerhaften, harmonischen und hierarchischen Ordnung des Staates unter der Herrschaft der Vernunft, die dessen Bestand sichert. Dazu müssen die im Staat bestehenden Klassen und Stände klar getrennt und einander über- und untergeordnet sein. Dem entspricht die Vorstellung vom Staat als einer Art kollektiver Person oder Organismus. Deshalb hat das Wohl des Ganzen Vorrang vor dem Recht des Individuums.
 - b. Gerechtigkeit besteht zugleich auch darin, dass jedem das »Seine« zugeteilt wird und jeder den Platz in der Gesellschaft einnimmt und ausfüllt, der seiner Bestimmung entspricht. Diese Bestimmung ist nicht im modernen Sinne als freie Selbstbestimmung zu verstehen, sondern als ein durch Natur und Tradition vorgegebenes Schicksal. Da die Menschen von Natur aus nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich ungleich sind, ist das »Seine« je nach Klassen und Ständen unterschiedlich zuzuteilen.

- c. Gerechtigkeit ist nicht nur eine gute Ordnung von Gesellschaft und Staat, sondern zugleich auch eine individuelle Tugend. Diese besteht in der Harmonie der Seele, d. h. in der Herrschaft der Vernunft über die Vitalkräfte und über die Begierde. Diese Harmonie der Seelenkräfte ist nur möglich in einem gerechten Staat, der jedem das Seine zuteilt.
2. Gerechtigkeit im Staat setzt moralisch gute Staatsbürger voraus. Die Ausbildung des individuellen Charakters ist daher keine Privatsache der Bürger, sondern Staatsaufgabe.
3. Eine solche gerechte Ordnung der Gesellschaft entspricht der vernünftigen, zeitlosen und übersinnlichen Ordnung der Ideen, die allen sichtbaren Dingen zugrunde liegt und sie bestimmt.

4 Das aristotelische Gerechtigkeitsparadigma oder die Mitte zwischen den Extremen

Aristoteles (384–322 v. Chr.) hat – stärker noch als Platon – das philosophische Denken über soziale Gerechtigkeit über 2400 Jahre hinweg intensiv beeinflusst. Auch heute ist seine Wirkung nicht zu unterschätzen. Das antike Griechenland hat also zwei große Gerechtigkeitsparadigmen hervorgebracht, das platonische und das aristotelische.

Platon und Aristoteles waren in ihrem Temperament und in der Art, wie sie die Probleme der politischen Philosophie behandelten, grundverschieden; das erklärt zum großen Teil auch die Unterschiede zwischen ihren Gerechtigkeitstheorien. Platon liebte die Zuspitzung und die Abstraktion, er wollte aus ewigen Prinzipien ein für alle Zeiten gültiges Modell der politischen Ordnung ableiten. Aristoteles war, wie bei der Darstellung seiner Lehre noch deutlich werden wird, auf Ausgleich und Kompromiss bedacht und immer bereit, seine Thesen, wenn nötig, zu relativieren. Vor allem war er bestrebt, die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der konkreten Realität zu berücksichtigen. Aristoteles war ebenfalls – gemessen an den Maßstäben seiner Zeit – konservativ und keineswegs ein Demokrat. Aber er war im Gegensatz zu Platon pragmatisch. Seine nicht zu unterschätzende Bedeutung liegt unter anderem in einer Herangehensweise an die Probleme der sozialen Gerechtigkeit, die noch heute vielfach als beispielhaft empfunden wird: Er war zwar im Prinzip anti-egalitär und konservativ, jedoch situationsoffen und auf Ausgleich bedacht; insofern