

Pavo Barišić

Institut za filozofiju, Ul. grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb
pavo@ifzg.hr

Welche Gerechtigkeit bekommt der Demokratie?

Zusammenfassung

Im Rahmen der zeitgenössischen Diskussionen über die Voraussetzungen der Demokratie stellt der Verfasser die Frage, ob es verfahrensmäßig angemessener sei, die Gerechtigkeit primär unter dem sozialen Aspekt und nicht im Bezug zur personalen Ebene zu behandeln. Dies hängt mit der Frage nach dem Primärobjekt der Gerechtigkeit zusammen: Ist Gerechtigkeit eine Eigenschaft der Institutionen oder der Einzelnen? Daraus folgt die Frage: Welche Gerechtigkeit bekommt der Demokratie? Im Artikel wird dieser Fragenkomplex an drei Grundmodellen der Gerechtigkeitstheorie abgehandelt: Platon, Aristoteles und Rawls. Bei Platon geht es um die Verwirklichung des guten Lebens in der politischen Gemeinschaft, ausgehend von der Gerechtigkeitsvorstellung, der gemäß jeder das Seinige tun sollte. Aristoteles' Gerechtigkeitsauffassung geht von der systematischen Ausarbeitung einer Begrifflichkeit aus, die verschiedene Gerechtigkeitsebenen der umfassenden und der partikularen Gerechtigkeit unterscheidet. Rawls' Modell der Verteilungsgerechtigkeit gründet auf dem Kräftemechanismus eines institutionellen Funktionszusammenhangs in der wohlgeordneten Gesellschaft. Die SchlussThese besagt, dass beide Gerechtigkeitsformen der Verwirklichung der Demokratie gut bekommen. Am besten ist es, wenn die personale Gerechtigkeitsdisposition den sozialen Institutionen der Demokratie Kraft und Unterstützung gibt. Ohne angemessenen institutionellen Rahmen kann man wohl keine Demokratie aufbauen. Jedoch ohne die aus dem grundsätzlichen Einverständnis erwachsende personale Unterstützung seitens der Bürger lässt sich die Demokratie weder erhalten noch weiterentwickeln. In der demokratischen Ordnungsform kann die private Sphäre der Bürger nicht ganz von deren öffentlichem Handeln getrennt werden. Demokratie enthält in sich immer etwas vom politischen Ideal, zu dem die Bürger einen Bezug herstellen sollen, statt in völliger weltanschaulicher Neutralität zu verbleiben. Die Fragen der institutionellen politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse wie auch die Fragen des guten und gerechten Lebens gehören zu den Dingen, um die sich die Bürger kümmern sollen. Wenn sie ihr demokratisches Ideal mit ihrer Gesinnung und Tauglichkeit nicht erfüllen, gibt es keine identitätsstiftende Substanz für eine gerechte Ordnung der gesellschaftlichen Institutionen. Wenn sie sich zu ihr nicht als zu ihrem Gemeinsinn und einem zu bewahrenden Gut verhalten, hat Demokratie keine Perspektive.

Schlüsselwörter

Demokratie, Gerechtigkeit, sozialer Aspekt, personaler Aspekt, Platon, Aristoteles, John Rawls

„Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend (...); sie gilt für die vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, daß nicht der Abend- und nicht der Morgenstern gleich ihr erglänzt.“

Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1129 b 27–31

Seit einem halben Jahrhundert wird ein altertümlicher philosophischer Topos, der nach der neuzeitlichen Wende für einige Jahrhunderte aus dem allgemeinen theoretischen Diskurs immer mehr verdrängt worden und in der ersten

Hälfte des 20. Jahrhunderts fast verschwunden war, wieder in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückt. Es handelt sich um den Begriff der Gerechtigkeit, der seit jeher ein Ideal des menschlichen Zusammenlebens und Verlangens war. Wie die Beziehungen und Institutionen in der Gesellschaft gerecht einzurichten, wie die Inhalte des Rechts und der Sittlichkeit richtig zu bestimmen sind, wie sich die Menschen gerecht verhalten und handeln sollen, welche Verhältnisse als gerecht, welche als ungerecht zu bewerten sind – dies waren die Leitgedanken menschlicher Sehnsucht und Suche in jeder Kultur und jeder Epoche. Die Forderung, dass in der Welt Gerechtigkeit, Unparteilichkeit und Gleichheit vor dem Gesetz herrschen sollen, gehört wohl zu den grundlegenden Ideen der Menschheit.

Wie der Begriff der Wahrheit ist die Gerechtigkeit ein ständiges Objekt von Untersuchungen und menschlichen Forderungen, das aber nie hinlänglich bestimmt werden kann. Daher ist dies einer der umstrittensten Begriffe. Seit der berühmten von Platon verewigten Auseinandersetzung zwischen Sokrates und den Sophisten läuft dies auf die Frage hinaus, wie die Gerechtigkeit als Ziel vernünftiger Politik und Lebensführung zu begründen ist. Während viele sich auf Platons Spuren um die objektive Geltung der Gerechtigkeit bemühten, haben die Sophisten die These gewagt, dass es nur um ein Schlagwort gehe, durch das die Herrschaft des Stärkeren oder die Orientierung am eigenen Nutzen vernebelt werde.

Die sophistische These vom Schein der Gerechtigkeit wurde in der Neuzeit von Machiavelli erneuert, und seitdem tut sich die neuzeitliche Politik schwer mit der Unterscheidung zwischen Gemeinwohl und eigenem Interesse. Diesen Widerspruch hat Machiavelli in seinen beiden Hauptwerken bezeugt. Im berühmt-berüchtigten *Buch vom Fürsten* schrieb er von der *virtu*, die sich auf Schein stütze, als einer egoistischen Eigenschaft, die auf die Errichtung und Erhaltung der eigenen Herrschaft ausgerichtet sei. In den *Discorsi*, den *Unterredungen* über die Geschichte Roms anhand von Livius' *Ab urbe condita*, sucht er zum Wohle der Republik nach einer wahren Tüchtigkeit für die selbstregierten Bürger, die gemeinwohlorientiert wäre. Ein Paradox? Der Denker, der einerseits die Politik von der Moral zu säubern versucht, will andererseits die Politik auf der Tugend, auf der Gerechtigkeit der Bürger begründen?

Sobald über die Gerechtigkeit geschrieben wird, bemerkt man bei manchen Autoren einen besonderen, erhabenen und dichterischen Stil, so auch bei Aristoteles in den Einleitungsworten zur *Nikomachischen Ethik*. Selbst der österreichische positivistische Rechtstheoretiker Hans Kelsen (1881–1973), der in seinen Schriften die einfache, klare und verständliche Sprache analytischer Wissenschaftsprosa benutzt, verfällt in einen gehobenen Ton, wenn er Gerechtigkeit abhandelt. Trotz seiner eher skeptischen Haltung zur Gerechtigkeitstheorie bekommt seine Beschreibung eine beinahe schon poetische Ausdruckskraft. Im Vergleich zur Pilatus-Frage: *Was ist Wahrheit?* scheint für Kelsen die Frage nach der Gerechtigkeit „eine noch viel gewaltigere Frage“ zu sein. Es handelt sich um *die ewige Frage der Menschheit*, für die jedoch keine allgemein verbindliche Antwort gefunden werden kann:

„Was ist Gerechtigkeit? Keine andere Frage ist so leidenschaftlich erörtert, für keine andere Frage so viel kostbares Blut, so viel bittere Tränen vergossen worden, über keine andere Frage haben die erlauchtsten Geister – von Platon bis Kant – so tief gegrübelt. Und doch ist diese Frage heute so unbeantwortet wie je. Vielleicht, weil es eine jener Fragen ist, für die die resignierte Weisheit gilt, daß der Mensch nie eine endgültige Antwort findet, sondern nur suchen kann, besser zu fragen.“¹

Nun ist aber in verschiedenen zeitgenössischen Strömungen der Rehabilitierung normativer Fragestellungen: innerhalb der politischen Philosophie, der Renaissance der neoklassischen praktischen Philosophie, der Wiederentdeckung der Tugendlehre im angelsächsischen Bereich, jetzt vermehrt auch in der Wiederbelebung der philosophischen Ethik und der Etablierung der Bioethik, mehr und mehr von der Philosophie der Gerechtigkeit die Rede. Durch den erneuten interdisziplinären Gerechtigkeitsdiskurs sucht man offensichtlich weiter, um besser nach den Aspekten der Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Gesellschaft fragen zu können. Neben den alten werden die neuen Gerechtigkeitsfragestellungen wie beispielsweise globale Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen oder zwischen den Geschlechtern eröffnet.

1. Unterscheidung der sozialen und der personalen Gerechtigkeit

Einer der bekanntesten modernen Vertreter und Erneuerer der normativen politischen Philosophie und Gerechtigkeitstheorie, der amerikanische Philosoph John Rawls (1921–2002), bezeichnete in seinem Buch *A Theory of Justice* aus dem Jahre 1971 die Gerechtigkeit als *die erste Tugend sozialer Institutionen*:

„Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.“²

Damit hat er den Blickwinkel hervorgehoben, unter dem heute die Gerechtigkeit vorwiegend abgehandelt wird. Es geht um den sozialen Aspekt der institutionstheoretischen Betrachtung der Gerechtigkeit. Die Anwendung der Prädikate ‚gerecht‘ oder ‚ungerecht‘ auf die Institutionen des menschlichen Zusammenlebens bezeichnet jeweils eine institutionelle, soziale oder politische Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit.

Die andere Ebene der Gerechtigkeit, die in der praktischen Philosophie Platons oder Aristoteles' eine ebenso wichtige Rolle spielt, die personale Gerechtigkeit als Tugend, Habitus einer Person oder vorzügliche Charaktereigenschaft, durch die das Verhältnis zu den rechtlichen und moralischen Gesetzen oder die angemessene personale Fähigkeit der Zumessung von Gütern wiedergegeben wird, ist in den Hintergrund getreten. Im personalen Ausübungsbereich der Gerechtigkeit werden die Überlegungen und Entscheidungen einer einzelnen Person, ihre Motive und Absichten, Grundsätze und Einstellungen sittlich bewertet.

1

Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Reclam, Stuttgart 2000, S. 9. Kelsen geht in seiner positivistisch orientierten Rechtstheorie von der These aus, dass Gerechtigkeit ein Überbleibsel der veralteten Metaphysik darstelle. Deshalb hat er sie in der *Reinen Rechtslehre* „ein irrationales Ideal“ genannt. Vgl. *Reine Rechtslehre*, Deuticke, Leipzig–Wien 1934, S. 15/16. Kelsen hat drei kritische Werke zum Thema Gerechtigkeit geschrieben: (1) *Was ist Gerechtigkeit?* (1953), (2) *Das Problem der Gerechtigkeit* (1960), (3) *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons* (1985). Das letzte Werk, an dem er mit mehr oder weniger großen Unterbrechungen fast vierzig Jahre lang gearbeitet hat, ist posthum von der Kelsen-Stiftung herausgebracht worden.

2

John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1999, S. 3. „Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen.“ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, S. 19. Zur Unterscheidung zwischen der sozialen und personalen Gerechtigkeit s. Otfried Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, Beck, München 2001, S. 30 ff. Von demselben Verfasser vgl. auch *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.

Begriffsgeschichtlich entwickelte sich die Bedeutung der Gerechtigkeit in den beiden genannten Grundverständnissen. Einerseits handelt es sich um die Gerechtigkeit im objektiven Sinne, die sich auf die inhaltliche Richtigkeit des positiven Rechts in den Institutionen bezieht. Auf der anderen Seite, in subjektiver Hinsicht, bezieht sie sich auf die moralische Bedeutung der Rechtschaffenheit einer Person, ihre Tugend. Im ersten, institutionellen Verständnis unterscheidet sich soziale Gerechtigkeit, die sich auf gesellschaftliche Institutionen wie Ehe und Familie, Wirtschaft oder Bildungswesen bezieht, von politischer Gerechtigkeit, die auf dem Rechtswesen und dem Staat basiert. Institutionelle Gerechtigkeit wird unter dem Druck des Gesetzes und aus Angst vor Strafen durchgeführt.

Dagegen steht im Vordergrund der personalen oder subjektiven Gerechtigkeit die Freiwilligkeit des Handelns, das durch beständige Ausübung zum Habitus, Charakter oder Persönlichkeitsmerkmal tendiert. Ähnlich wie die institutionelle kann auch die persönliche Gerechtigkeit auf zwei Ebenen betrachtet werden. Die erste Stufe der minimalen Übereinstimmung mit Gerechtigkeit und Moral im Allgemeinen hat außermoralische, am gerechten Handeln orientierte Beweggründe, wie z.B. Angst vor Strafe. Dies ist moralische Legalität im Unterschied zur rechtlichen Legalität. Die höchste Stufe der Moralität fordert nicht nur, dass man bloß gerecht handelt, sondern dass man es aus einer bestimmten Gesinnung heraus tut – weil es gerecht ist.

Wenn man die steigende Zahl von Texten in der zeitgenössischen Gerechtigkeitsdebatte betrachtet, bemerkt man, wie vor allem die Aspekte der sozialpolitischen Gerechtigkeit bei der gesellschaftlichen Verteilung von Gütern, Rechten, Freiheiten, Ämtern und Chancen sowie die der juridischen Gerechtigkeit vorherrschen. Der dominante Zugang zur Gerechtigkeit, mit dem viele Philosophen seit der Antike und insbesondere im Mittelalter die Gerechtigkeit als Eigenschaft von Personen abhandelten, ist von geringem, wenn überhaupt von Interesse. Seit der neuzeitlichen Entzweiung von Politik und Ethik sind die im Mittelalter beliebten Fürstenspiegel nicht mehr aktuell. Machiavelli richtet seine Ratschläge nicht mehr nur an „gerechte“ Herrscher. Seit der Neuzeit wird die Forderung nach der Tugend der Gerechtigkeit immer seltener an die Regierenden gerichtet. Eine gewisse Aktualisierung des individuellethischen Gerechtigkeitsproblems kann man sporadisch in einigen Texten der neueren Moralphilosophie, insbesondere der Tugendethik nachlesen.

Im Zusammenhang mit den zeitgenössischen Diskussionen über die Voraussetzungen der Demokratie möchte ich nun die Frage erschließen, ob es verfahrensmäßig angemessener ist, wenn man die Gerechtigkeit primär unter dem sozialen Aspekt und nicht mit Bezug zur personalen Ebene behandelt. Dies hängt mit der Frage nach dem Primärobjekt der Gerechtigkeit zusammen: Ist Gerechtigkeit eine Eigenschaft der Institutionen oder der Einzelnen? Wenn man die Ausdrücke ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘ verwendet, bezieht man sich damit in erster Linie auf gesellschaftliche Institutionen und Verteilungsprozeduren oder auf die personale Ebene von Charakteren und Handlungen? Kann man sich in der modernen, liberalen Demokratie neutral zur von der Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder geteilten Auffassung des Gemeinwohls verhalten und von der traditionellen Frage nach dem gerechten Herrscher und dem gerechten Staatsbürger absehen? Wie werden die von der Funktionseleite praktizierten Eigenschaften beurteilt – neutral, oder gerecht und ungerecht? Kann der Begriff des Rechts die Funktion der politischen Gerechtigkeit vollständig ersetzen? Ist die verbreitete Annahme berechtigt, moderne Gesellschaften könnten auf die personale Gerechtigkeit verzichten? Alle diese

Fragen lassen sich wohl auf folgende zurückführen: Welche Gerechtigkeit bekommt der Demokratie?³

Im Folgenden wird dieser Fragenkomplex an drei Grundmodellen der Gerechtigkeitstheorie abgehandelt: Platon, Aristoteles und Rawls. Bei Platon geht es um die Verwirklichung des guten Lebens in der politischen Gemeinschaft, ausgehend von der Gerechtigkeitsvorstellung, dass jeder das Seinige tun solle. Aristoteles' Gerechtigkeitsauffassung geht von der systematischen Ausarbeitung einer Begrifflichkeit aus, die verschiedene Gerechtigkeitsebenen der umfassenden und der partikularen Gerechtigkeit unterscheidet. Rawls' Modell der Verteilungsgerechtigkeit gründet auf dem Kräftermechanismus eines institutionellen Funktionszusammenhangs in der wohlgeordneten Gesellschaft.

2. Platons Analogie der personalen und der politischen Gerechtigkeit

Platon (427–347 v.Chr.) gilt als Begründer der metaphysischen Auffassung der Gerechtigkeit, die auf dem Spannungsverhältnis zwischen der personalen und der institutionellen Ebene entwickelt wurde. Gerechtigkeit bezeichnet allgemein ein Ordnungsprinzip, nach dem die Dinge so geordnet sind, wie sie sein sollen. Am Menschen reguliert diesen Zustand die grundlegende Tugend der Gerechtigkeit, die es ihm ermöglicht, alle anderen Tugenden angemessen auszuüben und das Seine zu tun. Die Idee der Gerechtigkeit wurde metaphysisch begründet, wobei die Idee des Guten den letzten Legitimationsgrund darstellt.

Unter Platons Einfluss neigten wohl die meisten antiken und mittelalterlichen Philosophen wie Aristoteles, die Stoiker, Cicero, Augustinus und Thomas von Aquin dazu, primär am Einzelnen die Gerechtigkeit als Tugend zu untersuchen. Innerhalb der individualethischen Ausübungsvariante der Gerechtigkeit werden Personen und Personengruppen, ihre Handlungen, Verhaltensweisen, Einstellungen und Charaktere sowie die von ihnen ausgehenden Urteile, Einschätzungen und Wertungen beurteilt.

Im Unterschied zum damals vorherrschenden sophistischen Ansatz, der Gerechtigkeit als Phänomen der Naturordnung oder der Sozialordnung verstand, wagt Platon die These, dass man die Gerechtigkeit auch als personale Einstellung, als eine seelische Haltung der Harmonie ihrer drei Grundkräfte betrachten könne. Im Rahmen der Gerechtigkeitsthematik behandelt Platon sowohl die Frage der angemessenen Ordnung und Verfassung der Polis als auch das individualethische Problem, welche Lebensform als wünschenswert angesehen werden könne. Vor allem in den Dialogen *Gorgias* und *Politeia* versucht Platon nachzuweisen, dass eine gerechte Lebensführung besser ist und sich lohnt, gleich unter welchen widrigen Bedingungen der Gerechte leben muss, weil sie den Zustand einer harmonischen Ordnung der Seele herbeiführe.

Platons *Gorgias* bringt die Grundauffassung zum Vorschein, dass Gerechtigkeit für die Seele dieselbe Funktion besitzt wie Gesundheit für den Körper.

3

Unter ähnlichem Titel hat Rüdiger Bubner in seiner Abhandlung über das historische Handeln im Ordnungszusammenhang des Gerechten gefragt: *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996. Henning Ottmann hat in seiner Schrift *Platon, Aristoteles und die neoklassische po-*

litische Philosophie der Gegenwart, Nomos, Baden-Baden 2005, eine gründliche Darstellung der Fragestellungen und der Strömungen der zeitgenössischen politischen Philosophie vorgelegt. Vgl. Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

Jedes Unrecht tun schädigt die Seele des betreffenden Handelnden und ist daher unklug. Gemäß der Analogie zwischen der Seele und der Stadt bemisst Platon die Gesundheit einer Stadt daran, wie wenig Ärzte oder Richter sie nötig hat. Die Gerechtigkeit eines Gemeinwesens liegt darin, dass in ihm von der Vernunft angeleitete Bürger herrschen.

Obwohl es gegen die Meinung aller anklingt, soll sogar Unrechtleiden dem Unrecht tun vorzuziehen sein.⁴ Im Dialog bringt Platon zwei weitere paradoxe Behauptungen zutage: Bestraft werden ist besser als Nicht-Bestraft werden, und: Den Politikern geschieht von den Bürgern kein Unrecht.⁵ Mit diesen Paradoxa, die der eingebürgerten Meinung, der *Doxa*, widersprechen, relativiert Platon die Empörung über die Ungerechtigkeit in der Welt, die sich am Schicksal seines Freundes Sokrates, des ‚weisesten‘, ‚rechtschaffensten‘ und ‚gerechtesten‘ unter den Athenern, im vollen Ausmaß darstellte. Anstatt sich mit dem Anderen auseinanderzusetzen, ist es wichtiger, sich um die eigene personale Gerechtigkeit als unabdingbaren Teil der moralischen Integrität zu kümmern. Der Mythos vom letzten Gericht über die Seelen am Ende des Dialogs bezeugt, dass das Leben eine ständige Entscheidung für oder gegen das Heil der Seele ist. Dem Einzelnen ist das Leben zur Wahl gestellt, und nur wer die Gerechtigkeit zu seinem Weg wählt, kann glücklich werden.

Das Hauptthema der platonischen *Politeia*, des ersten Höhepunkts der klassischen Philosophie der Gerechtigkeit, ist wohl der Begriff der Gerechtigkeit im subjektiven, personalen wie im objektiven, politischen Sinne. Dies war der Grund, warum – bestimmten Deutungen ab dem 4. Jh. v. Chr. zufolge – einige griechische Handschriften die grundlegende Absicht des ältesten abendländischen Werkes, das der Gerechtigkeit gewidmet ist, mit dem Untertitel „über das Gerechte“ (*peri tou dikaiou*) zusammenzufassen suchten. Die *Politeia* ist eine Theorie der Gerechtigkeit, in der die Gerechtigkeit als Eigenwert, als Selbstzweck und intrinsischer Wert begründet wird. Nach Sokrates' Worten ist die *Politeia* kein Buch über den Staat oder die Seele, sondern über das *Wesen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit*. Die Gerechtigkeit selbst als *paradeigma* ist ein *eidos*, und nur die Teilhabe der Seele und der Polis an der *arete* der Gerechtigkeit macht sie zu einer guten Seele und einer guten Polis.

Obwohl die Gerechtigkeit in der gerechten Seele vollkommener verwirklicht ist als im Staat, erklärt Platon die Betrachtung des Staates zu einem heuristischen Mittel für die Erkenntnis des eigentlichen Wesens der Gerechtigkeit in der Seele. In Adeimantos' Frage an Sokrates im Verlauf des zweiten Buches enthüllt sich die Beziehung zwischen der einzelnen Seele und der Verfassung der Polis. Die Gerechtigkeit ist etwas Gemeinsames, das sich in beiden Bereichen befindet.

„Aber was siehst du Ähnliches, o Sokrates, bei der Untersuchung über das Gerechte? (...) Gerechtigkeit, sagen wir doch, findet sich an einem einzelnen Manne, findet sich an einer ganzen Stadt.“

Adeimantos bestätigt Sokrates' Einwand, dass die Stadt jedoch größer als der einzelne Mann sei. Am größeren Modell, das öfters „Paradigma“ genannt wird, kann man etwas besser betrachten, da es dort mehr Stoff gibt:

„Vielleicht also ist wohl mehr Gerechtigkeit in dem Größeren und leichter zu erkennen. Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten, was sie wohl ist, und dann wollen wir sie so auch an den einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die Ähnlichkeit mit dem Größeren aufsuchen.“⁶

Die Wende von der Betrachtung der Seele zur Betrachtung der Stadt scheint aus didaktischen Gründen stattgefunden zu haben. Man kann an der Stadt in

einem größeren Maßstab und daher besser die Gerechtigkeit ablesen, die sich gleicherweise in der einzelnen Seele befindet.

Hegel bestätigt in seinen *Vorlesungen über die Philosophiegeschichte*, dass Platons Untersuchung über die Gerechtigkeit vom methodologischen Standpunkt aus zwei Dimensionen enthält – eine personale, am Einzelnen betrachtete und eine institutionelle, am Staate betrachtete.

„Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehreren negativen Betrachtungen ihrer Definitionen sagt Platon endlich in seiner einfachen Weise: In Ansehung dieser Untersuchung verhalte es sich so, wie wenn jemandem aufgegeben worden wäre, eine kleine und entfernte Buchstabenschrift zu lesen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieselben Buchstaben sich in einem näheren Orte und größer vorfinden, – so würde er sie, wo sie größer sind, lieber erst lesen und dann auch die kleineren leichter lesen können. Ebenso wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit sei nicht nur am Einzelnen, sondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; sie werde deswegen auch an Staaten in größeren Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen sein.“⁷

Obwohl Hegel auf beide Gerechtigkeitsbetrachtungen hinweist, setzt er selber, ausgehend von seinem Interpretationsrahmen des Vorrangs der sittlichen Gemeinschaft vor dem Einzelnen, den Schwerpunkt auf die politische Gerechtigkeit als die eigentliche Bestimmung ihres Begriffs.

Die Analogie zwischen der Stadt und der Seele kann man aber nicht nur auf die heuristische Methodologie reduzieren. Platon betrachtet durch dieses Gleichnis den fundamentalen Bezug zwischen zwei Ordnungen, die einander bedingen. Es geht um eine gute Ordnung, die durch Bildung, Erziehung und Besserung vervollkommen wird. Die Stadt ist wohl geordnet, wenn es die Seele auch ist. Wenn die Seele von Unordnung erfasst wird, verfällt auch die Stadt in Unordnung und Ungerechtigkeit. Daher haben einige Interpreten die *Politeia* als eine Art Seelenlehre beschrieben, in der im Wesentlichen die Individualethik abgehandelt wird. Platons Ethik lässt sich jedoch wie bei Aristoteles nicht von der Politik abtrennen. Die Ausgangsthese der klassischen Politik ist, im Unterschied zur neuzeitlichen Entzweiung, wie Hegel sie konstatiert, dass jede Tugend des Einzelnen zugleich als eine politische Tugend betrachtet wird, die für den Einzelnen wie für die Stadt gleichermaßen wesentlich ist. Für den neuzeitlichen Menschen mag es gleichgültig sein, wie ein Bürger in seiner privaten Sphäre lebt. Aber in der Antike bezeugt Aischines (390/89 – um 314 v.Chr.) in seiner berühmten Rede *Gegen Timarchos*, dass es für die Gemeinschaft sehr wohl von Bedeutung ist, wie jemand sein Geld verschwendet oder sich in moralischer Hinsicht benimmt. Aischines erklärt in seiner Anklage, dass Timarchos sich durch sein unmoralisches Verhalten disqualifiziert habe und demnach vor der athenischen Versammlung keine Reden halten könne. Timarchos wurde tatsächlich verurteilt.

Im Gespräch zwischen Sokrates und Kephalos im ersten Buch der *Politeia* war man von der Frage nach der Gerechtigkeit als einem individualethischen Problem ausgegangen. Zuerst wurde besprochen, was das Gerechte im Leben

4 Platon, *Gorgias*, 469 b f.; 473 a ff.; ähnlich bereits *Kriton*, 49 a ff.

5 Platon, *Gorgias*, 519 c – 520 e. Über Platons und Aristoteles' Gerechtigkeitstheorie vgl. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, *Die Griechen*, Metzler, Stuttgart – Weimar 2001.

6 Platon, *Politeia*, 368 e – 369 a.

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* 19, S. 106, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

des Einzelnen sei. Aber der weitere Gesprächsverlauf im ersten Buch ist nur eine Vorbereitung, ein Proemium zur eigentlichen Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit, die erst mit der Erörterung über die Entstehung der ersten Polis in der Mitte des II. Buches beginnt. Sokrates bekennt am Ende des Buches I seinen methodologischen Fehler, dass er von der anfänglich aufgeworfenen Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit inzwischen abgesehen und über die Qualität der Gerechtigkeit gesprochen habe, ohne vorher ihr Wesen (*hoti ... estin*) bestimmt zu haben.⁸ Deshalb sind die verschiedenen Anläufe zu einer Bestimmung der Gerechtigkeit in den Gesprächen mit Kephalos, Polemarchos und Trasymachos nicht gelungen. In ihnen wurde nur die Unzulänglichkeit der vorgetragenen Meinungen zum Ausdruck gebracht.

Gerechtigkeit ist ein Wesen an sich, das nicht um etwas anderes willen besteht. Sie ist das größte Gut, das die Seele in sich haben kann. Daher wendet Adeimantos im Buch II gegen die Lobreden auf die Gerechtigkeit ein, dass sie von anderen Gütern und nicht von ihr selbst ausgehen:

„O Sokrates, daß von euch allen, du Wunderbarer, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vorgebt, von den uranfänglichen Heroen an, von denen nur irgend noch die Rede geht, bis auf die heutigen Menschen, noch nie einer die Ungerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit anders gelobt hat, als immer nur um den Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus entspringen.“

Adeimantos aber glaubt, dass Gerechtigkeit als eigentliche Kraft der Seele, als der höchste Wert zu preisen wäre:

„Jede von beiden aber an sich nach der eigentlichen Kraft, mit der sie der Seele einwohnt, auch wenn sie Göttern und Menschen entgeht, hat noch nie einer weder in Dichtung noch in ungebundener Rede hinreichend dargestellt, die eine als das größte Übel, welches die Seele nur in sich selbst haben kann, und die Gerechtigkeit als das größte Gut.“⁹

Deshalb reiht Platon die Gerechtigkeit in die Kategorie der Güter ein, die man um ihrer selbst und ihrer Folgen willen sucht. Als intrinsischer Wert ist die Gerechtigkeit einerseits an sich wertvoll; andererseits folgt Platon der klassischen Philosophie, indem er auch aus ihr sich ergebende Folgen wie Lohn und Strafe oder Erfolg und Nutzen mit anführt. Es handelt sich hauptsächlich um Folgen für die eigene Seele, ihre Harmonie, ihr Glück, ihre Gerechtigkeit. Von Natur aus hat alles, was existiert, sein spezifisch Gutes und sein spezifisch Schlechtes. Wie beim Eisen das spezifisch Schlechte der Rost und beim Leib die Krankheit ist, so ist bei der Seele die Ungerechtigkeit etwas, was sie schädigt.

Es ist äußerst denkenswert, wie Adeimantos die Rolle der Erziehung für die Gerechtigkeit betont. Durch angemessene Erziehung werde jeder gerecht, da er lerne, über sich selber zu herrschen:

„Denn wenn ihr insgesamt von Anfang an so gesprochen und uns von Jugend auf so überredet hättet: so müssten wir nicht einer den anderen hüten; sondern jeder würde sein eigener bester Hüter sein, aus Furcht, wenn er unrecht handelte, mit dem ärgsten Übel behaftet zu sein.“¹⁰

Platon beweist in seinem Gerechtigkeitskonzept die grundlegende Rolle der politischen Bildung, der Erziehung der Staatsbürger für die Ebene der Allgemeinheit der politischen Institutionen. Die politische Ordnung des Staates hängt von der politischen Eignung seiner Bürger ab. Das Ideal der Erziehung ist, dass jeder Bürger zum Hüter seines eigenen gerechten Verfahrens, dass das sittliche Gesetz seine innere Maxime des Handelns werde.

Mit seinen Ausführungen in *Politeia* möchte Platon beweisen, dass sich für ein Individuum ein gerechtes Leben unter allen Umständen lohnt. Nach der

individualethischen Argumentation im Buch I folgen im Buch II die Diskussion des Gerechten in der Stadt und im Buch V die Voraussetzung für das Zustandekommen einer gerechten Stadt. In der Mitte der *Politeia*, gegen Ende des Buchs V, gipfelt das Gespräch im Satz von den Philosophen-Königen, von dem Sokrates befürchtet, dass er ihm Hohn und Spott einbringen werde. Damit ist die Besprechung über das Wesen der Gerechtigkeit beendet, und im Folgenden werden die Verwirklichungsbedingungen wie die Gründe für den Verfall des Staates und der Seele abgehandelt. Das Buch VIII ist der Frage der Gerechtigkeit verschiedener Staatsverfassungen gewidmet, und der Abschluss im Buch X ist wiederum die Rückkehr zu dem einzelnen Gerechten und seinem gerechten Lohn.

Im Gegensatz zum sophistischen Ansatz von Trasymachos, der meint, der Gerechte sei überall schlechter dran als der Ungerechte, beweist Sokrates, dass die Gerechtigkeit auch dem Gerechten nützt. Der Gerechte lebt in eigener Selbstachtung wie auch der Achtung anderer Gerechter, die somit in wechselseitigem Vertrauen miteinander leben. Hingegen die ungerechten Menschen befinden sich in einem Zustand der Zerrissenheit, ausgelöst durch Zwietracht mit sich selber wie mit den anderen. Vor den anderen haben sie Angst und in sich sind sie Sklaven ihrer widerstreitenden Begierden. Platon beschreibt folgendermaßen die tyrannische Natur:

„Ihr ganzes Leben lang also sind sie niemals jemandes Freund, sondern immer herrschen sie über einen oder dienen einem andern. Wahrer Freiheit und Freundschaft aber bleibt eine tyrannische Natur immer unkundig.“¹¹

Erst die harmonische Lage der Seele ermögliche es einem, im Frieden mit sich und den anderen zu leben.

Platons Gerechtigkeitstheorie lässt sich auf die Grundthese zurückführen, dass jeder die soziale Rolle oder Funktion erfüllen soll, für die er sich eignet, und jeder die Güter erhalten soll, die ihm zustehen. Die Theorie gipfelt in der berühmten *Idiopragieformel* „Tun des je Eigenen“, der zufolge Gerechtigkeit bedeutet, dass „jeder das Seine tut“ (*ta hautou prattein*),¹² oder auch, dass jeder ‚hat und tut‘, was ihm zukommt.¹³ Das Gegenteil der Idiopragie ist die sophistische Vieltuerei, Vielgeschäftigkeit (*polypragmosyne*) oder die Fremdtuerei (*allogotripragmosyne*), wenn man tut, was nicht die ureigenste Angelegenheit und Kompetenz ist. Gerechtigkeit ist eine Ordnung, in der man weiß, wer für was zuständig ist. Ihr Gegenteil ist das Durcheinander und das nackte Chaos, das entsteht, wenn jeder beliebig und willkürlich etwas anderes als das Seine tut. Daher hebt Platon die Exzellenz des Wissens und der Tugend hervor. Sein Vorbild der gerechten Ordnung ist die Expertokratie, die Herrschaft der Besten, der Elite der Wissenden, der Philosophen.

Die Gerechtigkeitsbestimmung der Idiopragieformel geht nach Platons eigenem Bekenntnis auf den Dichter Simonides zurück. Man müsse, sagt dieser, jedem das ihm Geschuldete geben (*ta opeilomena hekasto apodidonai*).¹⁴

8
Platon, *Politeia*, 354 b. Vgl. Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Akademie Verlag, Berlin 1997.

9
Ibid., 366 e.

10
Ibid., 367 a.

11
Ibid., 575 a.

12
Ibid., 433 a 8; vgl. ebenfalls 586 e.

13
Ibid., 433 e f.

14
Ibid., 332 a.

Personale Gerechtigkeit wird im *Staat* wie im *Gorgias* als Harmonie oder Gesundheit der Seele gedeutet.¹⁵ Platon überträgt die von Simonides entliehene Definition vom Beispiel des Staates auf die Seele, deren ‚Teile‘ er in einer ausführlichen Analogie mit den Schichten der Polis parallelisiert.

Wenn Platon von der Gerechtigkeit als Ordnungsprinzip schreibt, dann hebt er den invarianten Habitus, den Charakterzustand der Person hervor. Bei den gerechten Einzelhandlungen handelt es sich immer noch nicht um Gerechtigkeit, für die ein charakterlich fest disponiertes Individuum die Voraussetzung ist. Gerechtigkeit bezeugt diejenige Person, deren Seele eine harmonische Ordnung aufweist. Diesen gerechten Zustand seelischer Harmonie erreicht die Person durch intellektuelle Erkenntnis und durch Nachahmung der Ideordnung.

Platons Übergang von der personalen zur politischen Gerechtigkeit in *Politeia* II kommentiert Hegel mit den Worten:

„Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staate.“¹⁶

Er versteht die Vorgehensweise der *Politeia* als die Situierung der individuellen Gerechtigkeit in den Zusammenhang einer konkreten Rechts- und Staatsordnung. Sie ist ein geordneter Zustand des sittlichen Lebens. In einer Parallelstelle aus der *Enzyklopädie* heißt es, Platon zeige, dass man „das, was die Gerechtigkeit an und für sich sei, mit wahrhaftem Sinne, auch insofern er unter *dem Recht des Geistes* seine ganze Natur befaßte, nur in der *objektiven* Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich in der Konstruktion des *Staates* als des *sittlichen* Lebens darstellen“ könne.¹⁷ Der objektiven Ordnung in der Gesellschaft entspricht eine rechte Ordnung der persönlichen Kräfte, der Seelenteile: des Begehrens, der Tatkraft und der Vernunft. Für die soziale wie die persönliche Ordnung ist die Gerechtigkeit zuständig.

„Der trefflichste, gerechteste und zugleich glücklichste Mensch ist der, der am meisten königlich gesinnt ist und sich selbst königlich beherrscht.“¹⁸

In *Politeia* räumte Platon den Gesetzen eine geringere Rolle als in den Spätdialogen *Politikos* und *Nomoi* ein. Aber in beiden Fällen wird die Philosophenherrschaft als die beste und die Gesetzesherrschaft als die zweitbeste Staatsform bewertet. Allerdings behandelt die *Politeia* hauptsächlich die beste, während es in den *Nomoi* um die zweitbeste Staatsform geht; *Politikos* hingegen geht auf beide näher ein. Der *Politikos* bei Platon ist ein geistiger Aristokrat, der Philosophen-König,¹⁹ der sich ebenso durch seine theoretische wie auch moralische Kompetenz auszeichnet. Die Gerechtigkeit ist daher die Voraussetzung, dass der *Politikos* seine Verantwortung tragen kann.

3. Aristoteles' Aufteilung der Gerechtigkeit

Während Platon eine Expertokratie befürwortet, in der Arzt oder Steuermann der Maßstab für ethisches und politisches Wissen waren, geht Aristoteles (384–322 v. Chr.) vom einfachen Bürger aus. Er entwickelt eine Bürgerpolitik, in der die gleichberechtigten Bürger miteinander reden und sich beraten. Ethik und Politik als die Grunddisziplinen der praktischen Philosophie, die sich mit dem Zusammenleben befassen, orientieren sich daran, was man vom braven Bürger und rechtschaffenen Mann erwarten kann. Gerechtigkeit bleibt als die auf andere bezogene oberste Tugend, *arete*, der ethisch-politische Grundbegriff, der einerseits die Mitte (*mesotes*) und das Maß hervorhebt und andererseits als Spitzenleistung verstanden wird. Aristoteles' praktische Philosophie

ist dank ihrem besonderen Realitätssinn und praktischer Vernünftigkeit eine eigentümliche Verbindung des Bewusstseins von Gemeinsamkeit, Maß und Mitte mit dem Bewusstsein von Leistung und Exzellenz, eine Mischung des Bürgerlichen mit aristokratischer Größe und hoher Gesinnung.

In den Büchern II–V der *Nikomachischen Ethik* beschreibt Aristoteles die Voraussetzungen und Elemente der ethischen Tugenden. Das Thema der Gerechtigkeit wird im Zusammenhang mit dem *Mesotes*-Verfahren abgehandelt, wo es um die Bestimmung einer angemessenen Mitte zwischen Extremen der Ungerechtigkeit, des Zuviels oder Zuwenigs geht. Zum Beispiel wird die Tapferkeit als tugendhafte Mitte zwischen Übermut und Feigheit bezeichnet.

Für die Gerechtigkeit als die oberste und vorzüglichste unter den ethischen Tugenden ist vor allem das *ethos*, die Gewohnheit, die sich in Sitten und Bräuchen manifestiert, grundlegend. Während die dianoetischen Tugenden gelehrt werden, bilden sich alle ethischen Tugenden durch Gewöhnung zu einer „festen Grundhaltung“ (*hexis*, lat. *habitus*) aus. Der gerechte Habitus ist eine persönliche Eigenschaft, eine gefestigte Haltung, die gewährleistet, dass der Gerechte regelmäßig gerecht handelt. Es ist eine Verhaltenssicherheit, die sich durch Gewöhnung und Überzeugung zum Habitus der Person ausgebildet hat. Eine gerechte Person handelt ständig aus Überzeugung gerecht, während der Ungerechte unter dem Einfluss der Leidenschaften, die er nicht kontrollieren kann, habituell zum Unrecht tendiert.

Den umfassenden Gerechtigkeitsbegriff, in dem bei Platon noch nicht die verschiedenen Verwendungsweisen des *dikaiosyne*-Begriffs unterschieden werden, hat Aristoteles im V. Buch der *Nikomachischen Ethik* vollständig und differenziert ausgearbeitet. Einerseits hat er unter dem Begriff der Gerechtigkeit alle Formen richtigen Handelns und Verhaltens zusammengefasst. Diese allgemeine, vollkommene Gerechtigkeit, die mit der gesamten Tugend (*kata ten helen areten*) gleichgesetzt wurde, ist unter dem von den Kommentatoren im 13. Jahrhundert verwendeten scholastischen Begriff *iustitia generalis* oder *universalis* bekannt.

Auf der anderen Seite unterscheidet Aristoteles jene Gerechtigkeit, die für den personalen Habitus der angemessenen Güterverteilung steht. Diese letzte, spezielle Gerechtigkeit macht einen Teil der Tugend aus und wird mit dem Ausdruck *iustitia specialis* oder *particularis* bezeichnet. Die partikuläre Gerechtigkeit wird in zwei Grundkategorien unterteilt: *iustitia commutativa* oder *correctiva*, und *iustitia distributiva*. Es wird allgemein angenommen, dass die besondere Gerechtigkeit mit der ausdifferenzierten Begrifflichkeit eine originelle Entdeckung von Aristoteles ist. Die Begriffsunterscheidungen, die er in der *Nikomachischen Ethik* eingeführt hat, dienen heute noch als die grundlegende systematische Klassifizierung von Gerechtigkeitskategorien.

Die allgemeine Gerechtigkeit wird durch zwei Begriffe bestimmt. Einer bringt die Gerechtigkeit in Bezug zum Gesetz – das „Gesetzliche“ heißt *nomikon*; der andere drückt den Grundsatz der Gleichheit aus – das „Gleiche“ heißt *ison*. Während die egalitäre Ausrichtung selbstverständlich war, denn Ge-

15
Ibid., 444 c. f.; vgl. 591 b. f.; 609 b ff.

16
Hegel, a.a.O., S. 107.

17
Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 474, *Werke* 10, S. 297.

18
Platon, *Politeia*, 580 b – c.

19
S. *ibid.*, 473 c – d.

rechtigkeit geht immer von der Gleichheit aus, bereitete jener andere Bezug schwierige Auseinandersetzungen über das Verständnis der Gerechtigkeit. Nach dieser allgemeinsten Auffassung wird die Gerechtigkeit auf die Bestimmung der gesamten Gesetzesgemäßheit zurückgeführt. Als gerecht wird bestimmt, was den Gesetzen und Sitten entspricht. Aus dieser Verbindung mit dem „Gesetzlichen“ entstand der Eindruck, dass Aristoteles den Legalismus vertritt. Dies bezeugt auch der Ausdruck *iustitia legalis*, mit dem man diese allgemeine Gerechtigkeit als vollständige Gesetzesbefolgung bezeichnete.

Bei Aristoteles handelt es sich keineswegs um einen Legalismus oder gar Positivismus, der die Gerechtigkeit auf das bestehende Gesetzliche oder gesetztes Recht zurückführen würde. In seinem hypoleptischen Ansatz, der an das vorhandene Recht anknüpft, sind auch die moralischen Aspekte der ungeschriebenen Gesetze mit enthalten. Dass die umfassende Gerechtigkeit grundsätzlich eine moralische Bedeutung besitzt, zeigt sich an dem Umstand, dass sie sich auf das ‚Gut des anderen‘, das ‚Glück‘ und das ‚allgemeine Wohl‘ ausrichtet.²⁰ Aristoteles will ein gerechtes Gesetz ansprechen, das auch moralisch und naturrechtlich gerecht ist.

Da die bestehenden Verfassungen vom Ideal der besten Stadt abweichen, in der nur die Tugenden der guten Bürger und der guten Menschen identisch sind, besteht oft ein Konflikt zwischen Gesetzesgehorsam und sittlicher Pflicht, wie es die berühmte Tragödie Antigones zeigt. Die Spannung zwischen gesetztem Recht und Naturrecht kann bis zum tragischen Widerstand führen. Im ersten Buch der *Rhetorik*²¹ erklärt Aristoteles, wie Antigone nach natürlichem Recht ihren Bruder bestatten müsse und dem Befehl Kreons nicht folgen könne. Daher geht es, wenn Aristoteles die Gerechtigkeit in Bezug zum Gesetzlichen bringt, um die Gesetzgebung im umfassenden Sinne der Sittlichkeit.

Die vollkommene Tugend besteht in der Einstellung, alles, was Gesetz und Sitte fordern, freiwillig und aus Überzeugung zu tun. Es ist in diesem Zusammenhang eine Anekdote über Aristoteles erhalten. Auf die Frage, was ihm die Philosophie bringe, soll er geantwortet haben: *Ich tue freiwillig, wozu die anderen aus Angst vor Strafen gezwungen werden.*

Aristoteles fordert kein ideales Handeln und keinen idealen Staat. Das Ziel des gerechten Handelns hängt für ihn von der jeweiligen Staatsform ab. Er unterscheidet dabei die Staatsformen je nachdem, ob das Ziel das Gemeinwohl für alle Bürger oder doch nur für bestimmte Gruppen sei.²² Aristoteles hebt das gute Leben aller Staatsbürger hervor. Die Verteilung politischer Ämter in einem Staat betrachtet er im Zusammenhang damit, wie sich die Bürger zum politischen Gemeinwohl verhalten.

Im Unterschied zu Platons Hypostasierung der Einheit des bestmöglichen Staates geht Aristoteles von der Pluralität des Politischen aus. Seine grundlegende These lautet:

„Eine Vielheit ist ihrer Natur nach die Stadt.“²³

Aus dieser programmatischen Umkehrung und Distanzierung vom Ideal des Einheitsstaates folgt weiter die Entfernung vom Modell der Idiopragie, dem zufolge nur wenige, nämlich die Besten, die Elite, zum Regieren berufen sind. Anstatt dass die Staatsbürger nur eines tun, d.h. immer nur regieren oder immer nur regiert werden, entfaltet Aristoteles das politische Modell der abwechselnden Regierung. Für die Demokratie oder Politie ist es angemessen, dass alle Bürger am Regieren teilnehmen, „gerade wie wenn Schuster und Zimmerleute miteinander in der Arbeit wechselten“.²⁴

In der *Politik* bringt Aristoteles die Gerechtigkeit mit der jeweiligen politischen Verfassung in Verbindung. Nach der üblichen griechischen Tradition, in der als Rahmen für eine gute sittliche Erziehung der Staat mit seinen gerechten Gesetzen vorausgesetzt wird, betrachtet Aristoteles den Kontext einer Staats- und Rechtsordnung als unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung der bürgerlichen Tugend. Das Buch III, 4 der *Politik* untersucht weiter den Satz aus der *Nikomachischen Ethik*, der besagt, dass nur in der bestmöglichen Stadt der gute, gesetzestreue Bürger mit dem schlechterdings guten Menschen identisch sei.²⁵

Aristoteles geht von der wesentlichen Unterscheidung zwischen der Tüchtigkeit des Bürgers und der des tüchtigen Mannes aus, den er dem Regenten gleichsetzt. Je nach Verfassung ist die Tugend des Bürgers eine andere, während die Tugend des rechtschaffenen Mannes immer dieselbe bleibt. Der tüchtige Mann ist immer tüchtig und klug. Aber in einer guten Verfassung müssen die Bürger nur die bürgerlichen Tugenden und nicht die des vollkommen guten Mannes besitzen. Von den Regierenden wird jedoch mehr als von den anderen Bürgern gefordert. Der Regierende (*archon*) soll beide Tugenden, die des Bürgers und die des rechtschaffenen Mannes, innehaben. Während für die Regierten die richtige Meinung (*orthe doxa*) ausreicht, sollte der Regierende ein vollkommen kluger und tugendhafter Mann, ein *phronimos* sein.

Den Bürger definiert Aristoteles als jeden, der an den konkreten Institutionen der Stadt, an Volks- und Gerichtsversammlungen teilnehmen darf, jeden, der „am Richten und Regieren Anteil hat“, wie er es in der *Politik* zum Ausdruck bringt.²⁶ Mit der Forderung, dass für die politische Herrschaft (*politike arche*) eine doppelte Tüchtigkeit nötig sei, nämlich die „zu regieren und sich regieren zu lassen“,²⁷ kehrt Aristoteles zum Modell der Demokratie oder Politie zurück. Seit Platons *Protagoras* (326 d) ist die abwechselnde Regierung die Formel, durch die das Wesen der Demokratie gekennzeichnet wird. Nur in der Demokratie wird von den Bürgern die Tugend gefordert, sich an der Herrschaft und dem Beherrscht-Werden gleichermaßen zu beteiligen. Andere Verfassungen unterscheiden nur Herrscher und Untertanen.

Aristoteles' Gerechtigkeitsdefinition in der *Rhetorik* erklärt nicht nur, wie bei Platon, alle sollten „das Ihre tun“, sondern fügt hinzu: „wie es das Gesetz vorschreibt“.²⁸ Das Grundmodell der Gerechtigkeit ist nicht mehr die Idiopragie. Aristoteles entwickelt die Gerechtigkeit zur Universalpragie. Die Tugenden werden nicht so aufgeteilt, dass jeder tun sollte, was er am besten tun kann. Bei Aristoteles kann der Gerechte tapfer, besonnen, freigebig und alles zugleich sein. Im Unterschied zu Platons Bestimmung der Gerechtigkeit im Blick auf eine einzelne Seele und ihre Verfassung setzt Aristoteles das Wesen

20 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1130 a 2.

21 Aristoteles, *Rhetorik*, 1373 b. Vgl. H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens* I/2, S. 149 ff.

22 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1129 b 15.

23 Aristoteles, *Politik*, 1261 a 18.

24 Ibid., 1261 a 35.

25 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1130 b 26–29.

26 Aristoteles, *Politik*, 1275 a 22 ff.

27 Ibid., 1277 b 14–15,

28 Aristoteles, *Rhetorik*, 1366 b 9–11.

der Gerechtigkeit in Bezug zu anderen, *semper ad alterum*. Gerechtigkeit sei „das Gut des anderen“ (*alotrion agathon*),²⁹ das nicht nur zum Vorteil der eigenen Seele, sondern zu jedermanns Vorteil gereiche.

Von der Bedeutung der personalen Tugend für die politische Ordnung der Stadt bei Aristoteles zeugt insbesondere die im Buch V der *Politik* durchgeführte Analyse von Ursachen und Gründen des Verfassungswandels, die der Philosoph in Bezug zu den Seelen der Menschen bringt. Der Streit um die richtige Verfassung ist eigentlich ein Streit um Gerechtigkeit, es ist keine wertneutrale Analyse. Die Untersuchung von Krankheiten in den Staaten geht von den inneren Unruhen in den menschlichen Seelen und ihrem inneren Aufruhr aus. Aristoteles betrachtet vor allem die Seelenlage der jeweiligen Auführer und ihre politischen Ziele.

Der Verfassungsumsturz erfolgt durch die Empörung der Seelen, wenn die politische Wirklichkeit nicht ihrer eigenen Auffassung von Gerechtigkeit entspricht. Für die Demokraten ist es gerecht, wenn die politische Gleichheit der von Geburt freien Bürger vorherrscht. In der Oligarchie ist die Ungleichheit des Vermögens der Maßstab für die gerechten Verhältnisse in der politischen Gemeinschaft. Der Streit zwischen diesen entgegengesetzten politischen Richtungen dreht sich um die Frage nach der Gleichberechtigung oder der Dominanz einiger reicher Bürger. Unter den Zielen der jeweiligen Auführer nennt Aristoteles „Gewinn“ und „Ehre“. Der Kampf spitzt sich um politische Ämter oder öffentliches Ansehen zu.

Es ist bemerkenswert, wie Aristoteles im V. Buch der *Politik* die Gründe und Weisen von Verfassungsumwälzungen erklärt. Die demokratische Verfassung ist in Gefahr vor Demagogen, die den Umsturz gewöhnlich durch ihre Agitationen gegen die Vermögenden auslösen. Einen Sturz der oligarchischen Verfassung können die ungerechte Behandlung der Volksmenge oder Streit unter den Oligarchen herbeiführen. Die Ursachen für Verfassungsumstürze in den Aristokratien liegen meistens im Ausschluss der tüchtigen Männer von Ämtern, im Anwachsen der Vermögensunterschiede oder in der ungenügenden ‚Mischung‘ der Klassen.

Der Akzent von Aristoteles' Gerechtigkeitstheorie liegt auf der partikularen Gerechtigkeit als einem Teil der Tugend, die besondere Bereiche des Lebens in der Stadt erfasst. Die Frage gilt nicht dem Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit und dem transzendenten Guten, sondern dem, was allgemein als gerecht aufgefasst wird. Daher fragt man im Rahmen der partikularen Gerechtigkeit: Wie wird gerecht verteilt, getauscht und gestraft? Partikulare Gerechtigkeit ist der Habitus einer angemessenen Zumessung von Gütern, und es werden entsprechend dem Gleichen (*ison*), um das es sich jeweils handelt, zwei Varianten unterschieden. Die eine ist die *verteilende* Gerechtigkeit (*ne-metikon, iustitia distributiva*), in der das Gute proportional geteilt wird. Die andere ist die *ausgleichende* oder *richtende* Gerechtigkeit (*diorthotikon, iustitia regulativa, commutativa* oder *correctiva*), bei der es sich um eine egalitäre oder arithmetische Teilung der Güter handelt. Diese Letztere ist die eigentliche demokratische Gerechtigkeit, die vom Wahlspruch „jedem das Gleiche“ ausgeht.

Im politischen Leben mischen sich unablässig die beiden Formen der partikularen Gerechtigkeit, die egalitäre mit der proportionalen, die demokratische mit der aristokratischen. Die ausgleichende Gerechtigkeit, die sich am arithmetischen Modell der Gleichheit nach der Formel $a + b : 2$ orientiert, ist im Feld der Wirtschaft und des Rechts vorherrschend. Im Verkehr zwischen den Menschen geht es um Tauschen oder Vergelten, wo der arithmeti-

sche Vergleichsmaßstab der richtenden regulativen Gerechtigkeit angewendet wird. Die Verhältnisse der Tauschenden werden nach der *iustitia commutativa* miteinander ausgeglichen, oder es tritt, wenn bei begangenen Unrecht die gerechte Ordnung gebrochen wird, die wiederherstellende Strafgerechtigkeit (*iustitia correctiva*) in Kraft, um zu richten und die Sache wieder in Ordnung zu bringen.

Während die ausgleichende Gerechtigkeit von jeglichen Unterschieden zwischen den Personen absieht, zieht hingegen die Verteilungsgerechtigkeit die unterschiedliche Leistung oder Würdigkeit der Personen, ihren Rang und Verdienst (*axia*) in Betracht. Nach dem geometrischen Verteilungsmaßstab werden so in der Gemeinschaft, in der das Schlagwort „Jedem, was ihm gebührt“ wegweisend ist, Güter, Ämter, Ehren und Würden proportional unter den Empfängern verteilt. Geometrische Gleichheit oder geometrische Mitte fasst Aristoteles in der Formel $a : b = c : d$ zusammen. Das Verhältnis zwischen den Personen a und b soll, proportional zu ihrem Verdienst, den gerechten Anteil an Ehre oder Würde widerspiegeln. Das allgemeine Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit lässt sich durch das Verhältnis wiedergeben, wonach „Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches“ zukommt.

Aristoteles' Bestimmungen der partikularen Gerechtigkeit und insbesondere das Verhältnis zwischen der ausgleichenden und der verteilenden Gerechtigkeit in der Gesellschaft sind für viele Denker bis John Rawls und die zeitgenössischen Diskussionen eine Herausforderung geblieben. Die Gerechtigkeitstheorie muss diesem Umstand Rechnung tragen. Je nachdem, welche Seite überwiegt, werden heute politische Grundorientierungen unterschieden. Einerseits legt die liberale Ausrichtung eine stärkere Betonung auf regulative Gerechtigkeit, während die sozialdemokratische Strömung der Verteilungsgerechtigkeit der Güter größere Beachtung schenkt.

4. Verteilungsgerechtigkeit bei John Rawls

Rawls' Gerechtigkeitstheorie untersucht die politische Grundordnung einer demokratischen Gesellschaft anhand ihrer sozialen Institutionen. Es handelt sich um eine eigentümliche Konzeption des philosophischen und politischen Liberalismus, die die Konstruktion der Gerechtigkeit in der Gesellschaft durch eine institutionelle Verteilung der Güter zu etablieren versucht. Die Wurzeln der Rawls'schen philosophischen Argumentation stammen einerseits von Immanuel Kant, der den Staat als eine moralische Person bestimmte und seine politische Theorie auf einem den Staat begründenden Vertrag, einem Kontrakt aufbaute. Auf der anderen Seite findet sich in der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie wohl der Einfluss des aristotelischen Distributionsansatzes, durch den er den modernen demokratischen Wohlfahrtsstaat mit den klassischen Gerechtigkeitsgrundsätzen zu begründen versuchte.

Mit der Einführung der Gerechtigkeit in den politischen Diskurs hat Rawls die moralische Komponente wieder legitimiert und Reflexionsfiguren der traditionellen politischen Philosophie rehabilitiert. Er bestätigt explizit:

„A political conception (...) is, of course, a moral conception.“³⁰

29

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1130a 3 f.

30

John Rawls, „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), S. 224 ff.

Die Politik, die vom Staat als moralischer Person und von der Autonomie des Einzelnen ausgeht, hat einen Bezug zum Ethischen. Aber es ist keine enge Vereinigung von Ethik und Politik, wie es in der klassischen Philosophie der Fall war. Das gute Leben ist im Sinne der neuzeitlichen politischen Philosophie auf die subjektive Sphäre reduziert worden. Es gibt Gerechtigkeitsverpflichtungen in der Tätigkeit des Staates als moralischer Person, die sich aus der Achtung der autonomen Rechte der Einzelnen und aus der Sorge um ihr Wohl ergeben. Die Bürger sind jedoch durch das Recht von einer ethischen Qualifikation entlastet. Ein guter Bürger muss nicht unbedingt ein guter Mann sein.

Rawls steht in der Tradition des klassischen Liberalismus, der seinen Denkansatz gegenüber der antiken politischen Theorie und Geschichtsschreibung anhand einer Trennung des politischen Geschehens von den moralischen Eigenschaften des Menschen, der Gesetzgeber oder der Fürsten aufbaut. Einer der prominenten Vertreter dieser Tradition, David Hume, hat gesagt, dass die Gesetze der Republiken selbst schlechte Menschen veranlassen können, zum allgemeinen Besten zu handeln. Als ‚Newton der Sozialwissenschaften‘, wie Hume durch seinen theoretischen Ansatz zu Recht genannt wurde, glaubte er an die strenge Geltung der rechtlichen Vorschriften, die dem Politischen wissenschaftliche Würde sichern könnten. Seinen Glauben an die Übermacht der institutionellen Gerechtigkeit hat er folgendermaßen zusammengefasst:

„Die Macht der Gesetze und bestimmter Regierungsformen ist so groß und von den Launen und Gemütern der Menschen so wenig abhängig, daß sich manchmal Folgerungen ziehen lassen, die ebenso verallgemeinbar und sicher sind wie alle, die uns die mathematischen Wissenschaften liefern.“³¹

Die Konsequenz dieses Ansatzes ist die Vorstellung vom Staat als einem Maschinenwerk, das von der konstruktiven Kraft des reflektierten Eigeninteresses angetrieben wird.

Immanuel Kant hat die Politik ethisch anspruchsvollen Zielen verpflichtet, die von der Idee der Menschenrechte und des Friedens ausgehen. Er hat sogar ausdrücklich behauptet, dass die Prinzipien der Staatsklugheit mit der Moral vereinbar seien. In der Schrift *Zum ewigen Frieden* schrieb er von der *Mishelligkeit* wie von der *Einhelligkeit* der Politik mit der Moral. Aber im Geiste eines konsequenten philosophischen Liberalismus hat er weder an die Regierenden noch an die Bürger ethische Ansprüche erhoben. Sie sind in ihrem Handeln nur den rechtlichen Normen äußerlich verpflichtet. Die Moralität, die die Absichten zum Handeln ordnet, gehört zur Sphäre individueller Autonomie. Der wertneutrale liberale Staat, der die legalen Beziehungen zwischen den Freiheiten regelt, toleriert die innere Sphäre der Moralität.

Die Philosophenkönige hat Kant als schlechtes und nicht wünschenswertes Modell abgelehnt. Ein Mensch kann ein guter Bürger sein, obwohl er moralisch nicht gut sein muss. Seine berühmte Aussage, die die Spaltung zwischen Ethik und Politik bis zum Extremtrieb, besagt, dass sich ein Staat selbst für ein *Volk von Teufeln*, „wenn sie nur Verstand haben“, errichten ließe. Die rechtlichen Ordnungsnormen gelten also auch für unmoralische Egoisten, wenn sie sich rational verhalten. Kant hat dieses Beispiel als einen Widerspruch in der Sache angeführt. Für ihn wäre eine Politik ohne moralische Gesetze von praktischer Weisheit entleert. Daher distanziert er sich von den politischen Moralisten, die sich unter dem Vorwand einer des Guten nicht fähigen menschlichen Natur eigentlich an die strenge Trennung von Politik und Ethik halten und somit ‚die Rechtsverletzung verewigen‘, und befürwortet die Vorstellung vom

Bestehen moralischer Politiker. Der Unterschied zwischen dem politischen Moralisten und dem moralischen Politiker liegt darin, dass Ersterer „sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet“, während Letzterer die Prinzipien der Politik „so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können“.³²

Hingegen Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness geht von der Voraussetzung aus, dass jeder Mensch einen Gerechtigkeitssinn (*sense of justice*) entwickle. „Die Fähigkeit, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen“,³³ sei eine anthropologische Voraussetzung des Menschen. Der Mensch als vernünftiges Wesen strebt danach, gemäß von Gerechtigkeitsurteilen zu handeln. Dasselbe erwartet man auch von den anderen. Der Gerechtigkeitssinn ermöglicht den Handelnden, ihre Alltagsurteile mit den Grundsätzen ihrer Gerechtigkeitsvorstellung in Einklang zu bringen. Im Gerechtigkeitssinn haben alle Menschen gleichsam eine moralische Gesinnung und die Befähigung zum moralischen Handeln.

Mit Rückgriff auf die kontraktualistischen Theorien vertritt Rawls die These des politischen Liberalismus, nach der die normativen Grundlagen jeder Gesellschaft universalistisch, d.h. in ihrem Kern kultur- und epocheninvariant zu betrachten sind. Kant ist in der rationalistischen Tradition der Aufklärung von den rechtlichen Gesetzen als dem Ausdruck universaler praktischer Vernunft ausgegangen. Es geht um rationale Normen, die für den Menschen als Vernunftwesen ohne Bezug zu einer konkreten Gesellschaft gelten. Rawls entwirft eine solche universale Gerechtigkeitsvorstellung, an der sich alle bei der Wahl einer Verfassung im Urzustand orientieren, folgendermaßen:

„Alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht.“³⁴

Im Vordergrund steht die gerechte Verteilung kooperativ erarbeiteter Güter in einem modernen wertneutralen und pluralistischen Rechtsstaat. Die allgemeine Verteilungsgerechtigkeit wird in zwei Grundsätze unterteilt, die das Kernstück der Rawls'schen Theorie bilden.

Der erste Grundsatz, der sich auf die politische Grundstruktur von Gesellschaften bezieht, fordert das größtmögliche Maß an unveräußerlichen, jedem Gesellschaftsmitglied gleichermaßen zukommenden Grundfreiheiten. Der Ausgangspunkt der Argumentation ist der Autonomiegedanke:

„Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“³⁵

31

David Hume, *Daß Politik sich auf eine Wissenschaft reduzieren lasse* (1777), in: D. Hume, *Politische und ökonomische Essays*, Bd. I, Felix Meiner, Hamburg 1988. S. 7–24. Dem Rawls'schen Projekt der Erneuerung des philosophischen Liberalismus und des gerechtigkeits-theoretischen Ansatzes folgte eine Welle von Veröffentlichungen in den siebziger Jahren: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), James M. Buchanan, *The Limits of Liberty* (1975), Bruce A. Ackermann, *Social Justice in the Liberal State* (1980).

32

Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: *Werke*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. VI, S. 233.

33

John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 66.

34

Ibid., S. 83.

35

Ibid., S. 81.

In diesem Grundsatz ist das grundlegende demokratische Prinzip der Gleichheit der immateriellen Grundgüter wie Wahlrecht, Unverletzlichkeit der Person, Recht auf Eigentum oder Gedanken- und Gewissensfreiheit ausgedrückt. Alle sollen die gleichen unveräußerlichen Rechte und Freiheiten haben, die nicht aufgrund wirtschaftlicher oder kultureller Erwägungen eingeschränkt werden dürfen. Diese Rechte auf gleiche subjektive Freiheit, die Vorrang vor Nutzenüberlegungen jeder Art hat, werden durch unveräußerliche, in der Verfassung verankerte Grundrechte gesichert und bilden das politische Grundgerüst einer gerechten Gesellschaft.

Der zweite Grundsatz, den Rawls als das Differenzprinzip (*difference principle*) bezeichnet, bezieht sich auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Verteilung materieller und wirtschaftlicher Grundgüter wie Einkommen, Besitz, Geld, Bildung oder Arbeit. Darin wird zusammengefasst, dass soziale Ungleichheiten innerhalb einer Gesellschaft nur dann zulässig sind, wenn von diesen auch die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder Vorteil haben:

„Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“³⁶

Die Gleichverteilung der Grundgüter wird auch bei diesem Grundsatz als Prima-facie-Forderung verstanden.

Es wird aber zugleich vorausgesetzt, dass Abweichungen von der Gleichverteilung begründungsfähig sind. Erstens fordert Rawls, dass mit Macht und Verantwortung ausgestattete Positionen jedermann zugänglich sein müssen. Zweitens liegt die Begründung für die Ungleichverteilung materieller Güter in der Marktwirtschaft darin, dass es zu einem Anwachsen der gesamten Gütermenge führt. Dadurch können nach der *Maximin-Regel* auch die Schlechtestgestellten Vorteil haben und zu mehr Gütern kommen, als wenn Ungleichverteilungen ausgeschlossen würden. Die Regel des maximalen Minimums besagt, dass man diejenige Alternative wählen soll, „deren schlechtestmögliches Ergebnis besser ist als das jeder anderen“.³⁷ In seinem Gedankenexperiment geht Rawls davon aus, „daß sich die Parteien hinter einem Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*) befinden“.³⁸ Entscheidungen hinter dem Schleier des Nichtwissens geschehen bei völliger Unsicherheit, weil man seine Stellung in der Gesellschaft nicht kennt.

Für das Verständnis der Rawls'schen Theorie ist die Idee der Verteilungsgerechtigkeit von entscheidender Bedeutung. Sie besagt, dass durch die Grundordnung jeder Gesellschaft nicht nur ökonomische Güter wie Einkommen und Vermögen, sondern auch Chancen, Freiheiten, Rechte und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung verteilt werden. Die Ordnung der Institutionen bewirkt eine bestimmte Verteilungsstruktur der Grundgüter, von denen jeder rationalerweise lieber mehr als weniger haben möchte. Damit die sich ergebenden Verteilungsprofile gerecht sind, müssen die Institutionen und ihr Zusammenwirken die in den Gerechtigkeitsgrundsätzen festgelegten Bedingungen erfüllen. Gerechtigkeit bezieht sich also vor allem auf die gerechte Distribution der in der Gesellschaft zu verteilenden Güter, die von allgemeinem Nutzen für handlungsfähige Personen unabhängig von deren jeweiliger Konzeption des Guten sind.

Rawls betont in seiner liberalen Gerechtigkeitstheorie eindeutig, dass der erste Grundsatz dem zweiten vorausgeht. Im ersten Gerechtigkeitsgrundsatz werden die Freiheiten geschützt, die einen Kernanwendungsbereich haben,

„innerhalb dessen sie nur beschränkt werden können, wenn sie mit anderen Grundfreiheiten in Konflikt geraten“.³⁹ Die Einschränkung der Freiheit zum Zwecke größeren ökonomischen Vorteils wird ausgeschlossen.

In der Gerechtigkeitskonzeption von Rawls nimmt der Gedanke, dass allgemein diejenigen Regelungen gerecht sind, denen jeder unter bestimmten Bedingungen zustimmen kann, eine zentrale Stellung ein. Als Bewertungsmaßstab gilt der Gesichtspunkt des Wohlergehens jedes einzelnen Gesellschaftsmitglieds. Für die Explikation der Bedingungen ist vor allem wichtig, dass Unparteilichkeit gesichert ist. Die Gerechtigkeitsgrundsätze bilden die objektive Grundlage, von der aus beurteilt werden kann, ob die sozialen Institutionen jedem in gleicher Weise ermöglichen, seinem subjektiven Entwurf des guten Lebens nachzugehen. Nach der klassischen Tradition des Gesellschaftsvertrags von Locke, Rousseau und Kant, in der als Konstruktionsgrundlage ein Naturzustand entworfen wurde, konstruiert Rawls die Vorstellung des Urzustands (*original position*), dessen Bedingungen von jedermann als *fair* und vernünftig anerkannt werden müssen. Die in dieser fiktiven Ausgangssituation freiwillig vereinbarten Regeln könnten von jedem gegenüber jedermann begründet werden.

Schwierigkeiten entstehen bei Abweichungen von der Gleichverteilung, die Rawls im zweiten Grundsatz postuliert hat. Einerseits ist die Kategorie der Schlechtestgestellten in einer Gesellschaft unbestimmt und variiert je nach gesellschaftlicher Tradition. In einer Gesellschaft mit mehr sozialer Gerechtigkeit kann sich die Gruppe der Untersten auf mehr Prozent der Bürger beziehen als in einer Gesellschaft, in der eine Regierung mehr auf die liberale Marktwirtschaft ausgerichtet ist. Auf der anderen Seite ist besonders die Liste der zu verteilenden Grundgüter variabel. Rawls nimmt vor allem Einkommen und Besitz als Indikatoren der Verteilungsgerechtigkeit. Aber der Index der zu verteilenden Güter könnte schwer a priori und ohne Bezug zum konkreten politischen Kontext einer Gesellschaft festgelegt werden.

In diesem Zusammenhang scheint es angemessener, die Schwierigkeiten der Indexbildung zu vermeiden, wie es Michael Walzer vorgeschlagen hat.⁴⁰ Ausgehend von der Annahme einer ‚komplexen Gleichheit‘ hat er verschiedene Bereiche oder ‚Sphären‘ der Gerechtigkeit abgegrenzt und in ihnen unterschiedliche Kriterien zur Verteilung gesellschaftlicher Güter angewendet. Abhängig von den Überzeugungen der jeweiligen kulturellen Gemeinschaft kann ein und dasselbe Gut in verschiedenen Sphären unterschiedlich verteilt werden. In der politischen Sphäre kann ein Gut nach dem Gesichtspunkt der strikten Gleichheit behandelt werden, während dasselbe Gut in der Familie nach dem Kriterium des Bedürfnisses oder in der Wirtschaft nach dem der Leistung verteilt wird. Es handelt sich also um einen aristotelisch inspirierten Ansatz, der sich mehr auf eine ausgewogene Schaffung von Verteilungskriterien gemäß dem konkreten gesellschaftlichen Umfeld ausrichtet.

Die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie entwickelt also in erster Linie einen Bewertungsmaßstab für die Beurteilung gesellschaftlicher Institutionen. Unter diesem Gesichtspunkt werden im zweiten Teil der *Theorie der Gerech-*

36
Ibid., S. 81.

37
Ibid., S. 178.

38
Ibid., S. 159.

39
Ibid., S. 82.

40
Vgl. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Campus Verlag, Frankfurt a. M.–New York 1992.

tigkeit die fundamentalen Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft beschrieben. Die für die persönliche Entwicklung wichtigen Institutionen der Gesellschaft, in der man lebt, geben den Spielraum für die Handlungsmöglichkeiten der Einzelnen vor.

Erst in einem zweiten Schritt fragt Rawls nach den Anforderungen, die an die einzelnen Bürger und ihre Handlungen zu stellen sind. Es gehört zum menschlichen Wesen, dass es seine moralische Natur im autonomen Handeln ausdrücken will. Auf der anthropologischen Grundlage der Betrachtung der moralischen Subjekte, die mit Gerechtigkeitssinn ausgestattet sind, versucht Rawls im dritten Teil der *Theorie der Gerechtigkeit* nachzuweisen, dass es zwischen dem individuell Guten und dem Gerechten eine Übereinstimmung gibt. In diesem Zusammenhang gehört es zum Wohl und zur Vernünftigkeit der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft, „ihren Gerechtigkeitssinn als für ihre Lebenspläne maßgebend zu bekräftigen“.⁴¹ Je nachdem, wie die Bürger hinsichtlich Gerechtigkeit beschaffen sind, wird auch ihre Gesellschaft gerecht geordnet sein.

Gegen Rawls' universalistisches Gerechtigkeitskonzept, das die historisch- und sozial-kontingenten Bedingungen von einer moralischen Beurteilung ausschließt, haben die Vertreter des *Kommunitarismus*⁴² Einwände vorgebracht, die vom Standpunkt des kultursensitiven Vorrangs des Guten vor dem Rechten formuliert wurden. Gegenüber dem Gerechten sei das Gute vorrangig, weil sich das Gerechte ohne das Wissen um das Gute überhaupt nicht bestimmen lasse. Das Gute bildet den Rahmen, in dem sich das Gerechte erst realisieren kann, und nicht umgekehrt. Im Anschluss an Aristoteles und seine Auffassung des Menschen als Gemeinschaftswesens gehen die Kommunitaristen von den Vorstellungen des guten Lebens aus, die von einer Gemeinschaft entwickelt und geteilt werden. Was Rawls an erster Stelle als ein Gut der individuellen Freiheit hervorhebt, hat nicht in allen Gesellschaften einen zentralen Stellenwert wie in der westlichen Kultur. Die kommunitaristisch orientierten Denker vertreten das Primat der aristotelischen Verteilungsgerechtigkeit gemäß vorgefundener gesellschaftskonstitutiver Werte, die der Mensch als *zoon politikon* begreifen und umsetzen kann.

Unter dem Einfluss dieser kritischen Einwände hat Rawls in der weiteren Ausarbeitung seiner Gerechtigkeitstheorie in *Politischer Liberalismus* seinen universalistischen Standpunkt, den er selbst als ‚utopisch‘ bezeichnet hat, revidiert und die Unterscheidung zwischen politischer Philosophie und Moralphilosophie eingeführt. Nun hat er die historische Kontextualität der Gerechtigkeitsvorstellungen in Betracht gezogen und eine realistische *politische* Gerechtigkeitskonzeption herauszuarbeiten versucht, die von der Tradition einer demokratischen Gesellschaft mit all den umfassenden und in ihrer öffentlichen Kultur enthaltenen Lehren ausgeht. In einer Abkehr von früheren Formen des Liberalismus fordert Rawls in seinem politischen Liberalismus Toleranz und Vernunft im Bereich der politischen Einigung, damit es zu einem *übergreifenden Konsens* (*overlapping consensus*) kommen kann, der für alle Menschen annehmbar wäre.

5. Ist der ethische Blick auf Politik berechtigt?

Obwohl Hegel in seinem Ansatz beide Seiten der Gerechtigkeit – die subjektive und die objektive – für notwendig erklärt, hat seine Moralitätskritik die personale Gerechtigkeit als die gleichsam kontextlose moralische Tugend des Einzelnen entkräftet und mit der Sittlichkeit der Staatsbürger überlagert.

Paradoxerweise hat so der Philosoph, der in seinem System vielleicht am meisten von der Freiheit schreibt und die ganze Weltgeschichte als Prozess des Fortschritts im Bewusstsein und als Verwirklichung des Freiheitsprinzips betrachtet, die Freiheit des Einzelnen dem Vorrecht des Staates geopfert. Die personale Gerechtigkeit wurde bei ihm in der politischen Sphäre aufgelöst.

Vom umgekehrten Ausgangspunkt der Verteidigung des Vorrechts der Freiheit des Einzelnen ist der politische Liberalismus bezüglich der Frage der Gerechtigkeit zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt. Mit der Hervorhebung der prozeduralen Gerechtigkeit der Institutionen und dem Ansatz, der sich auf die Gewaltenteilung verlässt und die personale Tugend als ein privates weltanschauliches Gut aus der öffentlichen Sphäre des Politischen zu säubern versucht, hat er den Bürger entmoralisiert. Die politischen Institutionen und ihre Verfahrensregeln haben von den Bürgern die Verantwortung für das Gemeinwohl übernommen und somit die bürgerliche Tugend als etwas Überflüssiges beiseite gelegt.

Gegenüber diesen beiden Tendenzen zur Aufhebung der Rolle der personalen Gerechtigkeit in der Politik, gehe ich von der These aus, dass für eine demokratische Gesellschaft die institutionelle Gerechtigkeit mit der personalen Komponente zu ergänzen ist, ohne dass dabei irgendeine von ihnen ihren eigentümlichen Bereich und ihr Wesen einbüßt. So wie bei Hegel der Sittlichkeitsbegriff beide Momente, das des abstrakten Rechts und das der Moral, in sich vereinigt, ist auch die objektive durch die subjektive Seite der Gerechtigkeit zu vervollständigen. Eine Gesellschaft ist nicht wohlgeordnet und somit gerecht, indem nur ihre Institutionen nach bestimmten Grundsätzen und Verfahren organisiert sind. Die Verfassungen werden durch die Tüchtigkeit und Vortrefflichkeit der Einzelnen getragen, kontrolliert, verbessert und vervollkommenet. In einer demokratischen Gesellschaft, in der die Rolle der Öffentlichkeit sehr wichtig ist, wird der Unterschied zwischen der Verantwortung von Inhabern politischer Ämter einerseits und der der übrigen Bürger andererseits immer geringer. Die demokratische Verantwortung fordert Gerechtigkeit von allen, denn sie alle sind nicht nur abwechselnd, sondern unablässig an der Macht.

Es ist eine seit der Antike immer wiederkehrende Idee der Philosophen, dass man den Menschen zur moralischen Vortrefflichkeit erziehen und kultivieren kann. Eine gerechte Verfassung der Gesellschaft ist die notwendige Voraussetzung, durch die diese sittliche Erziehung stattfindet. Daher hat Hegel die Erwartung geäußert, dass die Menschen durch die Verfassung tüchtiger gemacht werden. Die Vortrefflichkeit der Verfassung hat er in einen unmittelbaren Bezug zur Vortrefflichkeit der Bürger gebracht:

41

John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 615.

42

Unter dem Sammelbegriff Kommunitarismus verweise ich auf folgende führende Werke: Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, London 1981; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plä-*

doyer für Pluralität und Gleichheit, Fischer, Frankfurt a.M.–New York 1992; Charles Taylor, *Negative Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992. Vgl. dazu Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1993, und Wolfgang Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

„In dieser Rücksicht ist wesentlich – wenn gesagt wird, dass eine wahrhafte Konstitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe – $\alpha\alpha$) dies zu bedenken, daß eben die Konstitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk eben um so vortrefflicher macht.“⁴³

Einerseits soll also eine gute Verfassung die Bürger zu besserer personaler Gerechtigkeit anleiten.

Auf der anderen Seite bemerkt Hegel, dass die Verfassung nicht zu weit über die Köpfe der konkreten Menschen angehoben werden darf. Politische Gerechtigkeit steht in einem Verhältnis zur personalen Gerechtigkeit als ein Ausdruck von lebendigen Bräuchen, Ethos, Sittlichkeit, der zweiten Natur der Bürger. Sie ist keine hohle Abstraktion:

„Aber $\beta\beta$) umgekehrt (da die Sitten die lebendige Konstitution sind) die Konstitution ebenso in ihrer Abstraktion nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen muß.“⁴⁴

Daher verwirft Hegel die platonische Auffassung einer idealen, gerechten Staatsverfassung und vertritt folgenden aristotelischen, empirisch orientierten Ausgangspunkt:

„Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Konstitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z.B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte.“⁴⁵

Die Verfassung ist also keine von der Wirklichkeit abgelöste Proklamation, sondern eine historisch bedingte Schöpfung, die den Geist des Volkes widerspiegelt.

Für die Beziehung zwischen der personalen und politischen Gerechtigkeit ist die Analogie kennzeichnend, die Hegel zwischen dem Prozess der Erziehung des Einzelnen und dem des Volkes aufzeigt:

„Aber wie der einzelne Mensch im Staate erzogen, d.h. er als Einzelheit in die Allgemeinheit erhoben wird und aus dem Kinde erst ein Mensch wird, so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand worin es Kind ist, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zustand über. Und die Menschen bleiben nicht nur, wie sie sind, sondern sie werden anders; ebenso ihre Konstitutionen.“⁴⁶

So wie die Verfassungen verbessert und vervollkommen werden, geschieht es auch mit der Gerechtigkeit im Staate und bei den Bürgern.

Aristoteles hat im Buch V, 12 seiner *Politik* die Schlussfolgerung gezogen, dass jene Verfassung am stabilsten sei, welche die unterschiedlichen Ansprüche auf arithmetische und proportionale Gerechtigkeit in Balance bringe. Deshalb hat er den Ratschlag gegeben, dass stets derjenige Teil der Bürgerschaft, der die Verfassung zu erhalten wünsche, größer sein müsse als jener, der dies nicht wolle. Dabei hat er nachgewiesen, dass das wichtigste Mittel für die Erhaltung von Verfassungen die richtige politische Erziehung der Bürger ist.

Der Gerechtigkeitsbegriff hat immer mit dem Ethischen wie auch dem Politischen zu tun. Ernst Bloch hat die Gerechtigkeit mit dem Ausdruck „Hans Dampf in mindestens zwei Gassen, in der juristischen wie der moralischen“⁴⁷ bezeichnet. Seit Platon und Aristoteles sind die beiden Sachgebiete Ethik und Politik, in denen sich die Gerechtigkeit bewegt, nicht voneinander zu trennen. Gerade die Tüchtigkeiten (*aretai*) und insbesondere die „Krone“ aller Tüchtigkeit, die Gerechtigkeit mit ihrem ethisch-politischen Doppelsinn, bringen die beiden Bereiche in große Nähe zueinander. Diese Nähe kommt vom gemeinsamen Ziel menschlichen Handelns, das im Begriff der *eudaimonia* ausgedrückt ist. Die neuzeitliche Trennung von Politik und Moral, wie sie Machiavelli zu festigen versuchte, hat unter anderen Kant wieder aufzu-

heben gesucht. Im ersten Anhang seiner berühmten Abhandlung *Zum ewigen Frieden* aus dem Jahre 1795 hat er den moralischen Politiker gelobt und die Einhelligkeit der Politik mit der Moral zu begründen versucht.

Es hat sich erwiesen, dass der moralische Blick auf die Politik in der Demokratie besonders bedeutsam ist. Wie Charles Montesquieu in seinem Buch *Vom Geist der Gesetze* schrieb, sei gerade die Tugend (*virtu*) die Triebkraft der Demokratie. Der moralische Blick auf die Gerechtigkeit ist keine sachfremde Präsenz, und der neuzeitliche Ansatz der Entmoralisierung hat sich deshalb als fragwürdig erwiesen. John Rawls baut seine Gerechtigkeitstheorie auf der Vorstellung einer gerechten Gesellschaft auf, der eine Vorstellung vom gerechten Menschen entspricht. Für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft ist es notwendig, dass beide Pole, der gesellschaftliche und der individuelle, sich ergänzen:

„Ein gerechtes System muß sich selbst stützen, d.h. bei seinen Mitgliedern den entsprechenden Gerechtigkeitssinn wecken, den wirksamen Wunsch, um der Gerechtigkeit willen nach seinen Regeln zu handeln.“⁴⁸

Die Voraussetzung einer demokratischen Gesellschaft mit Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit sind also *moralische Subjekte*, die die *Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit* haben.

Einerseits wird die antike Tugend der Gerechtigkeit im Licht der substantiellen Sittlichkeit erschlossen:

„Der *Hauptgedanke*, der nun Platons Republik zugrunde liegt, ist der, der als Prinzip der griechischen Sittlichkeit anzusehen ist, daß nämlich das Sittliche das Verhältnis des Substantiellen habe, als göttlich festgehalten werde, – so daß jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine zu seinem Zwecke, zu seinem Geiste und Sitte habe, nur aus, in diesem Geiste wolle, handle, lebe und genieße, – so daß dies seine Natur, d.i. seine zweite geistige Natur als Sitte und Gewohnheit des Substantiellen habe. Dies ist nun allerdings die Grundbestimmung, das Substantielle überhaupt.“⁴⁹

Die Gerechtigkeit des Einzelnen betrachtet Hegel in der griechischen Welt als etwas Sekundäres, das dem allgemeinen sittlichen Geist, der Staatsverfassung untergeordnet wurde. Die politische Gemeinschaft ist das Erste und Wahrhafteste, sie wird deshalb mit den Attributen des Göttlichen bedacht.

Auf der anderen Seite kommt es in der Neuzeit zur Abspaltung der personalen Gerechtigkeit vom politischen Recht der Institutionen. Im Kampf für ihre subjektiven Freiheiten verlieren die modernen Individuen die Legitimationsbasis für ihre Handlungen in den politischen Institutionen:

43

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 19, S. 112.

landes, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 154 ff.

44

Ibid.

48

John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 294. Vgl. vom Verfasser: „Demokratie ohne Ethos“, in: *Synthesis philosophica* 19/2 (2004), S. 337 ff.

45

Ibid.

46

Ibid.

49

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 19, S. 113 f.

47

Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, S. 269. Vgl. vom Verfasser *Welt und Ethos. Hegels Stellung zum Untergang des Abend-*

„Die Bestimmung, die diesem entgegensteht – diesem substantiellen Verhältnis der Individuen zur Sitte –, ist die subjektive Willkür der Individuen, die Moral; daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln, sondern aus eigener Überzeugung, nach einer moralischen Überlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dies Prinzip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Prinzip der modernen, ausgebildeten Zeit.“⁵⁰

Mit dem Anspruch auf eigene Bestimmung hat paradoxerweise das neuzeitliche Subjekt das Bedürfnis nach seiner personalen Gerechtigkeit verloren.

Das alte von Herodot bestätigte Ideal der Verfassung ist, dass in einer Gemeinschaft die besten Männer die Macht innehaben und herrschen. Platons Kritik an der Demokratie seiner Zeit geht gerade von dem Vorwurf aus, dass sie Wissen und Kompetenz verachte, weil die unvernünftige und zügellose Volksmenge herrsche. Paradoxerweise ist der älteste Theoretiker der Demokratie ein Sophist – Protagoras, während Sokrates und Platon ihre Gegner waren.⁵¹ In Platons Dialog setzt sich der Sophist Protagoras der Kritik von Sokrates entgegen, der zufolge die Demokratie nicht das wahre politische Wissen und die wahre politische Kunst lehrt.

Die Lobpreisungen der Vorteile der Demokratie als ‚verantwortlicher‘ Regierung, aber auch der Einwand, dass die unvernünftige Volksmenge nicht immer für die Selbstregierung kompetent sei, gehen auf die älteste Verfassungsdebatte in den berühmten *Historien* des Geschichtsschreibers Herodot (484–425 v. Chr.) zurück. Einer der sieben Perser, die sich nach dem Aufstand gegen den Großkönig Kambyses über die bestmögliche Verfassung unterhalten, Megabyzos, setzt sich der Rede des Großen Otanes von Persien für die Demokratie mit folgenden Worten entgegen:

„Wenn er (Otanos) aber dazu aufgefordert hat, der Masse die Macht in die Hände zu geben, so hat er nicht die beste Meinung vertreten. Denn es gibt nichts Unvernünftigeres als die unnütze Masse und nichts Hochmütigeres.“⁵²

Indem Megabyzos die Entstehung der Demokratie als Niedergang der tyrannischen Herrschaft anerkennt, betrachtet er den Vorgang als einen Verfassungsrückgang. Seine Begründung richtet sich gegen den Mangel des Volkes an Wissen und Sittlichkeit:

„Und dass Männer, die sich vor dem Frevelmut eines Alleinherrschers retten, dem einer zügellosen Volksherrschaft verfallen, ist ein ganz unerträglicher Vorgang. Denn jener tut, wenn er etwas tut, dies auf Grund einer Erkenntnis, das Volk aber verfügt nicht einmal über Erkenntnis. Denn wie sollte der zur Erkenntnis gelangen, dem weder von anderer Seite Belehrung über sittlichen Anstand zuteil geworden ist noch der aus sich selbst heraus solchen kennt... Es ist klar, dass von den besten Männern beste Entscheidungen gefällt werden.“⁵³

Diese Argumentation gegen die Nachteile der Demokratie wie etwa die Behauptung, dass nur die besten Menschen beste Entscheidungen treffen, hätte wohl auch Platon unterschreiben können.

Herodots Aussagen erweisen, dass die athenische Demokratie der eigentliche Geburtsort der Idee der prozeduralen Gerechtigkeit, verantwortlichen Politik, der Rechenschaftsablage und der Kontrolle der politischen Ämter war. Otanes fasst es in einem Satz zusammen:

„Die Volksherrschaft jedoch führt fürs Erste den allerschönsten Namen, nämlich Isonomie, durch Los verteilt sie die Ämterverwaltung, für die Ausübung der Regierung besteht die Rechenschaftspflicht, alle Anträge bringt sie vor die versammelte Bürgerschaft.“⁵⁴

Nun drängt sich die Frage auf, warum diese institutionelle Gerechtigkeit der demokratischen Verfassung nicht ausreicht. Warum stellen Platon, Aristoteles

und viele andere die zusätzliche Forderung nach personaler Gerechtigkeit der Bürger auf? Reicht es nicht aus, wenn man in einer demokratischen Ordnung jene gerechten Institutionen hat, die die Neutralität der Prozeduren gewährleisten?

Sowohl Platon in seinem Spätwerk: in *Politikos* und in den *Nomoi*, als insbesondere auch der auf seinen Spuren wandelnde Aristoteles haben eine Politik entwickelt, die die Verfahren, die Gesetze und die Institutionen an die Stelle des Ideals von der Herrschaft der Personen treten ließ. So knüpfen einige liberale Gerechtigkeitstheorien mit Recht an den so genannten platonischen, zweitbesten Weg an, indem sie den Vorrang des Gerechten durch einen konsequenten Prozeduralismus ausbauen. Michael Sandel hat das liberalistische Primat gerechter Verfahren vor anderen Werten und Zwecken als „prozedurale Republik“ bezeichnet.⁵⁵ Als gerecht werden in diesem Zusammenhang diejenigen Regeln des Zusammenlebens und diejenigen Institutionen bewertet, über die ein politischer Konsens hergestellt werden kann. Die Gerechtigkeit ist also unabhängig von den Konzeptionen des Guten, die in der Gesellschaft vertreten werden.

Dabei hat die hier in Auszügen belegte, große historische Auseinandersetzung über die richtige Verfassung erwiesen, dass gerade die Demokratie im personalen Aspekt der Gerechtigkeit eine besondere Legitimationsbasis hat. In der Demokratie geht es einerseits um prozedurale Organisationsprinzipien, die die Voraussetzungen für die Möglichkeit gerechter Entscheidungen liefern. Die Gerechtigkeitsprinzipien legitimieren sich durch den demokratischen Prozess empirischer Konsensermittlung aus der gesellschaftlichen Basis – das Prozedere der Entscheidungsfindung. Die prozedurale Gerechtigkeit der Institutionen braucht andererseits jedoch zum Leben geistige Substanz. Ohne die personale Gerechtigkeit der Bürger bringen die Institutionen selber keine Gerechtigkeit in der Gesellschaft zustande.

Einerseits sollen die Bürger den Anforderungen der institutionellen Gerechtigkeit als dem Ausdruck ihres eigenen Willens freiwillig und beständig nachkommen. Auf der anderen Seite ist ihre Ausübung von Gerechtigkeit aus eigener Überzeugung eine Sperre gegen das Überhandnehmen der Staatsgewalt, die von ihrer Stellung her immer zur Bevorteilung von Macht, Reichtum, öffentlicher Anerkennung tendiert. Gerade die personale Gerechtigkeit ist ein besonderes Korrektiv, durch welches sich die Bürger dem Ableiten einer Rechtsordnung in einen Unrechtsstaat widersetzen. Für die Demokratie ist es von besonderer Wichtigkeit, wie die rechtschaffenen Bürger Widerstand gegen massive Ungerechtigkeit leisten. Proteste gegen ungerechte Verfahren können zu bürgerlichem Ungehorsam führen, was ebenfalls ein Bestandteil der Demokratie darstellt. Eine der ‚Gründungslegenden‘ der athenischen De-

50
Ibid., S. 114.

51
A. Menzel, „Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie“, *Zeitschrift für Politik* 3 (1910), S. 205–238.

52
Herodot, „Die Entstehung der Verfassungstypologie“, in: *Antike und moderne Demokratie. Ausgewählte Texte*, herausgegeben und eingeleitet von Klaus Stüwe und Gregor Weber, Reclam, Stuttgart 2004, S. 47.

53
Ibid., S. 47 f.

54
Ibid., S. 47.

55
„Since this liberalism asserts the priority of fair procedures over particular ends, the public life it informs might be called the procedural republic.“ Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1996, S. 4.

mokratie beruht gerade auf dem Widerstand gegen die tyrannische Herrschaft von Hipparchos und Hippias aus dem Jahre 514 v.Chr.

Die Demokratiegeschichte der Republik Kroatien nach der Wende im Jahre 1990 zeigt denkwürdige Ereignisse, durch die die Bürger ihren demokratischen Widerstand gegen den Missbrauch der demokratischen Institutionen zum Ausdruck brachten. Im Jahre 1996 zogen die Bürger auf den Jelačić-Platz, um durch Unterstützung des in seiner Existenz bedrohten Rundfunksenders „101“ ihren Protest gegen die Machenschaften der Amtsträger der Staatsgewalt zu zeigen. Tausende von Menschen beteiligten sich an der öffentlichen Demonstration. Dieser bürgerliche Ungehorsam war ein eindeutiges Zeichen und zugleich der Anfang vom Ende einer Regierung, die sich von einer sog. Para-Struktur manipulieren ließ. Es ist äußerst denkwürdig, wie sich einige Amtsträger, z.B. der Innenminister, der deswegen auch sein Amt verlor, damals dem bürgerlichen Willen fügten. Diese Manifestation des bürgerlichen Muts war ein Sieg der Demokratie. Wenn die institutionelle, prozedurale Demokratie versagt, sind die Bürger zu personaler Gerechtigkeit und zur *iustitia correctiva* berufen.

Seit Sokrates' *Kyprischen Reden*, verfasst nach dem Tode des zyprischen Königs Euagoras (374/373 v.Chr.), oder Xenophons *Kyrupädie. Die Erziehung des Kyros* (um 360 v.Chr.) bis hin zu Erasmus' *Institutio principis Christiani* (1516) hat man Fürstenspiegel zur gerechten politischen Bildung der Herrscher geschrieben. Wie es der Zeitgenosse Platons Sokrates (436–338 v.Chr.) erklärte, der etwa gleichzeitig mit der Akademie eine Rednerschule im Sinne einer Erziehungs- und Bildungsanstalt eröffnete, sollte ein sittlicher Herrscher die Haupttugenden der Gerechtigkeit und des Maßes verkörpern und seinen Untertanen an Arete überlegen sein. Sogar Machiavellis *Buch vom Fürsten* ist von der äußeren Form her eine Art Fürstenspiegel, der sich aber nicht der wahren Tugend der Gerechtigkeit, sondern ihrem Schein verschrieb. Nun stellt sich die Frage, warum in der weiteren Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft diese literarische Form verschwunden ist. Es ist eine Frage, die man vielleicht im Zusammenhang mit dem Schicksal der Tugend überhaupt in der neuzeitlichen politischen Philosophie betrachten sollte. Die Ursache liegt aber vor allem in der Tendenz zur Technisierung der Politik und im Vertrauen auf die Verfahrensgerechtigkeit.

Man kann eine gerechte Gesinnung im Staate auf zwei Ebenen betrachten, auf der Ebene der Amtsträger und auf der Ebene der Bürger. In der Demokratie ist ein gerechtes Verhältnis der Amtsträger in Parlament, Exekutive oder Justizwesen zum Gemeinwohl etwas, was die echte Demokratie von der Tyrannei der Mehrheit unterscheidet. Für die Amtsträger ist nicht so sehr die umfassende Gerechtigkeit wie die auf ihren Aufgabenbereich bezogene personale Gerechtigkeit ausschlaggebend. Deshalb muss eine angemessene Demokratietheorie beide Aspekte der Gerechtigkeitstheorie – den institutionellen und den personalen – in Betracht ziehen und integrieren. Zu den Funktionsbedingungen der rechtsstaatlichen Demokratie gehört ein gewisses Maß an Gerechtigkeit sowohl auf Seiten der Bürger wie auch ihrer Amtsträger. Versuche, die sich auf den institutionellen Teilbereich der politischen Gerechtigkeit beschränken, um dadurch innerhalb pluralistischer Gesellschaften als eine geteilte Basis für öffentliche Argumentationen dienen zu können, haben sich als fragwürdig erwiesen. In der personalen Betrachtung der Gerechtigkeit birgt sich auch eine universale Grundlage, die für die pluralistische Gesellschaft von Belang ist. Eine pluralistische Gesellschaft tut sich schwer mit dem Gemeinwohl und dem, was die vorwiegende Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder als ihre Meinung teilt.

Der ethische Blick auf Politik ist nicht nur berechtigt, sondern für die Demokratie geradezu notwendig. Wahrhafte Demokratie kann ohne beide Seiten der Gerechtigkeit – die personale wie die soziale – nicht funktionieren. Wenn die Demokratie dem Vorwurf Platons entgehen will, muss sie die personale Gerechtigkeit nachholen. Der berühmte Mythos von Protagoras⁵⁶ besagt, dass der Mensch um des Überlebens willen der politischen Kunst bedarf, deren Grundlagen „Scham“ und „Gerechtigkeit“ (*aidos* und *dike*) sind. Die Sage lehrt, wie nach der Schöpfungsgeschichte diese beiden Anlagen von Epimetheus im Auftrag des Zeus an alle Menschen verteilt wurden. Dieser Mythos der Demokratie zeigt, dass die Veranlagung zur Gerechtigkeit jedem Menschen von seiner Natur her zur Verfügung steht und deshalb die Politik Sache eines jeden sein kann. Mit der Tugend der Gerechtigkeit verhält es sich also wie mit jeder anderen Begabung des Bürgers, die erst durch politische Übung und Erziehung voll ausgebildet werden kann.

Die Gründe, die Platon zur Bildung der Regierenden voraussetzt, sind in der Demokratie besonders zu beachten. Für die Demokratie ist die Frage, wer regiert, politisch nicht unwesentlich. Demokratische Politik kann weder die personale Komponente noch die Verfahren missachten. Wenn die Guten regieren, wird auch die Politik gut sein. Das Bestehen von gleichen Gesetzen, Gewaltkontrolle und institutionellen Verfahren muss nicht bedeuten, dass es um die Politik und das Gemeinwohl gut bestellt ist, wenn die Schlechten an der Macht sind.

Daher ist es vor allem wichtig, wie die Bürger und die Regierenden politisch gebildet werden. Die klassische politische Philosophie hat immer auch die Erziehung zur Tugend behandelt. Heute ist es ebenso von großer Bedeutung, den Bürgern eine angemessene politische Bildung für die Demokratie angedeihen zu lassen. Das ist nicht etwas, was ausschließlich in Parteikursen angeboten wird. Ein gutes Beispiel aus der antiken Geschichte ist Perikles, der in seinen Reformen der Demokratie ein Tagegeld (*Theorika*) einführte, welches den allgemeinen Besuch öffentlicher Veranstaltungen und Feste möglich machte. Damit wurde ein bedeutender Beitrag zur politischen Bildung der Bürger für die attische Demokratie gemacht.

In der Demokratie sollte der nach Platon „zweitbeste Staat“, die Herrschaft der Gesetze und Institutionen, mit dem „besten Staat“, der Herrschaft der gerechten Personen, kombiniert werden. Das Gesetz muss nicht einspringen, weil es an Guten und Vernünftigen fehlt, sondern gerade die Gesetze und gerechte Verfahren sollen ermöglichen, dass die Besseren als Vertreter der Gleichen zur Herrschaft gewählt werden und sie ausüben. Poppers Empfehlung, man solle sich in der Politik nicht am Modell „des guten Herrschers“, sondern an den „Verfahren“ orientieren, könnte man folgendermaßen umformulieren: Es wäre noch besser, wenn man sich am Modell der gerechten Verfahren orientierte, das durch gute Herrscher geleitet würde. Die Bürger wählen nicht nur nach der Verfahrenskompetenz, sondern auch nach der Beurteilung der Gerechtigkeitsbereitschaft.

Die Titelfrage des Artikels möchte ich mit der Schlussthese beantworten, dass beide Gerechtigkeitsformen der Verwirklichung der Demokratie gut bekommen. Am besten ist es, wenn die personale Gerechtigkeitsdisposition den sozialen Institutionen der Demokratie Kraft und Unterstützung gibt. Ohne an-

56

Platon, *Protagoras* 320 c – 322 d. Vgl. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, I/1, S. 220 ff.

gemessenen institutionellen Rahmen kann man wohl keine Demokratie aufbauen. Jedoch ohne die aus dem grundsätzlichen Einverständnis erwachsende personale Unterstützung seitens der Bürger lässt sich die Demokratie weder erhalten noch weiterentwickeln. In der demokratischen Ordnungsform kann die private Sphäre der Bürger nicht ganz von deren öffentlichem Handeln getrennt werden. Demokratie enthält in sich immer etwas vom politischen Ideal, zu dem die Bürger einen Bezug herstellen sollen, statt in völliger weltanschaulicher Neutralität zu verbleiben. Die Fragen der institutionellen politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse wie auch die Fragen des guten und gerechten Lebens gehören zu den Dingen, um die sich die Bürger kümmern sollen. Wenn sie ihr demokratisches Ideal mit ihrer Gesinnung und Tauglichkeit nicht erfüllen, gibt es keine identitätsstiftende Substanz für eine gerechte Ordnung der gesellschaftlichen Institutionen. Wenn sie sich zu ihr nicht als zu ihrem Gemeinsinn und einem zu bewahrenden Gut verhalten, hat Demokratie keine Perspektive.

Pavo Barišić

What Kind of Justice Corresponds to Democracy?

Abstract

Within the framework of the contemporary discussions of the presuppositions of democracy, the author of this paper poses the question whether discussing justice primarily from the social rather than the personal aspect and level is, perhaps, more appropriate. This ties in with the question of the primary object of justice – is justice the trait of social institutions or individuals? Thus the question of what kind of justice matches democracy. The author explicates this network of questions through three underlying models of the theory of justice – Plato, Aristotle and Rawls's model. Plato's model is about the realisation of a good life in a political community in view of the idea of justice that one should do that which is proper to one. Aristotle's understanding of justice sets forth from a systematic analysis of the concepts that differentiate between the levels of general and particular justice. Rawls's model of distributive justice rests on the mechanism of the forces of the institutional functional frameworks in well-organised societies. The author's conclusion is that both forms of justice correspond well to the realisation of democracy. It is best when one's personal disposition to justice provides strength and support to the social institutions of democracy. Without an adequate institutional framework there is, most certainly, no democracy. Without the personal support of citizens, which issues from fundamental consent, democracy can neither be sustained nor developed. In a democratic system, the private sphere of citizens cannot be fully separated from their public actions. Democracy always and necessarily contains in itself some of the political ideals, which citizens cannot, in their worldviews, relate to neutrally. The questions of the institutional and political shaping of relations, and the questions of the good and just life should be in the interest of the citizens. If they do not accomplish their democratic ideals through their own belief and virtue, then there is no substance that would shape identity for a just system of social institutions. If they do not relate to it as to their own common sense and good to be preserved, democracy has no prospects.

Key words

Democracy, justice, social aspect, personal aspect, Plato, Aristotle, John Rawls

Pavo Barišić

Quelle justice convient-elle à la démocratie?

Sommaire

Dans le cadre des études contemporaines des présuppositions de la démocratie l'auteur se demande s'il est plus opportun d'examiner prioritairement la justice d'un point de vue social ou à un niveau personnel. Ceci est en rapport avec la question de l'objet prioritaire de la justice: la justice est-elle une qualité relevant des institutions sociales ou des individus? D'où la question de savoir quelle justice convient le mieux à la démocratie. Cet article analyse ces questions en trois modèles fondamentaux de la théorie de la justice comme équité: le modèle de Platon, celui d'Aristote et celui de Rawls. Chez Platon il s'agit de la réalisation d'une bonne vie dans la communauté politique selon l'idée de justice que chacun doit faire ce qui lui incombe. La justice d'Aristote est fondée sur l'élaboration systématique de concepts qui distinguent les niveaux d'une justice générale et spéciale. Le modèle de Rawls d'une justice séparable repose sur les principes de base du mécanisme des forces d'un ensemble institutionnel fonctionnant dans une société bien organisée. La conclusion démontre que les deux formes de justice conviennent tout à fait à la réalisation de la démocratie. Le mieux c'est lorsque la disposition personnelle à la justice assure la force et le soutien aux institutions sociales de la démocratie. Sans un cadre institutionnel approprié il est impossible de construire la démocratie. De même que, sans un soutien personnel de la part des citoyens lequel se développe à partir d'un accord public, il est impossible de conserver ou de développer la démocratie. Dans un système démocratique il est impossible de séparer la sphère privée des citoyens de leur activité publique. La démocratie a toujours en soi un peu d'idéal politique à l'égard duquel les citoyens ne peuvent pas avoir une attitude neutre. Les questions d'une formation institutionnelle politique des rapports et des questions concernant une vie équitable et à l'avantage de tous relèvent du domaine des préoccupations des citoyens. Si l'idéal démocratique ne se réalise pas par les convictions et les valeurs des citoyens il n'y aura pas de substance pour former l'identité de l'ordre établi des institutions de la société qui soit équitable. S'ils ne la traitent pas comme leur propre bien qu'il faut sauvegarder la démocratie n'aura pas d'avenir.

Mots clés

Démocratie, justice, point de vue social, point de vue personnel, Platon, Aristote, John Rawls