

## Gemeinschaft als Grundwert der Aristotelischen Ethik

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Wonach beurteilen wir, ob wir richtig handeln? Die beiden heute gängigen Antworten gehen auf Kant und die Utilitaristen zurück. Die Probleme, die sie aufwerfen, sind bekannt. Kants Formalismus führt zu einer moralphilosophischen Zweiweltenlehre des homo phaenomenon und des homo noumenon. Form und Inhalt des Handelns werden getrennt. Die sittliche Motivation wird von allen anderen Interessen des Menschen abgesondert; jede Vermischung würde den sittlichen Wert der Handlung zerstören. Wie in diesem dualistischen Ansatz eine Interaktion von Form und Materie möglich sein soll, d. h. wie es gelingen soll, mit Hilfe des formalen Prinzips inhaltliche Handlungsanweisungen zu gewinnen<sup>1</sup>, das zu zeigen dürfte weder den verschiedenen Universalisierungsstrategien<sup>2</sup> noch der Diskursethik<sup>3</sup> überzeugend gelungen sein. Betont Kant den unbedingten Wert der, wenn auch noumenalen und folglich abstrakten Person, so sind die konsequentialistischen Ansätze in der Gefahr, die außermoralischen Güter über die Person zu stellen. Nach der bekannten Kritik von Rawls<sup>4</sup> hat eine ausschließlich konsequentialistische Theorie kein Instrumentarium, um die Frage der gerechten Verteilung zu entscheiden. Ob eine Handlung sittlich richtig ist, wird in vielen utilitaristischen Ansätzen letztlich anhand quantitativer Kriterien beurteilt. Wir erhalten eine Antwort auf die materiale Frage, aber sie scheint unseren

<sup>1</sup> B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, hat die dualistischen und abstrakten ethischen Theorien einer eingehenden Kritik unterzogen. Hegel habe in seiner Kritik an Kant zumindest das Problem richtig gesehen. Es bestehe darin, „how a concretely experienced form of life can be extended, rather than considering how a universal program is to be applied“ (104). In seiner Kritik an der sprachanalytischen Ethik wendet Williams sich gegen die Reduktion der moralischen Sprache auf einige allgemeine, abstrakte Begriffe, wie sie sich vor allem bei Hare finden (130).

<sup>2</sup> Vgl. F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 1989, 91–117.

<sup>3</sup> Vgl. W. Kuhlmann, *Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung*, in: Th. M. Seebohm, *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abh. der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1990, Nr. 8, 105–121. Kuhlmann unterscheidet zwischen einem Begründungs- und einem Anwendungsdiskurs für Normen. Thema des Begründungsdiskurses sei die normative Richtigkeit, und es gelte: „Eine Norm ist genau dann richtig, wenn sie für die von ihr gemeinte Standardsituation genau das vorschreibt, dem alle Betroffenen und Beteiligten in einem vernünftigen Konsens zustimmen können.“ (116) Meine Frage ist, ob die formalen Bedingungen des Diskurses ein hinreichendes Kriterium für die Vernünftigkeit des Konsenses sind. Der Anwendungsdiskurs ist u. a. zuständig für „die Frage der relativen Relevanz der in der Situation vereinigten Aspekte, an denen ja die verschiedenen Interessen der Beteiligten und Betroffenen hängen, über deren Durchsetzung konsensuell entschieden werden soll“ (117). Wird auch die Frage, welche Aspekte relevant sind und nach welchen Kriterien sie gegeneinander abzuwägen sind, durch einen Konsens entschieden? Oder setzt der Konsens, um vernünftig sein zu können, bereits Gesichtspunkte für die Abwägung voraus?

<sup>4</sup> J. Rawls, *Justice as fairness*, in: *PhRev* 67 (1958) 164–194; *ders.*, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA 1971.

Intuitionen vom absoluten Wert der menschlichen Person nicht voll zu entsprechen<sup>5</sup>.

Im folgenden möchte ich eine dritte Antwort diskutieren, die des Aristoteles. Sie lautet: Kriterium des richtigen Handelns ist eine Lebensform. Ich habe bewußt ein vages Wort gewählt, mit dem sich zunächst wohl kaum ein auch nur halbwegs klarer Begriff verbinden läßt. Ich möchte damit auf eine Besonderheit des Aristotelischen Begriffs der praktischen Vernunft, der Phronesis, hinweisen, durch die dieser sich nicht nur von dem Kants, sondern auch von dem des Thomas von Aquin unterscheidet. Wenn wir Thomas und Kant nach dem obersten Gesichtspunkt fragen, an dem die praktische Vernunft sich zu orientieren habe, so antworten beide mit einem Gesetz. Es lautet bei Thomas, das Gute sei zu tun und das Schlechte zu meiden<sup>6</sup>, und in der *Kritik der praktischen Vernunft* trägt der Abschnitt (§7), in dem Kant den Kategorischen Imperativ formuliert, die Überschrift „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“. Im Unterschied dazu verweist Aristoteles uns nicht auf ein Vernunftgesetz, sondern auf eine Form des Lebens oder Handelns, die εὐπραξία<sup>7</sup>. Auch Thomas und Kant sind der Auffassung, daß die praktische Vernunft von der theoretischen unabhängig ist, aber Aristoteles markiert diesen Unterschied dadurch, daß er auf ein oberstes praktisches Vernunftgesetz verzichtet, noch einschneidender.

Wir werden zu fragen haben, ob es Aristoteles gelingt, die Anliegen einer personalen (formalen) und einer konsequentialistischen Ethik zu integrieren. Bevor ich damit beginne, den Begriff der Lebensform zu klären, möchte ich im voraus auf ein wesentliches Moment hinweisen, die Gemeinschaft. Dieser besondere Akzent des Aristotelischen Ansatzes wird in verschiedenen Zusammenhängen deutlich. Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* bezeichnet Aristoteles die Bestimmung des letzten Zieles des menschlichen Handelns als Aufgabe der politischen Wissenschaft. Wenn das Ziel des menschlichen Handelns für den einzelnen und die Polis eines und dasselbe sei, so sei doch das der Polis größer und vollkommener<sup>8</sup>. Umgekehrt bezeichnet die Definition der Polis<sup>9</sup> das gelungene Leben der Bürger als das Ziel der Polisgemeinschaft. Nicht zuletzt ist hinzuweisen auf die ausführliche Behandlung der φιλία in der *Nikomachischen* und der *Eudemischen Ethik*<sup>10</sup>. Diese Ausführungen werden für die Rekonstruktion der Aristotelischen Ethik zu wenig herangezogen<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> B. Williams, A critique of utilitarianism, in: J.J.C. Smart/B. Williams, Utilitarianism. For and against, Cambridge 1973; ders., Moral Luck, Cambridge 1981, chap. 1 and 3.

<sup>6</sup> S. th. I-II q. 94 a. 2c.

<sup>7</sup> EN VI 2, 1139b3; VI 5, 1140b7.

<sup>8</sup> EN I 1, 1094a27-b10.

<sup>9</sup> Pol. I 2, 1252b30.

<sup>10</sup> EN VIII, IX; EE VII.

<sup>11</sup> Eine bemerkenswerte Ausnahme ist A. W. Price, Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford 1989.

Das liegt wohl auch daran, daß die Übersetzung von „φιλία“ durch „Freundschaft“ den Eindruck erweckt, hier werde über eine spezielle Frage gehandelt. Tatsächlich geht es Aristoteles in diesen Büchern aber um eine umfassende Beschreibung und Bewertung der verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaft.

### I. Elementare sittliche Lebensformen

Um den Begriff der Lebensform zu klären, gehe ich aus von einer elementaren Handlungssituation. Die handelnde Person habe das Ziel, ein lebensnotwendiges Bedürfnis zu befriedigen. Sie sei dazu auf die Mitwirkung einer anderen Person angewiesen. Wie kann sie die andere Person für die Kooperation gewinnen? Die Antwort des Aristoteles lautet: nur durch einen gerechten Austausch. Jede Gemeinsamkeit kommt nur durch Gerechtigkeit zustande und hat nur durch sie Bestand<sup>12</sup>. Die Norm der Gerechtigkeit wird durch das Gut der Gemeinschaft oder Kooperation teleologisch begründet; sie ist notwendige Bedingung jeder Form von Gemeinsamkeit. Schauen wir uns an, wie Aristoteles am Beispiel einer elementaren Gemeinschaft diese These begründet.

EN V 9 handelt über das „einfachhin Gerechte“ (ἀπλῶς δίκαιον). „Einfachhin gerecht“ bedeutet ‚in einem uneingeschränkten Sinn gerecht‘<sup>13</sup>. Es wird unterschieden vom „politischen Gerechten“<sup>14</sup>, d. h. dem, was in einer bestimmten Polis aufgrund der dort geltenden Gesetze gerecht ist. Einfachhin gerecht ist also, was vorgängig zu und ohne Bezug auf die unterschiedlichen Verfassungen und die ihnen entsprechenden Gesetze gerecht ist. Das Kapitel über das einfachhin Gerechte zeigt uns den Ursprung der grundlegenden Norm des menschlichen Zusammenlebens.

Das einfachhin Gerechte findet sich dort, wo Menschen sich zu Tauschgeschäften zusammentun. Es besteht in der Gleichheit von zwei Verhältnissen. Wir haben vier Terme, z. B. einen Bauer, einen Schuhmacher, Lebensmittel und Schuhe. Das Verhältnis des Bauern zu den Schuhen und das Verhältnis des Schuhmachers zu den Lebensmitteln müssen einander gleich sein. Die Schuhe müssen also für den Bauern so viel wert sein, wie es die Lebensmittel für den Schuster sind. Maßstab des Wertes ist dabei das Bedürfnis dessen, der das Produkt erhält. Das Bedürfnis des Bauern bestimmt also den Wert der Schuhe und das des Schuhmachers den der Lebensmittel.

Was die Menschen zusammenführt, sind ihre Bedürfnisse und die Tatsache, daß sie alleine nicht imstande sind, sie zu befriedigen. Aus zwei

<sup>12</sup> EE III 9, 1141b14f.: τὸ δὲ κοινὸν πάντων διὰ τοῦ δίκαιου συνέστηκεν.

<sup>13</sup> Vgl. Top. II 11, 115b29–35.

<sup>14</sup> EN V 10, 1134a25 f.

Ärzten entsteht keine Gemeinschaft, wohl aber aus einem Bauer und einem Arzt. Damit hebt Aristoteles im Unterschied zu Kant die positive Bedeutung des Materialien hervor. Es ist nicht nur das, was der Einschränkung durch eine Norm bedarf, sondern es läßt die Menschen allererst in eine Beziehung zueinander treten. Nur dadurch, daß er selbst Bedürfnisse hat, wird der Mensch dazu motiviert, mit anderen Menschen in einen Austausch von Leistungen zu treten. Er kann die anderen Menschen nur dadurch motivieren, zu seiner Bedürfnisbefriedigung beizutragen, daß er selbst zu der der anderen beiträgt. Die Forderung der Gleichheit der Verhältnisse ergibt sich aus dem Egoismus der Menschen. Jeder wird nur dem etwas geben, von dem er etwas bekommt. Jeder der beiden Partner möchte möglichst viel bekommen und möglichst wenig geben. Er muß aber zugleich sicherstellen, daß ein Austausch zustande kommt. Die Notwendigkeit der Gleichheit ergibt sich aus diesen beiden Faktoren. Der Egoismus verbietet es jedem der beiden Partner, daß er weniger bekommt als er gibt. Jeder der beiden Partner muß diesen Egoismus beim anderen voraussetzen. Der andere wird nicht kooperieren, wenn er weniger erhält, als er gibt. Der lebensnotwendige Austausch ist also nur möglich, wenn jeder der Partner vom anderen den gleichen Gegenwert erhält.

Aristoteles faßt diese Überlegung in folgende Schritte zusammen: Ohne Gemeinschaft kein Überleben; ohne Austausch keine Gemeinschaft; ohne Gleichheit kein Austausch<sup>15</sup>. Es ist wichtig zu beachten, daß ‚Gemeinschaft‘ in dieser Argumentation kein rein beschreibender, sondern zugleich ein wertender Begriff ist. Es wäre rein theoretisch denkbar, das Überleben dadurch zu sichern, daß ich andere Menschen zwingen, für meine Bedürfnisse zu arbeiten. Eine solche Form des menschlichen Zusammenlebens wäre aber für Aristoteles keine Gemeinschaft und für keinen der Beteiligten ein Gut. Eine befriedigende Kooperation kann vielmehr nur dadurch gesichert werden, daß eine Gemeinschaft den Interessen aller Beteiligten dient. Das wird vor allem dort deutlich, wo wir es am wenigsten vermuten, nämlich bei der Gemeinschaft zwischen Herrn und Sklaven. Der Textbefund zu diesem Thema ist nicht eindeutig. EN VIII 10, 1160b29 bezeichnet das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven als ein tyrannisches Verhältnis, wobei der Tyrann derjenige ist, der ausschließlich auf seinen eigenen Nutzen schaut (ebd. 1160b2). Aber die ausführliche Behandlung der Sklaverei in Pol. I stellt ausdrücklich die Frage, ob es sich um ein Gewaltverhältnis oder um ein gerechtes Verhältnis handle, und Aristoteles argumentiert für die zweite Alternative<sup>16</sup>. Die anthropologischen Voraussetzungen dieser Kapitel stehen hier nicht zur Diskussion. Worauf es ankommt, ist, daß auch diese Gemeinschaft dem

<sup>15</sup> EN V 9, 1133b17f.; vgl. Pol. III 6, 1278b24.

<sup>16</sup> Pol. I 3, 1253b14–23; I 5, 1255a1–3.

wohlverstandenen Nutzen beider Partner dient und folglich auf der Gerechtigkeit beruht.

Die Gerechtigkeitsnorm ergibt sich in der Argumentation von EN V 8 nur unter der Voraussetzung, daß die Bedürfnisse nur durch eine Kooperation von Freien befriedigt werden können. Wir kommen hier mit einem schwachen Freiheitsbegriff aus. Er fordert lediglich, daß ein Mensch nicht mit Gewalt dazu gezwungen wird, den Interessen eines anderen Menschen zu dienen, sondern daß das Dienstverhältnis in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse liegt und daß er in diesem Sinn um seiner selbst willen lebt<sup>17</sup>. Dieser schwache Begriff läßt sich auch auf die Kooperation des Sklaven mit dem Herrn anwenden, wo nicht von Gewalt, aber auch nicht von politischer Freiheit<sup>18</sup> die Rede sein kann.

Wir können Aristoteles' Ausführungen über das einfachhin Gerechte als ein primitives Sprachspiel im Sinne Wittgensteins ansehen, das wir erfinden, um dem Zusammenhang zwischen drei Grundbegriffen der Ethik, Gemeinschaft, Freiheit und Gerechtigkeit, nachzugehen. Wir dürfen in diesem Sprachspiel die Antwort des Aristoteles auf die Frage sehen, wie diese Werte oder Normen sich ‚begründen‘ lassen. Aristoteles konstruiert keinen Urzustand, in dem die Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens Gerechtigkeitsgrundsätze auswählen, sondern er verweist uns auf einen elementaren lebensweltlichen Zusammenhang. Die Werte bzw. Normen ergeben sich für ihn aus der Erfahrung des gelungenen Zusammenlebens, das hier auf den primitiven Fall eines Austauschs zur gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung reduziert ist. In einer elementaren Gemeinschaft sind Unterdrückung und Täuschung keine möglichen Strategien, um die eigenen Ziele zu erreichen. Ich komme nicht umhin, den anderen als ein freies Wesen anzuerkennen. Die Freiheit des anderen ist eine Tatsache, von der ich in meinen praktischen Überlegungen auszugehen habe. Wenn der andere ein freies Wesen ist, das seine eigenen Zwecke verfolgt, dann ist ein Austausch mit ihm nur auf der Grundlage der Gerechtigkeit möglich.

In seinen Ausführungen zur sittlichen Erkenntnis unterstreicht Aristoteles immer wieder die Bedeutung der Lebenserfahrung. Sittliche Prinzipien werden nicht wie mathematische Prinzipien a priori eingesehen. Wir müssen vielmehr zunächst in vielen einzelnen Fällen unsere Erfahrungen gemacht haben<sup>19</sup>. Das Kapitel über das einfachhin Gerechte ist ein anschauliches Beispiel für diese Theorie der sittlichen Erkenntnis. Die Erfahrung im Umgang mit Menschen führt uns zur Einsicht in die Normen, die wir beachten müssen, wenn das menschliche Zusammenleben gelingen soll.

<sup>17</sup> Vgl. den Freiheitsbegriff Met. I 2, 982b26.

<sup>18</sup> Vgl. EN V 10, 1134a26–30.b8f.

<sup>19</sup> EN I 1, 1095a2–11; I 2, 1095b2–8; VI 9, 1142a11–20.

Sittliche Werte oder Normen, so läßt meine Interpretation sich vorläufig zusammenfassen, weisen sich dadurch als solche aus, daß sie Gemeinschaft stiften; sie werden aufgrund der Lebenserfahrung in elementaren menschlichen Gemeinschaften erkannt. Ich möchte diese These durch einige weitere Hinweise und Überlegungen stützen und differenzieren. Aristoteles weist auf die politische Bedeutung der Dankbarkeit hin<sup>20</sup>. Nur wenn Gutes entsprechend vergolten würde, bleibe die Polis zusammen. Wo keine Dankbarkeit herrsche, komme kein Austausch zustande, und dieser sei es, welcher die Menschen zusammenhalte. Stärker als das erste Buch der *Politik* betonen die Freundschaftsabhandlungen der *Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* die Bedeutung der Gemeinschaften unterhalb der Polis. Der Mensch ist nicht nur das πολιτικὸν ζῷον, sondern zuvor das Wesen, das in der Gemeinschaft von Mann und Frau und in der Gemeinschaft der Familie und des Hauses lebt<sup>21</sup>. Aristoteles betont, es gäbe die Gemeinschaft und das Gerechte auch, wenn es keine Polis gäbe<sup>22</sup>. Er weist auf Entsprechungen hin, die zwischen den Verhältnissen innerhalb einer Familie, zwischen Mann und Frau, Vater und Kindern und den Geschwistern untereinander, und den verschiedenen Verfassungsformen bestehen. Der Vergleich entspringt nicht lediglich der Freude am Systematisieren. Aristoteles betrachtet die Verhältnisse innerhalb der Familie vielmehr als Muster (παράδειγματα) der Verfassungsformen<sup>23</sup>. Die Hausgemeinschaft ist für ihn „Ursprung und Quelle der Freundschaft, der politischen Ordnung und der Gerechtigkeit“<sup>24</sup>. Sie ist der primäre Ort, an dem der Mensch Recht und Unrecht erlebt und wo sich aufgrund der Erfahrung des Gelingens und Mißlingens menschlichen Zusammenlebens seine Gerechtigkeitsvorstellungen entwickeln.

## II. Außermoralische und moralische Güter

Ich setze bei einem neuen Ausgangspunkt an, dem Begriff des Gutes. Das ist einmal vom Thema her erforderlich: Die These von der Gemeinschaft als Grundwert oder Grundgut verlangt, daß das Verhältnis dieses Gutes zu anderen Gütern geklärt wird. Zweitens impliziert der Begriff der Gerechtigkeit den des Gutes, denn Gerechtigkeit hat es mit der Verteilung von Gütern und Übeln zu tun<sup>25</sup>.

Hier ist zunächst eine terminologische Klärung unerlässlich. Heute ist die Unterscheidung zwischen Gütern und Werten verbreitet; so spricht man z. B. von außermoralischen Gütern und moralischen Werten. Aristoteles kennt diese Unterscheidung nicht; er gebraucht in beiden Fällen das

<sup>20</sup> EN V 8, 1132b31–1133a5.

<sup>21</sup> EE VII 10, 1242a22–26, EN VIII 12, 1162a16–19.

<sup>22</sup> EE VII 10, 1242a26f.

<sup>23</sup> EN VII 10, 1160b22–1161a9.

<sup>24</sup> EE VII 10, 1242a40f.

<sup>25</sup> EN V 2, 1129a2–4; V 3, 1130a4f.

Wort „ἀγαθόν“. Das einzig sinnvolle Unterscheidungskriterium zwischen Gütern und Werten scheint mir ein syntaktisches zu sein: Güter werden durch konkrete generelle Termini und Werte durch abstrakte singuläre Termini dargestellt; danach ist z. B. ein Haus oder ein Buch ein Gut und die Gerechtigkeit ein Wert. Betrachtet man jedoch einen verbreiteten moralphilosophischen und moraltheologischen Sprachgebrauch, so muß man feststellen, daß er sich nicht an dieses Kriterium hält. So wird z. B. die Gesundheit, die nach dem syntaktischen Kriterium ein Wert ist, als ein außermoralisches Gut bezeichnet. Ungeklärte terminologische Unterscheidungen verbreiten nur Nebel. Die Rede von Gütern und Werten insinuiert einen moralphilosophischen Dualismus. Ich halte mich deshalb an den Sprachgebrauch des Aristoteles und rede nur von Gütern. Damit wird die oben angeführte syntaktische Unterscheidung außer acht gelassen, denn Aristoteles verwendet zur Bezeichnung der ‚Güter‘ meistens abstrakte singuläre Termini, z. B. ‚Ehre‘, ‚Geld‘, ‚Leben‘, ‚Gesundheit‘, ‚Tugend‘, ‚Freundschaft‘.

Die Ethik hat in diesem Zusammenhang vor allem zwei Fragen zu beantworten. Das ist *erstens* die Frage nach dem Verhältnis zwischen moralischen und außermoralischen Gütern. Wir brauchen Kriterien, um zwischen sittlichen und außersittlichen Gütern unterscheiden zu können. Außer dieser Abgrenzung ist das Verhältnis positiv zu bestimmen. Die Notwendigkeit, außermoralische Güter in einer moralischen Überlegung zu berücksichtigen, besteht nur insofern, als es sich um moralisch relevante Güter handelt. Die moralische Relevanz eines Gutes, das ist unsere Intuition, besteht in seiner Beziehung zu einer Person. Wie ist diese Beziehung genauer zu bestimmen? *Zweitens* stellt die Rede von (außermoralischen) Gütern ein erkenntnistheoretisches Problem dar. Wie lassen sich außermoralische Werturteile rechtfertigen? Können wir hier überhaupt von objektiven Gütern oder nur von subjektiven Neigungen sprechen?

Außersittliche und sittliche Güter unterscheiden sich nach Aristoteles dadurch, daß die einen „von Natur aus“ (φύσει) Güter sind, während wir wegen der anderen gelobt werden<sup>26</sup>. Der Gesichtspunkt dieser Unterscheidung ist das Verhältnis zur Entscheidung des Menschen. Lob und Tadel setzen eine Entscheidung<sup>27</sup> voraus. Dagegen liegt das Verlangen nach den „natürlichen“ Gütern vor unserer Entscheidung<sup>28</sup>. Jeder Mensch möchte, um einige Beispiele zu nennen, leben und gesund sein; jeder braucht ein gewisses Maß an Einkommen oder Besitz und an sozialer Anerkennung. ‚Von Natur‘ ist hier der Gegenbegriff zu ‚aufgrund einer Entscheidung‘. Aristoteles bringt eine zweite Unterscheidung

<sup>26</sup> EE VIII 3 (= VII 15) 1249a25.

<sup>27</sup> EN III 5, 1113a10f.

<sup>28</sup> Vgl. Pol. I 2, 1252a28f.

ding. Die natürlichen Güter seien der Bereich von Glück und Unglück (εὐτυχία καὶ ἀτυχία)<sup>29</sup>. Ob wir die natürlichen Güter haben oder nicht haben, liegt letztlich nicht in unserer Hand. Unsere Anstrengung, sie zu erhalten, ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für ihren Besitz. Die natürlichen Güter sind der Bereich, wo unser Leben dem Zufall ausgeliefert ist. Dagegen hängt es ausschließlich von uns selbst ab, ob wir sittlich gut oder schlecht sind<sup>30</sup>.

Wie ist das Verhältnis der sittlichen zu den außersittlichen Gütern positiv zu bestimmen? Wann ist eine Entscheidung sittlich richtig? Aristoteles antwortet mit der Unterscheidung zwischen „einfachhin gut“ (ἀπλῶς ἀγαθόν) und „gut für jemand“ (τινὶ ἀγαθόν)<sup>31</sup>. Inhaltlich ist das einfachhin Gute mit dem von Natur aus Guten identisch. Einfachhin gut sind z. B. Ehre, Geld, physische Selbsterhaltung, körperliche Vorzüge, Macht<sup>32</sup>. Aber auf welche Betrachtungsweise kommt es Aristoteles an, wenn er den Ausdruck ‚einfachhin gut‘ gebraucht? Es geht um eine Situation, in der wir zwischen einem dieser Güter und dem ihm entgegengesetzten Übel zu wählen haben, z. B. zwischen Gesundheit und Krankheit. Wir konstruieren eine abstrakte Situation, in der ausschließlich ein Gut und das konträre Übel zur Wahl stehen. In einer solchen abstrakten Situation könnte es keinen Zweifel geben, wie wir wählen sollten und welche Wahl die richtige wäre. Das Adverb ‚einfachhin‘ charakterisiert diese Wahlsituation. Wenn es einfachhin, abstrahierend von allen anderen Umständen oder Gesichtspunkten, um Gesundheit und Krankheit geht, dann ist die Gesundheit das, was gewählt zu werden verdient. Dagegen haben wir es bei ‚für jemand gut‘ mit einer konkreten Wahlsituation zu tun. Jemand habe zu wählen zwischen Reichtum und Armut, aber er könne den Reichtum nur auf Kosten seiner Gesundheit erwerben. Ohne Zweifel ist der Reichtum ein einfachhin Gut, aber unter diesen Umständen ist zu fragen, ob er auch ein Gut für den Betreffenden ist. Die moralische Überlegung hat folglich zum Gegenstand, ob durch die Wahl eines bestimmten einfachhin Gutes andere natürliche Güter tangiert werden. Ich muß das zu wählende einfachhin Gut im umfassenden Zusammenhang der anderen natürlichen Güter betrachten. Nutzen und Schaden müssen in diesem größeren Zusammenhang gegeneinander abgewogen werden.

Aristoteles bringt dieses Verhältnis des moralisch Guten zum außermoralisch Guten auf die lapidare Formel: „[Sittlich] gut nun ist der, für den die natürlichen Güter gut [d. h. nützlich] sind“.<sup>33</sup> In ihr ist jedoch nur

<sup>29</sup> EN V 2 1129b2f.

<sup>30</sup> EN III 7.

<sup>31</sup> EN V 2, 1129b3f.; EE VIII 3 (= VII 15) 1248b26f.; Pol. VII 13, 1332a21f.; vgl. Top. II 11, 115b29–35.

<sup>32</sup> EN V 4, 1130b2; EE VII 3 (= VII 15) 1248b27–29.

<sup>33</sup> EE VIII 3 (= VII 15) 1248b26f.

ein Aspekt der sittlich Guten erfaßt; es ist hier ausschließlich in seinem Nutzen für das Individuum gesehen. Diese Sicht ist zu ergänzen durch die These von der materialen Identität der Tugend mit der allgemeinen Gerechtigkeit<sup>34</sup>. Sie besagt, daß jede Tugend unter einer zweifachen Rücksicht betrachtet werden kann, als Verfassung (ἔξις) des einzelnen und in ihren Auswirkungen auf den anderen Menschen und die Gemeinschaft der Polis. Die allgemeine Gerechtigkeit und die Gesamtheit der Tugenden sind dasselbe und nur dem Sein nach verschieden, d. h. es sind verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Sache. Jede Tugend ist ein „fremdes Gut“, d. h. sie dient dem Nutzen des anderen Menschen und der gesamten Polisgemeinschaft. Der sittlich gute Mensch handelt so, daß es der Gemeinschaft nützt. Die moralische Überlegung muß den Nutzen und Schaden aller Betroffenen und der Gemeinschaft als ganzer berücksichtigen. Kriterium des sittlich Richtigen ist nicht die formale Verallgemeinerung einer Handlungsmaxime, sondern die Rücksicht auf die Gesamtheit der tangierten Güter.

Aber warum soll ich diese umfassende Perspektive einnehmen? Die Antwort liegt im Begriff des gemeinsamen Nutzens (κοινῆ συμφέρον)<sup>35</sup>. Hier ist wiederum ein Blick auf eine der Elementargemeinschaften hilfreich. Mann und Frau tun sich zusammen, weil sie „ohne einander nicht sein können“<sup>36</sup>. Der gemeinsame Nutzen ist der Nutzen, auf den jeder der Partner angewiesen ist und der auf keinem anderen Weg als durch die Kooperation der Partner verwirklicht werden kann. Ich kann meine natürlichen Ziele nur durch die Kooperation der anderen mit mir erreichen, und die anderen werden nur dann mit mir kooperieren, wenn ich mit ihnen kooperiere. Weil alle natürlichen Güter nur durch die Gemeinschaft verwirklicht und gesichert werden können, erweist diese sich als das höchste außersittliche Gut<sup>37</sup>, wobei wir die Frage, ob sie nur das ist, zunächst offenlassen können. Insofern Tugend Gemeinschaftsfähigkeit ist, ist sie auf diesen außersittlichen Wert bezogen. Die natürlichen Güter sind der Bereich, wo der Zufall in das Leben des Menschen eingreift. Die Gemeinschaft hilft dem Menschen soweit möglich diese Kontingenz zu überwinden<sup>38</sup>. Der gemeinsame Nutzen ist wesentlich auf den einzelnen bezogen, weil die Aufgabe der Gemeinschaft darin besteht, daß die einzelnen Menschen einander bei der Erfüllung ihrer natürlichen Strebungen helfen. Daß dieses Ziel nicht ohne die Norm der Gerechtigkeit erreicht werden kann, wurde oben gezeigt.

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu: Wie lassen sich außermoralische Werturteile rechtfertigen? Eine Antwort muß ein Zweifaches lei-

<sup>34</sup> EN V 3.

<sup>35</sup> EN V 3, 1129b15.

<sup>36</sup> Pol. I 2, 1252a26f.

<sup>37</sup> Vgl. EN IX 9, 1169b10.

<sup>38</sup> Vgl. EN VIII 1, 1155a9–12; VIII 4, 1156b13f.; EE VII 1, 1234b32.

sten: Sie muß nicht nur die Objektivität der Güter als solcher, sondern auch die Objektivität der Güterordnung, an der sich eine Vorzugswahl orientieren kann, sichern. Aristoteles überrascht durch seine methodische Vielfalt. Im Unterschied zu Thomas von Aquin<sup>39</sup> entwickelt er hier keine spezielle Erkenntnistheorie. Wie wir bereits sahen, sichert er die Objektivität der Güter durch den Rekurs auf eine abstrakte Wahlsituation. Daneben findet sich eine topische Argumentation. Der moralische Diskurs setzt einen Konsens über Güter voraus, denn nur wenn es Güter gibt, kann es Verteilungsprobleme geben. In diesem Sinn bezeichnet Aristoteles die außermoralischen Güter als „umkämpfte“ (περιμάχητα) Güter<sup>40</sup>. Es würde, so interpretiere ich, kein Verteilungsproblem geben, wenn nicht alle die betreffende Sache für wählenswert hielten. Gerade das ungerechte Handeln wird durch Werturteile motiviert; der Ungerechte will mehr haben von den einfachhin Gütern und weniger von den einfachhin Übeln<sup>41</sup>. Die *Rhetorik* bringt eine Zusammenstellung von Dingen, die allgemein als Güter gelten (ὁμολογούμενα ἀγαθά)<sup>42</sup>. Betrachten wir zwei Beispiele aus dieser Liste, Gesundheit und Reichtum. Wir werden darauf hingewiesen, daß es sich in beiden Fällen um Wertausdrücke handelt. Die Aussagen, Gesundheit oder Reichtum seien ein Gut, sind also analytisch. Gesundheit ist der wählenswerte Zustand unseres Körpers, Reichtum der wählenswerte Zustand unseres Besitzes. Das Wissen, daß es sich um Güter handelt, ist in unserer Sprache verankert.

Für die Güterordnung finden wir einmal das phänomenologische Argument aus der *scala naturae* in EN I 6, das den spezifischen Lebensvorrang des Menschen aufweist und so den Vorrang der Vernunfttätigkeit sichert. Sein Ergebnis wird zusätzlich durch eine topische Beweisführung abgesichert. Aristoteles verweist auf die überkommene Einteilung in äußere Güter, Güter des Leibes und Güter der Seele und auf die allgemeine Überzeugung, daß den Gütern der Seele der oberste Rang zukommt<sup>43</sup>. Auch bei der Güterordnung findet sich der Rekurs auf Wahlsituationen. Wir müssen uns fragen, ob wir ein Gut nur als Mittel wählen, oder zwar um seiner selbst willen, aber dennoch zugleich als Bestandteil eines umfassenderen Gutes, oder ausschließlich um seiner selbst willen<sup>44</sup>. Außerdem verweist Aristoteles auf Kausalzusammenhänge. So erweisen sich z. B. Gesundheit und Reichtum dadurch als Gut, daß sie Ursache von anderen Gütern sind<sup>45</sup>. Die Überlegenheit der Güter der Seele über die ä-

<sup>39</sup> S. th. I-II q. 94 a.2c.

<sup>40</sup> EE VIII 3 (= VII 15) 1248b27.

<sup>41</sup> EN V 2, 1129b1-10.

<sup>42</sup> Rhet. I 6, 1362b10-30.

<sup>43</sup> EN I 8.

<sup>44</sup> EN I 5, 1097a15-b6.

<sup>45</sup> Rhet. I 6, 1362b15-19.

ßeren Güter zeigt sich daran, daß die äußeren Güter durch die Güter der Seele erworben und bewahrt werden, aber nicht umgekehrt<sup>46</sup>.

Auch für die erkenntnistheoretische Problematik ist die Unterscheidung zwischen ‚einfachhin gut‘ und ‚gut für jemand‘ erhellend. Der Wert eines allgemein anerkannten außersittlichen Gutes kann durch den Konflikt mit einem anderen außersittlichen Gut verdunkelt werden, denn *insofern* ein natürliches Gut aufgrund der besonderen Situation ein anderes Gut verhindert oder unausweichlich ein Übel mit sich bringt, ist es ein außersittliches Übel. So wird bei der Euthanasie und beim Schwangerschaftsabbruch aufgrund eines solchen Konflikts der Wert des menschlichen Lebens in Frage gestellt. Dagegen kann in der abstrakten Wahlsituation zwischen Leben und Tod kein Zweifel bestehen, was den Vorzug verdient, und der Hinweis auf die Anstrengungen und Kosten der Humanmedizin genügt, um zu zeigen, wie sehr dieses Urteil des Common sense in unserer Gesellschaft akzeptiert ist.

### III. Anerkennung und Selbstachtung

Bisher hat die Interpretation den utilitaristischen Aspekt der Aristotelischen Ethik hervorgehoben. Ohne Gerechtigkeit keine Gemeinschaft, und die Gemeinschaft steht im Dienst des Nutzens, wenn es auch der gemeinsame Nutzen ist. Diese Betrachtungsweise ist richtig, aber sie bedarf der Ergänzung. Sie läßt uns die erste Hälfte der Definition der Polis verstehen, daß die Polis „um des Lebens willen entstehe“, aber sie bietet keine Deutung der zweiten Hälfte, daß die Polis „um des guten Lebens willen sei“<sup>47</sup>. Dazu gehe ich aus von einem Aspekt der ersten der beiden oben formulierten Fragen: Wodurch erhält ein außermoralisches Gut moralische Relevanz? Eine Antwort könnte darauf verweisen, daß es sich um *natürliche* Güter handelt. Der Mensch, so könnte man argumentieren, verlangt aufgrund seiner Natur nach diesen Gütern, und darin liegt ihre sittliche Relevanz. Diesen Weg geht Thomas von Aquin im Traktat *De lege*. Die Vernunft erfäßt die Ziele der natürlichen Neigungen als gut, und so erkennt sie, daß diese unter das oberste praktische Prinzip, das Gute sei zu tun, fallen<sup>48</sup>. Trotz seiner Rede von den natürlichen Gütern schlägt Aristoteles diesen Weg nicht ein. Es ist aufschlußreich, S.th.I-II q.94 a.2 mit EN I 6 zu vergleichen. Beiden Texten kommt in der jeweiligen Argumentation eine Schlüsselstellung zu, und beide berufen sich auf die *scala naturae*. Thomas leitet aus allen Stufen der *scala naturae* Gebote des natürlichen Sittengesetzes ab. Gemeinsam mit allen anderen Substanzen strebt der Mensch nach Selbsterhaltung, gemeinsam mit den anderen Lebewesen nach der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau.

<sup>46</sup> Pol. VII 1, 1323a40f.

<sup>47</sup> Pol. I 2, 1252b29f.

<sup>48</sup> S.th. I-II q.94 a.2c.

Aristoteles erwähnt das vegetative und sensitive Leben nur, um von ihnen das spezifische Leben des Menschen zu unterscheiden. Die moralphilosophische Überlegung setzt für ihn erst mit der dem Menschen eigenen Tätigkeit ein. Wo Aristoteles auf die Sexualität des Menschen hinweist, geschieht das nicht, um aus der natürlichen Neigung ein Gebot des natürlichen Sittengesetzes abzuleiten; vielmehr kommt es ihm auf deren gemeinschaftsbildende Kraft an<sup>49</sup>. Die Rede von den natürlichen Gütern hat bei Aristoteles und Thomas einen jeweils verschiedenen Akzent. Für Thomas sind sie Grundlage für Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Dagegen unterstreicht Aristoteles ihre Ambivalenz. Es bedarf der Tugend, damit die natürlichen Güter zu Gütern für die Menschen werden<sup>50</sup>.

Was antwortet Aristoteles aber nun auf die Frage nach der moralischen Relevanz der außermoralischen Güter? In EN IX 9 stellt er ein Gedankenexperiment an. Er fragt, ob ein Mensch, der glücklich sei und alles habe, Freunde brauche. Wenn wir Freundschaft hier in einem umfassenden Sinn verstehen, unter den auch die Freundschaft zwischen den Bürgern der Polis fällt<sup>51</sup>, so ist das eine konstruierte Situation, denn kein Mensch ist autark; er ist immer auf andere Menschen angewiesen. Das Gedankenexperiment dient dazu, das Element des Nutzens, das in jeder Freundschaft zwischen sittlich guten Menschen gegeben ist, auszuklamern, um zu fragen, ob die Freundschaft noch einen zusätzlichen Wert habe. Aristoteles sieht diesen Wert in der Selbstachtung<sup>52</sup>. Sie ist für ihn die vollendete Form des menschlichen Lebens. Leben ist ihrer selbst bewußte Tätigkeit (ἐνέργεια). Ihre Vollendung besteht darin, daß der Mensch sich des Wertes seines eigenen Seins bewußt ist. Zu diesem Selbstbewußtsein kann der Mensch aber nur im Zusammenwirken<sup>53</sup> mit anderen Menschen kommen. Ein Selbstverhältnis, in dem der Mensch sich seines eigenen Wertes bewußt wird, ist nur denkbar als Verhältnis zum anderen Menschen. Die höchste Form der menschlichen Gemeinschaft besteht in der gegenseitigen Anerkennung, durch die Menschen einander Selbstachtung schenken.

Bevor ich diesen Gedanken weiter verfolge, muß ich eine Bemerkung einschieben über einen für Aristoteles wesentlichen Aspekt der menschlichen Gemeinschaft, der bisher noch nicht zur Sprache kam: die emotionale Erfüllung. Wir sahen oben, daß ein Zusammenleben, das auf Unterdrückung beruht, für Aristoteles kein Gut ist. Einer der Gründe dafür ist, daß ein solches Verhältnis auch für den, der aus ihm Nutzen zieht, emotional völlig unbefriedigend wäre. Aristoteles unterstreicht, daß der

<sup>49</sup> Pol. I 1, 1252a26–30.

<sup>50</sup> EE VIII 3 (= VII 15) 1248b26f.

<sup>51</sup> EN VIII 14, 1161b11–14; IX 1, 1163b34; IX 6, 1167b2.

<sup>52</sup> Zum folgenden vgl. EN IX 1170a13–b19.

<sup>53</sup> Vgl. Price (siehe oben Anm. 9) 114–130.

Mensch unabhängig von allen Nützlichkeitsbetrachtungen danach verlangt, mit anderen Menschen zusammenzuleben<sup>54</sup>. Dauerhaft kann dieses natürliche Bedürfnis aber nur durch die gegenseitige Anerkennung erfüllt werden. Die höchste emotionale Erfüllung besteht darin, daß ich mir durch die Gemeinschaft mit anderen Menschen meines eigenen Wertes bewußt werde<sup>55</sup>.

Aber, so fragen wir, was ist denn der Grund der gegenseitigen Achtung? Ist es nicht so, daß jeder den anderen nur deshalb achtet, weil er nützlich ist? Dann erschöpft die höchste Form der menschlichen Gemeinschaft sich im gegenseitigen Nutzen, und es kam Aristoteles ja gerade darauf an zu zeigen, daß das nicht der Fall ist. Es ist zu betonen, daß das Verhältnis den gegenseitigen Nutzen einschließt. Menschen, die sittlich gut sind, sind auch füreinander nützlich<sup>56</sup>. Die Achtung muß erworben werden durch den Einsatz für das gemeinsame Gut. In diesem Sinn ist die Aristotelische Position utilitaristisch. Die sittliche Haltung muß sich durch ihren Nutzen für den anderen Menschen bewähren. Aber wie kann er den Reduktionismus vermeiden und unseren Intuitionen vom Selbstwert der Person gerecht werden? Die Antwort ergibt sich aus der Aristotelischen Konzeption der ἀρετή. Sie zeigt, daß das Verhältnis von Sittlichkeit und Nutzen nicht reduktionistisch als Verhältnis von Mittel und Zweck, sondern als Verhältnis von Grund und Folge zu sehen ist. Das höchste Gut kann, wie Aristoteles in seiner Kritik an Platons transzendenter Idee des Guten zeigt, nur als Seinsweise des Menschen gedacht werden<sup>57</sup>. Die Vollendung des menschlichen Seins in der ethischen Tugend ist die innere Einheit des Menschen, seine Freundschaft mit sich selbst. Sie ist eine Aufgabe, die der Mensch zu leisten hat. Sie bedeutet, daß jeweils alle Strebungen des Menschen sich auf ein und dasselbe Ziel richten und daß der Mensch ein positives Verhältnis zu seiner Vergangenheit und zu seiner Zukunft hat. Sie ist nur dadurch möglich, daß der Mensch sich von jeder kontingenten Motivation befreit und sich allein von dem, was in einem uneingeschränkten Sinn richtig ist, bestimmen läßt. Nur wer in diesem Sinn einer geworden ist, kann sein Leben voll bejahen<sup>58</sup>. Die These von der materialen Identität der ethischen Tugend mit der allgemeinen Gerechtigkeit behauptet, daß ohne diese Einheit des Menschen mit sich selbst sein Zusammenleben mit den anderen Menschen nicht gelingen kann. Die Einheit des Menschen mit sich selbst und sein gelungenes Zusammenleben mit anderen Menschen sind die höchste Form des menschlichen Seins. Sie werden in der gegenseitigen Anerkennung zum Bewußtsein gebracht, und sie sind Inhalt der Selbstachtung des

<sup>54</sup> Pol. III 6, 1278b20f.; EN IX 9, 1169b18f.

<sup>55</sup> EN IX 9, 1170b4f.

<sup>56</sup> EN VIII 4, 1156b14.

<sup>57</sup> EN I 4, 1096b33f.

<sup>58</sup> EN IX 4.

Menschen. Aber die innere Einheit zeigt sich notwendig in der Kooperation mit anderen Menschen und damit im gegenseitigen Nutzen<sup>59</sup>.

Jetzt endlich sind wir in der Lage, auf die Frage zu antworten, wodurch ein außermoralisches Gut seine moralische Relevanz erhält. Es ist moralisch relevant, weil es als von allen Menschen begehrt und in diesem Sinn natürliches Gut, das aber nur durch die Kooperation der Menschen verwirklicht werden kann, Gemeinschaft schafft, die sich dann in der gegenseitigen Achtung vollendet.

#### IV. Abstraktion und Stabilisation

Gegen den skizzierten Ansatz lassen sich zwei schwerwiegende Einwände geltend machen. Die gegenseitige Achtung, so lautet der erste, beruht auf der Tugend. Wie aber sieht es dann aus mit der Personwürde des sittlich schlechten Menschen? Verdient nicht auch er Achtung, insofern er ein Mensch ist? Die skizzierte Gerechtigkeitskonzeption, das ist der zweite Einwand, setzt etwa gleich leistungsfähige Partner voraus. Auch für die Freundschaft wurde das Element des gegenseitigen Nutzens betont. Wie sieht es aber dann aus mit den sozial Schwachen? Kennt Aristoteles eine Pflicht, ihnen zu helfen?

Auf den ersten Einwand sei mit drei Hinweisen geantwortet. (1.) Der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Tier, daß er ein Empfinden ( $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) für Recht und Unrecht hat<sup>60</sup>. Das kann auch dem sittlich Schlechten nicht abgesprochen werden. Er hat zumindest ein Empfinden für das Unrecht, das ihm angetan wurde<sup>61</sup>. Seine Würde besteht darin, daß jeder, der ihm vorwirft, er tue Unrecht, im Rahmen des Möglichen versuchen muß, ihn davon zu überzeugen. (2.) Aristoteles betont, daß unsere sittliche Haltung uns zugerechnet wird<sup>62</sup>. Es liegt an uns, ob wir gut oder schlecht sind. Die unverlierbare Würde des Menschen besteht darin, daß ihm keiner die Verantwortung für seine Handlungen und seinen sittlichen Charakter nehmen kann. (3.) Zu beachten ist auch die Aristotelische Theorie der Strafe. Aristoteles sieht in den Verbrechen „unfreiwillige“ Verträge, die gegen die Gleichheit verstoßen. Der Verbrecher verschafft sich gegen den Willen seines Opfers auf dessen Kosten einen Vorteil. Durch die Strafe stellt der Richter die Gleichheit wieder her<sup>63</sup>. Die Wiedervergeltung des Schlechten wie des Guten hält die Gemeinschaft der Polis zusammen<sup>64</sup>. Die Strafe hat also die Aufgabe, den

<sup>59</sup> Vgl. EN IX 8.

<sup>60</sup> Pol. I 2, 1253a12–18.

<sup>61</sup> Es fällt auf, daß Aristoteles in EN V 1, 1129a31–34 für die Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs vom Begriff des Unrechts ausgeht. Das darf als ein Hinweis darauf gedeutet werden, daß die Frage nach der Gerechtigkeit sich aus dem Erlebnis erlittenen Unrechts ergibt.

<sup>62</sup> EN III 7.

<sup>63</sup> EN V 5, 1131a1–9; EN V 7, 1131b25–1132b20.

<sup>64</sup> EN V 8, 1132b33–1133a1.

Verbrecher dadurch, daß sie die verletzte Gleichheit wiederherstellt, wieder in die Gemeinschaft einzugliedern.

Die Lösung des zweiten Einwands ergibt sich daraus, daß das Verhältnis von Sittlichkeit und Nutzen nicht reduktionistisch als Verhältnis von Mittel und Zweck, sondern als Verhältnis von Grund und Folge zu sehen ist. Der Einwand zwingt uns, diesen Gedanken zu entfalten. Dazu ist zunächst das Verhältnis von Gerechtigkeit und Freundschaft genauer zu bestimmen. Aristoteles betont, daß beide für jede Form von Gemeinschaft wesentlich sind<sup>65</sup>. Deswegen sei es die wichtigste Aufgabe der Politik, Freundschaft zu stiften<sup>66</sup>. Beide Haltungen beziehen sich auf denselben Bereich, d. h. auf die natürlichen Güter. Freundschaft ist ohne Gerechtigkeit nicht möglich; Menschen, die einander Unrecht tun, können nicht Freunde sein. Andererseits wächst zusammen mit der Freundschaft auch die Gerechtigkeit; wahre Freunde tun einander kein Unrecht<sup>67</sup>. Daß die Freundschaft die Gerechtigkeit einschließt<sup>68</sup>, läßt sich durch folgende Überlegungen zeigen: Jeder Verstoß gegen die Gerechtigkeit bedeutet einen Schaden für den anderen; wer dem anderen Gutes will, kann ihm aber nicht schaden wollen. Aristoteles betont, daß ebenso wie die Gerechtigkeit auch die vollkommene Freundschaft auf der Gleichheit beruht<sup>69</sup>. Es ist, so läßt sich das interpretieren, mit der Absicht, dem anderen Gutes zu tun, unvereinbar, daß man nur empfängt, ohne selbst zu geben. Den verschiedenen Formen der Freundschaft entsprechen verschiedene Formen der Gerechtigkeit<sup>70</sup>. Gerechtigkeit und Freundschaft scheinen daher dasselbe zu sein oder doch sehr nahe beieinander zu liegen<sup>71</sup>.

Der Unterschied zwischen beiden Haltungen liegt in der Absicht, (*προαίρεσις*). Ein Mensch ist gerecht, insofern er in seinem Handeln von der Absicht bestimmt ist, das Gerechte (*δικαίον*) zu tun<sup>72</sup>. In der (vollkommenen) Freundschaft hat jeder der Partner die Absicht, dem anderen Gutes zu tun, und zwar um des anderen willen, insofern er ein sittlich guter Mensch ist<sup>73</sup>. Der Unterschied besteht also darin, daß das Handeln aus Freundschaft um des anderen Menschen willen geschieht und das aus

<sup>65</sup> EN VIII 11, 1159b26f.; VIII 14, 1161b11.

<sup>66</sup> EE VII 1, 1234b22f.; EN VIII 1, 1155a22–24.

<sup>67</sup> EN VIII 11, 1160a7f.; EE VII 1, 1234b24f.29f.

<sup>68</sup> EN VIII 1, 1155a26f.

<sup>69</sup> EN VIII 8, 1158b1f.; EE VII 3, 1238b15f.; VII 4, 1239a3; VII 9, 1241b12.

<sup>70</sup> EN VIII 11.

<sup>71</sup> EE VII 1, 1234b30f.

<sup>72</sup> EN V 9, 1134a2.

<sup>73</sup> EN VIII 2, 1156a3–5; VIII 4, 1156b7–9. – Ich interpretiere hier EN VIII 2, 1156a3–5 mit Hilfe von EE VII 2, 1237a31–34. Die Unklarheit der ersten Stelle liegt in dem Wort *βούλεσθαι*. Es kann nicht um ein bloßes, tatenloses Wünschen gehen, denn die Freundschaft zwischen den Guten muß sich in der gegenseitigen Nützlichkeitsbewährung (EN VIII 4, 1156b14). Hier ist die EE deutlicher; sie gebraucht das Wort *προαίρεσις*. Der Freund hat nicht nur den unbestimmten Wunsch, sondern die feste Absicht, dem Freund Gutes zu tun.

Gerechtigkeit um der Norm willen. Ich möchte die Absicht in den Tugenden der Gerechtigkeit und der vollkommenen Freundschaft genauer charakterisieren, indem ich sie vergleiche mit der Absicht in einer elementaren Tauschgemeinschaft, die von der Norm des einfachhin Gerechten bestimmt wird, und der Absicht in der Nutzfreundschaft, d. h. der Freundschaft, in der Menschen füreinander das Gute wollen, insofern sie füreinander nützlich sind<sup>74</sup>. Der Übergang, der sich hier vollzieht, läßt sich als Abstraktion und Stabilisation bezeichnen. Betrachten wir zunächst die Gerechtigkeit. Die Absicht der Partner in einer elementaren Tauschgemeinschaft besteht darin, zusammen mit dem anderen bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen. Die Kooperationsbereitschaft ist hier an ein bestimmtes inhaltliches Interesse gebunden. Sie ist kontingent, weil sie zusammen mit diesem Interesse erlischt. Richtet die Absicht sich dagegen auf die Norm des Gerechten um ihrer selbst willen, so wird die Kooperationsbereitschaft von dem bestimmten inhaltlichen Interesse gelöst. Sie wird zu einem um seiner selbst willen erstrebten Gut. Wer die Absicht hat, die Norm des Gerechten um ihrer selbst willen zu befolgen, von dem weiß man vorgängig zu aller auf gemeinsamen materialen Interessen beruhenden Gemeinsamkeit, daß er zur Kooperation fähig und bereit ist. Er stellt das Gut der Kooperation höher als alle seine materialen Interessen. Dadurch daß die Absicht nicht mehr auf die Verwirklichung der kontingenten Interessen, sondern auf die Norm als solche geht, wird die Kooperation stabilisiert, und damit werden alle die Güter gesichert, die nur durch Kooperation verwirklicht werden können. Eine entsprechende Überlegung läßt sich für die Freundschaft anstellen. Die Nutzfreundschaft ist instabil. Daß ein Mensch für einen anderen Menschen nützlich ist, beruht auf kontingenten Umständen<sup>75</sup>. Der Grund, weshalb in der vollkommenen Freundschaft die Partner füreinander Gutes wollen, ist die ἀρετή. Sie ist eine Seinsweise des Menschen. Die vollkommene Freundschaft beruht also auf dem, was der andere Mensch ist. Sie ist Ausdruck der gegenseitigen Anerkennung. Weil die ἀρετή eine bleibende Charaktereigenschaft ist, ist dieses Verhältnis stabil<sup>76</sup>.

Zur Antwort auf die Frage nach der Pflicht gegenüber den sozial Schwachen, von der wir ausgegangen waren, ist jetzt nur noch ein kleiner Schritt. Aristoteles führt ihn nur für die Freundschaft durch; ob sich auch seine Theorie der Gerechtigkeit in dieser Richtung interpretieren läßt, soll offenbleiben. Als der entscheidende gemeinschaftsbildende Faktor hat sich die Absicht erwiesen. Die Gleichheit, welche die vollkommene Freundschaft zusammenhält, ist die Gleichheit des sittlichen Werts der Partner<sup>77</sup>. Gefragt wird nicht, ob die Partner in gleicher Weise einander

<sup>74</sup> EN VIII 3, 1156a10–12.

<sup>75</sup> EN VIII 5, 1157a14–16.

<sup>76</sup> EN VIII 4, 1156b7–12.

<sup>77</sup> EN VIII 15, 1162a36.

nützlich sind, sondern ob die Absicht, einander zu nützen, bei beiden gleich ist<sup>78</sup>. Der Wert des Menschen bemißt sich nach dieser Absicht und nicht nach den kontingenten äußeren Möglichkeiten, die er hat, sie zu verwirklichen.

<sup>78</sup> EN VIII 15, 1163a21–24; EE VII 10, 1243a31–b14.