

Einleitung

Aristoteles entkoppelt in der *Nikomachischen Ethik* die praktische Vernunft von der theoretischen und begründet damit die Eigenständigkeit der Ethik. Für ihn ist in jedem Organismus ein Ziel als Bestimmung angelegt – und für die Menschen ist es das gute Leben, das sich im Alltag der *polis*, der städtischen Lebenswelt, realisiert. Hier verbindet die „*phronêsis*“ als praktische Urteilskraft die Klugheit mit sittlicher Einsicht. Sie ermöglicht so eine erweiterte rationale Wahl, die sich von den bewusst gewordenen eigenen Präferenzen leiten lässt. Diese Ethik, die ohne theologische Begründung auskommt, untersucht die Präferenzen/Güter, die sich dem reflektiert Handelnden mit Blick auf das Ziel eines guten Lebens stellen. Das Verhältnis der Menschen untereinander und zur *polis* wird unter dem Aspekt der Gerechtigkeit genau erwogen. Aristoteles nimmt zudem erstrebenswerte Güter und Handlungsziele in den Blick der ersten Person und ordnet sie dann der Wir-Perspektive der *polis* unter. Es geht also gleichzeitig darum, was für mich (1. Person) und die *polis* (Wir-Perspektive) das Beste ist. Aristoteles bewegt sich hierbei in einem metaphysischen Paradigma, das eine durchgängige logische Unterscheidung zwischen deskriptiven und normativen Aussagen nicht zulässt. Allerdings nimmt das Handlungswissen der „*phronêsis*“ den wichtigen Wechsel der epistemischen Perspektiven vor, denn der klug Handelnde hat es nicht mehr mit der gleichbleibenden ontologischen Verfassung eines Seinsbereiches zu tun, sondern mit den kontingenten veränderlichen Verhältnissen des Alltags, wie sie auch für moderne Ethiken gelten. Das metaphysische Denken kennt für die Personen und die Welt noch eine Totalität, die das Ganze von Subjekt und Objekt meint. Damit haben auch die normativen Disziplinen eine feste Basis. Im modernen nachmetaphysischen Denken entfällt diese feste Basis, da die normativen Disziplinen jetzt auf die subjektive Vernunft angewiesen sind. Für diesen angedeuteten Sachverhalt steht der Bezug auf die Ethik Humes, die sich als Aktualisierung der *Nikomachischen Ethik* verstehen lässt und deshalb im Anschluss an Aristoteles dargestellt wird. Die Reflexion der normativen Disziplinen im nachmetaphysischen Denken führt zu zwei grundlegenden Denkwegen: entweder müssen die normativen Gehalte vermittels empirischer Erklärungen auf beobachtbare Phänomene zurückgeführt werden (Hume) oder die subjektive Vernunft muss durch ein Vermögen der praktischen Vernunft ergänzt werden (Kant). Kant kennt mit der Autonomie die vernünftige Freiheit eines auf sich

gestellten Subjekts. Hume dagegen legt dar, wie eine empirische Person das Handeln Anderer bewerten kann. Dazu reduziert er die praktische Vernunft auf Gefühl und Geschmack, während Kant die verpflichtende Gesetzgebung in die Sphäre der Vernunft einholt. Damit stellen Hume und Kant zwei säkulare Denkwege vor, die für die Gegenwart grundsätzlich relevante, aber unterschiedliche Weisen nahelegen, wie sich ein Prinzip der Moral denken lassen kann.

Kants Ethik ist bis auf den heutigen Tag sehr einflussreich, weil sie über eine reine Zustimmung hinaus auch den Anlass geboten hat, bestimmte ihrer Grundgedanken den Erfordernissen der jeweiligen Gegenwart anzupassen, wie es beispielsweise John Rawls mit seiner Gerechtigkeitstheorie oder Jürgen Habermas mit seiner Diskursethik getan haben. Der Einfluss Kants zeigt sich aber auch bei ethischen Ansätzen, die ihre Position durch ihre Kritik an ihm entwickeln – wie etwa Hegel, unter Bezug auf Aristoteles, in seiner Rechtsphilosophie – gegen Kants Fixierung auf das Individuum – die Bedeutung der Gemeinschaften für das Leben des Einzelnen betont. Das ist ein Gedanke, den auch die einflussreiche Bewegung des Kommunitarismus – z. B. Charles Taylor – oder Axel Honneth mit seiner Anerkennungstheorie weitergeführt haben.

In den folgenden Überlegungen wird es zentral um einen der wirkmächtigsten Begriffe von Kants Ethik gehen, nämlich um den von ihm gebildeten Ausdruck des *kategorischen Imperativs*, der sich in seinen Druckschriften erstmals 1785 in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* findet. Die *GMS*, die erste Schrift, in der sich Kant ausschließlich der Ethik widmet, stellt den kategorischen Imperativ in ihren Mittelpunkt, also jene praktische Norm, die eine objektive Nötigung zu einer Handlung ausdrückt und die seinen ethischen Ansatz – auch in seinen späteren Schriften – wesentlich bestimmt. Um nun das Anliegen des kategorischen Imperativs darzustellen, beschränke ich mich auf die überschaubare Textbasis der *GMS* und zeichne Kants Gedankengang im Sinn einer immanenten Paraphrase nach – ein Verfahren, das ich auch bei Aristoteles und Hume anwende. Ein solches Vorgehen hat seine Berechtigung in der Ansicht, ein Text müsse aus sich heraus verständlich sein. Außerdem geht es mir darum, drei der wichtigsten Texte unserer ethischen Tradition in ihrem Aussagegehalt und ihren (möglichen) Schwierigkeiten zu vermitteln und danach zu fragen, ob sich die Ansätze gegenseitig ausschließen oder ob es eine sinnvolle Möglichkeit gibt, sie aufeinander zu beziehen. Neben dieser Intention verfolge ich noch die andere Absicht, einige Anfragen an die drei Grundmodelle der Ethik herauszustellen und gegenwärtige Lösungsvorschläge dafür zu benennen. So werden nicht nur die Intentionen der drei Autoren deutlich, sondern es wird auch aufgezeigt, wie auf bestimmte Schwierigkeiten ihrer Ansätze geantwortet werden könnte und wo sie bis heute relevant sind.

Noch aus einem weiteren Grund empfiehlt sich bei Kant die Beschränkung auf die GMS. Während er 1781 noch in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) Gott als Fundament der Sittlichkeit bestimmt (s. B 839 = A 811) und 1788 in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) mit einem Bezug auf die Postulate der Hoffnung auf Unsterblichkeit, auf Freiheit und den Glauben an Gott der Moral eine objektive praktische Basis meint verliehen zu haben (s. 5, 121–134), so dass die Moral keine Chimäre ist, verzichtet er in der GMS auf einen solchen moraltheologischen Bezug. Ähnlich betont er 1797 in der *Metaphysik der Sitten* (MS) die Unabhängigkeit der Ethik von theologischen Bezügen: die Ethik könne sich „nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern“. Deshalb bezeichnet er das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen als „schlechterdings unbegreiflich“ (6, 491). Da er aber in der MS aus dem obersten Moralprinzip des kategorischen Imperativs ausführlich die Rechts- und Tugendpflichten ableitet, der GMS aber die grundlegende Aufgabe zuweist, das höchste Prinzip der (seiner) Ethik darzulegen, rechtfertigt sich die Beschränkung auf die dortige Aufsuchung und Festsetzung des kategorischen Imperativs – wobei Kant keine eigentliche Begründung einer Ethik intendiert, da er grundsätzlich die moralische Verfasstheit aller Menschen voraussetzt, was auch für Aristoteles und Hume zutrifft. Zugleich stellen die drei Schriften wichtige Positionen dar, wenn es um die Frage nach den Prinzipien einer allgemeinen Ethik geht, die potentiell von allen Menschen geteilt werden können und deshalb auf externe Normgeber verzichten. Es wird sich nun im Folgenden zeigen, welchen Umfang die jeweiligen Moralprinzipien einnehmen und wie sie dann in einer Argumentationsethik zusammengeführt werden können.

Bevor es direkt zu den angesprochenen Texten geht, möchte ich noch den Wortgebrauch von *Ethik* – *Moral* – *Sitte* klären. Die abendländische Moralphilosophie beginnt mit Aristoteles, der die Disziplin *ta êthika* schuf. Das darin enthaltene Wort *êthos* hat drei Bedeutungen: Einmal bezeichnet es den gewohnten Ort des Lebens, also den kulturellen und individuellen Spielraum der Menschen. Zweitens kann man diesen kulturellen Spielraum als soziales Ethos erfassen, das die gesellschaftlichen Gewohnheiten, Konventionen und Institutionen in den Blick nimmt. Drittens erfasst der individuelle Spielraum das persönliche Ethos eines konkreten Menschen, der innerhalb des sozialen Ethos sein eigenes Leben führt. Der zunächst allgemein verstandene Begriff der *Moralphilosophie* vermittelt nicht unbedingt grundlegende und allgemein zu beachtende Werte, denn man kann innerhalb dieser Disziplin eine wertfreie – deskriptive – Position einnehmen, also im Einzelnen ausführen, wie sich bestimmte Menschen aus welchen Gründen konkret verhalten und darlegen aus welchem Moralverständnis sie handeln. Man kann aber auch eine normative Ebene einnehmen. Dann aber muss man genau begründen, warum man bestimmte Hand-

lungen positiv oder negativ bewertet. Dabei lassen sich alternativ individual- oder sozialetische Perspektiven einnehmen.

Eine Unterscheidung von *Ethik* und *Moral* drängt sich nicht zwingend auf, wenn man Cicero folgt, der den zweiten Begriff als philosophischen Terminus aus dem Griechischen ins Lateinische (*mores*) eingeführt hat. Beide Begriffe verweisen intuitiv auf das für gut Gehaltene, folglich auf das, was sich als zu Tuendes aufdrängt. Deshalb kann man sich darauf einigen, *Ethik* und *Moral* als synonym zu verstehen. Ein zweiter Vorschlag ist es, mit der *Ethik* die wissenschaftliche Disziplin zu bezeichnen und mit der *Moral* den Gegenstand dieser Disziplin, die auch Moralphilosophie heißt – wie es analog auch an *Theologie* und *praktizierter Religion* deutlich wird. Ein dritter Vorschlag bezieht den Begriff der Ethik eudaimonistisch auf die Gestalt des *guten Lebens* – wie bei Aristoteles – und *Moral* dann auf das Handeln aus *Pflicht*, wie es Kant entspricht. Der Begriff der *Sittlichkeit* steht dagegen in der Tradition Hegels und seiner Kritik an Kants individualetischer Vorstellung der Moralität. Hegel stellt gegen Kant die drei Sphären der Sittlichkeit heraus, in der die Menschen leben, nämlich ihre persönlichen Beziehungen, sowie jeweils die ökonomische und die politische Sphäre, womit er die moralphilosophischen Reflexionen auf ihren lebensweltlichen Kontext bezieht.

Aristoteles verwendet folglich nur den Begriff der Ethik, während Hume terminologisch nicht zwischen Ethik und Moral unterscheidet. In der GMS bezeichnet der Begriff *Ethik* die Moralphilosophie oder Sittenlehre, deren alleiniges Prinzip das „Prinzip der Autonomie“ (440) ist. Dieser nahegelegten synonymen Verwendung von Ethik, Moral und Sitte folge ich zunächst. Wenn im Verlauf dieser Überlegungen aus sachlichen Gründen eine andere inhaltliche Bestimmung der Begriffe nötig wird, werde ich das kennzeichnen. Nach diesen Voraussetzungen kann es nun um die Darstellung der gedanklich anspruchsvollen Ansätze der drei Ethikmodelle gehen. Dabei zitiere ich Platon nach der Stephanus-Nummerierung, Aristoteles nach der üblichen Seitenzählung von Immanuel Bekker, David Hume nach der Ausgabe von Manfred Kühn und Immanuel Kant nach der Textgestalt der Weischedel-Ausgabe, hinsichtlich der Bandangabe und der Paginierung, wie allgemein üblich, nach der Akademie-Ausgabe, während für die KrV die Nachweise nach der Zweit- (B) bzw. Erstauflage (A) gegeben werden. – Hervorhebungen in den Zitaten habe ich grundsätzlich beseitigt und – aus Gründen der Lesefreundlichkeit – die Orthographie aller zitierten Texte an die gegenwärtige Schreibweise angepasst. Die verwendeten Sigla sind vor dem Literaturverzeichnis aufgeführt. – Angesichts der Gestalt der zitierten Texte lässt sich keine inklusive Sprache verwenden. Deshalb bitte ich alle Leser_innen, sich, trotz der verwendeten maskulinen Sprachgestalt, nie ausgeschlossen zu fühlen.

I. Der Ansatz teleologischer und deontologischer Ethik

1. Ethik als Ermöglichung guten Lebens

Aristoteles beginnt mit der alltäglichen Beobachtung der Gerichtetheit allen Geschehens auf ein Ziel. Dieses Ziel nennt er ein *Gut*. Damit vollzieht er keine Wertung: *Gut* ist kein ethischer, sondern ein operationstheoretischer Begriff. Er bezeichnet die Beobachtung, dass sich alle Handlungen auf etwas von höchster Allgemeinheit hinbewegen, das er als das Gehörige (deon) bezeichnet. Dies ist das Richtige, das Notwendige, das getan wird, weil es erforderlich ist (s. EN, 1094 a 24–b 11). Da das Gehörige zugleich im Zusammenhang des Politischen steht, geht es Aristoteles um eine umfassende Ordnung der Lebensverhältnisse, die die Menschen individuell und sozial betreffen (s. 1094 b 7–11) und die ihr gutes Leben zum Ziel hat. Alles Handeln richtet sich also teleologisch auf das intendierte Ziel. Die hier beabsichtigte wissenschaftliche Ethik kann allerdings nicht in dem gleichen Maß exakt sein, wie etwa die Mathematik, da die *Erfahrung* den Beurteilungsmaßstab für die Handlungen liefert. Deshalb darf man für die Ethik nicht „unerfahren in den Handlungen (sc. sein), in denen das Leben besteht“ (1095 a 4). Aristoteles hätte die Bestimmung des Guten mittels einer Setzung oder mit Hilfe der Ideenlehre Platons (s. Rep., 509 b) vornehmen können. Jedoch lehnt er die Ideenlehre ab, da er den ihr zugrundeliegenden Allgemeinbegriff als nicht verifizierbar einstuft (s. EN, 1096 a 11–35). Weil er auf eine prinzipielle Fixierung des Guten verzichtet, es aber in einem Rückschlussverfahren erhebt, setzt er bei der menschlichen Lebensführung ein (s. 1095 b 6), die durch unterschiedliche Ziele des Handelns der Personen geprägt ist und das Gute entsprechend jeweils anders bestimmt (s. 1076 a 30–1179 a 32).

Trotz der Vielfältigkeit des Guten strebt alles Handeln auf ein Ziel, das man um seiner selbst willen sucht. Dies bezeichnet er als das „Glück“ (1097 a 35), die *eudaimonia*. Sie ist autark, d. h. sie kennzeichnet die Erfahrung sinnvoller Existenz im eigenen Lebensvollzug – ohne Fremdbestimmung durch Andere (s. 1097 a 15–b21) und zeigt sich an der besonderen Leistung des Rationalen (s. 1099 a 4), die die Menschen zum Handeln befähigt. Das Leben in der *eudaimonia* steht in Beziehung zur Lust (s. 1099 a 13–15), da die sittlichen Handlungen den Menschen Freude bereiten. So folgt die *eudaimonia* aus dem Tun der Tugend in reiner Autarkie.

Was versteht Aristoteles genauer unter *Tugend* ? Jeder Mensch hat die Anlage zu ihr in sich. Jedoch bildet sie sich erst durch Gewöhnung aus (s. 1103 a 35–b 2). Aristoteles differenziert die Tugend in die dianoetische und die ethische Tugend (s. 1103 a 14–b 25). Die Ausbildung der ethischen Tugend erfolgt durch die wiederholte Gewöhnung seit frühester Jugend (s. 1103 b 25–1105 a 16). Neben diese Übung treten die Einsicht und die Klugheit, damit sich die Tugend auf den richtigen Gegenstand bezieht. So werden die dianoetischen, die denkend vermittelten, Tugenden das Fundament der ausführenden ethischen Tugenden, die eine von Entscheidung getragene Haltung darstellen und von der Vernunft bestimmt werden. Was aber ist die Norm einer Handlung? Aristoteles antwortet: „Dass man gemäß der richtigen Überzeugung (*orthos logos*) handeln soll, ist allgemeine Ansicht und wird hier vorausgesetzt“ (1103 b 32), wobei er das Richtige situativ – und nicht allgemeinverbindlich – bestimmt.

Es wäre ein Missverständnis, wollte man die bisherigen Ausführungen inhaltlich verstehen. Aristoteles erstrebt weder überzeitliche Normen noch eine Kasuistik als Handlungsanweisung für bestimmte Situationen: „vielmehr müssen die Handelnden selbst jeweils das im Hinblick auf die Situation (...) Angemessene erwägen“ (1104 a 8f.). Die richtige Überzeugung, der *orthos logos*, ist also der Erkenntnisvollzug von ethisch reflektierenden Menschen, die die Tugend als vernunftbestimmtes Verhalten verstehen und dazu die Mitte (*mesotês*) zwischen extremen Möglichkeiten zu finden und diese zu realisieren sich bemühen (s. 1106 a 32–1107 a 27). Die analytisch gewonnene und handelnd zu realisierende Mitte wird nicht als *arithmetische*, sondern als *geometrische* Proportion bestimmt (s. 1106 a 29–32), um den jeweiligen Lebensverhältnissen mit ihren vielfältigen Beziehungen und Aufgaben entsprechen zu können: Folglich eruiert der Handelnde selbst die Mitte als Realisierungsziel des erstrebten Gutes, das in Relation zu seiner jeweiligen Aufgabe, Zeit und Situation steht, womit es nur dem Kundigen gelingt, das Tugendhafte als richtiges Maß zu treffen (s. 1109 a 24–b 26).

Von den Tugenden, die das Gesetz für das gute Leben vorschreibt, nennt Aristoteles die sogenannten Kardinaltugenden von Tapferkeit, Maßhalten und Sanftmütigkeit, die in der Tugend der Gerechtigkeit zusammengefasst werden (s. 1129 a 25–27). Sie ist vollkommen, weil der, der sie besitzt, die Tugend nicht nur gegen sich selbst, sondern auch gegenüber Anderen anwendet. Gerechtigkeit und Tugend sind für die handelnden Menschen zwar dasselbe, unterscheiden sich aber darin, dass die Gerechtigkeit den Aspekt der Betätigung gegenüber Anderen meint, die Tugend aber auf ein bestimmtes Verhalten zielt. Die Universalität der *legalen* Gerechtigkeit schränkt Aristoteles dagegen ein, denn das Gesetz, wenn es gut entworfen ist, normiert alles in der rechten Weise, wenn es aber nachlässig ist, dann in schlechter Weise (s. 1129 b 25). Das Gesetz

kann also fehlende Qualitäten haben. Die so selbstverständlich scheinende Gleichsetzung von Gesetz und Gerechtigkeit wird zusätzlich durch Aristoteles' Einsicht in die Pluralität der politischen Verfassungen und deren daran gekoppelten Nutzen erschüttert, denn die Herrschaftsformen verfolgen entweder den Nutzen der Regierenden, der Regierten oder aller Bürger. Für Aristoteles sind nach dem Maßstab des Rechtes nur diejenigen Herrschaftsformen die richtigen, die auf den gemeinsamen Nutzen zielen.

Auf welchem Rechtsanspruch aber beruht dieser Herrschaftsanspruch, etwa auf freier Geburt, Geschlecht, Tugend, Reichtum, Adel, Bildung oder Mehrheit der Bürger? Von dieser – vielfältige Relationen der Bürger beachtende – Frage ausgehend lässt sich auch die einfache Gleichsetzung von *Gesetz* und *Gerechtigkeit* für einen Staat nicht mehr aufrechterhalten. Der Sophist Trasymachos hatte bereits in Platons *Politeia* die Relativität der Verfassungen und damit der Gerechtigkeitsvorstellungen ausgesagt (s. Rep., 338 e). Aufgrund dieser Einsicht hat Aristoteles nicht nur die Differenz von Menschsein und Bürgersein erkannt, sondern auch die der Erziehungsnormen für das Gemeinwesen und für die Menschen selbst (s. EN, 1130 b 22–29). Wenn die Tugend des Bürgers zur Verfassung seines Staates in einem bestimmten Verhältnis steht, es aber mehrere Verfassungen gibt, dann wird es die *eine* vollkommene Tugend des Bürgers nicht geben, denn ein guter Bürger einer Tyrannis wird kein guter Mensch sein. Aristoteles relativiert also die Vorstellung einer *universalen* gesetzlichen Gerechtigkeit. Nur zu tun, was die Gesetze vorschreiben, wäre zwar rechtens, aber nur akzidentiell richtig (s. 1137 a 10–26).

Aristoteles gewinnt seinen Begriff der Gerechtigkeit – als Teil der Tugend – nunmehr aus der *partikularen* Gerechtigkeit, wie sie sich etwa in einem Staat findet, und dort das gemeinsame gute Leben sicherstellt. Um den Begriff der Gerechtigkeit näher zu klären, geht er von der Mehrdeutigkeit von *gerecht* bzw. *ungerecht* aus. Ungerecht ist jemand, der sich nicht an Gesetze hält und mehr haben will, als ihm an materiellen Gütern, Ansehen, Ämtern und Macht zusteht und der sich damit als Freund der Ungleichheit zu erkennen gibt (s. 1129 a 32). In diesen quantifizierenden Überlegungen von mehr oder weniger, gerecht oder ungerecht der partikularen Gerechtigkeit ist ebenso der Bezug auf Andere enthalten wie bei der universalen Gerechtigkeit. Jedoch regelt die partikulare Gerechtigkeit konkret die Zuteilung von Gütern – wie Ehre, Geld, Macht oder den vertraglichen Verkehr. Die erste Form der partikularen Gerechtigkeit wird deshalb als *austeilende* und die zweite als *ausgleichende* Gerechtigkeit bezeichnet. Derart hat Aristoteles die Sachverhalte von Gerechtigkeit und Recht erstmals begrifflich strukturiert und zum Thema der Philosophie gemacht. Die Gerechtigkeit selbst reflektiert er in ihren mehrfachen Formen:

Die *austeilende* Gerechtigkeit exemplifiziert Aristoteles an der Geldverteilung aus öffentlichen Mitteln (s. 1131 b 29–32) und an der Aufteilung von politischen Ämtern und Machtbefugnissen (s. 1131 a 25–29). Hier geht es darum, dass gleiche Bürger Gleiches und Ungleiche Ungleiches erhalten. Dabei sind folgende Positionen zu berücksichtigen:

- ein Austeilender;
- eine zur Verteilung bereitstehende Gütermenge;
- mindestens zwei empfangende Personen;
- deren Anspruchsgründe auf ein bestimmtes Gütermaß und
- die Gerechtigkeit des Austeilenden.

Da der und das Ungerechte ungleich sind, bezeichnet die gesuchte Mitte sowohl das Gleiche als auch das Gerechte. Es geht also um die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Gleichheit bzw. zwischen Ungerechtigkeit und Ungleichheit. Aristoteles kann durch die Anwendung des Begriffspaares *zuviel* und *zuwenig* das Mittlere als das Beste zwischen den benannten Extremen bestimmen. Doch besteht es nicht einfach in der quantitativen *arithmetischen* Zumesung von etwas, denn hier sind folgende drei Verhältnisse zu berücksichtigen:

- verschiedene Menschen und verschiedene Güter,
- verschiedene Menschen und gleiche Güter, sowie
- gleiche Menschen und verschiedene Güter.

Da diese Verhältnisse nicht in arithmetischen Sinn eindeutig erhebbar sind, muss es vielmehr um die richtige *geometrische* Proportion gehen, damit niemandem durch eine Verteilung im Sinn des abgelehnten arithmetischen Mittels ein Unrecht geschieht. Die Gütermenge wird demnach gemäß dem Verhältnis der erbrachten Leistungen verteilt. Bezogen auf zwei Personen muss sich also die Summe einer Person und ihres Anteils so verhalten wie beide Personen zueinander, denn „Proportionalität ist Gleichheit der Verhältnisse“ (1131 a 31). In dieser Art ist das Proportionale die Mitte und das Gerechte ist das Proportionale, während das Ungerechte die Proportion verkehrt. Die Gleichheit besteht darin, dass verschiedene Personen mit unterschiedlicher Leistung etwa eine differierende Ehre beanspruchen können, aber das Verhältnis zwischen der Leistung und der Ehre im Hinblick auf die verschiedenen Personen gleich ist. So werden öffentliche Gelder und staatliche Ämter in einer jeweiligen Verhältnismäßigkeit gemäß dem Anspruch, der Würde oder der Berechtigung der beteiligten Personen in geometrischer Proportionalität verteilt. Dieses ist ein prozeduraler Ansatz, der beschreibt, wie ungleiche Personen den obersten Zweck, das gute Leben aller Staatsbürger, erreichen können.

Die *austeilende* Gerechtigkeit, die gemeinsame Güter verteilt, entspricht also der geometrischen Proportion, da sie sich nach den jeweils eingebrachten Beiträgen der beteiligten Personen richtet. Dagegen regelt die *ausgleichende*

Gerechtigkeit den vertraglichen Verkehr nach Maßgabe der arithmetischen Proportionalität, um Güter oder Schädigungen bei Geschäftsbeziehungen auszugleichen (s. 1132 b 32). Aristoteles reflektiert zudem die freiwilligen Verkehrsverhältnisse in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in der die Menschen durch ihre Bedürfnisse zusammengehalten werden. Die verschiedenen Leistungen, Bedürfnisse und Produkte müssen für den gegenseitigen Austausch bewertet werden. Dazu muss eine Gleichheit hergestellt werden, damit etwa Arzt, Bauer, Baumeister oder Schuster ihre Leistungen und Güter miteinander tauschen können (s. 1133 a 15–25). In diesem Zusammenhang reflektiert Aristoteles – erstmals in Europa – das Geld systematisch als Medium, das verschiedene Dinge miteinander vergleichbar und aufeinander beziehbar macht. Das Geld macht alle Dinge kommensurabel und stellt eine Gleichheit her. Der letzte Maßstab der Bewertung ist das Bedürfnis der Menschen, womit Aristoteles die Lebensdienlichkeit der Leistungen und Güter, die von Menschen erbracht oder hergestellt werden, in den Fokus der Beurteilung durch das Geld rückt (s. 1133 a 25–b 28).

Die *korrigierende* Gerechtigkeit bei unfreiwilligen Geschäftsbeziehungen betrifft Probleme, die mit der Pleonexie zusammenhängen, da jemand ein Übermaß anstrebt. Hier stellt ein Richter die Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig her, indem er das Ungerechte der Ungleichheit beseitigt. Er muss dem Täter den Vorteil nehmen und dem Opfer einen quantitativ proportionalen Ausgleich geben, der zugleich qualitativ angemessen ist (s. 1132 b 18–22).

Eine *politische* Gerechtigkeit findet sich nur dort, wo freie und gleiche Personen zur Erreichung von Autarkie gemeinsam leben. Die Aussagen über die Gleichheit in den Staatsformen, die Aristoteles in diesem Zusammenhang macht, schließen eine – zeitbedingte – ständische Verfasstheit ein: denn das Gesetz gilt nur für Gleiche im Regieren und Regiertwerden, keinesfalls aber für Frauen, Kinder oder Sklaven (s. 1134 b 8–18). Entsprechend reflektiert Aristoteles verschiedene Staatsformen, in denen sich das gemeinsame Leben führen lässt, wie Oligarchie, Aristokratie oder Demokratie, ohne Priorität für eine Verfassung. In diesen Staatsformen wird das politisch Gerechte durch das Recht gesetzt, aber auf unterschiedliche Weise (s. 1135 a 3–5). Ausdrücklich aber schließt Aristoteles die Tyrannis wegen der Ungerechtigkeit ihrer Herrschaftsform aus (s. 1134 b 1).

Nach Aristoteles wird das Gerechte nicht nur von den Menschen besorgt, sondern – überraschend – wird es teilweise auch „von Natur aus gegeben“ (1134 b 18). Hat Aristoteles hier – im Rahmen der Reflexion der politischen Gerechtigkeit – doch ein übergeschichtliches Naturrecht dem politischen Recht übergeordnet? Aristoteles stellt das von Natur aus Gerechte dem positiven Recht gegenüber, deduziert es aber nicht aus der menschlichen Natur, denn er

geht von einer gegebenen politischen Wirklichkeit aus. Verfassungen und Gesetze beurteilt er danach, ob sie der Gemeinschaft entsprechen, die sie politisch zu ordnen haben, wobei er immer die *polis*, die Stadt seiner Zeit, vor Augen hat. Folglich ist die Gleichheit je nach anvisierter Gesellschaftsform verschieden. Aristoteles unterscheidet nun zwischen dem, was sich von Natur aus auch anders verhalten kann, weil es veränderlich ist (s. 1134 b 29) und dem, was nur durch Gesetz oder Übereinkunft fixiert ist (s. 1134 b 30–32). Das heißt, das von Natur aus Rechte ist veränderlich – und doch kann man in der *polis* sagen, was Recht aufgrund der Natur und was aufgrund der Setzung ist.

An dieser Stelle ist es schwierig, Aristoteles zu interpretieren, da er nicht, wie heute üblich, Legalität und Moralität oder Staat und Lebensordnung voneinander trennt. Der Mensch wird von ihm nicht als Individuum im modernen Sinn gesehen, sondern immer im Zusammenhang mit den jeweiligen Gemeinschaften, die sein Sein als Bürger ausmachen. Bei Aristoteles wird man gerecht, indem man das mit den Institutionen des bürgerlichen Lebens gesetzte Rechte tut. Auf diesem Weg des Umgangs mit dem Rechten bildet sich die Tugend als Haltung heraus. Dies ist das Ethische, das zur gewöhnlichen Ordnung der *polis* gehört. Recht und Verfassung, Sein und Sollen, Moralität und Legalität bestehen damit nicht selbstständig für sich, sondern sind in das Leben der jeweiligen *polis* eingeordnet – und eben dieses ist auf der Natur des Menschen gegründet. Es ist das von Natur aus ihr Gemäße, was überall zwar formal mit gleicher Kraft gilt, aber doch aufgrund des Kontextes veränderlich – und damit inhaltlich verschieden – ist.

Aristoteles kennt kein übergeschichtliches Rechtsprinzip, vielmehr sieht er die Gesetze in den Gemeinwesen in ihrer Verschiedenheit auf dem immanenten und überall gültigen Rechtsprinzip des von Natur aus Gerechten gegründet. Da in der *polis* die Bürger ihr eigenes Leben gut führen (s. 1095 a 19), fällt es mit dem zusammen, was sie als gutes Leben, als Glück, wollen. Damit wird das Glück der *polis* und das der *Bürger* identisch (s. 1094 b 7). Diese gelungene Verwirklichung der gemeinsamen Lebensmöglichkeiten lässt sich somit als Selbstverwirklichung verstehen, die das der menschlichen Natur Rechte – in der jeweiligen Verschiedenheit – gestaltet.

Diese Überlegungen werden durch das sogenannte Ergon-Argument (s. 1097 b 28–1098 a 18) gestützt (s. Kallhoff, 2010, 64–73), in dem die eigentümliche Leistung oder Funktion des Menschen unter Bezug auf seine Natur von Aristoteles in ein Verhältnis zur *eudaimonia*, dem guten Leben, gesetzt wird. Denn das Ergon-Argument ist „für die Interpretation der Eudaimonia als menschliches Gedeihen das zentrale Argument“ (64). Hier wird nämlich dargelegt, dass die menschliche Natur das Lebewesen *Mensch* derart konstituiert, dass es seine eigenen Tätigkeiten auf angemessene Weise vollziehen kann –