

Aristoteles über Gerechtigkeit und Gleichheit

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Die Gerechtigkeit, so heißt es im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* (EN V 3, 1130a3), ist „das Gut des anderen“ (ἀλλότριον ἀγαθόν). Wer gerecht handelt, der tue nicht, was ihm selbst, sondern was anderen nützt. Aristoteles übernimmt hier eine Formulierung, die der Sophist Thrasymachos im ersten Buch von Platons *Staat* (343c3) gebraucht, um die Gerechtigkeit zu diskreditieren: Das Gerechte sei das, was dem Herrschenden nütze und dem, der gerecht handle, schade; gegenüber dem Ungerechten sei der Gerechte immer im Nachteil. Im Unterschied zu Thrasymachos ist Aristoteles offensichtlich der Auffassung, daß es sinnvoll ist, gerecht zu handeln. Damit ist ein erstes Problem genannt, dem ich hier nachgehen möchte: Ich versuche, die Aristotelische Begründung der Gerechtigkeit zu rekonstruieren.

Ein zweites Problem: Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* (EN I 1, 1094b14–16) verweist Aristoteles auf die Tatsache, daß es eine Vielzahl von unterschiedlichen Vorstellungen gebe, was gerecht ist, und daß diese Vorstellungen sich im Lauf der Zeiten ändern, und er fragt, ob daraus folge, daß Gerechtigkeitsnormen nichts anderes als gesellschaftlich bedingte Konventionen seien. Wir werden erinnert an den Buchtitel von Alasdair MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?*¹, und damit an die gegenwärtige Kontroverse, ob Gerechtigkeit und praktische Vernunft immer relativ auf eine bestimmte Kultur und Gesellschaft sind oder ob es an sich und allgemein geltende, objektive Gerechtigkeitsgrundsätze gibt, die dann ihrerseits dazu dienen können, Gesellschaftsordnungen zu beurteilen und zu kritisieren².

Die elementare Forderung der Gerechtigkeit lautet, daß Gleiche gleich und Ungleiche ungleich zu behandeln sind. Deshalb frage ich drittens nach den Kriterien der Gleichheit. Welche Gesichtspunkte entscheiden, ob zwei Personen als gleich oder als ungleich zu betrachten sind, und wie lassen diese Gesichtspunkte sich rechtfertigen?

Vorab ist eine terminologische Klärung erforderlich. Das Wort ‚gerecht‘ wird in vielfacher Bedeutung gebraucht, und ich möchte hier zunächst auf eine grundlegende Unterscheidung hinweisen. ‚Gerecht‘ bezeichnet einmal eine sittliche Eigenschaft einer Person, die Tugend der Gerechtigkeit. Es charakterisiert zum anderen Verhältnisse zwischen Personen und Sachen. Ein einfaches Beispiel des Aristoteles ist ein Tausch zwischen einem Schuster und einem Bauern (EN V 8, 1133a32f.): Er ist gerecht, wenn die Waren, die Schuster und Bauer austauschen, denselben Wert haben. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen dem „Gerechten“ (τὸ δίκαιον) und der „Ge-

¹ Notre Dame, Ind. 1988.

² Zu entsprechenden Tendenzen in der gegenwärtigen Aristoteles-Interpretation vgl. O. Höffe, *Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative*, in: *ders.* (Hrsg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 278 f.

rechtigkeit“ (δικαιοσύνη) (EN V 9). Die Gerechtigkeit ist die Haltung eines Menschen, die es sich zum Ziel setzt, das Gerechte um seiner selbst willen zu verwirklichen. Im Deutschen könnten wir in beiden Fällen von Gerechtigkeit sprechen: Gerechtigkeit als Eigenschaft einer Person und Gerechtigkeit als Eigenschaft einer Beziehung; der Klarheit halber werde ich mich jedoch an die Aristotelische Terminologie halten.

I. Die Aristotelische Begründung der Norm des Gerechten

Fragen wir zunächst, wo das Gerechte seinen Sitz im Leben hat. Die These des Aristoteles lautet: „Alles Gemeinsame hat durch das Gerechte seinen Bestand (συνέστηκεν)“ (EE VII 9, 1241b14f.). Das Gerechte ist also notwendige Bedingung einer jeden Form stabilen menschlichen Zusammenlebens; jede menschliche Gemeinschaft zerbricht, wenn die Norm des Gerechten nicht eingehalten wird. In jeder Form der menschlichen Gemeinschaft findet sich eine für sie spezifische Form des Gerechten (EN VIII 11, 1159b27). Das gilt für die Gemeinschaft der Polis ebenso wie für die oben erwähnte Tauschgemeinschaft und die verschiedenen Formen der Gemeinschaft, die Aristoteles unter seinem sehr weiten Begriff der Freundschaft (φιλία) zusammenfaßt: „Denn durch die analoge Vergeltung bleibt die Polis zusammen“ (EN V 8, 1132b3f.). „Wie der Mann mit der Frau und allgemein gesagt der Freund mit dem Freund leben soll, ist offensichtlich nichts anderes als zu fragen, wie man gerecht lebt“ (EN VIII 12, 1162a29–31). „Zu fragen, wie man mit dem Freund umgehen soll, ist nichts anderes als zu fragen, was gerecht ist“ (EE VII 10, 1242a19f.).

Wie begründet Aristoteles seine These, daß alles Gemeinsame durch das Gerechte seinen Bestand hat? Wir finden eine ähnlich lautende Formulierung am Anfang der *Politik* (I 1, 1252a2). Auch dort geht es um die Frage, wodurch eine Gemeinschaft „Bestand“ hat: „Jede Gemeinschaft hat um eines Gutes willen ihren Bestand (συνεστηκεν)“. Die zweite notwendige Bedingung für die Entstehung und den Bestand einer Gemeinschaft ist also ein gemeinsames Interesse, d. h. ein Gut, das der einzelne nur in der Kooperation mit anderen verwirklichen kann. Aristoteles verbindet diese beiden Bedingungen in einer Begriffsbestimmung des Gerechten: „Gerecht, so sagt man, ist der gemeinsame Nutzen (κοινῆ συμφέρον)“ (EN VIII 11, 1160a13f.; Pol. III 12, 1282b17f.).

Das klingt so, als ließe der Begriff des Gerechten sich von dem des gemeinsamen Nutzens her bestimmen. Ein einfaches Beispiel (EN VIII 11, 1160a15f.) zeigt, daß das nicht der Fall ist. Eine Mannschaft auf einem Schiff bildet eine Gemeinschaft. Sie fahren, so ist das Beispiel bei Aristoteles konstruiert, zur See, um Geld zu verdienen. Dieses Ziel können sie nur gemeinsam erreichen. Der gemeinsame Nutzen besteht im Gelderwerb; das hat zur Voraussetzung, daß sie jeweils ihren Bestimmungsort erreichen, und das ist nur möglich, wenn sie während der Seefahrt zusammenarbeiten. Durch das

gemeinsame Ziel ist festgelegt, was jeder zum gemeinsamen Unternehmen beizutragen hat, aber es bleibt die Frage offen, wie das verdiente Geld unter die einzelnen Seeleute zu verteilen ist.

Das Beispiel zeigt, daß der Ausdruck ‚gemeinsamer Nutzen‘ mehrdeutig ist. Er kann einmal den Nutzen oder das Gut meinen, das nur durch die Gemeinschaft verwirklicht werden kann, und er kann zweitens darüber hinaus zum Inhalt haben, daß das gemeinsame Gut jedem einzelnen, der an seiner Verwirklichung mitgearbeitet hat, in angemessener Weise zugute kommt. Daß das Gerechte das gemeinsame Nützliche in diesem zweiten Sinn ist, ist ein analytischer Satz, der uns bei der Frage nach dem Begriff und den Kriterien des Gerechten nicht weiterhilft. Bei Aristoteles findet sich nicht nur der zweite, sondern auch der erste Begriff. Die Gesetze zielten, so heißt es EN V 3, 1129b15 f., „auf den gemeinsamen Nutzen für alle oder für die Besten oder die Herrschenden“. Die Stelle zeigt, daß der Begriff des gemeinsamen Nutzens nichts darüber besagt, wer von dem gemeinsamen Nutzen Vorteile hat. Der Begriff des gemeinsamen Nutzens ist hier also deutlich von dem des Nutzens aller unterschieden.

Der gemeinsame Nutzen reicht für die Stabilität einer menschlichen Gemeinschaft nicht aus, sosehr die Menschen auch auf die Kooperation miteinander angewiesen sind. Weshalb er nicht ausreicht, wird von Aristoteles aus dem Begriff des Nutzens entwickelt. Nur ein vernünftiges Wesen hat die Vorstellungen von Nützlich und Schädlich, weil diese Begriffe eine Zweck-Mittel-Rationalität voraussetzen. Durch sie unterscheidet der Mensch sich von den Tieren, die im praktischen Bereich ausschließlich über die Eindrücke von Lustvoll und Schmerzhaft und über die Fähigkeit verfügen, sie durch Laute einander anzuzeigen. Von der Stimme (*φωνή*), die sich darin erschöpft, unterscheidet Aristoteles die Sprache (*λόγος*): „Die Sprache ist dazu bestimmt, das Nützliche und das Schädliche deutlich kundzutun, folglich (*ὥστε*) auch das Gerechte und das Ungerechte“ (Pol. I 3, 1253a14f.). Das Erstaunliche an diesem Satz ist die in ihm formulierte Folgerungsbeziehung: Die Frage nach Nutzen und Schaden kann von der Frage, wie Nutzen und Schaden verteilt sind, nicht getrennt werden; die Frage nach der Verteilung von Nutzen und Schaden ist, sobald ein Zweck nur zusammen mit anderen verwirklicht werden kann, ein Aspekt der Zweckrationalität. Menschen können sich nicht zusammentun, um gemeinsam einen Nutzen zu verwirklichen, ohne zu fragen, wie dieser Nutzen und die mit ihm notwendig gegebenen Lasten verteilt sind. Die Kooperation kann nur unter der Bedingung stabil sein, daß auf diese Frage eine für alle Beteiligten befriedigende Antwort gegeben werden kann. Die Notwendigkeit des Gerechten läßt sich also, so scheint es, mit Hilfe des Begriffs der Gemeinschaft begründen³. Von sachlichen Einwänden abgesehen, ist aber zu fragen, ob diese Be-

³ Vgl. E. Ricken, Gemeinschaft als Grundwert der Aristotelischen Ethik, in: ThPh 66 (1991) 530–546; 532–535.

gründung des Gerechten auch nur für eine konsistente Interpretation des Aristoteles ausreicht.

Das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* unterscheidet zwei Begriffe der Gerechtigkeit. Nach dem ersten ist gerecht, wer sich an die Grenze hält. Aristoteles geht hier von einem sehr weiten Gesetzesbegriff aus, wonach die Gesetze alle sittlich guten Handlungen vorschreiben bzw. die sittlich schlechten verbieten. Dieser Begriff der Gerechtigkeit hat dieselbe Extension wie der Begriff aller anderen Tugenden; Gerechtigkeit in diesem Sinn ist die gesamte Tugend (EN V 3, 1130a8–13). Von dieser allgemeinen unterscheidet Aristoteles die spezielle Gerechtigkeit, deren Gegenstandsbereich Verteilungsfragen sind. Was beiden Gerechtigkeitsbegriffen gemeinsam ist und was die allgemeine Gerechtigkeit von den anderen Tugenden unterscheidet, ist die Beziehung auf den anderen. Zwischen der allgemeinen Gerechtigkeit und den anderen Tugenden besteht nur ein begrifflicher Unterschied: Der Terminus ‚allgemeine Gerechtigkeit‘ hebt hervor, daß jede Tugend einen sozialen Aspekt hat, während der Terminus ‚Tugend‘ die Tugend bezeichnet, insofern sie die Verfassung einer Person ist.

Aristoteles erarbeitet den Unterschied zwischen der allgemeinen Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit als spezieller Tugend an deren Gegenteil. Beiden Formen der Ungerechtigkeit ist gemeinsam, daß einem anderen Menschen ein Schaden zugefügt bzw. eine notwendige Hilfeleistung verweigert wird. Die spezifische Differenz ergibt sich aus den Motiven. Das die spezielle Ungerechtigkeit von den anderen Lastern unterscheidende Motiv ist das Mehrhabenwollen: Man will sich durch die Schädigung des anderen einen Vorteil für sich selbst verschaffen (EN V 4).

Wesentlich für den Aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit ist also die Beziehung auf den anderen; sie ist ausgedrückt in der Rede von der Gerechtigkeit als dem Gut des anderen. Ergibt sich derselbe Begriff aus der Ableitung des Gerechten aus der Notwendigkeit der Gemeinschaft? Das scheint nicht der Fall zu sein. Wir können zwischen einem egoistischen und einem altruistischen Begriff des Gerechten unterscheiden. Den altruistischen Begriff finden wir in der Rede vom Gut des anderen. Das Gerechte als notwendige Bedingung einer stabilen Gemeinschaft scheint dagegen ein egoistisches Gerechtes zu sein. Das Gerechte als Gut des anderen erscheint als eine kategorische, das Gerechte als notwendige Bedingung einer stabilen Gemeinschaft nur als eine hypothetische Forderung, die auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt ist: Wenn ich Interesse an der Kooperation mit anderen habe, muß ich gegenüber denen, mit denen ich kooperieren will, gerecht sein. Insofern von einer Notwendigkeit der Kooperation die Rede ist, handelt es sich um eine physische und nicht um eine moralische Notwendigkeit.

II. Zwei Einwände

Darüber hinaus lassen sich zwei schwerwiegende sachliche Einwände gegen die skizzierte Begründung der Gerechtigkeitsnorm erheben: 1. Aristoteles scheint die Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit und damit die Geltung sämtlicher moralischer Normen auf den Bereich der Gemeinschaft der Polis zu beschränken. Er vertritt also, so scheint es, eine partikularistische Moral. Das wird deutlich, wenn wir seiner Ethik die zweite Formel von Kants Kategorischem Imperativ gegenüberstellen, nach der jeder Mensch als solcher, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, Zweck an sich selbst ist⁴. 2. Aristoteles scheint eine reine Leistungsethik zu vertreten. Wenn das Ziel der Gemeinschaft der gemeinsame Nutzen ist, dann werden nur die Menschen in eine Gemeinschaft aufgenommen werden, die zu diesem gemeinsamen Nutzen beitragen. Wie steht es aber dann mit der Solidarität gegenüber den Menschen, die dazu nicht imstande sind?

Zum ersten Einwand: Voraussetzung dafür, daß eine Beziehung als gerecht oder ungerecht bezeichnet werden kann, ist, daß beide Termini etwas gemeinsam (*κοινόν*) haben (EN VIII 13, 1161a32–b8). Aristoteles verdeutlicht das zunächst an negativen Beispielen. Die erforderliche Gemeinsamkeit besteht nicht zwischen einem Handwerker und seinem Werkzeug oder zwischen dem Bauern und seinen Pferden und Ochsen; hier kann von Gerecht und Ungerecht nicht die Rede sein. Wie aber steht es zwischen Herrn und Sklaven? Aristoteles antwortet mit einer Unterscheidung: Sofern er ein Sklave ist, besteht keine Gemeinsamkeit, wohl aber, insofern er ein Mensch ist, „denn es scheint ein Gerechtes zu geben für jeden Menschen gegenüber jedem Menschen, der imstande ist, an Gesetz und Vertrag teilzunehmen“ (1161b6f.).

Hier haben wir eine der Stellen vor uns, an denen der universalistische Charakter der Aristotelischen Ethik deutlich zum Ausdruck kommt. Die Frage ist nicht, ob ein Mensch einer bestimmten Gemeinschaft angehört, sondern ob er grundsätzlich fähig ist, einer Gemeinschaft anzugehören. Der Mensch ist Zweck an sich selbst, insofern er ein Wesen ist, das die Fähigkeit hat, mit anderen vertragliche Bindungen einzugehen. Diese Fähigkeit und nicht die faktische Einbindung in eine Gemeinschaft macht ihn zu einem Rechtssubjekt. Die Würde des Menschen besteht darin, daß die Art und Weise, wie ich ihn behandle, durch ein Gesetz oder einen Vertrag geregelt sein muß. Das Gesetz ist Ausdruck der Vernunft (Pol.III 16, 1287a29), und was vernünftig ist, können alle wollen; ein Vertrag kommt dadurch zustande, daß beide Partner ihm zustimmen. Ich darf also den Menschen nur so behandeln, wie er vernünftigerweise wollen kann, daß ich ihn behandle; er muß in die Art und Weise, wie ich ihn behandle, einstimmen

⁴ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 428f.

können. Daraus folgt die Forderung des Gerechten im weiten Sinn, daß ich ihm keinen Schaden zufügen darf, denn das kann er nicht wollen.

Es ergibt sich, daß die Unterscheidung zwischen einem egoistischen Begriff des Gerechten und dem Gerechten als Gut des anderen vordergründig und unhaltbar ist. Die Frage, ob eine Übereinkunft auch für mich vorteilhaft ist, ist ohne Bedeutung. Kriterium des Gerechten ist vielmehr, ob der andere zustimmen kann. Ist das der Fall, dann ist das vom Gesetz vorgeschriebene oder das Vereinbarte sein Gut, und zwar unabhängig davon, ob es zugleich auch mein Gut ist oder nicht.

Zum zweiten Einwand: Wie steht es bei Aristoteles mit der Solidarität gegenüber den Menschen, die keinen Beitrag zum gemeinsamen Nutzen leisten können? Eine erste Antwort ergibt sich aus zwei Aristotelischen Prämissen: Ein Ziel, so die erste Prämisse, wenn auch nicht das einzige Ziel der Polisgemeinschaft ist es, das Überleben ihrer Mitglieder zu sichern; die Polis entsteht, wie Aristoteles es formuliert, „um des Lebens willen“ (Pol. I 2, 1252b29f.). Die zweite Prämisse ist, daß der Mensch in die Polis hineingeboren wird. Es ist also nicht der Entscheidung der Polis überlassen, wen sie in ihre Gemeinschaft aufnimmt und wen nicht. Daraus ergibt sich, daß die Polis auch für das Leben derer Sorge tragen muß, die selbst nicht imstande sind, einen Beitrag zum gemeinsamen Nutzen zu leisten, und das beginnt bei der Fürsorge für die Kinder. Geht man von den beiden genannten Voraussetzungen aus, so ist es kein Anachronismus, die Polis auch als eine Solidargemeinschaft zur Sicherung des Lebens zu bezeichnen.

Eine zweite Antwort ergibt sich aus dem, was ich die Aristotelische These vom natürlichen Altruismus nennen möchte. Bevor ich sie skizziere, ist das mit ihr gegebene methodische Problem zu nennen. Kant unterscheidet in der Vorrede zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zwischen praktischer Anthropologie und rationaler Moral. Seine Absicht ist es, „eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allen, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“⁵. Aristoteles könnte diesem Programm nicht zustimmen, schon deshalb nicht, weil für ihn bereits die Unterscheidung zwischen Rational und Empirisch kaum nachvollziehbar wäre. Ist die oben referierte Unterscheidung zwischen Mensch und Tier rational oder empirisch? Welchen Status hat die Aussage des Aristoteles, mit dem Begriff des Nützlichen sei auch schon die Frage nach seiner Verteilung gestellt? Die Methode des Aristoteles besteht darin, „die Phänomene hinzustellen“ (τιθέναι τὰ φαινόμενα), die Aporien zu formulieren, die sich aus ihnen ergeben und zu versuchen, sie zu lösen, um auf diese Weise möglichst viele der Phänomene zu retten (EN VII 1, 1145b2–7). Dabei arbeitet er mit einem sehr weiten Begriff von ‚Phänomen‘, unter den auch verbreitete Ansichten (ἔνδοξα) fallen. Eine Ethik, die sich wie die Aristotelische als Lehre vom Glück und die das Glück als Entfaltung, Betäti-

⁵ Akad.-Ausg. IV 389.

gung und Vollendung der für den Menschen charakteristischen Fähigkeiten versteht, kann von ihrem Ansatz her auf eine Phänomenologie der menschlichen Anlagen nicht verzichten. Die kritische Auseinandersetzung mit einer Ethik, die mit dieser Methode arbeitet, muß die Phänomene offenlegen, auf welche diese sich beruft. Sie muß fragen, wie tief diese Phänomene in unserer menschlichen Lebensform verankert sind, und sie muß zeigen, daß die unterschiedlichen Phänomene miteinander kohärent sind und sich gegenseitig stützen.

Aristoteles' These vom natürlichen Altruismus findet ihren prägnantesten Ausdruck in der Formulierung der *Eudemischen Ethik* (VII 12, 1245b18), das Gut (τὸ εὖ) des Menschen liege „in der Beziehung auf ein anderes“ (oder: „einen anderen“) (καθ' ἑτερον). Aristoteles wendet sich gegen die Behauptung, der glückliche Mensch sei autark und brauche deshalb keinen Freund, ebenso wie der Gott nichts und folglich auch keinen Freund brauche. Der Einwand übersehe einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch: Der Gott sei selbst sein eigenes Gut, während das Gut des Menschen in der Beziehung auf anderes bestehe.

Gemeinschaft zählt für Aristoteles zu den Gütern, die um ihrer selbst willen erstrebt werden, und sie nimmt unter ihnen den höchsten Rang ein; je glücklicher und besser ein Mensch ist, um so höher schätzt er den Wert des Zusammenlebens (EE VII 12, 1245b4.11). Aristoteles hat in dem Sinn einen sozialen Begriff des Glücks, als das Glück des einzelnen gebunden ist an das Glück der Menschen, in deren Gemeinschaft er lebt. Nach der *Nikomachischen Ethik* (EN I 5, 1097b9–11) umfaßt dieser Kreis über die Familie und Freunde hinaus die Mitbürger der Polis, und Aristoteles beruft sich dafür auf seine anthropologische These, daß der Mensch „von Natur aus ein politisches Wesen sei“, also erst in der Gemeinschaft der Polis seine volle Verwirklichung als Mensch finden könne.

Aristoteles versucht schließlich eine ontologische Begründung des natürlichen Altruismus (EN IX 7). Er geht aus von der verbreiteten Ansicht, daß der Spender der Wohltat den Empfänger mehr liebt als der Empfänger den Spender. Das findet seine Erklärung in dem allgemeineren Tatbestand, daß jeder sein eigenes Werk liebt. Der Mensch, dem durch die gute Tat geholfen wurde, ist das Werk des Wohltäters, und das liebt er mehr, als das Werk den liebt, der es hervorgebracht hat. Dieser Sachverhalt wird ontologisch erklärt: „Die Ursache dafür ist, daß das Sein für alle wählenswert und liebenswert ist; wir sind aber durch die Wirklichkeit (ἐνεργεία), durch das Leben und Handeln; das Werk ist aber in gewissem Sinn sein Hersteller in Wirklichkeit; er liebt also sein Werk, weil er das Sein liebt. Und das ist in der Natur begründet, denn was einer der Möglichkeit nach ist, das zeigt das Werk in Wirklichkeit“ (EN IX 7, 1168a5–9). Aristoteles betont ausdrücklich, daß er sich mit dieser Interpretation von einer verbreiteten pessimistischen Sicht des Menschen unterscheidet (EN IX 7, 1167b25–28).

Die Rede vom natürlichen Altruismus besagt nicht, daß die These, alles

Gemeinsame habe durch das Gerechte seinen Bestand, außer Kraft gesetzt wäre. Sie gilt auch für das Verhältnis zwischen dem Spender und Empfänger einer Wohltat. Der Empfänger muß die Wohltat anerkennen und seinen Dank zum Ausdruck bringen. Auch hier geht es um einen Austausch von Gütern, wenn auch völlig verschiedener Art. Der Bedürftige erhält einen äußeren Vorteil, und der Geber erhält die Anerkennung (EN VIII 16, 1163b1–5).

III. Kriterien der Gleichheit

Mit Hilfe mathematischer Proportionen unterscheidet Aristoteles zwei Begriffe des Gerechten. Bei dem einen handelt es sich um die „arithmetische“ Gleichheit (EN V 7, 1132a2). Er kommt zur Anwendung, wenn eine Person einer anderen einen Schaden zugefügt und sich selbst dadurch einen Vorteil verschafft hat. Gerecht oder gleich ist hier der Zustand, der vor der Verletzung bestanden hatte. Er wird dadurch wiederhergestellt, daß der einen Person ihr Gewinn genommen und der anderen Person ihr Verlust erstattet wird. Dieser Begriff des Gerechten ist in dem Sinn sekundär, als er ein Kriterium dafür voraussetzt, wann ein Ausgangszustand gerecht ist und was als ungerechter Gewinn bzw. Verlust zu gelten hat. Er soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

Grundlegend ist dagegen der Begriff des Gerechten im Sinne der „geometrischen“ (EN V 7, 1131b13) Gleichheit. Hier haben wir es nicht mit zwei, sondern mit vier Größen zu tun. Ein Gut wird zwischen zwei Personen „entsprechend ihrem Wert“ ($\kappa\alpha\tau'$ ἀξίαν EN V 6, 1131a24) verteilt. Soll die Verteilung gerecht sein, so muß also das richtige Verhältnis bestehen zwischen dem Wert einer jeden der beiden Personen und dem Anteil, den eine jede von ihnen von dem zu verteilenden Gut erhält. Dieser Begriff geht davon aus, daß eine Verteilung gerecht ist, wenn Gleiche Gleiches und Ungleiche Ungleiches erhalten, und er wirft die Frage auf, anhand welcher Kriterien sich entscheiden lasse, welche Personen gleich und welche ungleich sind, wie sich also der für die gerechte Verteilung relevante Wert der Personen bestimmen läßt. Die allgemeine Antwort des Aristoteles lautet, daß diese Kriterien je nach der Form der Gemeinschaft verschieden sind und daß sie sich aus dem Ziel der Gemeinschaft ergeben. Ein einfaches Beispiel (EN V 7, 1131b29–31) ist das, was wir heute eine Aktiengesellschaft nennen würden. Ziel der Gemeinschaft ist der finanzielle Gewinn; zu diesem Zweck zahlt jeder der Partner einen Anteil am Kapital ein. Die Verteilung des Gewinns richtet sich danach, in welchem Ausmaß ein jeder der Partner zum gemeinsamen Ziel beigetragen hat, d. h. nach der Höhe des eingezahlten Betrags.

Eine Gemeinschaft wie die eben beschriebene hat ein begrenztes Ziel. Sie ist lediglich ein Teil der Gemeinschaft der Polis, die alle Ziele des Menschen umfaßt. Wie ist der Wert des Menschen innerhalb dieser Gemeinschaft zu bestimmen? Was ist gerecht im Hinblick auf die umfassende Gemeinschaft

der Polis? Wenn wir mit Aristoteles davon ausgehen, daß der Mensch als Mensch nur in einer politischen Gemeinschaft leben und sich entfalten kann (Pol. I 2, 1253a1–9), dann lautet die Frage: Was ist gerecht im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben überhaupt?

In einem ersten Schritt werden wir auf die Gesetze verwiesen. Gerecht in einem umfassenden Sinn ist, was die Gesetze bestimmen (EN V 3, 1129b11–14); sie legen fest, wer was darf und wem was zusteht. Diese Antwort befriedigt nicht, denn wir können wiederum fragen, ob die Gesetze selbst gerecht sind. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen dem, was im Sinn des Gesetzes, und dem, was von Natur aus gerecht ist (EN V 10, 1134b18–1135a5). Er kennt also eine den positiven Gesetzen der Polisgemeinschaft übergeordnete objektive Instanz, nach der diese zu beurteilen sind. Sie besteht in der idealen Verfassung einer Polisgemeinschaft (1135a4f.); die Frage nach dem sogenannten Naturrecht ist bei Aristoteles also die Frage nach dem idealen menschlichen Zusammenleben. Die Verfassung regelt, wer die Vollmacht hat, Gesetze zu erlassen und zu wessen Vorteil sie erlassen werden; ob die Gesetze in einem objektiven Sinn, „entsprechend der Natur“, gerecht sind, hängt also ab von der Gerechtigkeit der Verfassung. Verfassungen werden beurteilt nach dem Ziel der Polis; die ideale Verfassung ist diejenige, die den Wert des Bürgers danach bemißt, was er zum Ziel der Polis beiträgt. Wir müssen noch einen Schritt weitergehen und fragen, wie wir das Ziel der Polis erkennen können. Hier werden wir auf das letzte Ziel des menschlichen Lebens, das Glück, verwiesen: die Polis ist um des guten Lebens willen (Pol. III 9, 1280b39).

Diese grobe Skizze bedarf der Differenzierung. Die Polis, so heißt es in der Definition im ersten Buch der *Politik* (Pol. I 2, 1252b28f.), ist „entstanden um des Lebens willen, sie ist aber um des guten Lebens willen“. Das gute Leben setzt das bloße Leben voraus; die Polis muß also auch imstande sein, das bloße Leben ihrer Mitglieder zu sichern. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen den notwendigen Bedingungen und dem Ziel der Polis (Pol. III 9, 1280b29–35). Zu den notwendigen Bedingungen gehören z. B. die Steuereinnahmen. Für die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit innerhalb der Polis ergibt sich daraus, daß hier zwischen verschiedenen Gesichtspunkten zu unterscheiden ist. Bürger der Polis können unter einer Rücksicht gleich, unter einer anderen aber verschieden sein. Daß sie unter einer Rücksicht gleich sind, bedeutet noch nicht, daß sie unter allen Rücksichten gleich sind; daß sie unter einer oder mehreren Rücksichten verschieden sind, bedeutet noch nicht, daß sie unter allen Rücksichten verschieden sind (Pol. III 13, 1283a26–28). Die Frage, ob jemand reich oder arm ist, ist insofern ein relevanter Unterscheidungsgesichtspunkt, als die Polis auf die Steuer der Reichen angewiesen ist; die Besitzenden tragen zu den notwendigen Bedingungen der Polis bei. Daraus leiten sich für sie bestimmte Rechte, z. B. das Recht auf Eigentum her, das aber ausschließlich dadurch gerechtfertigt ist, daß Besitz eine der notwendigen Bedingungen für das Ziel der

Polis ist. Aristoteles ist deshalb der Auffassung, daß eine radikale Enteignung der Besitzenden durch die Armen die Polis zugrunde richten würde (Pol. III 10, 1281a14–19). Das Beispiel macht verständlich, weshalb bei Aristoteles die Übergänge zwischen dem moralischen und einem von der Polis erlassenen Gesetz fließend sind, so etwa, wenn er schreibt, daß alle Handlungen entsprechend den Tugenden vom Gesetz vorgeschrieben werden und zum gemeinsamen Nutzen beitragen (EN I 3, 1129b14–25). Das moralische Verbot des Diebstahls z. B. setzt voraus, daß es eine Eigentumsordnung gibt, die wiederum von der Polis geregelt sein muß.

Aus der Unterscheidung zwischen dem Ziel und den notwendigen Bedingungen der Polis ergeben sich also unterschiedliche Rücksichten für Gleichheit und Ungleichheit. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen einem „unter einer bestimmten Rücksicht Gerechten“ (*δικαιόν τι*) und einem „im eigentlichen Sinn Gerechten“ (*κυρίως δίκαιον*) (Pol. III 9, 1280a9f.). Wenden wir uns nach dem Beispiel für das unter einer bestimmten Rücksicht Gerechten (der Eigentumsordnung) jetzt dem im eigentlichen Sinn Gerechten zu. Zwei Fragen sind zu unterscheiden: die Frage nach dem Kriterium der Gleichheit, also nach dem Wert der Personen, und die Frage, welches Gut oder welche Güter hier zu verteilen sind.

Der Wert der Person ergibt sich aus ihrem Beitrag zum Ziel der Polis. Es besteht nicht im Erwerb; wäre das der Fall, so würde der Wert der Person ihrem Besitz entsprechen, durch den sie zum gemeinsamen Erwerb beiträgt. Ziel sind auch nicht das bloße Zusammenleben auf einem gemeinsamen Territorium, die Verteidigung nach außen und der Schutz der Bürger vor Unrecht innerhalb der Polis. Das alles sind lediglich notwendige Bedingungen. Die politische Gemeinschaft ist vielmehr „um der sittlich guten Handlungen willen“. Daraus folgert Aristoteles, „daß die, welche am meisten zu dieser Art von Gemeinschaft beitragen, auch den meisten Anteil an der Polis haben“ (Pol. III 9, 1281a2–5). Das Gut, das zu verteilen ist, ist die politische Herrschaft, zu der nicht zuletzt die Vollmacht gehört, Gesetze zu geben. Die Verfassung regelt die Verteilung der Herrschaft, und die verschiedenen Verfassungen unterscheiden sich nach den Gesichtspunkten, welche als für die Verteilung der Herrschaft relevant angesehen werden (Pol. III 6, 1278b6–15; III 10, 1281a11–13; III 13, 1283b4f.). In der idealen Verfassung, so die These des Aristoteles, ist der entscheidende Gesichtspunkt für die Verteilung der politischen Macht die sittliche Qualität der Person. Bürger im Sinn der idealen Verfassung ist, „wer das Vermögen und den Willen dazu hat, sich regieren zu lassen und zu regieren zum Zweck eines tugendgemäßen Lebens“ (Pol. III 13, 1284a2f.).

Die Einwände gegen diese These liegen auf der Hand: Kann man politische Rechte von moralischen Qualitäten abhängig machen? Begeht Aristoteles hier nicht den schwerwiegenden Fehler, daß er nicht zwischen Recht und Moral unterscheidet? Würde dieser Ansatz, in die politische Praxis umgesetzt, nicht zu einer Tyrannei der Tugend führen? Darauf ist zunächst zu

antworten, daß wir hier ein Ideal vor uns haben, das es offenläßt, inwieweit es verwirklicht werden kann. Aristoteles unterscheidet zwischen der an sich besten und der unter den gegebenen Voraussetzungen bestmöglichen Verfassung (Pol. IV 1). Die Frage nach möglichen Realisierungen soll hier nicht diskutiert werden; es geht darum, ob das Ideal in sich konsistent ist. Die ideale Verfassung ist mehr als ein politologischer Begriff; sie stellt die oberste objektive Norm des menschlichen Zusammenlebens dar und ist insofern auch ein moralphilosophischer Begriff; wir können sie vergleichen mit Kants Formel vom Reich der Zwecke⁶. Eine Person kann, um den Gedanken des Aristoteles in der Sprache von Kant auszudrücken, nur dann gesetzgebend sein, wenn ihre Maximen sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignen, d. h. von allen vernünftigen Wesen gewollt werden können. Die ideale Verfassung legt fest, wer die Gesetze machen soll, und das können nur Personen sein, die selbst gerecht sind.

Der Unterscheidung von Recht und Moral entspricht bei Aristoteles die Unterscheidung zwischen dem Gerechten und der Gerechtigkeit. Das Gerechte ist die Norm, die festlegt, worauf eine Person einen Anspruch hat. Wer diese Norm nicht um ihrer selbst willen, sondern aus einem anderen Motiv befolgt, tut, was gerecht ist, aber er ist nicht gerecht; das ist er erst, wenn er das Gerechte um seiner selbst willen tut (EN V 9, 1134a1 f.). Wir können den Einwand, Aristoteles unterscheide nicht zwischen Recht und Moral, deshalb folgendermaßen formulieren: Politische Rechte setzen voraus, daß die Person das Gerechte tut, aber nicht, daß sie gerecht ist. Der Einwand übersieht, daß es sich bei der idealen Verfassung um die oberste moralische und politische Norm handelt, an der jede bestehende Verfassung und jede positive Norm zu messen ist. Auf dieser Ebene ist die Unterscheidung zwischen legalem und moralischem Handeln deswegen hinfällig, weil die Norm, an die legales Handeln sich halten kann, allererst hervorgebracht werden muß. Aristoteles behauptet, daß der Begriff der Gerechtigkeit, also der Tugend, gegenüber dem des Gerechten, also der Norm, der primäre ist. Eine Sache ist gerecht, wenn sie so ist, wie der Gerechte sie entscheiden würde (EN II 3, 1105b5–7).

Aber werden damit moralische und rechtliche Normen nicht zu einer Sache des subjektiven Ermessens? Sie werden zu einer Sache des Ermessens, genauer der praktischen Urteilskraft oder der Phronesis, aber dieses Ermessen ist nicht subjektiv. Das Gerechte ist die geometrische Gleichheit in der Verteilung von Vorteilen und Nachteilen. Für die Polis bedeutet das, daß Vorteile und Nachteile, die sich aus den notwendigen Bedingungen oder sekundären Zielen der Polis ergeben, gleich verteilt werden. Aus den verschiedenen sekundären Zielen ergeben sich unterschiedliche Gesichtspunkte der Gleichheit und Ungleichheit. Der Gesetzgeber muß diese verschiedenen Gesichtspunkte gegeneinander abwägen. Nicht nur die Anwendung eines

⁶ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 433.

Gesetzes, sondern auch die Gesetzgebung ist daher eine Leistung der praktischen Urteilskraft, der Phronesis (EN VI 8, 1141b25).

Der Gesichtspunkt von Gleichheit und Ungleichheit ergibt sich aus dem Ziel einer Gemeinschaft. Für die Polis ergibt sich aus der Vielzahl ihrer Ziele eine Vielzahl von Gesichtspunkten, die in der Gesetzgebung gegeneinander abgewogen werden müssen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist der, nach welchem zu bestimmen ist, wer sich an diesem Prozeß der Abwägung, d. h. an der Gesetzgebung, beteiligen darf. Das Ideal des Aristoteles, seine oberste objektive Norm, läßt sich in kantischer Terminologie folgendermaßen formulieren: Der gesuchte Gesichtspunkt ist die Fähigkeit des Menschen, gesetzgebend zu sein im Reich der Zwecke, d. h. seine Moralität⁷.

⁷ Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV 434–436.