

# *Riguardo al pluralismo del diritto. La concezione della giustizia politica in Platone e Aristotele e l'egalitarismo contemporaneo*

Manuel Knoll\*

Traduzione dal tedesco di Valeria Carlino e Giulia Gerbi\*\*

**Sunto:** *Nel XX secolo, l'etica della virtù e la filosofia politica di Aristotele hanno visto una notevole rinascita. Tra gli egalitaristi contemporanei, Martha Nussbaum ha provato a sostenere la sua versione dell'approccio in relazione alle capacità con riguardo ad Aristotele. Anche John Rawls ha creduto che la sua concezione di giustizia sociale e politica fosse in linea con la tradizione aristotelica. Quest' articolo indaga la relazione della concezione aristotelica e platonica della giustizia politica con l'egalitarianismo contemporaneo. L'articolo difende la tesi secondo cui il ricorso di Nussbaum e Rawls ai filosofi antichi non rende giustizia al pensiero di questi ultimi sull'eguaglianza e la giustizia, perchè li avvicinano a valori e idee moderni. Si mostreranno le differenze tra l'egalitarianismo contemporaneo e l'immagine aristotelica e platonica dell'umanità e della giustizia politica. In questo modo l'articolo mira a una migliore comprensione della pluralità e irreconciliabilità di differenti concezioni della giustizia.*

**Parole Chiave:** giustizia distributiva, egalitarismo, uguaglianza, Platone, Aristotele, Rawls, Nussbaum.

**Abstract:** *In the 20th century, the virtue ethics and political philosophy of Aristotle have seen a remarkable resurgence. Among contemporary egalitarians, Martha Nussbaum tried to support her version of the capabilities approach with Aristotle. And also John Rawls believed that his conception of social and political justice is in line with the Aristotelian tradition. This article investigates the relation of Aristotle's and Plato's conception of political justice to contemporary egalitarianism. It substantiates the thesis that Nussbaum's*

---

\* Professore ordinario di Filosofia alla Istanbul Şehir University; manuelknoll@sehir.edu.tr.

\*\* Università degli Studi di Torino. La traduzione del testo e delle note è stata curata integralmente da Valeria Carlino (par. 5-7) e da Giulia Gerbi (par. 2-4) compresi estratti e citazioni da altre opere in lingua tedesca. Sono stati mantenuti in lingua originale i riferimenti bibliografici e le citazioni in lingua non tedesca.

and Rawls's recourse to the ancient philosophers don't do justice to their thought on equality and justice because they assimilate it to modern values and ideas. This article shows the differences between contemporary egalitarianism and Aristotle's and Plato's image of humanity and their conceptions of political justice. Thereby the article aims at a better understanding of the plurality and irreconcilability of different conceptions of justice.

**Keyword:** distributive justice, egalitarianism, equality, capabilities approach, Plato, Aristotle, Rawls, Nussbaum.

**Citazione:** Knoll M., *Riguardo al pluralismo del diritto. La concezione della giustizia politica in Platone e Aristotele e l'egualitarismo contemporaneo*, «ArteScienza», Anno III, N. 6, pp. 163-250.

## 1 - Introduzione

Nel XX secolo l'etica della virtù e la filosofia politica di Aristotele hanno conosciuto una considerevole rinascita.<sup>1</sup> Illustri filosofi della politica e politologi quali Hannah Arendt (1906-1975), Dolf Sternberger (1907-1989), Leo Strauss (1899-1973) ed Eric Voegelin (1901-1985) si sono riallacciati alla sua filosofia pratica.<sup>2</sup> Il filosofo Alasdair MacIntyre, associato al comunitarismo, ha avanzato la proposta di superare la crisi morale del presente da lui diagnosticata, attraverso il ricorso all'etica della virtù di Aristotele.<sup>3</sup> All'interno dell'egualita-

---

1 Una differenziata rappresentazione della rinascita della filosofia pratica e in particolare della filosofia politica di Aristotele nel XX secolo è data dalla dissertazione: Thomas Guttschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar, 2002.

2 Henning Ottmann caratterizza questa ripresa in modo conciso ed efficace: «Hannah Arendt ha rivitalizzato la teoria pratica di Aristotele; ne ha rinnovato la concezione pluralistica della politica, e ha trasformato la teoria del pensiero in una teoria del giudizio (Vita Activa [1956]). Dolf Sternberger ha definito la *Politica* di Aristotele come la politologia per eccellenza, e ha spiegato lo stato costituzionale moderno con l'aiuto della politica aristotelica e dell'amicizia tra i concittadini (Drei Wurzeln der Politik [1978]). Richiamandosi a Platone e Aristotele, Eric Voegelin e Leo Strauss hanno vincolato la scienza politica a una teoria normativa della buona costituzione e del buon cittadino». (Henning Ottman, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd. 1/2, Stuttgart, 2001, p. 215).

3 Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York, 1987.

rismo contemporaneo, si è impegnata al riguardo, per assegnare filosoficamente ad Aristotele il suo *capability approach*, soprattutto Martha Nussbaum, e anche John Rawls ha presentato la sua concezione della giustizia sociale e politica come attinente alla tradizione aristotelica.<sup>4</sup>

Il presente articolo esamina il rapporto che sussiste tra la concezione della giustizia politica di Aristotele e l'egualitarismo dei giorni nostri e, nel contempo, vuole mostrare i limiti dell'attualizzazione della sua filosofia politica. Il ricorrere e il riallacciarsi ad Aristotele di Nussbaum e Rawls - questa è la tesi dell'articolo - non sono legittimi rispetto alle loro differenze con il pensiero del filosofo antico riguardo all'uguaglianza e alla giustizia, perché essi si adeguano ai valori e alle idee moderni. L'articolo ricostruisce la concezione della giustizia politica di Aristotele e mostra che i suoi assunti principali erano già stati formulati da Platone nelle Leggi. Per una migliore comprensione della concezione della giustizia di Platone e Aristotele bisogna prima esporne i fondamenti antropologici. Negli ultimi paragrafi, abbozza le caratteristiche principali dell'egualitarismo contemporaneo e si occupa più precisamente della filosofia politica di Nussbaum e Rawls. Qui esso fa emergere soprattutto le differenze che sussistono tra le concezioni della giustizia di Platone e Aristotele e quelle dell'egualitarismo contemporaneo. Con ciò, esso mira ad una migliore comprensione della pluralità e dell'incompatibilità delle diverse concezioni della giustizia: questa comprensione implica la presa d'atto che la concezione di Rawls della giustizia come equità non può - come



**Fig. 1 - Hannah Arendt (1906-1975).**



**Fig.2 - Dolf Sternberger (1907-1989).**

<sup>4</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1979, § 2, p. 27. Secondo l'autocomprendimento di Rawls, egli si riallaccia quindi parzialmente al "procedimento aristotelico proprio dell'*Etica Nicomachea*" (ibidem, § 9, p. 71).

egli sostiene – essere oggetto di un “consenso per sovrapposizione” (*overlapping consensus*).

## 2 - Le basi antropologiche della giustizia in Platone e Aristotele



**Fig. 3 - Leo Strauss (1899-1973).**

Le concezioni della giustizia in Platone e Aristotele si basano sulla loro visione dell'umanità. Qui è già possibile delineare una differenza fondamentale tra i due filosofi antichi e i teorici dell'egualitarismo moderno, dal momento che, al contrario di questi ultimi, né Platone né Aristotele concepivano l'uguaglianza tra gli uomini come uguaglianza della natura umana: entrambi i filosofi partivano infatti da una differenza di base tra gli individui.

Platone espone la sua concezione della natura umana in particolar modo nella *Repubblica*, dove, in risposta alla domanda riguardo all'essenza della giustizia, delinea la costituzione della *polis* perfetta. Il progetto platonico di una *polis* completamente buona ha un presupposto psicologico che egli definisce esplicitamente solo nel libro IV.<sup>5</sup> Su di esso Platone costruisce la sua teoria secondo cui l'anima consiste di tre parti distinte: l'anima razionale (*logistikon*), l'anima irascibile (*thymoeides*) e l'anima appetitiva (*epithymêtikon*). Egli considera la *polis* perfetta, analogamente all'anima ben ordinata, come costituita, in grande, da tre gruppi di uomini: i più sapienti la governano, i più coraggiosi la difendono, e gli appetitivi provvedono alle sue necessità quotidiane. Il fatto che Platone sviluppi il suo progetto di una città giusta a partire dalla base della sua psicologia, rende comprensibile

---

<sup>5</sup> Platone, *Repubblica*, 435 e; sulla psicologia di Platone e sulla sua prova della tripartizione dell'anima *ibidem*, 435 a sgg. Quando non diversamente specificato, le citazioni di Platone si riferiscono all'edizione storica di Stephanus (1578): il numero indica la pagina e la lettera il paragrafo. Così "435 e" sta per "pagina 435, paragrafo e".

il perché in esso siano presenti solamente tre classi sociali e tre incarichi principali ad esse corrispondenti.

Il progetto costituzionale di Platone ha anche un presupposto antropologico: esso consiste nella disuguaglianza tra gli uomini, che è stata data loro dalla natura. Platone sottolinea come «per natura, nessuno è completamente uguale a un altro, ma ognuno ha inclinazioni diverse che fanno sì che uno sia adatto a questa occupazione e l'altro a quest'altra». <sup>6</sup> La naturale disuguaglianza tra gli individui è il fondamento della ripartizione degli incarichi e della cooperazione all'interno della *polis*, attraverso i quali ognuno può soddisfare le proprie necessità. Come già detto, Platone spiega dunque che ogni cittadino fa, con la sua singolare inclinazione e con la corrispondente capacità, ciò che può fare al meglio. La conseguenza sociale di questa massima è per lui una *polis* che si compone di tre classi sociali: i contadini e i lavoratori manuali che provvedano alle sue necessità fondamentali, una classe di guardiani per la sicurezza interna e per la difesa, e una classe dominante che governi. Nella *polis* perfetta esistono solamente tre classi sociali: ciò rende evidente che per Platone esistono tre tipi di uomini e che la sua psicologia non costituisce solo il fondamento della sua teoria della città, ma anche quello della sua antropologia.



**Fig. 5 - Alasdair MacIntyre.**



**Fig. 4 - Eric Voegelin (1901-1985).**

L'analogia platonica tra anima, essere umano e città mostra che egli non vede l'uomo soltanto come diverso, ma anche come fundamentalmente diseguale, infatti, secondo questa analogia, le persone delle classi sociali più basse e quelle delle più alte differiscono tra loro così radicalmente tanto quanto l'anima appetitiva, la parte inferiore dell'anima, si differenzia da quella superiore, l'anima razionale. Le

<sup>6</sup> Ibidem, p. 370 a/b.

persone si differenziano dalle altre, secondo Platone come secondo Aristotele, per le loro inclinazioni naturali e per le loro attitudini, che sviluppano abilità diverse. Per sviluppare queste capacità, Platone concepisce, per la sua città perfetta, un sistema di educazione e di formazione a più livelli.<sup>7</sup> Tuttavia, solo un numero molto esiguo di cittadini può portare a termine il percorso completo di formazione, perché essi vengono osservati e messi alla prova ad ogni livello, e ogni volta viene permesso solo ai migliori di proseguire al livello successivo. Il sistema educativo della buona polis di Platone non funziona solamente come sistema formativo, ma anche come sistema di ripartizione. Ciò rende possibili le osservazioni continue e le verifiche dei cittadini, i quali vengono suddivisi nelle tre classi e nelle tre attività corrispondenti in proporzione alle loro capacità morali e intellettuali. La base delle istanze rilevanti per la ripartizione consiste nel criterio della capacità: una disposizione d'animo prudente e onesta giustifica l'assegnazione alla terza classe, un'indole avveduta, onesta e valorosa, autorizza l'appartenenza alla classe dei guardiani, e un'indole che oltre a ciò, comprende anche la saggezza e che attraverso essa raggiunge il sapere, legittima l'appartenenza alla classe dominante.<sup>8</sup> La ripartizione è dunque ineccepibilmente

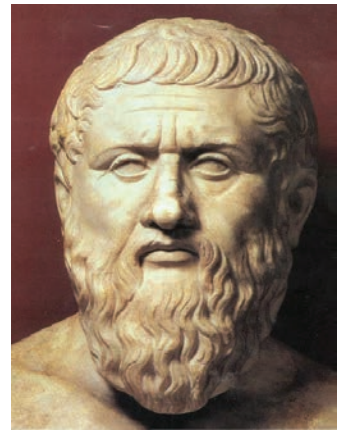
---

7 I cittadini ricevono prima un'ampia formazione musicale e lezioni di ginnastica, poi studiano prima l'aritmetica e la matematica e poi la dialettica filosofica, alla fine fanno esperienza, dopo quindici anni, nelle cariche militari e politiche e raggiungono infine il sapere più alto attraverso la contemplazione dell'idea del bene. (ibidem, p. 376 e sgg., 522 c sgg., 532 a sgg., 539 a sgg.).

8 Riguardo questa interpretazione della ripartizione delle quattro capacità in tre classi sociali, non c'è accordo negli studi. Ottfried Höffe afferma che un'ampia parte della popolazione «rimane priva del diritto alla giustizia»: «La collettività non è giusta, perché tutti sono cittadini ma ci sono dei sovrani. Occupandosi del fatto che ogni classe sociale approfondisca soltanto la sua propria capacità, contribuiscono al riconoscimento del criterio dell'idioprassi della giustizia». Ottfried Höffe, *Zur Analogie von Individuum und Polis*, in Id., *Platon, Politeia, Reihe: Klassiker Auslegen*, Bd. 7, Berlin, 1997, pp. 69-93, 92. Al contrario, si può appropriatamente argomentare in proposito, con Gregory Vlastos, che tutti i cittadini della buona polis devono avere un'indole onesta. Ciò significa, seguendo la definizione di Platone, che ognuna delle parti dell'anima svolge il suo compito, cosicché l'anima razionale, alleandosi con l'anima irascibile, governi sull'anima concupiscibile. Contro la teoria secondo la quale ciò sarebbe possibile soltanto al filosofo, possiamo addurre diversi argomenti. Platone definisce l'anima razionale con il termine "logistikon", non con "dianoia" o "nous", cosa che mostra come essa non riguardi soltanto i filosofi, ma tutte le persone. La formazione musicale e la ginnastica, che devono far emergere l'armonia della parte più

giusta quando essa, attraverso la formazione delle inclinazioni naturali, fa corrispondere alle capacità sviluppate dagli individui la loro posizione sociale e le corrispondenti occupazioni a loro assegnate. Viene così raggiunta una ripartizione completamente giusta per la quale ognuno svolge il suo compito.<sup>9</sup>

Aristotele condivide con Platone il principio fondamentale secondo cui i vari tipi di individui sono, per natura, di condizioni molto diverse. Questa sua convinzione di base è la premessa antropologica alla sua filosofia politica. La differenza estrema tra gli individui sussiste, secondo Aristotele, tra la tipologia di uomini che sono per natura liberi e quella di coloro che sono per natura schiavi (*physei douloi*). Egli identifica gli schiavi per natura con i barbari e con i membri dei popoli non greci: schiavi e barbari sono per natura, secondo Aristotele, la stessa cosa.<sup>10</sup> Lo schiavo per natura si differenzia dall'individuo che per natura è libero tanto fortemente «come l'anima si differenzia dal corpo e l'uomo dall'animale».<sup>11</sup> La differenza fondamentale tra



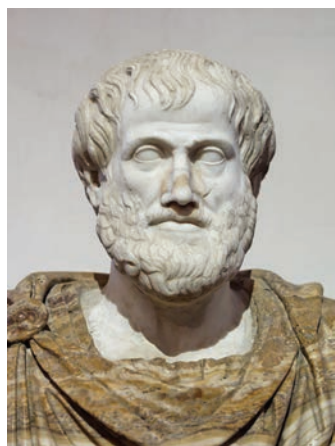
**Fig. 6 - Platone  
(428-348 a. C.).**

alta dell'anima, e quindi la giustizia, si rivolgono a tutti i cittadini. Perciò l'ordinamento della loro anima si differenzia da quello dei cittadini di *polis* concrete. Se le classi inferiori non fossero giuste, ciò avrebbe conseguenze fatali per il benessere della buona *polis*. Cfr., Platone, 441 c sgg.; Gregory Vlastos, *Justice and Happiness in the Republic*, in Id., *Platonic Studies*, Princeton, 1981, pp. 111-139, pp. 136-138.

9 Klaus Schöpsdau spiega, riguardo alla connessione tra il concetto di giustizia in entrambi i grandi dialoghi politici di Platone, che nelle Leggi egli concepisce «riguardo al giusto, la giustizia distributiva [...] che assegna ad ognuno la funzione che corrisponde al suo valore. Come risultato, questo diritto si connette con il concetto di giustizia della Repubblica: quando ognuno ottiene la posizione a lui adatta, ognuno svolge il proprio compito e realizza così l'unità della polis». Klaus Schöpsdau, *Platon, Nomoi. Übersetzung und Kommentar*, Buch IV-VII, Göttingen, 2003, p. 387.

10 Aristotele, *Politica*, 1252 b 9. Quando non diversamente specificato, le citazioni di Aristotele si riferiscono all'edizione storica di Bekker (1831-1837): il primo numero indica la pagina, la lettera indica la colonna (a: sinistra; b: destra) e il numero che segue indica la riga. Così "1252 b 9" sta per "pagina 1252, colonna destra, riga 9".

11 Ibidem, 1254 b 16 sgg.



**Fig. 7 - Aristotele  
(384-322 a. C.).**

schiavi per natura e liberi per natura si mostra nelle rispettive strutture fisiche: la natura ha infatti la tendenza a plasmare i corpi degli schiavi possenti, perché possano procurare il necessario, e quelli degli altri eretti e inadatti ad un simile dovere.<sup>12</sup> Lo schiavo per natura si distingue non solo fisicamente, ma anche interiormente da un greco libero: a lui infatti, manca per natura l'anima razionale, e con essa la capacità di prevedere con l'intelletto.<sup>13</sup> Egli possiede unicamente l'anima appetitiva e ambiziosa, che gli è necessaria per comprendere gli ordini del suo signore, e solo di questo è intellettualmente capace. Aristotele definisce

lo schiavo per natura anche in questo modo: «Partecipa alla ragione fino a questo punto: egli la può assumere, ma non la possiede personalmente».<sup>14</sup>

Il principio fondamentale aristotelico della essenziale differenza e disuguaglianza di valore tra gli uomini riguarda non solo il rapporto dei liberi per natura con gli schiavi per natura o con i barbari: anche i greci liberi, secondo lui, si differenziano considerevolmente l'uno dall'altro per natura. Uomini e donne non differiscono soltanto fisicamente, ma anche psicologicamente, dato che alle donne manca la capacità decisionale. Inoltre le donne partecipano alla virtù etica in un'altra misura rispetto agli uomini: agli uomini liberi, che Aristotele identifica con i governanti, appartiene, al contrario delle donne, «la completa virtù etica»,<sup>15</sup> perciò ad essi spetta dirigere e governare. Gli uomini sono migliori rispetto alle donne per natura (*physei*) e più adatti alla direzione e al governo.<sup>16</sup>

12 Ibidem, 1254 b 27 sgg.

13 Ibidem, 1252 a 32, 1260 a 12.

14 Ibidem, 1254 b 22-23.

15 Ibidem, 1260 a 17-18.

16 Ibidem, 1259 b 1 f., 1260 a 12 sgg. Cfr. inoltre: Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische*



Gli uomini greci liberi si differenziano considerevolmente gli uni dagli altri, secondo Aristotele, soprattutto tramite la virtù e la degradazione, tramite i loro possibili modelli di vita. Dal fatto che essi possano costruire e realizzare in se stessi le specifiche virtù umane oppure no, dipende lo stile di vita che è per loro possibile e il fatto che essi possano raggiungere la felicità oppure no. Riguardo all'attuazione della virtù e di conseguenza della felicità, egli conclude che «alcuni vi prendono parte, certi altri lo fanno solo in misura minore, e altri ancora per nulla».<sup>17</sup> Certamente, tutti gli uomini aspirano «alla vita completa e alla felicità» ma «gli uni hanno la possibilità di giungervi, gli altri no, per le circostanze del caso o per la loro natura (*dia tina tychê he physin*)».<sup>18</sup> Aristotele considera la folla – quindi la maggioranza dei greci – incapace per natura di sviluppare completamente in sé le virtù specificamente umane. Nella *Politica* egli constata che nobiltà (*eugeneia*) e virtù (*areté*) sono presenti soltanto in pochi, e specifica immediatamente in proposito che i nobili e i buoni (*agathoi*) «non sono presenti in alcun luogo in più di un centinaio, mentre al contrario i ricchi [e i poveri] sono ovunque molti».<sup>19</sup> Anche nell'*Etica Nicomachea* Aristotele metteva in evidenza, in collegamento con le sue argomentazioni riguardo all'amicizia, come non sia facilmente possibile che molte persone siano buone e capaci, e come la perfetta amicizia tra i virtuosi e coloro che sono simili per capacità sia rara, poiché solo pochi uomini sono tali.<sup>20</sup> Spiega inoltre, facendo riferi-

---

*Rezeption*, München, 2009, pp. 157-160.

17 Aristotele, *Politica*, 1328 a 38-40; Cfr. inoltre 1331 b 39-41.

18 Ibidem, 1331 b 39-41. Leo Strauss intende la centrale disuguaglianza che per Aristotele e per gli altri filosofi classici sussiste tra gli uomini greci liberi come una disuguaglianza riguardante la perfezione umana: «Dato che i filosofi classici vedevano le questioni etiche e politiche alla luce di una perfezione dell'individuo, non erano livellatori. Non tutti gli uomini sono per natura dotati allo stesso modo per l'ascesa verso la perfezione, ovvero: non tutte le 'indoli' sono delle 'buone indoli'. [...]. Per questo gli individui sono diseguali in considerazione della perfezione umana, cioè nei punti cruciali, e che le leggi siano uguali per tutti appare ai filosofi classici come una suprema ingiustizia. Essi restano quindi fedeli al principio per cui alcuni uomini per natura sono superiori agli altri e, conformemente a questa legge naturale, sono i loro signori». (Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956, pp. 138-139.).

19 Aristotele, *Politica*, 1301 b 40-1302 a 2; cfr. al riguardo: Platone, *Repubblica*, 292 e f.

20 Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione e commento a cura di Olof Gigon, 1158 a 14,

mento a un verso di Teognide - il poeta megarese della nobiltà - che la folla non potrebbe raggiungere questo risultato, al contrario dei giovani di indole nobile, neanche attraverso discorsi che esortino e spronino alla virtù. Infatti, la maggioranza degli uomini, tra i quali Aristotele include i greci liberi:

... ubbidiscono, per loro natura (*pephykasin*), non per rispetto, ma per paura, e possono essere tenuti lontano dalla disonestà non con il biasimo, ma soltanto con le pene. Infatti essi amano il vizio e cercano, conformemente a se stessi, il piacere e ciò che esso procura loro, e fuggono il dolore; della bellezza e della giusta felicità non hanno però alcun concetto, perché non le hanno mai gustate.<sup>21</sup>

La folla è spinta dalla sua parte di anima concupiscente e ambiziosa, che è dotata di ragione ma è poco sensibile all'esortazione dell'intelletto. Il fatto che anche da adulta la maggior parte degli individui viva ancora per i suoi vizi e tenda in primo luogo al piacere fisico, dimostra, secondo Aristotele, l'immaturità del suo carattere.<sup>22</sup> La folla può, come gli schiavi e gli animali, godere solo del piacere sensuale e per questo sceglie una vita di godimento (*bios apolaustikos*), che non porta alla felicità. Il disprezzo per la folla è evidente in Aristotele: «La folla si dimostra così totalmente servile da preferire la vita del bestiame».<sup>23</sup> La massima differenza tra i greci liberi sussiste per Aristotele tra la massa del popolo e i pochi filosofi, che sono capaci, grazie alla ragione e al pensiero - che egli concepisce come le parti più importanti, migliori e privilegiate degli individui - di condurre una vita contemplativa (*bios theoretikos*) e di raggiungere la felicità perfetta.<sup>24</sup>

---

1156 b 24 sgg.

21 Ibidem, 1179 b 11-16 (Corsivo e parentesi di Manuel Knoll).

22 Questa conclusione deriva dall'unione dell'affermazione dell'ultimo passaggio sopracitato con l'idea che Aristotele esprime nell'*Etica Nicomachea* (ibidem, 1095 a 2 sgg.). È quindi possibile dedurre che secondo Aristotele la sua conoscenza pratica della sapienza riguardante la vita corretta rimane "completamente infruttuosa" per la maggior parte degli individui, infatti dato che essi non sono capaci di dominare con l'intelletto le proprie passioni, queste conoscenze rimangono per loro sterili.

23 Ibidem, 1095 b 19 sgg., 1177 a 6 sgg.

24 Ibidem, 1177 b 31 sgg.

Che la folla, al contrario dei pochi che sono buoni e capaci, non possa sviluppare a tutto campo le virtù specificamente umane, non è, per Aristotele, un fatto connaturato solamente alla loro natura: la disuguaglianza tra gli uomini greci liberi ha anche una base sociale. Infatti la folla deve lavorare, al contrario delle classi più elevate, e per questo non ha il tempo libero e il dovere di allenare a tutto campo le virtù etiche e dianoetiche. Così Aristotele, nel contesto della sua attuazione della città perfetta, spiega che le vite dei manovali e dei bottegai sono «vili e opposte alla virtù».<sup>25</sup> Riguardo alla vita dei contadini e alla loro mancanza di capacità, egli sottolinea che: «c'è bisogno di tempo libero, perché le virtù nascano e possano essere messe in pratica politicamente».<sup>26</sup> La convinzione di Platone e di Aristotele della fondamentale disuguaglianza e della disparità di valore tra gli individui, è il fondamento antropologico della loro concezione della giustizia.

### 3 - La concezione platonica di giustizia politica

Si indagano le diverse riflessioni che Platone fa nelle *Leggi* – il suo voluminoso dialogo della vecchiaia – riguardo alla giustizia distributiva<sup>27</sup> e le si pone a confronto con quelle di Aristotele, poi si raffrontano le idee comuni a quelle del «vero maestro della filosofia della giustizia».<sup>28</sup> Platone formula infatti già il concetto centrale della teoria della giustizia di Aristotele come una «uguaglianza di misura,

25 Aristotele, *Politica*, 1328 b 39-41.

26 Aristotele: *Politica*, 1328 b 39-1329 a 2. Nel terzo libro della *Politica* Aristotele asserisce che «chi vive la vita di un lavoratore o di un bracciante non ha tempo per preoccuparsi della virtù» (Ibidem, 1278 a 20 sgg.) Anche Eckart Schütrumpf afferma a proposito del gruppo dei liberi che costituisce il tema del terzo libro, che non si deve: «presupporre in loro in nessun modo particolari ed elevate qualità caratteristiche, quanto piuttosto il contrario» E inoltre: «Non viene assegnata, con la nascita libera, una qualità superiore: ci sono anzi, all'interno dei liberi, buoni e malvagi in modo corrispondente alla loro attività». (Eckart Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, 1980, p. 171 sgg.)

27 Sul ruolo centrale della giustizia distributiva nelle *Leggi* di Platone e nella sua *Politica*, cfr. Manuel Knoll, *Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles*, in: *Zeitschrift für Politik*, Heft 1/2010, pp. 3-30.

28 Hans Nef, *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Zürich, 1941, p. 80.

peso e numero» e una uguaglianza proporzionale ad essa contrapposta. Di questa, l'ateniese, che la vede come «l'unica autentica e migliore uguaglianza», dice:

Infatti dà di più al grande e di meno al piccolo, e a ognuno dei due concede quello che gli spetta secondo la sua attitudine naturale: così a quello che possiede una virtù superiore dà anche maggiori onori, a coloro che, al contrario, sono, per virtù (*areté*) e per educazione (*paideia*), l'opposto di quelli, dà solo ciò che spetta loro; una distribuzione che, in proporzione, è giusta per entrambi. E proprio in questo consiste la nostra saggezza di uomini di stato: nella giustizia (*dikaion*). Essa deve anche essere il nostro obiettivo, e ad essa, a questa uguaglianza, mio Clinia, dobbiamo ora rivolgere lo sguardo durante la fondazione della nostra città ideale.<sup>29</sup>

Uno statista intelligente e sapiente che fonda una nuova *polis* e le dà una costituzione e delle leggi, deve in particolare avere come obiettivo l'attuazione della giustizia proporzionale. Il suo campo di applicazione è la ripartizione delle cariche politiche<sup>30</sup> e degli onori<sup>31</sup> o dei riconoscimenti che il loro esercizio comporta.<sup>32</sup> Anche Aristotele associa la giustizia distributiva all'ambito pubblico e politico: essa viene utilizzata quando all'interno della comunità politica vengono distribuiti cariche, onori e denaro pubblico ai cittadini. La ripartizione delle cariche politiche porta con sé la divisione del potere decisionale e del potere di comando della forza politica e anche del riconosci-

---

29 Platone, *Leggi*, 757 b/c.

30 Devono essere preferibilmente definite cariche politiche (*archas*) quelle alle quali sono assegnati i dibattiti riguardo a un oggetto, il potere decisionale e quello di comando, e in particolar modo questi ultimi. Infatti la decisione è la prerogativa particolare del governo. (Aristoteles, *Politica*, 1299 a 25-28).

31 Ciò che Aristotele intende per "onore" sarebbe designato, secondo l'uso linguistico attuale, con i concetti di considerazione, riconoscimento o stima. L'onore è per Aristotele, dopo l'attività, il secondo obiettivo della vita politica e il più grande dei beni esteriori. (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1095 b 22 sgg., 1123 b 20-21.). I cittadini possono ottenere l'onore soprattutto esercitando con successo le cariche politiche: "infatti noi definiamo tali cariche anche onori" (Aristoteles, *Politica*, 1281 a 31). Aristotele rimarca, riguardo al rapporto tra onore e città, che "chi non contribuisce alla comunità con alcun bene non riceve alcun onore, infatti la comunità lo attribuisce a chi ha fatto del bene alla collettività, e ciò che essa attribuisce è l'onore." (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1163 b 5-9).

32 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1130 b 30-32.

mento; per questo, la giustizia distributiva può essere identificata con la giustizia politica.

Per quel che riguarda le cariche politiche, bisogna, secondo Platone, che sia considerata la più vera e migliore concezione della giustizia quella che ripartisce secondo l'uguaglianza proporzionale o geometrica.<sup>33</sup> Dato che Platone considera la virtù (*aretê*) e l'educazione (*paideia*) come i criteri adatti per la ripartizione, i cittadini possono occupare le cariche politiche solo nella misura in cui in loro sono presenti queste qualità. Siccome i diversi cittadini hanno per natura qualità diverse, possono raggiungere la virtù e l'educazione solo in misura differente. Di conseguenza, essi sono partecipi delle cariche politiche e in particolare del governo della polis in misura differente; una suddivisione conforme all'uguaglianza proporzionale implica che gli uguali possano essere pari solamente agli uguali, e gli ineguali agli ineguali.

Come oggetto della migliore concezione dell'uguaglianza e della giustizia, Platone menziona un concetto ulteriore, che egli definisce solo come «la cosiddetta uguaglianza» e che può valere come una tipologia di giustizia.<sup>34</sup> Quest'ultima concezione egli non la immagina come fine a se stessa ma anche come un mezzo imprescindibile per preservare la polis dal dissidio e dai disordini. Il suo scopo favorisce «l'uguaglianza per misura, per peso e per numero» essendo il suo uso parziale nella ripartizione delle cariche, viene incontro al desiderio di partecipazione del popolo e così procura quiete e concordia. L'uguaglianza numerica o aritmetica, che è un'uguaglianza democratica, permette l'avvicendamento politico attraverso l'inclusione di una procedura di sorteggio per l'assegnazione delle cariche pubbliche.<sup>35</sup> Per contro, Platone concepisce la trasformazione politica

---

33 Nel *Gorgia*, Platone sottolinea l'importanza della giustizia e dell'avvedutezza per una vita giusta e felice. In questo contesto, egli fa notare che «l'uguaglianza geometrica gioca un ruolo importante presso gli dei e presso gli uomini» (Platone, *Gorgia*, 508 a) Riguardo alla precedente argomentazione platonica dell'uguaglianza geometrica o proporzionale e del problema di un'adeguata ripartizione, cfr. *ibidem*, 490 b-e e il commento di Apelt, p. 176; p. 179.

34 Platone, *Leggi*, 757 d.

35 Platone intende il sorteggio, attraverso il quale si può cambiare politicamente l'uguaglianza democratica, come una delle sette istanze (*axiomata*) concorrenti del governare, che,

della vera e migliore uguaglianza in modo tale da far sì che le cariche politiche vengano assegnate tramite un processo di selezione al termine del quale l'aspirante deve sottoporsi ad una prova. Egli menziona esplicitamente una prova del genere riguardo alla scelta dei trentasette guardiani della legge, dei membri del Consiglio dei trecentosessanta, dei sacerdoti e dei sorveglianti della città e del commercio, delle autorità nei campi della musica e della ginnastica e i capi dell'istruzione pubblica.<sup>36</sup> La selezione, alla quale il popolo può in parte partecipare, lascia supporre che di regola i candidati migliori e più capaci vengano scelti per le cariche politiche. Questa aspettativa però non sempre si realizza, e allora la verifica può sempre ancora impedire che il candidato poco qualificato ricopra realmente una carica. La combinazione di scelta e verifica deve assicurare che le cariche politiche vengano realmente ripartite in misura proporzionale all'abilità e all'educazione dei cittadini. Per questo la combinazione di procedimento di selezione e il procedimento di verifica sono concepiti, in fondo, come un metodo aristocratico, che deve garantire il comando ai cittadini migliori e più capaci.<sup>37</sup>

---

“per loro natura”, si pongono in contraddizione l'una con l'altra. secondo questa istanza, che si basa «sul favore degli dei e sulla sorte», è la cosa più giusta «che il fortunato designato dalla sorte governi e che quello non designato si accontenti e si lasci governare». Nelle sette istanze del dominio Platone delinea queste come le più importanti dicendo che «Colui che non è sapiente deve ubbidire, il saggio (*phronon*) deve al contrario essere preminente e governare». (Platone, *Leggi*, 690 b-d). È notevole il fatto che Platone, nello stabilire questo nesso, non consideri anche la prudenza e la giustizia come istanze di base del governo. Egli lo fa chiaramente nei passaggi successivi, che connettono tra loro le quattro capacità centrali e vi costruisce un'unità. (ibidem, 510 sgg.; 696 b-e, 963 a sgg.)

36 Ibidem, 752 c sgg. Platone delinea la concezione per cui «coloro che aspirano ad un incarico pubblico, siccome devono essere di retta disposizione, devono aver superato, dalla fanciullezza fino alla selezione, un'adeguata verifica tanto personale quanto riguardante la propria famiglia, e, d'altro canto, coloro che sono preposti alla selezione devono essere cresciuti secondo la legge con una determinata educazione morale e devono aver acquisito una formazione per essere preparati, nelle questioni, al rifiuto o all'accettazione a seconda del merito personale (*axia*), per prendere la decisione giusta in entrambi i casi». (ibidem, 751 c/d; con modifiche di resa poco significative da parte dell'autore Manuel Knoll). Otto Apelt richiama l'attenzione sul fatto che ad Atene era consueto che i magistrati fossero sottoposti ad una verifica prima che intraprendessero l'esercizio della loro carica. (ibidem, p. 255).

37 Cfr. in proposito Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, (Buch I-III), Göttingen, 1994, p. 123, e R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, 1983, p. 119. Aristotele concepisce la selezione come una procedura normalmente oligar-

Come realizzazione del bilanciamento tra giustizia aritmetica e giustizia proporzionale, Platone concepisce, nelle *Leggi*, una costituzione mista che tuttavia presenta uno spiccato carattere aristocratico.<sup>38</sup> Ciò non è determinato solo dal fatto che gli incarichi di governo debbano essere assegnati ai migliori cittadini e ai più capaci attraverso un procedimento combinato di selezione e di verifica: il carattere aristocratico è anche una conseguenza della considerazione che spetta, nella nuova *polis*, alle capacità morali e intellettuali. L'espressione istituzionale di questa stima è il Consiglio Notturmo, che è una «élite degli anziani moralmente e intellettualmente più eminenti».<sup>39</sup> Il più alto incarico di questa istituzione consiste nel mantenimento dell'unità politica e nell'osservanza delle sue leggi.<sup>40</sup>

Al Consiglio Notturmo spettano, nella *polis* di nuova fondazione, un'importanza ed un potere straordinari. Inoltre, la maggior parte dei membri dell'assemblea sono allo stesso tempo membri delle massime autorità statali: i dieci più anziani appartengono infatti al Collegio dei

---

chica o aristocratica nella quale «la selezione fatta sulla base della ricchezza è oligarchica e quella fatta in base alla capacità è aristocratica». (Aristotele, *Politica*, 1273 a 17 sgg., 1294 b 6 sgg., 1300 b 4-5.).

38 Klaus Schöpsdau spiega nel suo commento sulla costituzione delle *Leggi*: «Dato che Platone respinge la procedura di sorteggio per quasi tutte le cariche e prevede una selezione al posto o del sorteggio o in aggiunta ad esso, la forma di governo di Magnesia può essere interpretata come un'aristocrazia ('Governo dei migliori') democraticamente legittimata». (Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, Buch I - III, p. 123) Secondo Schöpsdau, Menesseno crea la forma più precisa di costituzione mista descritta nelle *Leggi*, un «governo dei migliori con il consenso del popolo» (ibidem). Anche Dolf Sternberger parla, in riferimento alla nuova città delle *Leggi* e dell'importanza di un'uguaglianza proporzionale, di un «ordinamento aristocratico» nel quale governa una «selezione dei migliori». (Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt am Main, 1984, p. 135) Henning Ottman rimarca, riguardo alla costituzione mista dell'assetto giuridico della città, che «ciò che Platone mescola sono da un lato le procedure e le persone, dall'altro le istituzioni della democrazia e quelle dell'aristocrazia (intesa, in quest'ultimo caso, come un'aristocrazia basata su giudizio e competenza)» (Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd. 1/2, Stuttgart, 2001, p. 92)

39 Questa appropriata caratterizzazione della costituzione come costituzione della prima mattina proviene dal sommario che Otto Apelt premette alla sua traduzione delle *Leggi* (Platon, *Gesetze*, Hamburg 1988, p. XXIX). Platone stesso parla di una «costituzione notturna» (*nykterion syllogon*) (968 a), siccome essa dura dalle prime luci dell'alba fino al sorgere del sole, è meglio definirla costituzione della prima mattina.

40 Platone, *Leggi*, 951 d sgg., 960 b sgg., 961 d, 968 a.

Guardiani della legge,<sup>41</sup> e inoltre appartiene all'assemblea il massimo capo e il custode dell'educazione pubblica collettiva,<sup>42</sup> come anche tutti i suoi predecessori ancora in vita. Membri significativi del Consiglio sono anche i «magistrati supervisori» (*euthynoi*), le alte autorità alle quali tutti i titolari di cariche politiche devono rendere conto e che detengono un saldo controllo su tutte le cariche politiche.<sup>43</sup>

Questa forma di governo spiccatamente aristocratica che Platone concepisce nelle *Leggi* può essere intesa, sotto diversi aspetti, come una costituzione mista.<sup>44</sup> In particolare la si può intendere, nel suo nucleo, come una mescolanza di diverse concezioni della giustizia distributiva. La precedenza spetta in essa alla concezione aristocratica secondo cui le cariche politiche devono essere ripartite in modo proporzionale ai cittadini più capaci. Platone mischia questa conce-

---

41 Questo importante collegio è costituito da 37 cittadini particolarmente dotati e capaci, che, per assumere la carica, devono avere minimo cinquant'anni e devono essere passati attraverso tre percorsi di selezione e una verifica. I guardiani della legge hanno una sfilza di poteri tra i quali il controllo delle leggi e quello di gestire la contabilità patrimoniale. (Platone, *Leggi*, 752 e sgg.) Una panoramica precisa dei poteri dei guardiani delle leggi è quella presentata da Klaus Schöpsdau. Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, Buch I-III, op. cit., p. 114-115.

42 Come la carica dei guardiani della legge, anche questa carica viene assegnata secondo il principio aristocratico della capacità. Siccome Platone attribuisce fortemente all'educazione pubblica un'importanza straordinaria per una città in crescita, egli considera questa responsabilità come quella di gran lunga più significativa tra tutte le cariche. Per questo tutto in questo campo deve essere assegnato «soprattutto a quei cittadini che sono i migliori sotto ogni aspetto, perché essi siano titolari di questa carica e siano preposti ai giovani come superiori». Il capo dell'istruzione pubblica deve avere almeno cinquant'anni ed essere padre di figli legittimi. (Platone, *Leggi*, 765 d-766 c.)

43 Dato che gli magistrati supervisori devono essere superiori a tutti i titolari di cariche per giustizia e a tutte le cariche per capacità, essi devono «assolutamente essere uomini di straordinaria abilità sotto ogni aspetto» (ibidem, 945 e.). I "magistrati supervisori" (*euthynoi*) devono essere i migliori nel superamento di più selezioni e devono avere più di cinquant'anni. Grazie al controllo di tutti i detentori di cariche, che essi svolgono con un'autorità che è limitata solamente dalla dignità degli individui liberi, spetta agli magistrati supervisori un ruolo altamente significativo nell'ordinamento statale. (ibidem, 486, 946 c.) Le formulazioni platoniche sulla composizione della costituzione del primo mattino non sono del tutto precise: spesso rimane approssimativo se, oltre agli magistrati supervisori siano membri dell'ordinamento statale anche altri cittadini eminenti e meritevoli. Cfr. in proposito ibidem, 951 d, 961 a, e Klaus Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, (Buch I-III), op. cit., pp. 118-119)

44 Cfr. in proposito Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op. cit., pp. 35-37.



zione con quella democratica che procede alla ripartizione in base all'uguaglianza aritmetica e numerica. Inoltre questa mescolanza tiene conto anche delle istanze dei cittadini più ricchi: ciò rappresenta una concezione oligarchica secondo cui le cariche politiche dovevano essere suddivise in modo proporzionale alla ricchezza.<sup>45</sup>

#### 4 - La concezione aristotelica della giustizia politica

Aristotele sviluppa la sua teoria della giustizia distributiva o politica nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, nella quale la esamina da più vicino.<sup>46</sup> Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele distingue, come Platone, tra una giustizia aritmetica o numerica e una geometrica o proporzionale. Egli reputa giusta una ripartizione quando gli individui si differenziano, in rapporto a se stessi, come gli incarichi che sono loro assegnati e quando, di conseguenza, ognuno riceve un'uguaglianza relativa.<sup>47</sup> Con la suddivisione, gli individui vengono raggruppati secondo il loro valore e il loro corrispettivo rango sociale, in uguali e diseguali. Una corretta suddivisione delle cariche pubbliche o del potere politico deve svolgersi in modo proporzionale ai loro differenti valori o ranghi. Già Platone spiega che le cariche politiche devono essere distribuite «in rapporto alla dignità personale (*axia*)».<sup>48</sup> Resta politicamente controverso come il valore e il grado di dignità degli individui possano essere misurati:

Gli individui vanno trattati secondo la natura delle cose. Questi infatti non sono uguali, e quindi non ricevono nemmeno cose uguali. Da qui derivano i diverbi e i processi, dal fatto che hanno e ricevono cose diseguali coloro che sono pari e cose uguali coloro che invece sono impari. Questo emerge anche nei momenti di dignità (*axia*). Infatti, tutti sono d'accordo sul fatto che la giustizia nella ripartizione

45 Cfr. in proposito Manuel Knoll, *Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 17-18.

46 Cfr., per una dettagliata interpretazione della teoria aristotelica riguardo alla giustizia distributiva o politica, Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op.cit.

47 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1131 a 10 sgg.

48 Platone, *Leggi*, 751 d.

si debba fondare su un determinato merito, però questo merito non è per tutti lo stesso, ma è la libertà per i democratici, la ricchezza per gli oligarchici, la nobiltà per altri e la virtù per gli aristocratici.<sup>49</sup>

Il primo principio della giustizia distributiva afferma: «Cose uguali agli uguali e cose diseguali ai diseguali», il secondo: «A ciascuno secondo il suo valore» o «A ciascuno secondo il suo rango».<sup>50</sup> Aristotele adduce quattro criteri per il valore o per il rango che possono essere utilizzati per la distribuzione delle cariche pubbliche e con esse del potere politico: la libertà (*eleutheria*), la ricchezza (*ploutos*), la nobiltà (*eugeneia*) e la virtù (*areté*). Quale istanza fondamentale venga reputata dai cittadini stessi rilevante e adeguata, dipende dalla loro posizione sociale e dalle loro convinzioni politiche; infatti, secondo Aristotele, gli oligarchici (*oligarchikoi*) ritengono che il criterio di valore necessario come istanza fondamentale per la ripartizione sia la ricchezza, i democratici (*demokratikoi*) la libertà, e gli aristocratici (*aristokratikoi*) la virtù. Oltre a queste tre convinzioni politiche di base, Aristotele ne presenta ancora una quarta per la quale non dà una denominazione specifica: i rappresentanti di quella corrente pensano che sia la nobiltà il criterio di merito rilevante (con nobiltà si intende un'origine nobile e importante e quindi la nobiltà per nascita).<sup>51</sup> Aristotele usa il concetto di aristocrazia consapevolmente non per indicare la nobiltà per nascita, secondo la quale le origini designano il rango sociale e il valore; la caratteristica determinante

---

49 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1131 a 21-29.

50 Le ultime due formulazioni sono entrambe più adatte del principio "ad ognuno il suo" che viene tradizionalmente considerato la formula che enuncia la giustizia distributiva. Cfr., in proposito, Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op. cit., pp. 78-80, e per la formula tradizionale: Karl Engisch, *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit*, München, 1971, p. 159; Stefanie Haacke, *Zuteilen und Vergelten. Figuren der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Wien, 1994, p. 28; Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, op. cit., p. 150-151; Max Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäfts*, Leiden, 1937, p. 26; Peter Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, 1955, p. 108.

51 Aristotele definisce il concetto di nobiltà (*eugeneia*) come "virtù della famiglia" o della stirpe e come ricchezza e virtù antiche. (Aristotele, *Politica*, 1283 a 37, 1294 a 21-22.). Dato che la nobiltà per nascita secondo Aristotele dispone normalmente di ricchezza e virtù, si crea un'intersezione del criterio di merito della nobiltà con quello oligarchico della ricchezza e quello aristocratico della virtù.

per un'aristocrazia non è secondo lui l'origine, ma la virtù. Sono rilevanti per la politica e per la vita politica soprattutto le virtù dianoetiche dell'intelligenza (*phronesis*) e le virtù etiche come la giustizia, l'amicizia, la prudenza e il coraggio. Aristotele distingue quindi quattro concretizzazioni di entrambi i principi formali della giustizia distributiva e, in conformità ad esse, quattro concezioni della giustizia distributiva: quella democratica, quella oligarchica, quella aristocratica e una quarta concezione non meglio identificata.<sup>52</sup>

Nella sua *Politica*, Aristotele riprende la controversa questione riguardante il criterio necessario per il valore dei cittadini e con esso delle rispettive concezioni della giustizia distributiva. Ognuna delle quattro concezioni cerca di giustificare con argomentazioni perché il massimo potere di governo debba essere assegnato ad un determinato gruppo di cittadini. Le quattro concezioni non sono conciliabili l'una con l'altra, e questo crea il dissenso che sussiste tra i cittadini che esse rappresentano. I rappresentanti della concezione democratica argomentano che tutti i cittadini sono sostanzialmente uguali perché sono tutti nati ugualmente liberi.<sup>53</sup> Giustificano la loro richiesta di

---

52 In relazione alla differenziazione terminologica di John Rawls, David Keyt spiega: «We can distinguish the concept of distributive justice from the various conceptions of it». Egli concepisce le diverse concezioni della giustizia distributiva come interpretazioni di un unico principio di giustizia distributiva. (David Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, in David Keyt; Fred D. Miller, Jr., *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge/Oxford, 1991, pp. 238-278, p. 242 f.; corsivi di Keyt). In modo non del tutto calzante, Fred D. Miller parla di una «dispute among different theories of justice: oligarchic justice, democratic justice, and aristocratic justice. At issue are rights within the political community» (Fred D. Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1985, p. 124). È problematico, nella formulazione «different theories of justice» che è essa fa supporre che tra le differenti concezioni di giustizia distributiva sussista poca, o addirittura nessuna, affinità, ma non è questo il caso.

53 Aristotele definisce la condizione di schiavo e di straniero come il contrario della libertà, però ovviamente egli ritiene che, oltre agli schiavi e agli stranieri, anche le donne e i bambini siano esclusi dalla ripartizione delle cariche politiche. In opposizione alla sua argomentazione nell'*Etica Nicomachea*, nella *Politica* spiega che la giustizia democratica consiste nell'uguaglianza per numero, o uguaglianza aritmetica, e non nell'uguaglianza per valore, o uguaglianza proporzionale (*kata arithmon*, alla *me kat'axian*). Cfr. Aristotele, *Politica*, 1317 b 4. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele concepisce l'uguaglianza secondo il numero come una sottocategoria dell'uguaglianza per valore, invece nella *Politica* la intende come il suo contrario (ibidem, p. 167, 1301 b 29 sgg.) Secondo Angelika Krebs, che generalizza le posizioni di Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, questa differenziazione può essere contraddetta. (Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*,

partecipazione al governo argomentando che lo scopo della città consiste nell'attuazione della libertà. Per contro, i sostenitori della concezione oligarchica, che Aristotele identifica con i ricchi, affermano che i cittadini sono sostanzialmente diseguali, poiché essi danno alla città un contributo diverso. I cittadini più ricchi hanno anche, per questo motivo, pretese più grandi sui più alti poteri governativi perché essi, grazie alle loro ricchezze, rappresentano «un contratto più affidabile» e perché a loro «appartiene la maggior parte delle terre, che può tornare utile alla comunità». <sup>54</sup> Sulla base di questi meriti, essi considerano l'oligarchia, nella quale le cariche pubbliche e quindi il potere politico sono assegnati proporzionalmente alla ricchezza, come la forma di governo necessaria. I membri della nobiltà di sangue ricorrono invece alla loro nobile origine: argomentano che essi sono cittadini in misura maggiore rispetto agli uomini di umile origine, che in ogni paese la nobiltà viene onorata e che, come discendenti di nobili antenati, anch'essi sono migliori dei semplici cittadini. Con questi argomenti essi rivendicano una partecipazione maggiore al comando politico rispetto a quella dei cittadini non nobili. <sup>55</sup>

Aristotele dà atto del fatto che, nel contrasto politico per la distribuzione dei più alti poteri di governo, «tutti, in una certa maniera, siano a ragione in concorrenza, ma non tutti assolutamente a ragione». <sup>56</sup> Coloro che possono, a maggior ragione, pretendere i maggiori poteri di governo sono coloro che possono contribuire maggiormente a far sì che la comunità politica raggiunga i suoi scopi naturali e più elevati: una buona vita politica e teoretica dei cittadini, che consiste soprattutto nella realizzazione attiva delle capacità della sua indole e del suo intelletto. A questo può contribuire specialmente il gruppo di cittadini che si distingue per capacità politica e in particolare per qualità morali e intellettuali. Aristotele intende i cittadini migliori e più capaci come i veri aristocratici e accorda di conseguenza alla concezione aristocratica della giustizia distributiva il primato rispetto

---

Frankfurt am Main, 2002, p. 171, cfr. 107).

<sup>54</sup> Aristotele, *Politica*, 1283 a 31-33, 1280 a 28 sgg.; cfr., in proposito, *ibidem*, 1318 a 34 sgg.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 1283 a 33-37.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 1283 a 29-31.

alle altre concezioni, che si basano, nell'assegnazione delle cariche politiche, sulla libertà, sulla ricchezza e sull'origine nobiliare:

... così, anche nello stato, nella lotta per le cariche, non si può ragionevolmente addurre come criterio un qualunque tipo di disparità. [...] Si deve quindi, piuttosto, competere nei fatti che riguardano lo stato, e quindi ragionevolmente si candidano per le cariche i nobili, i liberi e i ricchi. [...] Riguardo alla vita dello stato, perciò, competono a buon diritto tutti questi fattori o alcuni di essi, ma per la vita virtuosa (*zoen agathen*) certamente avranno un ruolo fondamentale, a maggior ragione, l'educazione (*paideia*) e la virtù (*aretê*), com'è già stato detto prima.<sup>57</sup>

Come Platone, Aristotele considera l'educazione e la virtù come le prerogative decisive nella ripartizione delle cariche politiche.<sup>58</sup> Con l'eccezione della tirannide, egli concepisce tutte le forme di governo innanzitutto come la concretizzazione di una determinata concezione della giustizia distributiva.<sup>59</sup> Una costituzione non stabilisce

---

57 Ibidem, 1283 a 10-26. Il rimando alla fine della porzione di testo si riferisce certamente a ibidem, 1280 b 39-1281 a 10: «L'obiettivo dello stato è pertanto il vivere in modo nobile (*eu zên*), e anche tutto il resto accade in funzione di questo obiettivo. Lo stato è la comunità delle stirpi e dei villaggi rurali al fine di condurre una vita comunitaria e indipendente, ed è in questo che consiste alla fine, come abbiamo detto, una vita nobile e felice. È inoltre necessario regolare la collettività sulle gesta nobili, non soltanto sul vivere insieme. Per questo, chiunque si adoperi maggiormente per una comunità avrà anche, nello stato, una parte più rilevante di quella che avranno coloro a cui è uguale o perfino superiore per libertà o per nobile discendenza o per altri fattori, ma quanto a virtù politica (*politikê aretê*), ne possiederà in misura minore o quella che si distingue per ricchezza, rimane indietro per virtù».

58 Cfr. la citazione della nota 29. Nell'affermazione secondo cui, nell'assegnazione delle cariche pubbliche, «competeranno a maggior diritto l'educazione (*paideia*) e la virtù (*aretê*)» con lo scopo di una vita retta e felice, l'educazione e la virtù non devono essere equivocamente viste come due istanze tra loro contrapposte. Come nota giustamente Walter Patt, l'educazione deve qui essere intesa come la "formazione psicologica" dalla quale deriva la virtù. (Walter Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, Würzburg, 2002, p. 78.)

59 L'idea secondo la quale Aristotele considera una forma di governo innanzitutto come la concretizzazione di una concezione di giustizia distributiva è molto comune negli studi anglosassoni. Così si esprime David Keyt: «A constitution is primarily a kind of distributive justice» (David Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, op. cit., p. 238). Anche Fred D. Miller afferma che «the constitution is in some manner identical with justice (in the sense of being the embodiment of justice)» (Fred D. Miller, Jr., *Aristotle on Natural Law and Justice*, in: David Keyt/ Fred D. Miller, Jr. (Hg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, op. cit., p. 279-306,

soltanto a chi vengono assegnate la direzione ed il governo di una città, ma essa giustifica e legittima questi ultimi anche eticamente attraverso una concezione di giustizia distributiva ad essa associata. Inoltre una costituzione stabilisce quale sia l'obiettivo finale di una città.<sup>60</sup> Mentre Aristotele considera tutte le forme di governo come la concretizzazione di una determinata concezione della giustizia distributiva, si può ricavare, dalla sua preferenza per la concezione aristocratica, una predilezione per l'aristocrazia. Da ciò consegue che la vita buona e felice, che è l'obiettivo più naturale e più alto della polis, è secondo lui pienamente realizzabile soltanto in un'autentica aristocrazia. Tanto Aristotele quanto anche Platone devono essere considerati filosofi politici aristocratici, che argomentano in favore di un dominio politico dei cittadini più capaci.<sup>61</sup> Questo li distingue in modo radicale dai teorici dell'egualitarismo contemporaneo, che sono, senza eccezioni, convinti democratici.

---

299); Cfr. anche Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, op. cit., p. 79). Allo stesso modo Richard Mulgan rimarca che «Different constitutions embody different conceptions of justice with differing criteria of how honours and other public goods should be distributed» (Richard Mulgan, *Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy*, in: David Keyt/ Fred D. Miller, Jr., *A Companion to Aristotle's Politics*, op. cit., p. 307-322, 310).

60 «Una costituzione è l'ordinamento di una polis in merito alle cariche politiche e alla questione di come esse debbano essere distribuite (nenementai), di chi debba assumere il maggior potere governativo e di quale sia l'obiettivo (*telos*) di ogni comunità» (Aristotelis, *Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W.D. Ross (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford, 1957, p. 110, 1289 a 15-18). Cfr., per il nesso tra concezione della giustizia politica e forma di governo, Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op. cit., Kap. IV.

61 Cfr., per l'argomentazione aristotelica sulla preminenza della concezione aristocratica nella giustizia distributiva e per la preferenza da lui accordata all'aristocrazia, Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op. cit., cap. IV. 2-4, cap. VIII. L'idea di un Aristotele sostenitore dell'aristocrazia non gode di alcun consenso soprattutto negli studi in lingua tedesca (cfr., per un'interpretazione di grande successo che vede Aristotele come un seguace della *politeia*: Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg (Breisgau)/München, 1980; Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt am Main, 1984. Platone afferma riguardo alla denominazione appropriata della forma di governo ideale che egli progetta nella sua *Repubblica*: «Qualora spicchi nel governo un uomo solo in particolare, allora sarà chiamato 'regno', qualora invece spicchino più uomini, sarà chiamato 'aristocrazia'». (Platone, *Repubblica*, 445 d).

## 5 - Nussbaum, Rawls e l'egualitarismo contemporaneo

Il fondamento antropologico alla base dell'egualitarismo contemporaneo si riassume nel principio secondo il quale tutti gli individui hanno lo stesso valore, o meglio la stessa dignità:

Basic equality is the cornerstone of all egalitarian thinking: the idea that at some very basic level all human beings have equal worth and importance, and are therefore equally worthy of concern and respect.<sup>62</sup>

Per quanto oggetto di discussioni all'interno della letteratura specialistica, John Rawls (1921-2002) e Martha Nussbaum sono tuttavia da considerarsi filosofi politici egualitaristi.<sup>63</sup> Alla base della concezione della filosofia politica di Nussbaum vi è l'idea che sussista una «common humanity» che si ripropone, sostanzialmente invariata, in diverse culture ed epoche della storia umana.<sup>64</sup> Sostiene inoltre a più riprese, nei suoi contributi, la necessità di trattare tutti i membri della comunità da liberi e uguali. Anche per Rawls tutti gli individui



**Fig. 8 - Martha Nussbaum.**

62 John Baker/Kathleen Lynch/Sara Cantillon/Judy Walsh, *Equality. From Theory to Action*, Houndmills u.a., 2004, p. 23.

63 Una delle ragioni per cui Rawls spesso non viene considerato un pensatore egualitarista è che, con il suo principio di differenza, legittima l'ineguaglianza sociale ed economica. Per maggiori indicazioni bibliografiche riguardo la discussa collocazione di Rawls fra i filosofi egualitaristi, si veda Angelica Krebs, *Arbeit und Liebe*, op.cit., p. 109. Sebbene Krebs includa Amartya Sen fra i pensatori egualitaristi, considera invece Martha Nussbaum sostenitrice di un "umanesimo inegalitario", senza tuttavia argomentare ulteriormente questa collocazione da lei proposta (ibidem, p. 95, 133).

64 Martha Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: Martha C. Nussbaum/Amartya Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242-269, 263 (per la prima volta edito in: «Midwest Studies in Philosophy», 1988); Martha Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, in «Political Theory», Vol. 20, Number 2/May 1992, 202-246, 237, 239.



Fig. 9 - Elizabeth Anderson.

sono uguali sotto l'aspetto essenziale e decisivo che egli identifica, da filosofo kantiano, con quello morale.<sup>65</sup> Il fondamento antropologico della sua teoria della giustizia è una concezione morale e dunque normativa della persona. Egli è convinto che tutti gli individui, in quanto morali, siano uguali. Gli individui morali si definiscono «attraverso due caratteristiche: innanzitutto sono in grado di concepire una propria idea di Bene (inteso come un progetto di vita razionale)

e metterla in pratica; in secondo luogo concepiscono e possiedono un loro senso di giustizia, un impulso generale a orientarsi secondo i principi della giustizia e ad attenersi ad essi almeno ad un livello basilare».<sup>66</sup> La concezione morale dell'individuo proposta da Rawls è alla base del fatto che gli individui hanno «diritto a una giustizia egualitaria»; su ciò inoltre si basa l'uguaglianza degli individui nella posizione originaria a partire dalla quale egli tenta di derivare i propri principi di giustizia.<sup>67</sup>

In accordo con Rawls, al quale esplicitamente si richiama, Elizabeth Anderson spiega che i movimenti per l'uguaglianza politica muovevano sempre dalla considerazione che:

Ciascun individuo ha lo stesso valore dal punto di vista morale. Questa posizione non implica affatto che tutti possiedono gli stessi talenti e virtù. Se la si intende in senso negativo, respinge ogni differenza di valore morale in relazione a nascita e identità sociale, appartenenza familiare, condizione sociale ereditaria, razza, appartenenza etnica, sesso o patrimonio genetico. Non esistono per natura schiavi, plebei o aristocratici. Nel senso positivo, questa posizione mette in rilievo che tutti gli individui adulti e in possesso

65 Si confronti, circa le posizioni kantiane di Rawls, John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979, § 40, p. 283-290.

66 Ibidem, § 77, p. 548; cfr. § 4, pp. 36-37.

67 Ibidem, pp. 36-37, § 77, 549. Rawls spiega più esattamente che «the capacity for moral personality is a sufficient condition for being entitled to equal justice». (ibidem, § 77, p. 549).



delle loro facoltà sono attori morali di pari livello: ciascuno ha la medesima capacità di riconoscere e assumersi responsabilità morale, cooperare con gli altri individui sulla base di principi equi, sviluppare la propria concezione del Bene e metterla in pratica.<sup>68</sup>

Sulla base dell'uguaglianza morale degli individui, le teorie della giustizia egualitaria negano le differenze naturali e sociali fra essi riscontrabili nella realtà, e mirano a esprimere in termini numerici o aritmetici l'uguaglianza sussistente fra le persone. L'obiettivo morale di compensare, attraverso l'azione politica, le differenze che la natura e la società inevitabilmente producono, è inoltre alla base della convinzione che le ineguaglianze in sé siano ingiuste. Così si chiede Thomas Nagel:



**Fig. 10 - Thomas Nagel.**

Come potrebbe non essere un male il fatto che, diversamente da altri individui, a un numero enorme di persone, sin dalla nascita, venga automaticamente concesso solo uno spettro decisamente limitato di opportunità?<sup>69</sup>

Gli fa eco Derek Parfit, attraverso la formulazione del principio dell'egualitarismo teleologico: «È in sé ingiusto che alcuni individui vivano in condizioni peggiori di altri» e aggiunge: «... fintantoché questa condizione non è una conseguenza delle loro colpe o libere scelte».<sup>70</sup>

*Ceteris paribus*, nella prospettiva egualitarista, le situazioni di

68 Elizabeth S. Anderson, *Warum eigentlich Gleichheit?*, in: Angelika Krebs, *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt am Main, 2000, pp. 117-171, 150.

69 Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*, Paderborn u.a., 1994, p. 44.

70 Derek Parfit, *Gleichheit und Vorrangigkeit*, in: Angelika Krebs, *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, op.cit., pp. 81-106, 84. In accordo con ciò, Joseph Raz formula un tipo di principi paradigmatici fortemente egualitari: «Tutti gli F che non hanno G, hanno diritto a G, se alcuni F hanno G», in: Angelika Krebs, *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, op.cit., pp. 50-80, 59-60. Raz mostra che principi egualitari di questo tipo sono ormai comunemente «presenti nelle più diffuse teorie egualitarie». (ibidem, p. 65 sgg.).

ripartizione si risolvono meglio se vengono trattate in maniera egualitaria.

Le diverse teorie egualitarie vengono normalmente distinte in base al tipo di bene che secondo ciascuna deve essere egualmente distribuito. La domanda decisiva, tanto controversa e dibattuta tra i teorici contemporanei dell'egualitarismo è dunque la seguente: in che senso intendere l'uguaglianza? Amartya Sen spiega:

While the question 'why equality?' is by no means dismissible, it is not the central issue that differentiates the standard theories, since they are all egalitarian in terms of some focal variable. The engaging question turns out to be 'equality of what?'<sup>71</sup>

Rawls risponde alla domanda con la sua teoria dei beni essenziali, fra i quali contano soprattutto diritti, libertà, opportunità, retribuzione e rispetto di sé. Rawls afferma che i beni essenziali vengono distribuiti per tramite della società e che ciascun individuo vorrebbe goderne, indipendentemente dai propri valori e da ciò che egli intende per «esistenza soddisfacente e felice».



Fig. 11 - Derek Parfit.

Tali beni fondamentali rappresentano il presupposto che consente agli individui di mettere in pratica i loro diversi progetti di vita.<sup>72</sup>

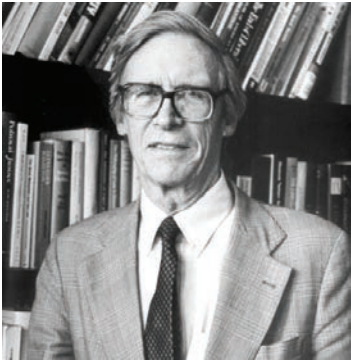
Che Rawls debba essere considerato portavoce di una concezione egualitaria appare chiaramente non solo dal suo primo principio di giustizia, che sostiene eguale libertà per tutti, bensì anche dalla seconda parte dell'enunciazione del successivo principio, che esige «*fair equality of opportunity*» per tutti.<sup>73</sup> Il

---

71 Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York/Oxford 1992, S. 4. Una panoramica sul dibattito legato al tema "Equality of what?" è contenuta in Gerald A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, in: «Ethics», 99 (1989), p. 906-944.

72 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op.cit., §§ 11, 15, 60; p. 83, 112-113., 433 sgg.

73 Il primo principio, nella sua formulazione completa, ha questa forma: «Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible



**Fig. 12 - John Rawls (1921-2002).**

suo egualitarismo, inoltre, appare tanto nel fondamento antropologico del suo principio di giustizia, quanto nella concezione generale di giustizia che da essa deriva. Egli spiega dunque che entrambi i suoi principi di giustizia sono da intendersi come «un caso particolare di una concezione della giustizia generale che può essere così espressa: tutti i valori sociali – libertà, opportunità, retribuzione, patrimonio, nonché i presupposti sociali del rispetto di sé – devono essere distribuiti in maniera eguale, a meno

che una distribuzione ineguale non vada a vantaggio di ciascuno». <sup>74</sup>

Mentre Rawls sostiene l'opinione che la giustizia abbia come fondamento la distribuzione egualitaria di determinati beni essenziali, Ronald Dworkin (1931-2013) intende soprattutto che gli individui devono poter avere a disposizione un numero uguale di risorse. In entrambi i suoi primi contributi, Dworkin tratta la questione della «distributional equality», che concerne la distribuzione fra individui non del potere politico, bensì del denaro e delle altre risorse:



**Fig. 13 - Ronald Dworkin (1931-2013).**

I shall consider two general theories of distributional equality. The first (which I shall call equality of welfare) holds that a distributional scheme treats people as equals when it distributes or transfers resources among them until no further transfer would leave

---

with a similar system of liberty for all». (J. Rawls, *A Theory of Justice*, 302; corsivo di Manuel Knoll.). Il capitolo IV del libro, nel quale illustra più chiaramente il primo principio, ha per titolo *Equal Liberty* (ibidem pp. 195-257). Cfr., per la formulazione completa della seconda parte del secondo principio (ibidem, p. 302).

<sup>74</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op.cit., § 11, p. 83.

them more equal in welfare. The second (equality of resources) holds that it treats them as equals when it distributes or transfers so that no further transfer would leave their shares of the total resources more equal.<sup>75</sup>

Un'idea di distribuzione affine è anche al centro della filosofia politica di Phillip Van Parijs, secondo il quale la giustizia si attuerebbe se tutti i membri dello stato percepissero, indipendentemente da ogni condizionamento, una retribuzione minima uguale.<sup>76</sup> Per egualitaristi come Richard J. Arneson non si tratta, da un punto di vista morale, del fatto che tutti gli individui possano godere di un'uguale quantità di risorse, bensì di opportunità al fine del raggiungimento di una condizione di benessere (*welfare*).<sup>77</sup>



**Fig. 14 - Phillip Van Parijs.**

Un altro tipo di risposta alla domanda su come debba dunque essere intesa l'uguaglianza proviene da Martha Nussbaum. Secondo la sua concezione di giustizia, tutti gli individui dovrebbero raggiungere le medesime capacità di accesso a determinate facoltà e funzioni. Da egualitarista non sostiene semplicemente che si tratti di considerare tutti i cittadini liberi e uguali, bensì anche di abolire la disuguaglianza. Ciò diviene chiaro all'interno di

un capitolo di *Aristotelian social democracy* nel quale Nussbaum si richiama esplicitamente a Robert Erikson, da lei presentato come «caposcuola dei teorici svedesi». Nussbaum, che si professa social-

---

75 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge Mass., 2000, p. 12.

76 Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, 1995; cfr. in inoltre Yannick Vanderborght/Philippe Van Parijs: *Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags*, Frankfurt/New York, 2005.

77 Richard J. Arneson, *Gleichheit und gleiche Chancen zur Erlangung von Wohlergehen*, in: Axel Honneth, *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main 1994, pp. 330-350.

democratica, cita, dichiarandosi d'accordo, una considerazione di Erikson, secondo la quale «la disuguaglianza rappresenta il maggiore problema da affrontare per la socialdemocrazia». <sup>78</sup> Secondo la sua interpretazione di quanto sostiene Erikson a proposito della distinzione del "liberalismo sociale" rispetto alla "socialdemocrazia" Nussbaum spiega che entrambi gli approcci hanno al loro centro l'uguaglianza. A suo avviso la differenza fondamentale consiste nel modo diverso in cui guardano ad essa:

Il liberalismo pone l'accento sulla distribuzione delle risorse. [...]. Per la socialdemocrazia lo sforzo egualitario è da intendersi in termini di pari capacità di vivere un'esistenza felice e decorosa. <sup>79</sup>

Coerentemente con queste affermazioni, Nussbaum spiega anche altrove che i cittadini hanno non solo il diritto a rivendicare il «*good functioning but the equal distribution of good functioning*». <sup>80</sup> Queste affermazioni autorizzano a considerare Nussbaum portavoce di una concezione egualitaria secondo la quale la giustizia consiste nella possibilità, per tutti i cittadini, di godere delle stesse opportunità di vivere una vita decorosa. La concezione della giustizia di Platone e Aristotele si distingue da quella dell'egualitarismo contemporaneo non solo perché alla base della teoria dei due filosofi antichi vi è – elemento fondamentale – l'affermazione della disuguaglianza e del diverso valore degli individui. Ai due antichi pensatori è anche totalmente estraneo l'obiettivo egualitaristico di cercare di definire cosa debba essere inteso per uguaglianza. Essi invece fondano le loro concezioni di giustizia sulle differenze naturali e sociali fra gli individui e distribuiscono i beni di conseguenza, cosicché a individui diversi corrispondono di regola parti diverse. Secondo la terminologia usata nello studio di Dagmar Herwig specificamente dedicato al

---

<sup>78</sup> Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main, 1999, p. 24–85, S. 83, cfr. inoltre 23, 25, 65, 67.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>80</sup> Martha Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in R. Bruce Douglass/ Gerald M. Mara/ Henry S. Richardson, *Liberalism and the Good*, New York/London, 1990, p. 203–252, 231 (corsivo di Manuel Knoll).

concetto di giustizia, Platone e Aristotele sono fautori di un tipo di giustizia cosiddetto di "trattamento uguale condizionato". Herwig così chiarisce:

In base alla sua strutturazione, il principio del trattamento uguale condizionato rappresenta un principio analogico che rispecchia l'ordine predeterminato della natura e dell'essere; il principio di eguagliamento, o di creazione dell'eguaglianza, rappresenta invece un principio organizzativo autonomo che prescinde da questo preordinamento.<sup>81</sup>

Nel corso delle sue ricerche Herwig perviene al risultato che il trattamento uguale condizionato e l'eguagliamento corrispondono a due interpretazioni del principio di uguaglianza e due modelli concorrenti e inconciliabili di giustizia:

I due principi si pongono fra loro in un rapporto di concorrenza e dunque si annullano a vicenda, qualora li si consideri ugualmente validi. Ogni tentativo di conciliarli è destinato a fallire o meglio a far sì che uno dei due si imponga necessariamente in luogo dell'altro. Se il rapporto fra trattamento uguale condizionato ed eguagliamento viene concepito come di reciproca esclusione, ciò significa che entrambe queste interpretazioni del principio di uguaglianza devono essere trattate come due principi diversi e autonomi l'uno dall'altro, ciascuno dei quali costruisce un proprio sistema di regole, e non come principi che vanno ascritti ad un unico sistema di regole. Questo comporta che l'opposizione tra le due interpretazioni non costituisca alcuna contraddizione interna che debba essere sciolta con gli strumenti della ragione; significa invece che le due letture non possono essere impiegate insieme in relazione ad un medesimo aspetto senza che ne nasca una contraddizione interna.<sup>82</sup>

---

81 Dagmar Herwig, *Gleichbehandlung und Egalisierung als konkurrierende Modelle von Gerechtigkeit. Eine systematische Analyse*, München, 1984, p. 202 (corsivo di Herwig).

82 Ibidem, p. 97 (corsivo di Herwig). Nel prosieguo del passo sopra riportato, Herwig spiega: «Una norma generale come il principio di uguaglianza del diritto costituzionale, che dovrebbe fare da principio guida nelle decisioni a livello pratico, non può essere interpretata al tempo stesso come principio di trattamento uguale condizionato o di eguagliamento senza che ne consegua un sistema di criteri decisionali contraddittorio, che finirebbe per far sì che decisioni che si annullano a vicenda debbano essere intese come in accordo con le medesime norme. Entrambi questi principi tra loro in concorrenza possono anche, senza contraddizione, essere semplicemente valorizzati in quanto in concorrenza.

Questa fondamentale inconciliabilità delle concezioni della giustizia proprie di Platone e Aristotele con quelle dell'egualitarismo contemporaneo mette in luce i limiti di una riattualizzazione delle teorie politiche dei due filosofi antichi.

## 6 - Aristotele e la socialdemocrazia aristotelica di Nussbaum

Martha Nussbaum si richiama spesso, nei suoi scritti, alla filosofia politica di Aristotele e si fa portavoce di una "socialdemocrazia aristotelica".<sup>83</sup> Come già accennato, intende il proprio essere socialdemocratico «sforzo egualitario» in termini di «pari capacità di vivere un'esistenza felice e decorosa».<sup>84</sup> In accordo con ciò, caratterizza ripetutamente la propria filosofia politica come «approccio delle capacità» (*capabilities approach*). L'impostazione di Nussbaum, che è stata anche definita «etica delle capacità»,<sup>85</sup> costituisce lo sviluppo di quell'approccio "secondo le capacità" teorizzato da un economista quale Amartya Sen. Nel pensiero di Nussbaum, le capacità di ogni individuo (*capabilities*) rappresentano la premessa affinché le persone

---

Ciò avviene assegnando loro diversi ambiti di applicazione, oppure una diversa validità all'interno dello stesso ambito di applicazione cosicché l'uno corregge, ridimensiona o completa l'altro, come per esempio l'accostamento dell'equità alla giustizia». (ibidem, pp. 97-98.; corsivo di Herwig); cfr. sull'equità Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1137 a 31 sgg.

83 Martha C. Nussbaum, *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*, hg. von Julian Nida-Rümelin und Wolfgang Thierse, Essen 2002; Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit. Nel corso di un'intervista, Nussbaum spiega che «approva l'essere considerata un'aristotelica socialdemocratica, almeno fintantoché si specifica che si tratta di una forma liberale di aristotelismo che attribuisce un ruolo importante ai tradizionali diritti e libertà politiche». (Martha C. Nussbaum, *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben. IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie 1997. Mit einem Interview von Klaus Taschwer*, Wien 2000, p. 89).

84 Martha Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit., p. 84.

85 Il termine "*capability ethic*" ("etica delle capacità") viene impiegato da David Crocker e Christiane Scherer, per contraddistinguere i lavori e i concetti, tra loro strettamente collegati, di Amartya Sen e Martha Nussbaum. Cfr: David A. Crocker, *Functioning and Capabilities: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*, in «Political Theory», Vol. 20, Number 4/November 1992, pp. 584-612, 585; Christiane Scherer, *Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 41 (1993), p. 905-920, 908-909.

possano esercitare quelle funzioni (*functionings*) che a tali capacità corrispondono. Affinché gli individui possano portare a compimento queste funzioni, è necessario che prima essi sviluppino le capacità ad esse preposte. Queste sono concepite da Nussbaum, aristotelicamente, quali potenzialità dell'individuo che, una volta sviluppatesi, si attuano nelle corrispondenti funzioni.

Un pensiero al centro di questa *capability ethic* è quello in base al quale chi si occupa di fare le leggi e sviluppare un progetto politico è moralmente obbligato a occuparsi di quegli individui le cui capacità fondamentali non si sono ancora pienamente sviluppate. Alla base di questo obbligo morale vi è l'idea che queste capacità fondamentali, «in quanto presenti e in uno stato di sviluppo incompleto»<sup>86</sup> rivendicano il proprio diritto ad attuarsi completamente:

L'intuizione dalla quale muove la *capability ethic* in ambito politico è quella secondo cui le capacità dell'individuo hanno il diritto morale di rivendicare il loro pieno e completo sviluppo.<sup>87</sup>

La giustizia di una società o di una nazione, secondo Nussbaum, non si deve giudicare sulla base del fatto che essa si trovi o meno nella condizione di procurare ai propri cittadini profitto, ricchezza o altri beni, bensì nella misura in cui essa riesce ad assicurare lo sviluppo di una serie precisa di capacità fondamentali:

The capabilities approach is an outcome-oriented approach. It measures justice (or partial, minimal social justice) in terms of a nation's ability to secure to citizens a list of central capabilities, under some appropriate specification and up to a suitable threshold level.<sup>88</sup>

Agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso, Nussbaum fornisce una lista di quelle che intende quali precise capacità fon-

---

86 Martha C. Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, in: Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, op.cit., pp. 86-130, 112.

87 Martha C. Nussbaum, *Frauen und Arbeit, Der Fähigkeitenansatz*, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 4/1 (2003), pp. 8-31, 22.

88 Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge/London 2006, p. 281; cfr. 74.



damentali dell'individuo. A questa serie di *Basic Human Functional Capabilities*, cui la studiosa apporta qualche modifica nei successivi lavori, appartengono fra le altre:

1. La capacità di condurre fino alla fine una vita dignitosa [...].
2. La capacità di godere di una buona salute; di nutrirsi in maniera adeguata; di possedere un'abitazione decorosa; di poter essere sessualmente appagati; di spostarsi liberamente da un luogo all'altro.
3. La capacità di evitare il dolore non necessario e godere di esperienze gratificanti.
4. La capacità di utilizzare i cinque sensi, immaginare, riflettere e pensare in maniera critica.
5. La capacità di creare legami con cose e persone al di fuori della nostra [...];
6. La capacità di costruirsi una propria idea del bene e di riflettere in maniera consapevole circa il proprio percorso di vita.<sup>89</sup>

Nell'intendere questa lista come un programma politico, si implica che i governi di tutti gli stati del mondo hanno l'obbligo morale di inverarla.<sup>90</sup> Se uno stato riesce a garantire ai propri cittadini la possibilità di esercitare realmente e pienamente queste capacità, allora ha assicurato loro una vita degna di questo nome. Il compito della politica, tuttavia, è solo quello di garantire lo sviluppo pieno di queste capacità fondamentali; non deve interessarsi invece di quelle che sono specifiche attività dei cittadini. È necessario lasciare ai cittadini la libertà di scegliere quali delle capacità che possiedono vogliono realizzare con le proprie azioni, e quali no.<sup>91</sup>

L'attuazione pratica del programma di Nussbaum rappresenta

89 Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit., pp. 57-58.

90 Il proposito di Nussbaum è quello di «abbozzare una descrizione storicamente giustificata dei maggiori desideri e capacità elementari dell'individuo» che rappresenti "la base adeguata per una descrizione della giustizia sociale nonché l'obiettivo ultimo della distribuzione all'interno della società" e che infine fornisca la base -della quale oggi si sente urgentemente la necessità- per un'etica globale e per la realizzazione piena, a livello internazionale, della giustizia distributiva. (Martha C. Nussbaum, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: Holmer Steinfath, *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt am Main, 1998, pp. 196-234, 201).

91 Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit., p. 41; Martha C. Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, op.cit., p. 95; Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, op.cit., pp. 171-172.

un compito di non certo facile realizzazione. Qualora il soddisfacimento delle capacità fondamentali dei cittadini di uno stato debba essere pienamente garantito, allora, secondo la teorica, la «struttura complessiva che informa la collettività» e soprattutto la distribuzione delle risorse devono essere organizzate dalle istituzioni tenendo in considerazione quell'obiettivo.<sup>92</sup> Auspicabile è un *institutional welfarism*, vale a dire «un sistema pienamente assistenziale [...] che assicuri a tutti quanti i cittadini, per tutto il corso della loro esistenza, la possibilità di vivere una vita dignitosa».<sup>93</sup> Per Nussbaum ciò significa soprattutto che «tutti i cittadini, nel corso della loro vita, devono poter beneficiare di un sistema sanitario ed educativo pienamente soddisfacente; e l'assistenza non spetta soltanto a coloro che non possono permettersi, con i propri mezzi, cure sanitarie ed educazione. Questo sistema va difeso perché è alla base dell'uguaglianza e della giustizia».<sup>94</sup> L'obiettivo politico di realizzare un sistema di *welfare* di questo tipo è al centro della concezione aristotelico-socialdemocratica della Nussbaum e molto deve al modello scandinavo in particolare.

Al contrario di quanto lei stessa abbia rivendicato, la prospettiva di Nussbaum non può essere considerata aristotelica. Allo stesso modo in ben poca misura Aristotele può essere concepito come un socialdemocratico *avant la lettre*. Nussbaum sostiene infatti la più che discutibile opinione che Aristotele è interessato al problema della «piena realizzazione delle potenzialità naturali di ciascun individuo» e che la sua concezione «ha a cuore la vita felice non solo di una ristretta *élite*, bensì di tutti quanti i membri del consorzio umano».<sup>95</sup> Un'interpretazione egualitarista di questo tipo, in riferimento ad Aristotele, non è corretta, in quanto il suo pensiero muove proprio dal riconoscimento di una disuguaglianza fondamentale fra gli individui. Nella costituzione della polis perfetta che il filosofo abbozza nel settimo libro della *Politica*, anche gli individui che lavorano, oltre che

92 Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit., pp. 66, 62-63.

93 Ibidem, p. 62.

94 Ibidem, pp. 62-63.

95 Martha C. Nussbaum, *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, op.cit, p. 114; Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit., p. 33.

naturalmente gli schiavi e i meteci, non possiedono diritti civili. Essi sono una prerogativa esclusiva dell'élite di uomini liberi che possono permettersi di dispiegare e sviluppare completamente le loro virtù etiche e intellettuali. Perciò l'obiettivo dell'aristocrazia teorizzata da Aristotele è la vita retta e felice, che presuppone lo sviluppo e l'effettiva realizzazione piena delle virtù degli individui. Nello stato perfetto i lavoratori non sono assistiti dalla comunità, bensì hanno essi il compito di servire il gruppo dei governanti buoni e virtuosi.<sup>96</sup>

La concezione aristotelica della giustizia non mira a imporre l'uguaglianza tra uomini per natura diseguali; concepisce piuttosto una distribuzione in accordo con tali preesistenti diseguaglianze. Il fattore di diseguaglianza decisivo nella distribuzione del potere politico riguarda, per il filosofo, la misura in cui il cittadino partecipa alla virtù. Siccome egli vede nella virtù il criterio rilevante che presiede alla distribuzione, predilige un ordinamento aristocratico e non – come sostiene Nussbaum – la costituzione di una *politeia* che Aristotele concepirebbe come un particolare tipo di governo del popolo (o della maggioranza dei cittadini) solido e orientato all'interesse generale.<sup>97</sup> I passi della *Politica* che Nussbaum cita ad esempio non possono comprovare che il filosofo concepisca la partecipazione politica come una forma di partecipazione democratica.<sup>98</sup> Aristotele non è un pensatore democratico né socialdemocratico.

Riguardo alla questione del lavoro, Nussbaum rivendica come una «concezione aristotelica» soprattutto «la creazione, per tutti i cittadini, di tipi di impiego che rispettano pienamente la dignità umana e sostengono la collettività, affinché tutti i membri della co-

---

96 Per una più estesa interpretazione della costituzione della polis perfetta che Aristotele propone nel settimo libro della *Politica*, cfr. Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op. cit., cap. VIII.

97 Cfr. ibidem. Nussbaum afferma in relazione ad Aristotele: «His ideal city is a *politeia*, and has the best feature of aristocracy, namely, provision of civic education for virtue» (Martha Nussbaum, *Love, Literature, and Human Universals: Comments on the Papers*, in Angela Kallhoff (ed.), Martha C. Nussbaum, *Ethics and Political Philosophy*, Lecture and Colloquium in Münster 2000 (= Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, 4), Münster 2001, pp. 129-152, 147.

98 Cfr. al riguardo la dettagliata argomentazione in Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op. cit., pp. 260-262.

munità possano esercitare tutte le diverse attività umane». <sup>99</sup> Questa pretesa, come del resto l'intera teoria del lavoro proposta da Nussbaum, non è da collegarsi con il pensiero aristotelico. Per quanto Aristotele certo sostenga che alcune forme di lavoro «sono incompatibili con la conduzione di un'esistenza dignitosa», <sup>100</sup> ciò tuttavia non riguarda, come Nussbaum assume, solo le attività dei costruttori e degli operai, che nella città perfetta non si possono conciliare con l'esercizio dei diritti civili, bensì ogni forma di lavoro come attività utile e necessaria alla vita. La differenza decisiva fra la concezione del lavoro di Nussbaum e quella di Aristotele è che quest'ultimo, nei fatti, tiene in scarsa considerazione il lavoro e gli individui ad esso destinati, schiavi o liberi che siano. I cittadini dello stato ideale non devono e non hanno il permesso di lavorare, bensì devono dedicarsi in piena libertà alla coltivazione e all'effettiva messa in pratica delle loro virtù. Per Aristotele, infatti, una vita retta e felice è fundamentalmente inconciliabile con un'esistenza nella quale gli individui devono impiegare una quantità considerevole del tempo che hanno a disposizione in un'attività lavorativa. <sup>101</sup>

Nussbaum e Aristotele esprimono due concezioni fra loro inconciliabili non solo in merito alla questione del lavoro, bensì anche in relazione a ciò che si intende per una vita retta e felice. Come Aristotele, anche Nussbaum cerca di fornire una definizione oggettiva, basata sulle caratteristiche della natura umana, di quella che si può considerare una vita felice. <sup>102</sup> Una tale concezione si può inverare se gli individui hanno la possibilità di realizzare quelle capacità che la studiosa elenca quali «capacità fondamentali dell'individuo».

---

99 Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit., p. 67.

100 Ibidem, p. 66.

101 Nussbaum precisa che la sua "concezione aristotelica" si distanzia dal pensiero di Aristotele secondo il quale "né un'attività contadina né alcuna altra forma di lavoro manuale è compatibile con l'attività del cittadino." (Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, op.cit., p. 277). Distinguere una concezione aristotelica da Aristotele circa il tema del lavoro pare tuttavia poco sensato, in quanto a questo proposito Nussbaum e Aristotele sostengono opinioni a tal punto distanti che è insensato e privo di fondamento avvalersi del pensiero del filosofo in merito alla questione.

102 Martha C. Nussbaum, *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, op.cit., p. 227-264, 229.

Questo modo di intendere una vita felice può essere messo in pratica effettivamente dalla maggior parte degli individui, in quanto la maggioranza di essi ha la capacità di «condurre fino alla fine una vita dignitosa [...] godere di una buona salute [...] nutrirsi in maniera adeguata [...] possedere un'abitazione decorosa» e così via. Per contro la concezione di vita felice che Aristotele sostiene può essere messa in pratica soltanto da un'esigua minoranza di individui, poiché a suo intendere un'esistenza felice può realizzarsi unicamente come vita del cittadino che si dedica alla politica o vita teoretica dedita alla scienza. Entrambi i tipi di vita richiedono molto dagli individui. Una vita spesa per la politica esige intelligenza (*phronêsis*) e doti etiche quali giustizia, prudenza e forza d'animo; la vita contemplativa necessita soprattutto di sapienza (*sophia*). Queste capacità possono essere pienamente sviluppate e fattivamente dispiegate soltanto da quei pochi uomini liberi che, esentati dal lavoro, possono vivere nell'ozio.

Le differenze rilevate fra la filosofia pratica di Nussbaum e Aristotele comprovano che il filosofo greco non può essere considerato un precursore del pensiero socialdemocratico e che il *capabilities approach* di Nussbaum non può essere inteso come aristotelico.

## 7 - La teoria della giustizia di Rawls: accordo o dissenso?

In *A theory of justice*, John Rawls tenta di dimostrare che individui liberi e razionali, in una «situazione contrattuale originaria» di uguaglianza, accetterebbero all'unanimità due principi, in riferimento alla giustizia:

Ogni persona gode del medesimo diritto di beneficiare di un sistema pienamente adeguato di diritti e libertà fondamentali compatibile con un simile schema di libertà per gli altri.

Le differenze sociali ed economiche devono soddisfare due requisiti: per prima cosa si devono collegare ad impieghi e posizioni che tutti possono ricoprire secondo una condizione di pari opportunità; in secondo luogo devono tornare a particolare vantaggio dei membri meno fortunati della società.<sup>103</sup>

103 John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, in *Die Idee des*

Con la sua teoria, Rawls vorrebbe non solo giustificare le concezioni della giustizia sopra riportate, ma anche mostrare come esse siano da preferirsi<sup>104</sup> rispetto alle altre che con essa si pongono in concorrenza, quali il perfezionismo o l'utilitarismo. Egli è peraltro consapevole che non solo a livello teorico, fra le diverse concezioni di giustizia, sussiste un certo dissenso nell'identificazione di cosa sia "giusto", bensì anche nelle società reali si dibatte effettivamente su questo tema.<sup>105</sup> Per superare questo dissenso, Rawls mette a punto, per la sua concezione di giustizia, un procedimento di costruzione di tipo contrattualistico. La scelta razionale delle formulazioni sulla giustizia dovrebbe avvenire in un'ipotetica situazione di contrattazione, o meglio di decisione, che è onesta (*fair*) e presenta condizioni «ragionevoli e accettabili da tutti».<sup>106</sup> Questa situazione decisionale, dalla quale Rawls fa scaturire i suoi due principi di giustizia, rende possibile, a suo parere, il consenso di individui razionali e dotati della capacità di scegliere, che tentano di promuovere al massimo il loro interesse. A coloro che sono dotati della capacità di scegliere razionalmente, viene presentata una lista con diverse concezioni della giustizia, dalla quale (così Rawls argomenta) essi sceglierebbero all'unanimità le sue due formulazioni.<sup>107</sup> Il tratto distintivo fondamentale di questa «posizione originaria» (*original position*)<sup>108</sup> consiste nel fatto che a tutti coloro che sono chiamati a compiere la scelta vengono sottratte, filtrate, tutte le informazioni che potrebbero portare a una decisione influenzata dall'interesse personale. Nel merito rientrano innanzitutto la conoscenza della propria posizione all'interno della società, della propria appartenenza di classe e status sociale, così

---

*politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main, 1994, pp. 255–292, 261.

104 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op. cit., § 3, p. 33; cfr. pref., p. 11-12 e § 21, pp. 146-147.

105 Ibidem, § 1, p. 21.

106 Ibidem, § 4, p. 36, cfr. § 20, p. 142.

107 Ibidem, § 21, pp. 146-147.

108 Rawls opera una distinzione terminologica tra "initial situation" e "original position". Per "posizione originaria" ("original position") egli intende una specifica interpretazione della situazione iniziale ("initial situation"), che va preferita (ibidem, § 4, p. 35).

come la consapevolezza delle proprie abilità, intelligenza e punti di forza.<sup>109</sup> Questa omissione di informazioni, secondo Rawls, questo «velo di ignoranza» (come lo definisce), rende possibile una «scelta unanime» (*unanimous choice*) dei principi di giustizia e un'autentica conciliazione degli interessi.<sup>110</sup> Nella *original position* «tutti i partecipanti vengono persuasi dai medesimi argomenti», poiché essi «non conoscono le differenze sussistenti fra loro; sono tutti quanti esseri razionali, collocati al medesimo punto di partenza».<sup>111</sup> Rawls connota la posizione originaria attraverso un'ulteriore caratteristica:

Razionale appare l'assunto che nella posizione originaria tutti gli individui sono uguali. Ciò significa che essi, al momento della scelta delle formulazioni, possiedono i medesimi diritti; ciascuno può fare proposte, avanzare argomenti a favore di esse e quant'altro. L'obiettivo di queste condizioni di partenza è quello di istituire l'uguaglianza fra individui intesi come soggetti morali, come esseri dotati di una propria idea di bene e di un senso di giustizia.<sup>112</sup>

Il presupposto dell'uguaglianza morale degli individui rappresenta il fondamento antropologico della teoria egualitaria della giustizia elaborata da Rawls e delle sue due formulazioni in proposito che, a suo intendere, al momento della decisione verrebbero scelte all'unanimità.

Un problema centrale della teoria contrattualistica di Rawls per il superamento del dissenso circa le possibili concezioni della giustizia consiste, fondamentalmente, nel fatto che la sua definizione di *original position* non è in grado di riscuotere il consenso di tutti. Ciò riguarda soprattutto la sua convinzione antropologica di base secondo la quale tutti gli individui sarebbero uguali dal punto di vista morale. Platone e Aristotele, così come qualunque pensiero politico che alla loro tradizione si richiama, non potrebbero in alcun modo concordare con tale affermazione. Secondo i due filosofi antichi gli individui sono oltremodo diversi fra loro in relazione

---

109 Ibidem, § 3, p. 29.

110 Ibidem, § 24, pp. 164-165.

111 Ibidem, § 24, p. 162.

112 Ibidem, § 4, pp. 36-37.



Fig. 15 - John Kekes.

all'aspetto morale.<sup>113</sup> Per Aristotele il valore morale degli individui dipende dal grado con cui essi riescono a formare e portare a piena maturazione le loro virtù etiche e la loro intelligenza (*phronêsis*). Riacciandosi al pensiero aristotelico e alla sua concezione di giustizia, il filosofo politico contemporaneo John Kekes sostiene che gli individui siano diversi sotto il profilo morale, e che coloro che abitualmente operano il male abbiano un valore minore rispetto a quelli che per loro natura sono portati a comportarsi bene in ogni occasione. Riguardo alla distribuzione sociale dei beni, gli individui non meritano lo stesso, bensì ricevono parti ineguali, in relazione al loro valore personale o morale. Siccome il pensiero politico egualitario e quello non egualitario muovono da convinzioni antropologiche di base tra loro differenti, è difficile che si giunga ad un accordo su come debba essere opportunamente intesa una situazione decisionale iniziale.<sup>114</sup>

Un secondo fondamentale problema della teoria di Rawls consiste nel presupposto razionalistico, da essa propugnato, che nella posizione originaria «tutti i partecipanti vengono persuasi dai medesimi argomenti». Questa convinzione è piuttosto discutibile, come appare evidente ripercorrendo le insuperabili divergenze di opinione e dissensi che costituiscono la storia della filosofia occidentale. Come Platone non fu persuaso dalle argomentazioni di Protagora sul relativismo etico, Aristotele ritiene gli argomenti di Platone sull'esistenza

---

113 John Kekes, *Facing Evil*, Princeton, 1990, pp. 121-123. Kekes definisce il male non come religioso o metafisico, bensì come problema terreno; in conformità a ciò dunque la definizione di male dalla quale egli prende le mosse come «evil as undeserved harm» (ibidem, p. 4). La differenza decisiva fra gli individui, dalla quale dipende il loro diverso trattamento in relazione a ciò che meritano, viene definita da Kekes come disuguaglianza morale: «To avoid misunderstanding, let me emphasize that the merit to which I believe human worth is proportional is moral, not merit based on birth, talents, membership in some social group, or inheritances. Nor do I think that we should get rid of the ideals of justice, equality and rights. On the contrary, properly interpreted, these ideas are important moral forces». (ibidem, p. 122).

114 Cfr. nota 108



di un'idea universale di Bene non stringenti.<sup>115</sup> I concreti punti deboli dell'argomentazione con la quale Rawls tenta di dedurre le sue due formulazioni del principio di giustizia non possono essere ulteriormente indagate all'interno del presente lavoro. Invece che muovere, come fa Rawls, dal dare per scontato una razionalità universale, sarebbe piuttosto maggiormente realistico accettare, sulle orme di Jean-Francois Lyotard (1924-1998), una pluralità di discorsi eterogenei tra i quali sussiste una contraddizione (*différend*), una situazione di conflitto «che non si può dirimere completamente, in quanto manca un criterio di giudizio applicabile ad entrambe le argomentazioni».<sup>116</sup>



Fig. 16 - Jean-Francois Lyotard (1924-1998).

Accanto al metodo contrattualista, Rawls impiega per la formulazione dei suoi due principi di giustizia anche un metodo coerentista. A quale dei due metodi venga assegnata la priorità è un argomento dibattuto nella letteratura specialistica.<sup>117</sup> Il «modello coerentista ispirato dall'ideale di un sistema privo di contraddizioni»<sup>118</sup> muove dai nostri giudizi ponderati, o convinzioni ponderate, («*considered judgements*» o «*considered convictions*») circa la giustizia.<sup>119</sup> Questi giudizi ponderati sono, in condizioni ottimali, il risultato dell'esercizio delle nostre capacità morali e soprattutto del nostro senso

115 Platon, *Theätet*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988; Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1096 a 11-1097 a 14,

116 Jean-Francois Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, p. 9.

117 Norbert Hoerster fa presente che Rawls "non spiega esattamente" in che rapporti si pongano l'uno con l'altro i due metodi. Hoerster tenta di dimostrare che "il modello coerentista è per Rawls quello fondamentale". (Norbert Hoerster, *John Rawls' Kohärenzmodell der Normenbegründung*, in: Otfried Höffe, *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1977, pp. 57-76, 58).

118 Ibidem, p. 74. Riguardo la soluzione del problema della giustificazione filosofica di atti e norme, Susanne Hahn distingue la posizione del "fondamentalismo" da quella del "coerentismo". I coerentisti fanno dipendere "la condizione di giustificazione dall'appartenenza ad un sistema coerente". (Susanne Hahn, *Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher*, Freiburg (Breisgau)/München 2000, p. 15).

119 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op.cit., §§ 4, 9; p. 37, 67.

di giustizia. Per approdarvi vengono scartati tutti quei giudizi che «vengono approvati con titubanza o minore convinzione» e nel caso dei quali sussiste la probabilità che si fondino su giudizi erronei o sul nostro personale interesse.<sup>120</sup> Come esempio, Rawls adduce i giudizi ponderati secondo i quali l'intolleranza, la discriminazione razziale e la schiavitù sono ingiuste.<sup>121</sup> Secondo il procedimento coerentista, i giudizi e le convinzioni ponderati vengono ritenuti «punti fissi provvisori» con i quali ogni concezione della giustizia deve concordare.<sup>122</sup> Quando l'accordo è stato raggiunto e sussiste una conoscenza dettagliata di esso e delle condizioni della posizione originaria dalla quale scaturiscono le due formulazioni della giustizia, allora Rawls parla di «equilibrio riflessivo» (*reflective equilibrium*). Esso pone temporaneamente un fine ai procedimenti di astrazione della concezione di giustizia. Il *reflective equilibrium*, che può divenire instabile al sopraggiungere di nuove considerazioni, rappresenta il punto di incontro del modello contrattualista e coerentista, cosicché in esso diverse riflessioni si appoggiano l'una all'altra conciliandosi in un sistema di pensiero coerente.<sup>123</sup>

Il modello coerentista di Rawls porta con sé svariati problemi. Una obiezione che viene generalmente avanzata contro le giustificazioni proprie di questo modello sostiene che:

La pura coerenza non può garantire la piena attendibilità; il raggiungimento di un equilibrio può solamente sistematizzare i nostri pregiudizi.<sup>124</sup>

Innanzitutto un tale modello non è in grado di superare il relativismo etico e di produrre, in merito alla giustizia, convinzioni unanimemente condivise. Cosa è giusto e cosa è sbagliato viene giudicato in

---

120 Ibidem, p. 67; cfr. inoltre Norbert Hoerster, *John Rawls' Kohärenzmodell der Normenbe-gründung*, op.cit., p. 67.

121 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op.cit., §§ 4, 33; p. 37, 235; John Rawls, *Ge-rechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, op. cit, p. 261.

122 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op. cit, §§ 4, 33; p. 37, 235.

123 Ibidem, § 4, pp. 38-39, cfr. § 9, pp. 65-73.

124 Susanne Hahn, *Überlegungsgleichgewicht(e)*, op. cit, p. 18.

maniera diversa, a rigore, non solo nelle diverse culture bensì, come Rawls stesso ammette, anche all'interno di ciascuna società. Perciò gli individui sostengono, in pressoché ciascuna società, convinzioni ponderate in merito alla giustizia che rispecchiano i principi di Rawls, ma anche convinzioni opposte che con essi non si conciliano. Questo si addice in particolar modo alla concezione intuitiva della giustizia al centro della sua teoria e sulla quale si basa il secondo principio. Secondo tale concezione, gli individui non meritano le doti e capacità che la natura ha loro accordato in maniera non meno casuale della loro nascita in una buona famiglia, ad esempio.<sup>125</sup>

Della convinzione opposta è Robert Nozick, che invece accorda agli individui un qualche controllo sulle loro doti naturali. Mentre Rawls pretende di trattare le doti naturali dell'individuo in una comunità quali beni comuni che le appartengono e di equilibrare attraverso una redistribuzione i profitti raggiunti per tramite della società stessa, Nozick considera invece un tale richiesta ingiusta.<sup>126</sup> Dal momento che in pressoché ogni società si danno giudizi e convinzioni ponderate sulla giustizia fra loro inconciliabili, è impossibile raggiungere un consenso nella formulazione di un principio di giustizia.

I nostri giudizi e convinzioni sul tema della giustizia variano non solo da individuo a individuo e da società a società, bensì mutano anche nel corso del tempo. Mentre oggi la schiavitù è generalmente respinta come ingiusta, qualche centinaio di anni fa era prassi socialmente accettata. Aristotele si muove su questa linea di pensiero arrivando al punto da argomentare che esistono schiavi per natura e che a questi esseri dalla razionalità limitata si addice giustamente l'essere al servizio dei liberi cittadini greci.<sup>127</sup> Anche se al giorno

---

125 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op. cit., §§ 12, 17; pp. 94-95, 121 sgg. Nell'edizione originale di *A theory of justice*, Rawls spiega: «It seems to be one of the fixed points of our considered judgements that no one deserves his place in the distribution of native endowments, any more than one deserves one's initial starting place in society» (John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge Mass. 1971, § 17, p. 104; corsivo di Manuel Knoll.)

126 Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopia*, München o.J.; cfr. al riguardo, in particolare, la terza sezione di Manuel Knoll, *Ist staatliche Umverteilung gerecht? John Rawls' Begründung des Wohlfahrtsstaats*, in: Michael Spieker, *Der Sozialstaat. Fundamente und Reformdiskurs*, Baden Baden 2012, pp. 39-63.

127 Cfr. in relazione a questa argomentazione che Aristotele sostiene nel primo libro della

d'oggi un'opinione di questo genere troverebbe a stento adepti, molti assunti basilari formulati da Platone e Aristotele sono stati condivisi anche in tempi più moderni. Per esempio Friedrich Nietzsche e John Kekes difendono concezioni della giustizia che molto devono a quelle dei due antichi filosofi greci.<sup>128</sup> Come quelle di Aristotele e Platone, anche le concezioni della giustizia di questi filosofi moderni sono inconciliabili con le posizioni egualitariste di Rawls, che vorrebbero assegnare a ciascuno parti uguali. Anche la pretesa democratica di Rawls di accordare le medesime libertà politiche sarebbe rigettata tanto da filosofi antichi quanto da pensatori moderni. Platone e Aristotele sono convinti critici di quel tipo di democrazia nella quale la maggior parte delle cariche viene distribuita non attraverso un sistema basato sulla scelta, bensì sul libero sorteggio. Nelle loro teorizzazioni della costituzione perfetta, essi né assegnano i diritti civili alla maggior parte degli individui, né assegnano pari diritto di voto a tutti i cittadini.<sup>129</sup> Mentre Rawls riconosce per tutti i cittadini il diritto di «scegliere e ricoprire le cariche pubbliche», i due filosofi greci sostengono che solamente ai cittadini più adatti sotto il profilo morale e intellettuale è concesso esercitare questo diritto.<sup>130</sup>

Rawls riconosce esplicitamente il pluralismo caratteristico delle moderne società democratiche. Nelle comunità contemporanee esiste «un proliferare sterminato delle più varie teorie religiose, filosofiche e morali» che si pongono in contraddizione l'una con l'altra ma sono ugualmente ragionevoli.<sup>131</sup> Rawls sostiene che la sua concezione politica della giustizia potrebbe essere oggetto, all'interno di una società pluralista, di un «consenso per sovrapposizione» (*overlapping*

---

Politica, Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, op.cit., pp. 149-156.

128 John Kekes, *Facing Evil*, op.cit.; Manuel Knoll, *Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit*, in: *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, «Nietzsche-Studien» 38 (2009), pp. 156-181.

129 Cfr., riguardo il trattamento diseguale nel conferimento del diritto di voto nelle Leggi: Platone, *Leggi*, libro VII. Come già detto, Aristotele definisce la scelta, a rigore, come un procedimento oligarchico o aristocratico, nella misura in cui «la scelta in base alla ricchezza è oligarchica, mentre quella in base alla virtù è aristocratica». (Aristotele, *Politica*, 1273 a 17 sgg., 1294 b 6 sgg., 1300 b 4-5.).

130 Cfr. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, §§ 11, 36; p. 82, pp. 251-252.

131 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main, 2003, pp. 12-13.

*consensus*) da parte dei sostenitori delle più svariate teorie.<sup>132</sup>

Le argomentazioni del presente lavoro mostrano non solo che un pensiero di questo tipo è piuttosto discutibile, ma anche che gli sforzi di Nussbaum e Rawls di collegare le loro teorie egualitarie alla tradizione della filosofia pratica di Aristotele e Platone è vano. Questo contributo inoltre auspica l'approfondimento della ricerca circa le ragioni del dissenso tra concezioni della giustizia tra loro in concorrenza, nonché fra le diverse convinzioni antropologiche che ne stanno alla base. Come si spiega il fatto che dall'antichità ad oggi esista un'insuperabile pluralità di convinzioni non solo su cosa sia il bene, bensì anche la giustizia?

## **Ringraziamenti**

*Un particolare ringraziamento alla Prof.ssa Isabella De Paz per il lavoro svolto per questa pubblicazione.*

---

132 Riguardo la convinzione di Rawls a proposito di un consenso esteso circa le sue concezioni politiche, cfr. *ibidem*, p. 15, 22, 74-75., 80-81, 106 sgg., 219-265.

Articolo originale

## *Zum Pluralismus des Gerechten. Platons und Aristoteles' Konzeption der politischen Gerechtigkeit und der zeitgenössische Egalitarismus*

Im 20. Jahrhundert haben die Tugendethik und die politische Philosophie des Aristoteles eine beachtliche Renaissance erfahren.<sup>1</sup> So griffen bedeutende politische Philosophen und Politikwissenschaftler wie Hannah Arendt, Dolf Sternberger, Leo Strauss und Eric Voegelin auf seine praktische Philosophie zurück.<sup>2</sup> Der dem Kommunitarismus zugeordnete Denker Alasdair MacIntyre machte den Vorschlag, die von ihm diagnostizierte moralische Krise der Gegenwart durch einen Rückgriff auf die Tugendethik des Aristoteles zu überwinden.<sup>3</sup> Im zeitgenössischen Egalitarismus bemüht sich vor allem Martha Nussbaum darum, ihren Fähigkeiten-Ansatz mit Aristoteles philosophisch abzustützen. Und auch John Rawls erklärt, seine Konzeption der sozialen oder politischen Gerechtigkeit stimme

---

1 Eine differenzierte Darstellung der Renaissance der praktischen und insbesondere der politischen Philosophie des Aristoteles im 20. Jahrhundert gibt die Dissertation von Thomas Gutschker: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar 2002.

2 Henning Ottmann charakterisiert diese Rückgriffe knapp und treffend: „Hannah Arendt hat die aristotelische Praxislehre wiederbelebt; sie hat die pluralistische Politikauffassung des Aristoteles erneuert und die Phronesislehre zu einer Theorie der Urteilskraft umgeformt (*Vita activa* [1956]). Dolf Sternberger hat die Politik des Aristoteles zur „Politologik“ schlechthin erklärt und den modernen Verfassungsstaat mithilfe der aristotelischen Politie und Bürgerfreundschaft gedeutet (*Drei Wurzeln der Politik* [1978]). Unter Berufung auf Platon und Aristoteles haben Eric Voegelin und Leo Strauss die Politische Wissenschaft auf eine ‚normative‘ Lehre von der guten Verfassung und vom guten Bürger verpflichtet“ (Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd. 1/2, Stuttgart 2001, S. 215.).

3 Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987.

mit der Tradition des Aristoteles überein.<sup>4</sup>

Der vorliegende Aufsatz untersucht das Verhältnis, in dem Aristoteles' Konzeption der politischen Gerechtigkeit zum zeitgenössischen Egalitarismus steht. Dabei möchte er die Grenzen der Aktualisierbarkeit seiner politischen Philosophie aufzeigen. Nussbaums und Rawls' Rückgriffe und Anknüpfungen an Aristoteles werden, so die These des Aufsatzes, der Andersartigkeit seines antiken Denkens über Gleichheit und Gerechtigkeit nicht gerecht, weil sie es modernen Werten und Vorstellungen angleichen. Der Aufsatz rekonstruiert Aristoteles' Konzeption der politischen Gerechtigkeit und zeigt, dass deren Kerngedanken bereits von Platon in den *Nomoi* formuliert wurden. Zum besseren Verständnis der Gerechtigkeitskonzeptionen von Platon und Aristoteles legt er davor deren anthropologische Grundlagen dar. In den letzten Abschnitten skizziert er die zentralen Merkmale des zeitgenössischen Egalitarismus und geht genauer auf die politische Philosophie von Nussbaum und Rawls ein. Dabei führt er vor allem die Unterschiede aus, die zwischen Platons und Aristoteles' Gerechtigkeitskonzeptionen und denjenigen der zeitgenössischen Egalitaristen bestehen. Damit zielt er auf ein besseres Verständnis der Pluralität und Unvereinbarkeit von verschiedenen Gerechtigkeitskonzeptionen ab. Dieses Verständnis impliziert die Einsicht, dass Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness nicht – wie dieser behauptet – zum Gegenstand eines übergreifenden Konsenses werden kann.

## **I. Die anthropologischen Grundlagen der Gerechtigkeitskonzeptionen von Platon und Aristoteles**

Die Gerechtigkeitskonzeptionen von Platon und Aristoteles basieren auf ihren Auffassungen des Menschen. Hier lässt sich bereits ein grundlegender Unterschied zwischen den beiden antiken Philosophen und den Denkern des zeitgenössischen Egalitarismus

---

<sup>4</sup> John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979, S. 27. Nach Rawls' Selbstverständnis knüpft er sogar partiell an „das Verfahren des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik“ an (ebenda, S. 71).

deutlich machen. Denn im Gegensatz zu diesen vertreten weder Platon noch Aristoteles die Menschengleichheit bzw. das gleiche Menschsein. Beide Philosophen gehen sogar von einer fundamentalen Ungleichheit der Menschen aus.

Platon verdeutlicht seine Auffassung des Menschen vor allem in der *Politeia*, in der er zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit die Verfassung der besten Polis entwirft. Platons Entwurf einer vollkommen guten Polis hat einen psychologischen Ausgangspunkt, den er erst in Buch IV ausdrücklich benennt.<sup>5</sup> Diesen bildet seine Lehre, dass die Seele aus drei verschiedenen Teilen besteht: der Vernunft (*logistikon*), dem Mut (*thymoeides*) und der Begierde (*epithymêtikon*). Die gute und gerechte Polis begreift er analog zur wohlgeordneten Seele als dreigliedrigen Menschen im Großen. Die Vernünftigsten regieren sie, die Mutigsten verteidigen sie und die Begehrlichen sorgen für das Lebensnotwendige. Dass Platon seinen Entwurf der guten Polis auf der Grundlage seiner Psychologie entwickelt, macht verständlich, warum in ihr lediglich drei Stände und dementsprechend drei zentrale Aufgaben vorhanden sind.

Platons Verfassungsentwurf hat auch einen anthropologischen Ausgangspunkt. Dieser besteht in der Ungleichheit der Menschen, die für ihn von Natur aus gegeben ist. Platon betont, dass „von Natur keiner dem anderen völlig gleich ist, sondern jeder verschiedene Anlagen hat, der eine für dieses, der andere für jenes Geschäft“.<sup>6</sup> Die natürliche Ungleichheit der Menschen ist die Grundlage für die Arbeitsteilung und die Kooperation in der Polis, durch die jeder seine Bedürfnisse befriedigen kann. Als entscheidend erachtet Platon dabei, dass jeder Bürger seinen ungleichen Anlagen und Fähigkeiten entsprechend das tut, was er am besten kann. Die soziale Konsequenz dieser Maxime ist für ihn eine Polis, die sich aus drei Ständen zusammensetzt: Die Bauern und die Handwerker sorgen für die Grundbedürfnisse, ein Wächterstand für die innere Sicherheit und die Verteidigung, und ein Herrscherstand regiert. In der vollkommen guten Polis existieren lediglich drei Stände. Das verdeut-

---

5 Platon: *Der Staat, übers. und erl. von Otto Apelt*, Hamburg 1988, S. 157 f., 435 e; vgl. zu Platons Psychologie und zu seinem Beweis der Dreiteilung der Seele (ebenda, S. 157 ff., 435 a ff.).

6 Ebenda, S. 65, 370 a/b.



licht, dass es für Platon primär drei Arten von Menschen gibt und dass seine Psychologie nicht bloß die Grundlage seiner Polislehre, sondern auch seiner Anthropologie darstellt. Platons Analogie von Seele, Mensch und Polis zeigt, dass er die Menschen nicht bloß als ungleich, sondern als fundamental ungleich ansieht. Denn gemäß dieser Analogie sind die Menschen des untersten und des obersten Standes so radikal verschieden, wie sich die Begierde, der unterste Seelenteil, von der Vernunft, dem obersten Seelenteil, unterscheidet.

Die Menschen differieren für Platon wie für Aristoteles vor allem durch ihre natürlichen Anlagen und ihre Fähigkeiten, die verschiedenen Tüchtigkeiten auszubilden. Um diese zu entwickeln, konzipiert Platon für seine gute Polis ein mehrstufiges Erziehungs- und Bildungssystem.<sup>7</sup> Den kompletten Bildungsgang können jedoch nur sehr wenige Bürger durchlaufen, weil sie auf allen Ebenen beobachtet und geprüft werden und es nur den jeweils Besten gestattet wird, auf der nächst höheren Stufe fortzufahren. Das Erziehungssystem von Platons guter Polis funktioniert nicht bloß als Bildungssystem, sondern auch als Verteilungssystem. So ermöglichen es die ständigen Beobachtungen und Prüfungen der Bürger, diese im Verhältnis zu ihrer moralischen und intellektuellen Tüchtigkeit den drei Ständen und den ihnen entsprechenden Tätigkeiten zuzuteilen. Der bei der Verteilung relevante Anspruchsgrund besteht in dem Kriterium der Tüchtigkeit: eine besonnene und gerechte Seelenverfassung rechtfertigt die Zuteilung zum dritten Stand, eine besonnene, gerechte und tapfere Seelenverfassung berechtigt dazu, dem Wächterstand anzugehören, und eine Seelenverfassung, die zudem noch die Weisheit und das durch sie erlangte Wissen einbegreift, legitimiert die Zugehörigkeit zum Herrscherstand.<sup>8</sup> Die Verteilung ist genau

---

7 Die Bürger erhalten erst eine breite musische Erziehung und Unterricht in Gymnastik, studieren danach primär Arithmetik und Mathematik, werden daraufhin in philosophischer Dialektik geschult, sammeln schließlich noch fünfzehn Jahre Erfahrung in militärischen und politischen Ämtern und erlangen abschließend das höchste Wissen durch die Schau der Idee des Guten (ebenda, S. 76 ff., 281 ff., 295 ff., 307 f.; 376 e ff., 522 c ff., 532 a ff., 539 a ff.).

8 Über diese Interpretation der Verteilung der vier Tüchtigkeiten auf die drei Stände besteht in der Literatur kein Konsens. So behauptet Otfried Höffe, der „weit größere Bevölkerungsteil“ bleibe „von der Gerechtigkeitsforderung entlastet“: „Das Gemeinwesen ist nicht gerecht, weil es alle Bürger, wohl aber, weil es die Regenten sind. Indem sie dafür

dann gerecht, wenn die durch Bildung der natürlichen Anlagen entstandenen Tüchtigkeiten der Menschen den sozialen Positionen und den mit ihnen verbundenen Aufgaben entsprechen, die an sie verteilt werden. Ist eine vollkommen gerechte Verteilung erreicht, dann tut jeder das Seinige.<sup>9</sup>

Aristoteles teilt Platons Grundüberzeugung, dass die verschiedenen Arten von Menschen von Natur aus sehr verschieden beschaffen sind. Diese Grundüberzeugung ist die anthropologische Prämisse seiner politischen Philosophie. Die äußerste Ungleichheit unter den Menschen besteht Aristoteles zufolge zwischen den Arten von Menschen, die von Natur Freie und von Natur Sklaven (*physei douloi*) sind. Die Sklaven von Natur setzt er mit den Barbaren, mit den Angehörigen der nichtgriechischen Völker, gleich. Sklaven und Barbaren sind für Aristoteles von Natur dasselbe.<sup>10</sup> Der Sklave von Natur unterscheidet sich von einem Menschen, der von Natur aus frei ist, so stark „wie die Seele vom Körper und der Mensch vom

---

sorgen, daß jeder Stand nur der ihm eigenen Tätigkeit nachgeht, verhelfen sie dem Idiopragie-Kriterium der Gerechtigkeit zur Anerkennung“ (Otfried Höffe: *Zur Analogie von Individuum und Polis*, in: Otfried Höffe (Hg.): *Platon, Politeia*, Reihe: *Klassiker Auslegen*, Bd. 7, Berlin 1997, S. 69–93, 92). Dagegen lässt sich mit Gregory Vlastos treffend dafür argumentieren, dass alle Bürger der guten Polis eine gerechte Seelenverfassung haben müssen. Diese besteht nach Platons Definition darin, dass jeder Seelenteil das Seinige tut, so dass die Vernunft im Bündnis mit dem Mut über die Begierden herrscht. Gegen die Auffassung, dies sei nur den Philosophen möglich, lassen sich verschiedene Argumente vorbringen. So benennt Platon den vernünftigen Seelenteil mit dem Terminus „*logistikon*“ und nicht etwa mit „*dianoia*“ oder „*nous*“, was zeigt, dass dieser nicht bloß den Philosophen, sondern allen Menschen zukommt. Die musische Erziehung und die Gymnastik, die die richtige Harmonie der oberen Seelenteile und damit die Gerechtigkeit hervorbringen soll, richtet sich an alle Bürger. Deshalb unterscheidet sich ihre Seelenverfassung von derjenigen der Bürger einer realen Polis. Wären die unteren Stände nicht gerecht, hätte dies zudem fatale Konsequenzen für die Gerechtigkeit der guten Polis (Platon: *Der Staat*, aaO., S. 167 ff., 441 c ff.; Gregory Vlastos: *Justice and Happiness in the Republic*, in: Gregory Vlastos: *Platonic Studies*, Princeton 1981, S. 111–139, 136–138).

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

10 Aristoteles: *Politik*, übers. und hg. von Olof Gigon, München 1973, S. 48, 1252 b 9.

Tier“.<sup>11</sup> Die fundamentale Ungleichheit zwischen Sklaven von Natur und Freien von Natur zeigt sich an ihrem jeweiligen Körperbau. So hat die Natur die Tendenz, die Körper der Sklaven „kräftig für die Beschaffung des Notwendigen, die anderen aufgerichtet und ungeeignet für derartige Verrichtungen“ zu gestalten.<sup>12</sup> Der Sklave von Natur unterscheidet sich nicht nur körperlich, sondern auch seelisch von einem freien Griechen. So fehlt ihm von Natur aus der vernünftige Seelenteil und damit die Fähigkeit, mit dem Verstand voranzusehen.<sup>13</sup> Er besitzt lediglich den vernunftbegabten begehrenden und strebenden Seelenteil, der es ihm ermöglicht, die Anweisungen seines Herrn zu verstehen. So bestimmt Aristoteles den Sklaven von Natur auch dadurch, dass er nur „so weit an der Vernunft teilhat, daß er sie annimmt, aber nicht selbständig besitzt“.<sup>14</sup>

Die Grundüberzeugung des Aristoteles von der fundamentalen Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Menschen betrifft nicht bloß das Verhältnis der von Natur Freien zu den Sklaven von Natur bzw. zu den Barbaren. Auch die freien Griechen unterscheiden sich ihm zufolge von Natur erheblich voneinander. Männer und Frauen differieren nicht nur körperlich, sondern auch psychisch, weil es den Frauen insbesondere an Entscheidungskraft mangelt. Zudem haben Frauen an den ethischen Tüchtigkeiten auf andere Weise teil als Männer. Der freie Mann, den Aristoteles mit dem Regenten gleichsetzt, besitzt im Gegensatz zur Frau „die ethische Tugend vollkommen“,<sup>15</sup> weshalb er zu herrschen und zu regieren hat. Die Männer sind besser als die Frauen und von Natur (*physei*) mehr zur Leitung und Führung geeignet.<sup>16</sup>

Die freien griechischen Männer unterscheiden sich nach Aristoteles vor allem durch Tüchtigkeit und Schlechtigkeit und durch die

11 Ebenda, S. 53, 1254 b 16 ff.

12 Ebenda, S. 54, 1254 b 27 ff.

13 Ebenda, S. 48, 66; 1252 a 32, 1260 a 12.

14 Ebenda, S. 53, 1254 b 22 f.

15 Ebenda, S. 67, 1260 a 17 f.

16 Ebenda, S. 65–67, 1259 b 1 f., 1260 a 12 ff. Vgl. dazu Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, München 2009, S. 157–160.

ihnen mögliche Lebensform beträchtlich voneinander. Ob sie die spezifisch menschlichen Tüchtigkeiten bei sich ausbilden und tätig verwirklichen können oder nicht, entscheidet, welche Lebensform ihnen möglich ist und ob sie die Glückseligkeit erreichen können. Über die Verwirklichung der Tüchtigkeiten und damit der Glückseligkeit führt er aus, dass „die einen daran teilhaben können, die andern nur wenig und andere gar nicht“.<sup>17</sup> Zwar streben alle Menschen „nach dem vollkommenen Leben und der Glückseligkeit“, aber „die einen haben die Möglichkeit, dahin zu gelangen, die andern nicht, durch den Zufall der Umstände oder durch ihre Natur (*dia tina tychê he physin*)“.<sup>18</sup> Aristoteles hält die große Menge und damit die Mehrzahl der Griechen von Natur aus für unfähig, die spezifisch menschlichen Tüchtigkeiten bei sich umfassend auszubilden. So konstatiert er in der Politik, dass es Adel (*eugeneia*) und Tüchtigkeit (*aretê*) nur bei wenigen gibt, und spezifiziert unmittelbar darauf: Adlige und Gute (*agathoi*) „gibt es nirgendwo mehr als hundert, Reiche [und Arme] dagegen überall viele.“<sup>19</sup> Auch in der *Nikomachischen Ethik* betont Aristoteles im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Freundschaft, es sei nicht leicht möglich, dass viele gut und tüchtig sind. Die vollkommene Freundschaft der Tüchtigen und der an Tüchtigkeit Ähnlichen sei selten, weil nur wenige Menschen derart sind.<sup>20</sup> Zudem erklärt er unter Bezugnahme auf einen Vers des Theo-

---

17 Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 230, 1328 a 38–40; vgl. dazu S. 238, 1331 b 39–41.

18 Ebenda, S. 238, 1331 b 39–41. Leo Strauss faßt die zentrale Ungleichheit, die für Aristoteles und die anderen klassischen Denker zwischen den freien griechischen Männern besteht, als eine Ungleichheit hinsichtlich der menschlichen Vollkommenheit: „Da die klassischen Denker sittliche und politische Angelegenheiten im Lichte der Perfektion des Menschen sahen, waren sie keine Gleichmacher. Nicht alle Menschen sind von der Natur in gleicher Weise für den Aufstieg zur Vollkommenheit begabt, oder: nicht alle ‚Naturen‘ sind ‚gute Naturen‘. [...] Da also die Menschen im Hinblick auf die menschliche Vollkommenheit, d.h. also im entscheidenden Punkt ungleich sind, so erschienen den klassischen Denkern gleiche Rechte für alle als höchst ungerecht. Sie hielten daran fest, daß einige Menschen von Natur aus anderen überlegen und daher gemäß dem natürlichen Recht ihre Beherrscher sind“ (Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956, S. 138 f.).

19 Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 167 f., 1301 b 40–1302 a 2; vgl. hierzu Platon: *Politikos*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 84, 292 e f.

20 Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übers. und erl. von Olof Gigon, S. 290, 286; 1158 a 14, 1156 b 24 f.

gnis, den megarischen Dichter des Adels, die große Menge könne im Gegensatz zu den edel gearteten jungen Leuten auch durch Worte, die zur Tüchtigkeit ermahnen und anspornen, diese nicht erlangen. Denn die Mehrzahl der Menschen, womit Aristoteles die freien Griechen meint, «gehören ihrer Natur nach (*pephykasin*) nicht der Ehrfurcht, sondern der Angst und lassen sich vom Schlechten nicht durch die Schande, sondern nur durch die Strafe abhalten. Denn sie leben der Leidenschaft und suchen die ihnen gemäße Lust und was ihnen diese verschafft, und fliehen den entsprechenden Schmerz; vom Schönen und wahrhaft Lustvollen aber haben sie nicht einmal einen Begriff, da sie nie daran geschmeckt haben». <sup>21</sup>

Die große Menge wird von ihrem vernunftbegabten begehrenden und strebenden Seelenteil getrieben und ist für die Ermahnungen der Vernunft wenig empfänglich. Dass die Mehrzahl der Menschen auch als Erwachsene noch für ihre Leidenschaften leben und primär nach körperlichen Lüsten streben, zeigt für Aristoteles die Unreife ihres Charakters.<sup>22</sup> Die Volksmenge kann wie Sklaven und Tiere nur die sinnliche Lust genießen und wählt deshalb ein Leben des Genusses (*bios apolaustikos*), das nicht zur Glückseligkeit führt. Eine Geringschätzung der Menge ist bei Aristoteles unüberhörbar: „Die große Menge erweist sich als völlig sklavenartig, da sie das Leben des Viehs vorzieht.“<sup>23</sup> Die äußerste Ungleichheit unter den freien Griechen besteht für Aristoteles zwischen der Volksmenge und den wenigen Philosophen, die imstande sind, gemäß der Einsicht bzw. dem Geist (*nous*), den er als den vornehmsten, besten und wertvollsten Teil des Menschen begreift, ein betrachtendes Leben (*bios theoretikos*) zu führen und vollendet glücklich zu werden.<sup>24</sup>

21 Ebenda, S. 352, 1179 b 11–16 (Hervorhebung und in Klammern eingefügtes Wort aus dem Originaltext von M. K.).

22 Dieser Schluss ergibt sich aus der Verbindung der Aussagen aus der oben zuletzt zitierten Textpassage mit den Ansichten, die Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* äußert (ebenda, S. 107, 1095 a 2 ff.). Daraus lässt sich weiter folgern, dass Aristoteles zufolge die Erkenntnisse seiner praktischen Wissenschaft über das gute Leben für die meisten Menschen „völlig fruchtlos“ bleiben. Denn da sie ihre Leidenschaften nicht durch ihre Vernunft beherrschen können, bleiben diese Erkenntnisse für sie folgenlos.

23 Ebenda, S. 109, 345; 1095 b 19 f., 1177 a 6 ff.

24 Ebenda, S. 347 f., 1177 b 31 ff.

Dass die Volksmenge im Gegensatz zu den wenigen Guten und Tüchtigen die spezifisch menschlichen Tüchtigkeiten nicht umfassend ausbilden kann, ist Aristoteles zufolge nicht nur durch ihre Natur begründet. Die Ungleichheit unter den freien griechischen Männern hat auch gesellschaftliche Gründe. Denn die Volksmenge muss im Gegensatz zu den höheren Ständen arbeiten und hat deshalb nicht die Zeit und die Muße, die ethischen und dianoetischen Tüchtigkeiten umfassend auszubilden. So erklärt Aristoteles im Kontext seiner Ausführungen über die beste Polis, das Leben der Handwerker und Krämer sei „unedel und der Tugend widersprechend“.<sup>25</sup> Im Hinblick auf das Leben der Bauern und ihren Mangel an Tüchtigkeit betont er: „es bedarf der Muße, damit die Tugend entstehen und politisch gehandelt werden kann“.<sup>26</sup> Platons und Aristoteles' Überzeugungen von der fundamentalen Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Menschen ist die anthropologische Grundlage ihrer Gerechtigkeitsauffassungen.

## II. Platons Konzeption der politischen Gerechtigkeit

Untersucht man die differenzierten Überlegungen, die Platon in dem umfangreichen Spätdialog *Nomoi* über die Verteilungsgerechtigkeit anstellt<sup>27</sup> und vergleicht sie mit denjenigen des Aristoteles, dann relativiert sich die gängige Auffassung, dieser sei „der wahre Meister der Gerechtigkeitsphilosophie“.<sup>28</sup> Denn Platon formuliert

---

25 Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 231, 1328 b 39-41.

26 Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 231, 1328 b 39-1329 a 2. In Buch III der *Politik* bemerkt Aristoteles: Wer „das Leben eines Banausen oder Tagelöhners führt, hat keine Möglichkeit, sich um die Tugend zu kümmern“ (ebenda, S. 111, 1278 a 20 f.). Auch Eckart Schütrumpf führt im Hinblick auf die von Aristoteles im dritten Buch thematisierte Gruppe der Freien aus: Man darf bei ihnen „keineswegs eine besonders hohe charakterliche Qualität voraussetzen, eher das Gegenteil“. Zudem: „Mit freier Geburt ist nicht schon eine höhere Qualität gegeben, vielmehr gibt es innerhalb der Freien Gute und Schlechte entsprechend ihrer Tätigkeit“ (Eckart Schütrumpf: *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980, S. 171 f.)

27 Vgl. zur zentralen Rolle der distributiven Gerechtigkeit in Platons *Nomoi* und in seiner *Politeia* Manuel Knoll: *Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles*, in: *Zeitschrift für Politik*, Heft 1/2010, S. 3-30.

28 Hans Nef: *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Zürich 1941, S. 80.

bereits zentrale Gedanken der Gerechtigkeitslehre des Aristoteles wie die Unterscheidung von einer „Gleichheit nach Maß, Gewicht und Zahl“ und einer ihr entgegengesetzten proportionalen Gleichheit. Über diese, die der Athener als die „allein wahrhafte und beste Gleichheit“ ansieht, führt er aus:

Denn dem Größeren erteilt sie mehr, dem Geringeren weniger, jedem von beiden dasjenige gewährend, was ihm seiner natürlichen Anlage nach zukommt, also dem an Tüchtigkeit höher Stehenden immer auch größere Ehren, denen dagegen, die an Tüchtigkeit (*aretê*) und Bildung (*paideia*) das Gegenteil von jenen sind, nur so viel als ihnen gerade zusteht, eine Verteilung, die jedem von beiden nach Verhältnis gerecht wird. Denn eben darin besteht ja gerade unsere staatsmännische Weisheit, in der Gerechtigkeit (*dikaion*). Sie muß auch unser Ziel sein, und auf sie, auf diese Gleichheit, mein Kleinias, müssen wir bei Gründung unseres jetzt im Entstehen begriffenen Staates den Blick richten.<sup>29</sup>

Ein kluger und weiser Staatsmann, der eine neue Polis gründet und ihr eine Verfassung und Gesetze gibt, muss insbesondere auf die Verwirklichung der proportionalen Gerechtigkeit abzielen. Ihr Anwendungsbereich ist die Verteilung von politischen Ämtern und der Ehre oder Anerkennung, die mit ihrer Ausübung einhergeht. Auch Aristoteles ordnet die verteilende Gerechtigkeit dem öffentlichen und politischen Bereich zu. Sie kommt zur Anwendung, wenn in der politischen Gemeinschaft Ämter,<sup>30</sup> Ehre<sup>31</sup> und öffentliche

29 Platon: *Gesetze*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988, S. 182 f., 757 b/c (Hervorhebung im Originaltext; die in vorliegendem Aufsatz in die Übersetzungen in Klammern eingefügten Wörter aus dem Originaltext sind von M.K.).

30 „Ämter (*archas*) sind vorzugsweise jene zu nennen, denen Beratungen über irgendwelche Gegenstände anvertraut sind und Entscheidungen und Befehlsgewalt, und vor allem diese. Denn das Befehlen ist der Regierung besonders eigentümlich“ (Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 160, 1299 a 25–28).

31 Was Aristoteles mit Ehre (*time*) meint, würde man nach heutigem Sprachgebrauch wohl eher mit den Begriffen Ansehen, Anerkennung oder Wertschätzung bezeichnen. Die Ehre ist für Aristoteles nach der Tüchtigkeit das zweithöchste „Ziel des politischen Lebens“ und das „größte der äußeren Güter“ (Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 109 f., 187; 1095 b 22 ff., 1123 b 20 f.). Ehre können die Bürger vor allem durch die erfolgreiche Ausübung von politischen Ämtern erwerben: „Solche Ämter nennen wir ja Ehren“ (Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 119, 1281 a 31). Aristoteles bemerkt über das Verhältnis von Ehre und Polis: „Wer

Geldmittel an die Bürger vergeben werden.<sup>32</sup> Die Verteilung der politischen Ämter bringt die Verteilung von Entscheidungs- und Befehlsgewalt und von politischer Macht sowie von Anerkennung mit sich. Deshalb kann die verteilende Gerechtigkeit als die politische Gerechtigkeit begriffen werden.

Bei der Verteilung der politischen Ämter muss Platon zufolge nach der eigentlichen und besten Konzeption der Gerechtigkeit verfahren werden, die gemäß der proportionalen oder geometrischen<sup>33</sup> Gleichheit zuteilt. Weil Platon die Tüchtigkeit (*aretê*) und Bildung (*paideia*) als die entscheidenden Verteilungskriterien ansieht, können die Bürger die politischen Ämter nur im Verhältnis zu dem Grad beanspruchen, in dem sie diese Qualitäten besitzen. Weil die verschiedenen Bürger ungleiche natürliche Anlagen haben, können sie die Tüchtigkeit und die Bildung auch nur in ungleichem Grad erlangen. Folglich werden sie auch nur in ungleichem Grad an den politischen Ämtern und insbesondere an der Regierung der Polis beteiligt. Eine Verteilung gemäß der proportionalen Gleichheit impliziert, dass lediglich Gleiche Gleiches und Ungleiche auch nur Ungleiches erhalten dürfen.

Als Gegensatz zur besten Konzeption der Gleichheit und Gerechtigkeit erwähnt Platon eine weitere Konzeption, die er nur als „sogenannte Gleichheit“ und als Abart der Gerechtigkeit gelten lässt.<sup>34</sup> Letztere Konzeption begreift er nicht als Selbstzweck, sondern nur als unvermeidliches Mittel, um die Polis vor Zwietracht und Unruhe zu bewahren. Dieses Ziel befördert die „Gleichheit nach Maß, Gewicht und Zahl“ dadurch, dass ihre partielle Anwendung

---

zum Gemeinsamen kein Gut beisteuert, erhält keine Ehre. Denn die Gemeinschaft gibt dem, der der Gemeinschaft Gutes getan hat, und was sie gibt, ist die Ehre“ (Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 305, 1163 b 5–9).

32 Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 208, 1130 b 30–32.

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

34 Platon: *Gesetze*, aaO., S. 183, 757 d.



bei der Ämterverteilung den Partizipationswünschen der Volksmenge entgegenkommt und so für Ruhe und Eintracht sorgt. Politisch umsetzen lässt sich die arithmetische bzw. numerische Gleichheit, die eine demokratische Gleichheit ist, durch die Einbeziehung eines Losverfahrens bei der Vergabe der politischen Ämter.<sup>35</sup> Dagegen konzipiert Platon die politische Umsetzung der wahrhaften und besten Gleichheit so, dass die politischen Ämter durch ein Wahlverfahren vergeben werden, nach dessen Abschluss sich die Bewerber einer Prüfung unterziehen müssen. Eine derartige Prüfung erwähnt er explizit nach der Wahl der 37 Gesetzeswächter, der Mitglieder des Rats der 360, der Priester, der Markt- und Stadtaufseher, der Behörden für Musik und Gymnastik und des Leiters des gesamten Erziehungswesens.<sup>36</sup> Das Wahlverfahren, an dem das Volk partiell mitwirken kann, lässt erwarten, dass in der Regel die besten und tüchtigsten Bewerber für die politischen Ämter ausgewählt werden. Tritt diese Erwartung allerdings nicht ein, so kann die Prüfung immer noch verhindern, dass unqualifizierte Bewerber ein Amt tatsächlich ausüben. Die Kombination von Wahl und Prüfung soll

---

35 Platon versteht das Losverfahren, durch das sich die demokratische Gleichheit politisch umsetzen lässt, als einen der sieben konkurrierenden Ansprüche auf Herrschaft, die „ihrer Natur nach“ zueinander im Widerspruch stehen. Nach diesem Anspruch, der auf „der Gunst der Götter und auf dem Glück“ beruht, ist es das Gerechteste, „daß der glücklich Losende herrsche, der unglücklich Losende dagegen sich bescheide und sich beherrschen lasse“. Unter den sieben Herrschaftsansprüchen zeichnet Platon denjenigen als den gewichtigsten aus der besagt, dass „der Unwissende gehorchen, der Einsichtige (*phronounta*) dagegen führen und herrschen soll“ (Platon: *Gesetze*, aaO., S. 95, 690 b–d). Es ist merkwürdig, dass Platon in diesem Zusammenhang nicht auch die Tüchtigkeiten Besonnenheit und Gerechtigkeit als Anspruchsgründe auf Herrschaft erwähnt. Er macht jedoch in späteren Passagen deutlich, dass die vier zentralen Tüchtigkeiten zusammenhängen und eine Einheit bilden (ebenda, S. 104 f., 510 ff.; 696 b–e, 963 a ff.).

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

sicherstellen, dass die politischen Ämter tatsächlich proportional zur Tüchtigkeit und Bildung der Bürger zugeteilt werden. Daher muss die Kombination von Wahl- und Prüfungsverfahren letztlich als aristokratisches Verfahren begriffen werden, das die Herrschaft der besten und tüchtigsten Bürger gewährleisten soll.<sup>37</sup>

Als Verwirklichung der Kombination von arithmetischer und proportionaler Gerechtigkeit konzipiert Platon in den *Nomoi* eine Mischverfassung, die allerdings einen ausgeprägt aristokratischen Charakter aufweist.<sup>38</sup> Dieser ist nicht bloß dadurch bedingt, dass die Regierungsämter durch ein kombiniertes Wahl- und Prüfungsverfahren an die besten und tüchtigsten Bürger vergeben werden sollen. Der aristokratische Charakter ist auch die Folge der hohen Wertschätzung, die den moralischen und intellektuellen Tüchtigkeiten in der neuen Polis zukommt. Der institutionelle Ausdruck dieser Wertschätzung ist die frühmorgendliche Versammlung, die eine „Elite der sittlich und geistig hervorragendsten älteren Männer“ darstellt.<sup>39</sup> Die Hauptaufgabe dieser Institution besteht in der

---

37 Vgl. hierzu Klaus Schöpsdau: Platon. *Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, (Buch I-III), Göttingen 1994, S. 123, und R.F. Stalley: *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford 1983, S. 119. Aristoteles begreift die Wahl in der Regel als oligarchisches oder als aristokratisches Verfahren, wobei „die Wahl auf Grund des Reichtums oligarchisch ist und diejenige auf Grund der Tüchtigkeit aristokratisch“ (Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 98 f., 149, 163; 1273 a 17 ff., 1294 b 6 ff., 1300 b 4 f.).

38 Klaus Schöpsdau erklärt in seinem Kommentar über die Verfassung der *Nomoi*: „Da Platon bei fast allen Ämtern das Losverfahren zurückdrängt (s.o.) und statt dessen oder zusätzlich zum Los eine Wahl vorsieht, kann die Regierungsform *Magnesias* als eine demokratisch legitimierte Aristokratie („Herrschaft der Besten“) interpretiert werden“ (Klaus Schöpsdau: *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, (Buch I - III), aaO., S. 123). Nach Schöpsdau bietet Menexenos die präziseste Formel für die Mischverfassung der *Nomoi*: „Herrschaft der Besten mit Einwilligung der Volksmenge“ (ebenda). Auch Dolf Sternberger spricht im Hinblick auf die neue Polis der *Nomoi* und die in ihr verwirklichte proportionale Gleichheit von einer „aristokratischen Ordnung“, in der „eine Auslese der Besten“ regiert (Dolf Sternberger: *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt am Main 1984, S. 135). Henning Ottmann bemerkt über die Mischverfassung der Gesetzesstadt: „Was Platon mischt, sind einmal Verfahren und Personen, zum anderen Institutionen der Demokratie und solche der ›Aristokratie‹ (letztere verstanden als eine der Einsicht und der Kompetenz)“ (Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd. 1/2, Stuttgart 2001, S. 92).

39 Diese treffende Charakterisierung der frühmorgendlichen Versammlung stammt aus der Inhaltsübersicht, die Otto Apelt seiner Übersetzung der *Nomoi* voranstellt (Platon: *Gesetze*, aaO., S. XXIX). Platon selbst spricht von „der nächtlichen Versammlung (*nykterinon*)

Erhaltung der politischen Gemeinschaft und in der obersten Aufsicht über ihre Gesetze.<sup>40</sup>

Der frühmorgendlichen Versammlung kommt in der neu gegründeten Polis eine herausragende Bedeutung und Macht zu. Denn die meisten Mitglieder der Versammlung sind zugleich Mitglieder der obersten Behörden der Stadt. So gehören ihr aus dem *Kollegium der Gesetzeswächter*<sup>41</sup> die zehn ältesten an. Zur Versammlung zählen ferner der *oberste Leiter und Aufseher des gesamten Erziehungswesens*<sup>42</sup> sowie alle seine noch lebenden Vorgänger. Bedeutende Mitglieder der Versammlung sind auch die *Euthynen*, die hohe Behörde, vor der alle Inhaber von politischen Ämtern Rechenschaft ablegen müssen und die eine strenge Aufsicht über alle Amtsinhaber führt.<sup>43</sup>

---

*syllogon*)“ (ebenda, S. 519, 968 a). Weil sie jedoch vom ersten Morgengrauen bis zum Sonnenaufgang dauert, sollte sie besser als frühmorgendliche Versammlung bezeichnet werden.

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

41 Dieses bedeutende Kollegium besteht aus 37 besonders begabten und tüchtigen Bürgern, die bei Amtsantritt mindestens 50 Jahre alt sein müssen und durch drei Wahlgänge und eine Prüfung ausgelesen werden. Die Gesetzeswächter haben neben einer Reihe von Befugnissen vor allem die Aufsicht über die Gesetze und das Vermögensregister zu führen (Platon: *Gesetze*, aaO., S. 176 ff., 752 e ff.). Eine genaue Zusammenstellung der Befugnisse der Gesetzeswächter präsentiert Klaus Schöpsdau: Platon. *Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, (Buch I-III), aaO., S. 114 f.

42 Wie das Amt der Gesetzeswächter wird dieses Amt nach dem aristokratischen Prinzip der Tüchtigkeit vergeben. Weil Platon dem Erziehungswesen durchweg eine herausragende Bedeutung für eine gedeihende Polis beimisst, erachtet er dessen Leitung als das weitaus wichtigste aller Ämter. Deshalb muss alles daran gesetzt werden, „von allen Bürgern denjenigen, der in jeder Beziehung der Trefflichste ist, zum Inhaber dieses Amtes zu machen und ihn der Jugend als Vorgesetzten überzuordnen“. Der Leiter des Erziehungswesens muss ferner mindestens fünfzig Jahre alt und Vater von rechtmäßigen Kindern sein (Platon: *Gesetze*, aaO., S. 194 f., 765 d-766 c.)

43 Weil die Euthynen alle Amtsinhaber an Gerechtigkeit und jeder Art von Tüchtigkeit überragen sollen, müssen sie „unbedingt Männer von ganz außerordentlicher Tüchtigkeit in jeder Beziehung sein“ (ebenda, S. 485, 945 e.). Die Euthynen werden in mehreren Wahlgängen als die Besten ausgelesen und müssen mindestens 50 Jahre alt sein. Durch die Aufsicht über alle Amtsinhaber, die „sie mit einer Strenge führen, die ihre Grenze nur findet an der Würde eines freien Mannes“, kommt den Euthynen in der Verfassung eine höchst bedeutsame Rolle zu (ebenda, S. 486, 946 c.). Platons Formulierungen über die Zusammensetzung der frühmorgendlichen Versammlung sind nicht durchweg präzise. Offen bleibt etwa, ob außer den Euthynen auch andere verdiente und geehrte Bürger Mitglieder der Versammlung sind (vgl. hierzu ebenda, S. 493, 507; 951 d, 961 a, und Klaus Schöpsdau: Platon. *Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, (Buch I-III), aaO., S. 118 f.).

Die aristokratisch geprägte Verfassung, die Platon in den *Nomoi* konzipiert, kann in verschiedenen Hinsichten als Mischverfassung verstanden werden.<sup>44</sup> Insbesondere lässt sie sich im Kern als eine Mischung aus verschiedenen Konzeptionen der Verteilungsgerechtigkeit verstehen. Der Vorrang kommt dabei der aristokratischen Konzeption zu, nach der die politischen Ämter proportional zur Tüchtigkeit der Bürger zu verteilen sind. Diese mischt Platon mit der demokratischen Konzeption, die bei der Zuteilung gemäß der arithmetischen bzw. numerischen Gleichheit verfährt. Zudem berücksichtigt die Mischung partiell auch die Ansprüche der reichen Bürger. Diese vertreten eine oligarchische Konzeption, der zufolge die politischen Ämter proportional zum Reichtum zugeteilt werden müssen.<sup>45</sup>

### III. Aristoteles' Konzeption der politischen Gerechtigkeit

Aristoteles entwickelt seine Lehre von der verteilenden bzw. politischen Gerechtigkeit in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Politik*, in der er sie näher ausführt.<sup>46</sup> In der *Nikomachischen Ethik* differenziert Aristoteles wie Platon zwischen einer arithmetischen bzw. numerischen und einer geometrischen bzw. proportionalen Gleichheit. Eine Verteilung erachtet er als gerecht, wenn sich die Menschen in demselben Verhältnis unterscheiden wie die Sachen, die ihnen zugeteilt werden, und wenn demzufolge jeder das verhältnismäßig Gleiche erhält.<sup>47</sup> Vor der Verteilung werden die Menschen ihrem Wert oder Rang entsprechend in Gleiche und Ungleiche gruppiert. Eine gerechte Zuteilung an politischen Ämtern bzw. politischer Macht hat dann proportional zu ihrem unterschiedlichen Wert oder Rang zu erfolgen. Bereits Platon erklärt, dass die politischen Ämter

---

44 Vgl. dazu Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., S. 35–37.

45 Vgl. dazu Manuel Knoll: *Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles*, aaO., S. 17 f.

46 Vgl. zu einer ausführlichen Interpretation von Aristoteles' Lehre von der verteilenden bzw. politischen Gerechtigkeit Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO.

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

„in Rücksicht auf die persönliche Würdigkeit (*axious*)“ zu verteilen sind.<sup>48</sup> Politisch umstritten ist jedoch, wie der Wert bzw. die Würde (*axia*) der Menschen gemessen werden kann:

Wie sich die Sachen verhalten, so werden sich auch die Menschen verhalten. Sind diese nicht gleich, so werden sie auch nicht Gleiches erhalten. Daher kommen die Streitigkeiten und die Prozesse, daß entweder Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches haben und zugeteilt erhalten. Dies ergibt sich auch aus dem Moment von Würdigkeit (*axia*). Denn alle stimmen darin überein, daß das Gerechte im Zuteilen auf einer bestimmten Würdigkeit beruhen (*kat' axian*) müsse. Doch diese Würdigkeit gilt nicht für alle als dieselbe, sondern die Demokraten sehen sie in der Freiheit, die Oligarchen im Reichtum, andere in der Adligkeit, und die Aristokraten in der Tugend.<sup>49</sup>

Der erste formale Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit lautet „Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches“, der zweite „Jedem gemäß seinem Wert“ oder „Jedem gemäß seinem Rang“.<sup>50</sup> Aristoteles führt vier Maßstäbe für den Wert oder Rang an, die bei der Verteilung der politischen Ämter und damit der politischen Macht zur Anwendung kommen können: Freiheit (*eleutheria*), Reichtum (*plutos*), Adligkeit (*eugeneia*) und Tüchtigkeit (*aretê*). Welcher Anspruchsgrund von den Bürgern selbst als relevant und angemessen erachtet wird, hängt von ihrer sozialen Position und ihren grundlegenden politischen Überzeugungen ab. So halten Aristoteles zufolge die Oligarchen (*oligarchikoi*) den Reichtum, die Demokraten (*demokratikoi*) die Freiheit und die Aristokraten (*aristokratikoi*) die Tüchtigkeit für den gebotenen Wertmaßstab und damit für den

48 Platon: *Gesetze*, aaO., S. 175, 751 d.

49 Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 209, 1131 a 21–29.

50 Die letzteren beiden Formulierungen sind angemessener als der Grundsatz „Jedem das Seine“, der traditionell als die Formel für die Verteilungsgerechtigkeit angesehen wird (vgl. hierzu Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., S. 78–80, und zur traditionellen Formel Karl Engisch: *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit*, München 1971, S. 159; Stefanie Haacke: *Zuteilen und Vergelten. Figuren der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Wien 1994, S. 28; Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, aaO., S. 150 f.; Max Salomon: *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäfts*, Leiden 1937, S. 26; Peter Trude: *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1955, S. 108).

relevanten Anspruchsgrund bei der Verteilung. Neben diesen drei politischen Grundüberzeugungen führt Aristoteles noch eine vierte an, für die er keine eigene Bezeichnung gebraucht. Die Vertreter jener Richtung begreifen die Adligkeit (*eugeneia*) als den relevanten Wertmaßstab. Mit *eugeneia* ist die vornehme oder edle Abstammung und damit der Geburtsadel gemeint.<sup>51</sup> Aristoteles verwendet den Begriff der Aristokratie also bewusst nicht für den Geburtsadel, bei dem die Herkunft den sozialen Rang und den Wert bestimmt. Das entscheidende Merkmal einer Aristokratie ist für ihn nicht die Herkunft, sondern die Tüchtigkeit (*aretê*). Relevant für die Politik und das politische Leben sind insbesondere die dianoetische Tüchtigkeit der Klugheit (*phronêsis*) und die ethischen Tüchtigkeiten wie Gerechtigkeit, Freundschaft, Besonnenheit und Tapferkeit. Aristoteles unterscheidet demnach vier verschiedene inhaltliche Konkretisierungen der beiden formalen Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit und in Entsprechung zu ihnen vier Konzeptionen der distributiven Gerechtigkeit: die demokratische, die oligarchische, die aristokratische und eine nicht näher bezeichnete vierte Konzeption.<sup>52</sup>

In seiner *Politik* nimmt Aristoteles die umstrittene Frage nach dem gebotenen Maßstab des Wertes der Bürger und damit der angemessenen Konzeptionen der distributiven Gerechtigkeit wieder auf

---

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

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

und legt seine eigene Position dazu dar. Jede der vier Konzeptionen versucht mit Argumenten zu rechtfertigen, warum die oberste Regierungsgewalt an eine bestimmte Gruppe von Bürgern verteilt werden soll. Die vier Konzeptionen sind miteinander nicht zu vereinbaren, was dem Dissens entspricht, der unter den Bürgern besteht, die sie vertreten. Die Vertreter der demokratischen Konzeption argumentieren, alle Bürger seien im Wesentlichen gleich, weil sie alle gleichermaßen frei geboren sind.<sup>53</sup> Daher hätten auch alle das gleiche Recht, an der obersten Regierungsgewalt zu partizipieren. Ihren Anspruch auf gleiche Teilhabe an der Herrschaft rechtfertigen sie auch mit dem Argument, dass das Ziel der Polis in der Verwirklichung der Freiheit besteht. Dagegen machen die Anhänger der oligarchischen Konzeption, die Aristoteles mit den Reichen gleichsetzt, geltend, dass die Bürger im Wesentlichen ungleich sind, weil sie einen ungleichen Beitrag zur Polis leisten. Die reichen Bürger hätten auch deshalb einen größeren Anspruch auf die oberste Regierungsgewalt, weil sie wegen ihres Reichtums „bei Verträgen meist zuverlässiger“ seien und weil ihnen „der größte Teil des Landes“ gehöre, was „der Allgemeinheit zugute“ komme.<sup>54</sup> Auf Grund dieser Vorzüge halten sie die Oligarchie, in der die Ämter und damit die politische Macht proportional zum Reichtum verteilt werden, für die gebotene Verfassung. Die Mitglieder des Geburtsadels berufen sich dagegen auf ihre vornehme Abstammung (*eugeneia*). Sie führen als Argumente an, sie seien in höherem Grade Polisbürger als Menschen niedriger

---

53 Aristoteles benennt die Sklaverei und die Fremdheit als Gegensätze zur Freiheit. Dabei sieht er es als selbstverständlich an, dass außer den Sklaven und den Fremden auch die Frauen und die Kinder von der Verteilung der politischen Ämter ausgeschlossen sind. Im Gegensatz zu seinen Ausführungen in der Nikomachischen Ethik erklärt er in der Politik, die demokratische Gerechtigkeit bestehe in der Gleichheit nach der Zahl bzw. in der arithmetischen Gleichheit und nicht in der Gleichheit gemäß dem Wert bzw. der proportionalen Gleichheit (*kata arithmon alla me kat' axian*) (Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 203, 1317 b 4). Versteht Aristoteles die Gleichheit gemäß der Zahl in der Nikomachischen Ethik als Unterfall der Gleichheit gemäß dem Wert, begreift er sie in der Politik als ihren Gegensatz (ebenda, S. 167, 1301 b 29 ff.; Angelika Krebs, die Aristoteles' Position aus der Nikomachischen Ethik verallgemeinert, dürfte diese Differenzierung entgangen sein: Angelika Krebs: *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2002, S. 171, vgl. 107).

54 Aristoteles: *Politik*, aaO., S. 123, 116; 1283 a 31–33, 1280 a 28 ff.; vgl. hierzu ebenda, S. 205, 1318 a 34 ff.

Abstammung, in jedem Land werde der Adel geehrt, und Nachkommen von edlen Vorfahren seien auch selbst besser als einfache Bürger. Mit diesen Argumenten beanspruchen sie einen größeren Anteil an der politischen Herrschaft als die nicht adligen Bürger.<sup>55</sup>

Aristoteles räumt ein, dass beim politischen Streit um die Verteilung der obersten Regierungsgewalt „alle in gewisser Weise mit Recht in Wettbewerb stehen, aber nicht schlechthin mit Recht“.<sup>56</sup> Mit dem größten Recht können diejenigen die oberste Regierungsgewalt beanspruchen, die am meisten dazu beitragen, dass die politische Gemeinschaft ihr natürliches und oberstes Ziel erreichen kann: ein gutes politisches und theoretisches Leben der Bürger, das vor allem in der tätigen Verwirklichung der Tüchtigkeiten ihres Charakters und ihrer Vernunft besteht. Dazu kann vor allem die Bürgergruppe beitragen, die sich durch politische Tüchtigkeit und insbesondere durch ihre moralischen und intellektuellen Qualitäten auszeichnet. Die besten und tüchtigsten Bürger versteht Aristoteles als die wahren Aristokraten, und dementsprechend räumt er der aristokratischen Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit den Vorrang vor den anderen drei Konzeptionen ein, die sich bei der Vergabe der politischen Ämter auf die Freiheit, den Reichtum und die vornehme Abstammung berufen:

... so kann man auch im Staate vernünftigerweise bei dem Kampf um die Ämter nicht auf jede Art von Ungleichheit hinweisen [...]. Man muß also vielmehr in den Dingen wetteifern, die den Staat konstituieren, und so bewerben sich vernünftigerweise die Edlen, Freien und Reichen um die Ämter [...]. Im Hinblick auf die Existenz des Staates also wird man mit Recht in alledem oder doch in einigem davon wetteifern, wo es sich aber um das tugendhafte Leben (*zoen agathen*) handelt, so werden wohl mit dem größten Rechte die Bildung (*paideia*) und die Tugend (*aretê*) im Wettbewerb stehen, wie schon früher gesagt.<sup>57</sup>

---

55 Ebenda, S. 123 f., 1283 a 33–37.

56 Ebenda, S. 123, 1283 a 29–31.

57 Ebenda, S. 123, 1283 a 10–26. Der Rückverweis am Ende der Textpassage bezieht sich höchstwahrscheinlich auf ebenda, S. 118, 1280 b 39–1281 a 10: „Ziel des Staates ist also das edle Leben (*eu zên*), und jenes andere ist um dieses Zieles willen da. Und der Staat ist die Gemeinschaft der Geschlechter und Dorfgemeinden um des vollkommenen und selbständ-



Wie Platon sieht Aristoteles die Bildung (*paideia*) und die Tüchtigkeit (*aretê*) als die entscheidenden Anspruchsgründe bei der Verteilung der politischen Ämter an.<sup>58</sup> Mit Ausnahme der Tyrannis begreift er alle Verfassungsformen in erster Linie als *Verkörperungen einer bestimmten Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit*.<sup>59</sup> Eine Verfassung bestimmt nicht nur, an wen die Regierungs- und Herrschaftsgewalt in einer Polis vergeben wird, sondern begründet und legitimiert dies auch ethisch durch eine mit ihr verknüpfte Konzeption der distributiven Gerechtigkeit. Zudem legt eine Verfassung fest, was das Endziel einer Polis ist.<sup>60</sup> Weil Aristoteles alle Verfassungsformen

---

igen Lebens willen. Dieses endlich ist, wie wir betonen, das glückselige und edle Leben. Man muß also die politischen Gemeinschaften auf die edlen Handlungen hin einrichten und nicht bloß auf das Beisammenleben. Wer darum zu einer solchen Gemeinschaft am meisten beiträgt, der hat auch einen größern Anteil an dem Staate als jene, die an Freiheit und Abkunft gleich oder sogar überlegen sind, aber an politischer Tugend (*politikên aretên*) weniger besitzen, oder jene, die an Reichtum hervorragen, an Tugend aber zurückstehen“

58 Vgl. das in Fn. 29 belegte Zitat. In der Aussage, dass bei der Vergabe der politischen Ämter zum Zweck des guten und tugendhaften Lebens „mit dem größten Rechte die Bildung (*paideia*) und die Tugend (*arete*) im Wettbewerb stehen“, sollten Bildung und Tüchtigkeit nicht als konkurrierende Anspruchsgründe missverstanden werden. Wie Walter Patt treffend bemerkt, muss Bildung hier als „die seelische Formung“ verstanden werden, aus der die Tüchtigkeit hervorgeht (Walter Patt: *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechenland*, Würzburg 2002, S. 78).

59 Die Auffassung, dass Aristoteles eine Verfassung primär als Verkörperung einer bestimmten Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit begreift, ist in der angelsächsischen Literatur gängig. So erklärt David Keyt: „a constitution is primarily a kind of distributive justice“ (David Keyt: *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, aaO., S. 238). Auch Fred D. Miller führt aus, „that the constitution is in some manner identical with justice (in the sense of being the embodiment of justice)“ (Fred D. Miller, Jr.: *Aristotle on Natural Law and Justice*, in: David Keyt/ Fred D. Miller, Jr. (Hg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, aaO., S. 279–306, 299; vgl. Fred D. Miller, Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, aaO., S. 79). Analog bemerkt Richard Mulgan: „Different constitutions embody different conceptions of justice with differing criteria of how honours and other public goods should be distributed“ (Richard Mulgan: *Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy*, in: David Keyt/ Fred D. Miller, Jr. (Hg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, aaO., S. 307–322, 310).

60 Eine „Verfassung ist die Ordnung der Polis hinsichtlich der Ämter und der Fragen, wie sie verteilt (nenementai) werden, wer die oberste Regierungsgewalt ausübt und was das Ziel (telos) jeder Gemeinschaft ist“ (Aristotelis: *Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross* (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1957, S. 110, 1289 a 15–18). Vgl. zum Zusammenhang von Konzeptionen politischer Gerechtigkeit und von Verfassungen Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., Kap. IV.

mit Ausnahme der Tyrannis als Verkörperungen einer bestimmten Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit begreift, lässt sich aus seiner Präferenz für die aristokratische Konzeption eine Präferenz für die Aristokratie ableiten. Eine solche folgt auch daraus, dass sich das gute und glückliche Leben, das natürliche und oberste Ziel der Polis, für ihn nur in einer echten Aristokratie vollendet verwirklichen lässt. Sowohl Aristoteles als auch Platon müssen als aristokratische politische Denker verstanden werden, die für eine politische Herrschaft der tüchtigsten Bürger argumentieren.<sup>61</sup> Das unterscheidet sie fundamental von den zeitgenössischen Egalitaristen, die durchweg überzeugte Demokraten sind.

#### IV. Nussbaum, Rawls und der zeitgenössische Egalitarismus

Die anthropologische Grundlage des zeitgenössischen Egalitarismus besteht in der Auffassung, dass alle Menschen den gleichen Wert bzw. die gleiche Würde haben: „Basic equality is the cornerstone of all egalitarian thinking: the idea that at some very basic level all human beings have equal worth and importance, and are therefore equally worthy of concern and respect“.<sup>62</sup> Auch wenn das in der Literatur öfters bestritten wurde, sind sowohl John Rawls als auch Martha Nussbaum als egalitaristische politische Philosophen zu verstehen.<sup>63</sup> Nussbaums politischer Philosophie liegt die Auffassung

---

61 Vgl. zu Aristoteles' Argumentation für den Vorrang der aristokratischen Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit und zu seiner Präferenz für die Aristokratie Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., insbesondere Kap. IV. 2 und 4 sowie Kap. VIII. Die Deutung von Aristoteles als Verfechter der Aristokratie ist insbesondere in der deutschsprachigen Literatur keineswegs konsensfähig (vgl. zu einflussreichen Interpretationen von Aristoteles als Anhänger der Politie Günther Bien: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg (Breisgau)/München 1980; Dolf Sternberger: *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt am Main 1984). Platon erklärt über die angemessene Bezeichnung der besten Verfassung, die er in seiner *Politeia* entwirft: „sticht nämlich unter den Herrschenden ein Mann besonders hervor, so wird sie Königtum genannt werden, wenn aber mehrere, dann Aristokratie“ (Platon: *Der Staat*, aaO., S. 174, 445 d).

62 John Baker/Kathleen Lynch/Sara Cantillon/Judy Walsh: *Equality. From Theory to Action*, Houndmills u.a. 2004, S. 23.

63 Ein Grund dafür, warum Rawls öfters nicht als Egalitarist angesehen wird, besteht darin,

zugrunde, dass es eine "common humanity" gibt, die in verschiedenen Kulturen und unterschiedlichen Geschichtsepochen eine Invariante darstellt.<sup>64</sup> Zudem fordert sie mehrfach in ihren Aufsätzen, dass alle Bürger als Freie und Gleiche zu behandeln sind. Auch Rawls sieht die verschiedenen Menschen auf der entscheidenden Ebene als gleich an. Diese ist für ihn als Kantianer die moralische Ebene.<sup>65</sup> Das anthropologische Fundament seiner Gerechtigkeitstheorie ist ein moralischer und damit ein normativer Begriff der Person. Seiner anthropologischen Grundüberzeugung nach sind alle Menschen als moralische Personen gleich. Moralische Personen zeichnen sich „durch zwei Eigenschaften aus: erstens sind sie einer Vorstellung von ihrem Wohle (im Sinne eines vernünftigen Lebensplanes) fähig (und haben sie auch); zweitens sind sie eines Gerechtigkeitsgesetzes fähig (und haben ihn auch), eines im allgemeinen wirksamen Wunsches, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und nach ihnen zu handeln, jedenfalls in einem gewissen Mindestmaß“.<sup>66</sup> Rawls' moralischer Begriff der Person ist die Grundlage dafür, dass die Menschen einen „Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit“ haben; zudem basiert auf ihm die Gleichheit der Menschen in der ursprünglichen Entscheidungssituation, aus der er seine Gerechtigkeitsgrundsätze abzuleiten versucht.<sup>67</sup> Im Einklang mit Rawls, auf den sie sich au-

---

dass er mit seinem Differenzprinzip soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten rechtfertigt. Vgl. zu ausführlichen Literaturhinweisen zu Rawls' umstrittener Einordnung unter die Rubrik „Egalitarismus“ Angelika Krebs: *Arbeit und Liebe*, aaO., S. 109. Während Angelika Krebs Amartya Sen unter die Egalitaristen einreicht, versteht sie Martha Nussbaum nicht als Egalitaristin, sondern als Vertreterin eines „nonegalitaristischen Humanismus“, ohne diese Einordnung weiter zu begründen (ebenda, S. 95, 133).

64 Martha Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in: Martha C. Nussbaum/ Amartya Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242–269, 263 (zuerst veröffentlicht in: *Midwest Studies in Philosophy*, 1988); Martha Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, in: «Political Theory», Vol. 20, Number 2/May 1992, 202–246, 237, 239.

65 Vgl. zu Rawls' Kantianismus John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979, S. 283–290.

66 Ebenda, S. 548; vgl. 36 f.

67 Ebenda, S. 36 f., 549. Genauer erklärt Rawls, dass „die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit ist (the capacity for moral personality is a sufficient condition for being entitled to equal justice)“ (ebenda, S. 549).

sdrücklich bezieht, erklärt Elizabeth Anderson, politische Gleichheitsbewegungen gingen davon aus, dass

... jede Person den gleichen moralischen Wert hat. Diese Position unterstellt keinesfalls, dass alle die gleichen Tugenden oder Talente besäßen. Negativ ausgedrückt weist sie Unterschiede des moralischen Wertes zurück, die sich auf Geburt oder soziale Identität gründen – auf Familienzugehörigkeit, geerbten sozialen Status, Rasse, Ethnizität, Geschlecht oder genetische Ausstattung. Es gibt von Natur aus keine Sklaven, Plebejer oder Aristokraten. Positiv ausgedrückt betont diese Position, dass alle kompetenten Erwachsenen gleichwertige moralische Akteure sind: Jeder hat die gleiche Fähigkeit, moralische Verantwortung zu erkennen und zu übernehmen, mit anderen auf der Grundlage gerechter Prinzipien zu kooperieren, seine eigene Konzeption des Guten zu entwickeln und in die Tat umzusetzen.<sup>68</sup>

Auf der Grundlage der moralischen Gleichheit der Menschen negieren egalitaristische Gerechtigkeitskonzeption die real existierenden natürlichen und sozialen Ungleichheiten der Menschen und zielen darauf ab, zwischen ihnen Gleichheit im arithmetischen bzw. numerischen Sinne herzustellen. Der moralischen Zielsetzung, die natürlichen und unverschuldeten sozialen Nachteile durch politisches Handeln zu kompensieren, liegt zudem die Auffassung zugrunde, dass Ungleichheiten an sich schlecht sind. So fragt Thomas Nagel: „Wie könnte es denn etwa kein Übel sein, daß dem Leben unzähliger Menschen von Geburt an im Verhältnis zum Leben anderer automatisch nur ein drastisch eingeschränktes Spektrum an Möglichkeiten zuteil wird?“<sup>69</sup> Dementsprechend formuliert Derek Parfit als Gleichheitsprinzip des „teleologischen Egalitarismus“: „Es ist an sich schlecht, wenn manche Menschen schlechter dastehen als andere“, und fügt hinzu, „sofern dies nicht auf eigenes Verschulden oder freie Entscheidung zurückgeht“.<sup>70</sup> Aus egalitaristischer Per-

---

68 Elizabeth S. Anderson: *Warum eigentlich Gleichheit?*, in: Angelika Krebs (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt am Main 2000, S. 117–171, 150.

69 Thomas Nagel: *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*, Paderborn u.a. 1994, S. 44.

70 Derek Parfit: *Gleichheit und Vorrangigkeit*, in: Angelika Krebs (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, aaO., S. 81–106, 84. Im Einklang damit formuliert Joseph Raz einen Typus

spektive sind Verteilungssituationen *ceteris paribus* besser, wenn sie egalitärer ausfallen.

Die verschiedenen konkurrierenden egalitaristischen Theorien werden gewöhnlich danach unterschieden, welche Güter ihnen zufolge gleich verteilt werden sollen. So lautet die entscheidende Frage, die unter zeitgenössischen egalitaristischen Theoretikern umstritten ist und debattiert wird: In welcher Hinsicht soll Gleichheit hergestellt werden? Amartya Sen erklärt:

While the question 'why equality?' is by no means dismissible, it is not the central issue that differentiates the standard theories, since they are all egalitarian in terms of some focal variable. The engaging question turns out to be 'equality of what?'<sup>71</sup>

Rawls beantwortet diese Frage mit seiner Theorie der Grundgüter, zu denen insbesondere Rechte, Freiheiten, Chancen, Einkommen und Selbstachtung zählen. Rawls nimmt an, dass die Grundgüter durch die Gesellschaft verteilt werden und dass jeder vernünftige Mensch diese unabhängig von seinen Werten und seiner Vorstellung von einem guten Leben haben möchte. Denn die Grundgüter sind die Voraussetzungen dafür, dass die Menschen ihre verschiedenen Lebenspläne verwirklichen können.<sup>72</sup> Dass Rawls als Vertreter des Egalitarismus verstanden werden muss, wird nicht bloß durch seinen ersten Gerechtigkeitsgrundsatz deutlich, der gleiche Freiheit für alle fordert, sondern auch durch den zweiten Teil seines zweiten Grundsatzes, der eine „*fair equality of opportunity*“ für alle verlangt.<sup>73</sup> Zudem zeigt sich sein Egalitarismus sowohl in der

---

paradigmatischer Prinzipien, die streng egalitär sind: „Alle Fs, die G nicht haben, haben ein Recht auf G, wenn einige Fs G haben“ (Joseph Raz: *Strenger und rhetorischer Egalitarismus*, in: Angelika Krebs (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, aaO., S. 50-80, 59 f.). Raz zeigt, dass egalitäre Prinzipien dieses Typs „im Mainstream egalitärer Theorien allgegenwärtig sind“ (ebenda, S. 65 ff.).

71 Amartya Sen: *Inequality Reexamined*, New York/Oxford 1992, S. 4. Einen Überblick über die „Equality of what?“-Debatte gibt Gerald A. Cohen: *On the Currency of Egalitarian Justice*, in: «Ethics», 99 (1989), S. 906-944.

72 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 83, 112 f., 433 ff.

73 Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz lautet in der endgültigen Fassung: „Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible

anthropologischen Grundlage seiner Gerechtigkeitsgrundsätze als auch in der allgemeinen Gerechtigkeitskonzeption, aus der er sie ableitet. So erklärt er, dass seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze ein „Spezialfall einer allgemeineren Gerechtigkeitsvorstellung sind, die man folgendermaßen formulieren kann: Alle sozialen Werte – Freiheiten, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen (*are to be distributed equally*), soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht.“<sup>74</sup>

Während Rawls die Auffassung vertritt, die Gerechtigkeit bestehe im Kern darin, bestimmte Grundgüter gleich zu verteilen, zielt Ronald Dworkin insbesondere darauf ab, dass die Menschen über gleich viele Ressourcen verfügen können. In seinen ersten beiden Artikeln über Gleichheit geht es Dworkin um das Problem der „distributional equality“, das nicht die Verteilung von politischer Macht, sondern von Geld und anderen Ressourcen an die Individuen betrifft: „I shall consider two general theories of distributional equality. The first (which I shall call equality of welfare) holds that a distributional scheme treats people as equals when it distributes or transfers resources among them until no further transfer would leave them more equal in welfare. The second (equality of resources) holds that it treats them as equals when it distributes or transfers so that no further transfer would leave their shares of the total resources more equal“.<sup>75</sup> Eine gleiche Verteilung von Ressourcen steht auch im Zentrum der politischen Philosophie von Phillip Van Parijs, dem zufolge es gerecht wäre, wenn alle Bürger vom Staat ein gleiches und bedingungsloses Grundeinkommen bekämen.<sup>76</sup> Für Egalitaristen wie

---

with a similar system of liberty for all“ (J. Rawls: *A Theory of Justice*, 302; Hervorhebungen von M. K.). Das Kapitel IV der Theorie der Gerechtigkeit, in dem er seinen ersten Grundsatz genauer erläutert, trägt den Titel Equal Liberty (ebd., 195-257). Vgl. zur endgültigen Fassung des zweiten Teils seines zweiten Grundsatzes (ebd., 302).

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

75 Ronald Dworkin: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge Mass. 2000, S. 12.

76 Philippe Van Parijs: *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford 1995; vgl. hierzu Yannick Vanderborght/Philippe Van Parijs: *Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags*, Frankfurt/New York 2005.

Richard J. Arneson geht es dagegen moralisch nicht darum, dass alle Menschen über gleich viele Ressourcen verfügen können, sondern um gleiche Chancen zur Erlangung von Wohlergehen (*welfare*).<sup>77</sup>

Eine andere Art von Antwort auf die Frage, in welcher Hinsicht Gleichheit hergestellt werden soll, gibt Martha Nussbaum. So zielt ihre Gerechtigkeitskonzeption darauf ab, dass alle Menschen die gleichen Fähigkeiten zu bestimmten Tätigkeiten und Funktionen erlangen sollen. Als Egalitaristin geht es ihr nicht bloß darum, die Bürger als Freie und Gleiche zu behandeln, sondern auch um die Abschaffung der Ungleichheit. Das wird in einem Kapitel des Aufsatzes *Der aristotelische Sozialdemokratismus* deutlich, in dem sie sich auf Robert Erikson stützt, der von ihr als „führender schwedischer Theoretiker“ vorgestellt wird. Nussbaum, die sich selbst als Sozialdemokratin versteht, zitiert zustimmend die Auffassung von Erikson, dass „die Ungleichheit für die Sozialdemokratie das wichtigste Problem ist“.<sup>78</sup> In ihrer Interpretation von Eriksons Abgrenzung des „sozialen Liberalismus“ von der „Sozialdemokratie“ erklärt Nussbaum, dass es beiden Ansätzen um Gleichheit geht. Den zentralen Unterschied erkennt sie in der Art und Weise, wie beiden an Gleichheit gelegen ist: „Der Liberalismus legt das Schwergewicht auf die Verteilung der Ressourcen. [...]. Bei der Sozialdemokratie ist das Bemühen um Gleichheit ein Bemühen um die gleiche Fähigkeit, ein Leben lang gut zu leben.“<sup>79</sup> Im Einklang damit erklärt Nussbaum auch an anderer Stelle, dass die Bürger nicht lediglich einen Anspruch (*claim*) auf „good functioning but the equal distribution of good functioning“ haben.<sup>80</sup> Diese Aussagen rechtfertigen es, Nussbaum als Vertreterin eines egalitaristischen Ansatzes zu begreifen, für den die

---

77 Richard J. Arneson: *Gleichheit und gleiche Chancen zur Erlangung von Wohlergehen*, in: Axel Honneth (Hg.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main 1994, S. 330–350.

78 Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999, S. 24–85, S. 83, vgl. dazu 23, 25, 65, 67.

79 Ebenda, S. 84.

80 Martha Nussbaum: *Aristotelian Social Democracy*, in: R. Bruce Douglass/ Gerald M. Mara/ Henry S. Richardson (Hg.): *Liberalism and the Good*, New York/London 1990, S. 203–252, 231 (Hervorhebungen von M.K.).

Gerechtigkeit darin besteht, dass alle Bürger die gleiche Befähigung zu einem guten Leben erlangen können.

Die Gerechtigkeitskonzeptionen von Platon und Aristoteles unterscheiden sich vom zeitgenössischen Egalitarismus nicht bloß dadurch gravierend, dass ihnen die Auffassung von der fundamentalen Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Menschen zugrundeliegt. Den beiden antiken Denkern ist auch die egalitaristische Zielsetzung völlig fremd, in einer bestimmten Hinsicht Gleichheit zwischen den Menschen herzustellen. Stattdessen knüpfen ihre Gerechtigkeitskonzeptionen an die natürlichen und sozialen Ungleichheiten der Menschen positiv an und verteilen die Güter proportional zu diesen, so dass verschiedene Menschen in der Regel ungleiche Anteile erhalten. Nach der Terminologie von Dagmar Herwigs systematischer Studie über den Gerechtigkeitsbegriff vertreten Platon und Aristoteles das Gerechtigkeitsprinzip der „bedingten Gleichbehandlung“. Herwig erklärt treffend: „Der Struktur nach stellt das Prinzip der bedingten Gleichbehandlung ein auf die vorgegebene Seins- und Naturordnung rückbezogenes *Entsprechungsprinzip* dar, das Prinzip der Egalisierung oder Herstellung von Gleichheit ein diese Ordnung transzendierendes autonomes *Gestaltungsprinzip*“.<sup>81</sup> Herwig kommt in ihrer Untersuchung zu dem Resultat, dass „bedingte Gleichbehandlung“ und „Egalisierung“ zwei Auslegungen des „Prinzips Gleichheit“ und zwei unvereinbare und konkurrierende Modelle der Gerechtigkeit sind:

Die beiden Prinzipien stehen in einem *Konkurrenzverhältnis* und heben sich daher gegenseitig auf, wenn sie als gleichermaßen gültige Prinzipien gedacht werden. Jeder Versuch, sie miteinander in Einklang zu bringen, muß scheitern bzw. dahin führen, das eine Prinzip zugunsten des anderen aufzuheben. Wenn das Verhältnis zwischen bedingter Gleichbehandlung und Egalisierung als ein Konkurrenzverhältnis bestimmt wird, so heißt das, daß diese beiden Auslegungen des ‚Prinzips Gleichheit‘ als zwei verschiedene, eigenständige Prinzipien betrachtet werden müssen, die jeweils ein eigenes System von Regeln bilden, und nicht als Prinzipien, die ein und demselben System von Regeln zuzuordnen sind. Das bedeutet,

---

81 Dagmar Herwig: *Gleichbehandlung und Egalisierung als konkurrierende Modelle von Gerechtigkeit. Eine systematische Analyse*, München 1984, S. 202 (Hervorhebungen von Herwig).



daß der Gegensatz zwischen den beiden Auslegungen kein innerer Widerspruch ist, der – nach den Geboten logischer Rationalität – aufzulösen ist; es bedeutet jedoch, daß die beiden Auslegungen nicht zusammen in derselben Hinsicht zur Anwendung gebracht werden können, ohne daß ein innerer Widerspruch entstünde.<sup>82</sup>

Die prinzipielle Unvereinbarkeit der Gerechtigkeitskonzeptionen von Platon und Aristoteles mit denjenigen des zeitgenössischen Egalitarismus verdeutlicht die Grenzen der Aktualisierbarkeit der politischen Philosophie der beiden antiken Denker.

## V. Nussbaums aristotelischer Sozialdemokratismus und Aristoteles

Martha Nussbaum stützt sich in ihren Texten häufig auf die politische Philosophie des Aristoteles und vertritt sogar explizit einen „aristotelischen Sozialdemokratismus“.<sup>83</sup> Wie bereits erwähnt, versteht sie ihr sozialdemokratisches „Bemühen um Gleichheit“ als „ein

---

82 Ebenda, S. 97 (Hervorhebungen von Herwig). In Fortsetzung der oben angeführten Textpassage erklärt Herwig: „Eine allgemeine Norm wie der verfassungsrechtliche Gleichheitsgrundsatz, die als Richtlinie für konkrete Entscheidungen dienen soll, kann nicht zugleich als Gebot bedingter Gleichbehandlung und als Gebot der Egalisierung oder Herstellung von Gleichheit ausgelegt werden, ohne daß sich damit ein in sich widersprüchliches System von Entscheidungsregeln ergäbe, das dazu führen müßte, daß Entscheidungen, die sich gegenseitig aufheben, als in Übereinstimmung mit derselben Norm gedacht werden müßten. Die beiden konkurrierenden Prinzipien können ohne Widerspruch auch nur als konkurrierende zur Geltung gebracht werden. Das kann dadurch geschehen, daß ihnen verschiedene Geltungsbereiche zugeordnet werden oder daß sie in ein- und demselben Bereich nicht gleichrangig Gültigkeit haben, sondern das eine zum anderen korrigierend, einschränkend oder ergänzend hinzutritt – analog zum Beispiel dem Hinzutreten der Billigkeit zur Gerechtigkeit“ (ebenda, S. 97 f.; Hervorhebungen von Herwig); vgl. zur Billigkeit Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, aaO., S. 227 ff., 1137 a 31 ff.

83 Martha C. Nussbaum: *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*, hg. von Julian Nida-Rümelin und Wolfgang Thierse, Essen 2002; Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO. In einem Interview erklärt Nussbaum, dass es für sie „schon in Ordnung ist, als sozialdemokratische Aristotelikerin bezeichnet zu werden. Zumindest solange auch betont wird, daß es eine liberale Form von Aristotelismus ist, die den traditionellen politischen Rechten und Freiheiten eine wichtige Rolle zuschreibt“ (Martha C. Nussbaum: *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben. IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie* 1997. Mit einem Interview von Klaus Taschwer, Wien 2000, S. 89).

Bemühen um die gleiche Fähigkeit, ein Leben lang gut zu leben“.<sup>84</sup> Im Einklang damit charakterisiert sie ihre politische Philosophie wiederholt als Fähigkeiten-Ansatz (*capabilities approach*). Nussbaums Ansatz, der auch als „Fähigkeiten-Ethik“<sup>85</sup> bezeichnet wurde, ist die Fortbildung des Fähigkeiten-Ansatzes, den der Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen entwickelt hat.

Nussbaums Ansatz sieht die menschlichen Fähigkeiten (*capabilities*) als die Voraussetzung dafür an, dass die Menschen die Tätigkeiten (*functionings*) ausüben können, die diesen Fähigkeiten entsprechen. Damit die Menschen bestimmte Tätigkeiten vollbringen können, müssen bei ihnen zuvor die erforderlichen Fähigkeiten entwickelt werden. Diese begreift Nussbaum aristotelisch als menschliche Potentiale, die sich nach ihrer Entwicklung in entsprechenden Tätigkeiten aktualisieren können. Ein zentraler Gedanke ihrer „Fähigkeiten-Ethik“ ist, dass der Gesetzgeber und die politische Planung moralisch dazu verpflichtet sind, sich um Menschen zu kümmern, deren Grundfähigkeiten noch nicht voll entfaltet sind. Dieser Verpflichtung liegt der normative Gedanke zugrunde, dass die Grundfähigkeiten, „weil sie vorhanden und in einem Zustand unzureichender Realisierung sind“,<sup>86</sup> einen Anspruch auf ihre Entwicklung hervorrufen: „Die grundlegende Intuition, von der der Fähigkeitenansatz im politischen Bereich ausgeht, ist die, dass menschliche Fähigkeiten einen moralischen Anspruch auf deren Entfaltung haben“.<sup>87</sup> Die Gerechtigkeit einer Gesellschaft oder Nation lässt sich Nussbaum zufolge nicht danach beurteilen, ob sie in

---

84 Martha Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO., S. 84.

85 Den Begriff der „capability ethic“ oder „Fähigkeiten-Ethik“ verwenden David Crocker und Christiane Scherer, um die verwandten Arbeiten und Konzepte von Amartya Sen und Martha Nussbaum zu charakterisieren (David A. Crocker: *Functioning and Capabilities: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*, in: «Political Theory», Vol. 20, Number 4/November 1992, S. 584–612, 585; Christiane Scherer: *Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 41 (1993), S. 905–920, 908 f.).

86 Martha C. Nussbaum: *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, aaO., S. 86–130, 112.

87 Martha C. Nussbaum: *Frauen und Arbeit – Der Fähigkeitenansatz*, in: «Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik», 4/1 (2003), S. 8–31, 22.

der Lage ist, ihren Bürgern Nutzen, Reichtum oder andere Güter zu verschaffen, sondern ob sie es vermag, die Entfaltung einer Liste von zentralen Fähigkeiten sicherzustellen: „The capabilities approach is an outcome-oriented approach. It measures justice (or partial, minimal social justice) in terms of a nation’s ability to secure to citizens a list of central capabilities, under some appropriate specification and up to a suitable threshold level“.<sup>88</sup>

Anfang der 90er Jahre präsentiert Nussbaum ihre erste Liste mit den spezifischen Fähigkeiten des Menschen. Zu dieser Liste der „Grundfähigkeiten des Menschen“ (*Basic Human Functional Capabilities*), die sie in späteren Arbeiten modifiziert, gehören etwa:

1. Die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen [...].
2. Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; Möglichkeit zu sexueller Befriedigung zu haben; sich von einem Ort zum anderen zu bewegen.
3. Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
4. Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen.
5. Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst zu haben [...].
6. Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken.<sup>89</sup>

Es liegt nahe, diese Liste als ein politisches Programm zu verstehen, dass die Regierungen aller Staaten weltweit umsetzen sollen.<sup>90</sup> Gelingt es einer Regierung, den Bürgern die Entfaltung aller dieser Fähigkeiten zu ermöglichen, dann verhilft sie ihnen zu einem

88 Martha C. Nussbaum: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge/London 2006, S. 281; vgl. 74.

89 Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO., S. 57 f.

90 Nussbaums Selbstverständnis ist, dass sie „eine historisch sensible Darlegung der meisten elementaren menschlichen Bedürfnisse und Tätigkeiten“ skizziert, welche „die angemessene Grundlage für eine Darlegung sozialer Gerechtigkeit und der Ziele der gesellschaftlichen Verteilung“ ist und dass wir damit „die – gegenwärtig dringend benötigte – Grundlage für eine globale Ethik und eine im umfassenden Sinne internationale Begründung der Verteilungsgerechtigkeit“ besitzen (Martha C. Nussbaum: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: Holmer Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt am Main 1998, S. 196–234, 201).

guten Leben. Das politische Handeln darf allerdings nur auf die Entwicklung der Grundfähigkeiten und nicht auch auf bestimmte Tätigkeiten der Bürger abzielen. Den Bürgern muss die freie Wahl überlassen bleiben, welche der hervorgebrachten Fähigkeiten sie handelnd zu verwirklichen wünschen und welche nicht.<sup>91</sup>

Die praktische Umsetzung von Nussbaums Programm ist eine Aufgabe, die sich nicht leicht ausführen lässt. Sollen die Grundfähigkeiten der Bürger eines Landes umfassend gefördert werden, dann muss ihr zufolge die „gesamte Struktur des Gemeinwesens“ und vor allem die Verteilung der Ressourcen durch die Institutionen im Hinblick auf dieses Ziel gestaltet werden.<sup>92</sup> Anzustreben ist ein institutionelles Wohlfahrtssystem (*institutional welfarism*), d.h. „ein umfassendes Unterstützungssystem“, das „allen Bürgern ein ganzes Leben lang eine gute Lebensführung ermöglicht“.<sup>93</sup> Das bedeutet für Nussbaum insbesondere, dass „allen Bürgern während ihrer gesamten Lebenszeit ein umfassendes Gesundheits- und Erziehungssystem zur Verfügung steht und dass nicht nur denjenigen Hilfe gewährt wird, die sich eine private Gesundheitsvorsorge und eine private Ausbildung nicht leisten können. Diese Verfahren wird verteidigt, weil es der Gleichheit und Gerechtigkeit dient.“<sup>94</sup> Das politische Ziel, ein derartiges Wohlfahrtssystem zu schaffen, steht im Zentrum von Nussbaums aristotelischem Sozialdemokratismus, der sich insbesondere am skandinavischen Modell orientiert.

Im Gegensatz zu dem von ihr erhobenen Anspruch kann Nussbaums Ansatz nicht als aristotelisch verstanden werden. Eben so wenig lässt sich Aristoteles als Sozialdemokrat *avant la lettre* verstehen. So vertritt Nussbaum etwa die äußerst fragwürdige Auffassung, dass Aristoteles auf die „volle Entfaltung der natürlichen Anlagen eines jeden Menschen“ abzielt und dass seine politische Konzeption „das gute Leben nicht nur einer kleinen Elite, sondern aller Mitglieder der

---

91 Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO., S. 41; Martha C. Nussbaum: *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, aaO., S. 95; Martha C. Nussbaum: *Frontiers of Justice*, aaO., S. 171 f.

92 Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO., S. 66, 62f.

93 Ebenda, S. 62.

94 Ebenda, S. 62f.

Gesellschaft im Auge hat“.<sup>95</sup> Eine derart egalitaristische Interpretation wird Aristoteles nicht gerecht, da sein politisches Denken von der fundamentalen Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Menschen ausgeht. In der Verfassung der besten Polis, die Aristoteles in Buch VII seiner *Politik* entwirft, haben außer den Sklaven und den Metöken auch alle arbeitenden Menschen kein Bürgerrecht. Dieses kommt nur der Elite der freien Männer zu, die ihre ethischen und intellektuellen Tüchtigkeiten vollkommen ausbilden können. Denn das Ziel der von Aristoteles entworfenen Aristokratie ist das gute und glückliche Leben, das die Ausbildung und tätige Verwirklichung der menschlichen Tüchtigkeiten voraussetzt. In der besten Polis wird der Stand der Arbeitenden von der politischen Gemeinschaft nicht gefördert, sondern hat dem Mußstand der Guten und Tüchtigen zu dienen.<sup>96</sup>

Die Gerechtigkeitskonzeption des Aristoteles zielt nicht darauf ab, zwischen den ungleichwertigen Menschen Gleichheit herzustellen. Vielmehr sieht sie eine Verteilung in Entsprechung zu den bestehenden Ungleichheiten vor. Die entscheidende Ungleichheit bei der Verteilung der politischen Macht betrifft für Aristoteles den Grad an der Tüchtigkeit der Bürger. Da er die Tüchtigkeit als den relevanten Anspruchsgrund bei der Verteilung begreift, präferiert er eine aristokratische Verfassung und nicht – wie Nussbaum behauptet – die Verfassung der Politie, die Aristoteles als eine stabile und gemeinwohlorientierte Art der Herrschaft des Volkes oder der Mehrheit der Bürger versteht.<sup>97</sup> Die Textstellen, die Nussbaum aus seiner *Politik* anführt, können nicht belegen, dass er die politische Partizipation als

---

95 Martha C. Nussbaum: *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, aaO., S. 114; Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO., S. 33.

96 Vgl. zu einer ausführlichen Interpretation der Verfassung der besten Polis, die Aristoteles in Buch VII der *Politik* entwirft, Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., Kap. VIII.

97 Vgl. ebenda. Nussbaum behauptet über Aristoteles: „His ideal city is a politeia, and has the best feature of aristocracy, namely, provision of civic education for virtue“ (Martha Nussbaum: *Love, Literature, and Human Universals: Comments on the Papers*, in: Angela Kalhoff (ed.), Martha C. Nussbaum: *Ethics and Political Philosophy, Lecture and Colloquium in Münster 2000* (= Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, 4), Münster 2001, 129–152, 147.

eine demokratische Form der Partizipation versteht.<sup>98</sup> Aristoteles ist weder ein demokratischer noch ein sozialdemokratischer Denker.

Für den Bereich der Arbeit fordert Nussbaums „aristotelische Konzeption“ vor allem „die Schaffung von wahrhaft menschlichen und gemeinschaftsfördernden Arbeitsformen für alle Bürger, damit diese alle menschlichen Tätigkeiten ausüben können.“<sup>99</sup> Diese Forderung ist wie Nussbaums allgemeine Auffassung der Arbeit nicht mit derjenigen des Aristoteles zu vereinbaren. Zwar ist Aristoteles tatsächlich der Ansicht, dass manche Formen von Arbeit „mit einem guten menschlichen Leben unvereinbar sind“.<sup>100</sup> Das betrifft aber nicht, wie Nussbaum annimmt, lediglich die Tätigkeiten der Bauern und Handwerker, die mit dem Bürgerrecht in der besten Polis unvereinbar sind, sondern jegliche Form von Arbeit als nützlicher und lebensnotwendiger Tätigkeit. Der entscheidende Unterschied von Nussbaums und Aristoteles' Auffassung der Arbeit ist, dass letzterer die Arbeit und die Menschen, die diese verrichten müssen, seien es Sklaven oder Freie, in der Regel geringschätzt. Die Bürger der besten Polis müssen und dürfen nicht arbeiten, sondern sollen sich in Muße der Ausbildung und tätigen Verwirklichung ihrer Tüchtigkeiten widmen. Denn Aristoteles hält ein wahrhaft gutes und glückliches Leben grundsätzlich für unvereinbar mit einem Leben, in dem Menschen einen beträchtlichen Teil ihrer Zeit auf eine Arbeitstätigkeit verwenden müssen.<sup>101</sup>

Nussbaum und Aristoteles vertreten nicht nur unvereinbare Auffassungen der Arbeit, sondern auch eines guten und glücklichen

---

98 Vgl. hierzu die detaillierte Argumentation in Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., S. 260–262.

99 Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO., S. 67.

100 Ebenda, S. 66.

101 Nussbaum fordert, dass sich die von ihr vertretene „aristotelische Konzeption“ von der Auffassung des Aristoteles abgrenzen sollte, nach der „weder eine landwirtschaftliche Tätigkeit noch irgendeine Form von Handarbeit mit den Tätigkeiten der Bürger vereinbar ist“ (Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, aaO., S. 277). Die Abgrenzung einer aristotelischen Konzeption von Aristoteles ist jedoch für den Bereich der Arbeit wenig sinnvoll. Denn in diesem Bereich vertreten Aristoteles und Nussbaum derart unterschiedliche Auffassungen, dass es unbegründet und unangemessen ist, ihn für diesen Bestandteil ihrer politischen Konzeption in Anspruch zu nehmen.

Lebens. Wie Aristoteles argumentiert Nussbaum für eine auf den menschlichen Wesensmerkmalen beruhende objektive Auffassung eines guten Lebens.<sup>102</sup> Ein solches lässt sich verwirklichen, wenn die Menschen die Fähigkeiten entfalten können, die sie als die „Grundfähigkeiten des Menschen“ auflistet. Diese Auffassung eines guten Lebens kann grundsätzlich von den meisten Menschen verwirklicht werden, weil das Gros die Fähigkeiten hat, ein „volles Menschenleben bis zum Ende zu führen“, „sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben“ etc. Dagegen ist die Auffassung, die Aristoteles von einem guten und glücklichen Leben vertritt, lediglich von einer Minderheit der Menschen umzusetzen. Denn ein gutes Leben lässt sich ihm zufolge nur als ein politisches Leben des Bürgers oder als ein der Wissenschaft gewidmetes theoretisches Leben verwirklichen. Beide Lebensformen stellen hohe Anforderungen an die Menschen. Erfordert ein politisches Leben Klugheit (*phronêsis*) und ethische Tüchtigkeiten wie Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit, bedarf es für ein betrachtendes Leben vor allem der Weisheit (*sophia*). Diese Tüchtigkeiten können nur diejenigen freien Männer vollkommen ausbilden und tätig verwirklichen, die freigestellt von Arbeit in Muße leben können. Die angeführten Unterschiede von Nussbaums und Aristoteles' praktischer Philosophie belegen, dass Aristoteles kein Sozialdemokrat *avant la lettre* war und dass Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz nicht als aristotelischer Ansatz angesehen werden kann.

## VI. Rawls' Gerechtigkeitstheorie: Konsens oder Dissens?

In seiner Theorie der Gerechtigkeit versucht John Rawls nachzuweisen, dass sich freie und rationale Personen in einer „ursprünglichen Vertragssituation“ der Gleichheit einhellig für zwei Gerechtigkeitsgrundsätze entscheiden würden:

Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates

---

102 Martha C. Nussbaum: *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, aaO., S. 227–264, 229.

System gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist.

Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft sein.<sup>103</sup>

Rawls möchte mit seiner Theorie nicht bloß die angeführte Gerechtigkeitskonzeption begründen, sondern auch zeigen, dass sie gegenüber konkurrierenden Konzeptionen wie dem Perfektionismus und vor allem dem Utilitarismus vorzuziehen ist.<sup>104</sup> Dabei ist er sich bewusst, dass nicht bloß zwischen den verschiedenen Konzeptionen ein Dissens über das Gerechte besteht. Auch in bestehenden Gesellschaften ist es in der Regel umstritten, was gerecht und ungerecht ist.<sup>105</sup> Um den Dissens zu überwinden, konzipiert Rawls ein kontraktualistisches Begründungsverfahren für Gerechtigkeitskonzeptionen. Die rationale Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen soll in einer hypothetischen Vertrags- bzw. Entscheidungssituation stattfinden, die fair ist und Bedingungen aufweist, die „vernünftig und allgemein akzeptabel (*reasonable and generally acceptable*)“ sind.<sup>106</sup> Diese Entscheidungssituation, aus der Rawls seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze ableitet, ermöglicht ihm zufolge einen Konsens von rational wählenden Personen, die ihre eigenen Interessen zu maximieren versuchen. Den rational Entscheidenden wird eine Liste mit verschiedenen Gerechtigkeitskonzeptionen vorgelegt, aus der sie, so versucht Rawls zu argumentieren, übereinstimmend seine beiden Grundsätze auswählen würden.<sup>107</sup>

---

103 John Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1994, S. 255–292, 261.

104 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 33; vgl. 11 f. und 146 f.

105 Ebenda, S. 21.

106 Ebenda, S. 36, vgl. 142. Der Terminus „hypothetical situation“ wird in der deutschen Übersetzung unzutreffend mit „theoretische Situation“ übertragen (ebenda, S. 29; vgl. 33, 39).

107 Ebenda, S. 146 f.



Das zentrale Merkmal des „Urzustandes (*original position*)“<sup>108</sup> besteht darin, dass den Entscheidenden alle Informationen vorenthalten werden, die zu einer parteilichen Entscheidung führen könnten. Dazu zählen vor allem das Wissen über die eigene Stellung in der Gesellschaft, über Klassenzugehörigkeit und sozialen Status, sowie über die eigenen Fähigkeiten wie Intelligenz und Stärke.<sup>109</sup> Nach Rawls macht das Informationsdefizit, der „Schleier des Nichtwissens“, eine „einstimmige Annahme (*unanimous choice*)“ der Grundsätze und eine „echte Versöhnung der Interessen“ möglich.<sup>110</sup> Im Urzustand werden „alle Beteiligten von den gleichen Argumenten überzeugt“, weil sie „die Unterschiede zwischen sich nicht kennen und alle gleich vernünftig und in der gleichen Lage sind“.<sup>111</sup> Rawls bestimmt die ursprüngliche Entscheidungssituation durch ein weiteres entscheidendes Merkmal:

Vernünftig erscheint die Annahme, daß die Menschen im Urzustand gleich seien. Das heißt, sie haben bei der Wahl der Grundsätze alle die gleichen Rechte; jeder kann Vorschläge machen, Gründe für sie vorbringen usw. Diese Bedingungen sollen offenbar die Gleichheit zwischen Menschen als moralischen Subjekten darstellen, als Wesen mit einer Vorstellung von ihrem Wohl und einem Gerechtigkeitsinn. Die Grundlage der Gleichheit soll in diesen beiden Punkten bestehen.<sup>112</sup>

Die Annahme der moralischen Gleichheit der Personen ist die anthropologische Grundlage von Rawls' egalitaristischer Gerechtigkeitstheorie und von den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen, die ihm zufolge im Urzustand gewählt würden.

Ein zentrales Problem von Rawls' kontraktualistischem Verfahren zur Überwindung des Dissenses über Gerechtigkeitskon-

---

108 Rawls differenziert zwischen den Begriffen „initial situation“ und „original position“. Unter der „original position“ versteht er eine bestimmte Interpretation der anfänglichen Entscheidungssituation („initial situation“), die philosophisch vorzuziehen ist (ebenda, S. 35).

109 Ebenda, S. 29.

110 Ebenda, S. 164 f.

111 Ebenda, S. 162.

112 Ebenda, S. 36 f.

zeptionen besteht auf der fundamentalsten Ebene darin, dass seine Bestimmung des Urzustandes nicht konsensfähig ist. Das betrifft vor allem seine anthropologische Grundüberzeugung, alle Menschen seien als moralische Personen gleich. Dieser Grundüberzeugung könnten Platon und Aristoteles oder ein politisches Denken, das an ihre Tradition anknüpft, keinesfalls zustimmen. Nach Platon und Aristoteles sind die Menschen moralisch von äußerst ungleichem Wert. Für Aristoteles hängt ihr moralischer Wert von dem Grad ab, in dem sie die ethischen Tüchtigkeiten und die Klugheit (*phronêsis*) ausbilden und so ihren Charakter und ihre praktische Vernunft vervollkommen können. In Anknüpfung an Aristoteles und dessen Gerechtigkeitskonzeption vertritt der zeitgenössische politische Philosoph John Kekes die Position, dass die Menschen in moralischer Hinsicht ungleich sind und dass Menschen, die habituell Böses bewirken, weniger Wert sind als Menschen, die aufgrund ihres Charakters ständig Gutes tun. Bei der politischen Verteilung der Güter verdienen die Menschen nicht dasselbe, sondern ungleiche Anteile, die proportional zu ihrem menschlichen oder moralischem Wert sind.<sup>113</sup> Weil das egalitaristische und das nicht-egalitaristische politische Denken von unterschiedlichen anthropologischen Grundüberzeugungen ausgehen, kann es kaum zu einem Konsens über die Interpretation einer angemessenen ursprünglichen Vertrags- bzw. Entscheidungssituation kommen.<sup>114</sup>

Ein weiteres zentrales Problem von Rawls' kontraktualistischem Verfahren zur Überwindung des Dissenses über Gerechtigkeitskonzeptionen ist seine rationalistische Annahme, dass in der ursprünglichen Entscheidungssituation „alle Beteiligten von

---

113 John Kekes: *Facing Evil*, Princeton 1990, S. 121–123. Kekes begreift das Böse nicht als religiöses oder metaphysisches, sondern als weltliches Problem. Demgemäß bestimmt die Definition des Bösen, von der er ausgeht, „evil as undeserved harm“ (ebenda, S. 4). Die entscheidende Ungleichheit der Menschen, von der abhängt, was sie verdienen, begreift Kekes als moralische Ungleichheit: „To avoid misunderstanding, let me emphasize that the merit to which I believe human worth is proportional is moral, not merit based on birth, talents, membership in some social group, or inheritances. Nor do I think that we should get rid of the ideals of justice, equality and rights. On the contrary, properly interpreted, these ideas are important moral forces“ (ebenda, S. 122).

114 Vgl. Fn. 108.

den gleichen Argumenten überzeugt“ werden. Diese Annahme ist höchst fragwürdig, wie eine Vergegenwärtigung der unüberwindlichen Meinungsverschiedenheiten und Dissense verdeutlicht, die die Geschichte der abendländischen Philosophie konstituieren. Wie Platon nicht von den Argumenten des Protagoras für den ethischen Relativismus überzeugt wurde, hielt Aristoteles Platons Argumente für eine universale Idee des Guten nicht für schlüssig.<sup>115</sup> Die konkreten Schwächen der Argumentation, mit der Rawls seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze abzuleiten versucht, können in vorliegendem Aufsatz nicht untersucht werden. Statt wie Rawls von der Annahme einer allgemeinen Vernunft auszugehen, dürfte es jedoch realistischer sein, mit Jean-Francois Lyotard eine Vielzahl heterogener Diskursarten anzunehmen, zwischen denen ein Widerstreit (*différend*) besteht, ein Konfliktfall, „der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt“.<sup>116</sup>

Neben der kontraktualistischen Methode zur Begründung seiner beiden Gerechtigkeitsgrundsätze verwendet Rawls noch ein Kohärenztheoretisches Verfahren. Welcher Methode der rationalen Moralbegründung in seiner Gerechtigkeitstheorie der Vorrang zukommt, ist in der Forschungsliteratur umstritten.<sup>117</sup> Das „vom Ideal eines widerspruchsfreien Systems inspirierte Kohärenzmodell“<sup>118</sup> geht von unseren wohlüberlegten Urteilen oder Überzeugungen („considered judgements“ bzw. „considered convictions“)

115 Platon: *Theätet*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg 1988; Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, aaO., 1096 a 11–1097 a 14, S. 110–113.

116 Jean-Francois Lyotard: *Der Widerstreit*, München 1989, S. 9.

117 Norbert Hoerster macht darauf aufmerksam, dass Rawls „nicht vollkommen deutlich macht“, in welchem Verhältnis die beiden Begründungsmodelle zueinander stehen. Hoerster versucht zu zeigen, „daß das Kohärenzmodell für Rawls das fundamentalere ist“ (Norbert Hoerster: *John Rawls' Kohärenzmodell der Normenbegründung*, in: Otfried Höffe (Hg.): *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1977, S. 57–76, 58).

118 Ebenda, S. 74. Hinsichtlich der Lösung des Problems der philosophischen Rechtfertigung von Handlungen und Normen unterscheidet Susanne Hahn die Position des „Fundamentalismus“ von der des „Kohärentismus“. Kohärentisten machen den „Status der Rechtfertigung von der Zugehörigkeit zu einem kohärenten System abhängig“ (Susanne Hahn: *Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher*, Freiburg (Breisgau)/München 2000, S. 15).

über Gerechtigkeit aus.<sup>119</sup> Diese sind im Idealfall das Resultat der Ausübung unserer moralischer Vermögen und insbesondere unseres Gerechtigkeitssinns. Um zu ihnen zu gelangen, werden alle Urteile ausgesondert, „die zögernd oder mit wenig Vertrauen gefällt werden“ und bei denen die Wahrscheinlichkeit besteht, dass sie auf Irrtümern oder unserem Eigeninteresse beruhen.<sup>120</sup> Als Beispiele führt Rawls die wohlüberlegten Urteile an, dass religiöse Intoleranz, Rassendiskriminierung und Sklaverei ungerecht sind.<sup>121</sup> Nach dem Kohärenztheoretischen Verfahren werden die wohlüberlegten Urteile und Überzeugungen als „vorläufige Fixpunkte“ angesehen, mit denen jede Gerechtigkeitskonzeption übereinstimmen muss.<sup>122</sup> Ist eine Übereinstimmung erreicht und besteht ein detailliertes Wissen über sie und die Bedingungen des Urzustandes, aus dem die Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet sind, dann spricht Rawls von einem Überlegungs-Gleichgewicht (*reflective equilibrium*). Es stellt einen vorläufigen Abschluss des Begründungsverfahrens von Gerechtigkeitsgrundsätzen dar. Das Überlegungs-Gleichgewicht, das durch neue Erwägungen wieder instabil werden kann, führt die vertrags- und die Kohärenztheoretische Methode zusammen, so dass sich in ihm verschiedene Erwägungen gegenseitig stützen und zu einer kohärenten Betrachtungsweise zusammenstimmen.<sup>123</sup>

Rawls' Kohärenztheoretisches Verfahren ist mit einer Vielzahl von Problemen verbunden. Ein Standardeinwand gegen Kohärentistische Rechtfertigungen lautet: „Bloße Kohärenz könne keine Glaubwürdigkeit garantieren; die Herstellung eines Gleichgewichtes systematisiere lediglich unsere Vorurteile“.<sup>124</sup> Vor allem ist ein Kohärenztheoretisches Verfahren nicht in der Lage, den ethischen Relativismus zu überwinden und einen Konsens über Gerechtigkei-

---

119 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 37, 67.

120 Ebenda, S. 67; vgl. dazu Norbert Hoerster: *John Rawls' Kohärenzmodell der Normenbegründung*, aaO., S. 67.

121 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 37, 235; John Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, aaO., S. 261.

122 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 37, 235.

123 Ebenda, S. 38 f., vgl. 65-73.

124 Susanne Hahn: *Überlegungsgleichgewicht(e)*, aaO., S. 18.

tsüberzeugungen herzustellen. Was gerecht und ungerecht ist, wird in der Regel nicht bloß in verschiedenen Kulturen unterschiedlich beurteilt. Wie Rawls selbst einräumt, ist diese Frage auch in ein und derselben Gesellschaft umstritten. Daher vertreten die verschiedenen Menschen in nahezu jeder Gesellschaft sowohl wohlüberlegte Gerechtigkeitsüberzeugungen, die Rawls Grundsätzen entsprechen, als auch gegensätzliche Überzeugungen, die ihnen nicht entsprechen. Das trifft insbesondere auf die intuitive Gerechtigkeitsüberzeugung zu, die für sein Denken zentral ist und seinem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz zugrundeliegt. Ihr zufolge verdienen die Menschen ihre individuellen natürlichen Gaben und Talente ebenso wenig wie ihre Geburt in eine privilegierte Familie.<sup>125</sup> Die entgegengesetzte Überzeugung wird von Robert Nozick vertreten, der den Individuen ein Anrecht auf ihre natürlichen Gaben zuspricht. Während Rawls fordert, die natürlichen Gaben der Individuen in einer Gesellschaft als Gemeinschaftsgut zu betrachten und die durch sie erlangten Erträge durch Umverteilungen auszugleichen, sieht Nozick diese Forderung als ungerecht an.<sup>126</sup> Weil es in nahezu jeder Gesellschaft unvereinbare wohlüberlegte Überzeugungen und Urteile über Gerechtigkeit gibt, ist ein Konsens über Gerechtigkeitsgrundsätze unmöglich.

Unsere wohlüberlegten Urteile und Überzeugungen über Gerechtigkeit variieren nicht bloß von Mensch zu Mensch und von Gesellschaft zu Gesellschaft, sondern wandeln sich auch im Laufe der Zeiten. Wird Sklaverei heute allgemein als ungerecht kritisiert, war sie über Jahrtausende gesellschaftlich anerkannte Praxis. Aristoteles argumentiert sogar dafür, dass es Sklaven von Natur gibt und dass es für diese beschränkt vernünftigen Wesen gerecht und

---

125 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO., S. 94 f., 121 ff. In der Originalausgabe der Theorie der Gerechtigkeit erklärt Rawls: „It seems to be one of the fixed points of our considered judgements that no one deserves his place in the distribution of native endowments, any more than one deserves one's initial starting place in society“ (John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.1971, S. 104; Hervorhebungen von M.K.).

126 Robert Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, München o.J.; vgl. hierzu insbesondere den dritten Abschnitt von Manuel Knoll: Ist staatliche Umverteilung gerecht? John Rawls' Begründung des Wohlfahrtsstaats, in: Michael Spieker (Hg.): *Der Sozialstaat. Fundamente und Reformdiskurs*, Baden Baden 2012, S. 39–63.

zuträglich sei, den freien Griechen zu dienen.<sup>127</sup> Auch wenn eine derartige Auffassung heute kaum mehr Anhänger finden dürfte, werden viele Grundpositionen von Platon und Aristoteles in der Moderne weiterhin vertreten. So verteidigen Friedrich Nietzsche und John Kekes Konzeptionen der proportionalen Gerechtigkeit, die an die beiden antiken Denker anknüpfen.<sup>128</sup> Wie Platons und Aristoteles' Gerechtigkeitskonzeptionen sind diejenigen von Nietzsche und Kekes unvereinbar mit Rawls' egalitaristischer allgemeiner Gerechtigkeitsauffassung, die jedem gleichwertige Grundgüter zuteilen möchte. Auch Rawls' demokratische Forderung nach gleichen politischen Freiheiten wird sowohl von antiken als auch von zeitgenössischen politischen Denkern abgelehnt. Platon und Aristoteles sind dezidierte Kritiker der Demokratie, in der die meisten Ämter nicht durch Wahl, sondern durch ein Losverfahren vergeben wurden. In ihren Entwürfen einer guten politischen Ordnung gestehen sie weder der Mehrzahl der Menschen das Bürgerrecht zu noch allen Bürgern ein gleiches Wahlrecht.<sup>129</sup> Während Rawls allen Bürgern das gleiche Recht „zu wählen und öffentliche Ämter zu bekleiden“ einräumt, treten die beiden antiken Denker dafür ein, dass lediglich die moralisch und intellektuell tüchtigsten Bürger die politischen Ämter ausüben dürfen.<sup>130</sup>

Rawls' erkennt den Pluralismus, der für moderne demokratische Gesellschaften charakteristisch ist, explizit an. In modernen Gesellschaften existiert ein „Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren“, die sich zwar gegenseitig

---

127 Vgl. zu dieser Argumentation, die Aristoteles in Buch I seiner Politik ausführt, Manuel Knoll: *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?*, aaO., S. 149–156.

128 John Kekes: *Facing Evil*, aaO.; Manuel Knoll: *Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit*, in: «Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Nietzsche-Studien» 38 (2009), S. 156–181.

129 Vgl. zum ungleichen Wahlrecht in der Verfassung der Nomoi Platon: *Gesetze*, Buch VII. Wie bereits erwähnt, begreift Aristoteles die Wahl in der Regel als oligarchisches oder als aristokratisches Verfahren, wobei „die Wahl auf Grund des Reichtums oligarchisch ist und diejenige auf Grund der Tüchtigkeit aristokratisch“ (Aristoteles: *Politik*, S. 98 f., S. 149, S. 163; 1273 a 17ff., 1294 b 6ff., 1300 b 4f.).

130 Vgl. John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 82 und S. 251 ff.

ausschließen, aber gleichwohl vernünftig sind.<sup>131</sup> Rawls behauptet, seine politische Gerechtigkeitskonzeption könne in einer pluralistischen Gesellschaft Gegenstand eines „übergreifenden Konsenses“ der Anhänger der verschiedenen umfassenden Lehren werden.<sup>132</sup> Die Argumente des vorliegenden Aufsatzes zeigen nicht bloß, dass diese Behauptung höchst fragwürdig ist. Sie demonstrieren auch die Vergeblichkeit von Nussbaums und Rawls' Bemühungen, ihre egalitaristischen Ansätzen in die Tradition der praktischen Philosophie des Aristoteles zu stellen. Zudem lassen sie es als wünschenswert erscheinen, die Gründe für den Dissens zwischen den gegensätzlichen Gerechtigkeitsauffassungen und den anthropologischen Grundüberzeugungen, die ihnen zugrundeliegen, zu erforschen. Wie lässt sich die Tatsache erklären, dass von der Antike bis heute nicht bloß ein unaufhebbarer Pluralismus des Guten, sondern auch des Gerechten existiert?

---

131 John Rawls: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, S. 12 f.

132 Vgl. zu Rawls' Idee eines übergreifenden Konsenses ebenda, S. 15, 22, 74 f., 80 f., 106 ff., 219–265.

# ArteScienza

**Rivista telematica semestrale**

<http://www.assculturale-arte-scienza.it>

**Direttore Responsabile: Luca Nicotra**

**Direttori onorari: Giordano Bruno, Pietro Nastasi**

Registrazione n.194/2014 del 23 luglio 2014 Tribunale di Roma

ISSN on-line 2385-1961

Proprietà dell'Associazione Culturale "Arte e Scienza"