

„Was sittlich gut ist, ist nützlich, und nichts ist nützlich, was nicht sittlich gut ist“ (Cicero, De officiis III 20)

Aristoteles und Cicero über das Verhältnis von Gerechtigkeit, Gemeinschaft und Nutzen

VON FRIEDO RICKEN SJ

„Daß man moralisch sein soll, scheint klar zu sein. Doch was können wir jemandem antworten, der uns fragt, *warum* man es sein soll?“¹ In der philosophischen Diskussion wird diese Warum-Frage meistens interpretiert als „Frage eines Individuums, das nur an seinem eigenen Wohlergehen interessiert ist“.² Für ein solches Individuum gibt es nur Klugheitsgründe. Die Aufgabe läuft dann

auf den (scheinbar paradoxen) Nachweis hinaus, dass es im eigenen Interesse ist, den eigenen Interessen nicht immer die Priorität einzuräumen. Dieser Nachweis aber lässt sich nur unter bestimmten Voraussetzungen führen, die nicht allgemein gegeben sind.³

Im Folgenden soll der Nachweis, wie Aristoteles und Cicero ihn führen, skizziert werden; sie wollen zeigen, dass die Voraussetzungen für diesen Nachweis allgemein gegeben sind.

1. Die These des Sokrates

„Nicht aus dem Reichtum kommt Tugend, sondern aus der Tugend Reichtum und alle anderen Güter, für die einzelnen Menschen wie für die Allgemeinheit.“ Dieser Satz des Sokrates in Platons *Apologie* (30b2–4) formuliert eine These über das Kausalverhältnis der Güter. Die sittlichen Güter sind Ursache der ökonomischen und aller anderen Güter, und es ist nicht so, dass die ökonomischen Güter Ursache der sittlichen Güter sind.

Im ersten Buch der *Politeia* bringt Platon ein Beispiel für diesen Zusammenhang. Der Sophist Thrasymachos behauptet, die Ungerechtigkeit sei „mächtiger und stärker“ (351a2 f.) als die Gerechtigkeit. Die „vollkommenste Ungerechtigkeit [...] macht den, der Unrecht begeht, zum glücklichsten Menschen, die dagegen, die das Unrecht erleiden und selber kein Unrecht tun wollen, zu den unglücklichsten“ (344a4–6). Sokrates erwidert:

Glaubst du, eine Stadt oder ein Heer oder eine Räuberbande oder Diebe oder sonst eine Horde, die gemeinsam auf ein Unrecht ausgeht, könne etwas ausrichten, wenn sie sich selbst gegenseitig Unrecht tun? [...] Wenn sie aber einander kein Unrecht tun, dann doch eher? [...] Die Ungerechtigkeit verursacht Hass und gegenseitige Kämpfe, die Gerechtigkeit dagegen Eintracht und Freundschaft. (351e8–d6; hier und im Folgenden Übersetzung F. R.)

Die Gerechtigkeit ist eine notwendige Bedingung dafür, dass Menschen ein gemeinsames Ziel verwirklichen können, selbst wenn das Ziel darin besteht, anderen Menschen Unrecht zu tun.

Die Tugend, so der Sokrates der *Apologie*, ist Ursache aller anderen Güter. Das Beispiel aus dem ersten Buch der *Politeia* führt uns zu den Prämissen dieser These. Die erste, an anderer Stelle ausgesprochene Prämisse ist, dass die Menschen sich die lebensnotwendigen Güter nur gemeinsam beschaffen können. Keiner „von uns kann sich selbst genügen, sondern jeder hat viele andere nötig“ (369b6 f.). Gerechtigkeit, so die zweite Prämisse, ist notwendige Bedingung dafür, dass Menschen etwas gemeinsam verwirk-

¹ K. Bayertz, Vorwort, in: *Ders.* (Hg.), *Warum moralisch sein?*, Paderborn 2002, 7 (Hervorhebungen im Original).

² Ebd. 33.

³ Ebd.

lichen können; nur sie schafft die dafür erforderliche Eintracht; Unrecht erzeugt Hass und Zwietracht. Zum Wesen des Menschen gehört ein Sinn für Gerechtigkeit; er zeigt sich darin, wie ein Mensch auf einen Schmerz, der ihm von einem anderen zugefügt wird, reagiert. Ist er sich bewusst, dass er selbst Unrecht getan hat und der Überzeugung, dieser Schmerz werde ihm mit Recht zugefügt, so wird er sich darüber nicht ereifern. „Wie aber, wenn einer glaubt, dass ihm Unrecht geschehe? Da kocht es doch in ihm, und er entrüstet sich und kämpft für das, was ihm gerecht scheint“ (440c7 f.); der Zorn wird „zum Bundesgenossen der Vernunft“ (440b3). Der Mensch, so Aristoteles in der *Politik*, ist das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt. Die bloße Stimme, die auch die anderen Lebewesen haben, zeigt nur das Angenehme und Unangenehme an;

die Sprache (*logos*) dagegen ist dazu bestimmt, das Nützliche und Schädliche deutlich kundzutun und also auch das Gerechte und Ungerechte. Denn das ist eben dem Menschen eigentümlich im Gegensatz zu den Tieren, dass er allein eine Wahrnehmung (*aisthêsis*) von gut und schlecht, gerecht und ungerecht usw. hat. (Pol. I 2, 1253a14–18)

Die Erkenntnis des Gerechten und Ungerechten ist eine Folge der Erkenntnis von Nutzen und Schaden; mit der Erkenntnis von Nutzen und Schaden ist notwendig die Frage verbunden, wie Nutzen und Schaden verteilt sind.

2. Aristoteles über die Gerechtigkeit und die beste Verfassung

Die Wörter „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“ werden in mehrfacher Weise gebraucht, und Aristoteles geht in der *Nikomachischen Ethik* für seine Unterscheidungen von der Ungerechtigkeit aus; er fragt, wie viele Bedeutungen der Ausdruck „der Ungerechte“ hat.

Als ungerecht gilt zum einen, wer das Gesetz verletzt, zum andern, wer mehr haben will, das heißt eine Einstellung der Ungleichheit hat. Daher ist klar, dass gerecht derjenige sein wird, der die Gesetze beachtet und eine Einstellung der Gleichheit hat. Das Gerechte ist also das Gesetzliche und das Gleiche, das Ungerechte das Gesetzwidrige und Ungleiche. (NE V 2, 1129a32–b1)

Alles, was den Gesetzen entspricht, ist in gewisser Weise gerecht. Die Gesetze regeln alle Lebensbereiche im Hinblick auf Nutzen und Schaden aller Betroffenen und der Gemeinschaft. So ergibt sich folgender Begriff der Gerechtigkeit: Wir „nennen gerecht in einer Weise das, was das Glück und seine Teile für die politische Gemeinschaft hervorbringt und erhält“ (NE V 3, 1129b17–19). Die so verstandene Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) ist nicht eine Tugend unter anderen; sie ist vielmehr die gesamte Tugend, insofern diese betrachtet wird in ihrer Beziehung auf den anderen Menschen. Aristoteles nennt sie „ein fremdes Gut [...], denn sie tut was einem anderen nützt“ (1130a3–5).

Als Teil der Tugend, das heißt als eine von den anderen unterschiedene Tugend, ist die Gerechtigkeit die richtige Einstellung zur Gleichheit; das Gerechte ist hier das Gleiche. Im Anschluss an Aristoteles unterscheidet Thomas von Aquin zwei Arten: die *iustitia distributiva*, die verteilende Gerechtigkeit, und die *iustitia commutativa*, die Tauschgerechtigkeit (S.th. II-II q. 61 a. 1). Bei der *iustitia distributiva* geht es, so Aristoteles, um die „Verteilung von Ehre, Geld oder anderen Gütern, die unter den Mitgliedern der Staatsgemeinschaft teilbar sind“ (NE V 5, 1130b31 f.); die *iustitia commutativa* fordert, dass der Wert der getauschten Güter derselbe ist.

Unter den Gütern, die gerecht zu verteilen sind, nennt Aristoteles an erster Stelle die Ehre (*timê*). Das Wort wird auch für die Staatsämter gebraucht. „Wir sagen, dass die Staatsämter Ehren sind“ (Pol. III 10, 1281a31). Wie die Staatsämter zu verteilen sind, regelt die Verfassung (*politeia*); sie ist „die Ordnung des Staates in Bezug auf die Staatsämter und besonders in Bezug auf das oberste von allen“ (Pol. III 6, 1278b9 f.). Aristoteles unterscheidet zunächst zwischen richtigen und verfehlten Verfassungen. Richtige Verfassungen sind die, welche den gemeinsamen Nutzen, verfehlte Verfassungen dagegen die, welche nur den Nutzen der Regierenden im Auge haben. Es gibt drei richtige Verfassungen: Zum gemeinsamen Nutzen regiert entweder ein einziger (Königtum) oder es regieren wenige (Aristokratie) oder es regiert die Mehrzahl (Politie).

Welche von den drei richtigen ist die beste Verfassung? Diese Frage ist vieldeutig. Sie kann auf die ideale, absolut beste Verfassung zielen, die allen Wünschen entspricht; um diese ideale Verfassung zu verwirklichen, müssen jedoch ideale äußere Bedingungen gegeben sein. Gegenstand der Frage kann aber auch die beste unter den gegebenen Umständen mögliche Verfassung sein. „Die meisten, die sich über Verfassungen geäußert haben“, so die Kritik des Aristoteles,

wenn sie auch sonst viel Richtiges sagen, verfehlen doch das Nützliche. Denn man darf nicht allein die beste Verfassung betrachten, sondern auch die mögliche, ebenso aber auch die, welche leichter und für alle Staaten erreichbar ist. (Pol. IV 1, 1288b35–39)

Aristoteles fragt deshalb: „Was ist die beste Verfassung und was ist die beste Lebensform für die meisten Staaten und für die meisten Menschen?“ (Pol. IV 11, 1295a25 f.). Vorausgesetzt werden dürfen weder eine Tugend, die über den Durchschnitt hinausgeht, noch eine Bildung, die eine gute Begabung und entsprechende Vermögensverhältnisse erfordert. Voraussetzung ist vielmehr eine Lebensform, an der die meisten Menschen teilnehmen können.

Die Frage nach der unter diesen Voraussetzungen besten Verfassung und die nach der besten Lebensform sind anhand derselben Prinzipien zu beantworten. Aristoteles verweist auf seine *Ethik*, wo das Glück als „Tätigkeit der Seele entsprechend der Tugend“ (NE I 6, 1098a16 f.) und die Tugend als „Mitte“ (NE II 6, 1107a7) bestimmt wird. Es muss also die mittlere Lebensform die beste sein, und zwar das Leben „in einer Mitte, die jeder erreichen kann“. Anhand desselben Kriteriums werden eine gute und eine schlechte Verfassung unterschieden, „denn die Verfassung ist eine Lebensform des Staates“ (Pol. IV 11, 1295a38–b1).

„In allen Staaten gibt es drei Teile des Staates: die sehr Reichen, die sehr Armen und als dritten diejenigen, die in der Mitte zwischen diesen liegen“ (Pol. IV 11, 1295b1–3). Geht man davon aus, dass die Mitte das Beste ist, dann ergibt sich, dass bei den äußeren Gütern der mittlere Besitz der beste ist, „denn er macht es am leichtesten, der Vernunft zu gehorchen“ (ebd. b5 f.), während übermäßiger Reichtum und übermäßige Armut es schwer machen. Die Reichen werden übermütig und schlecht im Großen, die Armen werden boshaft und schlecht im Kleinen. Aristoteles hebt hervor, dass der mittlere Besitz die charakterlichen Voraussetzungen für die Ausübung eines politischen Amtes und die Einheit des Staates schafft. Menschen aus dem Mittelstand streben am wenigsten nach Ämtern. Die Reichen wollen und können nicht gehorchen; sie wurden im Elternhaus verzogen und haben nicht einmal ihren Lehrern gehorcht. Arme sind zu unterwürfig; sie können nicht befehlen, sondern nur wie Sklaven gehorchen. So entsteht ein Staat „nicht von Freien, sondern von Herren und Sklaven, wo die einen beneiden und die anderen verachten“ (1295b21–23); dagegen beruht die staatliche Gemeinschaft auf freundschaftlichen Beziehungen. Ein Staat strebt danach, möglichst aus Gleichen zu bestehen; diese Bedingung wird am meisten vom Mittelstand erfüllt. Die Bürger des Mittelstandes leben am sichersten. Sie streben nicht wie die Armen nach fremdem Besitz, noch sind sie wie die Reichen solchen Nachstellungen ausgesetzt, und weil man ihnen nicht nachstellt und sie anderen nicht nachstellen, leben sie sicher.

Die staatliche Gemeinschaft ist die beste, so die abschließende Folgerung, die sich auf den Mittelstand stützt. Im besten Fall ist der Mittelstand stärker als die beiden anderen Teile zusammen, andernfalls sollte er wenigstens stärker sein als einer der beiden Teile, denn dann gibt er dadurch, mit welchem Teil er sich verbindet, den Ausschlag und verhindert so, dass eines der beiden Extreme sich durchsetzt. Als Indiz für die Richtigkeit seiner Überlegungen führt Aristoteles die Tatsache an, dass die besten Gesetzgeber aus dem Mittelstand hervorgegangen sind, so Solon von Athen und Lykurg von Sparta.

Der Begriff der verteilenden Gerechtigkeit hat uns zur Frage nach der besten Verfassung geführt. Unter den Gütern, die zu verteilen sind, nennt Aristoteles an erster Stelle Ehren oder Ämter. Wie die Ämter im Staat zu verteilen sind, regelt die Verfassung. Wann ist die Verteilung der Ämter gerecht? Die verteilende Gerechtigkeit fordert, dass Gleiche Gleiches und Ungleiche Ungleiches erhalten; ein Gut wird zwischen mindestens zwei Personen verteilt, und der Anteil, den jede Person erhält, richtet sich nach deren

Würdigkeit (*axia*). Aber worin besteht die Würdigkeit? Hier beginnt der Streit. Nach den Demokraten besteht sie in der Freiheit, nach den Oligarchen im Reichtum und nach den Aristokraten in der Tugend (NE V 6, 1131a14–29). Die Würdigkeit, so die Lösung des Aristoteles, richtet sich nach dem Beitrag, den eine Person zum Ziel des Staates leistet. Ein Staat ist eine Gemeinschaft

zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens, ein solches aber besteht [...] in einem glückseligen und guten Leben. Als eine Gemeinschaft in guten Handlungen müssen wir mithin die staatliche Gemeinschaft bezeichnen [...]. Daraus folgt, dass die, welche am meisten zu dieser Art von Gemeinschaft beitragen, einen größeren Anteil am Staat haben als die, welche an freier Geburt oder Abkunft gleich oder überlegen, an der politischen Tugend aber ungleich sind, oder als die, welche an Reichtum überlegen, an Tugend aber unterlegen sind (Pol. III 9, 1281a1–8),

und es ist der Mittelstand, der für die politische Tugend die besten Voraussetzungen mitbringt. Der mittlere Besitz ist der beste. Aber wie ist die richtige Mitte zu bestimmen? Wie wird Besitz in der richtigen Weise und im richtigen Maß erworben?

3. Zwei Arten der Erwerbskunst

Aristoteles unterscheidet zwei Arten der Erwerbskunst (*ktêtikê*). „Die eine Art [...] ist von Natur aus ein Teil der Kunst der Hausverwaltung (*oikonomikê*)“ (Pol. I 8, 1256b26 f.). Das „Haus“ (*oikia*) ist die Gemeinschaft, die den für ihr tägliches Leben erforderlichen Unterhalt erwirtschaftet; sie besteht aus Eltern, Kindern und Sklaven (Pol. I 1, 1252b9–15); die Kunst der Hausverwaltung ist „die Herrschaft (*archê*) über Kinder und Frau und das ganze Haus“ (Pol. III 6, 1278b37 f.). Die Erwerbskunst, die Teil der Kunst der Hausverwaltung ist, muss dafür sorgen, dass die zum täglichen Leben der Gemeinschaft notwendigen und nützlichen Güter vorhanden sind.

Von dieser „naturgemäßen Erwerbskunst“ (Pol. I 8, 1256b37 f.) unterscheidet Aristoteles „eine andere Art von Erwerbskunst, die man meistens und mit Recht die Kunst des Gelderwerbs (*chrêmastikê*) nennt“. Sie ist nicht naturgemäß, sondern sie kommt „durch Erfahrung und Kunst (*technê*)“ zustande, und sie ist „schuld an der Meinung, es gebe für Reichtum und Besitz keine Grenze“ (Pol. I 9, 1256b40–1257a1).

Jedes Stück Besitz, so beschreibt Aristoteles ihre Entstehung, kann in zweifacher Weise gebraucht werden. So kann man zum Beispiel ein Paar Schuhe tragen oder sie gegen etwas anderes tauschen; der eine Gebrauch entspricht dem Zweck, zu dem die Schuhe hergestellt wurden, der andere nicht; nur dann kann man die Schuhe als Tauschmittel benutzen, wenn sich letztlich jemand findet, der sie tragen möchte. Der natürliche Ursprung des Tauschhandels liegt darin, dass Menschen von dem einen Gut mehr, von dem anderen weniger haben als sie brauchen. In der „ersten Gemeinschaft“, dem „Haus“, braucht es keinen Tausch, denn hier ist alles gemeinsamer Besitz. In der erweiterten Gemeinschaft werden die Güter entsprechend den Bedürfnissen getauscht,

wie es noch viele barbarische Volksstämme tun [...]; sie tauschen Nützliches gegen Nützliches, aber nichts darüber hinaus, zum Beispiel geben und nehmen sie Wein gegen Getreide [...]. Ein solcher Tauschhandel ist weder gegen die Natur noch eine Art der Kunst des Gelderwerbs. (Pol. I 9, 1257a24–29)

Weil er jedoch über immer weitere Entfernungen hin stattfand, wurde das Geld eingeführt.

Denn nicht alle von Natur aus notwendigen Güter waren leicht zu transportieren. Deswegen trafen sie für den Tausch untereinander die Übereinkunft, etwas zu geben und zu nehmen, was selbst nützlich ist und sich im Leben leicht handhaben lässt, wie Eisen und Silber und anderes, wenn es diese Eigenschaften besitzt. Sein Wert wurde zunächst einfach nach Größe und Gewicht bestimmt, schließlich schlugen sie auch ein Prägezeichen ein, damit dies das Wiegen überflüssig mache. (1257a34–41)

Nachdem nun das Geld eingeführt war, entstand aus dem Tausch der lebensnotwendigen Güter eine andere Art der Erwerbskunst, der gewerbsmäßige Handel (*kapêlikon*), zunächst in einfacher Form, dann aufgrund von Erfahrung als ein Fachwissen, wie man beim Umsatz möglichst großen Gewinn machen kann.

Die Kunst des Gelderwerbs macht ein Mittel zum grenzenlosen Ziel. Aller Reichtum hat seine notwendige Grenze, „in Wirklichkeit geschieht aber, wie wir sehen, das Gegenteil: Alle, die sich gewinnbringender Tätigkeit verschreiben, versuchen das Geld bis ins Unendliche zu vermehren“ (Pol. I 9, 1257b33 f.). Die naturgemäße und die nicht naturgemäße Erwerbskunst kommen darin überein, dass sie beide dieselbe Art von Besitz (*ktêsis*) nutzen, aber sie unterscheiden sich im Zweck. Bei der einen wird der Besitz zu einem von ihm verschiedenen Zweck gebraucht, bei der anderen ist der Zweck die Vermehrung des Besitzes. Die Ursache der zuletzt genannten Zwecksetzung sieht Aristoteles in einer Einstellung zum Leben. Den meisten Menschen geht es nur um das Leben und nicht um das vollkommene Leben, und da ihre Begierde nach Leben ins Unendliche geht, möchten sie, dass auch die Mittel dazu unendlich sind. „Jeder Sinnengenuss hängt am Übermaß, und so suchen sie eine Kunst, die ihnen das Übermaß dieses Genusses verschafft“ (1258a6–8).

Die nicht naturgemäße Erwerbskunst gebraucht den Besitz als Mittel, um sich selbst zu vermehren, und der so vermehrte Besitz dient wiederum als Mittel zur Sicherung des eigenen Lebens und zur Steigerung des Genusses. Aber ist das der richtige Gebrauch des Besitzes?

Dinge, die einen Gebrauch haben, können gut oder schlecht gebraucht werden. Nun gehört der Reichtum zu den Dingen, die zum Gebrauch da sind. Den besten Gebrauch macht aber derjenige, der die auf das Vermögen (*chrêmata*) bezogene Tugend hat; das aber ist der Freigebige. (NE IV 1, 1120a4–8)

Er wird gelobt für sein Geben und Nehmen von Vermögen. „Vermögen nennen wir alles, dessen Wert durch Geld gemessen wird“ (1119b25 f.).

4. Freigebigkeit

Aristoteles unterscheidet zwischen dem Gebrauch und dem Erwerb des Vermögens. Das Nehmen gehört zum Erwerb, der Gebrauch besteht im Geben. Wer gibt, tut Gutes; wer etwas bekommt, dem wird Gutes getan. Das sittlich gute Handeln besteht darin, dass man Gutes tut, und nicht darin, dass einem Gutes getan wird. Der Freigebige gibt „um des sittlich Guten willen und auf richtige Weise: wem man soll, wie viel man soll und wann, und so für alles, was zum richtigen Geben gehört, und das mit Freude oder doch ohne Bedauern“ (NE IV 2, 1120a24–26). Wer mit Bedauern gibt, ist nicht freigebig, „denn er würde das Vermögen der sittlich guten Handlung vorziehen“ (1120a30 f.), während es den Freigebigen kennzeichnet, dass die sittlich gute Handlung ihm mehr wert ist als sein Vermögen; „er schätzt das Vermögen nicht um seiner selbst willen, sondern zum Zweck des Gebens“ (1120b16 f.). Was nützt der Reichtum, so fragt Aristoteles am Anfang der ersten Abhandlung über die Freundschaft, „wenn man die Wohltätigkeit wegnimmt, die man am meisten gegenüber Freunden ausübt und die dort am meisten gelobt wird“? (NE VIII 1, 1155a8 f.). Der Freigebige wird seinen eigenen Besitz nicht vernachlässigen. Er unterscheidet sich vom Verschwender, der sich selbst dadurch ruiniert, dass er seinen Besitz ruiniert, von dem sein Leben abhängt. Er erhält seinen Besitz, weil er anderen Menschen damit helfen will; er gibt nicht jedem Beliebigen, „damit er hat, was er denen geben kann, denen man geben soll, und wann man es soll, und wo das Geben sittlich gut ist“ (1120b3 f.).

Freigebigkeit schafft soziale Bindungen. Unter denen, die wegen ihrer Tugend geliebt werden, sind es die Freigebigen, die wohl am meisten geliebt werden, „denn sie sind nützlich, und ihre Nützlichkeit liegt im Geben“ (1120a22 f.). Wer gibt, dem wird gedankt (1120a15 f.). Die Dankbarkeit verlangt, dass Gutes mit Gutem erwidert wird; nur so geschieht ein Austausch, und nur der Austausch verbindet die Menschen. „Denn dies ist dem Dank (*charis*) eigentümlich: Demjenigen, der einen Gefallen erwiesen hat, muss man

im Gegenzug wieder einen Dienst erweisen, und ein andermal muss man als Erster ihm einen Gefallen erweisen“ (NE V 8, 1133a4 f.). *charis* bedeutet ‚Dank‘ und ‚Gefallen‘; die Definition in der *Rhetorik* lautet: „Ein Gefallen [...] sei eine Hilfeleistung für jemanden, der ihrer bedarf, und nicht als Ausgleich für etwas, und nicht zum Vorteil von dem, der sie leistet, sondern von jenem“ (II 7, 1385a17–19).

Der Wohltäter liebt den Empfänger der Wohltat mehr als der Empfänger den Wohltäter. Jeder Künstler liebt sein Werk mehr als das Werk den Künstler lieben würde, wenn es eine Seele hätte, und wer Gutes empfangen hat, ist das Werk dessen, der ihm Gutes getan hat. Jeder liebt sein Werk, weil er sein Sein liebt, denn „was er dem Vermögen nach ist, das zeigt das Werk der Wirklichkeit nach“ (NE IX 7, 1168a8 f.). Für den Wohltäter ist die Wohltat eine sittlich gute Handlung, so dass er sich an der Person freut, in der diese Handlung verwirklicht wird. Das Empfangen einer Wohltat ist dagegen keine sittlich gute Handlung. Der Empfänger verwirklicht daher im Wohltäter keinen sittlichen Wert; der Wohltäter ist für ihn allenfalls nützlich, und das Nützliche ist weniger liebenswert als das sittlich Gute.

5. Cicero: Was sittlich gut ist, ist auch nützlich

Kehren wir zurück zum Sokrates von Platons *Apologie*. „Nicht aus dem Reichtum kommt Tugend, sondern aus der Tugend Reichtum und alle anderen Güter, für die einzelnen Menschen wie für die Allgemeinheit.“ In seiner späten Schrift über die Pflichten (*De officiis*) klagt Cicero, diese Wahrheit sei so sehr in Vergessenheit geraten, dass selbst der Sprachgebrauch vom rechten Weg abgekommen sei, denn nach ihm schließen beide Begriffe einander aus: Sittlich gut (*honestum*) ist etwas, was nicht nützlich (*utile*) ist, und nützlich ist etwas, was nicht sittlich gut ist. Diese Verirrung sei „das schlimmste Verderben, das dem Leben der Menschen zugefügt werden konnte“ (II 9). Dagegen stellt Cicero die These der „Philosophen von höchster Autorität“. Sie sind der Ansicht, dass alles, was gerecht ist, auch nützlich ist, und alles was sittlich gut ist, gerecht ist, woraus folgt, dass alles, was sittlich gut ist, auch nützlich ist (II 10).⁴

Für seinen Beweis geht Cicero von zwei Tatsachen aus: Es sind die Menschen, die den Menschen am meisten nützen, und es sind die Menschen, die den Menschen am meisten schaden können. Was den Menschen nützt, lässt sich einteilen in unbelebte Dinge wie Gold und Silber, vernunftlose Lebewesen wie Pferde und Rinder und die vernünftigen Wesen: die Götter, die außer Betracht bleiben, und die Menschen; dieselbe Einteilung gilt für das, was den Menschen schaden kann. Dass die unbelebten Dinge und die Tiere dem Menschen nützen, ist zum größten Teil dem Können und der Arbeit der Menschen zu verdanken. Cicero verweist auf den Bergbau, den Bau von Häusern, Wasserleitungen und Häfen, auf die Regulierung von Flüssen und die künstliche Bewässerung, auf die Domestikation von wilden Tieren und die Pflege der Haustiere. „Was soll ich die Menge der Künste aufzählen, ohne die das Leben überhaupt nicht hätte sein können?“ Ohne Vereinigung von Menschen gäbe es keine Städte und folglich keine Rechtsordnung.

Diesen Einrichtungen folgte freundliche Gesinnung und Anstand, und es ergab sich, dass das Leben besser gesichert war und wir durch Geben und Nehmen, durch den Austausch von Mitteln und Vorteilen an nichts Mangel litten. (II 15)

Kein Staatsmann kann ohne die Mitarbeit der Menschen Großes zum Nutzen der Allgemeinheit erreichen.

Die Einmütigkeit und Zusammenarbeit der Menschen ist Ursache der größten Güter, aber ebenso sind Menschen für Menschen Ursache der abscheulichsten Übel. Cicero verweist auf ein Buch des Dikaiarch aus der Schule des Aristoteles über „die Vernichtung von Menschen“ (*de interitu hominum*). Dikaiarch berichtet, wie viele Menschen durch Überschwemmungen, Seuchen, Verödung von Landstrichen und wilde Tiere umgekommen

⁴ „Quidquid enim iustum sit, id etiam utile esse censent, itemque quod honestum, idem iustum, ex quo efficitur, ut, quidquid honestum sit, idem sit utile.“

sind, und er „vergleicht dann, wie viel mehr Menschen durch Gewaltanwendung von Menschen vernichtet wurden, das heißt durch Kriege oder Revolutionen“ (II 16).

Deshalb, so folgert Cicero, ist es

die eigentliche Aufgabe der Tugend, die Herzen der Menschen zu gewinnen und dem eigenen Interesse zu verbinden. [...] Der Eifer der Menschen, ihre entschlossene Bereitschaft, unsere Anliegen zu fördern, wird durch die Weisheit und Tugend hervorragender Männer geweckt. (II 17)

Es ist eine der Leistungen der Tugend, dass wir mit den Menschen,

mit denen wir zusammen sind, rücksichtsvoll und verständnisvoll umgehen, so dass wir durch ihr Bemühen das, was die Natur braucht, zur Genüge und reichlich haben, und durch sie, wenn uns ein Nachteil zugefügt wird, ihn abwehren und uns an denen rächen, die versucht haben, uns zu schaden. (II 18)

Es kommt darauf an, die Liebe der Menschen zu gewinnen. Nichts ist mehr geeignet, den eigenen Einfluss zu schützen und zu erhalten, als geliebt zu werden, und nichts ist weniger geeignet, als gefürchtet zu werden. Cicero zitiert den Dichter Ennius (gestorben 169 vor Christus): „Wen sie fürchten, den hassen sie; wen einer hasst, dem wünscht er den Tod“ (II 23). Aber wie ist es möglich, diese Liebe zu gewinnen? Cicero nennt zwei Mittel: durch den Ruhm (*gloria*) und durch Wohltätigkeit (*beneficentia*) und Freigebigkeit (*liberalitas*). Ich beschränke mich auf das zweite.

Es gibt zwei Formen der Wohltätigkeit und Freigebigkeit. Man kann sich persönlich um den anderen bemühen oder man kann ihm Geld geben. Gemeinsam ist beiden die Absicht, dem anderen Gutes zu tun, aber man tut es in dem einen Fall „aus der Truhe“, in dem anderen „aus der Tüchtigkeit“ (II 52). Cicero lässt keinen Zweifel daran, welche Form der Wohltätigkeit den Vorzug verdient. Die Truhe wird einmal leer; diese Form hebt sich also selbst auf. Es besteht die Gefahr, dass der, welcher gibt, die Truhe dadurch auffüllt, dass er anderen nimmt, was ihnen gehört. Wer so gibt, erzeugt mehr Hass bei denen, welchen er nimmt, als Wohlwollen bei denen, welchen er gibt. Schenken verdirbt den, dem geschenkt wird. „Schenken ist Verderben. Denn wer nimmt, wird schlechter und immer mehr bereit, dasselbe zu erwarten“ (II 53). Diese Form der Wohltätigkeit, so das abschließende Urteil, ist „im allgemeinen verkehrt, zu gewissen Zeiten notwendig, jedoch selbst dann muss sie den Vermögensverhältnissen angepasst und durch das richtige Maß bestimmt werden“ (II 60). Ausgenommen von dem allgemeinen Verdikt sind die Fälle, in denen ein bestimmter, den Vermögensverhältnissen und der Notlage angemessener Betrag zweckgebunden zur Behebung einer aktuellen Notlage gegeben wird. Beispiele eines solchen richtigen Gebens von Geld, das den Namen Wohltätigkeit und Freigebigkeit verdient, sind: „Gefangene von Seeräubern loskaufen oder Schulden von Freunden übernehmen oder bei der Verheiratung von Töchtern Unterstützung gewähren oder beim Erwerb oder der Vermehrung des Vermögens Hilfe leisten“ (II 55).

Die Truhe wird umso eher leer, je mehr einer daraus schenkt. Wer sich dagegen um den anderen bemüht, das heißt durch Tüchtigkeit und Fleiß wohlätig und großzügig ist, der wird, je mehr Menschen er Gutes getan hat, umso mehr Menschen finden, die ihn in seiner Wohltätigkeit unterstützen. Er wird durch die Gewohnheit immer mehr bereit und immer geübter sein, Gutes zu tun. Aber auch hier gilt es zu unterscheiden. „Anders ist die Lage dessen, der in drückender Not ist, als die eines Mannes, der eine Verbesserung seiner Verhältnisse erstrebt, ohne dass diese unglücklich sind“ (II 61). Gegenüber dem vom Unglück Betroffenen muss die Hilfe bereitwilliger sein; bei denen, die ihre Lage verbessern wollen, ist mit Urteil und Sorgfalt auszuwählen. Wer auf diese Weise hilft, verdient Dank. Alle hassen den, der eine Wohltat vergisst; sie sehen in dieser Undankbarkeit auch ein Unrecht, dass sie selbst erleiden, weil dadurch die Freigebigkeit abgeschreckt wird; sie halten den Undankbaren für den gemeinsamen Feind der sozial Schwächeren.

Soll man, wenn es darum geht, einem Menschen zu helfen, auf dessen Charakter oder auf sein Glück schauen? Unser Wille neigt dem vom Glück Begünstigten und Mächtigen zu, denn von ihm ist zu erwarten, dass er unsere Wohlthat bald erwidern wird. Doch, so wendet Cicero ein,

die sich für begütert, geehrt, vom Glück gesegnet halten, wünschen gar nicht, durch eine Wohltat verpflichtet zu werden. Sie glauben sogar, selbst eine Wohltat erwiesen zu haben, wenn sie selbst irgendetwas angenommen haben, und vermuten auch, es werde von ihnen etwas gefordert oder erwartet. (II 69)

Dagegen weiß der sozial Schwache, dass man auf ihn und nicht auf sein Glück geschaut hat. Er bemüht sich, seine Dankbarkeit nicht nur gegenüber dem zu zeigen, der ihm geholfen hat; dass er dankbar ist, soll auch denen deutlich werden, von denen er Hilfe erwartet; auch ihnen wird er also erzählen, was sein Wohltäter für ihn getan hat. Das soziale Echo einer Wohltat, die einem Armen erwiesen wird, ist also erheblich stärker als das einer Wohltat, die einem Reichen erwiesen wird. Wer einen Reichen vor Gericht verteidigt, dem sind allenfalls noch dessen Kinder dankbar; wer dagegen einen rechtschaffenen und bescheidenen Armen verteidigt, in dem sehen alle rechtschaffenen einfachen Leute einen Schutz.

Bisher war die Rede von den Wohltaten Einzelner gegen Einzelne; jetzt wendet Cicero sich dem Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Gemeinwesen (*res publica*) zu. Er nennt zwei Normen. Die erste lautet: Die Wohltaten für die Einzelnen müssen so bemessen sein, dass sie dem Gemeinwesen nützen oder wenigstens nicht schaden; sein Beispiel sind zwei Getreidespenden.

Die Getreidespende des Gaius Gracchus war zu groß, erschöpfte also die Staatskasse; maßvoll und erträglich für das Gemeinwesen und notwendig für das Volk war die des Marcus Octavius, also segenbringend für Bürger und Gemeinwesen. (II 72)

„Vor allem aber“, so die zweite Norm,

wird der, der das Gemeinwesen verwaltet, sehen müssen, dass jeder das Seine behält und nicht von Staats wegen eine Minderung der Güter von Privatleuten stattfindet [...]. Denn vor allem aus dem Grund, dass das Eigentum behalten werden könnte, wurden Gemeinwesen und Staat gegründet. (II 73)

Cicero wendet sich gegen den Vorschlag, der Besitz solle gleichmäßig verteilt werden, und gegen eine Vermögenssteuer, die wegen hoher Kriegskosten erhoben wird. Sollte eine solche Abgabe dennoch einmal unvermeidlich sein, so müsse man sich bemühen, „dass alle einsehen, sie müssten, falls sie in Sicherheit leben wollen, der Notwendigkeit gehorchen“ (II 74). Populisten, die eine Agrarreform in Angriff nehmen, bei der Menschen aus ihrem Eigentum vertrieben werden, oder einen Schuldenerlass fordern, „erschüttern die Fundamente des Gemeinwesens“ (II 78): die Eintracht, die nicht bestehen kann, wenn Geld den einen weggenommen und den anderen geschenkt wird; die Gerechtigkeit, die beseitigt wird, wenn nicht jeder das Seine behalten darf; das Vertrauen, das nicht mehr möglich ist, wenn man geliehenes Geld nicht zurückzahlen braucht.

Summary

Why be moral? The morally good, so Socrates' thesis, is the cause of economic and all other goods. Only together, so Plato's proof, can human beings create the good they need, and justice is a necessary condition of that cooperation. According to Aristotle, it is the lawful and the fair person who is just. The laws regulate what is of common benefit, and so we call just whatever produces and maintains happiness for a political community. Those constitutions that aim at the common good are right, while those that aim only at the good of the rulers are wrong. The best constitution is one that makes the middle class strong. The best use of property is generosity. Cicero says that whatever is honest is just, and therefore is useful, for it is human beings that can cause human beings the greatest good and the greatest evil.