

Ethik und Politik: Aristoteles und Martha C. Nussbaum

*Antike Elemente in einem zeitgenössischen, ethischen Ansatz der
Entwicklungspolitik*

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie des Fachbereichs
Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von

Isabelle Caroline Riesenkampff

aus Berlin

2005

Dekan: Prof. Dr. Helmut Krasser
1. Berichterstatter: Prof. Dr. Helmut Meinhardt
2. Berichterstatterin: Prof. Dr. Beate Regina Suchla
Tag der Disputation: 30 Juni 2005

Inhalt

| | |
|--|-----|
| <i>Einleitung</i> | 4 |
| <i>1. Aristoteles Nikomachische Ethik</i> | 12 |
| 1.1 Glückseligkeit | 14 |
| 1.2 Tugend | 21 |
| 1.3 Einzelne Tugenden | 28 |
| 1.4 Gerechtigkeit | 39 |
| 1.5 Verstandestugenden | 46 |
| 1.6 Enthaltbarkeit und Lust | 53 |
| 1.7 Freundschaft | 61 |
| <i>2. Aristoteles Politik</i> | 67 |
| 2.1 Sklaverei und Hausverwaltung | 68 |
| 2.2 Kritik gängiger Staatstheorien | 78 |
| 2.3 Der Staatsbürger | 87 |
| 2.4 Die Staatsverfassungen | 95 |
| 2.5 Die beste Staatsverfassung | 105 |
| <i>3. Nussbaums Fähigkeiten – Ansatz</i> | 112 |
| 3.1 Grundzüge der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie | 114 |
| 3.2 Rawls Überlegungen zum Guten | 120 |
| 3.3 Die Kommunitarismus-Liberalismus Debatte | 131 |
| 3.4 Grundelemente des nussbaumschen Fähigkeiten -Ansatzes | 144 |
| 3.5 Nussbaums starke, vage Theorie des Guten | 154 |
| <i>4. Ergebnisse</i> | 161 |
| 4.1 Benötigt Nussbaum für ihren Ansatz die aristotelischen Schriften? | 161 |
| 4.2 Kann Nussbaum Rawls Gerechtigkeitstheorie um aristotelische Aspekte erweitern? | 167 |
| Anhang | 172 |
| Literaturverzeichnis | 181 |
| Erklärung | 189 |

Einleitung

John Rawls' *A Theory of Justice*¹ hat, wie selten eine philosophische Position der letzten Jahrzehnte, das Interesse der Ethik und politischen Philosophie geweckt und Standpunkte hervorgerufen, in denen die ganze Bandbreite philosophisch-politischer Kritik vorhanden ist. Unter anderem entfachte sein Werk eine Diskussion zwischen Liberalisten und Kommunitaristen, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll. Liberalisten versuchen, Individualrechte zu verteidigen, indem sie jedem Menschen die rechtliche Freiheit bieten, unterschiedlichste Auffassungen eines gelingenden Lebens im Rahmen fairer Gesellschaftsinstitutionen zu entwickeln. Kommunitaristen hingegen bezweifeln, dass formale Rechte den Gerechtigkeitsansprüchen einzelner Personen nachkommen können und stellen die identitätsbildende Funktion der Gesellschaft und eine gemeinsame Auffassung vom guten Leben in den Vordergrund ihrer Theorien.²

Diese Debatte hat zur Entstehung liberaler Alternativansätze geführt, die beide Positionen miteinander verbinden wollen. Ein solcher Ansatz findet sich bei der amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum, deren Theorien Gegenstand der zu schreibenden Untersuchung sind. Nussbaum entwickelt mit ihrem *capabilities-approach*, auch „Fähigkeiten -Ansatz“ genannt, zwar keine komplette Gerechtigkeitstheorie; dennoch versucht sie, auf die kommunitaristische Kritik eingehend, Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* um eine eudämonistische Komponente zu erweitern. Wie die Kommunitaristen räumt sie dem Guten eine Priorität vor dem Rechten ein und erklärt das Partikulare, sprich das „Gemeinschaftsspezifische“ zum Ausgangspunkt ihrer Theorien. Mit den Liberalen wiederum teilt sie die Auffassung, dass jeder Mensch einen gewissen Anspruch auf Selbstbestimmung hat, mittels dessen

¹ Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge/ Massachusetts 1999.

² Vgl. hierzu: Beckmann, Klaus u. a. (Hrsg.) (2000): *Individuum versus Kollektiv. Der Kommunitarismus als „Zauberformel“?*, Frankfurt a. M.; Forst, Rainer (1995): *Kommunitarismus und Liberalismus-Stationen einer Debatte*, in: Honneth (1995), S. 181-212. Honneth, Axel (1995) (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M.; Kersting, Wolfgang (1993): *Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte*, in: *Information Philosophie* (3), S. 4-18.; Maak, Thomas (2000): *Verteilungsgerechtigkeit-Kommunitarismus als Zauberformel?*, in: Beckmann (2000), S. 157-181; Meyer, Lutz (1996): *John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitaristische Kritik des Liberalismus*, Würzburg.; Sandel, Michael J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998; Sandel, Michael J. (1987): *Liberalism and its critics*, Oxford; Schick, Gerhard und Renner, Andreas (2000): *Liberalismus versus Kommunitarismus- ein falsches Gegesatzpaar?*, in: Beckmann (2000), S. 183-215; Taylor, Charles (1989): *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in: Honneth (1995), S. 103-130 und Walzer, Michael (1990): *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in: Honneth (1995), S. 157-180.

er seine Vorstellungen vom guten Leben realisieren kann. Würde man nun allerdings ihre Thesen als abstrakte Konstruktion eines theoretischen Mittelwegs abtun, so täte man ihr Unrecht. Martha Nussbaum ist eine politisch stark engagierte Persönlichkeit, deren aufrichtiges Interesse an einer Entwicklung einer Gerechtigkeitskonzeption sich auch in ihrem eigenen Lebenswandel widerspiegelt. Als Mitarbeiterin des *World Institute for Development Economics Research* (WIDER) der *United Nations University* in Helsinki erarbeitete sie eine Ethik der Entwicklungspolitik und beschäftigte sich mit Fragen zur Verteilungsgerechtigkeit. Zudem zieht sie in ihren Schriften gerne Beispiele aus dem Leben in der *Dritten Welt* heran, die aus ihrem eigenen Erfahrungsschatz stammen.³

Dennoch möchte ich in meiner Arbeit vorwiegend die philosophischen Aspekte der nussbaumschen Schriften ins Zentrum rücken.

Bekanntlich löste eine Gegenbewegung zu Rawls Liberalismus in der politischen Philosophie und angloamerikanischen Ethik der '80er Jahre eine Aristoteles-Renaissance aus.⁴ Kommunitaristen begannen, die Tugendethik (oft nur einseitig) zu rehabilitieren und die Natur des Menschen, mit ihrem Bezug zu traditionsspezifischen Gewohnheiten innerhalb der Gemeinschaft in den Mittelpunkt ihrer Theorien zu stellen. Viele Vertreter neigen dazu, die universalistische Komponente der aristotelischen Schriften zu verkennen und sie nur partikularistisch zu interpretieren, was - wie bei Alasdair MacIntyre⁵ - bis hin zu einem „rückwärtsgewandten Traditionalismus“⁶ führen kann, der hinter die Prämissen der Aufklärung zurückfällt. Da dabei die aristotelische Vorstellung eines allgemeinen Kerns der menschlichen Lebensform nur wenig beachtet wird, ist Nussbaums Aristoteles-Bezug ein anderer. Sie teilt die aristotelische Grundannahme einer universalen menschlichen Lebensform und nützt diese als Fundament ihrer ethischen und politischen Theorien. Zudem orientiert sie sich an der antiken Eudämoniekonzeption, die den Zweck allen Handelns nach dem vollkommenen menschlichen Leben ausrichtet. Des weiteren übernimmt sie das aristotelische *ἔργον*-Argument, sprich, die Einsicht, dass jedes Ziel mittels der dem Menschen

³ Vgl. Tagungsbände in ihrer Tätigkeit am WIDER: Martha Nussbaum und Amartya Sen (Hrsg.) (1983): *The Quality of Life*, und Martha Nussbaum und Jonatan Glover (Hrsg.) (1995): *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford.

⁴ Vgl. hierzu Reese-Schäfer (1997): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt/Main; oder Schnädelbach, Herbert (1986): *Was ist Neoaristotelismus*, in: Kullmann, Wolfgang (Hrsg.) : *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/Main. S. 38-63.

⁵ MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study of Moral Theory*, London 1985; dt.: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a. M. 1987.

⁶ Pauer- Studer, Herlinde (Hrsg.) (1999): *Einleitung*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M., S. 9.

eigentümlichen Fähigkeit, nach der Vernunft zu handeln, verfolgt werden muss.⁷ Nussbaum unterscheidet sich von den den Universalismus kritisierenden, partikularistischen Neoaristotelikern, indem sie die anthropologische Struktur der aristotelischen Schriften in ihrer universalistischen Ausprägung ernst nimmt. Sie vertritt einen aristotelischen Essentialismus und versucht diesen im Sinne einer universalistischen Theorie der Rechte zu erweitern. Inwiefern es Nussbaum gelingt, in die Liberalismus- Kommunitarismus-Debatte vermittelnd einzugreifen und die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie um aristotelische Aspekte zu ergänzen, soll in meiner Dissertation, die ich zum Thema *Ethik und Politik. Aristoteles und Martha C. Nussbaum* anfertigen will, besonders vor dem aristotelischen Hintergrund dargelegt werden.

Zu diesem Zweck möchte ich in den ersten beiden Teilen der Arbeit das sehr umfangreiche, gedankliche Fundament Nussbaums - die praktische Philosophie des Aristoteles - erörtern. Sowohl die *Nikomachische Ethik* als auch die *Politik* basieren auf der leitenden Grundidee des Eudämoniestrebens des Menschen, anhand dessen Aristoteles seine Vorstellungen von der Glückseligkeit (1.1), von den ethischen und dianoetischen Tugenden (1.2-1.6), von der Gerechtigkeit (1.4), von der Freundschaft (1.7), von dem Staatsbürger (2.3) und vom Funktionieren des besten Staates (2.5) entwickelt. Eine Untersuchung der aristotelischen Werke samt ihres politischen Umfeldes (2.1- Sklaverei und Hausverwaltung; 2.2- Kritik gängiger Staatstheorien; 2.4- Die Staatsverfassungen) auf den eudämonistischen Aspekt und die von Nussbaum ebenfalls aufgegriffenen anthropologischen Grundvorstellungen hin, halte ich für unabdingbar.

Des weiteren ist es mein Anliegen, die rawlssche Gerechtigkeitstheorie in ihren Grundzügen darzustellen (3.1), auf Rawls Überlegungen zum Guten einzugehen (3.2), und die aus dem Werk entstandene Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte (3.3) kurz zu erörtern. Im Anschluss daran möchte ich Nussbaums „Fähigkeiten –Ansatz“ in dem von ihr selbst ursprünglich intendierten „Zwei-Stufen-Modell“, das einerseits dessen Grundelemente (3.4) und andererseits die „starke, vage Konzeption des Guten“ (3.5) umfasst, vorstellen und untersuchen, inwiefern Nussbaum für ihre Theorien tatsächlich die aristotelischen Schriften benötigt (4.1) und ob es ihr gelingt, die rawlssche Gerechtigkeitstheorie um aristotelische Aspekte zu erweitern (4.2).

⁷ Vgl. Sturma (2000): *Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit*, in: Kersting, Wolfgang, S. 257-292.

Zu Beginn der Dissertation soll also die Frage nach der Glückseligkeit (1.1) in der *Nikomachischen Ethik* (1.) bearbeitet werden, da das Streben nach Eudämonie die leitende Komponente ist, nach der jeder Mensch jegliches Handeln ausrichtet. Sie ist auf einer sehr abstrakten Ebene das Ziel aller Tätigkeiten, auch wenn in der praktischen Anwendung jede Person eine andere Vorstellung vom Glücklichsein hat.

Dann halte ich die Beschäftigung mit der aus dem Eudämoniestreben resultierenden Tugend (1.2) und den ethischen Tugenden (1.3) für äußerst relevant, da in diesen Textstellen Grundsteine der Vorstellung des Tugenderwerbs durch Gewöhnung gelegt werden, die besonders für den nussbaumschen Begriff der Erziehung des Bürgers durch den Staat wieder zur Geltung kommen.⁸ Auch bin ich an der Vertiefung meiner Studien in diesem Bereich interessiert, da Ursula Wolf, die sich ebenfalls in anderen Schriften mit dem Eudämoniebegriff der Antike auseinandersetzt, im Jahre 2002 eine Werkinterpretation zu *Aristoteles' Nikomachischer Ethik* herausgegeben hat, in der sie gezielt die einzelnen Tugenden in Hinblick auf das Glückseligkeitsstreben untersucht.⁹ Sie gibt so der Auslegung der aristotelischen Schriften neue Anstöße, deren Bearbeitung für mich sehr gewinnbringend ist.

Im Anschluss daran möchte ich die Gerechtigkeit (1.4) erörtern. Sie spielt besonders für das zwischenmenschliche Zusammenleben eine zentrale Rolle und ist die Ausgangsbasis jeglichen politischen Denkens. Niemand kann Konzeptionen des politischen Miteinanders formulieren, ohne eine Grundvorstellung von Recht und Unrecht zu besitzen. Das Erarbeiten des Textes ist für ein tieferes Verständnis des Aristoteles von Bedeutung und stellt auch das Fundament weiterer Debatten Nussbaums mit John Rawls *Theory of Justice* dar.

Danach will ich mich den dianoetischen Tugenden (1.5) und der Enthaltbarkeit und Lust (1.6) widmen. Im Gegensatz zu den zuvor behandelten sittlichen Tugenden, die man durch Gewöhnung erwirbt, eignet man sich Verstandestugenden durch Belehrung an. Ihr Erwerb ist – wie der Begriff der *Tugendethik* bereits nahe legt - entscheidend für die persönliche Erlangung der Glückseligkeit und das Funktionieren des Staates. Auch Nussbaum legt in ihrem Aufsatz *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*¹⁰ ein großes Gewicht auf diese antiken Textstellen. Der *ἔργον* -Gedanke und die

⁸ Vgl. Nussbaum, Martha C. (1990): *Aristotelian Social Democracy*, in: Douglass, R. Bruce; Mara, Gerald R.; Richardson, Henry S. (Hrsg.): *Liberalism and the Good*, New York 1990, S. 203-252; dt.: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Pauer-Studer (1999), S. 24-85.

⁹ Vgl. Wolf, Ursula (2002): *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Darmstadt.

¹⁰ Vgl. Nussbaum, Martha C. (1993): *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*, in: Nussbaum (1993); dt.: *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: Pauer-Studer (1999), S. 227-264.

Überzeugung, dass der Mensch nach der ihm eigentümlichen Fähigkeit, der Vernunft, zu handeln hat, bilden einen der wichtigsten Ausgangspunkte des Fähigkeiten - Ansatzes.

Danach möchte ich den Begriff der Freundschaft (1.7) untersuchen. Das Bedürfnis nach Menschen steht seit jeher in deutlichem Widerspruch zur Bedürfnislosigkeit und Vollkommenheit des Glückseligen. Man fragt sich mit Price¹¹, Kenny¹² und Cooper¹³, warum der Selbstgenügsame, der alles hat, Freunde braucht. Doch besonders auf diese Passage geht Nussbaum in ihrem Artikel *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*¹⁴ ein. Sie verfißt das Verlangen des Menschen nach freundschaftlichen Verhältnissen, das auch in ihrer Liste der Fähigkeiten¹⁵ einen hohen Stellenwert einnimmt.

Anhand des Freundschaftsbegriffs und der tieferen Erkenntnis, dass wir in einer Gemeinschaft leben und anderer bedürfen, möchte ich anschließend zur politischen Schrift des Aristoteles überleiten. Viele Tugenden des Glückseligen zeigen sich erst in der Ausübung im Umfeld mit anderen. Auch kann nur der Mensch im Stande eines Bürgers der funktionierenden Polis die volle Glückseligkeit erreichen. Es erweist sich also als notwendig, nicht nur den theoretischen Ansatz, sondern auch dessen praktische Umsetzung in der *Politik* (2.) zu diskutieren.

Im Abschnitt zur Sklaverei und Hausverwaltung (2.1) geht Aristoteles primär auf eine funktionierende Gemeinschaft in kleinstem Rahmen, den Haushalt, ein.

Danach liefert er anhand einer Kritik gängiger Staatstheorien (2.2) einen aufschlussreichen Gesamtüberblick über einige antike Gesellschaftsformen und deren theoretischen Hintergrund. Aristoteles benötigt diese Vorarbeiten, um in späteren Kapiteln seine eigenen Vorstellungen zu entwickeln, und sich von anderen abzugrenzen. Im Anschluss daran beginnt der Stagirite mit seinen eigenen Theorien und definiert den Staatsbürger (2.3). Dieser stellt die kleinste Einheit der funktionierenden Polis dar und sollte als Basis der politischen Gemeinschaft intensiv erörtert werden. Interessant ist

¹¹ Price, Anthony (1995): *Friendship*, in: Höffe, Otfried: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Berlin. S. 229-252.

¹² Kenny, Anthony (1992): *Aristotle on the perfect life*, Oxford.

¹³ Cooper, John (1999): *Friendship and the Good in Aristotle*, in: Sherman, Nancy (1999): *Aristotle's Ethics*, Boston.

¹⁴ Nussbaum, Martha C. (1995): *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in: Altham, J.E. J. und Harrison, Ross (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge. S. 86-131.

¹⁵ Vgl. Nussbaum, Martha C. (1990): *Aristotelian Social Democracy*.

hierbei die von Frede¹⁶ und Kraut¹⁷ aufgeworfene Fragestellung, weshalb im Buch III der *Politik* die Tugend des guten Mannes nicht mit der Tugend des tüchtigen Bürgers übereinstimmt, was in den Büchern VIII & IX sehr wohl der Fall ist. Kraut begründet den Sachverhalt damit, dass die althergebrachten Verfassungen nicht die Grundbedingungen erfüllen, die für einen Staat nötig wären, der (wie die beste Staatsverfassung im Buch IX) nur aus tugendhaften Menschen besteht. Inwiefern Aristoteles sich an dieser Stelle widerspricht, wird von mir untersucht werden.

Dann möchte ich mich den verschiedenen Staatsverfassungen (2.4) und vor allem dem Begriff der Summierungstheorie zuwenden. Die aristotelische Einteilung der Verfassungen in Monarchie – Tyrannis; Aristokratie – Oligarchie und Politie – Demokratie hinterließ sehr prägende Spuren im Politikverständnis der westlichen Welt. Zudem interessiert mich die von Egon Braun in der Schrift *Das dritte Buch der aristotelischen Politik*¹⁸ entwickelte Summierungstheorie, nach der Aristoteles zu behaupten scheint, dass sich Werte wie Tugend, Klugheit und Einsicht in der Masse akkumulieren. Diese Ansicht, die auch von Schütrumpf¹⁹ und Miller²⁰ diskutiert wird, erklärt deutlich, weshalb die nach Glückseligkeit strebende Gemeinschaft der Einzelperson überlegen ist. Diese Theorie wird indirekt auch durch einzelne Elemente der nussbaumschen Tätigkeiten- und Fähigkeitenliste bestärkt.

Am Ende des aristotelischen Teils meiner Arbeit werde ich die beste Staatsverfassung (2.5) erläutern. In diesem Abschnitt legt der griechische Philosoph genau dar, wie die perfekte Gemeinschaft der tugendhaften, nach Eudämonie strebenden Bürger auszusehen hat. Er beschreibt die äußeren Bedingungen des Idealstaats, geht auf innere Strukturen ein und beschäftigt sich mit der Erziehung der Jugend. Die Bücher VII und VIII der *Politik* sind neben dem ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* die relevantesten Quellen für Nussbaums Theorien. Sehr detailliert geht sie in ihren Schriften zum aristotelischen Essentialismus auf diese Texte ein, um ihre eigenen Ansichten zum Staat und dessen Aufgaben, die er für den Bürger zu übernehmen hat, zu formulieren.²¹

¹⁶ Frede, Dorothea (2001): *Staatsverfassung und Staatsbürger*, in: Höffe, Otfried (2001): *Aristoteles' Politik*, Berlin. S. 75-92.

¹⁷ Kraut, Richard (2002): *Aristotle- Political Philosophy*, New York.

¹⁸ Braun, Egon (1965): *Das dritte Buch der aristotelischen Politik*, Wien.

¹⁹ Schütrumpf, Eckart (1980): *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam.

²⁰ Miller, Fred D. jr. (2001): *Sovereignty and Political Rights*, in: Höffe, Otfried: *Politik*, Berlin.

²¹ Siehe: Nussbaum (1988): *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*; Nussbaum (1990): *Aristotelian Social Democracy*; Nussbaum (1992): *Human Functioning and Social Justice*; Nussbaum (1993): *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*; Nussbaum (1993): *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*; Nussbaum (2000): *Aristotle, Politics and Human Capabilities*; etc.

Im Anschluss an die antiken Texte sollen dem Leser die Grundzüge der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls präsentiert werden. Bekanntlich verlor der Bereich der praktischen Philosophie Mitte des 19. Jahrhunderts erheblich an Bedeutung. Die Beschäftigung mit moralpolitischen Fragen wurde von Szientisten und Positivisten als längst überholte metaphysische Spekulation angesehen und man warf Denkern, die sich beispielsweise mit dem verstaubten Erbe des Aristoteles beschäftigten, Irrationalismus vor. Erst 1971 gelang es Rawls mit der Veröffentlichung von *A Theory of Justice*, das Interesse an dieser Philosophierichtung wieder zu wecken. Von welcher gedanklichen Grundstruktur er sich leiten lässt (3.1) und wie seine Vorstellungen vom Guten aussehen (3.2) soll von mir näher erörtert werden. Von besonderem Interesse ist die als Reaktion auf das Werk entstandene Kommunitarismus- Liberalismus Debatte (3.3), in der Zeitgenossen zu dem Geschriebenen Stellung beziehen. Zur Präsentation des liberalistischen Standpunkts werde ich mich hierbei auf Rawls' Gerechtigkeitstheorie konzentrieren, während die angloamerikanische Kritik der Kommunitaristen anhand der Werke Sandels, Taylors, Walzers sowie Schriften der Vertreter der neueren „Egalitarismus-Debatte“ dargestellt werden soll.²²

Danach wird der von Nussbaum entworfene aristotelische Fähigkeiten –Ansatz diskutiert. Mit ihm verfolgt die amerikanische Philosophin das Ziel, elementaren Verfassungsprinzipien die philosophische Grundlage zu liefern. Sie will die Regierungen aller Staaten dazu verpflichten, die Bürger zu bestimmten menschlichen Grundtätigkeiten zu befähigen, um somit ein Minimum an Menschenwürde zu gewährleisten. Mit Hilfe des Fähigkeiten -Ansatzes soll ein Maßstab geschaffen werden, anhand dessen sich die Lebensqualität in verschiedenen Ländern messen und vergleichen lässt. - Dem Fähigkeiten -Ansatz liegt ein Zwei-Stufen-Modell zugrunde. Auf der ersten Ebene versucht Nussbaum die menschliche Lebensform in ihrer Grundstruktur zu erfassen und formuliert eine „ground-floor conception of the good“ (Nussbaum: 1995) (3.4). Auf einer zweiten Ebene verfertigt sie dann eine Liste menschlicher Grundfähigkeiten, die – in Anlehnung an Rawls „schwache Konzeption“ – auch als „starke vage Konzeption des Guten“ bezeichnet wird (3.5).

²² Vgl.: Sandel (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*; Sandel (1987): *Liberalism and its Critics* ; Taylor (1995): *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*; Taylor (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*; Taylor (1985): *Philosophy and the Human Sciences* (1985); Walzer (1995): *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*; Walzer (1983): *Sphären der Gerechtigkeit*.

Ich halte es für eine herausfordernde Aufgabe, auf den wissenschaftlichen Streit der Aristotelesforscher, die diskutieren, inwiefern Nussbaums Schriften als „aristotelisch“ zu bezeichnen sind, einzugehen. (4.1) So hat beispielsweise Kirsten Brukamp in ihrem Aufsatz *Elements of „Eudaimonia“: Capabilities and Functionings*²³ keine Probleme damit, die Entstehung des nussbaumschen Tätigkeitskonzepts auf Aristoteles zurückzuführen, während Thomäs und Reese-Schäfer²⁴ eher dazu tendieren, während der Mitarbeit an internationalen Projekten erstellte Mitschriften Nussbaums zur Quelle der Liste menschlicher Grundlebensformen zu erklären. Der berliner Philosophieprofessor Peter Bieri geht in einer im Jahre 2002 gehaltenen Podiumsdiskussion im Kulturforum der Sozialdemokratie sogar soweit, Nussbaum vorzuschlagen, ihren Aristoteles teil „rauszukürzen“.²⁵ Weitere Aufklärungen in diesem Bereich sind - meiner Meinung nach - wissenschaftlich dringend notwendig.

Zudem werde ich nach der Darstellung des Fähigkeiten -Ansatzes als vermittelnde Position so profunde Kenntnisse der Materie gewonnen haben, dass ich die mich in der Dissertation bewegende Frage, ob Nussbaum Rawls Gerechtigkeitstheorie um aristotelische Grundgedanken erweitern kann, (4.2) beantworten kann. Die Erörterung dieser Fragestellung ist nicht nur ein persönliches Anliegen, sondern auch philosophisch und entwicklungspolitisch von großer Relevanz. Ich finde es sehr spannend, in eine hoch-aktuelle Debatte einzusteigen und zu einer Philosophin zu forschen, die ihre ethischen Konzeptionen als Forschungsberaterin einer der UNO angeschlossenen Institution in Helsinki zu realisieren versucht, oder deren Ansätze beispielsweise in der Grundwertekommission der SPD diskutiert werden. Den von Aristoteles so hervorgehobenen Bezug zwischen ethischem Denken und praktischer Anwendung realisiert Nussbaum in geradezu vorbildlicher Weise.

Bevor in dieser Arbeit allerdings aktuelle Positionen diskutiert werden, muss vorerst der Grundstock der Debatten stehen. Da dieser bei Nussbaum in der *Nikomachischen Ethik* und *Politik* des Aristoteles liegt, möchte ich mich im Folgenden den antiken Schriften zuwenden.

²³ Brukamp, Kirsten (2000): *Elements of „Eudaimonia“: Capabilities and Functionings*, in: Kallhoff, Angel (Hrsg.): Martha Nussbaum, Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium, Münster, S. 93-104.

²⁴ Reese-Schäfer, Walter (1997): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt a. M.

²⁵ Nussbaum, Martha C.(2002): *Aristotelian Social Democracy: defending Universal Values in a Pluralistic World*, Vortrag im Rahmen des Kulturforums der Sozialdemokratie, Berlin, 01.02.2002.

1. Aristoteles Nikomachische Ethik

Beschäftigt man sich mit den Werken des Aristoteles, so wird man mit mehreren Problemen konfrontiert. Seine Schriften sind nicht - wie die philosophischen Texte heutzutage - für ein lesendes Publikum geschaffen. Vielmehr handelt es sich ursprünglich um verschiedene Entwürfe und Vorlesungsskizzen, die erst im Nachhinein, teils von Aristoteles selbst, teils von Fremden, redigiert und herausgegeben wurden.

*Zum weitaus größten Teil sind Aristoteles' Abhandlungen aber Kolleghefte oder Vorlesungsnotizen, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt sind.*²⁶

Das erste nachweisbare Verzeichnis seiner Werke beinhaltet 143 Titel und wurde im dritten Jahrhundert vor Christus erstellt.²⁷ Leider steht diese frühhellenistische Zusammenstellung im starken Widerspruch zu der in der Zeit Ciceros herausgegebenen Gesamtausgabe des Andronikos von Rhodos, die das Fundament der aristotelischen Forschung der Spätantike und des Mittelalters darstellt. Generell wird davon ausgegangen, dass nach dem Tode des Aristoteles Schüler seine Manuskripte und Diskussionsunterlagen nach ihrem eigenen Empfinden änderten und erweiterten, um sie dann zu größeren Bucheinheiten zusammenzufassen. Generationen später wurde das noch erhaltene frühhellenistische Verzeichnis verfasst und erst im ersten Jahrhundert vor Christus entstand die Anordnung des Oeuvres mit relativ wenig Titeln, die bis heute ihre Gültigkeit besitzt.²⁸

Führt man sich diese komplizierte Entstehungsgeschichte vor Augen, so entwickelt man ein profunderes Verständnis für die Schwierigkeiten, die sich bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Aristoteles ergeben.

*Jeder der großen und entscheidenden Texte ist voll von Inkohärenzen, Lücken, Wiederholungen, größeren oder kleineren Einschaltungen; Abschnitte in gewählter, poetischer Diktion stehen unvermittelt neben nüchternen Analysen, umständlich sich ergehende Darlegungen neben stichwortartigen Notizen, die ohne Kommentar kaum zu verstehen sind.*²⁹

Auch die in dieser Arbeit erörterten Werke zur Ethik und Politik werfen viele ungelöste Probleme auf. So stößt man beispielsweise bei der Beschäftigung mit ethischen Fragen auf drei verschiedene Schriften: die *Nikomachische Ethik*, die *Eudemische Ethik* und die

²⁶ Höffe, Otfried (1996): Aristoteles, München. S. 24.

²⁷ Vgl. Gigon, Olof (1991): *Einführung*, in: Gigon, Olof (Hrsg.): Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, München. S. 41.

²⁸ Vgl. ebd., S. 52.

²⁹ Ebd., S. 51.

Magna Moralia. Die Tatsache, dass sich Teilbereiche überschneiden³⁰ und die Autorschaft bis heute nicht gänzlich geklärt ist,³¹ verkomplizieren ihre Bearbeitung.

*Seit dem Jahre 1817, seitdem Friedrich Schleiermacher der Berliner Akademie der Wissenschaften die Abhandlung Über die ethischen Werke des Aristoteles vorgelegt hat (...), sucht die philologische Forschung diese Textlage (...) wissenschaftlich zu erklären. Trotz der Fülle akribisch zusammengetragener Beobachtungen ist das „Rätsel der drei Ethiken“ (...) noch nicht gelöst (...).*³²

Dennoch gilt die *Nikomachische Ethik*, auf die bei der Untersuchung des ethischen Teils der Dissertation vorwiegend eingegangen wird, als relativ einheitlicher Text. Die *Politik* hingegen lässt sich schwerlich als „Werk aus einem Guss“ bezeichnen. Zusammengehörendes ist auseinander gerissen, Nicht-Zusammengehörendes grob aneinander gerückt³³ und bis heute streiten Experten über die innere Anordnung der Bücher. Unitarische Forscher plädieren für eine logisch konsequente Einheit des Werkes,³⁴ während Vertreter der analytischen Forschung der Auffassung sind, dass dem dritten Buch ursprünglich das siebte und achte Buch folgte.³⁵ Leider kann weder die eine noch die andere Partei den Streit für sich entscheiden, und so sollte man sich wohl Ingemar Düring anschließen, der schreibt:

*Die relative Chronologie seiner Schriften über Politik hat verhältnismäßig geringe Bedeutung für das Verständnis der Staatsphilosophie des Aristoteles, denn im großen und ganzen bleibt seine Grundkonzeption unverändert.*³⁶

Neben all diesen äußerlichen Unstimmigkeiten existieren natürlich auch textimmanente Probleme. Man ist sich in der Sachdebatte beispielsweise nicht darüber einig, ob Aristoteles in der *Ethik*³⁷ die theoretische oder die politische Lebensweise favorisiert.³⁸ Dann lässt sich nicht klar nachvollziehen, weshalb der glückselige Mensch, der

³⁰ Vgl. Höffe, Otfried (1995): *Einführung*, in: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Berlin. S. 5.

³¹ Einen genaueren Überblick über die wissenschaftliche Debatte zur Echtheit der Schriften liefert F.-P. Hager. Vgl. Hager, Fritz-Peter (1972): *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt. S. 1-54; S. 183-218; S. 253-274; S. 287- 312.

³² Höffe, Otfried (1995): *Einführung*, in: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. S. 5.

³³ Vgl. Gigon, Olof (1991): *Einführung*, in: Gigon, Olof (Hrsg.): *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. S. 42.

³⁴ Vgl. Wilamowitz-Moellendorf; v. Ulrich (1893): *Aristoteles und Athen*, Berlin. S. 355.

³⁵ Vgl. Spengel, Leonhard (1847): *Über die Politik des Aristoteles*, München. S. 1-49. Die Diskussion um die Reihenfolge der Bücher begann im 14. Jhd mit dem Franzosen Nicolas d'Oresame. Dann wurde sie im 16. Jhd. vom Mönch Antonio Scanio da Salo wieder aufgegriffen, Bartelemy St. Hilaire stellte das sechste Buch vor das fünfte, so dass sich die Reihenfolge: I,II, III, VII, VIII, IV, VI, V ergab und den Höhepunkt erreichte die Debatte mit den Theorien Werner Jägers, die sich mittlerweile ebenfalls als unhaltbar erwiesen. Vgl. Jaeger, Werner (1923): *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin. S. 280 ff.

³⁶ Düring, Ingemar (1966): *Aristoteles*, Heidelberg. S. 476.

³⁷ Mit der *Ethik* ist die Nikomachische Ethik - auch kurz NE genannt - gemeint.

³⁸ Vgl. Kullmann, Wolfgang (1995): *Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried (1995): *Die Nikomachische Ethik*, Berlin. S. 258 ff.

eigentlich frei aller Bedürfnisse leben sollte, der Freunde bedarf.³⁹ Des weiteren ist fraglich, warum der Staatsbürger im dritten Buch der *Politik* nicht die vollkommene Tugend besitzt, über die der Bürger im siebten Buch verfügt.⁴⁰ Auch scheint es unverständlich, weshalb keine der im dritten Buch genannten richtigen Staatsverfassungen mit der des „Idealstaats“ übereinstimmt.

Auf viele Fragen bezüglich der Aristotelesforschung wird diese Arbeit keine Antwort geben können.

Dennoch soll der Versuch unternommen werden, dem Leser das aristotelische Gedankengut zu vermitteln. Beginnen wir mit dem ersten Buch der Nikomachischen Ethik, das eine Abhandlung zur Glückseligkeit enthält.⁴¹

1.1 Glückseligkeit

*Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.*⁴²

Mit diesen Worten beginnt Aristoteles die *Nikomachische Ethik*.⁴³ Er verweist darauf, dass wir alle Handlungen nach Zielen ausrichten, die jedoch sehr unterschiedlich ausfallen können. So gibt es Zwischenziele, die man erreichen will, um mit deren Hilfe Weiteres zu bezwecken. Als Beispiel hierfür lässt sich das Geld nennen, das man erstrebt, um sich die Dinge kaufen zu können, die man eigentlich erwünscht. Des weiteren existieren Ziele wie die Lust, die Ehre oder die Vernunft, die man einerseits um ihrer selbst willen, andererseits aber auch zur Erlangung eines glücklichen Lebens wählt. Der Mensch erfreut sich direkt an ihm zukommendem Lustgewinn, es erhöht seine Lebensqualität, von Mitmenschen anerkannt zu werden, oder er zieht konkreten

³⁹ Vgl. Kenny, Anthony (1992): *Aristotle on the perfect life*, Oxford. S. 23 ff. Er untersucht im Abschnitt „Happiness and self-sufficiency“ sehr detailliert das Verhältnis zwischen der Selbstgenügsamkeit des Glückseligen und seinem widersprüchlich wirkenden Bedarf an Freunden.

⁴⁰ Vgl. Kraut, Richard (2002): *Aristotle- Political Philosophy*, New York. S. 364 ff.

⁴¹ Da es mir schwer fällt, noch einmal eine so prägnante Einführung in die aristotelischen Schriften zu schreiben, habe ich diese Seiten aus meiner Magisterarbeit übernommen. Riesenkampff, Isabelle (2003): *Magisterarbeit: Ethik und Politik: Aristoteles und Martha Nussbaum*, Giessen. S.3 ff.

⁴² Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen (1985): Hamburg. 1094a1ff.

⁴³ Beachte: Urmson, J. O.(1988): *Aristotle's ethics*, Worcester. S. 9, der einwendet, dass die Nikomachische Ethik mit einer extremen Verallgemeinerung beginnt. Nicht alle Ziele, die sich die Menschen setzen, sind gut. Auch gibt es Tätigkeiten wie Daumendrehen, die man weder als gut noch als schlecht bezeichnen kann. Bedenkt man allerdings, dass Aristoteles selbst darauf aufmerksam macht, dass man nur so exakt arbeiten sollte, wie es die jeweilige Materie ermöglicht, (NE 1094b 24-25), so kann man sich mit seiner verallgemeinernden Art abfinden.

Nutzen daraus, vernünftig zu handeln. Auf einer abstrakteren Ebene dienen ihm all diese Dinge auch für ein gelingendes Leben in seiner Gesamtheit. Überhaupt lässt sich bei genauerer Betrachtung erkennen, dass alle Bemühungen des Menschen auf ein höchstes Ziel, das nur um seiner selbst willen, nie aber wegen etwas anderem gewollt wird, hinstreben. Es ist die sehr theoretische Vorstellung von der Glückseligkeit.

*Eine solche Beschaffenheit scheint vor allem die Glückseligkeit zu besitzen. Sie wollen wir immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen, (...).*⁴⁴

Nun herrschen große Meinungsverschiedenheiten in der Sachdebatte, wie man sich dieses höchste Ziel im ersten Buch der NE vorzustellen habe. Man könnte es als dominantes Ziel sehen, das sich von den anderen Zielen dadurch unterscheidet, dass es diese überragt. Anthony Kenny vertritt genannte These und begründet seine Behauptungen mit einer Textstelle, in der Aristoteles den Menschen rät, bei mehreren Befähigungen nach der Vollkommensten tätig zu werden.

*But he also makes use of the notion of perfection in giving his own definition of happiness after developing the argument from the function of man. The good for man, he says, turns out to be activity of soul in accordance with virtue, and if there are several virtues, according to the best and most perfect(1098a16-18).*⁴⁵

Deutlich spricht der Stagirite hier von einer die anderen wesenhaften Tüchtigkeiten übertreffenden Tüchtigkeit. Dennoch kann man das gesuchte Ziel der Ziele auch als inklusives Ziel, das die anderen Ziele mit umfasst, begreifen. Dieser Meinung schließt sich John L. Ackrill an und erklärt, dass Aristoteles an einer anderen Stelle im ersten Buch der NE die Glückseligkeit als selbstgenügsam und alles wünschenswerte Beinhaltende darstellt.

*He is saying, then, that eudaimonia, being absolutely final and genuinely self-sufficient, is more desirable than anything else in that it includes everything desirable in itself.*⁴⁶

Offensichtlich muss man sie hier als inklusives Ziel auffassen. - Otfried Höffe zieht im Anschluss an diese Diskussion beide Auffassungen in Zweifel und behauptet, dass sie nur bedingt auf den Eudämoniebegriff zutreffen.⁴⁷ Zwar gibt der griechische Philosoph dem Glück gegenüber gewöhnlichen Endzielen einen dominanten Charakter. Da aber die Lust, die Ehre oder das Erkennen keine alternativen Varianten zur Glückseligkeit

⁴⁴ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1097a34ff.

⁴⁵ Kenny, Anthony (1992): Aristotle on the perfect life, Oxford. S. 17.

⁴⁶ Ackrill, John L.(1980): *Aristotle on Eudaimonia*, in: Oksenberg Rorty, Amelie: Essays on Aristotle's Ethics, London. S. 21.

⁴⁷ Vgl. Höffe, Otfried (1996): Aristoteles. S. 219.

darstellen, kann man hier nur mit Einschränkungen von einem monolithischen Ziel sprechen. Auch gibt Höffe gerne zu, dass das Glück mehrere Ziele miteinander verbindet. Doch muss selbst der glückliche Mensch, der im Verlauf der NE als *bios politikos* oder als *bios theoretikos* bestimmt wird, nicht über alle Elemente griechischer Glücksvorstellungen verfügen.

Nachdem Aristoteles erklärt hat, dass die Glückseligkeit das höchste Gut ist, versucht er, sie anhand der praktischen Lebensführung der Menschen näher zu bestimmen. Üblicherweise werden hierbei drei verschiedene Lebensformen unterschieden: die der Lust, die politische und die betrachtende Lebensführung. Bei näherer Untersuchung lassen sich allerdings fünf Arten erkennen.⁴⁸ Das Genussleben, das kaufmännische, das politische (in Hinblick auf gesellschaftliche Anerkennung und in Hinblick auf persönliche Tüchtigkeit) und das theoretische Leben. Die meisten Menschen folgen hedonistisch der Lust und schätzen den Genuss über alles. Da sie sich dadurch aber von Affekten und sinnlichen Begierden leiten lassen, ohne ihr Leben selbst zu bestimmen, verwirft Aristoteles diese Art der Lebensform. Für ihn stellt die Lust oft die Quelle moralisch schlechter Handlungen dar.

*Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute.*⁴⁹

Nun lässt sich einwenden, dass der Philosoph im Verlauf der NE der Lust durchaus einen gewissen Stellenwert zuspricht. Auf sie wird vor allem in den Büchern VII und X näher eingegangen. Doch wird der Lustbegriff im Kontext des Buches X in einer anderen Bedeutung verwendet. Lust ist dort nicht mehr im Sinne ungehinderter Tätigkeit zu verstehen, sondern stellt eine zur vollkommenen Tätigkeit hinzukommende Vollendung dar.⁵⁰

Eine weitere, oft nur kurz erwähnte Lebensform ist die kaufmännische. Sie ist ausschließlich auf den finanziellen Gewinn des Menschen gerichtet. Generell hat Aristoteles nichts gegen den Reichtum einzuwenden, für ihn ist der Besitz äußerer Güter sogar eine der Bedingungen des guten Lebens.⁵¹ Auch erklärt er, dass

⁴⁸ Vgl. Höffe, Otfried (1999): Aristoteles, München. S. 223. „Zu Beginn der Ethik (I 3) setzt Aristoteles die drei vornehmlich diskutierten Lebensformen, das Genussleben, das politische und das theoretische Leben, zusammen mit einer vierten Option, dem gewinnorientierten Leben, einem Wettstreit aus. Da das politische Leben in zwei Formen auftaucht, gibt es insgesamt fünf Konkurrenten, von denen drei ausgeschieden werden.“

⁴⁹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1104b9ff.

⁵⁰ Vgl. ebd., 1174b33.

⁵¹ Vgl. ebd., 1178b33ff.

beispielsweise nur ein Reicher die Tugend der Hochherzigkeit besitzen kann.⁵² (Arme sind bestenfalls freigiebig.) Da man Geld aber immer nur als Instrument für weitere Ziele nutzt, kann auch die gewinnorientierte Lebensführung nicht die Gesuchte sein.

*Denn er (der Reichtum, I.R.) ist nur für die Verwendung da und nur Mittel zum Zweck.*⁵³

Daraufhin diskutiert Aristoteles die politische Lebensführung. Sie kann aus zwei unterschiedlichen Gründen angestrebt werden. Will der Betroffene nur gesellschaftliches Ansehen und Ehre, so verfehlt er ebenfalls sein Ziel. Kommt es ihm aber auf eigene Tüchtigkeiten an, so realisiert er eine der beiden Lebensformen, die zur Glückseligkeit führen.

Zuletzt bleibt nur noch die theoretische Lebensführung. Da in der Dissertation allerdings die Verbindung von Ethik und Politik herausgearbeitet werden soll und die Lebensweise des *bios theoretikos* mehr verwirrt, als dass sie der Aufklärung dienlich ist, soll sie an dieser Stelle nicht näher erörtert werden.⁵⁴

Nach der Untersuchung der verschiedenen Formen, mittels derer die Menschen versuchen, die Glückseligkeit zu erlangen, stellt Aristoteles seine eigene Anschauung dar. Er geht dabei von einem Zweckgedanken aus.

*Auf allen Lebensgebieten, so urteilt Aristoteles, ist es auf Zwecke abgesehen, durch jede Art von Lebenstätigkeit soll eine Aufgabe erfüllt, ein bestimmtes Ziel erreicht werden.*⁵⁵

⁵² Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1122b26.

⁵³ Ebd., 1096a7.

⁵⁴ Es herrscht in der Sachdebatte eine große Diskussion, ob die politische oder die theoretische Lebensform vorzuziehen sei. Generell wird davon ausgegangen, dass Aristoteles die theoretische favorisiert. Er nennt im zehnten Buch der NE auch mehrere Gründe, warum sie die beste Lebensführung darstellt. Wie im ersten Buch erwähnt wird, muss der Mensch seiner ihm eigentümlichen Begabung folgen, um glücklich zu werden. Und diese ist das Handeln gemäß des Intellekts. Es ist also der Geist, der an erster Stelle steht, und dementsprechend ist auch die Lebensform am höchsten, in der die geistige Tätigkeit am ausgeprägtesten kultiviert wird (NE 1177a12-1177a18). Des weiteren zeigt er, dass ein Glückseliger der Muße bedarf (NE 1177b4-1177b5). Ein praktisch tätiger Mensch, der sich in der Politik engagiert und Kriege führt, verfügt aber noch nicht über die Muße. Deshalb können auch die tugendhaften Handlungen, die sich auf die Führung des Staates beziehen, nicht die höchsten sein. Sie werden um bestimmter Ziele willen verrichtet, die außerhalb ihrer selbst liegen. Die Muße hingegen wird nur um ihrer selbst willen erstrebt. Dann fügt Aristoteles noch ein drittes Argument hinzu, indem er den Status der nachdenkenden Philosophen mit dem der Götter vergleicht. Auch diese handeln nicht, schließen keine Verträge und kaufen keine Dinge. Jede tugendhafte Tätigkeit wäre ihrer unwürdig und so bleibt ihnen nur das stille Betrachten. Und da nun die Götter selig sind, werden es auch die, die ihnen in ihrem Verhalten nacheifern (NE 1178b25-1178b27). Somit scheint das theoretische Leben das glücklichste. Diese Argumentation ist leider konträr zu allen weiteren Ausführungen, die ich zugunsten der politischen Lebensweise nennen werde. Aristoteles widerspricht sich in diese Punkte grundlegend. Da die betrachtende Lebensweise für die Fortführung der Arbeit nicht dienlich ist, wird nur in dieser Fußnote auf sie eingegangen.

⁵⁵ Wittmann, Michael (1983): Die Ethik des Aristoteles, Frankfurt/Main. S. 14.

Von Aristoteles wird der Wert der Handlungen in die Tätigkeit selbst gelegt. Es ist nicht mehr –wie bei Platon- das zu erreichende Ziel, ein außerhalb der Tat bestehendes Gut zu erstreben. Der Sinn der Handlung besteht im tätigen Lebensvollzug. So liegt der Wert der Leistung eines Bildhauers in der Erschaffung einer Statue. Oder der Sinn der Arbeit eines Flötenspielers im Flötespielen. Besonders durch das Aufnehmen des Beispiels des Flötenspielers grenzt sich Aristoteles deutlich von seinen Lehrern ab. Sokrates erklärt im Dialog *Gorgias*, dass das Flötenspiel nur zur Unterhaltung diene und den Menschen nicht zum Guten führe.⁵⁶ Dem stellt Aristoteles bewusst seine Thesen entgegen. Er formuliert nicht mehr einen Gegensatz zwischen scheinbar Gutem und wirklich Gutem, sondern spricht von unvollkommener und vollkommener Tätigkeit.

*(...) denn die Leistung des Kitharisten ist das Kitharaspieren, die des hervorragenden Kitharisten aber das gut spielen (...).*⁵⁷

So wie jeder Künstler und Handwerker seine Lebensaufgabe durch den Vollzug seiner Handlungen erfüllt, muss es nach Aristoteles auch eine generell dem Menschen eigentümliche Leistung geben. Das Eigentümliche kann dabei nicht das Leben an sich sein, da der Mensch sich Wachstum und Ernährung mit den Pflanzen teilt. Auch die Wahrnehmung kommt als das den Menschen Kennzeichnende nicht in Frage, weil ebenfalls Tiere sehen, hören und Dinge wahrnehmen können.⁵⁸ Es bleibt also nur die Tätigkeit der Seele, das vernünftige Denken, übrig. Es ist das Besondere am Menschen und macht sein Wesen aus. Nimmt eine Person nun eine Lebensform an, die vom rationalen Wirken der Seele bestimmt wird und zeichnet sich in ihren Leistungen noch durch hervorragende Tüchtigkeit aus, so erreicht sie das höchste Gut.

*(...) das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit.*⁵⁹

Aristoteles legt an dieser Stelle die Grundlinien seiner Glückseligkeitskonzeption fest. Und obwohl er genau weiß, dass sich seine Überlegungen deutlich von denen seiner Vorgänger unterscheiden, ist er nicht so radikal wie andere Denker. Er verwirft nicht alle fremden Vorstellungen oder widerlegt seine Gesprächspartner solange, bis die Diskussion im aporetischen Nichtwissen endet. Vielmehr versucht er immer wieder, traditionelle Anschauungen in seine Theorien zu integrieren. So verweist er beispielsweise darauf, dass schon andere vor ihm, die äußere, leibliche und seelische

⁵⁶ Vgl. Platon (1994): *Gorgias*. Übers.: Schleiermacher, Friedrich. In: *Sämtliche Werke*, Reinbek. 501e

⁵⁷ Aristoteles (2000): *Die Nikomachische Ethik*. Übers.: Gigon, Olof. München. 1098a11.

⁵⁸ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1098a2.

⁵⁹ Aristoteles (1983): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Dirlmeier, Franz. Stuttgart 1098a17ff.

Güter trennten, ebenfalls die Seelischen als die höchsten Güter ansahen.⁶⁰ Auch gibt er berühmten Denkern recht, die versuchten, die Glückseligkeit durch die Tugend⁶¹ zu bestimmen.

*Mit denen also, die die Glückseligkeit in die Tugend oder auch in eine Tugend setzen, stimmen wir überein.*⁶²

Es geht ihm dabei aber nicht nur um die Tugend selbst, sondern um tugendgemäße Tätigkeit. Seiner Meinung nach reicht es nicht aus, Tugend zu besitzen, man muss sie auch im Leben verwirklichen. So wie in Olympia nicht die Stärksten und Schönsten gewinnen, sondern jene, die kämpfen, muss sich auch der Tugendhafte im Leben durch tugendhafte Handlungen beweisen.⁶³

Im Anschluss daran verweist Aristoteles auf die Tatsache, dass man für ein glückseliges Leben auch günstiger äußerer Umstände bedarf.⁶⁴ Um die vollkommene Glückseligkeit zu erreichen, sind mehr Faktoren von Nöten, als nur die Tüchtigkeit. Ein armer Mensch beispielsweise hat gar nicht die finanziellen Mittel, Gutes zu tun. Man braucht Macht und Einfluss, um gute Dinge bezwecken zu können.

*Indessen bedarf dieselbe (die Glückseligkeit, I.R.), wie gesagt, auch wohl der äußeren Güter, da es unmöglich oder schwer ist, das Gute und Schöne ohne Hilfsmittel zur Ausführung zu bringen.*⁶⁵

Auch würde der Stagirite eine Person, die hässlich, kinderlos oder von geringer Herkunft ist, nicht als glücklich bezeichnen. Sie leidet unter ihrem Äußeren, ist einsam und hat keine Nachkommenschaft. Noch schlimmer trifft es die, deren Kinder oder Freunde auf die schiefe Bahn gerieten oder starben. Allein zurückgelassen müssen sie ein Schicksal tragen, für das sie nicht verantwortlich gemacht werden können. - Man benötigt also, um glücklich zu werden, auch günstige Zufälle, die nicht auf eigenes Handeln zurückzuführen sind. Das zeigt Aristoteles besonders am Beispiel des Priamus.⁶⁶ Der trojanische König musste im Greisenalter mit ansehen, wie seine Stadt,

⁶⁰ Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1098b13ff.

⁶¹ Das im deutschen Sprachgebrauch etwas altertümlich wirkende Wort „Tugend“ lässt sich häufig bei Aristoteles auch durch Begriffe wie „Tauglichkeit“, „Trefflichkeit“ oder „Tüchtigkeit“ wiedergeben.

⁶² Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1098b30.

⁶³ Vgl. ebd., 1099a3ff.

⁶⁴ Beachte: Nussbaum, Martha (1986): The fragility of goodness, New York. S. 318 ff., die sich in ihrer Abhandlung detailliert mit der Glückseligkeit und äußeren Umständen auseinandersetzt. Hierzu auch: Forschner, Maximilian (1996): Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt. S. 11.

⁶⁵ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1099a31ff.

⁶⁶ Vgl. ebd., 1100a5ff.

in die er seine ganze Lebenskraft gesetzt hatte, zerstört wurde und unterging. Natürlich kann man so einen Menschen, auch wenn er sein Leben lang rechtschaffen und tugendhaft lebte, nicht vollkommen glücklich nennen. Die Frage liegt also nahe, ob sich über die Qualität des Lebens erst nach dessen Vollendung, sprich mit dem Eintritt des Todes, urteilen lässt. Aber auch dieser Gedankengang birgt einige Probleme in sich. Denn was passiert mit einem Menschen, der glücklich lebte und glücklich starb und dessen Nachkommen in großes Unglück stürzen? Bleibt er vom Pech seiner Kinder unberührt oder ändert sich seine Glückseligkeit noch nach dem Tode gemäß dem Schicksal seiner Nachkommenschaft?

*Und da wäre es doch ungereimt, wenn der Tote sich mit veränderte und bald glücklich, bald unglücklich würde.*⁶⁷

Aristoteles hält es für unsinnig, die Glückseligkeit als etwas Veränderliches zu begreifen, das je nach Zufall ständig wechselt. Für ihn ist der Glückselige (ob tot oder lebendig) kein Chamäleon, das sich den äußeren Umständen anpasst. Vielmehr zeichnet sich die Glückseligkeit durch ihre Beständigkeit aus. Das tugendhafte Handeln hilft dem Menschen, nicht mehr von jedem kleinen Unglück umgeworfen zu werden. Es gibt ihm innere Festigkeit, auf die kleine Glücks- oder Unglücksfälle keinen Einfluss haben. Erst extreme Kontingenzen wirken auf die betreffende Person. Stößt ihr nun großes Glück zu, so wird ihr Leben noch glücklicher. Tritt allerdings das Gegenteil ein, so wird die Eudämonie getrübt. Doch auch schwere Schicksalsschläge trägt ein Mensch mit edler Gesinnung dulddend und gelassen - dies macht seine Größe aus. Ein Mensch, der tugendhaft handelt und auch mit einem harten Schicksal umzugehen weiß, kann also nicht absolut unglücklich werden oder hassenswerte Dinge tun.⁶⁸ Er wird immer versuchen, das Beste aus jeder Situation zu machen und alle ihm gegebenen Möglichkeiten zu nützen.

Dennoch lässt sich der Einfluss äußerer Umstände auf die Glückseligkeit nicht negieren. Aus diesem Grund erweitert Aristoteles seine Glückseligkeitsdefinition und erklärt:

*Was hindert uns demnach, als glücklich zu bezeichnen denjenigen, der gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit den äußeren Gütern wohl ausgestattet ist, und das nicht bloß eine kurze Zeit, sondern ein ganzes, volles Leben lang.*⁶⁹

⁶⁷ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1100a27.

⁶⁸ Vgl. ebd., 1100b30ff.

⁶⁹ Ebd., 1101a14ff.

1.2 Tugend

Nach dieser theoretischen Bestimmung der Glückseligkeit stellt sich dem interessierten Leser die Frage, was Aristoteles unter der zur εὐδαιμονία führenden Tugend genau versteht. Der Stagirite unterteilt die Tugend in Verstandestugenden und sittliche Tugenden, auch dianoetische bzw. ethische Tugenden genannt. Verstandestugenden werden primär durch Belehrung erworben, um sie zu erlangen bedarf es der Erfahrung und der Zeit. Sittliche Tugenden hingegen, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll, gewinnt man durch Gewöhnung.

Da nach Auffassung antiker Ethiker neben der Belehrung und der Übung die Tugend auch durch natürliche Anlagen erlangt werden kann⁷⁰, geht Aristoteles auch auf diese Möglichkeit ein. Er glaubt allerdings, dass – sowenig wie ein Stein, den man tausendmal gen Himmel schleudert irgendwann dort bleibt – in der Natur etwas durch Gewohnheit geändert wird. Des weiteren folgt in der Natur der Gebrauch gewisser Vermögen dem Besitz. Man hat bereits den Sehsinn um zu sehen oder den Hörsinn um zu hören, während man Tugenden erst durch vorangegangene tugendhafte Tätigkeiten erwirbt. - Auch wäre jegliche Belehrung sinnlos, wenn man Tugend von Natur aus besäße oder eben nicht. Jeder wäre von Geburt an ein Könnler oder Dilettant seines Fachs.

Wäre es nicht so, so bedürfte es keines Lehrers, sondern jeder käme als Meister oder als Stümper auf die Welt.⁷¹

Dennoch wird man feststellen, dass die Menschen ihre Qualitäten durch die Art und Weise, wie sie ihre Handlungen ausführen, unter Beweis stellen. Erst wer sich beispielsweise in einer Gefahrensituation fürchtet oder ihr trotzt, erweist sich als feige bzw. tapfer.

Durch seine Gegenargumente schließt Aristoteles die Möglichkeit aus, dass die Tugend dem Menschen von Natur aus gegeben sein könnte.⁷² Auch kommt der Belehrung in der

⁷⁰ Vgl. Goedeckemeyer, Albert (1922): Aristoteles' praktische Philosophie, Leipzig. S. 41. Siehe auch: Wittmann, Michael (1983): Die Ethik des Aristoteles. S. 49 ff. Ebenfalls: Bien, Günther (1973): Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, München. S. 90. Beachte ähnliche Erörterung über die Erlangung der Tugend in: Platon (1994): Sämtliche Werke. Menon. Übers. Schleiermacher, Friedrich. Hamburg. 70a ff.

⁷¹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1103b 12 ff.

⁷² Aristoteles glaubt schon, dass die Naturanlagen der Menschen Einfluss auf deren Handlungen haben. Man kann sie nur nicht von vorneherein als gut oder böse bestimmen.

Beachte auch: Goedeckemeyer, Albert (1922): Aristoteles' praktische Philosophie. S. 42. „Wenn Aristoteles die Natur als Quelle der Tugend ablehnt, so ist das nicht so zu verstehen, als ob sie gar nichts mit ihm zu tun hätte.“

Diskussion der ethischen Tugend nicht die überragende Rolle zu, die sie noch in sophistischen Kreisen spielte. Deutlich mokiert sich der Stagirite über den Glauben der Menge, die meint, schon durch das Zuhören großer Worte vorbildlich zu werden.⁷³ So wie man die Anordnungen eines Arztes hören kann, ohne sie zu befolgen, so bringt auch das Lernen der Tugend wenig, wenn man sein Wissen nicht in die Praxis umsetzt. Um zu einer grundlegenden Erkenntnis der Tugend zu kommen, sollte man deshalb lieber die Handlungen betrachten.

*Da die gegenwärtige Untersuchung keine bloße Erkenntnis verfolgt, wie es sonst bei den Untersuchungen der Fall ist (...) so müssen wir unser Augenmerk auf die Handlungen und auf die Art ihrer Ausführungen richten.*⁷⁴

Durch wiederholte Anwendung der Stärke wird der Körper stark, durch wiederholte Mäßigkeit mäßig. Diese Gewöhnung kann sogar den größten Feind der Tugend, die Unlust bezwingen. Denn wer durch gute Nahrung und viele Anstrengungen stark geworden ist, kann Mühen am Besten ertragen. Er wird sich nicht vor ihnen scheuen, sondern sich über den Neugewinn an Stärke freuen. Aus diesem Grunde ist die Gewöhnung an tugendhafte Handlungen von äußerster Wichtigkeit. Sie lehrt uns schon von Kindesbeinen an, in rechter Weise Lust und Unlust zu empfinden.⁷⁵

Nachdem nun untersucht wurde, wie man die Tugend erlangt, fragt Aristoteles weiter, was sie eigentlich ist. Er unterteilt dabei drei psychologische Phänomene: Affekte, Vermögen und dauernde Beschaffenheiten.⁷⁶ Zu den Affekten können die Tugenden nicht zählen, da man nicht dafür gelobt oder getadelt wird, wenn man sich beispielsweise fürchtet oder zornig ist. Diese spontanen Gefühle entziehen sich der Selbstkontrolle, und Reaktionen, die wir nicht bestimmen, können nicht als tugend- oder lasterhaft gewertet werden. Auch die Tatsache, dass wir das Vermögen besitzen, bestimmte Affekte auszuleben, reicht für ein ethisches Urteil nicht aus. Es handelt sich dabei um Anlagen, die uns von Natur aus gegeben sind, und, wie oben bereits ausgeführt, ist niemand von Natur aus gut oder böse.

*Aus diesen Gründen sind die Tugenden auch keine Vermögen. Denn sie heißen nicht darum gut oder böse, weil wir das bloße Vermögen der Affekte besitzen, noch werden wir darum gelobt oder getadelt.*⁷⁷

⁷³ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1105b13 ff.

⁷⁴ Ebd., 1103b25 ff.

⁷⁵ Vgl. ebd., 1105a5 ff.

⁷⁶ Vgl. ebd., 1105b20 ff.

⁷⁷ Ebd., 1106a6 ff.

Tugend ist deshalb der Gattung nach eine dauernde Beschaffenheit, auch Habitus oder Hexis genannt. Um diesen Habitus zu bestimmen, entwickelt Aristoteles die sehr bekannte Lehre von der Mitte.

Er beginnt mit dem Gedanken, dass sich alle Dinge, die teilbar sind, in ein Mehr, ein Weniger oder ein Gleiches untergliedern lassen. Betrifft diese Einteilung nun arithmetische Überlegungen, so lässt sich deren exakte Mitte leicht feststellen; die von 2 und 10 ist beispielsweise 6. Handelt es sich allerdings um Sachverhalte, die auf den Menschen angewandt werden (und ethisches Handeln ist immer praxisbezogen), so wird die Mitte proportional zur Person bestimmt. Wenn für einen Menschen 10 Pfund Nahrung viel und zwei wenig sind, wird ein Ringmeister nicht jeder Person 6 Pfund Nahrungsaufnahme vorschreiben. Er berücksichtigt die körperlichen Leistungen, die erbracht werden müssen, und gibt dem Ringer mehr, dem Sekretär, der seine Tätigkeit im Sitzen ausübt, weniger.

*Was Nahrung angeht, ist eine bestimmte Kalorienmenge viel, eine andere wenig; die richtige Mitte ist nicht die zahlenmäßige Mitte, sondern für verschiedene Personen verschieden je nach ihrer Situation.*⁷⁸

Aristoteles überträgt anschließend diese Überlegung auf das ἔργον, auf die Ausübung menschlicher Fähigkeiten. Auch Leistungen in der Kunst oder der Wissenschaft orientieren sich an der Mitte. Will ein Baumeister ein Haus errichten, dann wird er nicht nach der rechnerischen Mitte sein Material beschaffen. Er wird sich fragen, welchen Stoff er braucht, um vier Wände zu erstellen, die die Aufgabe, ein geeignetes Haus zu sein, möglichst gut erfüllen. Die Mitte wird also relativ zur guten Ausführung der Tätigkeit des Menschen bestimmt. Und liegt dieser Tätigkeit die Tugend zugrunde, so zielt auch diese auf die Mitte von Zuviel und Zuwenig.

*(...) wenn also die guten Künstler, wie gesagt, diese Mitte bei ihrer Arbeit im Auge behalten, und wenn diese Tugend gleich der Natur sicherer und besser ist als alle Kunst, so muß wohl dies als Schlußsatz sich ergeben, daß die Tugend nach der Mitte zielt (...).*⁷⁹

Nun liegt diese Mitte aber nicht nur zwischen dem Fehler des Übermaßes und dem des Mangels. Da sie das Beste ist, kann sie auch ein Äußerstes, ein Ende darstellen. Es gibt Handlungen, wie Ehebruch, Diebstahl oder Mord, die, egal in welchem Maße sie begangen werden, von Haus aus schlecht sind. Ähnlich sind Tugenden wie Starkmut oder Mäßigkeit - unabhängig von einem Zuviel oder Zuwenig - immer gut.

⁷⁸ Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik, Darmstadt. S. 72

⁷⁹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1106b12 ff.

Des weiteren ist zu bemerken, dass die Mitte der Tugenden mal mehr zum einen bzw. zum anderen Gegensatz tendiert. Der Mut beispielsweise ähnelt mehr seinem Zuviel, der Tollkühnheit, als der Feigheit. Dennoch lässt sich nicht generell sagen, dass Tugenden mehr zum Übermaß als zu ihrem Mangel neigen. Schon die Mäßigkeit ist ihrem Defekt, der Stumpfsinnigkeit, gleicher als der Zuchtlosigkeit.⁸⁰

Auch verweist Aristoteles auf die Schwierigkeiten, die sich beim Treffen der Mitte ergeben können. Leicht verfehlt man sie, denn tugendhaft zu sein ist schwer. Befindet man sich in der Situation des Wählens, so sollte man zumindest versuchen, sich vom stärkeren Gegensatz zur Tugend zu entfernen.

*Da es nun schwer ist, das Mittlere ganz genau zu treffen, so muß man nach dem Sprichwort mit der zweitbesten Fahrt zufrieden sein und das kleinere Übel wählen, (...).*⁸¹

So viel nun zur Beschaffenheit der Mitte. Bevor Aristoteles allerdings die einzelnen Tugenden genauer bestimmt, geht er zu Beginn des dritten Buches auf die Freiwilligkeit der Handlungen ein.

Um zu untersuchen, wann Taten Lob oder Tadel verdienen, sollte man sich Klarheit darüber verschaffen, in welchen Fällen Menschen von ihrem Urteil abweichen und Dinge verzeihen. Dies geschieht vor allem, wenn die Akteure unfreiwillig, aus Zwang oder Unwissenheit handeln.

*So entschuldigen wir eine Handlung, die unfreiwillig geschehen ist, und unfreiwillig scheint zu sein, was entweder durch Zwang (bia) oder Unwissenheit (agonia) geschieht.*⁸²

Erzwungen sind für Aristoteles Handlungen, deren Prinzip außen liegt und auf die man keinen Einfluss hat. So können Menschen vollkommen den Naturgewalten ausgeliefert sein oder sich in der Hand mächtiger Tyrannen befinden, gegen die jegliche Wehr sinnlos ist.

Oft werden allerdings Taten als „unfreiwillig“ bezeichnet, die eine Mischform aufweisen. Werfen beispielsweise Seeleute im Sturm ihre Ware über Bord, dann werden sie in gewisser Weise von den Umständen gezwungen, aber dennoch basiert die Tat im Augenblick ihrer Ausführung auf dem freien Willen der Männer. In einer ähnlich bedenklichen Lage befinden sich Eltern, die von Tyrannen zu Schadtaten gezwungen

⁸⁰ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1109a1 ff.

⁸¹ Ebd., 1109a 33 ff.

⁸² Rapp, Christoph (1995): *Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*, Berlin. S. 110.

werden, um ihre Kinder zu retten. Kein tugendhafter Mensch erstrebt eine Wahlsituation zwischen zwei Übeln, befindet er sich allerdings in ihr, dann trifft er Entscheidungen, die seinem Innersten zuwider sind. Wenn man nun die Handlungen eines solchen Menschen beurteilt, so sollte man bedenken, dass es ihm nicht primär um die verwerfliche Tat, sondern viel eher um die Rettung der Angehörigen geht.

*So jemand handelt dann auch nur im akzidentellen Sinn verwerflich und kann dafür nicht selbst als ein schlechter Mensch angesehen werden.*⁸³

Unfreiwillig sind nach Aristoteles auch Handlungen, die aus Unwissenheit geschehen. Betrachtet man allerdings die von ihm genannten Beispiele, so wird man feststellen, dass nicht alle Taten auf einem Wissensdefizit basieren. Der Stagirite führt einen Menschen an, der ein Geheimnis verrät, ohne zu wissen, dass es ein Geheimnis ist oder er spricht von jemandem, der seinen Vater schlägt, in Unkenntnis der Tatsache, dass der Mann sein Vater ist. In diesen Fällen hat man es tatsächlich mit einem kognitiven Mangel des Handelnden zu tun. Fährt er allerdings mit Beispielssituationen fort, in denen Menschen sich verteidigen wollen und ihr Gegenüber töten, so lässt sich – laut Christoph Rapp- nicht mehr von Unwissenheit sprechen.⁸⁴ Zwar entspricht in beiden Fällen das Resultat nicht dem, was der Handelnde intendierte. Dennoch kann sich im Falle des Tötens der Täter nicht damit entschuldigen nicht gewusst zu haben, dass das, was er tut, den anderen umbringt. Er kann nur erklären, dass er die Tat nicht beabsichtigte. Und somit beinhaltet das Kriterium der Unwissenheit auch das der Absichtlichkeit.⁸⁵

Im Anschluss daran verweist Aristoteles auf eine gewisse „Informationspflicht“, die jedem Menschen zukommt. So wie heutzutage ein Autofahrer beim Bereisen eines fremden Landes sich nach den örtlichen Geschwindigkeitsbeschränkungen erkundigen sollte, so muss auch in der Antike jeder Bürger allgemeine sittliche Vorschriften kennen. Kommt man dieser Pflicht nicht nach, obwohl man weiß, wo man sich informieren könnte, so wählt man frei die Unwissenheit. Und diese freigewählte Unwissenheit ist nicht entschuldigbar.⁸⁶

*Freigewollte Unwissenheit ist keine Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit; (...).*⁸⁷

⁸³ Rapp, Christoph (1995): *Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit*, in: Höffe, Otfried: Die Nikomachische Ethik. S. 114.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 115 ff.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 116.

⁸⁶ Aristoteles nennt an dieser Stelle auch ein Beispiel eines Betrunkenen, der zwar im Suff unwissend handelt, sich aber sehr bewusst in den Zustand der Unwissenheit gebracht hat.

⁸⁷ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1110b31 ff.

Nachdem Aristoteles nun die Fälle der Unfreiwilligkeit aufgrund von Zwang und Unwissenheit untersucht hat, wendet er sich der freien Entscheidung zu. Die Willenswahl macht – noch mehr als Handlungen- die Tugend aus und verdient deshalb eine genauere Betrachtung. Zu Beginn des vierten Kapitels des dritten Buches grenzt der Stagirite die Entscheidung von ihr ähnelnden Dingen, der Begierde, dem Wollen und dem Meinen, ab. Eine Entscheidung ist nicht mit dem Begehren identisch, da auch unvernünftige Wesen Begierden verspüren, ohne über die intellektuellen Kompetenzen für eine Willenswahl zu verfügen. Des weiteren handeln tugendlose Menschen nach ihrem Begehren und nicht nach überlegter Wahl, während gerade Tugendhafte sich für die Willenswahl und gegen das Begehren entscheiden. Dann kommt hinzu, dass die Willenswahl oft im Widerstreit zur Begierde steht; wäre sie – wie manche annehmen – mit ihr identisch, so würde sie das nicht tun.

Doch auch mit dem Wollen kann man eine Entscheidung nicht gleichsetzen.

*Aber auch Wille ist sie nicht, wenn auch anscheinend ihm verwandt.*⁸⁸

Denn man kann Dinge wollen, die sich außerhalb des eigenen Einflusses befinden, wie die Unsterblichkeit oder die Tatsache, dass ein bestimmtes Fußballteam die nächste Meisterschaft gewinnt. Hingegen wählt man nur das, was man selbst erreichen kann.

Zudem unterscheidet sich die Willenswahl von der Meinung. Diese wird danach beurteilt, ob sie wahr oder falsch ist, während man Entscheidungen in gut oder böse unterteilt. Jemand kann sehr wohl die richtige Meinung vertreten, aber aus Schlechtigkeit das Falsche wählen. Dementsprechend hängt unsere Tugendhaftigkeit nicht von unseren Meinungen, sondern von den Entscheidungen und Taten ab.⁸⁹

Es wurde nun festgestellt, dass die Entscheidung nicht mit dem Begehren, dem Wollen oder der Meinung identisch ist. Sie scheint vielmehr etwas frei Gewähltes, gut Überlegtes zu sein.

*Sollte Sie (die Willenswahl, I.R.) also nicht jenes Freiwillige sein, das überlegt oder vorbedacht ist?*⁹⁰

⁸⁸ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1111b20.

⁸⁹ Trotz all dieser Einwände scheint die Willenswahl gewisse Komponenten des Begehrens, Wollens und Meinens zu vereinen. Wie beim Begehren und Wollen verfolgt man bei einer Entscheidung gewisse Ziele, wie beim Meinen wird eine Situation richtig beurteilt. Der Entscheidung kommt somit eine Doppelnatur zu.

Beachte hierzu: Rapp, Christoph (1995): *Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit*, in: Höffe, Otfried: Die Nikomachische Ethik. S. 121. „Schon an diesem Vorgehen wird deutlich, daß Aristoteles der Entscheidung gewissermaßen ein Doppelnatur zuschreibt.“

⁹⁰ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1112a 15 ff.

Dementsprechend sieht es Aristoteles als seine Aufgabe an, auch die Überlegung in seine Untersuchungen mit einzubeziehen. Nun stellt man aber nicht über alles Erwägungen an. Man zerbricht sich nicht den Kopf über Naturgegebenheiten wie den Sonnenauf- bzw. Untergang, man denkt nicht über Zufälle nach, wie das Auffinden eines Schatzes, und auch der Vergangenheit widmet man wenige Gedanken. Vielmehr beschäftigen sich Menschen mit Dingen, die in ihrer Macht stehen und geändert werden können. Sie fragen dabei nicht primär nach ihren Zielen. Ein Arzt weiß sehr genau, dass er einen Patienten kurieren möchte oder ein Redner ist sich im Klaren darüber, dass er die Menge überzeugen will.⁹¹ Es geht den betreffenden Personen mehr um die Mittel, mit deren Hilfe sich ihre Ziele erreichen lassen. Sie analysieren die Umstände so lange, bis sie wissen, welches Verfahren sie anwenden müssen, um das zu erreichen, was sie erreichen wollen. Und genau diese Planung und Erwägung, bei der man etwas von sich selbst Abhängendes bewusst begehrt, ist mit der freien Entscheidung gleichzusetzen.

*(...) so ist auch die Willenswahl ein überlegtes Begehren von etwas, was in unserer Macht steht.*⁹²

Nachdem Aristoteles nun erklärt hat, unter welchen Voraussetzungen man jemandem eine Handlung zuschreiben kann (sie darf nicht unfreiwillig unter Zwang oder Unwissenheit geschehen), und nachdem der Leser unterrichtet wurde, welche Komponenten eine freiwillige Entscheidung ausmacht, erörtert der Stagirite weiter, inwiefern tugendhafte Handlungen in der Macht der Menschen stehen.

Es wurde bereits festgestellt, dass Tugendakte freigewählte Handlungen sind und somit ist jeder für seine Tugend - bzw. Lasterhaftigkeit verantwortlich. Es steht den Personen frei, das Gute zu tun und das Schlechte zu unterlassen, und wenn sie sich daran nicht halten, sind sie entsprechend ihrer Taten als sittlich oder unsittlich zu bezeichnen. Dies sieht man schon an der Gesetzgebung. Niemand wird für Handlungen zur Rechenschaft gezogen, für deren Umstände er nicht verantwortlich ist, da sie aus Zwang oder unverschuldeter Unwissenheit geschahen. Hingegen bestraft man einen Säufer, der sich in der Trunkenheit vergeht, doppelt.⁹³ Er bringt sich absichtlich in den Zustand der Unwissenheit, lebt zügellos und lässt sich gehen. In vollem Bewusstsein

⁹¹ Man könnte die Tatsache kritisieren, dass es in Aristoteles' Diskussion nur um die Erreichung bereits gesteckter Ziele, nicht aber um das Finden der Ziele selbst geht. Bei genauerer Untersuchung wird man allerdings feststellen, dass man die Ziele, die dem Handelnden entzogen sind, für die Willenswahl braucht. Sie sind der Orientierungspunkt, nach dem wir unsere Entscheidungen fällen. Müsste man das Mittel zum Ziel und das angestrebte Ziel zeitgleich abwägen, so wüsste man nie, wie man handeln sollte. Vgl. hierzu: Rapp, Christoph (1995): *Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortlichkeit*, in: Höffe, Otfried: Die Nikomachische Ethik. S. 127 ff.

⁹² Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1113a10 ff.

⁹³ Vgl. ebd., 1113b32 ff.

der Schlechtigkeit seiner Taten wiederholt er sie, bis sie zu einem Habitus werden, der seinen Charakter wesentlich mitbestimmt. Er ist sich von Anfang an im Klaren darüber, dass das, was er tut, nicht gut ist. Warum sollte man ihn also nicht zur Verantwortung ziehen können?

Kompliziert wird der Sachverhalt, wenn sich zuchtlos Lebende ändern wollen. Zu Beginn steht es den Menschen frei, sich für ein tugendhaftes Leben zu entscheiden. Haben sie allerdings schlechte Gewohnheiten angenommen, so werden sie diese kaum noch los. Ein Arzt kann beispielsweise einem Menschen sehr leicht helfen, sich gesund zu ernähren und den Körper zu pflegen. Hat er aber bereits begonnen, ungesund zu essen und sich gehen zu lassen, so ist es sehr schwer, eintretende Krankheiten zu bekämpfen.

Einmal gewiß stand es ihm frei, nicht krank zu werden, jetzt aber, wo er sich hat gehen lassen, nicht mehr, so wenig einer den Stein, den er aus der Hand entlassen hat, wieder an sich nehmen kann.⁹⁴

Natürlich kritisiert man keine physisch Behinderten, die unverschuldet in den Zustand der Gebrechlichkeit und Krankheit gekommen sind. Basiert ein Leiden aber auf Vernachlässigung des Körpers, so ist ein hartes Urteil angebracht.

In diesem Sinne sind Menschen auch für ihre Tugendhaftigkeit verantwortlich. Es liegt an ihnen, eine freie Wahl zu treffen und deren Konsequenzen zu tragen.

1.3 Einzelne Tugenden

Nachdem Aristoteles die Bedeutung der freien Entscheidung für die Tugendhaftigkeit darlegte, greift er zurück auf die Mesoteslehre und wendet sich konkret den einzelnen sittlichen Tugenden zu.⁹⁵ Er beginnt dabei mit dem Mut, auch ἀνδρεία genannt, der die Mitte zwischen der Zuversicht (θάρσος) und der Furcht (φόβος) darstellt. Die Furcht definiert man als Erwartung eines Übels, doch bezieht sich der Mut nicht auf jedes Übel. So ist es beispielsweise die Pflicht eines jeden Bürgers, die Schande zu fürchten und das sittlich Gute zu erstreben, da man sonst als unanständig oder schamlos gelten würde. Hingegen wäre es sinnlos, vor Armut, Krankheit oder anderen Dingen, die nicht auf Schlechtigkeit basieren, Angst zu haben. Es ist also wichtig, das Schreckliche, vor dem man sich fürchtet, einzugrenzen. Das von allen Menschen am schlimmsten

⁹⁴ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1114a16 ff.

⁹⁵ Eine sehr klare Darstellungstabelle der einzelnen Tugenden findet man in: Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 79 ff.

Empfundene ist zweifellos der Tod. Doch auch hier sind die Umstände, in denen man dem Tod ins Auge sieht, entscheidend. Niemand würde einen Seemann, der im Sturm ertrinkt oder einen Schwerkranken aufgrund seiner Angst vor dem Tod „mutig“ nennen. Es ist erst die Aussicht auf einen ruhmreichen Tod im Kriege, der den unverzagten Kämpfenden zu einem wahrhaft Mutigen macht.

Unter welchen Umständen muß er also dem Tod gegenüberstehen? Gewiß unter den rühmlichsten. Das sind aber diejenigen, die der Krieg im Gefolge hat.⁹⁶

Nun ist es aber auch von Bedeutung, wie man mit dem Mut umgeht. Ein Verrückter, der nicht einmal vor schlimmen Naturkatastrophen Angst hat, neigt eher zur Tollkühnheit als zum Mut. Hingegen ist derjenige, der nie auf ein gutes Ende hofft und vor allem zurückschreckt, feige. Zeigt ein Mensch allerdings im richtigen Maße Angst und Zuversicht, so darf man ihn zurecht als mutig bezeichnen.

An dieser Stelle gibt David Pears zu bedenken, dass der Mut nicht die Mitte zwischen einem Mehr und Weniger darstellt, sondern zwei verschiedene Gefühle vermischt.

Aristotelian courage involves two distinct feelings, fear and confidence.⁹⁷

Es geht also nicht mehr darum, Furcht im rechten Maße zu empfinden, sondern die Affekte der Furcht und der Zuversicht auf die Situation angemessen zu verteilen. Der Mensch, der dabei die Waage hält, würde sich aber konsequenter Weise weder fürchten noch zuversichtlich sein. Ihm wäre die Gefahr gleichgültig und Gleichgültigkeit ist keine Voraussetzung für tugendhaftes Handeln.⁹⁸ Der Mutige muss sich also doch in irgendeiner Form um sein Leben ängstigen. Obwohl er sich fürchtet, erträgt er die Angst - um des Guten willen. Die Freude, das Gute zu tun, überlagert die Furcht vor der Gefahr.

Er wird sonach auch solche über menschliche Kraft hinausgehende Dinge fürchten, diese jedoch so, wie man soll und die Vernunft gebietet, tragen um des Guten und Schönen wegen, das der Zweck der Tugend ist.⁹⁹

Von dieser Art ist also die Tugendhaftigkeit des Mutigen beschaffen.

Im Anschluss an deren Erörterung untersucht Aristoteles die Tugend der Mäßigkeit, auch σωφροσύνη genannt. Die Mäßigkeit wird als die Mitte in Bezug auf die Lust

⁹⁶ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1115a29 ff.

⁹⁷ Pears, David (1980): *Courage as a Mean*, in: Oksenerg-Rorty, Amelie: *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley. S. 171.

⁹⁸ Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 82.

⁹⁹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1115b11 ff.

(*ἡδονή*) definiert. Man unterscheidet dabei seelische und leibliche Lüste.¹⁰⁰ Zu den seelischen Lüsten gehören beispielsweise der Ehrgeiz und der Wissensdurst, die nie im Übermaß erstrebt werden können. Zwar kann es leicht geschehen, dass bestimmte Personen beispielsweise durch ihren Hang, Geschichten zu erfinden oder zu reden, ihren Mitmenschen auf den Geist gehen, dennoch bezeichnet man selbst Schwätzer nicht als übermäßig. Die Tugend der Mäßigkeit bezieht sich mehr auf leibliche Lüste; doch auch hier müssen wichtige Unterscheidungen getroffen werden. Erfreut sich jemand an Bildern, Liedern oder Theaterstücken, so wird an sein Vergnügen, Kunst zu bewundern, kein Maßstab angesetzt.

*Wer an Dingen, die unter den Gesichtssinn fallen, wie Farben, Gestalten, Bildern, Freude hat, wird weder mäßig noch unmäßig genannt (...).*¹⁰¹

Erst Menschen, die schon vom Geruch der Speisen und Leckereien angezogen, ihren Begierden beim Essen und Trinken freien Lauf lassen, wird Unmäßigkeit nachgesagt.¹⁰² Sie verhalten sich wie die Tiere und folgen ihren niedrigsten Instinkten, ohne über ihre Handlungen zu reflektieren. - Auch verfehlen manche das richtige Maß an Lust, wenn sie sich über Dinge freuen, die schlecht sind bzw. sich mehr freuen als sich geziemt. Ihre unmäßige Freude ist ebenfalls tadelnswert.

Das Gegenteil des unmäßig Begehrenden ist ein Mensch, der unfähig ist, Lust zu empfinden. Dieser Person sind Sinneseindrücke egal und es ist schwer, so ein Individuum zu finden. Dementsprechend hat es keinen Namen.

*Ein solcher hat auch keinen Namen erhalten, weil er nicht leicht vorkommt.*¹⁰³

Der Tugendhafte nun, der das rechte Maß hält, vermeidet Ausschweifungen und begehrt nur das, was sich geziemt. Er lebt vorbildlich, so wie es ihm die Vernunft vorschreibt. - Hier stellt sich Ursula Wolf die Frage, inwiefern die genannte Tugend der Besonnenheit einen Beitrag zur Eudämonie des Tugendhaften leistet. Sie tut es insofern, als der Besonnene seinen Körper, der das Instrument für seine Handlungen ist, gut pflegt und

¹⁰⁰ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1117b27 ff.

¹⁰¹ Ebd., 1118a2 ff.

¹⁰² Young unterteilt die Begierden in zwei Arten. Seiner Interpretation nach gibt es natürliche Bedürfnisse, wie Hunger und Durst, die jeder Mensch hat und die nach deren Befriedigung verschwinden. Und dann existieren noch andere individualspezifische Begehren, wie das Verlangen nach einer bestimmten Speise oder nach einem bestimmten Getränk, die – da sie über das Normalmaß hinausgehen – die Gier des Maßlosen bestimmen.

Vgl. Young, Charles (1988): *Aristotle on temperance*, in: *The Philosophical review* 97. New York. S. 532.

¹⁰³ Aristoteles (1985) : *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1119a10.

gesund hält. Zwar führt diese Tugend nicht zu ruhmreichen Taten, aber dennoch schafft sie deren Voraussetzungen.¹⁰⁴

Nach der Untersuchung der Mäßigkeit, wendet sich Aristoteles im vierten Buch der Tugend der Freigiebigkeit (*ἐλευθεριότης*) zu.¹⁰⁵ Sie bezieht sich auf die Art und Weise Geld auszugeben und stellt die Mitte zwischen der Verschwendung und dem Geiz dar. Der Freigiebige handelt sittlich schön und versucht, seinen Reichtum unter Bedürftigen auf die rechte Art und Weise zu verteilen. Er handelt dabei ohne Unlust, da er gerne gibt und sein tugendhaftes Handeln nicht bereut. Auch würde er kein Geld annehmen, wo es unschicklich wäre oder andere um materielle Güter bitten. Ihm macht es Freude, anderen geben zu können und deshalb versucht er, sein Vermögen nicht zu vernachlässigen. Würde man allerdings die Gesinnung des Freigiebigen an der Größe seiner Gaben messen, so täte man ihm unrecht. Mitunter können kleine Geschenke von großer Freigiebigkeit zeugen.

*Darum kann es gar geschehen, daß die kleinere Gabe einer größeren Freigiebigkeit entspringt, weil sie aus geringeren Mitteln verabreicht wird.*¹⁰⁶

Einen Menschen, der nun übermäßig freigiebig ist, nennt man Verschwender. Häufig verschenkt er sein Vermögen an Schmeichler und andere, die seiner Wohltaten nicht wirklich bedürfen. Er kann mit seinem Geld nicht umgehen und gibt es dementsprechend am falschen Ort zur falschen Zeit den falschen Personen. Dennoch hat er im Grunde einen guten Charakter. Auch ist er – im Gegensatz zum Geizigen - lernfähig. Da er die Gabe des Geben - Könnens besitzt, muss er nur lernen sich einzuschränken und im richtigen Maße zu handeln.

Der Geizige hingegen wird immer geizig bleiben.

*Dagegen ist der Geiz unheilbar.*¹⁰⁷

Er kann sich nicht komplett umstellen und plötzlich freudig Geld verschenken. Das Vergnügen am Gelderwerb sitzt zu tief in ihm. - Dennoch sollte man gerechterweise zwischen zwei Arten der Geizigen unterscheiden. Es gibt Menschen, die ihr Vermögen ansparen, da sie glauben, in eintretenden Notsituationen darauf angewiesen zu sein. Sie wollen nie andere um Geld bitten müssen und legen es deshalb frühzeitig bei Seite. Andere wiederum sind ausschließlich gewinnsüchtig. Als Zuhälter, Wucherer,

¹⁰⁴ Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 88.

¹⁰⁵ Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1119b1.

¹⁰⁶ Ebd., 1120b10 ff.

¹⁰⁷ Ebd., 1121b14.

Taschendiebe oder Falschspieler gehen sie schändlichen Erwerbstätigkeiten nach und versuchen aus jeder Situation Profit zu schlagen. Aus diesem Grunde erhellt sich, dass der Geiz üblicherweise als Gegenteil der Freigiebigkeit angesehen wird. Er scheint auch tatsächlich anstößiger zu sein, als die Verschwendung.¹⁰⁸

Der Erörterung der Freigiebigkeit folgt eine Diskussion über die Tugend der Hochherzigkeit, auch *μεγαλοπρέπεια* genannt. Sie ähnelt der Freigiebigkeit insofern, als auch sie sich auf die Verteilung von Hab und Gut bezieht. Dennoch tut sie es in einem anderen Maße. Während der Freigiebige oft nur kleine Geschenke verteilt, sind die Aufwendungen eines Hochherzigen ziemlich kostspielig. Er stiftet Weihgeschenke, große Opfergaben oder gar Tempel, um seine Tugend unter Beweis zu stellen. Hochherzigkeit ist somit Freigiebigkeit mit großen finanziellen Mitteln.

Für viele Menschen ist die Ausübung dieser Tugend allerdings nicht möglich.

*Darum kann kein Unbemittelter hochherzig, daß heißt im großen Stil freigiebig sein.*¹⁰⁹

Der, der nun die Hochherzigkeit im Übermaß betreibt, heißt Protzer und leidet unter *ἀπειροκαλία καὶ βαναυσία*. Er verschwendet zu unpassenden Anlässen zu viel Geld, um seinen Reichtum vor anderen zur Schau zu stellen. Ihm geht es nur darum, von den Mitmenschen bewundert zu werden und so betreibt er den Aufwand mehr für sich als für die Allgemeinheit.

Das Gegenteil des Protzers ist der Kleinliche. Er knausert gerne und bringt festliche Anlässe um ihre Schönheit, da er nur darauf bedacht ist, an allen Ecken und Enden zu sparen. Dennoch handelt es sich weder bei der Protzerei noch bei der Kleinlichkeit um gravierende Verstöße gegen die Tugendhaftigkeit.

*Diese Charakterrichtungen sind nun zwar wirkliche sittliche Mängel, doch bringen sie nicht in Schande, weil sie dem Nächsten nicht schaden und ihre sittliche Hässlichkeit nicht besonders hervorsteicht.*¹¹⁰

Nach der Hochherzigkeit wird im siebten Kapitel des vierten Buches der Hochsinn, die *μεγαλοψυχία*, diskutiert. Hochsinnig sind Menschen, die sich selbst großer Dinge für

¹⁰⁸ Versucht man auch hier die Verbindung zwischen der genannten Tugend und der Eudämonie herzustellen, so erweist sich die Freigiebigkeit als Mittel. Mit ihrer Hilfe können wir unsere Tugendhaftigkeit realisieren. Auch ist interessant, dass Aristoteles das Geben höher einstuft als das Nehmen. Empfangen ist passiv, während die Tugend ja immer in einer Tätigkeit bestehen sollte.

¹⁰⁹ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1122b26.

¹¹⁰ Ebd., 1123a32 ff.

würdig erachten und dies auch sind.¹¹¹ Überschätzt sich nun jemand bezüglich seiner Seelengröße, so bezeichnet man ihn als aufgeblasen; hält sich ein großer Mann für unwürdig, so leidet er unter niederem Sinn. - Hochsinnigkeit vereint mehrere Tugenden miteinander. Es wäre absurd, wenn ein Mensch mit hoher Gesinnung in Gefahrensituationen die Flucht ergriffe, ungerecht wäre oder sich sonst Schändliches zu Schulden kommen lassen würde. Er ist des Größten wert und somit muss er sich auch charakterlich als einer der Besten erweisen.¹¹²

Als Lohn für seine Tugendhaftigkeit wird der Hochsinnige von den Mitmenschen geehrt. Diese Anerkennung nimmt er allerdings maßvoll entgegen. So wie Glücksfälle wie Reichtum oder Macht ihn nur in Maßen erfreuen und Unglück ihn in Maßen betrübt, geht er ebenfalls mit der Ehre um.

Dennoch spielt auch äußeres Glück eine gewisse Rolle.

*Auch Glücksgüter scheinen zum Hochsinn beizutragen.*¹¹³

Männer mit großem Reichtum und hohem Ansehen werden aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung schneller verehrt. Trotzdem macht Aristoteles deutlich, dass ausschließlich die Tugendhaftigkeit einen Grund zur Verehrung darstellt. Befinden sich nun Menschen durch vornehme Abstammung oder ähnliche Zufälle in einer gehobenen Position, ohne jedoch tugendhaft zu leben, so sind sie der Anerkennung nicht würdig.

Menschen niederen Sinnes, ohne Seelengröße, leiden unter einer verkehrten Selbsteinschätzung. Sie machen sich zu viele Gedanken über ihre Handlungen und verzichten auf große Taten, da sie denken, dass ihnen diese nicht gebühren.¹¹⁴ Auch Aufgeblasene kennen sich schlecht. Sie glauben von sich selbst zu viel leisten zu können, und werden sich ihres Unvermögens, rühmliche Dinge zu vollbringen, nicht bewusst. Vergleicht man nun die Untugend des niederen Sinnes mit der Aufgeblasenheit, so scheint erstere schlechter zu sein, da sie Großes hemmt.

¹¹¹ Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1123b 1 ff.

¹¹² Aristoteles gibt sehr detaillierte Beschreibungen, wie der Hochgesinnte sich verhalten sollte. Viele dieser Eigenschaften klingen allerdings paradox. Literaten halten den Hochgesinnten für selbsteingenommen und eitel. Er handelt selten und nur dann, wenn ihm dies auch großen Ruhm einbringt. Das widerspricht stark der Theorie der Tugend als Tätigkeit. Vgl. Hardie, W.F.R.(1995): *Magnanimity in Aristotle's Ethics*, in: Irwin, Terence: *Aristotle's Ethics*, London. S.65. „Ross complains that he is „self-absorbed“ and „as a whole unpleasing“. Russell thinks that in his ethical ideals Aristotle shows „emotional poverty“. Professor MacIntyre is „appalled“; Aristotle cannot have been „a nice or a good man“.”

¹¹³ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1124a21.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 1125a24 ff.

Die von Aristoteles im Anschluss erörterte Tugend steht zum Hochsinn in einem ähnlichen Verhältnis wie die Freigiebigkeit zur Hochherzigkeit.¹¹⁵ Während der Hochsinn das Große bezüglich der Ehre behandelt, bezieht sich die nun zu untersuchende Tugend auf deren Mittelmaß. Man tadelt einen Menschen, der zu ehrgeizig ist, unter φιλοτιμία leidet und mehr Ehre und Anerkennung will, als ihm zusteht. Ebenfalls kritisiert man den Ehrgeizlosen (ἀφιλοτιμία), da er die Dinge nicht erstrebt, denen das sittlich Schöne entspringt.

Manchmal gibt es aber auch Situationen, in denen man den Ehrgeizigen für seine Begeisterung für das Gute und den Ehrgeizlosen für seine Besonnenheit lobt. Es ist also möglich, das Wort „ehrgeizig“ in unterschiedlichen Kontexten zu verwenden.

Man sieht also, daß man die Bezeichnung „ehrgeizig“ in verschiedenem Sinne gebraucht, und wir darum, wenn wir jemanden so nennen, es nicht immer mit Bezug auf das Nämliche tun, sondern beim Lobe daran denken, daß einer mehr auf Ehre sieht als der große Haufe, beim Tadel dagegen daran, daß er es mehr tut als recht ist.¹¹⁶

Leider hat die Mitte zwischen der φιλοτιμία und der ἀφιλοτιμία keinen Namen.¹¹⁷ Somit kann man bei dieser Tugend nur darauf verweisen, dass das Streben nach Ehre in der der jeweiligen Situation angemessenen Weise geschehen sollte.

Dann geht Aristoteles auf den Sanftmut, auch πραότης genannt, ein. Sanftmütig nennt man eine Person, die zur rechten Zeit am rechten Ort in rechter Weise zürnt.

Wer nun zürnt, worüber er soll, und wem er soll, und dazu wie, wann und solange er soll, wird gelobt, und so wäre er denn der Sanftmütige, wenn anders die Sanftmut Lob erhält.¹¹⁸

Ermangelt nun jemand des Zornes, so hält man ihn für dumm, da er sich alle Beleidigungen und Schmach gefallen lässt. Erregt sich ein Mensch zu schnell, so ist er zornmütig, doch ist diese Erregung meist nur von kurzer Dauer. Sobald der Zornmütige seinen Gefühlen freien Lauf gelassen hat, tendiert er dazu, sich zu beruhigen. Bittere oder Grimmige hingegen sind nur schwer zu versöhnen, da sie ihren Groll schlecht verarbeiten. Erst wenn sie eine Gelegenheit finden, Rache zu üben, überdeckt die Vergeltung das Gefühl ihres Schmerzes.

¹¹⁵ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1125b2.

¹¹⁶ Ebd., 1125b14 ff.

¹¹⁷ Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 79.

¹¹⁸ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1125b31 ff.

Ähnlich wie das Wort „ehrgeizig“ wird auch der Zorn (*ὄργη*) und die Zornlosigkeit (*ἀοργησία*) in manchen Kontexten positiv gewertet. Den Zornlosen nennt man milde, am Zornigen bewundert man seine Kraft.

*Zuweilen loben wir diejenigen, die das Zuwenig haben und nennen sie sanftmütig; zuweilen loben wir auch die Zornigen als zum Herrschen geeignet.*¹¹⁹

Somit muss man also die Situationen, in denen Menschen zürnen, genau untersuchen, bevor man ein Urteil trifft.

Nach der Sanftmut untersucht Aristoteles die Freundlichkeit, die *φιλία*.¹²⁰ Sie ist die Mitte zwischen der Gefallsucht (*ἀρέσκεια*) und der Streitsucht (*ἀφιλία*) und bestimmt den Umgang mit Freunden und Mitmenschen.¹²¹ Der Freundliche begegnet seinem Gegenüber liebenswürdig und bringt ihm das Interesse entgegen, das ihm gebührt. Er nimmt Rücksicht auf andere und versucht sich so zu benehmen, dass niemand Anstoß an ihm nimmt.

*Im allgemeinen also gilt, wie gesagt, daß er im Verkehr sich auf die rechte Art verhalten wird.*¹²²

Lässt es sich allerdings nicht vermeiden, so wird er lieber eine kleine Unlust hervorrufen, als Schändlichem nicht zu widersprechen. Er überlegt in heiklen Situationen die Folgen seiner Aussagen und überwiegt der Nutzen einer Kritik, dann bringt er diese zur Sprache.¹²³

Der Gefallsüchtige indessen wendet sich nie gegen andere und will immer nur angenehm sein. Aufgrund innerer Schwäche fühlt er sich verpflichtet, alles zu loben, um nicht negativ aufzufallen. Der Streitsüchtige wiederum kümmert sich nicht um die Mitmenschen und das gesellschaftliche Zusammenleben. Er redet wie es ihm passt, ohne auf soziale Strukturen zu achten. Dies macht ihn für viele unsympathisch.

¹¹⁹ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1126b1 ff.

¹²⁰ Nach Aristoteles bleibt die Tugend unbenannt. Der Begriff der Freundlichkeit wird übernommen aus: Wolf, Ursula (2002): *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. S. 79.

¹²¹ Die drei folgenden Tugenden ohne Namen (sie werden hier Tugend der Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit und Gewandtheit genannt), sind im Gegensatz zu den vorhergehenden, individuellen Tugenden sozial und auf das gesellschaftliche Zusammenleben bezogen. Vgl. hierzu Goedeckemeyer, Albert (1922): *Aristoteles' praktische Philosophie*. S. 71.

¹²² Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1126b27 ff.

¹²³ Vgl. Ebd., 1127a5 ff.

Im dreizehnten Kapitel des vierten Buches wendet sich der Stagirite der Tugend der Wahrhaftigkeit¹²⁴ (*ἀλήθεια*) zu. Diese bezieht sich auf die Aufrichtigkeit in Wort und Tat und stellt die Mitte zwischen der Prahlererei (*ἀλαζονεία*) und dem Ironischen (*εἰρωνεία*) dar. Aufrichtige Menschen stehen zur Wahrheit, selbst wenn es nicht darauf ankommt. Sie gewöhnen sich an die Ehrlichkeit und hüten sich vor jeder Lüge. Prahler hingegen machen sich gerne größer als sie sind. Rühmen sie sich nur ihrer Taten der Ehre und des Ansehens willen, dann bezeichnet man sie als eitel; erhoffen sie sich monetären Gewinn aus ihren Lügen, so handeln sie sittlich schlecht.¹²⁵

Der Ironische zeichnet sich durch gegenteilige Eigenschaften aus. Er ist etwas feiner gesittet und stellt – ähnlich wie Sokrates - sein Licht gerne unter den Scheffel. Vergleicht man die beiden Mängel in Bezug auf die Wahrhaftigkeit, so scheint die Prahlererei der schlimmere Fehler zu sein.

Die Tugend der Gewandtheit (*εὐτραπελία*), die sich auf die angemessene Art der Unterhaltung bezieht, ist zwischen der Steifheit (*ἀγροικία*) und der Possenreißerei (*βωμολοχία*) anzusiedeln. Ein gesitteter Mensch weiß, wann er welche Scherze zum Besten gibt. Er spottet nicht unsittlich und ist auch nicht darauf bedacht, anrühige Zoten zu reißen.

*Es verrät den anständigen Menschen, nur solches zu sagen und anzuhören, was sich für einen gesitteten und vornehmen Mann passt.*¹²⁶

Der Possenreißer hingegen versucht aus jeder Situation ein Lachen hervorzurufen, selbst wenn er dabei die aufgezogene Person verletzt. Ihm geht es nicht darum, eine anständige Konversation zu betreiben, seine Schwäche für das Lächerliche beherrscht ihn zu sehr.¹²⁷

Der Steife wiederum kann überhaupt nicht lachen. Er nimmt an allem Anstoß und zerstört die Stimmung mit seiner Griesgrämigkeit.

Dennoch ist das Lachen ein wichtiges Element des gesellschaftlichen Umgangs.

*Und doch scheint Erholung und heiterer Scherz für das Leben notwendig.*¹²⁸

¹²⁴ Auch der Begriff der Wahrhaftigkeit ist dem Werk Ursula Wolfs' entliehen. Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 79.

¹²⁵ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1127b 13 ff.

¹²⁶ Ebd., 1128a17 ff.

¹²⁷ Vielleicht ist der Possenreißer aber auch der Menge, die krampfhaft versucht, eine gesittete Konversation zu betreiben, überlegen. Vielleicht erkennt er in ihrem Bemühen die Lächerlichkeit, verkauft sich als dümmer als er ist und zerstört so das groteske Bild, das sich ihm bietet.

¹²⁸ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1128b3 ff.

Nach der Gewandtheit wird die Scham, auch αἰδώς genannt, untersucht. Aristoteles ordnet dieses Gefühl mehr den Affekten als den Tugenden zu, da das Empfinden von Scham etwas sehr Körperliches hat. Tugendhafte Menschen schämen sich nicht, da sie nichts tun, was ihnen die Schamröte ins Gesicht treiben würde. Dieser Affekt findet sich eher bei Jugendlichen, die leidenschaftlich handeln und durch ihr Schamgefühl von großen Fehlern bewahrt werden.¹²⁹

Menschen die sich nicht schämen, wenn sie sittlich schlecht handeln, gelten als unverschämt. Andere, die sich in ihren Taten zu sehr von diesem Affekt leiten lassen, sind schüchtern.¹³⁰

Da aber – wie bereits erwähnt - die Scham für Aristoteles keine reine Tugend darstellt, geht er an dieser Stelle nicht weiter darauf ein und wendet sich lieber in einem langen Kapitel der Gerechtigkeit zu. Bevor allerdings auf die δικαιοσύνη näher eingegangen wird, sollen in einer aus dem Buch von Ursula Wolf entnommenen und etwas abgeänderten Tabelle¹³¹ noch einmal die verschiedenen ἀρεται samt ihrer κακία veranschaulicht werden.

| Affekt / Handlungsbereich | ἀρετή | erste κακία | zweite κακία |
|---|---|--|--|
| φόβος (Furcht, Angst) und θάρσος (Mut, Zuversicht) | ἀνδρεία (Tapferkeit, Mut) | θρασύτης (Tollheit/ Tollkühnheit) | δειλία (Feigheit) |
| ἡδονή (Lust) und λύπη (Unlust, Schmerz) | σωφροσύνη (Besonnenheit, Mäßigkeit) | ἀκολασία (Zügellosigkeit, Unmäßigkeit, Zuchtlosigkeit) | ἀναισθησία (Stumpfheit) |
| Geben und Nehmen von Geld oder Besitz im Kleinen | ἐλευθεριότης (Großzügigkeit, Freigebigkeit) | ἀσωτία (Verschwendung, Verschwendungssucht) | ἀνελευθερία (Kleinlichkeit, Geiz) |
| Geben und Nehmen von Geld oder Besitz im Großen | μεγαλοπρέπεια (Großartigkeit, Großgeartetheit, Hochherzigkeit) | ἀπειροκαλία καί βαναυσία (Geschmacklosigkeit und Spießigkeit, geschmackloser und großtuerischer Aufwand) | μικροπρέπεια (Knausrigkeit, Engherzigkeit) |

¹²⁹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1128b16 ff.

¹³⁰ Das Gegenteil zur Unverschämtheit wird von Aristoteles im 15 Kapitel des vierten Buches nicht erwähnt. Es ist der Tabelle von Wolf entnommen. Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 80.

¹³¹ Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles Nikomachische Ethik. S. 79 ff.

| | | | |
|--|--|---|--|
| τιμή (Ehre) und ἀτιμία (Unehre, Ehrlosigkeit, Schande) im Großen | μεγαλοψυχία (Großgesinntheit, Hochsinn, Hochgesinntheit, Hochsinnigkeit) | χαυνότης (Eitelkeit, Prahlerei, Aufgeblasenheit, Dummstolz) | μικροψυχία (Kleinmütigkeit, Ängstlichkeit, niederer Sinn, Engsinnigkeit) |
| τιμή (Ehre) und ἀτιμία (Unehre, Ehrlosigkeit, Schande) im Kleinen | Ohne Namen | φιλοτιμία (Ehrgeiz) | ἀφιλοτιμία (Ehrgeizlosigkeit, Gleichgültigkeit, Nichtehrgeiz) |
| ὄργη (Zorn) | πραότης (Milde, Sanftmut, „vornehme Ruhe“) | ὄργιλότης (Jähzorn, Zornmütigkeit, „heftige Erregbarkeit“) | ἀοργησία (Schwächlichkeit, Zornlosigkeit) |
| τὸ λοιπὸν ἡδὺ (sonstige Gefälligkeit im Leben, das übrige Angenehme im Leben, Annehmlichkeit im Verkehr überhaupt) | φιλία (Liebenswürdigkeit, Freundlichkeit) | ἀρέσκεια (Gefallsucht, Liebedienerei) und κολακεία (Schmeichelei, Kriecherei) | ἀφιλία (Streitsucht, Grobheit, Widerborstigkeit) |
| τὸ ἀληθές (das Wahre) | ἀλήθεια (Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit) | ἀλαζονεία (Unverschämtheit, Aufschneiderei, Prahlerei) | εἰρωνεία (Ironie, geheuchelte oder hintergründige Bescheidenheit, verstellte Unwissenheit) |
| τὸ ἡδὺ ἐν παιδία (das Gefällige beim Spiel, das Angenehme in geselliger Unterhaltung) | εὐτραπελία (Gewandtheit, Artigkeit, gesellschaftliche Gewandtheit) | βωμολοχία (Ungezogenheit, Possenreißerei, Hanswursterei) | ἀγροικία (Tölpelhaftigkeit, Ungebildetheit, Steifheit, Rüpelhaftigkeit) |
| αἰδώς (Scham) | αἰδώς (Schamhaftigkeit, Feinfühligkeit) | κατάπληξις (Schüchternheit, Blödheit) | ἀναισχυντία (Unverschämtheit, Schamlosigkeit) |
| Bereich bleibt offen | δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) | | |

1.1 Gerechtigkeit

Der Stagirite leitet das fünfte Buch mit der Überlegung ein, dass sich viele Dinge durch ihr Gegenteil leicht veranschaulichen lassen. Und weil er die Gerechtigkeit behandeln will, beginnt er mit der Bestimmung des Ungerechten. Ungerecht scheint der Gesetzesübertreter zu sein, der sich nicht an Regeln hält.¹³² Dementsprechend ist der gerecht, der das Gesetz befolgt. Da sich aber das herrschende Recht auf alle Bereiche des Handelns bezieht, wird die Gerechtigkeit hier in ihrem allgemeinen Sinn gebraucht. Des weiteren nennt Aristoteles den Habsüchtigen ungerecht, da er mehr von den Gütern haben will, die äußeres Glück bedingen und weniger derer, die Übel bringen.

*From the beginning, Aristotle associates particular injustice with pleonexia – variously, greed, the desire to have more, the desire to have more than others.*¹³³

Durch die Tatsache, dass er nur an seinen Vorteil denkt, ist er ein Freund der Ungleichheit. Wer nun die Gleichheit in diesen Dingen anstrebt, ist als gerecht zu bezeichnen. Diese zweite Art der Gerechtigkeit heißt auch partikuläre Gerechtigkeit.

Zu Beginn des dritten Kapitels geht Aristoteles auf die universale, allgemeine Gerechtigkeit ein und unterteilt diese in das Gerechte als das Gesetzliche und das Gerechte als vollständige Tugend, die sich auf andere bezieht. Besonders seine Vorstellung vom Gerechten als dem Gesetzmäßigen wirft mehrere Probleme auf. So sind beispielsweise nach heutiger Auffassung nicht alle Gesetze gerecht. Auch kann es vorkommen, dass das Moralische nicht in den Bereich des Gesetzlichen fällt. Wir haben eine geänderte Vorstellung von den Aufgaben der Jurisprudenz, die mehr für das Schlichten der Interessenkonflikte der Bürger zuständig ist, als für deren Erziehung.¹³⁴ Aristoteles hingegen verdeutlicht, dass durch das Befolgen der Gesetze die Glückseligkeit in der politischen Gemeinschaft bewirkt und erhalten wird.

*Und so nennen wir in einem Sinne gerecht, was in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und ihre Bestandteile hervorbringt und erhält.*¹³⁵

¹³² Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1129a32.

¹³³ Williams, Bernard (1980): *Justice as a virtue*, in: Oksenberg-Rorty, Amelie: *Essays on Aristotle's Ethics*. S. 189.

¹³⁴ Vgl. Trude, Peter (1955): *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Berlin. 1955. S. 69. „Im Gegensatz zur liberalistischen Beschränkung des Staates auf die utilitaristisch notwendigsten und die Privatsphäre des Individuums unberührt lassenden öffentlichen Tätigkeiten und weiter ganz im Gegensatz zu der für den modernen Staat charakteristischen praktisch primären Betonung seiner Rechte, umfasst der aristotelische beste Staat nicht nur die ethische Vervollkommnung des Individuums, sondern hat sie sogar zum primären Zweck, und dies wird primär als Pflicht des Staates angesehen.“ Vgl. auch: Wolf, Ursula (2002): *Aristoteles Nikomachische Ethik*. S. 97.

¹³⁵ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1129b17 ff.

Sie bringen die Bürger dazu, nach den verschiedenen Tugenden sanftmütig, tapfer bzw. besonnen zu handeln. Wenn nun die Gesetze gut formuliert wurden, so gebieten sie genau das, was die tugendhafte Tätigkeit ausmacht.¹³⁶

Dennoch ist Aristoteles nicht blind gegenüber möglicher Kritiken. Besonders an einer Textstelle im zehnten Kapitel des Buches V macht er auf Unterschiede zwischen dem natürlichen und dem gesetzlichen Gerechten aufmerksam und beweist so eine gewisse Sensibilität gegenüber der Problematik, dass nicht alles gesetzlich Festgelegte dem Gerechten entspricht.¹³⁷ Es gibt unveränderbar von Natur aus Gerechtes (wie die Tatsache, dass Antigone ihren Bruder begräbt) und durch schriftliche Festlegung das Zusammenleben Regelndes, das sich den gesellschaftlichen Konventionen anpasst (wie die Tatsache, dass man für eine bestimmte Opfergabe eine besondere Anzahl an Schafen töten soll). Der Stagirite entschärft mögliche Einwände, indem er „das Gesetzliche“ in einem umfassenden Sinne begreift:

Der Begriff der „rechtlichen Ordnung“ ist hierbei in einer sehr weiten Bedeutung zu verstehen; sie umfasst sowohl das geschriebene und das gesatzte Recht einer bestimmten Polis, also auch die positiven Gesetze, wie auch die ungeschriebenen, göttlichen und als „natürlich“ ausgezeichneten Gesetze, also Gesetze, von denen Antigone in der Sophokleischen Tragödie sagt, sie seien nicht erst von heute oder gestern, sondern bestünden immerdar, niemand wisse woher sie kämen.¹³⁸

Nach der Bestimmung des Gerechten als dem Gesetzlichen geht Aristoteles auf die Gerechtigkeit als vollständige Tugend ein. Da die Gesetze von den Bürgern fordern, die einzelnen Tugenden in die Tat umzusetzen, ist die Gerechtigkeit als die Tugend zu verstehen, die alle ethischen *αρεται* vereinigt. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie sich nicht nur auf den Handelnden selbst, sondern auch auf die Mitmenschen bezieht.

Die Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, nicht die vollkommene Tugend überhaupt, sondern soweit sie auf andere Bezug hat (...).¹³⁹

„Die anderen“ sind allerdings nicht als Einzelpersonen, sondern in ihrer politischen Dimension zu verstehen. Tut ein Mensch seinen Freunden Gutes, so handelt er nur zu Gunsten seiner eigenen Glückseligkeit. Der Stagirite hingegen versteht die Gerechtigkeit als Tugend, von der die ganze Gesellschaft profitiert.

¹³⁶ Die Auffassung, dass man durch eine gute Gesetzgebung Bürger zu tugendhaften Menschen macht, galt unter den griechischen Philosophen und Staatsmännern als Selbstverständlichkeit. Vgl. hierzu: Bien, Günther (1995): *Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*. S. 135.

¹³⁷ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1134b18 ff.

¹³⁸ Bien, Günther (1995): *Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*. S. 136.

¹³⁹ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1129b27.

Im Anschluss an die Erläuterungen zur Gerechtigkeit im Allgemeinen wird sie im speziellen Sinne erörtert. Bereits im zweiten Kapitel nannte Aristoteles den ungerecht, der von einer Sache mehr haben will, als ihm zusteht. Hat man es nun mit Menschen zu tun, die aus Feigheit im Krieg desertieren oder aus Wollust die Ehe brechen, so sind diese Personen im allgemeinen Sinn der Ungerechtigkeit schlecht.¹⁴⁰ Begeht jemand allerdings aus Gewinnsucht Ehebruch, da er sich finanzielle Vorteile verspricht, so tritt an dieser Stelle wieder die partikulare Ungerechtigkeit, das Mehr-haben-Wollen, in den Vordergrund. Wie jede Tugend bzw. Untugend wird auch die Ungerechtigkeit durch einen leitenden Affekt näher bestimmt. Im Falle der partikularen Ungerechtigkeit ist es die unrechtmäßige Gewinnsucht.

Der relevante Affekt ist, wie wir gesehen haben, das Mehrhabenwollen, die Gewinnsucht. Der Gegenstand des Affekts sind teilbare und zufallsabhängige Güter wie Ehre, Geld und Sicherheit.¹⁴¹

Nach der Feststellung, dass eine Tugend der Gerechtigkeit im speziellen Sinn existiert, wird im Folgenden auf deren Unterteilung in Verteilungsgerechtigkeit und ausgleichende Gerechtigkeit eingegangen. Die distributive Gerechtigkeit bezieht sich auf die Verteilung bestimmter Güter, wie Ehre, Geld oder andere Dinge. Von ausgleichender Gerechtigkeit spricht man hingegen bei vertraglichen Verhältnissen zwischen den Bewohnern der Polis. Vertragsverhältnisse können nun freiwilliger Natur sein, wie beispielsweise der Kauf und Verkauf, ein Darlehen oder die Miete. Der Verkehr zwischen den Menschen kann aber auch unfreiwillig zustande kommen, wie zum Beispiel bei Diebstahl, Misshandlung oder Freiheitsberaubung.¹⁴²

Zuerst geht Aristoteles auf die Verteilungsgerechtigkeit ein und bestimmt diese als mittlere Haltung zwischen dem Ungleichen. Wenn sich nun die Mitte auf die Gleichheit bezieht und die Gleichheit in der gerechten Verteilung liegt, so muss ebenfalls geklärt werden, in welchem Kontext das Relationswort „gleich“ gebraucht wird. Es gibt drei unterschiedliche Arten der Gleichheitsrelationen: Gerechtes ist ein Mittleres, ein Gleiches und ein Relatives.

¹⁴⁰ Vgl. Bien, Günther (1995): *Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried: Die Nikomachische Ethik. S. 149. Anhand der Textstelle (1130a28-32), in der Aristoteles die Vergehen des Ungerechten aufzählt, verweist Bien noch einmal auf die im Umkehrschluss folgende umfassende Tugend des Gerechten, der eben tapfer ist, nicht Ehebruch begeht, niemanden misshandelt, ect.

¹⁴¹ Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 101.

¹⁴² Vgl. Hardie, W.F.R. (1968): *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford. S. 186. „Aristotle gives a list of offences which create inequalities between man and man the rectification of which belongs to particular justice: the list includes theft, adultery, poisoning, procuring, enticement of slaves, assassination, false witness, assault, imprisonment, murder, robbery with violence, mutilation, abuse, insult.“

*Nun muß das Recht ein Mittleres, Gleiches und Relatives sein, das heißt eine Beziehung auf bestimmte Personen haben.*¹⁴³

Als Mittleres stellt es die Mitte eines Mehr und Weniger dar, als Gleiches ist es ein Gleiches von zwei Dingen und als Relation bezieht es sich auf Personen. Da Tugenden generell als das Mittlere oder das Gleiche definiert werden, steht in diesem Zusammenhang vor allem die Auffassung der Verteilungsgerechtigkeit als Relation im Vordergrund der Diskussion. Dieses Verhältnis ist mathematisch einfach zu klären, wenn man an zwei gleichwertige Personen gleichwertige Gegenstände verteilen soll. Falls sich aber die Menschen unterscheiden, so wäre es ungerecht, allen das Gleiche zu geben. Man muss ihre Würdigkeit als Richtmaß der Gerechtigkeit nehmen und die Dinge proportional zuordnen.¹⁴⁴ Diese Proportionalität wird von dem Stagiriten in einer sehr allgemeinen Form veranschaulicht. Er sagt, wir haben vier Relata; zwei Personen und zwei Sachen. Und so wie sich nun die Person A zur Person B verhält, stehen auch die Gegenstände x und y zueinander bzw. verhält sich A zu x wie B zu y.

*Es verhalte sich also wie Glied a zu b, so Glied c zu d, und also auch umgekehrt, wie Glied a zu c, so Glied b zu d.*¹⁴⁵

Das Proportionalitätsverhältnis wird dann auf die distributive Gerechtigkeit angewandt. Sprich, jemandem, der sich als würdig erweist, werden mehr materielle Güter und Ehre zuteil, als jemandem, der diese Anerkennung nicht bekommt. In besonderem Maße tritt diese Auffassung im dritten Buch der *Politik* zu Tage.¹⁴⁶ Hier legitimiert Aristoteles anhand seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption Herrschaftsansprüche. Seiner Meinung nach sollen die Tugendhaften die höchsten Regierungsämter bekleiden, da sie aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten den größten Beitrag zum Funktionieren der Gemeinschaft leisten. Da in der *Nikomachischen Ethik* allerdings vorwiegend die einzelnen Tugenden bei Personen erörtert werden, wird auf dieses Kapitel an späterer Stelle der Arbeit eingegangen. -

Nach der Untersuchung der Gerechtigkeit im Verteilen, widmet sich der Stagirite der Gerechtigkeit des Ausgleichens. Schon zu Beginn des siebten Kapitels verweist er darauf, dass die Unterscheidung der Personen bei dieser Form der Gerechtigkeit keine Rolle mehr spielt. Es ist egal, ob man einen guten oder einen schlechten Mann beraubt

¹⁴³ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1131a15.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 1131a30.

¹⁴⁵ Ebd., 1131b6 ff.

¹⁴⁶ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen (1981). Hamburg. Buch III Kapitel 9 ff.

oder schlägt, dem Geschädigten muss unabhängig von seinem gesellschaftlichen Status Recht widerfahren.

Anders gestaltet sich die Gerechtigkeit soweit sie es mit der Regelung des geschäftlichen Verkehrs zu tun hat. Aufgabe ist nicht mehr die Einhaltung richtiger Verhältnisse, sondern die Herstellung einer vollständigen Gleichheit. Nicht die Verhältnisse oder Eigenschaften der Persönlichkeiten geben den Ausschlag; vielmehr ist der Blick nur auf die Werte selber gerichtet.¹⁴⁷

Die Aufgabe des Richters besteht darin, Unrecht und Ungleichheit auszugleichen. Man kann sich das wie eine Linie vorstellen, die in ungleiche Stücke unterteilt war und der nun jemand den von der Mitte aus gesehen überschüssigen Teil abschneidet, um ihn dem kleineren Stück hinzuzufügen und die richtigen Proportionen wieder herzustellen.¹⁴⁸

Gerechtigkeit des Ausgleichens darf allerdings nicht mit einfacher Wiedervergeltung (Auge um Auge, Zahn um Zahn) verwechselt werden, wie sie beispielsweise bei den Pythagoreern Sitte ist. Dies sieht man schon allein an der Tatsache, dass jemand, der von einem Beamten geschlagen wurde, diesen nicht einfach zurückschlagen darf, bzw. jemand der einen Beamten schlägt, ein schlimmeres Strafmaß verdient, als die einfache Wiedervergeltung der Handlung. Der richtige Ausgleich muss also aus anderen Komponenten bestehen.

Wenn z.B. eine obrigkeitliche Person jemanden geschlagen hat, so darf sie nicht wiedergeschlagen werden, und wenn jemanden eine solche Person geschlagen hat, so muß er nicht bloß geschlagen, sondern auch noch außerdem bestraft werden.¹⁴⁹

Leider geht Aristoteles im Folgenden nicht – wie zu erwarten wäre - auf die Gerechtigkeit in Hinblick auf willentliche Vertragsverhältnisse ein. Er begnügt sich damit, den gerechten Ausgleich etwas indirekter anhand des Warentauschs zu veranschaulichen. Zwar fragt man sich als kritischer Leser, was diese Ausführungen mit der Tugend der Gerechtigkeit gemein haben, aber da diese Passage besonders durch Marx sehr berühmt wurde, wird sie im Folgenden detailliert behandelt.¹⁵⁰

Jede Gemeinschaft kommt erst dadurch zustande, dass ihre Mitglieder, die unterschiedliche Leistungen erbringen, diese mit anderen austauschen wollen. Damit das geschehen kann, müssen die Leistungen (beispielsweise des Arztes) oder die Produkte (z.B. des Zimmermanns), die sich qualitativ und quantitativ unterscheiden,

¹⁴⁷ Wittmann, Michael (1983): Die Ethik des Aristoteles. S. 210.

¹⁴⁸ Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1132a25a ff.

¹⁴⁹ Ebd., 1132b27 ff.

¹⁵⁰ Vgl. Marx, Karl (1972): Das Kapital. Band 1. Frankfurt a.M., 1972. S. 73 ff. Vgl. auch: Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 110.

verglichen und auf einen Nenner gebracht werden. Der Tausch findet aufgrund verschiedener Bedürfnisse der Bürger statt, die sich mittels des Geldes gleichsetzen lassen.

*Nun ist aber kraft Übereinkunft das Geld gleichsam Stellvertreter des Bedürfnisses geworden, und darum trägt es den Namen Nomisma (Geld), weil es seinen Wert nicht von Natur hat, sondern durch den Nomos, das Gesetz, und weil es bei uns steht, es zu verändern und außer Umlauf zu setzen.*¹⁵¹

Natürlich kann dabei das Geld die Dinge nicht wirklich kommensurabel machen, aber es ist ein von der Gesellschaft aufgestelltes Wertmaß, das den Handel erleichtert. Will nun ein Baumeister von einem Schreiner ein Bett, so wird er sich nicht für ein konstruiertes Haus fünf Betten liefern lassen und dann versuchen vier davon für andere Gegenstände weiterzutauschen, sondern er wird dafür fünf Minen verlangen und für eine Mine ein Bett kaufen. - Es wurde an dieser Textstelle viel gerätselt, ob nun die gesellschaftliche Stellung des Baumeisters und die des Schreiners ebenfalls eine Rolle beim Tauschhandel spielen, da sich Aristoteles aber von dieser in NE 1133a32 ff. formulierten Annahme durch seine weiteren Beispiele distanziert, möchte ich nicht näher darauf eingehen.¹⁵²

Führen wir uns lieber die im neunten Kapitel formulierte allgemeine Definition der Gerechtigkeit vor Augen:

*Näherhin ist die Gerechtigkeit jene Tugend kraft deren der Gerechte nach freier Wahl gerecht handelt und bei der Austeilung, handele es sich nun um sein eigenes Verhältnis zu einem anderen oder um das Verhältnis weiterer Personen zueinander, nicht so verfährt, daß er von dem Begehrten sich selbst mehr und den anderen weniger zukommen läßt und es beim Schädlichen umgekehrt macht, sondern so, daß er die proportionale Gleichheit wahrt, und dann in gleicher Weise auch einem anderen mit Rücksicht auf einen Dritten zuerteilt.*¹⁵³

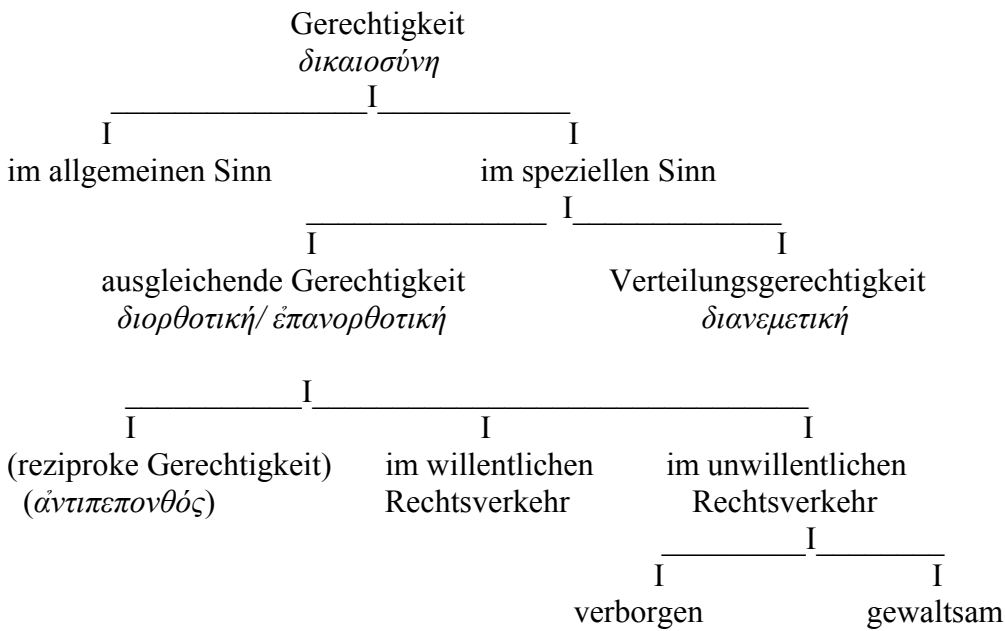
Und um die eben behandelte Gerechtigkeit dem Leser noch besser zu veranschaulichen, möchte ich diese anhand einer kleinen Zeichnung von Ursula Wolf wiedergeben.¹⁵⁴

¹⁵¹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1133a29ff.

¹⁵² Vgl. hierzu auch: Hardie, W.F.R.(1968): Aristotle's Ethical Theory. S. 188. "It is important, if unnecessary mistakes and confusions are to be avoided, to keep firmly in view what Aristotle says. In particular, confusion has been caused, as we shall see, by the unsuccessful attempts of certain commentators to locate commercial justice within one or other of Aristotle's two main divisions of Particular Justice."

¹⁵³ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1134a1 ff.

¹⁵⁴ Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' Nikomachische Ethik. S. 94.



Nach der Behandlung der Gerechtigkeit wendet sich Aristoteles der Billigkeit zu. Sie ist eine zur Gerechtigkeit gehörende Tugend, die die Tatsache, dass das oft sehr allgemein gehaltene gesetzliche Recht nicht auf alle Situationen anwendungsbezogen eingehen kann, korrigiert. Mit anderen Worten: Sobald man es mit einem Einzelfall zu tun hat, den das geschriebene Gesetz nicht wirklich regeln kann, ist der Tugendhafte billig. Er pocht nicht mit kleinlicher Genauigkeit auf vorgeschriebene Richtlinien, sondern gesteht anderen mehr zu, als er eigentlich muss. Die Billigkeit wird als Korrektur des geltenden Rechts gesehen und ist nach Meinung des Stagiriten sogar besser als dieses.

*So ist denn klar, was das Billige ist, und daß es ein Recht ist, und besser als ein gewisses Recht.*¹⁵⁵

Hier ergibt sich allerdings ein scheinbarer Widerspruch. Wenn die Billigkeit besser als das Recht ist, so muss sie doch von ihm verschieden, also „un- gerecht“ sein. Ist sie durch ihre Eigenschaften als Tugend allerdings gerecht, wie unterscheidet sie sich dann vom gesetzlichen Recht? Aristoteles löst diese Aporie, indem er erklärt, dass die Tugend der Billigkeit nicht besser als das Recht an sich, sondern nur besser als das in manchen Fällen speziell angewandte gewisse Recht ist. Sie stellt ebenfalls ein Recht dar und korrigiert nur gesetzlich Festgelegtes.

Recht und Billigkeit sind also einerlei, und obschon beide trefflich und gut sind, so ist doch die Billigkeit das Bessere. Die Schwierigkeit rührt nur daher, daß das

¹⁵⁵ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1137b34.

*Billige zwar ein Recht ist, aber nicht im Sinne des gesetzlichen Rechts, sondern als eine Korrektur desselben.*¹⁵⁶

1.2 Verstandestugenden

Im Anschluss an diese ausführliche Behandlung der verschiedenen sittlichen Tugenden samt der Gerechtigkeit widmet sich Aristoteles den schon im zweiten Buch erwähnten Verstandestugenden. Er macht darauf aufmerksam, dass die Tugenden immer als die von der Vernunft bestimmte jeweilige Mitte zwischen Übermaß und Mangel definiert wurden. Dennoch reicht diese sehr allgemein gehaltene Bestimmung nicht aus, man muss auch untersuchen, durch welche Kriterien sich der rechte Vernunftgebrauch auszeichnet.¹⁵⁷

Es wurde bereits erläutert, dass die Seele aus einem vernunftbegabten und einem unvernünftigen Teil bestehe. Des weiteren ist nun auch der vernunftbegabte Teil wiederum aufzuspalten, in eine Hälfte, die sich mit Gegenständen befasst, die nicht mehr geändert werden können und eine andere, die sich mit Veränderlichem auseinandersetzt.

*Der eine Teil heiße nun der „epistemonische“ (scientifiche oder wissende), der andere der „logistische“ (ratiocinierende oder folgernde).*¹⁵⁸

Es gibt nun drei Dinge, von denen die Wahrheitserkenntnis und daraus folgende Handlungen abhängen: der Sinn, der Verstand und das Begehren. Der Sinn, über den auch die Tiere verfügen, ist für vernunftgesteuerte Handlungen nicht wesentlich. Wichtiger hingegen ist die aus dem Verstand und dem Begehren resultierende Willenswahl, auch überlegtes Begehren genannt. Sie stellt die Kombination dessen dar, was die Vernunft bejaht oder verneint und dementsprechend das Begehren erstrebt oder meidet. Mit anderen Worten: Eine nach den Verstandestugenden getroffene Entscheidung zeichnet sich dadurch aus, dass das theoretische Denken die Wahrheit erkennt und das praktische Denken die Möglichkeiten austariert, das als wahr Erkannte zu begehren. Keiner der beiden Teile kann für sich alleine stehen. Die praktische Vernunft braucht für ihr Begehren eine sie lenkende intellektuelle Entscheidung, anhand

¹⁵⁶Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. bers.: Rolfes, Eugen. 1137b10ff.

¹⁵⁷ Vgl. Ross, David (1996): Aristotle, New York. S. 221. „The virtuous man has been defined as acting in accordance with the ‘right rule’. The framing of this rule is an intellectual operation and we must consider it nature.“

¹⁵⁸ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. bers.: Rolfes, Eugen. 1139a12 ff.

derer sie ihre Ziele ausrichtet. Und die theoretische Vernunft geht nicht auf die Realität ein und ist dementsprechend unfähig, ohne Praxisbezogenheit zu agieren.¹⁵⁹

Anzumerken ist an dieser Stelle noch, dass sich eine Willenswahl nur auf Mögliches und Zukünftiges bezieht. Es ist nicht sinnvoll, über Vergangenes zu beratschlagen oder Dinge zu erwägen, die außerhalb des Ausführbaren liegen.

*Gegenstand der Willenswahl oder des Vorsatzes kann kein Vergangenes sein, wie sich denn niemand zum Vorsatz macht, Ilium zerstört zu haben; man überlegt oder beratschlagt ja auch nicht über Vergangenes, sondern über Zukünftiges und Mögliches; (...).*¹⁶⁰

Um nun noch genauer zu erörtern, in welchen Bereichen die Seele die Entscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit fällt, soll auch auf diese näher eingegangen werden. Es sind wie folgt: die *Wissenschaft*, die *Kunst*, die *Klugheit*, der *Verstand* und die *Weisheit*.¹⁶¹

Die *Wissenschaft* befasst sich mit Dingen, die nicht werden oder wieder vergehen, sondern die ewig sind. Sie existieren aus Notwendigkeit und können sich nicht anders verhalten als sie es tun. Zu wissenschaftlichen Prinzipien kommt man durch die Methode der Induktion, die vom Einzelfall allgemeine Gesetzmäßigkeiten ableitet oder man bedient sich des Syllogismus, mittels dessen vom Allgemeinen zum Besonderen geschlossen wird. Wissenschaftliche Erkenntnisse zeichnen sich durch für alle demonstrierbare Prinzipien aus, die jeder Mensch lernen und lehren kann.

Während es sich beim wissenschaftlichen Bereich um etwas Unveränderbares handelt, gibt es zwei weitere Habita, die sich mit Wandelndem beschäftigen. Es ist der an späterer Stelle erörterte Habitus des Handelns und der des Hervorbringens, der das Fundament der Kunst darstellt. Die *Kunst* hat es mit dem Prinzip des Entstehenden zu tun, wobei gar nicht so im Vordergrund steht, ob das zu Hervorbringende real existieren kann oder nicht. Es geht der Kunst einzig und allein um die Überlegung, auf welche Art und Weise man etwas herstellen könnte.

Die Kunst ist also, wie gesagt, ein Habitus, etwas mit wahrer Vernunft hervorzubringen, das Gegenteil der Kunst dagegen ein Habitus, etwas mit

¹⁵⁹ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1139a22 ff.

¹⁶⁰ Ebd., 1139b7 ff.

¹⁶¹ An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Reihenfolge der Erkenntnisweisen von Aristoteles schlecht gewählt wurde. Auch Gigon macht darauf aufmerksam, dass eine Einteilung in einen wissenschaftlichen Teil, der die Episteme, das Nous und die als Oberbegriff fungierende Sophia beinhaltet und einen überlegenden Teil, der die Phronesis und die Techné als Weisen des Umgangs mit veränderlichem Sein enthält, von Nöten wäre. Vgl. Gigon, Olof (1975): *Phronesis und Sophia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: De Vogel, C. J.: *Kephalaion*, Assen. S.91 ff.

*falscher Vernunft hervorzubringen, bei Dingen, die sich so und anderes verhalten können.*¹⁶²

Anders verhält es sich mit der *Klugheit*. Sie widmet sich direkt der Frage, durch welche Handlungen der Einzelne zufrieden und glücklich wird. Wichtig sind dabei nicht konkrete Taten wie beispielsweise ein Mensch gute Gesundheit erlangt oder wie er kräftig wird, sondern Aristoteles redet hier generell von Akten, die zur glückseligen Lebensweise führen. Die Klugheit lässt sich am leichtesten durch das Beobachten kluger Menschen bestimmen, die sich meist durch Mäßigkeit, der Eigenschaft, die die Klugheit bewahrt, auszeichnen. Sie urteilen nicht nach Empfindungen wie Lust oder Unlust, die eine kluge Wahl oft verderben, sondern entscheiden sich für die Dinge, die es ihnen ermöglichen, gut zu leben.¹⁶³ In mancherlei Hinsicht weist das kluge Urteil Parallelen zum Wissenschaftlichen auf, da es ähnlich wie dieses untrüglich ist. Dennoch verdeutlicht Aristoteles mehrfach, dass sich sowohl die Wissenschaft, deren Objekt sich nicht anderes verhalten kann, als auch die Kunst, deren Prinzipien in der Hervorbringung und nicht in der Handlung liegen, grundlegend von der Klugheit unterscheiden.

Dann wendet er sich dem *Verstand* zu. Mit seiner Hilfe erfasst man abstrakte Prinzipien, die die Basis der Wissenschaft darstellen. Diese Gesetzmäßigkeiten und Ideen, die den Sachen zugrunde liegen, sind nicht demonstrierbar und dementsprechend auch nicht den bereits genannten Bereichen, mittels derer man die Wahrheit findet, zuzuordnen. Die Kunst und die Klugheit befassen sich mit Änderbarem, doch Prinzipien sind unveränderlich. Das Gewusste und die Weisheit fordern Beweise und auch in dieser Hinsicht müssen abstrakte Vorstellungen passen. Es bleibt also nur der Verstand, der sich mit den Prinzipien beschäftigt.

*Die Episteme ist das aus gegebenen Voraussetzungen zwingend folgende Wissen; der Nous ist das Wissen der letzten Voraussetzungen selbst, deren Richtigkeit nicht zwingend gefolgert, sondern nur unmittelbar eingesehen werden kann.*¹⁶⁴

Zuletzt bleibt noch die *Weisheit* zu untersuchen. Sie stellt die vollkommenste der Wissenschaften dar, da man mit ihrer Hilfe nicht nur aus Prinzipien Tatsachen folgert,

¹⁶² Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1140a20 ff.

¹⁶³ Vgl. Ross, David (1996): *Aristotle*. S. 223. "It is this disposition, not the scientific disposition that is apt to be perverted by pleasure and pain; vice, which takes pleasure and the avoidance of pain as the end of life destroys the 'first principle,' i.e. the major premise of the practical syllogism, and prevents us from recognising the true objects towards which life should be directed."

¹⁶⁴ Gigon, Olof (1975): *Phronesis und Sophia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: De Vogel, C. J.: *Kephalaion*, Assen. S.92.

sondern auch die im wissenschaftlichen Bereich leitenden Grundsätze als wahr oder falsch erkennt. Sie verbindet νόος und ἐπιστήμη und steht aus diesem Grund über ihnen. Auch der Klugheit ist sie überlegen, weil sie auf einer abstrakteren Ebene agiert. Während sich die Klugheit konkret auf etwas bezieht, das für die jeweilige Person in einer bestimmten Situation gut ist, urteilt die Weisheit genereller. So ist beispielsweise das, was für einen Menschen oder für einen Fisch gesund ist, unterschiedlich, und dessen Bestimmung der Klugheit zuzuordnen, während eine gerade Linie unveränderlich gerade bleibt und somit von der Weisheit definiert wird.¹⁶⁵ Aus dem soeben Dargelegten folgt, dass die Weisheit über dem Verstand, der Wissenschaft und der Klugheit steht. Dennoch sind die weisesten Menschen oft nicht die Erfolgreichsten. Sie wissen zwar Ungeheuerliches, verstehen sich aber nur schwer darauf, ihr Leben nach dem auszurichten, was im säkularen Sinne Vorteile bringt.

Daher erklärt man einen Anaxagoras, einen Thales und ihresgleichen für weise, aber nicht für klug, da man sieht, daß sie sich auf das, was ihnen Vorteil bringt, nicht verstehen, und man sagt ihnen nach, sie wüßten Ungewöhnliches, Wunderbares, Schweres, Übermenschliches, erklärt aber all dieses Wissen für unfruchtbar, weil sie nicht die irdischen Güter suchen.¹⁶⁶

Nachdem Aristoteles sich mit den Bereichen befasst hat, anhand derer man zur Wahrheit gelangt, geht er intensiver auf die Klugheit ein. Im siebten und achten Kapitel des Buches VI beginnt er, sie mit der Staatskunst zu vergleichen, die nicht nur das gute Leben des Einzelnen, sondern das der ganzen Gesellschaft bestimmt. Klug war der Mann, der seine Kenntnisse des Allgemeinen in konkreten Fällen gut anwendet und für sich nützt.¹⁶⁷ Ähnlich besteht die Staatskunst aus einem leitenden Vermögen, welches die theoretischen Richtlinien, die Gesetzgebung, festlegt und dann mittels beratenden und richterlichen Tätigkeiten praktisch ausführt. Obwohl man die Klugheit zuvor als etwas bestimmte, das sich nur auf die eigene Person bezieht, ist es nicht möglich, glücklich zu werden, ohne in einem funktionierenden Staate zu leben. Aristoteles macht an dieser Stelle deutlich auf die Verbindung von εὐδαιμονία und dem Menschen als ζῶον πολιτικόν aufmerksam. Auch lässt sich aus den genannten Ähnlichkeiten zwischen Staatskunst und φρόνησις schließen, dass es sich bei der Nikomachischen Ethik nicht primär um ein wissenschaftliches Werk, sondern um eine Abhandlung zur praxisbezogenen Klugheit handelt.

¹⁶⁵ Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1141a 22ff.

¹⁶⁶ Ebd., 1141b4 ff.

¹⁶⁷ Vgl. Aubenque, Pierre (1963): La prudence chez Aristote. S. 34. « On part de l'usage commun, on constate que l'on appelle *phronismos* l'homme capable de délibération (...). »

From the identification of the two, it follows that the writing of the Ethics (which is described as a work on politics) is not a work of science proper but of practical wisdom.¹⁶⁸

Trotz dieser Ausführungen zur Klugheit in der Gesellschaft bezieht sich jedes Handeln natürlich auf konkrete Einzelsituationen, die sogar von Erfahrungswerten mehr profitieren als vom verständigen Rationieren. Aristoteles geht soweit zu behaupten, dass es besser sei, aus Erfahrungen gewonnene Kenntnisse anzuwenden, ohne deren Hintergrund zu verstehen, als zu theoretischem Wissen den Praxisbezug nicht herstellen zu können. Dieses Phänomen lässt sich besonders einfach an jungen Menschen verdeutlichen, die zwar aufgrund ihrer Fähigkeiten, aus dem Verstand abstrakte Theorien ableiten zu können, gute Mathematiker oder Physiker sind, dennoch aber nie als Weise gelten. Wegen eines gewissen Mangels an Lebenserfahrung besitzen sie nicht den Blick für das Ganze, den wahre Klugheit erfordert. Mit Hilfe des Verstandes kann man – wie bereits erwähnt - Prinzipien erkennen, die die Wissenschaft begründen, aber man hat es nicht – wie bei der Klugheit - mit durch Sinnenswahrnehmungen erkannten Eindrücken zu tun, die zum Handeln animieren.¹⁶⁹

Auch unterscheiden sich Verstand und Klugheit dadurch, dass der kluge Mann wohlberaten zu sein pflegt und lange überlegt. Dabei ist zu erörtern, welcher Gattung diese der Klugheit eigene Wohlberatenheit angehört und ob es sich dabei um eine Wissenschaft, eine Meinung oder den richtigen Takt handelt. Wissenschaft scheint sie nicht zu sein, da man Wissen weiß und nicht danach sucht. Die Wohlberatenheit zeichnet sich aber durch ihr Suchen und das Beratschlagen aus. Auch bewahrheitet sich die These, nach der man sie mit richtigem Takt gleichsetzen könnte, nicht, weil auch dieser nicht forscht oder eines großen Zeitaufwands bedarf. Des weiteren ist die Wohlberatenheit ebenfalls keine Meinung. Zwar hat auch sie es mit der Komponente der Richtigkeit zu tun, aber sie geht mit dieser anders um. Meinungen setzen die Richtigkeit mit der Wahrheit gleich, sprich, niemand kann bezweifeln, dass eine Person das, was sie meint, für wahr hält. Wohlberatene hingegen können selbstverständlich richtig oder falsch beraten sein.

¹⁶⁸ Ross, David (1996): Aristotile. S. 224

¹⁶⁹ Aristoteles stellt mehrfach in seinen Schriften sehr deutlich klar, dass junge Menschen nicht weise sein können. Schon im ersten Buch der NE erklärte er sie als ungeeignete Hörer seiner Lehre, da sie nicht über einen angemessenen Erfahrungsschatz verfügen. Das Herausstellen der Unfähigkeit gewisse Kenntnisse theoretisch zu erlangen lässt sich m. E. – wie bereits durch das Zitat von Ross angedeutet – als weiterer Verweis auf die Praxisbezogenheit der *Nikomachischen Ethik* lesen. Vgl. auch: Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1095a2 ff.

Die Wohlberatenheit ist endlich auch keinerlei Meinung. Da vielmehr, wer sich übel berät, fehlt, und wer sich wohl berät, sich richtig berät. So ist Wohlberatenheit offenbar eine gewisse Richtigkeit, aber eine Richtigkeit weder des Wissens noch der Meinung.¹⁷⁰

Es handelt sich also mehr um die Richtigkeit einer Überlegung oder eines Rates, doch auch hier lässt sich über den Begriff „Richtigkeit“ streiten. Ist der Mensch, der wohlüberlegt das Schlechte plant (z.B. einen Bankraub) im aristotelischen Sinne wohlberaten? Nein, denn es geht bei der Wohlberatenheit nur um eine Richtigkeit, die den Menschen generell das Gute treffen lässt. Sie ist ein Instrument, mittels dessen der Klugheit ermöglicht wird, wahre Urteile zu fällen.

Wenn demnach Wohlberaten-zu-sein ein Merkmal des klugen Mannes ist, so kann man sagen: die Wohlberatenheit ist Richtigkeit in bezug auf das, was zu einem Zweck dient, von dem die Klugheit eine wahre Meinung hat.¹⁷¹

Im dreizehnten Kapitel des Buches VI der NE befasst sich Aristoteles noch einmal ausgiebig mit der schon zu Beginn geäußerten Differenzierung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Er hat bis zu dieser Stelle in seiner etwas verworrenen Darstellung¹⁷² die Wissenschaft, die Kunst und den Verstand als Habita bestimmt, mittels derer die Seele die Wahrheit trifft und geht nun auf die Weisheit als Tugend der theoretischen und die Klugheit als Tugend der praktischen Vernunft näher ein.¹⁷³ Am Anfang wird die Frage aufgeworfen, inwiefern die Weisheit wirklich relevant für die Glückseligkeit ist, da sie nichts mit dem Werdenden zu tun hat, und ihr Praxisbezug somit fraglich erscheint. Doch auch durch die Klugheit allein handelt niemand tugendhaft, denn so wie jemand aufgrund des Wissens um die gymnastische Methode sich nicht sportlich betätigen muss, beinhaltet die φρόνησις noch nicht die Ausführungen ihrer Erkenntnisse. Des weiteren ist unklar, was die Klugheit dem Menschen, der sie besitzt, bringt, da man, wenn man dem Rat des Klugen folgt, ohne über tiefere Kenntnisse der Materie zu verfügen, zu gleichen Resultaten kommt. Es ist zum Beispiel möglich, gesund zu leben, ohne Medizin studiert zu haben, wenn man nur dem Arzt Gehör schenkt. Dann wiederum fragt man sich, weshalb die Klugheit, die die

¹⁷⁰ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1142b 7 ff.

¹⁷¹ Ebd., 1142b 33ff.

¹⁷² Auch Ebert behauptet, dass es sich bei dem Buch VI der NE um einen sehr verworrenen Text handelt. Vgl.: Ebert, Theodor (1995): *Phronesis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*, Berlin. S. 165-186.

¹⁷³ Vgl. hierzu auch Wolf, Ursula (2002): *Aristoteles 'Nikomachische Ethik'*. S. 145. „Das Ergebnis wird sein, dass episteme, techne und nous hexeis sind, während sophia und phronesis sich als aretai erweisen, und zwar die sophia als die arete der theoretischen und die phronesis als die arete der praktischen Vernunft.“

hervorbringende Tugend darstellt und im Endeffekt entscheidet, geringer zu sein scheint, als die Weisheit.

Aristoteles widmet sich der Beantwortung dieser Fragen und erklärt, dass auch die Tugenden der theoretischen und der praktischen Vernunft etwas hervorbringen. So führt die Weisheit zur Glückseligkeit und die Klugheit beeinflusst durch die Tatsache, dass sie die rechten Mittel bestimmt, die sittlichen Tugenden.

*Die Tugend macht, daß man sich das rechte Ziel setzt, die Klugheit, daß man die rechten Mittel dazu wählt.*¹⁷⁴

Im Anschluss daran entschärft er den Einwand, dass man die Klugheit nicht besitzen müsse, indem er klarstellt, dass unwissentliche oder unfreiwillige Tätigkeiten nie tugendhaft sein können. Erst die freie Willenswahl macht die Tugendhaftigkeit einer Handlung aus. Zwar hatte Aristoteles im Buch II und III die sittlichen Tugenden durch die Gewöhnung definiert, dennoch reicht diese Bestimmung für die Verstandestugenden nicht aus. Ein Mensch ohne Verstand wäre wie ein starker Körper, der sich blind durch den Raum bewegte und überall anstieße, da er nichts erkennen würde.¹⁷⁵ Er könnte großen Schaden anrichten, da ihm die Erkenntnis fehlte. Ähnlich bedürfen auch Charaktereigenschaften wie die der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit oder des Mutes, über die der Mensch von Geburt an verfügt, der Klugheit, die sie leitet. Erst durch die φρόνησις wird der Habitus zur eigentlichen Tugend, der er davor nur ähnelte. Um also wirklich tugendhaft zu sein, muss man über die Klugheit verfügen.

*So erhellt denn aus dem Gesagten, daß man nicht im eigentlichen Sinne tugendhaft sein kann ohne der Klugheit (...).*¹⁷⁶

Auch wird durch diesen Gedankengang geklärt, weshalb die dianoetischen Tugenden nicht getrennt voneinander existieren. Während man zu den ethischen Tugenden von Natur aus mehr oder weniger Veranlagung zeigt, kann die bei den Verstandestugenden wichtige Willenswahl ohne die Klugheit nicht getroffen werden und findet sich deshalb in allen Entscheidungen wieder.

Trotz ihrer Bedeutsamkeit ist die Klugheit der Weisheit so wenig überlegen, wie die Heilkunde der Gesundheit. Sie dient, wie bereits mehrfach erwähnt, als Mittel zur Erlangung der von der σοφία angestrebten Glückseligkeit, die das letzte Ziel des Menschen darstellt.

¹⁷⁴ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1144a9 ff.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 1144b10 ff.

¹⁷⁶ Ebd., 1144b30ff.

1.6 Enthaltensamkeit und Lust

Nachdem nun die Beschaffenheit der ethischen und dianoetischen Tugenden geklärt wurde, wendet sich Aristoteles den Arten der Verfehlung der ἀρετή zu. Zu diesen gehören die *Schlechtigkeit*, die *Unenthaltensamkeit* (ἀκρασία) und die *Bestialität*.¹⁷⁷ Durch die bereits erfolgte Bestimmung der Tugend lässt sich der erste sittliche Fehler leicht veranschaulichen; das Gegenteil der tierischen Rohheit indessen wird durch eine Art übermenschliche Göttlichkeit einer Person bestimmt. Sowohl diese den Göttern ähnliche ethische Haltung als auch die bestialische Schlechtigkeit findet sich nur selten bei den Menschen und aus diesem Grund widmet der Stagirite die im zweiten Kapitel des Buches VII folgende Untersuchung vorwiegend der *Unenthaltensamkeit* und der *Enthaltensamkeit*.

*Jetzt wollen wir von der Unenthaltensamkeit, Weichlichkeit und Üppigkeit, sowie von der Enthaltensamkeit und Abgehärtetheit handeln.*¹⁷⁸

Es gibt verschiedene Auffassungen, wie man die Abgehärtetheit und die Weichlichkeit zu bestimmen habe. Enthaltensamkeit scheint zu den lobenswerten, Unenthaltensamkeit zu den tadelnswerten Dingen zu gehören. Des weiteren zeichnet sich der Enthaltensame dadurch aus, bei einmal gefällten Verstandesurteilen zu bleiben, während der Unenthaltensame - wider besseren Wissens - seinen Entschlüssen nicht folge leistet. Dann glauben viele Menschen, Mäßige seien enthaltsam und starkmütig, während ein Streit darüber herrscht, ob auch Personen, die über die beiden letzteren Eigenschaften verfügen, deshalb mäßig genannt werden dürfen. Zudem plädieren manche dafür, Zuchtlosigkeit von Unenthaltensamkeit zu unterscheiden, was andere wiederum nicht tun. Besonders diskutiert wird die Frage, ob ein Kluger unenthaltensam sein kann oder nicht. Sokrates beispielsweise vertritt die These, dass eine Person, die über das richtige Wissen verfügt, überhaupt nie entgegen das Beste handelt.

*(...) Socrates declared that knowledge ought to rule in the soul and not be dragged about like a slave. He concluded from this authority of knowledge that in reality akrasia never occurs.*¹⁷⁹

Auch scheint es ungereimt, dass man beim Verspüren starker, unehrentvoller Lüste enthaltsam sein soll, da Mäßige und enthaltsame Menschen keine heftigen, schlechten Begierden haben. Der Enthaltensame wäre somit nicht mäßig und der Mäßige nicht

¹⁷⁷ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1145a16ff.

¹⁷⁸ Ebd., 1145a35ff.

¹⁷⁹ Robinson, Richard (1995): *Aristotle on Akrasia*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*. S. 187.

enthaltssam und selbst wenn sie nur schwache Begierden verspürten, so könnte man ihr Verhalten nicht loben, weil es keine Kunst ist, schwache Gefühle zu unterdrücken.

*(...) wenn sie aber schwach und nicht schlecht sind, so ist es kein Ruhm, sie zu überwinden, und wenn sie schlecht und schwach sind, so ist es nichts Großes, ihnen zu widerstehen.*¹⁸⁰

Zudem wirft die Tatsache, dass die Enthaltssamkeit dazu bewegt, bei einer Meinung zu beharren, Probleme auf, da sie die Menschen auch an falschen Auffassungen festhalten lässt. Folgt man beispielsweise sophistischen Trugschlüssen, so wird man aufgrund seiner Unfähigkeit diese zu widerlegen, aus intellektueller Überzeugung an sie glauben müssen. Scheint in diesem Falle nicht sogar der tugendhafter, der sich im positiven Sinne der Unenthaltssamkeit bedient und mit ihrer Hilfe von falschen Ansichten distanziert?¹⁸¹

Dann ist an dieser Stelle noch anzumerken, dass Personen, die aus guter Überzeugung das Lustbringende wählen, leichter zu kurieren sind, als solche, deren Motivation die Unenthaltssamkeit darstellt. Erstere lassen sich eines Besseren belehren, während Letztere trotz klarer Einsichten schlecht handeln.

Zuletzt bleibt noch zu untersuchen, ob sich die Unenthaltssamkeit immer nur auf konkrete Situationen bezieht oder ob man von Menschen sprechen kann, die generell als unenthaltssam gelten.¹⁸²

Aristoteles veranschaulicht die Problemstellungen sehr detailliert, während er im Folgenden nur auf einige dieser Aporien eingeht. Er beschäftigt sich besonders mit den Fragen, inwiefern sich Wissen und Unbeherrschtheit vereinigen lassen und innerhalb welchen Kontextes man von Beherrschtheit und Unbeherrschtheit spricht.

*Aristoteles findet nicht alle diese Aporien erörterenswert, sondern hält an zwei große Fragen fest, die er behandeln will. Die erste Frage ist die vorläufig schon (...) diskutierte und letztlich zentrale Frage, ob und auf welche Weise der Unbeherrschte wissend handelt. Zweitens untersucht Aristoteles, auf welche Arten von Lust und Unlust sich Beherrschtheit und Unbeherrschtheit beziehen, welches ihr Gegenstandsbereich ist.*¹⁸³

Das Problem des ethischen Wissens wird vor allem in den Kapiteln 3 und 5 des Buches VII näher erörtert. Um es dem Leser darzulegen, soll noch einmal genauer auf den sokratischen Standpunkt eingegangen werden. Sokrates bestreitet die Tatsache, dass man wissentlich unbeherrscht handeln könne, da seiner Meinung nach fehlerhafte

¹⁸⁰ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1146a15ff.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 1146a17ff.

¹⁸² Vgl. ebd., 1146b3ff.

¹⁸³ Wolf, Ursula (2002): Aristoteles Nikomachische Ethik. S. 168

Handlungen nur auf Unwissenheit basieren. Das Wissen wäre somit etwas Festes, das durch nichts erschüttert werden kann. Zudem scheint es sich bei der Unbeherrschtheit um etwas sehr Widersprüchliches zu handeln. Wenn sich tatsächlich, wie zu Beginn angenommen, jede Tätigkeit nach der Glückseligkeit ausrichtet, wie kann dann jemand trotz besserer Belehrung gegen dieses explizierte Ziel vorgehen? Einige erklären sich die Sachlage, indem sie behaupten, der Unenthaltensame folge in dem Augenblick in dem er sich seinen Lüsten hingibt, seiner Meinung (*δόξα*) und nicht wissenschaftlichen Erkenntnissen. Und da es sich nur um ein schlecht fundiertes Meinen handeln würde, könnte man dies rein theoretisch verzeihen.

*Aber, sollte uns scheinen, wenn es sich um Meinen, nicht um Wissen handelt, und die der Lust ungünstige Annahme nicht auf starken, sondern auf schwachen Füßen steht und dem Zweifel nahe kommt, so verdient es Nachsicht, wenn man einer solchen Meinung bei starken Begierden nicht treu bleibt.*¹⁸⁴

Dennoch formuliert Aristoteles am Anfang des fünften Kapitels den Einwand, dass es auch Menschen gäbe, die eine derart starke Meinung von etwas haben, dass sie diese dem Wissen gleichstellen würden. Die Diskussion handelt seiner Ansicht nach nicht von graduellen Unterschieden des Wissens, sondern im Vordergrund stehen vielmehr dessen Besitz und Gebrauch.¹⁸⁵ Es gibt nun mehrere Stufen des Wissensbesitzes. So hat man es mit Menschen zu tun, die über Kenntnisse in der Wissenschaft verfügen und diese anwenden oder eben auch nicht. Die Tatsache, dass beispielsweise ein Physiker nicht Tag und Nacht nur Physik betreibt, wird niemanden veranlassen, ihm sein Wissen in diesem Bereich abzusprechen. Auch wenn er es nicht in allen Lebenslagen unter Beweis stellt, so verfügt er doch immer darüber.

Wenn nun also ein Wissender, der sich der Schlechtigkeit seiner Tätigkeit bewusst ist, diese trotzdem realisiert, so handelt er verwerflich. Aktualisiert jemand hingegen in einer entsprechenden Situation nicht seine Kenntnisse, so wird er von Aristoteles kaum getadelt.¹⁸⁶

Anders muss man mit Wissen umgehen, das die betreffende Person in einer Situation nicht sofort realisieren kann. Ein betrunkenen oder zornigen Physiker zum Beispiel hat sein Wissen und besitzt es gleichzeitig nicht, da er nicht in der Lage wäre, es auf Kommando abzurufen. In so einem Zustand befindet sich auch der Unbeherrschte.

¹⁸⁴ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1145b35ff.

¹⁸⁵ Vgl. Wolf, Ursula (2002): Aristoteles Nikomachische Ethik. S.171. „Aristoteles selbst versucht die Aporie auf der Begrifflichen Ebene ebenfalls durch Unterscheidungen innerhalb des Wissensbegriffs zu lösen; diese Unterscheidungen betreffen jedoch nicht den *Grad* der Überzeugung, sondern die *Art*, wie jemand das Wissen besitzt und anwendet.“

¹⁸⁶ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1146b35ff.

*He then distinguishes two ways that a person can have knowledge without actually exercising it. A person can have knowledge which he is not using but which he could straightaway use when the occasion requires, because nothing about his condition prevents actualization (...). Or he may have knowledge that he is not using because his condition prevents his doing even when the occasion is appropriate (...).*¹⁸⁷

Selbst wenn es so einer beispielsweise betrunkenen Person gelingt, durch Reden den Eindruck zu erwecken, die Kontrolle über das Wissen nicht verloren zu haben, so muss man sie doch behandeln wie einen Schauspieler, der versucht, eine Szene gut auf die Bühne zu bringen.

Nach der Erläuterung des Besitzes des Wissens geht Aristoteles näher auf dessen Gebrauch ein, wobei er versucht, diesen durch nicht immer sehr einsichtige Syllogismen zu verdeutlichen.¹⁸⁸ Er erklärt die Sachlage ungefähr so: anhand eines Sinneseindrucks bildet sich der Mensch zwei verschiedene Meinungen; eine, die das Allgemeine und eine andere, die das Einzelne, sinnlich Wahrgenommene betrifft. Normalerweise verbindet man beide Meinungen miteinander, spricht, etwas wird vom allgemeinen Denken bejaht und dann konkret in Handlung umgesetzt. Nun kann es aber passieren, dass wir aufgrund starker Sinneswahrnehmungen, die uns Gegenstände sehr begehren lassen, nur nach der zweiten, aufs Einzelne bezogenen Meinung richtig schließen, ohne diese mit der ersten rückzukoppeln. Sagt uns beispielsweise die singuläre Meinung man solle alles Süße kosten und das vor uns befindliche Einzelne ist süß, so ist es möglich, dass wir es – von der Begierde getrieben – essen, auch wenn die allgemeine Meinung den Genuss verbietet. Demnach ist also die zweite Meinung nicht in sich unlogisch oder inkonsequent. Der zugehörige Syllogismus lautet:

- (1) Man soll alles Süße kosten.
- (2) Diese Einzelne hier ist süß.
- (3) Ich soll dies kosten.¹⁸⁹

Vielmehr liegt die Begierde mit der Vernunft im Widerstreit.

*(...) denn die Begierde, nicht die Meinung ist mit der rechten Vernunft entzweit, weshalb die Tiere auch nicht unenthaltsam sind, weil sie keine Meinung von dem Allgemeinen haben, sondern nur Vorstellungsvermögen und Gedächtnis für das Einzelne.*¹⁹⁰

¹⁸⁷ Oksenberg- Rorty, Amélie (1980): *Akrasia and Pleasure*, in: Oksenberg-Rorty, Amélie: *Essays on Aristotle's Ethics*. S. 270.

¹⁸⁸ Vgl. Robinson, Richard (1995): *Aristotle on Akrasia*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*. S. 189. „Aristotle is never very precise in explaining this syllogism.“

¹⁸⁹ Syllogismus in dieser Form übernommen von Wolf, Ursula (2002): *Aristoteles Nikomachische Ethik*. S. 175

¹⁹⁰ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1147b3ff.

Handelt also eine sinnlich stark erregte Person sehr leidenschaftlich gemäß der zweiten Art von Meinung, so ist sie – wie bereits oben dargelegt - wie ein Betrunkener nicht im vollen Besitz des Wissens. Und da sie auf die allgemeine, wissenschaftliche Meinung nicht hört, kann man sich in gewisser Weise auch Sokrates anschließen, der behauptet, Menschen, die wissenschaftlich das Richtige erkennen, könnten sich nicht gegen ihre Erkenntnis wenden. Die hier genannte Leidenschaft ist kein gleichwertiger Opponent zum Wissen und kann dieses deshalb auch nicht verkehren.

Und weil der letzte Begriff, der das Handeln bestimmt, nicht allgemein und nicht im selben Sinne wissenschaftlich zu sein scheint wie ein allgemeiner, so gewinnt es auch das Ansehen, als ob das Philosophem des Sokrates zu Recht bestände.¹⁹¹

Nachdem nun die Frage, ob man wissentlich unbeherrscht handeln könne soweit geklärt wurde, wendet sich Aristoteles in den Kapiteln 6 und 7 dem Gegenstandsbereich der Unbeherrschttheit zu. Das Weichliche und Unenthaltssame hat etwas mit der Lust zu tun, wobei hier zwei Arten unterschieden werden. Lust kann sich auf notwendige körperliche Bedürfnisse beziehen, wie die Nahrungsaufnahme oder die Sexualität. Sie kann aber auch von Dingen handeln, die an sich begehrenswert erscheinen, wie Ehre, Ruhm oder Reichtum.¹⁹²

Überschreitet eine Person die Grenzen bei körperlichen Genüssen und erfreut sich entgegen ihrer Vorsätze an Speise oder Trank, so nennt man sie unenthaltssam im allgemeinen Sinne.

Von denen aber, die es mit den körperlichen Genüssen zu tun haben, auf die sich die Mäßigkeit und die Unmäßigkeit bezieht, wird derjenige, der nicht mit Vorsatz dem Übermaß des Hungers, des Durstes, der Hitze, der Kälte und aller unter das Gefühl und den Geschmack fallenden Dinge ausweicht, sondern dies gegen seinen Vorsatz und gegen sein besseres Urteil tut -, ein solcher, sage ich, wird unenthaltssam genannt, nicht mit einem Zusatz, als unenthaltssam mit Bezug auf das und das, z.B. Zorn, sondern nur schlechthin unenthaltssam.¹⁹³

Geht es aber um eine Unbeherrschttheit gegenüber abstrakteren Zielen, so grenzt man sie auf einen Teilbereich ein. Man spricht von Unenthaltssamkeit bezüglich des Geldes, des Gewinns oder des Zornes, obwohl die Tatsache, diese Begierden zu verspüren an sich nicht tadelnswert ist. Ähnlich wie ein schlechter Fußballspieler oder ein schlechter Arzt noch kein schlechter Mensch sein muss, ist auch der Unbeherrschte bezüglich z.B. des Geldgewinns nicht als generell unbeherrscht zu bezeichnen.¹⁹⁴

¹⁹¹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1147b12ff.

¹⁹² Ebd., 1147b28ff.

¹⁹³ Ebd., 1148a5ff.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 1148b7ff.

Nun werden aber manche Dinge natürlicherweise als lustbringend wahrgenommen, während andere nur für psychisch Kranke oder an sonstigen Defekten Leidende reizvoll erscheinen. So gibt es Abnormale, die Kinder töten, Menschenfleisch fressen oder auch aufgrund falscher Gewohnheiten Päderastie betreiben. Diese tierische und krankhafte Unenthaltbarkeit ist nicht mit der menschlichen Unbeherrschtheit gleichzusetzen, da sie sich – wie auch die tierische von der menschlichen Schlechtigkeit -grundlegend von ihr unterscheidet. Sie zählt dementsprechend ebenfalls nicht in deren Gegenstandsbereich. Im siebten Kapitel geht Aristoteles noch einmal auf den Unterschied zwischen konkreter und metaphorischer Unenthaltbarkeit ein und erklärt anhand des Beispiels des Zornes, warum letztere verzeihlicher ist.

*Betrachten wir nun auch, warum die Unenthaltbarkeit im Zorn weniger schimpflich ist als die in den Begierden.*¹⁹⁵

Er vergleicht den Zorn hierbei mit einem übereifrigen Diener, der ohne den Befehl des Herren vollständig anzuhören, diesen schon ausführen will und loseilt. Der Verstand sagt dem Zornigen, dass man ihn schlecht behandelt habe und ohne wirklich über seine Reaktion zu rasonieren, versucht er sich dagegen zur Wehr zu setzen. Er wird dabei aber nicht von seinen Sinnesbegierden regiert, sondern die Vernunft leitet in gewisser Weise sein Handeln. Zudem scheint die Tätigkeit des Zornigen weniger schimpflich, weil er nicht hinterlistig agiert. Während andere bei der Befriedigung ihrer körperlichen Begierden oft nur durch Verschlagenheit zum Ziel kommen, handelt er immer direkt und offen. Außerdem bereut der Zornige das Unrecht, das er anstellt, was dem überlegt unsittlich Handelnden nicht passiert. Seine Tat ist somit moralisch weniger verwerflich und auch als Form der Unbeherrschtheit in geringerem Maße zu verurteilen.

Nach den Betrachtungen zur Enthaltbarkeit und Unenthaltbarkeit erörtert Aristoteles die Lust¹⁹⁶. Es ist logisch konsequent nach der Behandlung der Tugenden auch auf sie einzugehen, da sie ebenfalls einen wichtigen Bestandteil der Glückseligkeit darstellt.

*Und so hat Aristoteles Anlaß, im Anschluß an die Tugendlehre noch einmal auf die Lust zu sprechen zu kommen und dadurch den Glückseligkeitsbegriff zu vervollständigen.*¹⁹⁷

¹⁹⁵ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1149a24ff.

¹⁹⁶ Es gibt zwei Abhandlungen über die Lust. Die erste befindet sich im Buch VII 12- 15 und die zweite im Buch X 1-5. In der Forschung wird davon ausgegangen, dass die erste Lustabhandlung ursprünglich in die Eudemische Ethik gehörte. Vgl.: Ricken, Friedo (1995): *Wert und Wesen der Lust*, in: Höffe, Otfried: Die Nikomachische Ethik, Berlin. S. 207.

¹⁹⁷ Wittmann, Michael (1983): Die Ethik des Aristoteles, Frankfurt a. M. S. 246.

Es gibt nun verschiedene Ansichten über die Lust; manche Philosophen halten sie generell für schlecht, andere unterscheiden gute und schlechte Lüste und wiederum andere glauben, selbst wenn die Lust gut wäre, könnte sie doch nie das höchste Gut darstellen. Viele raten die Lust zu meiden, da sich nach ihrer Auffassung der Kluge nicht daran erfreut. Sie vertreten die Meinung diese Genüsse hinderten den Menschen am Denken und brächten ihn gar um seine Rationalität. Auch gäbe es zahlreiche tadelnswerte Begierden die Krankheiten und andere negative Nebeneffekte provozierten.

*Dafür, daß nicht jede Lust gut sei, wird angeführt, daß es auch schändliche, schimpfliche, ja, schädliche Lustempfindungen gebe; denn manches Lustbringende habe Krankheiten zu Folge.*¹⁹⁸

Zudem könne die Lust nicht das höchste Gut darstellen, da sie keine endgültiges Ziel sei, sondern nur im Werden existiere. Dies sind ungefähr die gängigen Vorstellungen die Aristoteles im Folgenden zu erörtern sucht. Er beginnt mit der Widerlegung der Auffassung, dass die Lust, die ihren Charakter in dem Werdevorgang habe, kein Gut an sich sei. Hierbei differenziert er sehr deutlich zwei Arten der Lust; eine die aufgrund von Mangelercheinungen den Menschen dazu treibt, seine sinnlichen Begierden zu befriedigen und eine weitere, die anhand von Tätigkeiten entstehen kann. Erstere, die beispielsweise bei der Sättigung eines Hungergefühls auftritt, ist tatsächlich in gewisser Weise primär im Werden vorhanden und nur sehr bedingt ein Gut an sich.¹⁹⁹

Die zweite hingegen, die erst einsetzt wenn man einen Denkvorgang oder eine Tat vollendet hat, ist sehr wohl mit einem Ziel zu vergleichen.²⁰⁰ Sie tritt nach der Fertigstellung einer Arbeit in Erscheinung und ist mehr als nur ein vom Gefühl der Lust begleitetes Werden.

*Denn die Lüste sind nicht alle ein Werden, sondern manche sind auch Tätigkeiten und Ziel; (...).*²⁰¹

Im Anschluss daran widerlegt Aristoteles den Einwand, dass das Lustbringende krank machen könne und somit schädlich sei, indem er auch an anderen Dingen die guten wie

¹⁹⁸ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1152b20ff.

¹⁹⁹ Wolf geht detailliert darauf ein, inwiefern diese momentane Lustbefriedigung auch ein Gut darstellt, da in dieser Arbeit der Punkt nicht so ausführlich behandelt werden soll, möchte ich es mit einem Verweis auf Wolf, Ursula (2002): Aristoteles Nikomachische Ethik. S. 194 ff. belassen.

²⁰⁰ M.E. macht Aristoteles an dieser Stelle einen Denkfehler. Jedes Handeln wird durch eine Form des Mangels hervorgerufen. Einmal ist es ein Mangel physischer Natur (Hunger, Durst, etc.), ein anderes Mal ist es ein Mangel intellektueller Art (ich will Handeln um mich zu beweisen, weil mir langweilig ist, etc.). In beiden Fällen wäre der Lustgewinn nur im Werden vorhanden, was aber auch daran liegt, dass meiner Meinung nach nie etwas Festes, Konstantes existieren kann.

²⁰¹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1153a10.

die negativen Seiten hervorhebt. Er verweist darauf, dass man auch Kuren als schlecht bezeichnen könnte, weil sie Geld kosten und man sie bezahlen muss. Dennoch käme in diesem Fall niemand auf die Idee diesen Nebeneffekt über das vorrangige Ziel, die Heilung und Wiederherstellung der Gesundheit einer Person, zu stellen.

Auch den Rat, als Mäßiger dem Lustgewinn fernzubleiben, weist er entschieden zurück. Gemäß der zuvor getroffenen Unterscheidung zwischen der Lust als bezüglich bestimmter Personen in konkreten Situationen aufkommenden Gefühls (z.B. Befriedigung des Hungers) und der Lust an sich, plädiert er dafür, starken Sinnesgenüssen auszuweichen, die sonstige Lust allerdings zu erstreben. Mit anderen Worten: der Kluge sollte tatsächlich nicht nach der Befriedigung jeglicher Wünsche sinnlicher Art trachten. Dennoch gibt es auch für ihn auf der Tätigkeitsebene eine Form des sinnvollen Lustgewinns.

*Darum flieht der Mäßige diese Lust; es gibt dafür andere, die auch für ihn vorhanden sind.*²⁰²

Im vierzehnten Kapitel wendet sich der Stagirite dann dem Zusammenhang zwischen der Tätigkeitslust und der Eudämonie zu. Nicht von ungefähr vergleichen viele Menschen das angenehme, lustvolle Leben mit dem glücklichen. Die Lust besteht aus der ungehinderten Tätigkeit nach der dem Menschen eigentümlichen Eigenschaft und ist so mit der Glückseligkeit gleichzusetzen.

*This definition, unless qualified as it is in B, would imply that happiness (eudaimonia) can be identified with pleasure, or at least, if there are pleasures which are bad, with some particular pleasure.*²⁰³

²⁰² Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1153a35.

²⁰³ Hardie, W.F.R. (1968): Aristotle's Ehtical Theory. S. 294.

1.7 Freundschaft²⁰⁴

Nach der Behandlung der Enthaltbarkeit und Lust widmet sich Aristoteles der Thematik der Freundschaft. Zu Beginn des achten Buches fragt er sich, inwiefern der glückselige Mensch, der im Grunde über alle Dinge verfügen sollte, der Freunde bedarf. An sich scheint es ungereimt, dass eine Person, die sich in ihrem eudämonistischen Zustand durch das Freisein von Bedürfnissen auszeichnet, überhaupt etwas benötigt. Doch genau um diese Widersprüchlichkeit untersuchen zu können, erörtert er das Liebenswerte, das den Gegenstand der Freundschaft darstellt.

Das Liebenswerte ist in drei Formen zu unterteilen; es kann für eine Person entweder gut oder lustbringend oder nützlich sein. Ähnlich sind auch die Freundschaften beschaffen. Es gibt Menschen, die die Nähe anderer suchen, um Profit aus der Beziehung zu ziehen, wiederum andere befreunden sich um der Lust willen und dritte schätzen ihr Gegenüber aufgrund persönlicher Eigenschaften und Charakterzüge, die sie bei anderen Individuen ihrer Umgebung nicht finden.

*Es gibt also drei Arten der Freundschaft, entsprechend den Arten des Liebenswerten.*²⁰⁵

Personen, die sich nur aufgrund des Lustgewinns oder des ihnen widerfahrenden Nutzens mit anderen befreunden, werden die Freundschaft zu dem Zeitpunkt beenden, an dem sie diese Zwecke nicht mehr erfüllt. Hört ein Mensch auf für den anderen nützlich oder angenehm zu sein, so löst sich auch die Beziehung auf. Diese sehr auf persönlichen Vorteil bedachten Verhältnisse existieren häufig zwischen Liebhabern und ihren Geliebten; aus unterschiedlichen Gründen fühlen sich beide voneinander angezogen. Der eine freut sich über die Jugend und den schönen Körper des Jünglings, während der andere die Freundschaftsdienste und die Macht des oft einflussreichen älteren Herrn genießt. Mit dem Verlust der Jugendlichkeit und der Schönheit endet allerdings der für beide dienliche Austausch von Vorteilen und dementsprechend auch die miteinhergehende Freundschaft.²⁰⁶

Ähnlich verhält es sich mit Beziehungen, die aufgrund des Lustgewinns miteinander geschlossen werden. Sie sind oft unter jungen Menschen zu beobachten, da diese sich

²⁰⁴Beachte: Hentschke, Ada (2001): *Die uneingeschränkt beste Polisordnung*, in: Höffe, Otfried: Politik, Berlin. S. 175, die ebenfalls in der Freundschaft die Verbindung zwischen Ethik und Politik sieht. „Der hinreichende Grund für das Zusammentreten der Gemeinschaft findet sich in der Freundschaft (*philia*), d. h. im Willensentschluß (*prohairesis*, III9, 1280a34; 1280b39) der Menschen, in Zukunft den Lebensstil (*das „gute“ Leben*) zu teilen und gemeinsam zu organisieren (III9, 1280b3-1281a4).“.

²⁰⁵ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1156a7.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 1157a9ff.

stark von Affekten und Gefühlen leiten lassen. Jugendliche können sich schnell für unterhaltsame Personen begeistern und finden Vergnügen an allerlei Späßen. Weil ihre Persönlichkeit allerdings noch sehr unausgereift ist und sich demgemäss auch ihr Geschmack ständig ändert, verlieren sich solche spontanen Zuneigungen so schnell wie sie entstehen.²⁰⁷

Nur die dritte Art von Freundschaft ist von längerer Dauer, da es sich dabei um ein Verhältnis zweier tugendhafter Menschen handelt, die ihr Gegenüber aufgrund der ihm eigentümlichen Charakterzüge lieben. Diese Freundschaftsbeziehung ist frei von konkretem Nutzen oder bestimmten Zwecken, sondern stellt ein Gut für sich dar.

*In solchem Freundschaftsverhältnis ist jeder der beiden Freunde schlechthin gut und gut für den Freund.*²⁰⁸

Aus dem Gesagten folgt, dass der wahre Freund dem anderen gut, nützlich und lustbringend in einem ist. Dennoch gibt es nur wenige Männer die diese Kriterien erfüllen und deshalb sind solche Verhältnisse selten. Auch bedarf es der Gewohnheit und der Zeit die es den Freunden ermöglicht, sich dem anderen als liebenswert zu erweisen. Sind solche Freundschaftsbeziehungen allerdings entstanden, so halten sie lange an, da die Menschen ein hohes Maß an gegenseitigem Vertrauen entgegenbringen und diese Bande nicht leicht durch Intrigen zerstören lassen.²⁰⁹

Dem ungeachtet stellt sich die Frage, warum der Glückselige, der selbstgenügsam lebt und dessen Bedürfnisse gedeckt sind, Freunde braucht. Für Platon besteht durch Freundschaften die Möglichkeit, in Erinnerungen unsterblich fortzuleben.²¹⁰ Aristoteles hingegen zieht es vor, die Freundschaft des Glückseligen gemäß der von ihm aufgestellten drei Freundschaftsarten zu untersuchen. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass der Glückliche keine auf Profit oder persönlichen Vorteil basierenden Relationen zu seinen Mitmenschen eingeht.

*Solche Freunde hat der Glückliche freilich nicht nötig, da es ihm an Hab und Gut nicht fehlt.*²¹¹

Auch die auf Lustgewinn gerichteten Verhältnisse interessieren ihn nicht, da er bereits über ein genussreiches Leben verfügt. Dennoch kann man aus dem Gesagten noch nicht schließen, dass der Glückselige keine Freunde hat.

²⁰⁷ Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1156a31ff.

²⁰⁸ Ebd., 1156b13.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 1157a20ff.

²¹⁰ Vgl. Platon (1988): *Das Gastmahl*, in: Platon sämtliche Dialoge. Übers.: Apelt, Otto. Hamburg. 207St.ff.

²¹¹ Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1169b25.

Um diesen Eindruck zu entkräften, führt Aristoteles drei Argumente für die Freundschaft des nach Eudämoniestrebenden an. Bereits zu Anfang der *Nikomachischen Ethik* wurde die Glückseligkeit als Tätigkeit definiert und gesagt, dass es sowohl möglich ist, an guten wie auch an eigenen Verrichtungen Genuss zu finden. Tugendhafte Handlungen eines uns vertrauten Menschen erfüllen diese beiden Bedingungen, da sie an sich lobenswert sind und man sich damit identifizieren kann. Sie sind zudem für Außenstehende leichter zu beobachten als eigene Taten und deshalb erfreut sich der Glückliche an den Handlungen seines Freundes.

*Wenn nun die Glückseligkeit im Leben und Tätigsein besteht und die Tätigkeit des guten Menschen, wie eingangs bemerkt worden, an sich gut und genussbringend ist, wenn ferner einem jeden das ihm Eigentümliche und Zugehörige Genuß gewährt, und wir endlich unseren Nächsten leichter beobachten können als uns selbst und fremde Handlungen leichter als unsere eigenen, so folgt daraus, daß für den Tugendhaften die Handlungen anderer guter Menschen, die seine Freunde sind, genußbringend sein müssen.*²¹²

Man könnte nun aufgrund dieser Textstelle auf den Gedanken kommen, dass auch die Selbsterkenntnis eine gewisse Rolle in der Freundschaft spielte. John Cooper und Anthony Price verweisen beide in diesem Zusammenhang auf eine Passage der *Magna Moralia*, in der das Wesen des Freundes mit einem Spiegel verglichen wird.²¹³

*(...) wie wir nun, wenn wir unser eigenes Gesicht sehen wollen, durch den Blick in den Spiegel den Anblick zustande bringen, so müssen wir auch, wenn wir unser eigenes Wesen erkennen wollen, auf den Freund blicken.*²¹⁴

An sich ist die Überlegung, dass man viele Eigenschaften seiner Mitmenschen nur ab einem gewissen Grad der Selbsterkenntnis wahrnehmen kann, bzw. man auch für die Selbsterkenntnis der anderen bedarf, nicht uninteressant. Da aber die Autorschaft der *Magna Moralia* bis zum heutigen Tage nicht geklärt wurde und Aristoteles in keinen sonstigen Passagen auf diesen Gedanken eingeht, würde eine Weiterführung solcher philosophischer Ansätze wohl den Rahmen der Untersuchung sprengen.

Es soll daher lieber untersucht werden, weshalb Aristoteles schreibt, dass das Leben für einen Einzelnen schwieriger sei, als mit Freunden. Der Stagirite trifft diese Aussage, ohne sie weiter zu erläutern. Vielleicht hat der Einzelne durch alltägliche Geschäfte aufgehoben, weniger Muße als jemand, der sich mit anderen umgibt, die ihm die Arbeit abnehmen? Vielleicht wird ihm die Möglichkeit genommen, seine Freude mit

²¹² Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. S. 1169b32ff.

²¹³ Vgl. Cooper, John (1999): *Friendship and the Good in Aristotle*, in: Sherman, Nancy: *Aristotle's Ethics*, Boston. S. 281. oder: vgl. Price, Anthony (1995): *Friendship*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*. S. 242.

²¹⁴ Aristoteles (1958): *Magna Moralia*. Übers.: Dirlmeier, Franz. Berlin. 1213a.

Mitmenschen zu teilen, ein Umstand der seine deutlich Lebensqualität mindert? Man kann leider nur Mutmaßungen über seine Intentionen anstellen.²¹⁵

Das dritte von Aristoteles genannte Argument ist etwas unstrukturiert und gibt auf komplizierte Weise eine ähnliche Überlegung wieder, die in abgewandelter Form schon zuvor erläutert wurde. Zu Beginn behauptet Aristoteles, dass das Dasein an sich gut ist und schließt daraus, dass das Leben eines Tugendhaften dementsprechend besonders gut sei. Im Anschluss daran geht er näher auf die Beschaffenheit des Menschen ein und definiert sie als Leben des Selbstbewusstseins, das aus Wahrnehmen und Denken besteht. Der Wahrnehmende weiß, dass er wahrnimmt, der Denkende ist sich bewusst, dass er denkt, und somit erkennt jeder, der lebt, dass er lebt.

Allein aufgrund der Tatsache, dass sich Wesen selbst erkennen, ist ihr Leben allerdings noch nicht gut. Erst der gut Lebende, der von sich selbst weiß, dass er gut lebt, kann sich über sein Leben freuen und es für begehrenswert halten. Und so wie er das Gute seines eigenen Lebens erkennt und wünscht, so begehrt er auch die Existenz des tugendhaften Freundes, der für ihn ein zweites Ich darstellt. Da der Glückselige aber, um weiterhin als glücklich zu gelten, der Dinge bedarf, die er wünscht, braucht er Freunde.²¹⁶

Wenn als für den Glückseligen das Dasein an sich begehrenswert ist, weil es von Natur ein Gut und eine Lust ist, und ähnliches von dem des Freundes gilt, so muß auch der Freund zu den begehrenswerten Dingen zählen. Was der Glückliche begehrt, das muß er haben, sonst geht ihm in diesem Punkte etwas ab. Mithin wird man, um glücklich zu sein, tugendhafte Freunde haben müssen.²¹⁷

Dies sind die konkreten Argumente in denen sich Aristoteles für die Freundschaftsfähigkeit des Glückseligen ausspricht. Doch nicht nur in diesen Abhandlungen, sondern bereits zu Anfang des neunten Kapitels des neunten Buchs plädiert er für die Freundschaft. Es erscheint ihm unlogisch, dem Glückseligen alle Güter zuzuteilen, ohne ihm Freunde zu gewähren, die doch das höchste Gut darstellen.²¹⁸

²¹⁵ Vgl. Cooper, John (1999): *Friendship and the Good in Aristotle*, in: Sherman, Nancy: *Aristotle's Ethics*. S. 286 ff.

²¹⁶ Vgl. Kenny Anthony (1992): *Aristotle on the perfect life*. S. 45 ff.

²¹⁷ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1170b15ff.

²¹⁸ Beachte: Martha Nussbaum (1995): *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, in: Altham, J. und Ross, Harrison: *World, Mind and Ethics*, Cambridge. S. 102 ff., die der aristotelischen Freundschaft einen hohen Stellenwert zuspricht und auf die Passage der NE genau eingeht.

*Es ist auch vielleicht ungereimt, den Glücklichen zu einem Einsiedler zu machen; niemand möchte allein stehen, wenn ihm auch alle Güter der Welt zugehören sollten.*²¹⁹

Zudem zeigt sich die Tugendhaftigkeit einer Person in den Wohltaten, die sie anderen tut. Erst durch Mitmenschen, die der Hilfe bedürfen, kann der Glückselige sein tüchtiges Handeln unter Beweis stellen.

*So bewähren sich die meisten Charaktertugenden erst im Umgang mit anderen (...).*²²⁰

Jeder braucht also Freunde und die Gesellschaft anderer. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen und für das Zusammenleben geschaffen. Würde man nun den Glückseligen separat von seiner Umgebung erörtern, so hätte man nur die Hälfte dessen erfasst, was man suchte. Aus diesem Grund erweitert Aristoteles seine praktische Philosophie und stellt einen Zusammenhang zwischen dem glückseligen Leben des Einzelnen und dem des in die Gemeinschaft Eingebundenen, eine Relation zwischen der *Ethik* und der *Politik* her.

Es herrscht in der Sekundärliteratur eine rege Debatte über die Verbindung der beiden Werke des Stagiriten. Viele Interpreten beziehen sich dabei auf Hegel, der als Aristoteliker der Neuzeit galt und die Schriften als untrennbar miteinander verknüpft ansah. Er ordnete die *Ethik* der *Politik* unter²²¹, eine Vorgehensweise, die andere Philosophen wiederum kritisieren.²²² Dennoch bezweifelt niemand, dass die Werke die klassischerweise unter dem Sammelbegriff der praktischen Philosophie des Aristoteles stehen, enger miteinander verbunden sind, als andere Schriften.

Schon im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* macht Aristoteles auf den politischen Gehalt seiner Untersuchung aufmerksam. Es ist nicht sein ausschließliches Anliegen, das Lebensglück des Individuums zu erklären, vielmehr versucht er, den in die Gemeinschaft Eingebundenen zu betrachten. Es scheint ihm wichtiger zu sein, das Gute für die staatliche Gesellschaft zu erstreben, da die Staatskunst die Ziele aller Einzelpersonen umfasst.

²¹⁹ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1169b17ff.

²²⁰ Rapp, Christoph (2001): *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg. S. 51.

²²¹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Gesammelte Werke* 19, Frankfurt/Main. S. 225.

²²² Vgl. Plickat, Berndt (1989): *Aristoteles' Begründung des politischen Guten*, Frankfurt/Main. S. 50. Er warnt vor den Gefahren die *Politik* nur als Instrument der *Ethik* zu reduzieren und sie ausschließlich als Mittel zur Umsetzung des in der NE entwickelten Gedankenguts anzusehen.

*Denn wenn dasselbe auch für den Einzelnen und für das Gemeinwesen das gleiche ist, so muß es doch größer und vollkommener sein, das Wohl des Gemeinwesens zu begründen und zu erhalten.*²²³

In der *Politik* lässt sich nachlesen, dass der freie Bürger ein Gemeinschaftswesen ist, das sich von Natur aus mit anderen umgibt und Gruppierungen bildet.²²⁴ Er entwickelt sich gemäß seiner besonderen Veranlagung, der Vernunft, zu einem tugendhaften Menschen und bringt diese Fähigkeiten in den Stadtstaat mit ein. Die Polis besteht aus einsichtigen, gerechten Individuen, die durch ihre Taten auch ihren Staat gut und gerecht werden lassen.

*Starkmut aber und Gerechtigkeit und Verstand haben beim Staate dieselbe Bedeutung und Form, nach der sie bei dem einzelnen Menschen vorhanden sein müssen, wenn er gerecht, verständig und mäßig heißen soll.*²²⁵

Würde man nun, wie in der Moderne üblich, die Glückseligkeit im Sinne eines ausschließlich persönlichen, inneren Glücksgefühls begreifen, so würde dies dem aristotelischen Eudämoniebegriff nicht gerecht werden. Mehrfach verweist der Stagirit darauf, dass sich sowohl die *Ethik* als auch die politische Philosophie auf die Praxis konzentrieren. Ziel der Untersuchungen ist es nicht Wissen zu vermitteln, sondern Handeln zu bezwecken.²²⁶ Den in der Theorie entwickelten Gedankengängen muss die praktische Umsetzung in der *Politik* folgen,²²⁷ denn erst der Mensch im Stande eines Bürgers des funktionierenden Staates kann die volle Glückseligkeit erreichen.²²⁸

Und da in dieser Dissertation das - die praktische Philosophie leitende - Streben nach Glückseligkeit herausgearbeitet werden soll, ist es unabdingbar, an dieser Stelle zur politischen Philosophie des Aristoteles überzugehen.

²²³ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1094b7ff.

²²⁴ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen, Hamburg. 1253a1ff.

²²⁵ Ebd., 1323b33ff.

²²⁶ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1095a 2ff., wo steht, dass ein junger Mensch kein geeigneter Hörer für Aristoteles politische Lehren ist. Ihm fehlt es an praktischer Erfahrung.

²²⁷ Vgl. Bien, Günther (1973): *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München. S. 234.

²²⁸ Vgl. Dolezal, Joseph Paul (1974): *Aristoteles und die Demokratie*. Frankfurt/Main. S. 154: „(...) erst das Leben im Staate gibt dem Einzelnen die Möglichkeit, seine Glückseligkeit voll zu verwirklichen und aus diesem Streben heraus ist er ein „zoon politikon“.

2. Aristoteles Politik

Wenn man sich die *Politik* ansieht, so wird man mit etwas Phantasie eine ähnliche Struktur erkennen, wie sie von Aristoteles schon im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* entworfen wurde. Zu Beginn bestimmte er das Ziel der Ziele - die Glückseligkeit. Darauf folgte eine genauere Untersuchung der verschiedenen Lebensweisen, in denen die einzelnen Menschen versuchten, ihre Idealvorstellungen der Eudämonie zu verwirklichen. Im Anschluss daran stellte Aristoteles seine eigenen Ideen der besten Lebensform dar und präsentierte dem Leser seine Theorien zum behandelten Sujet. Klammert man nun die Abhandlung zur Tugend und Freundschaft aus, so lassen sich zwischen *Ethik* und *Politik* deutliche Parallelen erkennen:

Wieder verweist der Stagirite im ersten Satz des ersten Buches der *Politik* auf das Ziel der Ziele.

*Da jeder Staat uns als Gemeinschaft entgegentritt und jede Gemeinschaft als eine menschliche Einrichtung, die ein bestimmtes Gut verfolgt - denn um dessentwillen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, tun alle alles -, so erhellt, daß zwar alle Gemeinschaften nach irgendeinem Gute streben, vorzugsweise aber und nach dem allervornehmsten Gute diejenige, die die vornehmste ist und alle anderen in sich schließt.*²²⁹

Erneut versuchen die verschiedenen Staaten dieses Ziel auf ihre Art und Weise - mittels ihrer Verfassungsformen - zu realisieren. Und ein weiteres Mal erörtert Aristoteles nach einer kritischen Untersuchung der unterschiedlichen Lebensweisen der staatlichen Gemeinschaften seine Vorstellungen zum Idealzustand.

Diese Anmerkung soll dem Leser nur einen kurzen Einblick in die Gesamtstruktur der aristotelischen Vorgehensweise gewähren. Kommen wir zurück zum Originaltext, in dem Aristoteles seine häufig kritisierten Theorien zur Sklaverei und Hausverwaltung diskutiert.²³⁰

²²⁹ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1252a1ff.

²³⁰ Natürlich ist es aus heutiger Sicht sehr schwierig, den aristotelischen Standpunkt bezüglich der Sklaverei nachzuvollziehen. Die Menschheit hat in diesem Bereich durch das Christentum und den damit einhergehenden Moral- und Wertvorstellungen ein humaneres Menschenbild entwickelt, das diese Form des Miteinanders nicht mehr zulässt. Aristoteles hingegen war aller Wahrscheinlichkeit nach nicht für solche Problematiken sensibilisiert worden. Er kannte die Leibeigenschaft als etwas ganz alltägliches. Eine diesbezügliche Wende setzte unter anderem sicherlich mit dem neuen Testament ein, in dem sich Paulus für den Sklaven Onesimus einsetzt und ihn gar als Bruder bezeichnet. Vgl. Die Bibel (1985): *Philemon*, Vers 15&16. „Denn vielleicht war er darum eine Zeitlang von dir getrennt, damit du ihn auf ewig wiederhättest, nun nicht mehr als einen Sklaven, sondern als einen, der mehr ist als ein Sklave: ein geliebter Bruder, besonders für mich, wieviel mehr aber für dich, sowohl im leiblichen Leben wie auch in dem Herrn.“

1.1 Sklaverei und Hausverwaltung

Das erste Buch der *Politik* behandelt die Personalbeziehungen, die das Fundament der funktionierenden *οικία*, dem Haushalt, darstellen. Zu Beginn wendet sich Aristoteles gegen die platonische Annahme, dass man das Regieren eines Freistaates oder eines Königreiches mit dem Leiten eines Haushaltes gleichsetzen könne.²³¹ Seiner Meinung nach unterscheidet sich die Form des Regierens nicht nur durch ihre Quantität, sondern auch in ihrer Qualität. Um dies näher zu veranschaulichen, versucht er, das Staatengebilde in seine kleinsten Teile zu zerlegen und die dort befindlichen Herrschaftsverhältnisse zu untersuchen. Die Ziele der kleinsten natürlichen Gemeinschaft, der Familie, bestehen in der Fortpflanzung (*γέννησις*) und der Erhaltung (*σωτηρία*). Dementsprechend verbinden sich Mann und Frau und das Herrschende und das Beherrschte.

*Es ist also notwendig, daß sich zuerst diejenigen Individuen verbinden, die ohne einander nicht sein können, also einmal Weibliches und Männliches der Fortpflanzung wegen (...) dann zweitens von Natur Herrschendes und Beherrschtes der Erhaltung wegen.*²³²

Schließen sich nun mehrere dieser ersten, kleinsten Gemeinschaften aufgrund verschiedener Bedürfnisse zusammen, so spricht man von einer Dorfgemeinde. Auch hier sind diese Siedlungen vorwiegend durch familiäre Bande gekennzeichnet.²³³ Mehrere Dorfgemeinschaften wiederum bilden im Verband die staatliche Gesellschaft, deren Definition wie folgt lautet:

*Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebenswillen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht.*²³⁴

Nach Aristoteles bildet sich das staatliche Gemeinwesen in einem natürlichen Prozess, da die Einzelnen in der Gemeinschaft besser ihre Ziele erreichen und durchsetzen können. Der Mensch ist ein Herdentier, das wie die Biene, die vorwiegend im Schwarm auftritt, nicht auf Dauer alleine leben kann. Trifft man auf Wesen, die der anderen nicht bedürfen, so handelt es sich dabei um Tiere oder Götter, da jedem Menschen der

²³¹ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1252a7ff.

²³² Ebd., 1252a27ff.

²³³ Vgl. Pellegrin, Pierre (2001): *Hausverwaltung und Sklaverei*, in: Höffe, Otfried: *Politik*, Berlin. S. 37. Pellegrin macht darauf aufmerksam, dass sich der Begriff *οικία* nicht nur auf die von Aristoteles konkret angesprochenen biologischen, generationenübergreifenden Familienbande bezieht, sondern auch im weiteren Sinne aufgefasst werden kann.

²³⁴ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1252b28ff.

Gemeinschaftstrieb innewohnt. Die besondere Eigenschaft des Menschen besteht darin, durch Sprache nicht nur Schmerz und Lust, sondern auch das Gerechte und Ungerechte dem Gegenüber zu erkennen zu geben. Aus diesem Grund ist die Moral, die über die Gerechtigkeit entscheidet, ein staatliches Ding.²³⁵ Sie bestimmt die in der Gemeinschaft herrschende Ordnung und macht die menschliche Kreatur zum vornehmsten Geschöpf.²³⁶

Nachdem nun Aristoteles erläutert hat, aus welchen Teilen der Staat besteht, klärt er die Herrschaftsverhältnisse zwischen den Personen. Seiner Meinung zufolge gibt es drei Verbindungen: die zwischen Herrn und Sklaven, zwischen Mann und Frau und zwischen Vater und Kind. In den Kapiteln 4-7 widmet sich der Stagirite intensiv der Sklaverei, die Personalrelationen zwischen Mann und Frau und Vater und Kind spricht er nur kurz in den Kapiteln 12 und 13 an, und im Rest der Untersuchung geht er auf die Lehre vom Haushalt ein.

*Dem Verhältnis Herr- Sklave als einem Teil des Hauses gilt die erste Untersuchung (...); dem folgt die Behandlung des Besitzes und der Erwerbsformen (...).*²³⁷

Verständlicherweise werden die aristotelischen Abhandlungen zur Leibeigenschaft aus heutiger Sicht von vielen Kommentatoren stark kritisiert.²³⁸ Niemand kann den Versuch, durch eine Theorie die Sklaverei zu rechtfertigen, gutheißen. Da dieses Personenverhältnis allerdings einen wichtigen Bestandteil des funktionierenden Haushaltes und dieser wiederum die kleinste Einheit des staatlichen Gebildes darstellt, soll im Folgenden auch auf diesen Teil der *Politik* eingegangen werden.

Aristoteles beginnt das vierte Kapitel mit der Überlegung, dass man – um gut leben zu können – gewisse Dinge besitzen müsse, zu denen unter anderem auch sich im Haushalt befindliche Werkzeuge gehören. Diese Werkzeuge können nun unbeseelt oder beseelt sein, so wie zum Beispiel der Steuermann des unbelebten Steuers und des belebten Untersteuerers bedarf, um gut arbeiten zu können. Ähnlich kann man den Sklaven als beseeltes Hilfsmittel und dienendes Besitzstück betrachten, das zum Funktionieren des Haushaltes wesentlich beiträgt.

²³⁵ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1253a37.

²³⁶ Vgl. auch: Kraut, Richard (2002): *Aristotle: Political Philosophy*, New York. S. 253. „When man is 'deprived of law and justice, he is the worst of all animals' (1253a32-3); living in lawless cities, he lives in misery.”

²³⁷ Schütrumpf, Eckard (1991): *Aristoteles Politik I*. Berlin. S. 120.

²³⁸ Vgl. Schofield, Malcolm (1987): *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in: Patzig, Günther (1990): *Aristoteles' Politik*, Göttingen. S.1. “Aristotle's views on slavery are an embarrassment to those who otherwise hold his philosophy in high regard.”

Aristoteles definiert den Sklaven zunächst als „Werkzeug“ (organon): das Besitzstück (ktema) ist ein Werkzeug; der Sklave ist ein beseeltes Besitzstück, folglich ist er ein beseeltes Werkzeug.²³⁹

Nun unterscheidet man allerdings zwischen hervorbringenden und einer gewissen Bestimmung dienenden Werkzeugen.²⁴⁰ Vom Weberschiff beispielsweise macht man nicht nur Gebrauch, sondern man stellt mit seiner Hilfe auch einen Gegenstand her, während die Kleidung oder ein Bett einfach nur genutzt werden. Bei einem Sklaven handelt es sich um die zweite Art von Werkzeug, er bringt nicht hervor, sondern erfüllt Tätigkeiten. Auch wird auf seine enge Verbindung zu seinem Herrn eingegangen. So wie ein Teil komplett zum Ganzen gehört, ohne dass das Ganze seinerseits den Teil ausmacht, verhält sich der Sklave zum Herrn.²⁴¹ Er ist vollkommen Knecht, während der Herr nur Herr des Sklaven, nicht aber dessen Besitz ist. Verfügt ein Mensch also nicht von Natur aus über sich selbst, sondern wird von einem anderen geleitet, so ist er – laut Aristoteles – ein natürlicher Sklave.

Wer von Natur nicht sein, sondern eines anderen, aber ein Mensch ist, der ist ein Sklave von Natur.²⁴²

Im Anschluss an diese Bestimmung überprüft der Philosoph, auf welche Personen sie zutrifft. Er behauptet, dass das Herrschen und Dienen nicht nur notwendig und nützlich sei, sondern auch in der Natur immer wieder unter den Lebewesen auftritt. Sehr oft trifft man auf Verhältnisse der Über- und Unterordnung, schon am eigenen Leib lässt sich dies deutlich spüren. Jeder Mensch besteht aus Körper und Seele; der geistige Teil regiert, während der Körperliche geleitet wird. Jemand, der nun diese beiden Komponenten seiner Person im rechten Einklang hält, erfreut sich einer guten Verfassung. Andere hingegen, die beispielsweise den Leib über die Seele walten lassen, befinden sich in einem schlechteren Zustand. Aus dem Gesagten folgt, dass es auch für den körperlichen, beherrschten Teil günstig ist, von der Vernunft gelenkt zu werden. Würde man versuchen, die Seelenteile gleichzusetzen oder gar den körperlichen Bedürfnissen mehr Gewicht zuspprechen, so wäre dies für den Menschen von Schaden.

²³⁹ Pellegrin, Pierre (2001): *Hausverwaltung und Sklaverei*, in: Höffe, Otfried: Politik. S. 40.

²⁴⁰ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1254a1ff.

²⁴¹ Vgl. Pellegrin, Pierre (2001): *Hausverwaltung und Sklaverei*, in: Höffe, Otfried: Politik. 41. Pellegrin drückt den etwas komplexen Sachverhalt mit den Worten aus: „Ebenso wie der Teil vollständig Teil des Ganzen ist, während das Ganze dem Teil nicht angehört, so gehört auch der Sklave vollständig dem Herrn an, ohne daß dieser ihm angehört.“

²⁴² Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1254a14ff.

*Die Seele führt über den Leib ein despotisches, und der Verstand über das Strebevermögen ein politisches und königliches Regiment, wobei am Tage liegt, daß es für den Leib naturgemäß und nützlich ist, von der Seele, und ebenso für das Subjekt der Gefühle, vom Verstande und dem vernunftbegabten Tier beherrscht zu werden, wohingegen eine Gleichstellung oder umgekehrte Stellung allen Seelenteilen schädlich wäre.*²⁴³

Ähnlich nun, wie sich Körper und Geist zueinander verhalten, kann man auch die Relation des Menschen zu den Tieren, des Mannes zur Frau oder des Herrn zum Sklaven bestimmen. Immer wieder haben wir es mit Schwächerem zu tun, dass sich von Stärkerem regieren lässt. Eine Person, die über große Leibeskräfte verfügt, ohne besondere Verstandesfähigkeiten zu besitzen, eignet sich als Knecht. Häufig kann sie intellektuelle Informationen nur von anderen aufnehmen und bedarf deshalb deren Hilfe. Körperlich Schwache hingegen haben oft nicht die Kapazitäten, beispielsweise Arbeiten auf dem Felde zu verrichten. Sie sind eher dazu geschaffen, als freie Männer im Staate zu regieren und bürgerliche Tätigkeiten auszuüben. Aus diesen natürlichen, körperlichen Beschaffenheiten schließt Aristoteles, dass es von Natur aus freie und unfreie Menschen gibt. Seiner Meinung nach ist es für Knechte gut und sogar von Nutzen, beherrscht zu werden.²⁴⁴

*So erhellt denn, daß einige Menschen von Natur Freie oder Sklaven sind, für welche letzteren es auch nützlich und gerecht ist, Sklaven zu sein.*²⁴⁵

Nun gibt es allerdings nicht nur von Natur aus sklavische Personen, sondern auch solche, die aus Gesetzesgründen unterworfen werden. Zu ihnen gehören vor allem Völker, die im Krieg besiegt werden und dementsprechend als Beute in den Besitz ihrer Sieger übergehen. Viele Gesetzesgelehrte geben in diesem Fall zu bedenken, dass nicht jeder einzelne Bürger eines Staates körperlich robust, arm am Geiste und von Natur aus zum Dienen geschaffen sein kann. Sie halten diese Form der Leibeigenschaft für gesetzeswidrig und verklagen deshalb ihre Mitbürger. Andere wiederum glauben, dass die Sklaverei nach Kriegerrecht durchaus gerecht sei, halten aber nicht jede Schlacht für moralisch begründbar. Jeder weiß, dass Streitigkeiten oft zu Unrecht angezettelt werden und auch die Tatsache, dass man schnell unter kriegerischen Bedingungen Sprösslinge von hoher Herkunft versklavt, ist ihnen zuwider.

²⁴³ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1254b5ff.

²⁴⁴ Vgl. Nicholas D. Smith (1991): *Aristotle's Theory of natural Slavery*, in: D. Keyt und F.D. Miller (Hrsg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford. S. 144. „ (...) if Aristotle is right in Book I, the natural slave is benefited by being the slave of a proper master (...)” Smith macht auch darauf aufmerksam, dass die Befreiung aus der Sklaverei den Sklaven ebenfalls der Vorteile berauben würde, die dieser aus dem Machtverhältnis zieht.

²⁴⁵ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1255a1ff.

*Sonst könnten Männer aus anerkannt edelstem Stamme Sklaven und Abkömmlinge von Sklaven sein, wenn sie zufällig zu Gefangenen gemacht und verkauft würden.*²⁴⁶

Sie plädieren deshalb dafür, nur die barbarischen Völker als knechtisch zu bezeichnen. Aufgrund dieser in Athen vorherrschenden Diskussionen schränkt Aristoteles seine Definition zur Sklaverei etwas ein. Er gibt zu, dass nicht alle Leibeigenen dies von Natur aus sind und verdammt ebenfalls die ausschließlich auf Gesetz und Gewalt beruhende Machtstellung mancher Herrschaftskonstellationen.²⁴⁷ Solange es sich nicht um ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Sklave und Herrn handelt, ist dies für keinen von beiden fruchtbar. Deutlich sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass für den Stagiriten die optimale Verbindung eine für beide Seiten nutzbringende Freundschaft darstellt.²⁴⁸ Schon Pellegrin macht darauf aufmerksam, dass unser von den Baumwollsklaven der Südstaaten geprägtes Sklavenbild nicht ganz in die aristotelische Konzeption passt.

*Diese Verbindung ist viel enger als das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, sei er auch Sklave, und zweifellos hat kein einziger Plantagenbesitzer in den amerikanischen Südstaaten jemals einen seiner schwarzen Sklaven als einen, wenn auch davon getrennten, Teil des eigenen Körpers betrachtet.*²⁴⁹

Im siebten Kapitel geht Aristoteles noch einmal auf den bereits zu Beginn des ersten Abschnitts formulierten Einwand ein, dass die Herrschaft über einen Haushalt und die über einen Freistaat nicht von der gleichen Art seien. Bei erstem handelt es sich um die Alleinherrschaft des Hausherrn über die Sklaven und bei zweitem um eine Herrschaft über Freie und Gleiche.²⁵⁰

Im Anschluss daran behauptet der Stagirite, dass das Herrschaftsverhältnis zwischen Herr und Knecht eine Wissenschaft für sich beinhalte. Der Sklave muss die Dienstleistungen kennen, die er zu erfüllen hat und auch der Herr sollte eine klare Vorstellung über die Verwendung seiner Arbeitskräfte besitzen. Erst wenn er seinen Dienern die richtigen Anordnungen gibt, gelingt es ihm, sich den nötigen zeitlichen Freiraum zu verschaffen, um sich voll der Philosophie oder der Staatswissenschaft widmen zu können.

²⁴⁶ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1255a26ff.

²⁴⁷ Vgl. ebd., 1255b14ff.

²⁴⁸ Vgl. ebd., 1255b11ff.: „Deshalb ist auch eine gegenseitige Freundschaft zwischen einem Sklaven und einem Herrn, die beide ihren Stand von Natur verdienen, nützlich.“

²⁴⁹ Pellegrin, Pierre (2001): *Hausverwaltung und Sklaverei*, in Höffe, Otfried: Aristoteles Politik. S: 41-42.

²⁵⁰ Auf die Herrschaftsverhältnisse wird besonders im dritten Buch der *Politik* noch einmal ausführlich eingegangen.

*Wer also sich nicht selbst damit zu plagen braucht, überlässt diese Ehre dem Hausmeister und beschäftigt sich selbst mit den Staatsangelegenheiten oder der Philosophie.*²⁵¹

Nach der näheren Untersuchung des Sklaven, der einen Teil des Besitzes der funktionierenden *oikía* darstellt, wendet sich Aristoteles der Frage zu, ob und inwiefern sich die Erwerbslehre und die Lehre des Haushalts voneinander unterscheiden. Er ist der Auffassung, dass sie dies sehr wohl tun, da das Ziel der Erwerbskunst im Herbeischaffen verschiedener Güter und das der Haushaltslehre in deren Verwendung liegt.²⁵² Dennoch bleibt die Frage offen, ob beispielsweise auch die Nahrungsbeschaffung und die Landwirtschaft einen Teil der Erwerbskunde darstellen, oder ob sie einer anderen Gattung angehören. Um dies beantworten zu können, muss man sich die verschiedenen Lebensweisen der Menschen und Tiere vor Augen führen. So gibt es animalische Wesen, die Fleisch fressen, andere leben von Pflanzen, und dritte wiederum bedürfen sowohl der pflanzlichen als auch der tierischen Kost. Natürlich beeinflusst die Nahrungsaufnahme den Aufenthaltsort und die Art des Lebens der Tiere.

*Und da nicht jedem das gleiche von Natur zusagt, sondern dem dies, dem jenes, so sind auch wieder die Lebensweisen der fleischfressenden und der pflanzenfressenden Tiere selbst untereinander verschieden.*²⁵³

Ähnlich verhält es sich mit den Menschen. Manche sind Nomaden und ziehen den Herden hinterher, um mühelos die schwächsten Tiere fangen und essen zu können. Andere leben von der Jagd oder vom Fischfang und siedeln sich bewusst an fischreichen Küstenstrichen an, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Dann gibt es zahlreiche Menschen, die Äcker bebauen und so von den Früchten der Erde zehren.²⁵⁴ Dennoch haben sie alle, die Bauern, Fischer, Jäger und Nomaden, eines gemeinsam. Sie erwirtschaften ihre Existenzgrundlagen nicht durch Tausch oder Handel, sondern sie nehmen sich das aus der Natur, was ihnen von ihr zuteil wird.²⁵⁵ Aus ihrer Umgebung eignen sie sich die Dinge an, die sie für ein gelingendes Leben in der Gemeinschaft brauchen. Aus diesem Grunde ist die genannte Art der natürlichen Erwerbskunde ein Teil der Haushaltslehre. Jeder Besitz ist eine Art von Werkzeug, das der funktionierenden Hausverwaltung dient. Aufgabe der Hausherrn und Staatsmänner ist es nun, mit dieser natürlichen Erwerbskunst gut umzugehen. Dabei ist es nicht das Ziel,

²⁵¹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1255b34ff.

²⁵² Vgl. ebd., 1256a11ff.

²⁵³ Ebd., 1256a27ff.

²⁵⁴ Vgl. ebd., 1256a30ff.

²⁵⁵ Ebd., 1256b7ff.

möglichst viel Reichtum anzuhäufen. Im Gegensatz zu Solon ist Aristoteles der Auffassung, dass es sehr wohl Grenzen der Besitzanschaffung gibt.

*Das Maß ist wohl gesetzt, wie für die anderen Künste ja auch.*²⁵⁶

Und genau in diesem Punkte unterscheidet sich die natürliche Erwerbsweise von einer anderen Art der Bereicherung, die auf dem Prinzip der freien Marktwirtschaft fußt. Diese zweite Geschäftsgattung basiert auf der Tatsache, dass man von jedem Besitzstück verschiedenen Gebrauch machen kann. So ist es möglich, beispielsweise einen Schuh anzuziehen und ihn so um dessentwillen zu benutzen, um den er geschaffen wurde oder aber ihn gegen ein anderes Objekt einzutauschen.²⁵⁷ Der Tauschhandel entstand dadurch, dass manche Menschen einige Produkte im Überschuss produzierten, um sie dann gegen Güter, von denen sie nicht ausreichend besaßen, einzuwechseln. Natürlich konnte sich diese Vorform der Wirtschaft erst entwickeln, als die Gemeinschaften größer wurden. Im engsten Bereich der Familie waren solche Händel nicht nötig. Auch muss man hier genau zwischen dem Tauschhandel und dem Geldgewerbe unterscheiden. Belieben es die Gemeinschaften dabei, Gegenstände miteinander auszutauschen, um ihre Lebensgrundlage zu vervollständigen, dann war das nicht naturwidrig.

*Ein solcher Tauschhandel also ist weder gegen die Natur, noch ist er eine Art des Gelderwerbs.*²⁵⁸

Erst die Erfindung des Geldes ließ eine Erwerbskunst entstehen, die mit dem Streben nach der Glückseligkeit nicht mehr in Einklang zu bringen ist. Da nicht alle Naturalien leicht zu transportieren waren, handelte man bei expandierenden Geschäftsbeziehungen mit Eisen- und Silberstücken, um den Tausch zu erleichtern. Man prägte sie mit unterschiedlichen Zeichen und schuf somit Währungen, die eine ganz neue Dimension des Handels ermöglichten. Ziel der Personen war es nicht mehr, nur lebensnotwendige Gegenstände, die ihnen nicht zur Verfügung standen, zu erwerben. Es entwickelte sich ein eigendynamischer Kreislauf des Geldgewinns, in dem Krämer und Geschäftsleute mit zunehmender Raffinesse darauf bedacht waren, ein größtmögliches Quantum an Münzen anzuhäufen. Kritiker dieser Handelsform wenden nun ein, dass man diese Art des Gelderwerbs stark von natürlichem Reichtum zu trennen habe. So ist es rein

²⁵⁶ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1256b34ff.

²⁵⁷ Vgl. hierzu auch: Ross, David (1996): Aristotle, New York. S. 251. "Aristotle draws here the afterwards famous distinction between value of things in use and their value in exchange. You may either wear a shoe or barter it; in either case you use it 'in itself', but the former is its 'proper use', the use which can be made of it and of nothing else."

²⁵⁸ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1257a28ff.

theoretisch möglich, über großes monetäres Vermögen zu verfügen, ohne etwas zu essen zu haben. Auch würde das System des Gelderwerbs in sich zusammenbrechen, wenn die Menschen den geprägten Eisenstücken ihren Wert absprächen.

*Ein anderes Mal wieder begegnet man der Meinung, das Geld sei eine Fiktion und habe rein legale Geltung, dagegen von Natur gar keine.*²⁵⁹

Deshalb trennen sie den zur Hausverwaltung gehörenden Reichtum von aus Vermögensumsatz resultierendem Geldgewinn. Erster garantiert das Funktionieren der Hauswirtschaft und verfügt über natürliche Grenzen, während zweiter keine Schranken kennt. Diese Konzentration auf das Vermehren des Kapitalvermögens basiert leider auf einer falschen Denkweise. Viele Menschen sehen in den sinnlichen Genüssen das höchste Gut und erstreben deswegen das Geld und den Besitz, der ihnen zum Erwerb aller Güter dient. Da ihrem Verlangen keine Grenzen gesetzt sind, scheuen sie ebenfalls nicht davor zurück, alle erdenklichen Mittel zu verwenden, um ihre Wünsche zu befriedigen. Genau diese Geldgier pervertiert allerdings die meisten Künste.²⁶⁰ Die Feldherrenkunst soll nicht primär dazu dienen, Kriegsbeute anzuhäufen und auch die Heilkunst ist nicht zur Bereicherung der Ärzte gedacht. Handelsleute hingegen versuchen aus jeder Situation ein Geschäft zu machen, als würde sich die ganze Welt nur um den Gelderwerb drehen.

*Jene Menschen aber machen aus allen diesen Dingen einen Gelderwerb, als wäre das das Ziel, worauf alles bezogen werden müsste.*²⁶¹

Indem er die widernatürliche Erwerbskunst verurteilt und deutlich von den Aufgaben des Hausherrn trennt, beantwortet Aristoteles die zu Beginn des achten Kapitels aufgeworfene Frage nach der Unterscheidung von Haushalts- und Erwerbslehre. Ausdrücklich tadelt er mehrfach die Erwerbskunst des Händlers und daraus resultierende Berufszweige wie den des Wucherers, der sich nur noch an der Armut seiner Mitmenschen bereichert.

*He further thinks that of the unnatural acquisition of wealth the worst kind is usury, on the ground that money, itself an unnatural invention, is here used not for its original purpose, exchange, but for a yet more unnatural one.*²⁶²

²⁵⁹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1257b10ff.

²⁶⁰ Vgl. Pellegrin, Pierre (2001): *Hausverwaltung und Sklaverei*. S. 45. Pellegrin verdeutlicht in seinem Text auch die Gefährdung der politischen Gemeinschaft, die aus der Geldgier erwächst. „Das neunte Kapitel ist zu Recht aus mehreren Gründen berühmt. Es zeigt vor allem, wie die sich als pervertiert erweisen, ihren natürlichen Charakter verlieren und schließlich die Dominanz der Politik gefährden kann οἰκονομία und dabei zugleich das menschliche Leben seines Ziels, des Glücks, beraubt.“

²⁶¹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1258a13ff.

²⁶² Ross, David (1996): Aristotle. S. 252

Auch verdeutlicht er wiederholt, dass der Hausvater nur Mittel, die sich aus der Natur schöpfen lassen, beschaffen darf, bevor er dann im elften Kapitel zur praktischen Seite des Behandelten übergeht.

Der Hausvater, der seine *oikía* gut leiten will, sollte seine Besitztümer gut kennen und sich im Klaren darüber sein, welchen Gewinn seine Pferde, Rinder und Schafe auf dem Markt abwerfen. Des weiteren sollte er über Kenntnisse der Bodenbeschaffenheiten verfügen, um zu wissen, wo man Getreide, Weinstöcke oder auch Bäume am Besten anpflanzt. Erfahrungen in der Bienen-, so wie der Tier- und Fischzucht sind ebenfalls von Vorteil.²⁶³ Neben diesen Hauptteilen der Erwerbskunst gibt es dann noch den auf Gegenseitigkeit beruhenden Erwerb, der sich in den Handel, das Ausleihen von Geld und die Lohnarbeit untergliedern lässt. Zur Letzteren gehören beispielsweise die Handwerke oder Arbeiten, die nur mit dem Körper geschehen. Auch ist es wichtig, den Stellenwert der Erwerbstätigkeiten zu kennen. Am höchsten ist diejenige anzusiedeln, bei der der Zufall den geringsten Einfluss hat. Darauf folgt die handwerkliche Tätigkeit, bei der man sich der Körperkraft bedient, sie wird abgelöst von der sklavischen, die den Körper ausmergelt, und am niedrigsten ist die Arbeit, die im geringsten Maße der Tugend bedarf.²⁶⁴ Da es allerdings nicht das Ziel von Aristoteles ist, ein Buch über die Ökonomie zu schreiben, verzichtet er darauf, noch näher auf die Erwerbskunst einzugehen.

*Da aber einige hierüber geschrieben haben, wie z. B. Chares aus Paros und Apollodor aus Lemos über Getreidebau und Obstzucht, und ebenso andere über anderes, so mag sich, wem daran liegt, über diese Dinge bei ihnen Bescheid holen.*²⁶⁵

Er belässt es bei dieser Erklärung und wendet sich im Anschluss daran den noch nicht erörterten Personalverhältnissen zwischen Mann und Frau und Vater und Kind zu.

Seiner Meinung nach ist das Weibliche nicht zum Führen geeignet und das Jüngere unvollendeter als das Ältere. Somit scheint es Aufgabe des Mannes zu sein, sowohl über die Frau, als auch über die Kinder im Haushalt zu herrschen. Das Weib wird hierbei wie ein Freistaat regiert, sie ist von Natur aus dem Manne ähnlich, hat aber in letzter Instanz immer zu gehorchen. Die Leitung der Kinder hingegen gleicht eher einer königlichen Herrschaft.²⁶⁶ So wie ein alter, kluger König seinem Volk in Liebe und Weisheit vorsteht, ohne sich geschlechtlich von den Untergebenen zu unterscheiden, so

²⁶³ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1258b17ff.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 1258b35ff.

²⁶⁵ Ebd., 1258b40ff.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 1259b1ff.

gebietet auch der Vater über seine Kinder. Nun wird von vielen die Frage aufgeworfen, ob nicht auch die Gehorchenden Tugenden wie Starkmut, Mäßigkeit oder Gerechtigkeit besitzen. Würden sie das tatsächlich tun, so ließe sich damit der ganze Herrschaftsanspruch des Mannes in Frage stellen.

*Wenn beide, der Herrschende und der Beherrschte, ehrenhaft sein müssen, wie sollte da der eine ein für allemal zu befehlen und der andere zu gehorchen haben?*²⁶⁷

Andererseits wäre es ungereimt, Frauen und Kindern beispielsweise Antitugenden wie Unmäßigkeit zuzuschreiben, da diese sie zum Dienen ungeeignet machten. Das angeführte Problem lässt sich nur lösen, indem man den Gehorchenden Tugenden zuspricht, diese aber von denen der Herrschenden stark unterscheidet. So wie Frauen und Kinder in gewissen Maße vernunftbegabt sind, ohne über die nötige Entschiedenheit bzw. ausreichende Entwicklung ihrer Vernunft zu verfügen, so verhält es sich auch mit den ethischen Tugenden. Gehorchende nehmen daran nur insofern teil, als es für ihre Aufgaben notwendig ist.²⁶⁸ Jedes Geschlecht, jedes Alter und jeder Stand hat somit seine eigene Form der Tugend, die sich nicht mit anderen vergleichen lässt. Wie nun die eigentümlichen Tugenden und das Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten konkret auszusehen hat, unterscheidet sich abhängig von der jeweiligen Staatsverfassung. Die Familie muss als Teil der staatlichen Gemeinschaft die Erziehung der Untergebenen nach der jeweiligen Staatsform richten.

*Da nämlich jede Familie ein Teil des Staates ist, (...) und man die Tugend des Teils in Hinblick auf die Tugend des Ganzen bestimmen muß, so ist es notwendig, Kinder wie Frauen immer mit Rücksicht auf die bestehende Staatsform zu erziehen (...).*²⁶⁹

Da sich Aristoteles allerdings erst an späterer Stelle der *Politik* den verschiedenen Staatsverfassungen und der damit verbundenen Erziehung zuwendet, beendet er mit diesen Überlegungen seine Untersuchungen des ersten Buches.

²⁶⁷ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1259b35ff.

²⁶⁸ Vgl. ebd., 1260a17ff.

²⁶⁹ Ebd., 1260b13ff.

2.2 Kritik gängiger Staatstheorien

Das zweite Buch beginnt – wie bei dem Stagiriten üblich – mit einer Erforschung der herkömmlichen philosophischen Standpunkte, die das zu diskutierende Sujet betreffen.

*Aristotle often places near the beginning of his works a critical examination of what others have said about the subject under investigation.*²⁷⁰

Man sollte, bevor man eigene Theorien zur staatlichen Gemeinschaft aufstellt, gängige Staatstheorien auf ihre Vor- und Nachteile überprüfen, um dementsprechend neue Verfassungsansätze entwerfen zu können.²⁷¹

Ausgangspunkt jeglicher den Staat betreffenden Ansichten ist die Annahme, dass die Bürger irgendwelche Berührungspunkte haben. Die Gemeinsamkeit des Ortes ist dabei grundlegend, doch plädiert Platon in seiner Politeia auch für eine Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft; Vorstellungen, die bei Aristoteles nicht auf große Zustimmung stoßen.

Sein erstes Argument wendet sich gegen den von Sokrates aufgestellten Einheitsbegriff des Staates. Platons Grundprinzipien basieren auf der Auffassung, dass mit der Einheit die Qualität des Staates wachse. Dem Stagiriten hingegen erscheint es unlogisch, die staatliche Gemeinschaft, die zweifelsohne aus einer Pluralität verschiedenster Individuen zusammengesetzt ist, als uniforme Ganzheit zu sehen. Vielmehr verwirklicht sich seiner Meinung nach die Einheitsvorstellung in kleineren Gruppierungen, wie dem Haus, der Familie oder – am Besten – in jeder einzelnen Person.

*Denn ein Haus, wird jeder sagen, sei in höherem Sinne eine Einheit als ein Staat, und ein Individuum sei es in höherem Sinne als ein Haus.*²⁷²

Würde man der genannten Auffassung von Einheit folgen, so ließe sich damit jede Staatsdefinition annullieren.²⁷³ Es ist deshalb laut Aristoteles wichtig, die staatliche Gemeinschaft als Vielheit zu begreifen.

²⁷⁰ Kraut, Richard (2001): *Aristotle's Critique of False Utopias*, in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin. S. 59

²⁷¹ Vgl. Davis, Michael (1996): *The Politics of Philosophy*, London. S. 33ff. Michael Davis macht darauf aufmerksam, dass sowohl das erste Buch (1252a24ff.) als auch das zweite Buch (1260b35ff.) der *Politik* Textstellen beinhalten, die darauf verweisen, dass man bei der Untersuchung mit der ursprünglichsten Einheit beginnen müsse. Dieser doppelte Neuanfang erscheint ihm unlogisch, was meiner Meinung nach nur darauf zurückzuführen ist, dass er sich die komplizierte Entstehungsgeschichte des aristotelischen Werkes, die in dieser Arbeit kurz nach der Einleitung beschrieben wird, nicht vor Augen führt. Nach Richard Kraut findet sogar im dritten Buch ein erneuter Neuanfang statt! Vgl. Kraut, Richard (2002): *Aristotle – Political Philosophy*, New York. S. 357 ff.

²⁷² Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1261a20ff.

²⁷³ Ebd., 1261a21ff.

Überdenkt man diese Kritik, so wird man sie kaum als sehr schlagfertig erachten. Platon glaubte mit Sicherheit nicht, man könne Hunderte von Leuten physisch derart zusammenschmelzen, dass sie mit einem gemeinsamen Kopf und Körper durch die Gegend liefen. Es scheint sich eher um ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu handeln, nach dem die Menschen wie eine einzelne Person denken und agieren. Vielleicht wollte Aristoteles mit seiner Argumentation nur seine Bedenken dahingehend ausdrücken, dass eine derart große Gruppe sich einstimmig Ansichten und Standpunkte teilen könne.

*So read, Aristotele would be saying that disagreement about political and ethical matters is inevitable.*²⁷⁴

Offensichtlich ist er auch prinzipiell nicht gegen diese Vorstellung, da er sie sonst nicht an späterer Stelle gutheißen würde.

*Was also betrifft, daß alle dasselbe als das Ihrige bezeichnen, so wäre das in einem Sinne gut und schön, (...).*²⁷⁵

Nach diesem ersten Einwand fügt Aristoteles hinzu, dass selbst wenn die platonische Einheitsidee in sich kohärent wäre, man diese nicht realisieren könne. Es ist nicht möglich, beispielsweise Familienstrukturen einfach abzuschaffen und jedem Mann alle Kinder zuzusprechen. So wie bei bestimmtem Besitz, der allen gehört, sich niemand wirklich dafür verantwortlich fühlt, wird sich auch um die Erziehung der vielen Söhne, die zahlreiche mögliche Väter haben, niemand kümmern.²⁷⁶

Des weiteren würde man, wenn man jeden jüngeren Bürger mit „Sohn“ anspricht, in Familien- und Freundschaftsbeziehungen große Verwirrungen stiften. Niemand wäre mehr ein Vetter, ein Bruder, ein Schwager oder ein Freund, alle Verwandtschaftsverhältnisse wären aufgelöst. Natürlich könnte man manche Verbindungen aufgrund vorherrschender Ähnlichkeiten erraten und so die Kinder ihren Erzeugern zuteilen, wie es in Libyen der Fall ist, wo die Weibergemeinschaft praktiziert wird. Dennoch spielte auch hier ein großes Maß an Zufall und Willkür mit.

Es ließen sich unter diesen Umständen viele ungewollte Verbrechen und Schandtaten nicht vermeiden. Zweifelsohne würde jeder Richter denjenigen härter bestrafen, der seine Hand gegen die Eltern oder nahe Verwandte erhebt, als Personen, die Fernstehende schlagen oder beschimpfen. Dies ist allerdings aufgrund der fehlenden Kenntnis der Verwandtschaftsbeziehungen nicht mehr herauszufinden. Zudem könnte

²⁷⁴ Kraut, Richard (2001): *Aristotle's Critique of False Utopias*, in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin. S. 62

²⁷⁵ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1261b31ff.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 1261b37ff.

man auch die Vergehen nicht mehr in der Art und Weise sühnen, wie es normalerweise unter Nahestehenden der Fall wäre.

Noch sündhafter als der Streit, werden die Liebesverhältnisse sein.²⁷⁷ Sobald niemand mehr weiß, wer mit wem verwandt ist, können Väter und Söhne oder Brüder miteinander ungestörten Geschlechtsverkehr haben, was ein noch viel schlimmeres Delikt darstellt. Auch werden sich die von Sokrates prophezeiten Freundschaftsbande nach Aristoteles Auffassung nicht entwickeln. Er glaubt nicht, dass der einheitliche Staat in Freundschaft und Liebe wächst, sondern dass emotionale Bindungen immer oberflächlicher werden.

*What is everybody's business is nobody's business. Each citizen will have a thousand sons and each son a thousand fathers; it is but a watery friendship that will in these circumstances spring up.*²⁷⁸

Ähnlich wie beispielsweise ein Sirup, den man mit zuviel Wasser durchmischt, den Geschmack verliert, so werden auch die familiären Beziehungen verwässern. Keiner wird mehr verwandtschaftliche Pflichten wahrnehmen und sich um Eltern und Geschwister sorgen. Denn jeder kümmert sich nur um die Dinge, die zu ihm gehören oder die er liebt und diese beiden Komponenten fallen in der platonischen Staatsutopie weg.

*Denn zwei Dinge sind es, die vor allem Sorge und Teilnahme des Menschen für sich gewinnen: das Eigene und das Geliebte, und beides ist bei Bürgern eines solchen Staates nicht zu finden.*²⁷⁹

Zu guter Letzt werden sich auch Kinder die – nach Platons Vorstellungen – aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten die Stände wechseln, vieler Verbrechen schuldig machen. Sie vergessen ihre Wurzeln und sind ohne das Bewusstsein, dass sie ihre Eltern oder Geschwister vor sich haben könnten, rauer zu niedrigeren sozialen Schichten.

Doch nicht nur durch die Vermischung der familiären Beziehungen, auch durch die Vereinheitlichung des Besitzes würde es – laut Aristoteles – zu großen Problemen kommen. Deshalb ist es fraglich, ob und auf welche Art und Weise man im Idealstaat das Vermögen verteilen sollte. Man könnte den Bürgern ihre Frauen und Kinder belassen und nur das Vermögen, das Land, wie auch seine Erträge, gemeinschaftlich teilen. Des weiteren wäre es möglich, Grundstücke zu Privateigentum zu ernennen und die Erzeugnisse der Ernte gemeinschaftlich zu verbrauchen. Auch eine Regelung, nach der man die Felder gemeinsam bebaut und die Ernte privat verteilt, ließe sich denken.

²⁷⁷ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1262a32ff.

²⁷⁸ Ross, David (1996): Aristotle, New York. S.253.

²⁷⁹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1262b22ff.

Wichtig ist bei all diesen Überlegungen ebenfalls die Arbeitsteilung. Leistet jemand viel und erhält wenig, während andere von seinem Fleiß profitieren, so wird er sich beschweren und Streit beginnen.

*(...): si, en effet, la jouissance et le travail ne sont pas répartis selon la règle de l'égalité, mais d'une façon inégale, des récriminations s'élèveront inévitablement, à l'encontre de ceux qui jouissent ou recoivent beaucoup en échange d'un faible travail, de la part de ceux qui recoivent moins et travaillent davantage.*²⁸⁰

Es ist also nicht einfach, eine für alle zufriedenstellende Lösung zu finden. Aristoteles plädiert deshalb dafür, die vorherrschende Verteilung beizubehalten und etwaige Zwistigkeiten durch entsprechende Gesetzesvorkehrungen zu vermeiden. Er hält es für sinnvoll, manche Dinge zu Allgemeingütern zu erklären und andere im Privatbesitz zu belassen, da jeder für seinen persönlichen Profit am tatkräftigsten arbeitet.²⁸¹ Man kann sich dabei ein Beispiel an den Lazedämoniern nehmen, die Sklaven, Pferde, Hunde und Früchte, die als Wegzehrung dienen, gemeinschaftlich teilen.²⁸² Auch hier verfügt jeder Bürger über sein Privatvermögen, das in manchen Fällen von anderen genutzt wird.

Des weiteren gehen mit dem Privatbesitz gewisse psychische Komponenten einher, die sonst wegfallen würden. Jeder Mensch hat seine Freude an eigenem Vermögen und ist stolz auf dieses. Es ermöglicht ihm die Tugend der Freigiebigkeit an Gästen und Freunden zu verüben, ihnen finanziell zu helfen und zur Seite zu stehen.

*Denn eine freigiebige Gesinnung kann dann nicht offenbar werden und eine Tat der Freigiebigkeit es nicht geben, da die Werke dieser Tugend gerade in der Verwendung des Privateigentums bestehen.*²⁸³

Zudem täuschen sich diejenigen, die glauben, durch die Abschaffung des Privatguts könne man ebenfalls damit verbundene Streitigkeiten lösen. Natürlich gibt es viele Auseinandersetzungen aufgrund des Geldes; Personen beginnen zu lügen, zu betrügen, sie legen falsches Zeugnis ab oder schließen unaufrichtige Freundschaften zu Reicheren. Dennoch entstehen solche Zwistigkeiten meist nicht aufgrund unklarer

²⁸⁰ Weil, Raymond (1966): *Politique d'Aristote*, Paris. S. 78.

²⁸¹ Aristoteles verwendet ähnliche Argumente gegen den Besitz, wie schon gegen Frauen – und Kindergemeinschaften. Immer wieder behauptet er, dass sich Menschen bei ihnen klar zugeordneten Besitztümern (hiermit sind auch menschliche Beziehungen zu Kindern und Frauen gemeint) aufgrund der Enge des Kontakts verantwortlicher zeigten. Vgl. auch: Kraut, Richard (2001): *Aristotel's Critique of False Utopias*, in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin. S. 69. „Several of these arguments repeat or adapt points that Aristotle has already made about the value of the family and deep emotional ties to small communities within the city.”

²⁸² Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1263a35ff.

²⁸³ Ebd., 1263b12ff.

Besitzverhältnisse, sondern basieren primär auf menschlicher Schlechtigkeit. Dies sieht man schon allein daran, dass viel öfter um gemeinschaftliche Dinge gestritten wird, als um persönliche. Leider wird der Sachverhalt nicht in vollem Umfang wahrgenommen, da die meisten hauptsächlich über Privatbesitz verfügen. Trotzdem sollte man neben den Nachteilen des Privateigentums dessen Vorteile nicht vergessen.

*Aristotle argues that the bad results of private property can be removed without removing private property, whereas its good results cannot be secured without private property.*²⁸⁴

Man sieht aus dem Erörterten, dass die von Sokrates vorgeschlagene Einheit des Staates einen bestimmten Grad nicht überschreiten darf. Wie bereits zu Beginn des zweiten Buches erwähnt, stellt die staatliche Gemeinschaft nach Aristoteles eine Vielheit dar, die nicht durch gemeinsame Frauen, Kinder und Besitz zur Einheit gelangt, sondern durch Gewöhnung, tugendhafte Erziehung, Gesetze und Philosophie.²⁸⁵

Auch gibt der Stagirite zu bedenken, dass man das von Platon vorgeschlagene Staatsmodell längst irgendwo realisiert hätte, wenn es funktionstüchtig wäre. Die Menschen waren von je her erfindungsreich und sind bestimmt schon zuvor auf ähnliche Ideen gekommen, die sich dann aber in der Praxis nirgends durchsetzen ließen.

Nach der Kritik der platonischen Staatsutopien wendet sich Aristoteles anderen Verfassungen zu, die in der antiken Welt als beispielhaft galten. Er geht dabei auf die Ideen des Phaleas ein, der vorschlug, dass alle Bürger über die gleiche Menge an Grundbesitz verfügen sollten.²⁸⁶ Bei neugegründeten Staaten wäre dies leicht zu realisieren, und bei schon bestehenden Gemeinschaften müssten die Reichen solange ihr Eigentum vererben, bis eine Vermögensgleichheit unter der Bevölkerung entstünde.

An sich findet der Stagirite den Gedanken der Besitzregulierung nicht schlecht, doch sind ihm die Vorstellungen des Phaleas zu undifferenziert. Es können beispielsweise alle gleichviel besitzen, ohne mit dem für sie Lebensnotwendigen ausgestattet zu sein. Sinnvoller wäre es deshalb, nicht nur den Ausgleich, sondern auch ein mittleres Maß an Eigentum anzustreben. Des weiteren scheint es nicht ausschließlich auf die Regelung des Vermögens, sondern vor allem auf die der Begierden anzukommen. Die meisten Menschen handeln nicht in Notsituationen ungerecht, da sie der Dinge, die sie erstreben

²⁸⁴ Irwin, T.H. (1991): *Aristotle's Defense of Private Property*, in: Keyt, David und Fred Miller (Hrsg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Massachusetts. S. 200.

²⁸⁵ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1263b40ff.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 1266b1. Dieser Vorschlag resultiert aus der Überlegung, dass die meisten Streitigkeiten um des Besitzes willen entstehen.

wirklich bedürften. Vielmehr treibt sie eine unersättliche Gier zu schlechten Taten, die es durch gute Erziehung zu beheben gilt.

*Auch ist die Schlechtigkeit der Menschen ein unersättliches Ding, und wenn sie anfangs mit zwei Obolen zufrieden waren, so verlangen sie, wenn diese erst herkömmlich geworden sind, immer mehr, bis sie zuletzt kein Maß mehr kennen.*²⁸⁷

Dann entstehen Streitereien häufig aufgrund ungerechter Verteilung von Ansehen und nicht bloß aus Vermögensungleichheiten. Wird dem Tapferen nicht mehr Ehre zuteil als dem Feigen, so wird er darüber in Zorn geraten und aus Gründen Unruhe stiften, die im Verfassungsvorschlag des Phaleas nicht berücksichtigt werden.

Auch scheint der Gesetzgeber bei der Regulierung des innerstaatlichen Besitzes äußere Gefahren zu vergessen. Es ist neben der Zufriedenheit des Volkes ebenfalls von Bedeutung, dieses vor Feinden schützen zu können. Ist das gemeinschaftliche Vermögen nun groß, so wird es viele Räuber und Plünderer anlocken; im entgegengesetzten Fall könnte man sich aber nicht verteidigen. Aus genannten Gründen sollte man auch über das richtige Maß des staatlichen Eigentums Aussagen treffen.²⁸⁸

*Daher darf er (der Besitz, I.R.) nicht in einem Maße vorhanden sein, daß überlegene Nachbarn danach lüstern werden und seine Inhaber dann keinen Angriff abzuschlagen imstande sind, andererseits darf er auch nicht so geringfügig sein, daß sie einem Kriege, sei es auch nur mit einem Feinde von gleicher oder ähnlicher Stärke, nicht gewachsen sind.*²⁸⁹

Der Verfassungsvorschlag des Phaleas ist somit defizitär, doch da es Aristoteles' Ziel ist, aus den Fehlern anderer zu lernen, überprüft er im Anschluss daran die Ideen des Hippodamus. Dieser unterteilt seinen Idealstaat in drei Arten von Bürgern; in Handwerker, Bauern und Krieger. Des weiteren führt er ebenfalls eine Dreiteilung des Landes durch; es soll für den Kultus, für öffentliche Zwecke und als Privateigentum genutzt werden. Auch gibt es nach den Arten der Streitigkeiten die existieren, drei verschiedene Gesetze: eines gegen Ehrverletzung, ein weiteres gegen Schädigung und das letzte gegen den Todschat. Prozesse können bei Hippodamus in Revision gehen und falls ungerechte Entscheidungen vorliegen, vor einem höchsten Gerichtshof gebracht werden, der aus den Ältesten des Staates besteht. Interessant ist auch sein

²⁸⁷ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1267b1ff.

²⁸⁸ Meiner Meinung nach erstrebt jeder Staat automatisch ein Höchstmaß an Einkommen und Vermögen. Mir erscheint es unlogisch, dass Aristoteles, der mehrfach auf die Gier der menschlichen Natur verweist, ernsthaft glaubt, man könne durch Verfassungsentwürfe das Staatseigentum genau regulieren. Natürlich ist mir klar, dass er durch Erziehung die Begierden zügeln möchte, doch ist sein Ansatz in diesem Punkt sehr utopisch.

²⁸⁹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1267a24ff.

Gedanke, dass die Richter, die in anderen Verfassungen nur die Möglichkeit haben, zwischen Recht und Unrecht zu entscheiden, Täfelchen bekommen, auf die sie gegebenenfalls Pro- und Kontrapunkte ihres Urteils aufzeichnen können.

*Auch dürften die Entscheidungen bei den Gerichten, meinte er, nicht durch bloße Stimmabgabe erfolgen, sondern jeder solle ein Täfelchen haben, das er, wenn er einfach für Verurteilung stimme, mit dem betreffenden Vermerk versehen, und wenn er einfach für Freisprechung sei, leer lassen solle; wäre er aber bedingungsweise für das ein und das andere, so solle er das genau darauf angeben.*²⁹⁰

Zu guter Letzt plädiert der Gesetzgeber dafür, dass Menschen, die besondere Leistungen für das gemeinschaftliche Wohl erbringen, öffentlich ausgezeichnet werden.

Aristoteles spricht sich in vielen Punkten gegen diese Vorstellungen aus. Ihm erscheint es unlogisch, sowohl Bauern, Handwerker und Krieger zu Bürgern zu deklarieren, da die Waffentragenden den anderen immer überlegen sind und diese Macht seiner Meinung nach auch ausnutzen würden. Des weiteren ist er gegen die von Hippodamus vorgeschlagene Gerichtsbarkeit, sie würde bei allzu detaillierten Meinungsäußerungen der Betroffenen zuviel Verwirrung stiften. Verklagte ein Kläger seinen Schuldigen auf 20 Minen, so ist es in niemandes Interesse eine Diskussion darüber anzustellen, ob nicht 5 oder 10 Minen ein angemessenerer Betrag seien.²⁹¹ Auch hält er die Belohnung derer, die sich um des Staates verdient gemacht haben, für schlecht realisierbar. Mit Sicherheit würden viele Betrüger kommen, die das System für sich ausnutzen wollten.²⁹²

Alles in allem kritisiert Aristoteles die theoretisch entworfenen Staatsutopien seiner Zeitgenossen in nicht unerheblichem Maße. Er geht deshalb ab dem neunten Kapitel des zweiten Buches auf die in der Praxis gut verwirklichten Verfassungsformen der Lazedämonier, Kreter und Karthager ein.

*In II 9-11 he turns to three political systems that are thought to be especially well governed - Sparta, Crete, and Carthage.*²⁹³

Wichtig ist bei jeder guten Verfassung, dass sich die Bürger nicht um die Nahrung oder ähnliche notwendigen Dinge kümmern müssen. Sie besitzen dafür Sklaven und

²⁹⁰ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen.1268a2ff.

²⁹¹ Die Ideen des Hippodamus entsprechen sehr viel mehr unseren heutigen Theorien von Recht und Gerichtsbarkeit, als die über Jahrtausende zum Vorbild genommenen Staatstheorien des Aristoteles. Ich halte sie in vielen Punkten für qualitativ höherwertig als die Bemerkungen, die Aristoteles beispielsweise zur Sklaverei o. ä. von sich gibt. Leider macht der Stagirite diesen Denker schon zu Beginn lächerlich; ein Verhalten, das sich nur durch persönliche Schwäche erklären lässt. Vgl. auch: Davis, Michael (1996): The Politics of Philosophy. S. 35. "Aristotle ridicules Hippodamus as rather odd (...) due to his love of honor or ambition."

²⁹² Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen.1268b25.

²⁹³ Kraut, Richard (2001): *Aristotle's Critique of False Utopias*. S. 71.

Untergebene, die für das leibliche Wohl ihrer Herren Sorge tragen. Dennoch muss die herrschende Klasse wissen, wie sie mit den niederen Schichten umzugehen hat. Lässt sie ihnen zu viele Freiheiten, so werden die Diener aufmüpfig und verlangen gleiche Rechte wie die Herrschenden; hält man sie zu kurz, so machen sie sich jede Schwäche ihrer Herren zu Nutze und reagieren hinterlistig und durchtrieben.

Auch die Erziehung der Frauen will gelernt sein. Jede Bevölkerung besteht aus einem männlichen und einem weiblichen Teil und es reicht nicht aus, durch Gesetze nur die Tugendhaftigkeit der Männer zu fördern. Denn befinden sich die Ehepartner im Krieg, so bricht Zuchtlosigkeit unter den Frauen aus, die nie der Sittenlehre unterworfen wurden. Sie leben zügellos, und die Krieger, die in Tugend gehärtet vom Lagerleben zurückkehren, können oft die Schäden nicht mehr gut machen, die die Weiberherrschaft angestellt hat.

(...) die Weiber aber soll Lykurg zwar unter die Gesetze zu bringen versucht, aber, als sie sich widerspenstig zeigten, davon abgestanden haben.²⁹⁴

Des weiteren ist bei den Spartiaten ein gewisses Missverhältnis des Eigentums zu beklagen. Der Grundbesitz befindet sich in den Händen weniger Bürger, während der Großteil der Bevölkerung sehr arm ist.²⁹⁵ Diejenigen nun, die kaum Land besitzen, versuchen sich in der Fortpflanzung zurückzuhalten, um nicht das geringe Vermögen unter ihren Kindern noch weiter aufteilen zu müssen. Das hat natürlich eine ständige Verringerung der Einwohnerzahl zu Folge, die den Staat klein und verletzlich werden lässt.

Der Staat konnte einen einzigen Schlag nicht aushalten, sondern ging aus Mangel an Leuten zugrunde.²⁹⁶

Auch staatliche Maßnahmen wie ein Gesetz, das den Vätern von mindestens drei Söhnen den Kriegsdienst erlässt, konnten nichts gegen das Problem ausrichten. Es sollte deshalb Aufgabe des Gesetzgebers sein, von vorneherein auf die richtige Verteilung des Eigentums zu achten.

Dann gibt es an dem System der Euphorie einiges zu bemängeln.²⁹⁷ Männer, die diese Staatsämter bekleiden, stammen aus den unterschiedlichsten Schichten und sind manchmal so arm, dass sie sich gerne für etwas Geld bestechen lassen. Auch treffen sie relativ willkürlich wichtige Entscheidungen, die besser auf der Grundlage eines

²⁹⁴ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1270a6ff.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 127017ff.

²⁹⁶ Ebd., 1270a34ff.

²⁹⁷ Vgl. ebd., 1270b7ff.

Gesetzesentwürfs fundiert werden sollten. - Ebenfalls mit dem Rate der Alten scheint es schlecht bestellt zu sein. Man wählt diese Bürger auf Lebenszeit und selbst wenn ihr Geist nachlässt, müssen sie weiterhin Urteile fällen. Zudem stört es Aristoteles, dass man sich um das Amt selbst bewirbt; das ruft den Ehrgeiz der Menschen hervor, und Ehrgeiz und Habgier sind schlechte Motivatoren.

Und doch geschehen fast die meisten freiwilligen Vergehen von den Menschen aus Ehrgeiz und aus Habsucht.²⁹⁸

Zu guter Letzt kritisiert der Stagirite noch die Verfahrensweise mit den gemeinsamen Mahlzeiten bei den Lakoniern. Während in Kreta beispielsweise die Kosten dafür aus Staatmitteln getragen werden, muss dort jeder einzelne Bürger, egal wie arm er ist, seinen Obolus dazu beitragen. Ist er dazu nicht imstande, so wird er von der Gemeinschaft ausgeschlossen; eine Vorgehensweise, die das Gegenteil dessen bewirkt, wozu die gemeinschaftlichen Mahle ursprünglich geplant waren.²⁹⁹

Nach der Untersuchung der Verfassung von Lazedämon wendet sich Aristoteles der kretischen zu. Sie diene als Vorbild der lakonischen Staatsordnung und ist deshalb in vielen Punkten gleich. Auch die karthagische ist mit ihr verwandt und weist dementsprechend deutliche Ähnlichkeiten zu den bereits genannten Verfassungen auf.

Denn diese drei Verfassungen sind gewissermaßen unter sich ebenso verwandt, als sie sich von den übrigen wesentlich unterscheiden, die kretische, die lakonische und als dritte ihrer die der Karthager, und diese letzte enthält viele gute Bestimmungen.³⁰⁰

Da sich in den weiteren Kapiteln viele Details wiederholen, soll an dieser Stelle auf genauere Schilderungen verzichtet werden. Das Anliegen des Stagiriten, dem Leser einen groben Überblick über die realisierten Verfassungsformen seiner Zeit zu vermitteln, wird mit dem zwölften Kapitel des zweiten Buches abgeschlossen.

So hätten wir denn die verschiedenen Staatsverfassungen, die entweder in praktischer Geltung stehen oder von einzelnen bloß theoretisch entworfen worden sind, auf diese Weise betrachtet.³⁰¹

²⁹⁸ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1271a16ff.

²⁹⁹ Martha C. Nussbaum nennt dieses Beispiel gerne, um generell auf die Aufgaben des Staates für seine Bürger zu verweisen. Sie kritisiert dabei besonders den spartanischen Verfassungsentwurf. Vgl. hierzu: Nussbaum, Martha C. (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben. S. 26.

³⁰⁰ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1272b26ff.

³⁰¹ Ebd., 1274b25.

2.3 Der Staatsbürger

Zu Beginn des dritten Buches der *Politik* definiert Aristoteles den Staatsbürger. Er behauptet, wer eine Staatsverfassung untersuchen möchte, muss zuvor die Begriffsunterschiede zwischen dem Staat und der Verfassung klären, um mögliche Unklarheiten, die zu Kontroversen zwischen Politikern und Gesetzgebern führen könnten, auszuschließen. Die Verfassung ist eine Ordnung der in dem Stadtstaat lebenden Einwohner und somit ist es logisch konsequent, mit einer Untersuchung der kleinsten Einheit der aus vielen Teilen zusammengesetzten Polis, dem Bürger, anzufangen.

*Da aber der Staat ein Zusammengesetztes ist, so muß, wie bei allem, was ein Ganzes ist und viele Teile hat, zuerst diese Teile in Betracht zu nehmen sind, ebenso auch bei ihm zuerst der Begriff des Staatsbürgers gesucht werden (...).*³⁰²

Allein aufgrund des Wohnsitzes wird man noch nicht Staatsbürger, denn Zugereiste und Sklaven leben ebenfalls im Staat, ohne bürgerliche Rechte zu genießen. Auch die Teilnahme an der Rechtsprechung ist nicht ausreichend, da Beisassen sich anhand von Verträgen an den Staat binden können, ohne den Bürgerstatus zu besitzen. Zudem sind Kinder und Greise nicht in die Bürgerlisten aufgenommen, weil sie entweder zu jung oder zu alt sind, um den Pflichten eines Bürgers nachzukommen. Und ebenfalls Ehrlose und Verbannte befinden sich aufgrund der Tatsache, dass sie sich selbstverschuldet ihrer Rechte beraubten, nicht in dem zu untersuchenden Stande.³⁰³

Demnach sind also nicht alle Bewohner einer Stadt Staatsbürger, sondern nur diejenigen, die in der Polis, in den Bereichen der Judikative und Legislative³⁰⁴ mitwirken. Aristoteles zeichnet den Bürger durch die Teilnahme an der Gerichtsbarkeit und an der Herrschaft aus.

*Dieser (der Bürger, I.R.) wird nun für Aristoteles durch zwei Funktionen gekennzeichnet: durch Teilhabe an Rechtsentscheidungen (krisis) und an der Regierung (arche; 1275a23).*³⁰⁵

³⁰² Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1274b37ff.

³⁰³ Vgl. ebd., 1275a14ff. Man könnte diese Erläuterungen erweitern und auch das zweite Kapitel anführen, in dem Aristoteles erklärt, welcher Abstammung man väterlicherseits und mütterlicherseits sein muss, um den Bürgerstatus zu erhalten. Da diese Textstelle aber nicht für den Verlauf der Diskussion relevant ist, möchte ich sie nicht näher ausführen.

³⁰⁴ Vgl. Frede, Dorothea (2001): *Staatsverfassung und Staatsbürger*, in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin. S. 78. Sie glaubt, dass Aristoteles nicht auf die dritte Gewalt, die Exekutive, mit eingeht, da er den Staatsbürger im allgemeinen bestimmen will und nicht spezielle Funktionen bestimmter Amtsinhaber analysieren möchte.

³⁰⁵ Ebd., S. 77

Diese Definition trifft allerdings nicht in allen Fällen zu, weil nicht jede Staatsordnung die Beteiligung der Bürger am aktiven Regieren vorsieht. Einwohner Spartas oder Karthagos beispielsweise können keine Entscheidungen in den Volksversammlungen fällen, da diese Aufgaben von Magistraten wahrgenommen werden, auf die sie keinen direkten Einfluss haben. Damit die zuvor genannte Definition des Aristoteles dennoch nicht ihren allgemeingültigen Charakter verliert, modifiziert er sie etwas. Der Bürger ist demzufolge ein Mitglied der Bevölkerung, das das Recht hat, an der beratenden oder richterlichen Gewalt zu partizipieren. Er muss dieses Recht nicht nutzen und aktiv beim Fällen der Urteile teilnehmen, sondern es reicht aus, dass ihm die Möglichkeit offen steht, dies tun zu können.

Und hieraus können wir denn entnehmen, was ein Bürger ist: wem es nämlich zusteht, an der beratenden oder richterlichen Gewalt teilzunehmen, den nennen wir daraufhin einen Bürger seines Staats, und Staat nennen wir, um es einfach zu sagen, die Gesamtheit der Genannten, die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen.³⁰⁶

Nach der Definition des Staatsbürgers fragt Aristoteles, inwiefern die Tugend eines guten Mannes und eines tüchtigen Bürgers übereinstimmen. Für viele Leser erscheint die Annahme bizarr, dass sie das nicht tun sollten, und dennoch führt der Stagirite mehrere Argumente für diese These an.³⁰⁷

Zu Beginn übernimmt er den von Platon bereits verwendeten Vergleich des Staates mit einem Schiff. Obwohl ein Ruderer oder ein Steuermann unterschiedlichen Verrichtungen nachgehen und sie dementsprechend auch über verschiedene Tüchtigkeiten verfügen, ist es doch ihr gemeinsames Ziel, glücklich zu reisen. Ebenso verhält es sich mit den Bürgern, die viele Aufgaben erledigen und dennoch alle für das Wohl der Gemeinschaft arbeiten. Da nun eine staatliche Gemeinschaft nur durch gewisse theoretische Richtlinien zustande kommt, die sich vor allem in den Verfassungen manifestieren, muss die Tüchtigkeit eines jeden Bürgers von der Staatsordnung abhängen, in der er lebt. Nun gibt es aber verschiedene Verfassungsformen, was konsequenterweise dazu führt, dass der treffliche Bürger, je

³⁰⁶ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1275b17ff.

³⁰⁷ Beachte: Kraut, Richard (2002): *Aristotle-Political Philosophy*. S. 266, macht darauf aufmerksam, dass sich Aristoteles an dieser Stelle zu widersprechen scheint. Während er im dritten Buch der Politik erklärt, dass eine Polis mit nur tugendhaften Menschen nicht existieren kann, entwirft er im siebten und achten Buch den perfekten Staat, in dem alle gut sind. Betrachtet man seine Herangehensweise jedoch genauer, so erklärt sich sein Standpunkt. Im dritten Buch will er keine neue Staatskonzeption entwickeln. Er untersucht nur die traditionellen politischen Systeme, die fehlerhaft und begrenzt sind. Selbst die beste der althergebrachten Verfassungen erfüllt nicht die Grundbedingungen, die für einen Staat, der nur aus guten Menschen besteht, nötig wären: "They (*the traditional constitutions, I.R.*) do not start from scratch, but make do with the limited materials at hand. Given these limitations in even the best of the traditional regimes, it is impossible for a city to be composed entirely of good men."

nach Staat in dem er wohnt, unterschiedliche Tugenden besitzen muss. Dennoch hatte man zuvor in der *Ethik* die Tugend des guten Mannes als eine einzige bestimmt³⁰⁸; eine Überlegung, die den Umstand bestätigt, dass man ein tüchtiger Bürger sein kann, ohne deshalb ein guter Mensch zu werden.

*Das man demnach ein trefflicher Bürger sein und doch die Tugend, die den trefflichen Mann ausmacht, nicht besitzen kann, leuchtet ein.*³⁰⁹

Des weiteren ist es nicht möglich, die Tauglichkeit des Bürgers mit der Tugend eines guten Mannes in allen Fällen gleichzusetzen, da der Staat auf dem Prinzip der Arbeitsteilung basiert. Ähnlich wie der Körper aus Leib und Seele bzw. das Haus aus Mann und Frau bestehen, ist auch der Staat in ungleiche Teile unterteilt,³¹⁰ die verschiedene Aufgabenbereiche für die Bürger bereitstellen. Man benötigt für das Funktionieren der staatlichen Gemeinschaft unterschiedliche Dienstleistungen und nicht alle können jede beliebige Arbeit vollbringen. Besäße jeder Bürger die gleiche Tugend, so gäbe es – hält man sich noch einmal das platonische Bild des Schiffes vor Augen – nur noch Kapitäne und keine Matrosen mehr.³¹¹ Das würde niemandem weiter helfen, und aus diesem Grund ist es wichtig, dass alle Menschen in ihren Bereichen tüchtige Arbeit leisten, um treffliche Mitglieder der Gesellschaft zu werden. In diesem Sinne besteht der Staat aus tugendhaften Staatsbürgern, die nicht die in der *Ethik* definierte Tugend des Glückseligen besitzen.

Aus dem Gesagten folgt allerdings nicht, dass überhaupt kein Bürger ein tugendhafter Mensch ist. Jemand der über die Fähigkeit verfügt, sowohl gut zu herrschen als auch gut beherrscht werden zu können, besitzt die Tugend des Tüchtigen.

*Aber nun lobt man es doch, wenn einer zu befehlen und zu gehorchen versteht, und gilt es als Tugend des bewährten Bürgers, daß er sowohl gut zu befehlen als auch gut zu gehorchen wisse.*³¹²

Nun müssen aber auch bei den Formen des Beherrschtwerdens wichtige Unterscheidungen getroffen werden. Aristoteles hatte schon im ersten Buch die Gesellschaft in zwei Arten von Menschen unterteilt; in Freie und Sklaven³¹³.

³⁰⁸ Im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* wurde die Klugheit zur vollendeten Tugend erklärt, die für alle sittlichen Tugenden richtungsweisend ist.

³⁰⁹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1276b34ff.

³¹⁰ Vgl. ebd., 1277a5ff.

³¹¹ Vgl. Frede, Dorothea (2001): *Staatsverfassung und Staatsbürger*, in: Höffe, Otfried: Aristoteles Politik. S. 84.

³¹² Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1277a25ff.

³¹³ Unter die in der despotischen Herrschaft Regierten fallen hier nicht nur Sklaven, sondern auch Handwerker und Metöken.

Dementsprechend ist auch die Herrschaft in zwei Formen aufzuspalten; in die despotische und die politische Herrschaft.

Es gibt aber, wie in den Erörterungen gesagt wurde, eine Herrschaft um des Herrschers willen und eine, die zum Besten des Beherrschten ausgeübt wird. Jene gilt uns als despotisch, diese als Herrschaft über freie Männer.³¹⁴

Die naturrechtliche Begründung der despotischen Herrschaft wurde bereits im Unterkapitel *Hausverwaltung und Sklaverei* diskutiert. Sie basiert nach Aristoteles auf der Erkenntnis, dass so wie die Seele den Leib bzw. der Mensch das Tier beherrscht, es sich auch mit den zwischenmenschlichen Beziehungen verhalte. Es gibt geistig schwächere Naturen, die der Leitung bedürfen, da sie selbst nicht im Stande sind, ihr Leben eigenständig zu organisieren. Sie brauchen andere, die sie intellektuell führen und ihnen beim Fällen von Entscheidungen behilflich sind; sie benötigen die despotische Regentschaft. Da der Staat allerdings eine Gemeinschaft freier Bürger ist, sollte diese Herrschaftsform dort nicht auftreten. Es kann nicht das Ziel sein, Gleichberechtigte zur bedingungslosen Unterwürfigkeit zu erziehen. Dementsprechend unterlässt man es auch, bürgerliche Kinder in Tätigkeiten zu schulen, derer sie nie bedürfen, da immer niedere Schichten sie verrichten werden.³¹⁵

Die gesuchte Tugend des Herrschens und Beherrschtwerdens bezieht sich nicht auf die Despotie, sondern auf den Bereich politischer Herrschaft

Aber es gibt auch eine Herrschaft, vermöge deren man über seinesgleichen und über freie Leute herrscht, und damit meinen wir die politische Herrschaft (...).³¹⁶

Zukünftig Gebietende werden von ihresgleichen regiert und auf Aufgaben vorbereitet, die sie als Erwachsene zu erfüllen haben. Niemand beginnt seine Karriere gleich als Reiterchef oder Feldherr. Jeder muss sich erst hochdienen und gehorchen, um beide Perspektiven des Tätigkeitsfeldes, das er später übernehmen wird, kennen zu lernen. In diesem Sinne sind die Bürger in dem Zeitraum, in dem sie ihre Herrscherqualitäten noch entwickeln, Beherrschte und zukünftig Herrschende in einem.³¹⁷

Zusammenfassend könnte man also sagen, dass Aristoteles den Bürger durch sein Recht auf Teilnahme an der Politik definiert und anschließend diese Bestimmung spezifiziert,

³¹⁴ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1333a4ff.

³¹⁵ Vgl. auch: Siegfried, Walter (1942): Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. S. 29. „Drittens gehören die despotische und die politische Herrschaft ganz verschiedenen Lebensbezirken an. Der Besitz von Sklaven wie auch von andern materiellen Gütern ist etwas Notwendiges. Man benützt die Sklaven für die sog. notwendigen Arbeiten, die der Freie, weil sie keine besondere menschliche Tüchtigkeit erfordern, nur im Notfalle selber verrichtet.“

³¹⁶ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1277b7ff.

³¹⁷ Vgl. ebd., 1277b14ff.

indem er behauptet, der treffliche Bürger besitze die Fähigkeit zu herrschen und beherrscht zu werden.

*Bürger aber ist, im allgemeinen, wer an dem Herrschen und Beherrschtwerden teil hat, nach jeder Verfassung aber je ein anderer, und in der besten Verfassung, wer zum Zwecke der Verwirklichung eines tugendgemäßen Lebens gehorchen und befehlen kann und will.*³¹⁸

Nach der Definition des Staatsbürgers fragt Aristoteles weiter, ob es nur eine oder mehrere Verfassungen gibt und worin ihr qualitativer Unterschied besteht.³¹⁹ Um in diese Problematik tiefer einzudringen, geht er noch einmal auf das menschliche Zusammenleben ein, das durch Herrschaftsverhältnisse geordnet ist. Er untersucht die vorhandenen Machtstrukturen in Hinblick auf den Nutzen der Bevölkerung und überträgt sie dann auf die Staatsverfassungen.³²⁰

Die bereits erwähnte Despotie ist vorwiegend dem Herrschenden dienlich bzw. bringt dem Sklaven nur insofern Vorteile, als der Herr darauf bedacht ist, ihn nicht sterben zu lassen, da er sonst eine Arbeitskraft verlieren würde.

*Die Despotie, die Gewalt des Herrn über den Sklaven, besteht (...) zum Vorteil des Herrn, und zum Vorteil des Sklaven besteht sie nur mit folgender Weise, insofern nämlich, als wenn der Sklave umkäme, auch die Herrschaft eine Ende haben müßte.*³²¹

Das ökonomische Machtverhältnis³²² hingegen, das vor allem in den funktionierenden Haushalten der Polis existiert, dient sowohl dem Herrschenden wie auch dem Beherrschten. Ähnlich einem Gymnastiklehrer, der durch das Lehren der Leibesübungen auch seinen eigenen Körper trainiert, profitieren alle Teilnehmenden von dieser Art der Herrschaft.

Wendet man nun das Konzept auf die Staatsverfassungen an, so erkennt man auf den Vorteil des Herrschenden und auf den Vorteil der Gemeinschaft gerichtete Verfassungen. In der Gemeinschaft freier, gleicher Bürger, dem Staat, ist allerdings die despotische Regierungsweise, die auf der Dominanz des Regierenden basiert, naturwidrig. Aus diesem Grund zergliedert Aristoteles die Verfassungen in „Entartete“ und „Richtige“.

³¹⁸ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1283b43ff.

³¹⁹ Vgl. ebd., 1278b5ff.

³²⁰ Vgl. Frank, Markus (1999): Untersuchungen zu den Politika des Aristoteles. S. 92. „Ausgehend von den Herrschaftsformen, die Aristoteles auf die Verfassungen überträgt, erhält er das grundsätzliche Einteilungsprinzip nach Verfassungen, die auf den gemeinsamen Nutzen (...) zielen und denen, die nur den Vorteil der Herrschenden bezwecken.“

³²¹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1278b32ff.

³²² Dieses Herrschaftsverhältnis über Weib und Haus wird von Aristoteles vor allem im ersten Buch der Politik näher erläutert.

*So sieht man denn, daß alle diejenigen Verfassungen, die auf den gemeinen Nutzen abzielen, richtige sind nach dem Maßstabe des Rechtes schlechthin, und daß dagegen diejenigen, die nur auf den eigenen Vorteil der Regierenden abzielen, sämtlich fehlerhafte Verfassungen und Entartungen der richtigen sind; sie sind despotischer Art, der Staat ist aber eine Gemeinschaft freier Leute.*³²³

Anhand dieser Einteilung wird dann ein Sechsverfassungssystem³²⁴ aufgestellt. Aristoteles setzt die Verfassung mit der Regierung und die Regierung mit dem Herrschenden im Staate gleich und unterscheidet, je nachdem ob einer, einige wenige oder die Masse regiert, verschiedene Verfassungsarten, die entweder dem Grundtypus der entarteten oder der richtigen Verfassungen zuzuordnen sind.

Die Form der Alleinherrschaft, die Monarchie, deren Ziel das Wohlergehen aller ist, nennt man Königtum. Ihr Gegenstück, die Regierung, in der der Herrschende von der Staatsordnung profitiert, ist die Tyrannis. Kommen die Regierungsaufgaben einer kleinen, auserlesenen Gruppe zu, so handelt es sich bei dieser Verfassungsart um eine Aristokratie, ihre Ausartung ist die Oligarchie. Regiert die Menge zum allgemeinen Besten, spricht man von einer Politie, ist sie nur auf den Vorteil der Armen gerichtet, so bezeichnet man die Staatsverfassung als Demokratie.³²⁵

Nach der Bestimmung der Verfassungsarten untersucht Aristoteles in den Kapiteln 9 bis 13, welche soziale Gruppe begründet Herrschaftsansprüche stellen darf. In Frage kommen diesbezüglich die Menge, die Reichen, die Tugendhaften, ein Mensch, der von allen der Beste ist, oder ein Tyrann.³²⁶ Um diese Entscheidung schneller treffen zu können, macht Aristoteles auf das Ziel des Staates aufmerksam, das nicht nur das Zusammenleben, sondern das gute Zusammenleben beinhaltet. Es reicht seiner Meinung nach nicht aus, Waffenbündnisse, Handelsverträge oder Ehen zu schließen. Selbst örtliche Nähe ist kein hinlängliches Kriterium für die Existenz eines Staates. Zwar sind im Staat Schwägerschaften, gesellige Verbände oder Regeln zum Schutze des Tauschhandels vorhanden, aber sie stellen nur Mittel zum Zweck dar, und der Zweck ist das gute Leben.

³²³ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1279a17ff.

³²⁴ Der Begriff des Sechsverfassungssystems findet sich auch in: Siegfried, W (1942): Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. S. 47. Vgl. auch: Frank, Markus (1999): Untersuchungen zu den Politika des Aristoteles, Frankfurt am Main. S. 92 ff.

³²⁵ Vgl. Mulgan, Richard (2001): *Constitutions and Purpose of the State*, in: Höffe, Otfried: Politik., Berlin. S. 93. Außerdem beachte: Aristoteles (1962): Eudemische Ethik. Übers.: Dirlmeiner, Franz. Berlin. 1241b30ff. Dieses Sechsverfassungssystem wird schon in der Eudemischen Ethik genannt. Vgl. auch: Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik: Übers.: Rolfes, Eugen. 1160a30ff. In der NE hingegen ersetzt Aristoteles die Politie mit der Timokratie.

³²⁶ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1281a10ff.

*Zweck des Staates ist also, daß man gut lebe, und jenes sind Mittel zum Zwecke.*³²⁷

Die Staatsgemeinschaft begründet sich durch die guten Handlungen der Bürger und so sollten auch die Tugendhaften, die am meisten zum Funktionieren des Staates beitragen, den größten Einfluss haben.

Dennoch ist es nicht möglich, den Tüchtigen die absolute Herrschaft zuzusprechen. Aristoteles verweist im zehnten Kapitel auf die negativen Konsequenzen, die sich ergeben würden, wenn man nur einer einzelnen Gruppe der vorher genannten Fraktionen die Regierung übertragen würde. Wären die Armen an der Macht, so würden sie das Vermögen der Reichen unter sich verteilen und das wäre nicht gerecht. Herrschten die Reichen, so würden diese die Masse ausbeuten, und auch das lässt sich nicht mit dem gängigen Verständnis von Gerechtigkeit vereinen. Würden die Tugendhaften gebieten, so wären alle anderen Bürger, die nicht die Staatsämter verwalten, ohne Ehre. Lässt man den tüchtigsten Menschen im Staat regieren, dann gäbe es noch mehr Ehrlose. Aristoteles fordert an dieser Stelle stillschweigend, dass die Herrschaft an die Gruppen untereinander aufgeteilt wird.

*Der Nachweis, daß man durch arete den höchsten Anspruch auf Bürgerrechte geltend machen kann, ist ungenügend und ergänzungsbedürftig; daneben muß man einen weiteren Gesichtspunkt beachten, die Machtverteilung, die am ehesten politische Stabilität schafft.*³²⁸

Dieser gedankliche Ansatz, der in der Forschung Summierungstheorie³²⁹ genannt wird, lässt sich am leichtesten anhand eines gemeinschaftlichen Essens veranschaulichen. So wie ein Mahl, zu dem viele ein bisschen beitragen, besser sein kann, als ein Essen, das von einer einzelnen Person organisiert wird, verhält es sich seiner Meinung nach auch mit richtigen Urteilen und Erkenntnissen. Jeder Mensch bringt sich mit seinen besonderen Fähigkeiten in eine Gruppe ein und bereichert diese durch seine spezifischen Anlagen. Dadurch akkumulieren sich Werte wie Tugend, Klugheit und Einsicht, und die Masse scheint der tüchtigen Einzelperson überlegen.

*Denn da ihrer viele sind, so kann jeder einen Teil der Tugend und Klugheit besitzen, und kann die Gesamtheit durch ihren Zusammentritt wie ein einziger Mensch werden, der viele Füße, Hände und Sinne hat.*³³⁰

³²⁷ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1280b40.

³²⁸ Schürumpf, Eckart (1980): Die Analyse der Polis durch Aristoteles, Amsterdam. S. 169.

³²⁹ Beachte: Braun, Egon (1965): Das dritte Buch der Aristotelischen Politik. S. 109 oder auch Miller, Fred. D. Jr. (2001): „Sovereignty and Political Rights“, in: Höffe, Otfried: Politik, Berlin. S. 114, wo darauf verwiesen wird, dass der Begriff der Summierungstheorie stark von Egon Braun geprägt wurde. Dieser beruft sich in seinen Schriften wiederum auf eine Abhandlung Menzels zur Griechischen Soziologie.

³³⁰ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1281b5ff.

Aus diesem Grund hält es Aristoteles für ratsam, die Menge an der beratenden und richtenden Gewalt teilhaben zu lassen.³³¹ Dennoch sollte man den Mittelmäßigen nicht die höchsten Ämter geben, da sie weder über ein ausgeprägtes Gefühl für Gerechtigkeit, noch über besondere Intelligenz verfügen und somit viele Fehler machen würden. Auch wäre es gefährlich, sie von den Staatsämtern ganz auszuschließen, weil sie, ihrer Rechte beraubt, potenzielle Gegner des Staates werden könnten. Konsequenterweise schlägt Aristoteles eine Art der Mischverfassung vor,³³² in der die Menge der Freien zwar in der Politik mitwirken kann, wichtige Ämter aber nur an Tugendhafte vergeben werden.

Natürlich liegt es an dieser Stelle nahe, wie Käthe Kahlenberg oder Eckard Schütrumpf³³³ einzuwenden, dass es nicht ausreicht, nur die positiven Eigenschaften der Menge zusammen zu zählen und die negativen außer acht zu lassen.

*Daß sich nun auch die Fehler summieren könnten, wenn die Menge in Gesamtheit ein Urteil fällt, scheint für Aristoteles nicht schwer ins Gewicht zu fallen; (...).*³³⁴

Aristoteles ignoriert die Fehler der Masse, da sie seiner Meinung nach nicht so affektiv handelt wie eine Einzelperson. Verwunderlich bleibt dabei, wie ein Mensch, der intensive Erfahrungen mit der Volksdemagogie in den Gerichtssälen Athens gesammelt hat, so urteilen kann.³³⁵ Auch vergisst er bei seiner Argumentation, dass einzelne Fraktionen viel mehr Zeit für einen Konsens brauchen, falls dieser überhaupt zustande kommt.³³⁶

Würde Aristoteles wirklich dem im achten Kapitel des dritten Buches geäußerten Anspruch folgen, nichts in seiner Untersuchung zu übersehen (vgl. 1279b11-1279b15), dann hätte er auch die negativen Konsequenzen dieser Theorie untersuchen müssen.

³³¹ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1275b18ff.; hierzu auch: Braun, Egon (1965): Das dritte Buch der aristotelischen Politik, Wien. S. 110.

³³² Vgl.: Schütrumpf, Eckart (1980): Die Analyse der Polis durch Aristoteles. S. 190.

³³³ Vgl.: Frank, Markus (1999): Untersuchungen zu den Politika des Aristoteles. S. 104. Oder auch: Schütrumpf, Eckart (1980): Die Analyse der Polis durch Aristoteles. S. 184.

³³⁴ Kahlenberg, Käthe (1934): Beitrag zur Interpretation des III. Buches der aristotelischen Politik, Berlin. S. 29.

³³⁵ Er bringt diese Argumentation später in der Abhandlung zum Königtum, übersieht allerdings, dass Menschen sich gerade in der Masse gerne mitreißen und affektiv leiten lassen.

³³⁶ Ein Phänomen, dass sich gerade in der heutigen Politik deutlich beobachten lässt.

1.1 Die Staatsverfassungen

Nachdem nun Aristoteles die Beschaffenheit des Bürgers und die Arten der Herrschaft näher erklärt hat, geht er ab dem vierzehnten Kapitel des dritten Buches auf die nur kurz erwähnten verschiedenen Verfassungen und ihre Realisierbarkeit ein. Er beginnt dabei mit dem Königtum, das zuvor als eine der drei richtigen Staatsformen definiert wurde. Am Anfang stellt der Stagirite die Frage, inwiefern es nützlich ist, unter einem Monarchen zu leben und ob es nur eine oder mehrere Arten des Königtums gibt.³³⁷

Es lässt sich leicht erkennen, dass mehrere Formen dieser Staatsordnung existieren. So hat man in Lazedämon eine Verfassung, die der theoretischen Idee der Monarchie am nächsten kommt. Dennoch ist auch hier der König nicht Herr über alles, sondern nur Vorsteher der Kultushandlungen und Oberbefehlshaber im Kriege.

*Dieses Königtum ist also einem souveränen und lebenslänglichen Feldherrenamte zu vergleichen.*³³⁸

Unter den barbarischen Völkern wird diese Verfassungsform anders realisiert. Das Königtum gleicht dort mehr einer Tyrannis, weil die Bevölkerung aufgrund ihres sklavischen Geistes daran gewöhnt ist, despotisch regiert zu werden. Für Außenstehende ist diese Herrschaftsform schwer nachvollziehbar, da aber die Entscheidungen der Monarchen auf Gesetzen beruhen und von den Bürgern getragen werden, scheint es sich um eine funktionierende Monarchie zu handeln. Auch spricht die Tatsache, dass das Volk seinen eigenen König schützt und er nicht von Söldnern vor dem Volk beschützt werden muss, für innere Zufriedenheit im Staate.³³⁹

Eine ähnliche Art des in die Tyrannis neigenden Königtums findet sich bei der Herrschaftsform der Äsymneten. Wie bei den Barbaren basiert auch hier das Regierungsprinzip auf der Despotie des Volkes. Während allerdings die Monarchen der barbarischen Völker als solche geboren werden und lebenslänglich herrschen, wählen die Bürger die Äsymneten für gewisse Perioden bzw. zur Durchführung bestimmter Aufgaben.

*Diese Gewalt besaßen die einen lebenslänglich, die anderen nur bis zum Ablauf bestimmter Fristen oder bis zur Erledigung bestimmter Geschäfte.*³⁴⁰

³³⁷ Siehe: Frank, Markus (1999): Untersuchungen zu den *Politika* des Aristoteles, Frankfurt am Main. S. 108. „Unter Zugrundelegung des Sechsverfassungssystems von Buch III, Kap. 7 entwickelt er (Aristoteles, I.R.) in Anlehnung an Platons „Politikos“ eine Rangfolge der Verfassungen. Die erste und göttliche Verfassung stellt das Königtum dar.“

³³⁸ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1285a6ff.

³³⁹ Vgl. ebd., 1285a25.

³⁴⁰ Ebd., 1285a34ff.

Die vierte Art der monarchischen Alleinherrschaft lässt sich in der Heroenzeit finden. Dort galten die Regierenden als Wohltäter des Volkes, die sich um die Rechtssprechung, Kulthandlungen und Feldherrentätigkeiten kümmerten. Im Laufe der Zeit veränderten sich allerdings die Aufgabenfelder, so dass sich manche Könige nur noch mit Opferhandlungen, andere ausschließlich mit der Kriegsführung beschäftigten.³⁴¹

Die letzte Form der Monarchie gleicht der Herrschaft in der Hausverwaltung. So wie ein Vater dem Hause vorsteht, regiert der König im Sinne eines Hausherrn Städte und Nationen.³⁴²

*Denn wie die Herrschaft über das Haus eine Art häuslichen Königtums ist, so ist hier das Königtum die Herrschaft eines Hausvaters über eine oder mehrere Städte und Völker.*³⁴³

Nach der Unterteilung des Königtums in fünf Gattungen widmet sich Aristoteles den Fragen, inwiefern es sinnvoll ist, einen lebenslänglichen Regenten zu haben und ob eine Person Herr über alles sein sollte. Die Befürworter der Monarchie erklären, dass die Gesetze allein nur sehr allgemeine Aussagen treffen und man deshalb immer eines Menschen bedarf, der diese im konkreten Einzelfall zur Anwendung bringt. Man kann – trotz einer guten Verfassung - mit Schriftlichem nicht alle Probleme lösen und braucht dessen Interpretation. Dennoch lässt sich weiter fragen, ob solche Entscheidungen nicht besser von der Menge getragen werden. Mehrere Menschen verfügen über ein weiteres Spektrum an Sichtweisen, die der Urteilsfällung dienlich sind.³⁴⁴ Auch können sie nicht so schnell verdorben werden, wie eine Einzelperson. Hat man einen Monarchen vor sich, dem die Macht zu Kopfe steigt, so kann dies sehr negative Konsequenzen mit sich führen. Dann erklären die Kritiker der Monarchie das Königtum, in dem sich der Herrschende durch Wohltaten am Volke auszeichnet, für überholt. Da sich die Menschen aufgrund tugendhafter Erziehung weiterentwickeln gibt es ihrer Meinung nach immer mehr tüchtige Männer im Staat, die der Regierung würdig sind.

³⁴¹ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1285b15ff.

³⁴² Es ist widersprüchlich, dass Aristoteles die Herrschaft in der Familie, die er im ersten Buch deutlich von der staatlichen Herrschaft trennte, nun als Form der Durchführung einer Monarchie ansieht. Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1252a7ff. „Die nun meinen, daß zwischen dem Leiter eines Freistaats oder eines Königreichs, einem Hausvater und einem Herrn kein wesentlicher Unterschied bestehe, haben unrecht.“

³⁴³ Ebd., 1285b32ff.

³⁴⁴ Dieses Argument wurde schon zuvor bei der Diskussion über die Summierungstheorie verwendet. Interessant ist hierbei, dass Aristoteles an dieser Stelle zugibt, dass viele Meinungen auch zu Streitereien führen können - ein Nachteil der bei der Alleinherrschaft nicht auftritt. Vgl. ebd. 1286b1ff.: „Aber bei ihnen kommen Spaltungen vor, bei dem einzelnen ist das unmöglich.“

*Nachdem man aber dahin gelangt war, daß viele an Tugend gleiche aufstanden, blieb man nicht mehr bei dem Königtum, sondern wollte ein gemeinsames Regiment haben und errichtete den Verfassungsstaat.*³⁴⁵

Des weiteren kritisieren sie die Tatsache, dass sich die königliche Herrschaft meist vererben lässt. Die Kinder der Monarchen sind manchmal schlecht geraten und erweisen sich oft nicht als würdige Nachfolger.³⁴⁶ Zudem ist fraglich, ob Königen Waffenträger zur Verfügung stehen sollten. Einerseits benötigen sie die Krieger, um die Gesetze durchzusetzen, andererseits bietet man ihnen damit ebenfalls die Möglichkeit, ihre Macht zu missbrauchen.³⁴⁷ Auch erscheint die Tatsache anrühlich, dass der Herrscher im Vollkönigtum alle Entscheidungen nach seinem Willen richtet. Während sich andere führende Staatsmänner dem Gesetz oder der Vernunft unterwerfen und sich nur als Diener des Rechts verstehen, urteilt ein Monarch willkürlich nach seiner Meinung. Nun ist es allerdings nicht einzusehen, warum sich die Bürger, die sich ebenfalls durch Tugenden auszeichnen und im Endeffekt alle Menschen sind, so regieren lassen sollen. Da der Staat aus Gleichen besteht, gibt es keinen rationalen Grund, jemandem auf Lebenszeit die Regentschaft zu erteilen. Am sinnvollsten wäre es, wenn die Bürger anhand des Gesetzes abwechselnd regierten und regiert würden. Nur so lässt sich ein stabiles System sichern und Unberechenbarkeit einer Einzelperson ausschließen.

*Wer also verlangt, daß die Vernunft herrsche, der scheint zu verlangen, daß Gott und die Gesetze herrschen; wer aber den Menschen zum Herrscher haben will, fügt das Tier hinzu.*³⁴⁸

Die zuvor aufgeworfene Frage, ob eine Person über alles herrschen sollte, wird also von den Gegnern der Monarchie negiert. Sie befürworten die Gesetze als höchste Instanz und Richtlinie aller Entscheidungen. Nebenbei machen sie noch darauf aufmerksam, dass auch ein König der Berater und Magistrate bedarf, da er als einzelner nie den Überblick über alle Sachverhalte haben kann. Er lässt sich in Regierungsaufgaben von Freunden helfen und könnte somit gleich eine Aristokratie – die Herrschaft weniger – ins Leben rufen.

Diese und ähnliche Argumente sind Aristoteles bekannt und dennoch ergreift er im siebzehnten Kapitel des dritten Buches das Wort für die Monarchie. Zuerst unterteilt er

³⁴⁵ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1286b10ff.

³⁴⁶ Vgl.: Ross, David (1996): Aristotle. S. 263. "A king will naturally wish to transmit his power to his descendants, and there is no guarantee that they will be worthy of it."

³⁴⁷ Vgl.: Braun, Egon (1965): Das dritte Buch der aristotelischen „Politik“, Wien. S. 187 ff. Nach Braun löst Aristoteles die schwierige Frage, indem er dem König eine stärkere bewaffnete Macht zuspricht, als jedem anderen Bürger, diese aber dennoch schwächer ist, als die Menge.

³⁴⁸ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1288a28ff.

dabei die Menschen in verschiedene Charaktere, die einerseits der königlichen, dann der aristokratischen und schließlich der politischen Herrschaft bedürfen.³⁴⁹ Das Volk, das das Königtum braucht, ist von Natur aus so angelegt, ein sich durch Tugendhaftigkeit hervortuendes Geschlecht zu erdulden. Die Menge, die in der Aristokratie lebt, zeichnet sich dadurch aus, von mehreren frei erwählten Staatsmännern regiert werden zu können. Und die kriegerische Masse, die in der Politie lebt, teilt ihren Politikern nach Reichtum ihre Aufgaben zu und ist daran gewöhnt, zu regieren und regiert zu werden.

Hat man nun nur Gleiche oder Ähnliche vor sich, so wäre es tatsächlich ungerecht, einer Einzelperson die Herrschaft zu übertragen. Zeichnet sich hingegen ein Mensch derart durch Tugendhaftigkeit aus, dass er ganz objektiv gesehen zur Verwaltung des Staates das Beste beitragen kann, so wäre es nicht rechtens ihn zu verbannen oder aus der Polis auszuschließen. Im Grunde sind auch die Vertreter der Aristokratie und der Politie daran interessiert, die bestmögliche Herrschaft zu realisieren. Lässt sich nun aufgrund glücklicher Umstände das Königtum verwirklichen, so sollte dies auch geschehen.

*Im Schlusskapitel des dritten Buches setzt Aristoteles das Königtum, wo ein Einzelner oder mit ihm ein ganzes Geschlecht dauernd an der Regierung bleibt, und die Aristokratie, wo eine größere Zahl von Vollbürgern in den Regierungsfunktionen miteinander abwechseln, dem Idealsstaat gleich, denn diese beiden Staaten allein werden nach der Norm der Tugend und des besten Lebens verwaltet.*³⁵⁰

Bevor Aristoteles dann im vierten Buch der Politik auf die weiteren Verfassungsformen eingeht, macht er darauf aufmerksam, dass es nicht nur die Aufgabe des Gesetzgebers ist, ideelle Staatsverfassungen theoretisch zu entwickeln.³⁵¹ So wie sich ein Gymnastiklehrer unterschiedliche Sportübungen je nach der Sportlichkeit der Personen, die vor ihm stehen, ausdenkt, muss ebenfalls der Staatslenker auf verschieden geartete Bürger und sonstige Begleitumstände eingehen.³⁵² Ein politischer Denker, der über profunde Kenntnisse der Materie verfügt, weiß zu jedem Zeitpunkt, wie die theoretisch beste Verfassung aussieht, wie die in der Realität verwirklichte beste Verfassung konstruiert ist und wie man unter konkreten Gegebenheiten die für eine bestimmte Bevölkerung beste Verfassung schafft. Es reicht nicht aus, abstrakte Gedankengebilde

³⁴⁹ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1287b37ff.

³⁵⁰ Siegfried, Walter (1942): Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. S. 49.

³⁵¹ Vgl.: Hubig, Horst (1960): Die aristotelische Lehre von der Bewahrung der Verfassungen, Saarbrücken. S. 36. „Auf diese Weise entgeht man der Gefahr, in die die meisten politischen Theoretiker geraten, die nur vom „Idealstaat“ reden oder höchstens einen bestimmten allgemeinen Verfassungstyp unter Aufhebung aller existierenden Verfassungen schaffen wollen: sie sagen zwar Schönes und Gutes, aber kaum Nützliches.“

³⁵² Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1288b10ff.

zu entwerfen oder nur festzustellen, dass beispielsweise die lakonische Verfassung sehr gut ist.

Schon im Eingangskapitel von Pol. IV wendet sich Aristoteles gegen Verfassungsdenker, die die bestehenden Verfassungen verwerfen und einen bestimmten Verfassungstypus wie denjenigen Spartas preisen.³⁵³

Er muss die verschiedenen Staatsformen kennen und sein Wissen in die Wirklichkeit umsetzen können. Nur durch genaue Kenntnis der Verfassungen und ihrer Gesetze, kann ein Politiker diese weiterentwickeln und verbessern. Aus diesem Grund behandelt Aristoteles noch vor seiner Abhandlung zum Idealstaat die Tyrannis, die Aristokratie, die Oligarchie, die Politie und die Demokratie.

Er beginnt dabei mit den Formen der Demokratie.³⁵⁴ Die vollkommenste Art zeichnet sich dadurch aus, dass alle Bürger, egal ob arm oder reich, gleiche Pflichten und Rechte dem Staate gegenüber besitzen. Niemand wird aufgrund seines Reichtums übervorteilt, man lebt das Ideal der Gleichberechtigung. Da die ackerbaubetreibende Bevölkerung allerdings nicht die Muße hat, sich vollkommen der Staatsangelegenheiten zu widmen, lässt sie primär die Gesetze regieren und erscheint nur zu wichtigen Volksversammlungen. - Dann spricht man ebenfalls von demokratischer Herrschaft, wenn die Regierungsämter nach den Fähigkeiten der Bürger verteilt werden. Besitzt jemand das erforderliche politische Geschick und verfügt zudem noch über die notwendige Freizeit, so darf er an der Herrschaft aktiv mitwirken. Verliert er die genannten Komponenten, so hört auch seine Teilnahme an der Regierung auf.

Hier muß jedem, der das erforderliche Vermögen erwirbt, das Recht der Teilnahme zustehen, und wer dieses Vermögen verliert, darf nicht mehr an den Ämtern teilhaben.³⁵⁵

Eine weitere Form der Demokratie lässt rein theoretisch alle Bürger mitregieren, diese können aber oft ihre politischen Rechte nicht beanspruchen, weil sie nicht über ausreichend Zeit verfügen. Auch hier stellt das Gesetz aufgrund der Vereinfachung der Rechtssprechung die Richtlinie aller bürgerlichen Entscheidungen dar.

Nur die letzte Art der demokratischen Regierungsform macht nicht die Legislative, sondern die Meinung der Masse zum Maßstab ihrer Urteile.³⁵⁶ In besonders reichen

³⁵³ Schürumpf, Eckart (2001): *Verfassungen und politische Institutionen*, in: Höffe, Otfried: Aristoteles Politik. S. 123.

³⁵⁴ In diesem kurzen Absatz zu den verschiedenen Formen der Demokratie werden die im vierten und sechsten Kapitel des Buches IV gegebenen Definitionen des Aristoteles nach bestem Wissen und Gewissen von mir zusammengemischt. Bekanntlich ist die *Politik* aus Vorlesungsskizzen des Stagiriten entstanden und so scheint diese Dopplung zustande gekommen zu sein.

³⁵⁵ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1291b40ff.

Staaten verfügt selbst das einfache Volk über so viel freie Zeit, dass es sich in Regierungsgeschäfte, von denen es nur wenig versteht, problemlos einmischen kann. Dies zieht teilweise verheerende Konsequenzen nach sich, wenn Demagogen die Menge negativ beeinflussen, aufwiegeln und zu unreflektierten Ansichten verleiten. Man kann dann die Masse mit einem willkürlichen Monarchen, gar einem Tyrannen vergleichen, der nach Beliebigkeit agiert.³⁵⁷ Schmeichler und Wohlredende werden in diesem System die Mehrheit auf ihre Seite zu ziehen wissen, während aufrichtig Handelnde sich in despotischer Herrschaft unterwerfen müssen. Auch gibt es keine Möglichkeiten, diesen emotional aufgeladenen Verordnungen des Plebs durch einen theoretischen Überbau einen Riegel vorzuschieben. Aus diesem Grund würde Aristoteles die Volksherrschaft ohne gesetzliche Grundlage nicht wirklich als Demokratie bezeichnen. Seiner Vorstellung nach muss jede Verfassung in irgendeiner Form auf Schriftlichem basieren, da sie sonst nicht als solche anerkannt werden kann. Nach der Bestimmung der Arten der Demokratie wendet sich der Stagirite der Oligarchie zu. Die erste Form zeichnet sich dadurch aus, dass Arme, die die Majorität darstellen, nicht mitregieren, während Reiche, die über das nötige Geld verfügen, an den Staatsämtern Anteil haben.

*Von den Arten der Oligarchie aber ist eine die, wo die Ämter von einer so hohen Einschätzung abhängen, daß die Unbemittelten, die die Mehrzahl bilden, keinen Anteil an ihnen haben, dagegen der, der das erforderliche Vermögen erwirbt, an der Staatsleitung teilnehmen kann.*³⁵⁸

Dann gibt es eine Art der Oligarchie, in der die Regierenden zwar der reichen Klasse angehören, sich aber dennoch durch persönliche Fähigkeiten auszeichnen müssen, um als Politiker akzeptiert zu werden. Auch spricht man von dieser Verfassungsform, falls ein Sohn das Amt des Vaters übernimmt. Und die letzte von Aristoteles angeführte oligarchische Regierung findet man vor, wenn die bereits getroffenen Bestimmungen erfüllt sind, aber nicht das Gesetz, sondern die Herrscher regieren. In dem Fall tritt das ein, was schon an der letzten Form der Demokratie bzw. der Tyrannis kritisiert wurde. Menschen urteilen ohne Maßstab und Richtschnur und können so durch Stimmungsschwankungen und Demagogie leicht beeinflusst werden. Aus diesem Grund

³⁵⁶Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. Es ist widersprüchlich, dass Aristoteles zweimal die Form der Demokratie nennt, in der die Masse und nicht das Gesetz Herr aller Dinge ist, um ihr anschließend das Prädikat „Verfassung“ abzusprechen. Sowohl in 12192a5ff. als auch in 1293a führt er sie an, um dann zu schreiben (1292a30ff.): „Und eine wohlbegründete Rüge wäre es, wenn man behauptete, daß eine solche Demokratie keine Verfassung sei; denn wo die Gesetze nicht herrschen, ist keine Verfassung.“

³⁵⁷ Vgl. ebd., 1292a15ff.

³⁵⁸ Ebd., 1292a37ff.

entstehen Ungerechtigkeiten, die für das zwischenmenschliche Zusammenleben nicht förderlich sind.

Sie (die vierte Form der Oligarchie, I.R.) nimmt dieselbe Stelle unter den Oligarchien ein, wie die Tyrannis unter den Monarchien und die zuletzt besprochene Art der Demokratie unter den Demokratien.³⁵⁹

Es gibt also viele Arten der Demokratie und der Oligarchie, und auch wenn ein Staat vorgibt über eine bestimmte Verfassungsform zu verfügen, muss das nicht immer mit der Wahrheit übereinstimmen. Man trifft durchaus Demokratien, die in ihrer Ausführung durch Sitten oder ähnliche Gebräuche beeinflusst, stark zur oligarchischen Regierungsform tendieren. Auch hat man es manchmal mit Oligarchien zu tun, die in Realität mehr einer Demokratie gleichen. Überschneidungen der Verfassungen sind keine Seltenheit, und Aristoteles gibt zu, dass die Grenzen in der Praxis oft nicht so klar zu ziehen sind, wie er sie in der Theorie beschreibt. Im Anschluss daran geht er dann zur Aristokratie über.

Die Aristokratie unterscheidet sich von der Oligarchie dadurch, dass in ihr nicht nur die unter den Umständen geeignetsten Männer regieren, sondern dass es sich um die schlechthin Besten handelt. In ihr wird das aristotelische Ideal, in dem sich die Tugendhaftigkeit des Bürgers und des guten Mannes vereinen, verwirklicht.³⁶⁰

Nur in ihr ist ein guter Mann und guter Bürger schlechthin eins, während die, die in anderen Staaten als gut gelten, dies nur im Verhältnis zu deren jeweiliger Verfassung sind.³⁶¹

Dennoch gibt es nicht bloß diese erstgenannte vollkommene Form. Auch bestimmte Abweichungen der Oligarchie und der Politie werden manchmal im Volksmund als Aristokratien bezeichnet. Es handelt sich dabei beispielsweise um die oligarchische Regierung in Karthago, die ihre Staatsämter nicht ausschließlich nach Reichtum, sondern auch nach der Tugendhaftigkeit der jeweiligen Person vergibt. Obwohl die dortige Staatsordnung nicht auf einer Tugendethik basiert oder es ihr erklärtes Ziel wäre, die Tüchtigkeit ihrer Bürger zu fördern, wird doch Menschen mit solch löblichen Eigenschaften große Wertschätzung zugesprochen. Ähnlich verhält es sich in Lazedämon, wo im Grunde die Staatsform der Politie vorherrscht. Da die dortige Politik

³⁵⁹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1292b7ff.

³⁶⁰ Vgl. auch: Siegfried, Walter (1942): Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. S. 66. „Das aristokratische Staatsprinzip ist dasselbe wie das der königlichen Monarchie, die Tugend. Im dritten Buch bedeutete das Wort Aristokratie eine ideale Staatsordnung, die rein auf dem Tugendprinzip basiert. Im vierten Buch unterscheidet Aristoteles zwischen einer wahren Aristokratie (...) und den sog., d.h. empirischen Aristokratien, die das Tugendprinzip nicht mehr rein durchführen und der Politie nahe stehen.“

³⁶¹ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1293b5ff.

sowohl vom Volk als auch von der Tugend bestimmt wird, kann man hier ebenfalls guten Gewissens von einer aristokratischen Regierungsweise sprechen.

Im achten Kapitel geht Aristoteles dann auf die Politie ein. Sie stellt eine Mischform aus Oligarchie und Demokratie dar. Tendiert sie mehr zum oligarchischen Regierungsprinzip, so nennt man sie Aristokratie³⁶²; neigt sie sich hingegen der Volksherrschaft zu, so wird sie als Demokratie bezeichnet.³⁶³

Betrachtet man nun die Art der aristokratischen Politie, so erscheint es einsichtig, dass die regierenden Reichen meist tugendhafter sind als die Masse. Sie haben es gar nicht nötig ungerecht zu handeln, da sie das Geld, aufgrund dessen andere Schandtaten begehen, schon besitzen. Zudem wäre es seltsam, wenn eine Verfassung, in der die Besten herrschen, nicht auf dem Gesetz basieren würde. Dies sind Eigenschaften, die man eher einer Herrschaft der Schlechten zuspricht. Diese Mischpolitie besitzt also eine vorbildliche gesetzliche Ordnung mit klar definierten Gesetzen, die den Bürgern nur wenig Spielraum für eigene, negative Interpretationen der Rechtslage überlassen. Des weiteren werden diese Regeln natürlich auch in die Realität umgesetzt und befolgt.

Will man die zur Aristokratie neigende oligarchische Politie nun von der zur Demokratie tendierenden unterscheiden, so muss man sich noch mal die besonderen Merkmale der verschiedenen Verfassungen vor Augen führen. Das Erkennungszeichen der Aristokratie war die Tugend, das der Oligarchie der Reichtum der Regierenden und die Demokratie zeichnete sich durch Freiheit aus. Dementsprechend enthält auch die aristokratische Politie die Qualitäten der Freiheit, des Reichtums und der Tugend, während die demokratische Politie nur Reiche und Freie vereint.

*(...) so liegt am Tage, daß man die Mischung der zwei Qualitäten, reich und arm, Politie, die der drei Qualitäten aber vor den anderen Formen an erster Stelle Aristokratie nennen muß (...).*³⁶⁴

Im neunten Kapitel erklärt Aristoteles dann, inwiefern sich die Politie aus Oligarchie und Demokratie zusammensetzt. Dabei gibt es verschiedene Formen der Verfassungsmischungen, was sich leicht an einzelnen Kriterien veranschaulichen lässt. Nimmt man zum Beispiel das Richten, so wird man feststellen, dass in der Oligarchie reiche Bürger Strafen erhalten, wenn sie sich dieser Aufgabe entziehen, während Armen für das Teilnehmen an Schwurgerichten kein besonderer Lohn zukommt. In

³⁶² Aristoteles rutscht an dieser Stelle wieder in eine Beschreibung der Aristokratie, was damit zusammenhängt, dass durch Tugend regierte Politien ebenfalls als Aristokratien bezeichnet werden.

³⁶³ Vgl. auch: Frank, Markus (1999): Untersuchungen zu den *Politika* des Aristoteles. S. 116. „Daran schließt sich die Bestimmung der Politie als Mischverfassung an, die aus oligarchischen und demokratischen Elementen besteht.“

³⁶⁴ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1294a21ff.

Demokratien hingegen wird ärmeren Bürgern für die gleiche Funktion Geld verabreicht, während Reichen beim Fernbleiben keine Benachteiligungen drohen. Eigenart der Politie als Mischform ist es nun, weder Arme noch Reiche beim Richten zu bestrafen oder zu belohnen. In dieser Art und Weise stellt sie eine Kombination der Sitten dar. Ähnliches lässt sich von Volksversammlungen sagen. Auch hier macht die oligarchische Regierungsform die Teilnahme vom hohen Vermögen des Bürgers, die demokratische hingegen von keinen finanziellen Voraussetzungen abhängig. Die Politie indessen setzt ein mittleres Maß an Reichtum voraus.

*(...) so machen z.B. die einen die Teilnahme an der Volksversammlung von keinem oder einem ganz geringen Zensus abhängig, die anderen von einem hohen Zensus; das Gemeinsame aber ist, daß man keines von beiden tut, sondern einen mittleren Zensus zwischen beiden anordnet.*³⁶⁵

Entsprechendes spiegelt sich ebenfalls in den Gesetzgebungen wieder. So besetzt man in der demokratischen Herrschaft die Ämter durch das Losverfahren, ohne monetäre Anforderungen an die Bürger zu stellen. In der Oligarchie indes erfolgt die Amtvergabe durch Wahl der jeweiligen Person, die zudem begütert sein sollte. Und die Politie mischt diese freistaatlichen und aristokratischen Komponenten, indem sie den Amtsinhaber unabhängig von seinem Reichtum wählt.

Nun werden in manchen Fällen die Verfassungen so gut durchmengt, dass man sie selbst bei genauerer Betrachtung nicht mehr klar differenzieren kann.³⁶⁶ Für jede Regierungsform findet man ein für und wider, wie es beispielsweise in der lakonischen Staatsordnung der Fall ist. So kann man dort begründet von einer Demokratie sprechen, da sie viele Elemente dieser Herrschaft enthält. Beispielsweise werden die Kinder der Armen und Reichen gemeinsam erzogen, es finden gemeinschaftliche Mahlzeiten statt, und alle tragen einfache Kleidung, die sich selbst die Mittellosesten leisten können.

*Reich und arm sind da nicht voneinander zu trennen, so sehr werden alle in der Beköstigung bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten gleich gehalten, und die Reichen tragen eine Kleidung, wie auch jeder Arme sie sich anschaffen kann.*³⁶⁷

Auch werden die beiden höchsten Behörden einerseits durch Volkswahl und andererseits durch Bürger besetzt, die aus allen Schichten des Staates kommen können.

³⁶⁵ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1294b3ff.

³⁶⁶ Siehe auch: Hubig, Horst (1960): Die aristotelische Lehre von der Bewahrung der Verfassungen. S. 40. „Das Kriterium der guten Mischung ist die Unmöglichkeit, die einzelnen Elemente als solche wiederzuerkennen: man soll nicht mehr unterscheiden können, ob eine Demokratie oder eine Oligarchie vorliegt (...).“

³⁶⁷ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1294b25ff.

Dennoch ist es ebenfalls möglich, die Verfassungsform in Lazedämon als oligarchisch zu bezeichnen. Schließlich besetzt man dort alle Ämter durch Wahl und nicht durch Losverfahren. Zudem steht es in der Macht weniger, Mitmenschen zu verbannen oder Todesurteile zu fällen. Das Bezeichnendste für das Funktionieren dieser Mischform ist allerdings nicht die Sichtweise einzelner auf ihre Regierung, sondern die Tatsache, dass alle Bürger mit ihr zufrieden sind und sich keine andere Verfassungsart wünschen.

Als letzte Art der Staatsordnung wird dann von Aristoteles die Tyrannis behandelt. Auch davon gibt es mehrere zu unterscheidende Formen. Die erste Art findet sich bei barbarischen Volksstämmen, die auf despotische Weise von Alleinherrschern regiert werden. Hier liegt alle Gewalt in den Händen der Tyrannen, die nach Beliebigkeit ihre Anordnungen treffen können. Da sie aber trotzdem auf einer gesetzlichen Basis regieren und das Volk freiwillig ihren Befehlen gehorcht, weisen sie in mancherlei Hinsicht Parallelen zum Königtum auf.

*In der Herrschaft beider gibt es einige Unterschiede, doch war sie gleichmäßig wegen ihrer gesetzlichen Grundlage, und weil der Gehorsam seitens der Bürger freiwillig geleistet wurde, dem Königtum verwandt; (...).*³⁶⁸

Die zweite Form der Herrschaft gleicht der ersten in allen Punkten, mit dem Unterschied, dass sie nicht nur bei den Barbaren, sondern auch in vorzeitlichen griechischen Regierungen vorhanden war. Man nannte damals die von den Bürgern akzeptierten Machthaber Äsymneten.³⁶⁹

Das nun, was man im Volksmund unter dem Tyrannentum versteht und was bereits mehrfach unter den Entartungen der Demokratien und Oligarchien als Negativbeispiel angeführt wurde³⁷⁰, ist die Entartung des Vollkönigtums. So wie der Monarch, der sich vorbildlich um seine Untertanen kümmert, die beste Herrschaftsform lebt, ist der nur auf seinen eigenen Vorteil bedachte Tyrann, der schlechteste Regierende. Er fällt beliebige Urteile, hält sich an keine Gesetzesvorlagen und tut was ihm gefällt und seine Macht erhält. Ihm ist nicht am Wohle des Volkes gelegen, das er nur für persönlichen Profit ausnutzt; vielmehr muss er sogar von Leibwächtern vor diesem geschützt werden, da niemand freiwillig solch eine Herrschaft erträgt.

Der Tyrann ist durch Betrug oder Gewalt zur Herrschaft gekommen; er regiert gegen den Willen der Bürgerschaft und ist nur auf seinen eigenen Nutzen

³⁶⁸ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1295a15ff.

³⁶⁹ Aristoteles wiederholt hier einzelne Beobachtungen, die er schon im Zusammenhang mit dem Königtum erwähnt hatte.

³⁷⁰ Vgl. letzte Art der demokratischen Regierungsform, in der Bürger ohne Gesetze regieren und letzt angeführte Art der Oligarchie, in der ebenfalls keine legislativen Richtlinien herrschen.

*bedacht; seine Herrschaft respektiert keinerlei Schranken; als höchste Werte betrachtet er das „Angenehme“ und, als Mittel dazu, den Besitz.*³⁷¹

2.5 Die beste Staatsverfassung

Nachdem Aristoteles die real existierenden Verfassungen samt ihrer Abweichungen dargestellt hat, entwickelt er im siebten Buch der *Politik* seine eigenen Theorien zur besten Staatsverfassung. Um umfassende Aussagen über die Idealbedingungen des menschlichen Zusammenlebens treffen zu können, muss man seiner Meinung nach zuvor auf das Streben nach Eudämonie eingehen. Wie in der *Ethik* werden zu Beginn des siebten Buches drei Arten der Güter, die zum glücklichen Leben führen, bestimmt. Die seelischen Güter, um derenwillen man alles tut, sind dabei die wichtigsten.³⁷² Es ist nun die Aufgabe des Bürgers des Idealstaates zu versuchen, das höchste seelische Gut, seine Tugend, möglichst weit zu entwickeln. Erst dann lässt sie sich zum Nutzen aller in die staatliche Gemeinschaft einbringen.³⁷³ Die von Aristoteles aufgeworfene Frage, ob das durch tugendhaftes Handeln erworbene Glück des Einzelnen und das der Gemeinschaft von der gleichen Art sei, wird schnell bejaht.³⁷⁴

*Nun bliebe uns noch die Frage zu beantworten übrig, ob man das wahre Glück des einzelnen Menschen und das eines Staates als dasselbe bezeichnen soll, oder nicht. Indessen liegt auch dieses am Tage.*³⁷⁵

Nach dem Hervorheben der deutlichen Parallelen zwischen dem guten Leben der Einzelperson und dem guten Leben der Gemeinschaft geht Aristoteles näher auf die äußeren Bedingungen des Idealstaats ein. Noch einmal sollte an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, dass er versucht, seine Staatsgebilde möglichst wirklichkeitsnah zu schildern.

*Aristoteles entwirft keine Utopie, sondern ein Staatengebilde, das sich an der Wirklichkeit orientiert (...).*³⁷⁶

³⁷¹ Siegfried, Walter (1942): Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. S. 65.

³⁷² Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1098b13ff. Die Unterteilung der für das Glück benötigten Güter findet sich schon in der NE.

³⁷³ Vgl. bereits zitierte Textstelle in Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1323b33ff. Auf die Parallele des glücklichen Lebens des Einzelnen und des glücklichen Lebens der Gemeinschaft wird schon in der Überleitung von der Ethik zur Politik eingegangen.

³⁷⁴ Vgl. Kraut, Richard (2002): *Aristotle-Political Philosophy*. S. 366. Der scheinbaren Kontrast, der hier zwischen dem dritten und siebten Buch der *Politik* existiert, konnte bereits bei der Behandlung des *Staatsbürgers* mittels eines Zitates von Richard Kraut aufgelöst werden.

³⁷⁵ Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1324a5ff.

³⁷⁶ Mueller-Goldingen, Christian (2003): Aristoteles, Hildesheim. S. 92.

Wie schon im Kapitel zu den Staatsverfassungen erwähnt, ist es – im Gegensatz zu machen Vorgängern – nicht das Anliegen des Stagiriten, unrealisierbare Utopien zu schaffen. Im Mittelpunkt seiner Abhandlungen stehen vielmehr konkrete Lebensbedingungen.³⁷⁷

Er beginnt bei seiner philosophischen Darstellung mit dem Ausgangsmaterial, das dem Vordenker staatlicher Theorien zur Verfügung steht. So wie jeder Handwerker gewisse Stoffe für sein Kunstwerk benötigt, braucht auch jemand, der die beste Staatsgemeinschaft plant, äußere Gegebenheiten, mittels derer seine Idealvorstellungen verwirklicht werden können. Zu diesen gehören ganz pragmatische Gegebenheiten wie die Einwohnerzahl oder die geographischen Bedingungen eines Landes.³⁷⁸

Viele Denker glauben, die Größe eines Staates könne man anhand der Menge der Bevölkerung messen. Sie täuschen sich allerdings in dieser Annahme. So wie man Hippokrates nicht aufgrund seiner Leibesgröße, sondern wegen seines medizinischen Könnens schätzt, so muss man auch einen Staat nicht nach der Masse der in ihm lebenden Menschen, sondern nach seinen hervorragenden Bürgern, die ihn ausmachen, beurteilen.

Wenn ein Staat solche Bürger in hervorragend großer Zahl besitzt, so ist das ein Merkmal seiner Größe, dagegen kann ein Staat, aus dem eine große Anzahl von Handwerkern, aber wenige erstklassige Fußsoldaten hervorgehen, unmöglich ein großer sein. Denn ein großer und ein volkreicher Staat ist nicht dasselbe.³⁷⁹

Eine hohe Bevölkerungszahl ist somit kein Qualitätskriterium. Vielmehr zeigt die Erfahrung gar, dass überbevölkerte Staaten nur schlecht regiert werden können. Jede Staatsordnung wird bloß von Menschenhand geschaffen, und bei einer zu großen Masse an Bürgern bräuchte man übermenschliche Kräfte, um für alles Regeln aufzustellen. Des weiteren würden sich die Mitbürger untereinander nicht mehr kennen und demzufolge anderen Staatsämter zuweisen, deren Fähigkeiten sie nicht beurteilen können. Auch ermöglichten unklare Verhältnisse Fremden und Beisassen, sich ins Bürgerrecht einzuschleichen.³⁸⁰

³⁷⁷ Vgl. Ross, David (1996): Aristotle. S. 271. Ross macht den Leser an dieser Stelle in einem etwas bissigen Ton darauf aufmerksam, dass die langersehnte beste Staatsordnung, auf die man seit Beginn der Ethik wartet, einer schulmeisterhaften Aufzählung erzieherischer Fakten gleicht. Er interpretiert die Einfachheit und Klarheit des Textes nicht - wie Mueller-Goldingen – als Realitätsnähe, sondern moniert: „The books of the *Politics* which profess to deal with the best constitution deal in fact with constitutional questions. They turn out to be a general essay on the construction of an ideal state, and are occupied more with ist educational arrangements than with anything else.“

³⁷⁸ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1326a5ff.

³⁷⁹ Ebd., 1326a22ff.

³⁸⁰ Vgl. ebd.,1326b21ff.

Wie jedes Ding hat ebenfalls der Staat numerische Grenzen, die weder unter - noch überschritten werden sollten. Eine Überbevölkerung führt zum Chaos, aber auch ein Volk mit zu wenigen Einwohnern erfüllt nicht die für das Funktionieren des Zusammenlebens erforderlichen Bedingungen. Eine zu kleine Nation könnte nicht autark existieren und diese Selbstgenügsamkeit war – wie wir schon in vorherigen Definitionen gesehen haben – ein wesentliches Merkmal des Staates.³⁸¹

*Er (der Staat, I.R.) muß hinreichend groß genug sein, um seinen Bürgern ein glückliches, autarkes Leben zu gewährleisten. Die Verhältnisse müssen jedoch dabei überschaubar bleiben.*³⁸²

Nach der Bestimmung der Bevölkerungszahl wendet sich der Stagirite den geographischen und geologischen Beschaffenheiten des Landes zu. Seiner Meinung nach muss die Erde alle Früchte liefern, die von der autark lebenden Gesellschaft benötigt werden. Des weiteren sollte der Grund und Boden eine Weitläufigkeit besitzen, die den Bürgern genügend Freiraum für die ungestörte Ausübung der Muße gewährt. Zudem sollte das Land so gelegen sein, dass es im Falle eines Angriffs für Feinde nur schwer zugänglich ist, während Einheimische schnell die Flucht ergreifen können. Auch spielen die Übersichtlichkeit und gute Verkehrsverbindungen eine große Rolle. In Kriegszeiten wird so Helfern ermöglicht, schneller herbeizueilen, während man im Frieden die Wege für den Transport geernteter Früchte oder anderer Produkte nützen kann.³⁸³

Im sechsten Kapitel des siebten Buches erörtert Aristoteles das Verhältnis des Landes zum Meer. Oft wird gesagt, der Seehandel schade der guten Verwaltung des Staates, da reisende Kaufleute anders erzogen seien und aufgrund der Unkenntnis örtlicher Gesetze sich nicht nach diesen richten. Dennoch scheinen für den Stagiriten die Vorteile, die sich aus der Nähe zum Meer ergeben, zu überwiegen.³⁸⁴ Eine gute Seeverbindung fördert die Sicherheit im Staate; im Falle eines Krieges können Helfer über den See- und den Landweg nachrücken und auch der Feind ist, egal wie er kommt, besser zu bekämpfen. Dann können Güter, die nicht im Land vorhanden sind, leichter herangeschafft und der Überschuss der Ernte unkomplizierter ausgeliefert werden. Viele Städte haben außerdem den Hafen nicht in ihrer direkten Nähe. Durch Mauern grenzen

³⁸¹ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1275b20ff.

³⁸² Frank, Markus (1999): Untersuchungen zu den *Politika* des Aristoteles. S. 129ff.

³⁸³ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1327a3ff.

³⁸⁴ Vgl. auch die zusammenfassende Aussage Neschkes. Neschke-Hentschke, Ada (2001): *Die uneingeschränkt beste Polisordnung*, in: Höffe, Otfried: Aristoteles Politik, Berlin. S. 171. „Der Ort, an dem der aristotelische Bürger zur Welt kommt, ist eine griechische Landstadt, in fruchtbarem Ackerland nicht weit von Meer entfernt gelegen (VII 5 und 6).“

sie sich von ihm ab, um im Falle eines Krieges geschützt zu sein, aber dennoch alle Vorteile der Seeverbindung nutzen zu können.

*Da wir aber auch tatsächlich sehen, daß viele Länder und Städte Ankerplätze und Häfen haben, die so günstig für die Stadt liegen, daß sie weder zur eigentlichen Stadt gehören, noch zu weit von ihr entfernt sind, sondern vielmehr durch Mauern und andere derartige Befestigungen von ihr aus beherrscht werden, so wird auf diese Weise offenbar jeder Vorteil, den die Verbindung der beiden Punkte gewährt, der Stadt gesichert (...).*³⁸⁵

Nachdem Aristoteles auf die äußeren Bedingungen des Idealstaats näher eingegangen ist, verweist er auf weitere Anforderungen, die die inneren Strukturen betreffen. Er untersucht dabei die Wesenszüge unterschiedlicher Nationen und stellt die These auf, dass die Griechen aufgrund ihres Mutes und ihrer Intelligenz am geeignetsten seien, staatliche Einrichtungen zu schaffen und andere Völker zu regieren. Zwar kann man auch den Bewohnern Nordeuropas die Eigenschaft des Mutes zusprechen, doch verfügen diese nicht über beachtenswerte intellektuelle Fähigkeiten. Asiaten hingegen, die in vielerlei Hinsicht sensibler, feiner und künstlerischer veranlagt sind, neigen zur Despotie, und diese Herrschaftsform ist dem freien Bürger nicht angemessen.³⁸⁶

Dann bestimmt der Stagirite die Staatsangelegenheiten. Es ist die Aufgabe des Staates sich um den Unterhalt der Bürger, die Künste, das Handwerk, die Verteidigung und das Kriegsgeschäft zu kümmern, um mögliche Angreifer abzuwehren und auch innerhalb der Gesellschaft für Ruhe zu sorgen. Des weiteren beschäftigt er sich mit der Finanzierung verschiedener innerer und äußerer Projekte, trifft Regelungen hinsichtlich der Rechtssprechung und ist auch für kulturelle Tätigkeiten zuständig.

*Sie (die Aufgaben, I.R.) beziehen sich auf folgende unentbehrliche Dinge: erstens Unterhalt, zweitens Künste und Handwerke – denn um zu leben, bedarf man vieler Werkzeuge –, drittens Wehr und Waffen (...), viertens, eine gewisse finanzielle Aussteuer zur Bestreitung der Bedürfnisse im Innern und der Kosten für vorkommende Kriege, fünftens und erstens die Besorgung des Gottesdienstes, des sogenannten Kultus, endlich sechstens (...) Behörden zur Entscheidung über das, was dem Ganzen frommt, und über die Rechtsstreitigkeiten der Bürger untereinander.*³⁸⁷

Dennoch sind nicht alle Aufgaben von jedem einzelnen Bürger zu erledigen. Aristoteles unterteilt die Gemeinschaft in Menschen, deren Leistungen dem Staat nur als Mittel

³⁸⁵ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1327a32ff.

³⁸⁶ Vgl. Hubig, Horst (1960): Die aristotelische Lehre von der Bewahrung der Verfassungen. S. 30. „Hätten die Bürger nur eines der beiden (Mut oder Intelligenz, I.R.), so ginge es ihnen entweder wie den nördlichen Völkern, die (...) freiheitsliebend sind, aber ohne geeignete Staatsorganisation leben, oder wie den Asiaten, die (...) auf geistigen Gebieten Wertvolles leisten, aber aus Mangel an Thymos „immer regiert werden und Sklaven sind“ (1327b28sq.).“

³⁸⁷ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1328b6ff.

dienen, und Bürger, die nach dem vollkommenen Leben streben.³⁸⁸ Sklaven, Bauern, Handwerker und Händler werden zwar im Staat gebraucht und sie nehmen dort auch einen wichtigen Platz ein. Durch ihre Arbeit sorgen sie für den Lebensunterhalt der Bewohner der Polis, sie fördern die Künste, das Handwerk und sichern die nötigen Grundbedingungen, die jeder Staatsbürger braucht, um glücklich leben zu können. Trotz allem gelten diese Stände nicht als zum Staat zugehörig. Sie besitzen ausschließlich wirtschaftliche Bedeutung und existieren nur um der Bürger willen. Durch ihre Tätigkeit ermöglichen die niederen Stände tüchtigen Männern, Muße für das tugendhafte politische Handeln aufzubringen. Sie selbst können allerdings die erstrebte Eudämonie nicht erlangen, da ihnen die Zeit zur Ausübung der Tugend fehlt!³⁸⁹

Zu den Aufgabenbereichen des privilegierten Bürgers der Polis gehören die Rechtssprechung, der Waffendienst und kulturelle Tätigkeiten. Die Aufgaben werden dem Alter entsprechend verteilt. Junge Menschen eignen sich besonders für den Dienst an der Waffe, da sie einen robusten Körperbau haben und auch noch nicht die Klugheit des Alters besitzen, um andere Funktionen im Staat zu übernehmen. Ältere Leute hingegen sollten aufgrund ihrer persönlichen Reife den Staat beraten und helfen, ihn richtig zu lenken. Den Ältesten werden die Aufgaben eines Priesters zugeteilt, da es sich für diese Altergruppe ziemt, den Göttern zu dienen.³⁹⁰

*Dieselben Angehörigen der Mußeklasse sind in ihrer Jugend die Soldaten, im reifen Alter Räte und Richter und Beamte, im hohen Alter Priester der Polis.*³⁹¹

Nachdem Aristoteles die Verteilung der Aufgaben im Staat erörtert hat, wendet er sich dem Grundbesitz zu. Dieser wird nicht von denen verwaltet, die den Boden bearbeiten, sondern er wird von Bürgern beaufsichtigt, die den Staat leiten. Der Grundbesitz sollte dabei nicht vollkommen der Gemeinschaft gehören, dennoch darf es keinem Bürger an Lebensunterhalt fehlen. Das Land gliedert sich in staatlichen und privaten Besitz, der noch einmal in zwei Unterteile zerfällt. Die eine Hälfte des Staatsguts deckt die Kosten für gemeinsame Mahlzeiten im Volk³⁹² und die andere dient der Finanzierung kultureller Tätigkeiten. Das Privatgut hingegen wird von Aristoteles in Boden, der sich

³⁸⁸ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1328a31ff.

³⁸⁹ Dem modernen Leser mag es paradox erscheinen, dass Menschen ihre Muße opfern, um anderen die Möglichkeit zu geben, durch Muße ihre Tugendhaftigkeit zu entwickeln. Zweifellos befinden sich die Handwerker in einem Teufelskreis. Dennoch möchte ich an dieser Stelle nicht näher auf Aristoteles' Sklaven- und Frauenbild eingehen, dessen Ansätze schon zuvor von mir kritisiert wurden.

³⁹⁰ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1329a27ff.

³⁹¹ Hentschke, Ada (2001): *Die uneingeschränkt beste Polisordnung*, in: Höffe, Otfried: Politik. S. 179.

³⁹² Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt/ Main. S. 67 ff., wo die Autorin auf die Aufteilung des Eigentums und die gemeinsamen Mahlzeiten sehr ausführlich eingeht.

nahe der Stadt und Boden, der sich nahe der Grenze zu anderen Staaten befindet, unterteilt. Dies ist eine vorbeugende Maßnahme, damit im Falle eines Krieges niemand aus Angst um den Besitz nicht kämpfen will oder gar zum Feinde überläuft.³⁹³

Des weiteren beschäftigt sich Aristoteles mit innerstädtischen Problemen und architektonischen Einzelheiten. Er ermahnt die Bevölkerung, auf das Trinkwasser zu achten, erklärt, aus welcher Substanz die Stadtmauern sein müssen, bestimmt die Verteilung der Wirtshäuser, die Anordnung des Marktplatzes und die Lage der Gymnastikplätze. Da diese konkreten Einzelheiten jedoch für jeden Staat gesondert geklärt werden müssen, räumt er ein, dass auch der Zufall vieles regelt, was sich nicht von vornherein durch philosophische Theorien bestimmen lässt.

*Man spricht von den Dingen wie man sie wünscht, aber sie kommen, wie das Glück sie fügt. Deshalb wollen wir uns über diesen Gegenstand ein Mehreres erlassen.*³⁹⁴

Im achten Buch beschäftigt sich Aristoteles dann mit der Erziehung der Jugend. Schon in der *Nikomachischen Ethik* hatte er erklärt, dass tugendhaftes Handeln nicht nur auf Naturanlagen basiert, sondern auch durch Gewöhnung und Vernunft erworben werden kann.³⁹⁵ Oft vergessen die Herrschenden jedoch, den Geist der Bürger zu formen. Obwohl einige Staatslenker im Kriegswesen große Erfolge verzeichnen können, sind sie nicht in der Lage, auch in Friedenszeiten die Menschen durch richtigen Umgang mit der Muße sinnvoll zu beschäftigen.

Um diese Situation zu vermeiden, ist es die Aufgabe des Gesetzgebers, gewisse Erziehungsansätze zu vermitteln.

*Denn der Gesetzgeber muß den Seelen der Menschen nur die Gesinnungen einpflanzen, die dem einzelnen wie der Gesamtheit gleichmäßig zum Besten dienen.*³⁹⁶

Diese Meinung wird von vielen Gebildeten geteilt, man ist sich aber dennoch uneins darüber, welche Gegenstände gelehrt werden sollen. Manche glauben, man müsse von Kindesbeinen an nützliche Dinge lernen, und andere wollen die Erziehung nach dem tugendhaften Handeln ausrichten. Aristoteles versucht beide Komponenten zu verbinden, indem er neben seiner Tugendlehre auch das Lernen um des Nutzens willen verteidigt, solange dies den Bürger nicht sklavisch oder despotisch werden lässt.

³⁹³ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1330a16ff.

³⁹⁴ Ebd., 1331b21ff.

³⁹⁵ Vgl. Unterkapitel 1.2 *Tugend*.

³⁹⁶ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1333b36ff.

In seiner Abhandlung über die Erziehung unterteilt er vier zu lernende Fächer: Grammatik bzw. Lesen und Schreiben, Zeichnen, Gymnastik und Musik.³⁹⁷

Grammatik und Zeichnen schulen die praktischen Fähigkeiten der Kinder, sie brauchen diese Kenntnisse im Alltagsleben und benötigen sie ebenfalls zur Aneignung der Wissenschaften. Das Malen hilft Jugendlichen, ihren ästhetischen Blick zu schärfen, um beim Einkauf und Verkauf verschiedener Gegenstände nicht betrogen zu werden. Leibesübungen fördern den Mut junger Männer und erziehen sie zur Tapferkeit. Natürlich sollte man es mit der Gymnastik nicht übertreiben, da ein Übermaß dieser Betätigung den Menschen animalisch werden lässt und ihm Zeit für die Ausübung anderer Tugenden raubt. Dennoch ist generell gesehen das Trainieren des Körpers vorteilhaft.

Die Musik hingegen lässt sich nicht klar zuordnen.³⁹⁸ Sie scheint ihren Zweck sowohl in der Unterhaltung als auch in der Gemütsbildung und dem geistigen Genuss zu haben. Kinder sollten ihr musikalisches Talent im spielerischen Umgang entwickeln, da sie in jungen Jahren nur schwer zu Dingen zu zwingen sind, die ihnen keine Freude machen. Mit Hilfe des Spiels erholen sie sich etwas, zudem benötigen die Kleinen oft ein Instrument, mit dem sie Krach machen können.³⁹⁹ Auch kann die Musik zur Gemütsbildung verwendet werden. Jede Melodie ist eine Nachahmung ethischer Vorgänge. Musik ist dementsprechend traurig, gedrückt, ausgelassen oder heiter und prägt so die Jünglinge, die sich mit ihr beschäftigen.

*Hieraus sieht man also, daß die Musik die Fähigkeit besitzt, dem Gemüte eine bestimmte sittliche Beschaffenheit zu geben.*⁴⁰⁰

Schließlich scheint die Musik die würdigste Beschäftigung in Zeiten der Muße zu sein. Mit ihrer Ausübung wird kein praktischer Zweck verfolgt, sie dient sowohl dem Zuhörer als dem Musikanten zur Erholung. Und sie ermöglicht allen, das gute Leben, das sich gerade durch uneingeschränkte Lust und wahres Glück auszeichnet, in vollen Zügen zu genießen.

³⁹⁷ Vgl. Kraut, Richard (2002): Aristotle – Political Philosophy, Oxford. S. 199. “Between the ages of 7 and 14 they are instructed by teachers, appointed and paid by the city, in reading and writing, gymnastics, music, and drawing.”

³⁹⁸ Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1339a14ff.

³⁹⁹ Vgl. ebd., 1340b29ff.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., 1340b11ff.

3. Nussbaums Fähigkeiten – Ansatz

Nachdem nun die praktische Philosophie des Aristoteles in groben Zügen behandelt wurde, stellt sich dem kritischen Leser die Frage, inwiefern diese Texte auch heute noch, circa 2300 Jahre nach ihrer Entstehung, Relevanz besitzen. Natürlich prägte das Gedankengut des Philosophen griechische und römische Schulen, der junge Augustus wurde von Aristotelikern unterrichtet und Mark Aurel richtete sogar einen Lehrstuhl für aristotelische Studien in Athen ein.⁴⁰¹ Auch ist jedem gebildeten Menschen bekannt, welche starke Renaissance die aristotelischen Schriften im Mittelalter erfuhren. Besonders Albert der Große und sein Schüler Thomas von Aquin leisteten der Aristoteles – Rezeption großen Vorschub, indem sie seine Werke für die Theologie zugänglich machten. Durch Übersetzungen des Dominikaners Wilhelm von Moerbeke war es ihnen möglich, die Lehren zu kommentieren und so das mittelalterliche Denken einem Höhepunkt entgegenzuführen. Ab dem 13. Jahrhundert bildeten die Abhandlungen des Griechen den Kern jeden Philosophie-Studiums und selbst Dante lobte in der göttlichen Komödie Aristoteles als „den Meister aller Wissenden“.

In der Mitte des 13. Jahrhunderts ist Aristoteles die überragende intellektuelle Autorität des Abendlandes: der „Meister aller Wissenden“, wie ihn der große Laienphilosoph, Dante, in der Göttlichen Komödie („Inferno“, IV131) rühmt.⁴⁰²

Dennoch verlor nicht nur Aristoteles sondern der ganze Bereich der praktischen und politischen Philosophie seit Mitte des 19. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung.⁴⁰³ Von Positivisten und Szientisten wurde die Beschäftigung mit Moral und Politik nur als metaphysische Spekulation angesehen, man verdächtigte die praktische Philosophie des Irrationalismus und verdrängte die Fragen nach objektiv gültigen normativen Richtlinien. Denker, die sich mit dem verstaubten Erbe eines Aristoteles, Kant oder Hegel auseinandersetzten, galten als uneinsichtige Anhänger längst widerlegter Weltanschauungen. Themenbereiche wie das Gute und das Gerechte wurden in der Philosophie nur noch für die Geschichtsschreibung wissenschaftlich erforscht.⁴⁰⁴ Auch

⁴⁰¹ Vgl. Höffe, Otfried (1999): Aristoteles, München. S. 283.

⁴⁰² Ebd., S. 291 ff.

⁴⁰³ Der Aristotelesliebhaber mag mir verzeihen, dass ich 2300 Jahre Rezeptionsgeschichte und wichtigste Eckpfeiler der intellektuellen und kulturellen Entwicklung des Abendlandes auf eine halbe Seite reduziere, aber es ist meine Aufgabe, mich in diesem sehr umfangreichen Thema auf das Wesentliche zu beschränken.

⁴⁰⁴ Vgl. Kersting, Wolfgang (2001): John Rawls, Hamburg. S. 15

verhinderte der logische Empirismus, der nur empirische und analytische Sätze als sinnvoll gelten ließ, jegliches Gedeihen der praktischen Philosophie.

*Ausdrücklich wird alle normative praktische Philosophie aus dem Bereich verantwortbarer philosophischer Tätigkeit verbannt und alles Nachdenken über das Gute und Gerechte, über Werte und Legimitation unter das Verdikt des Unsinnns gestellt.*⁴⁰⁵

Es ist somit nicht weiter verwunderlich, dass beispielsweise 1956 Peter Laslett, der Herausgeber der Reihe *Philosophy, Politics and Society*, schon in der Einleitung des ersten Bandes die zeitgenössische politische Philosophie für tot erklärte.⁴⁰⁶

Das Interesse an dieser Philosophierichtung wurde erst wieder in den siebziger Jahren durch das Erscheinen eines einzigen Buches, der *Theory of Justice* von John Rawls, geweckt. Der amerikanische Philosoph löste mit seinem 1971 publizierten Werk zahlreiche Diskussionen aus und verleitete viele seiner Zeitgenossen dazu, in einem relativ kurzen Zeitraum auf den Text zu reagieren.

*Mit seinem 1971 veröffentlichten Werk A Theory of Justice ist John Rawls zu einem der bedeutendsten politischen Denker dieses Jahrhunderts geworden. Seine Theorie hat durch die intensive Diskussion, die sie immer noch auslöst, das Interesse an der politischen Philosophie nachhaltig belebt.*⁴⁰⁷

Unter anderem schrieb Michael Sandel 1982 ein Buch über *Liberalism and the Limits of Justice*, Charles Taylor ging den Grundlagen der Gerechtigkeitstheorie nach und auch Michael Walzer kritisierte Rawls Liberalismus. Obwohl man anfangs noch nicht von einheitlichen Schulen sprechen konnte, kristallisierten sich im Zuge der Debatte zwei festumrissene Theoriepositionen heraus, die man einerseits unter dem Sammelbegriff des *Kommunitarismus* (Sandel, Walzer, Taylor, MacIntyre) beziehungsweise dem des *Liberalismus* (vgl. Autoren wie Roland Dworkin, Thomas Nagel, John Rawls und Bruce Ackerman) zusammenfasste.

Da im dritten Teil dieser Dissertation auf den neoaristotelisch geprägten kommunitaristischen Standpunkt von Martha C. Nussbaum eingegangen werden soll, werden dem Leser im Folgenden die Grundzüge der Rawls'schen Position (3.1), seine Theorie des Guten (3.2), die daraus entstandene Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte (3.3) und – im Anschluss daran – das nussbaumsche Gedankengut (3.4-3.5) vorgestellt.

⁴⁰⁵ Kerstin, Wolfgang (2001): John Rawls. S. 16

⁴⁰⁶ Laslett, Peter (1956): *Introduction*, in: *Philosophy, Politics and Society*, Oxford. S. VII. „Für den Augenblick jedoch ist die politische Philosophie tot“. Vgl. Auch: Kersting, Wolfgang (2001): John Rawls, Hamburg. S. 13.

⁴⁰⁷ Meyer, Lutz (1996): John Rawls und die Kommunitaristen, Würzburg. S. 1.

3.1 Grundzüge der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie

Die *Theorie der Gerechtigkeit* (kurz: TG genannt) ist eine Zusammenfassung und Ausarbeitung mehrerer Aufsätze, die John Rawls schon zuvor zu dem Themenbereich publiziert hatte. Die theoretischen Grundzüge seiner Position wurden bereits in dem 1958 erschienenen Text *Justice as Fairness*, nachdem auch die Überschrift des ersten Kapitels der TG benannt ist, erörtert.

Da das Werk über einen großen Umfang verfügt, ist es sinnvoll, sich auf die wesentlichen Passagen zu beschränken. Dem Rat des Autors folgend sollen deshalb vorerst seine Grundgedanken anhand der Abschnitte 1-4 des ersten Kapitels präsentiert werden.

*Das Buch ist umfangreich, nicht nur der Seitenzahl nach. Deshalb möchte ich dem Leser einige Hinweise geben. Die intuitiven Grundgedanken der Theorie der Gerechtigkeit werden in den Abschnitten 1-4 (Kapitel 1) dargelegt.*⁴⁰⁸

Rawls beginnt sein Buch mit der Bestimmung der Rolle der Gerechtigkeit. Sie stellt die Basis sozialer Institutionen dar, weil man selbst die besten Systeme und Gesetze abschaffen müsste, wenn sie nicht gerecht wären. Gerechtigkeit ist ein Grundgut eines jeden Menschen, sie kann nicht zum Gegenstand politischer Verhandlungen werden. Auch wenn die Gemeinschaft davon profitieren würde, einige wenige in ihren Grundrechten zu verletzen, würde sie dementsprechende Handlungen nie in Erwägung ziehen, solange sie auf dem Prinzip der Gerechtigkeit fußt.⁴⁰⁹

*In Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition seit Platon und Aristoteles hält Rawls die Gerechtigkeit für die „erste Tugend“ sozialer Institutionen.*⁴¹⁰

Nachdem nun die Gerechtigkeit als essentielle Grundbedingung für das gemeinschaftliche Zusammenleben bestimmt wurde, fragt Rawls weiter nach deren Grundsätzen. Menschliche Beziehungen basieren immer auf gewissen Verhaltensregeln. Personen formieren sich zu Gruppen, da sie aus der Zusammenarbeit Vorteile ziehen. Allerdings bringen diese Interessengemeinschaften auch Konflikte mit sich, weil jeder von den gemeinschaftlich erwirtschafteten Gütern das Meiste für sich beanspruchen

⁴⁰⁸ Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main. S. 12.

⁴⁰⁹ Ob absolute Grundrechte für alle von der Gerechtigkeit gefordert sind, wird sich erst später herausstellen. Ein Hauptkonkurrent der 2 Grundsätze ist bis zum Schluss der Utilitarismus, nach dem Rechte nicht unbedingt Teil der Gerechtigkeit sind. Auch dieser könnte im Urzustand gewählt werden.

⁴¹⁰ Höffe, Otfried (1998) (Hrsg.): *Einführung in Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, in: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin. S. 8.

will.⁴¹¹ Dementsprechend muss es ein System geben, das die Rechte und Pflichten der Mitglieder klar definiert. Als Maßstab und Bindeglied fungiert in diesem Fall eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung, die die Grundrechte der Bürger festsetzt. Mit ihrer Hilfe werden die individuellen und gemeinschaftlichen Interessen in Einklang gebracht.

Dennoch gibt es vor allem in der Koordination, der Effizienz und der Stabilität der Gerechtigkeitsvorstellung gewisse Grundprobleme. Man benötigt nicht nur gemeinsame Ideale, diese müssen auch so koordiniert und in die Realität umgesetzt werden, dass niemand „ins Leere“ arbeitet. Es ist nicht unerheblich, wie wirkungsvoll der Einzelne seine Ziele im System erreichen kann. Auch sollten für den Fall etwaiger Verstöße Vorkehrungen getroffen werden. Man muss diesen entgegenwirken können, um das gesellschaftliche Funktionieren zu stabilisieren.⁴¹²

*Die besondere Funktion der Gerechtigkeitsvorstellungen ist also die Festlegung von Grundrechten und -pflichten sowie der richtigen Verteilung, und das hängt mit den Problemen der Effizienz, der Koordination und der Stabilität zusammen.*⁴¹³

All diese Komponenten sind also zu berücksichtigen, wenn man eine Gerechtigkeitstheorie entwickeln möchte. Des weiteren sollte man sich über deren Gegenstand im Klaren sein. In unserem Sprachgebrauch werden viele Dinge als gerecht oder ungerecht bezeichnet.⁴¹⁴ So benennt man Handlungen, Verhaltensweisen, Urteile oder auch persönliche Einstellungen mit diesen Adjektiven, während in der *Theorie der Gerechtigkeit* ausschließlich Institutionen und die Grundstruktur von Gesellschaftssystemen untersucht werden sollen. Es ist Rawls Anliegen, die – oft ungerechten – Ausgangspositionen und Lebenschancen der Menschen zu prüfen und festzustellen, inwiefern staatliche Institutionen durch wirtschaftliche, soziale oder politische Faktoren Einfluss nehmen können.

Ihr Interesse (das der Gerechtigkeitskonzeption, I.R.) zielt allein auf die „Grundstruktur der Gesellschaft“ (TG 23), auf die fundamentalen politischen, ökonomischen und sozialen Einrichtungen, die mit der Bestimmung der Rechte und Pflichten der Menschen und der Verteilung der Früchte der

⁴¹¹ Vgl. Kersting, Wolfgang (2001): John Rawls, Hamburg. S. 34. „Rawls begreift Gesellschaft als allseits nützlich kooperatives System, als ein Unternehmen der Arbeitsteilung und Zusammenarbeit zu wechselseitigem Vorteil, gleichermaßen durch Interessenidentität und Interessenkonflikt geprägt.“

⁴¹² Es sollte darauf aufmerksam gemacht werden, dass sich Rawls den Fragen nach der Effizienz und Koordination nicht primär widmet. Sie werden hier nur am Rande erwähnt.

⁴¹³ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 22.

⁴¹⁴ Vgl. Pogge, Thomas W. (1994): John Rawls, München. S. 36. „Nun kann man umgangssprachlich auch andere Dinge als gerecht oder ungerecht bezeichnen – etwa Kriege, Verträge, Vorwürfe, Gesetze, Forderungen, Urteile, Ehrungen, Schicksalsschläge oder gar die Welt.“

*gesellschaftlichen Zusammenarbeit die Lebenschancen von jedermann tiefgreifend und von Anfang an beeinflussen.*⁴¹⁵

Er setzt sich mit sozialer Gerechtigkeit auseinander und konzentriert sich dabei auf Verteilungseigenschaften gesellschaftlicher Strukturen. Weitere Tugenden, die ebenfalls für das Gesellschaftsideal eine entscheidende Rolle spielen, ordnet er seinen Fragen unter. Wiederholt macht Rawls darauf aufmerksam, dass er die Gerechtigkeit nur als Teil umfassender Ideale begreift. Auch wehrt er sich gegen den Vorwurf, sein Ansatz würde nicht mit der Tradition im Einklang stehen. Deutlich verweist er auf den in dieser Arbeit schon behandelten aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff, der sich ebenfalls mit der Pleonexie, dem An-sich-reißen von Vorteilen, beschäftigt.⁴¹⁶ Während Aristoteles voraussetzt, dass Menschen eine gewisses Anrecht auf Ehre, Geld oder Ansehen haben, führt Rawls diese Verteilungsgedanken auf Institutionen zurück, die den Bürgern dieses Anrecht geben. Somit widerspricht er nicht traditionellen Gedanken, er erweitert sie nur.⁴¹⁷

*Meine Definition soll sich unmittelbar auf den wichtigsten Fall beziehen: die Gerechtigkeit der Grundstruktur. Sie steht nicht im Gegensatz zur Tradition.*⁴¹⁸

Im dritten Abschnitt des ersten Kapitels der TG folgt dann eine Darlegung des Hauptgedankens der Theorie der Gerechtigkeit. Man kann sie mit einem Vertrag vergleichen, auf den sich freie, vernünftige Individuen einigen.⁴¹⁹ Gemeinschaftlich werden die Grundsätze der Gerechtigkeit bestimmt, die später das Fundament der Güterverteilung bzw. der bürgerlichen Rechte und Pflichten darstellen. Ähnlich wie sich jeder Mensch in seinem Leben nach den Zielen, die er verfolgen will, fragt, muss auch eine Gesellschaft ihre Werte festlegen. Dies tut sie am neutralsten, wenn sie sich in einen theoretischen Urzustand begibt. Man sollte diesen allerdings nicht mit einem vorgeschichtlichen Naturzustand primitiver Völker vergleichen. Es geht ausschließlich darum, dass sich die Entscheidungsträger in einer Situation befinden, in der sie weder ihre gesellschaftliche Stellung oder ihren Status, noch natürliche Gaben wie intellektuelle oder körperliche Fähigkeiten kennen. Diese Personen wählen ihre Grundsätze hinter einem Schleier des Nichtwissens. Nur so lassen sich etwaige

⁴¹⁵ Kersting, Wolfgang (2001): John Rawls. S. 37.

⁴¹⁶ Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1129a30ff.

⁴¹⁷ Dieser Aspekt ist für das Verständnis der wichtigsten Abschnitte des Kapitels *Gerechtigkeit als Fairness* nicht besonders bedeutungsvoll. Da sich diese Arbeit allerdings zum Großteil mit Aristoteles befasst, halte ich es für unabdingbar nicht nur im nussbaumschen, sondern auch im rawlsschen Kontext auf Verweise auf den Griechen einzugehen.

⁴¹⁸ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 27.

⁴¹⁹ Rawls befindet sich in der Tradition der Vertragstheorien (Hobbes, Locke, Kant).

Übervorteilungen bzw. Benachteiligungen die durch zufällige Umstände entstehen, ausschließen. Erst wenn niemand weiß, welche Position er im Staatengebilde einnehmen wird, ist jeder bestrebt, die Bedingungen für alle möglichst gerecht zu gestalten. In diesem Sinne sind die getroffenen Grundbestimmungen als „fair“ zu bezeichnen.

Rawls geht davon aus, daß die Menschen auch bei der Aufstellung einer Grundordnung versuchen würden, individuelle Vorteile (...) zu verwirklichen. Um (...) zu verhindern, daß sich die Menschen beim Aufstellen der Grundordnung persönliche Vorteile verschaffen, wird den hypothetischen Personen (...) im Urzustand das Wissen über die Position, die sie in der Gesellschaft einnehmen, und das Wissen darüber, welche persönlichen Gaben sie haben, „verweigert“. Rawls nennt dies den „Schleier des Nichtwissens“.⁴²⁰

Die Gerechtigkeitstheorie beginnt also mit einer Vereinbarung über die Grundsätze der Gerechtigkeit, die die darauf folgende Verfassung bzw. das Gesetzgebungsverfahren stark prägt. Interessant ist dabei, dass jeder, der in dem Gesellschaftssystem lebt, sich freiwillig immer wieder auf diese Bedingungen einigen würde und davon überzeugt ist, auch zu seinen Mitmenschen in einem fairen Verhältnis zu stehen. Natürlich beeinflusst die Geburt die gesellschaftliche Stellung und daraus folgende Zukunftschancen in nicht unerheblichem Maße. Dennoch lebt man in dem Bewusstsein, dass man sich Richtlinien unterwirft, die sich aus einer objektiven Perspektive als relativ gerecht bezeichnen lassen.

Doch eine Gesellschaft, die den Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairneß entspricht, kommt einem freiwilligen System noch am nächsten, denn sie entspricht den Grundsätzen, denen freie und gleiche Menschen unter fairen Bedingungen zustimmen würden.⁴²¹

Erarbeitet man sich nun Gerechtigkeitsgrundsätze, so wird sich nach Rawls Auffassung niemand freiwillig für das Nutzenprinzip einsetzen. Keiner verfügt über einen derart ausgeprägten Altruismus, dass er gerne auf eigene Vorteile verzichtet, um dem Wohl der Gemeinschaft zu dienen. Jeder wird versuchen, seine eigenen Interessen so weit wie möglich zu verfolgen und gegen andere durchzusetzen. Dementsprechend wird man sich im Urzustand nicht auf Prinzipien zur Maximierung der Summe oder des Durchschnittswerts des Nutzens einigen. Vielmehr werden die Menschen für gleiche Grundrechte und -pflichten plädieren bzw. soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten

⁴²⁰ Dingeldey, Irene (1997): Das Modell der Gerechtigkeit zwischen Individualismus und Gemeinschaft, Weingarten. S. 34.

⁴²¹ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 30.

nur insofern zulassen, als sie jedem, auch den schwächsten Gliedern der Gemeinschaft, Vorteile bringen.⁴²²

*Es ist aber nichts Ungerechtes an den größeren Vorteilen weniger, falls es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht.*⁴²³

Auch räumt Rawls ein, dass man sich bei seiner Gesellschaftsvertragstheorie leicht an dem Wörtchen „Vertrag“ stören könnte. Es hat teilweise irreführende Nebenbedeutungen und sollte deshalb immer in einer abstrakten, theoretischen Weise verstanden werden. Dennoch wählt er diesen Begriff, weil er wie kein anderer, das formuliert, was er beschreiben möchte. Es handelt sich im konkreten wie im abstrakten Fall um konkurrierende Güteransprüche zwischen Menschen, die auf moralischen Grundwerten basieren.

*Denn das zentrale Element des Vertragsmodells ist nicht der Vertrag, sondern die Vertragssituation, der Ausgangszustand der hypothetischen Einigung, der in der philosophischen Tradition als „status naturalis“ bezeichnet wurde und bei Rawls „Urzustand“, „original position“ heißt.*⁴²⁴

Zu guter Letzt verweist der Amerikaner noch darauf, dass die Gerechtigkeit als Fairness keine vollständige Vertragstheorie darstellt. Würde sie das tun, so müsste sie nicht nur Grundsätze der Gerechtigkeit, sondern Grundsätze über alle Tugenden enthalten. Doch selbst wenn man eine erweiterte Theorie über „das Rechte als Fairness“ schreiben würde, wären Beziehungen zwischen Mensch und Tier bzw. Mensch und Natur nicht inbegriffen. Rawls bedauert diesen Umstand, rät aber dennoch den allgemeinen Ansatz, für den seine Gerechtigkeitstheorie exemplarisch ist, nicht zu verkennen.⁴²⁵

Im vierten Abschnitt geht er dann auf den Urzustand und dessen Rechtfertigung ein. Es wurde bereits angeführt, dass im Urzustand Grundvereinbarungen getroffen werden, die fair sind.⁴²⁶ Dies ist nur möglich, wenn die sich in ihm befindlichen Menschen vernünftig handeln. Somit steht also die Gerechtigkeitstheorie mit Auffassungen über vernünftige Entscheidungen in enger Verbindung. Auch sollte auf das

⁴²² Vgl. Pogge, Thomas W. (1994): John Rawls. S. 73 ff. Er verweist in seinem Buch auf die Maximin-Regel, mit der Rawls eine Nutzenmaximierung zu Lasten einer Minderheit ausschließt. Würde man dies nicht tun, so ließen sich z.B. die Sklaverei, Religionsverbote oder gar Gladiatorenkämpfe rechtfertigen, solange sie nur der Mehrheit nützen.

⁴²³ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 32.

⁴²⁴ Kersting, Wolfgang (2001): John Rawls. S. 33.

⁴²⁵ Vgl. Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. 34.

⁴²⁶ Vgl. Dingeldey, Irene (1997): Das Modell der Gerechtigkeit zwischen Individualismus und Gemeinschaft. S. 32. „Dieser (der Urzustand, I.R.) entspricht einer Art Verhandlungssituation, bei der die Grundprinzipien der Gerechtigkeit festgelegt werden. Da diese unparteiisch sein sollen, d. h. gemäß liberalen Grundsätzen alle gleich behandeln und niemand aufgrund bestimmter persönliche oder sozialer Merkmale bevorzugen oder benachteiligen sollen, müssen für die Verhandlungssituation im Urzustand „faire“ Bedingungen gelten.“

Entscheidungsproblem eingegangen werden. Den partizipierenden Entscheidungsträgern müssen alle die Wahl beeinflussenden Komponenten bekannt sein, da sie sonst von verschiedenen Fundamenten ausgehend für unterschiedliche Grundsätze plädieren würden. Transparenz der Problemstellung ist hier von großer Bedeutung. Des weiteren stellt sich die Frage, wie eine favorisierte Auffassung auszusehen hat. Selbst auf die Gefahr hin, trivial zu erscheinen, betont Rawls wiederholt, dass bei der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze niemand aufgrund körperlicher oder gesellschaftlicher Bedingungen übervorteilt oder benachteiligt werden sollte. Auch macht er noch einmal darauf aufmerksam, dass die wählende Person keinesfalls ihre Startbedingungen kennen darf. Wüsste jemand, dass er reich wäre, so würde er sich selbstverständlich für ein das die Reichen bevorzugendes System entscheiden, wäre er arm, so würde er das Gegenteil anstreben. Aus genannten Gründen, kann man nur neutrale Wahlpositionen schaffen, indem man den Menschen ihren gesellschaftlichen Status hinter dem Schleier des Nichtwissens verbirgt.

*A peculiar feature of this hypothetical choice situation is that the postulated ignorance undercuts the implication of Rawls assumption that agents are self-interested.*⁴²⁷

Die genaue Beschreibung des Urzustands hat aber noch andere Gründe. Es ist ebenfalls wichtig zu überprüfen, ob Urteile, die man nach dem intuitiven Gerechtigkeitsverständnis gefällt hätte, mit den auf dem Urzustand basierenden übereinstimmen. Optimaler Weise helfen die Grundsätze bestimmte Überlegungen zu bestärken und geben den Entscheidungen eine Orientierung. Die Vorgehensweise ist dabei folgende: Man beschreibt eine Urzustands-Situation so, dass sie allgemeinen Bedingungen genügt. Dann überprüft man, ob unter diesen Bedingungen Grundsätze gewählt würden, die mit unserer Gerechtigkeitsvorstellung übereinstimmen. Divergieren sie, so muss man entweder die Konkretisierung des Urzustandes bzw. existierende Meinungen leicht abändern. Man nähert die Grundsätze und die Urteile einander an, bis ein Überlegungs-Gleichgewicht entsteht. In diesem Sinne findet eine Konkretisierung des Urzustandes statt.

*Sie ist der Versuch, sowohl vernünftige philosophische Bedingungen für die Grundsätze als auch unsere wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile in ein einziges Schema zu bringen.*⁴²⁸

⁴²⁷ O'Neill, Onora (1998): *The Method of A Theory of Justice*, in: Höffe, Otfried: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin. S. 30.

⁴²⁸ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 38.

Am Ende bleibt die Frage offen, weshalb man sich in seinen Urteilen auf die Situation des immer hypothetisch bleibenden Urzustandes beziehen sollte, wenn dieser doch nie realisierbar sein kann. Das sollte man tun, da er ein sehr gutes Darstellungsmittel ist. Er führt die Bedingungen der Grundsätze, die wir für eine Entscheidung benötigen, in einer Vorstellung zusammen und erleichtert somit das Verständnis moralischer Beziehungen.⁴²⁹

3.2 Rawls Überlegungen zum Guten

Nachdem nun kurz auf die Grundstrukturen der Gerechtigkeitstheorie eingegangen wurde, soll im Folgenden das siebte Kapitel, *Das Gute als das Vernünftige*, näher untersucht werden.⁴³⁰ In diesem Teil stellt Rawls dem Leser die von Nussbaum oft angeführte Theorie des Guten dar.⁴³¹

Im ersten Abschnitt verweist er darauf, wie wichtig eine Vorstellung vom Guten ist. Erst mit ihrer Hilfe gelingt es, die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft und deren Bedürfnisse zu definieren. Es ist dabei nicht von Bedeutung, wie schlecht es den einzelnen Personen wirklich geht. Vielmehr soll diese Menschengruppe generell bestimmt werden. Des Weiteren lassen sich mit Hilfe einer Konzeption des Guten Grundgüter detaillierter angeben. Es reicht oft nicht aus, die Vorbedingungen für ein gelingendes Leben nur anhand von Werten wie Freiheit und Einkommen zu erläutern. Man muss ebenfalls überlegen, wie man Selbstvertrauen erlangt oder ein Bewusstsein des eigenen Wertes entwickelt. Auch diese abstrakteren Güter, die nur mittels der Frage nach dem Guten ins Bewusstsein rücken, spielen eine entscheidende Rolle.

Dann bedürfen die Personen, die im Urzustand eine Gerechtigkeitsvorstellung definieren, einer Orientierung. Erst durch gemeinsam anzustrebende Ziele können sie den richtigen Weg finden. Will man sich vernünftig auf gemeinsame Gerechtigkeitsgrundsätze einigen, so benötigt man die schwache Theorie des Guten.

*Wir brauchen die schwache Theorie des Guten, um den vernünftigen Wunsch nach Grundgütern und den Begriff der Vernünftigkeit zu erklären, der der Wahl der Grundsätze im Urzustand zugrunde liegt.*⁴³²

⁴²⁹ Vgl. Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 39.

⁴³⁰ Vgl. ebd., S. 433- 492.

⁴³¹ Vgl. Nussbaum, Martha C. (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main. S. 45 ff. Nussbaum grenzt sich in der Schrift bewusst durch ihre „Starke vage Konzeption des Guten“, von der hier erwähnten „Schwachen Theorie des Guten“ von Rawls ab.

⁴³² Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 435.

Und zum Schluss ist sie auch für die Stabilisierung der Gerechtigkeitsvorstellungen bzw. für das Erstellen sozialer Werte von Bedeutung. Um gesellschaftliche Institutionen zu bestätigen, muss man das Gute in den Handlungen öffentlicher Gerechtigkeitsvorstellungen erklären. Eine Theorie des Guten dient somit nicht nur als Basis, sondern auch als Ziel und Bekräftigung vorhandener Grundsätze.⁴³³

Nach der Bestimmung der Notwendigkeit einer Konzeption des Guten, wendet sich Rawls deren Definition zu. Er unterscheidet dabei drei Stufen. Erstens ist ein Ding an sich gut, wenn es die für seine Wesenheit typischen Eigenschaften ausgeprägter besitzt als andere Dinge. Zweitens ist es gut, wenn es für einen Menschen die Eigenschaften hat, die er an dem Ding schätzt und benötigt. Und drittens ist ein Ding gut, wenn der Mensch die an dem Ding geschätzten Eigenschaften auch noch vernünftig nutzt.⁴³⁴

*The three parts of the thin theory's definition correspond to three senses of the term "good": (1) the sense in which we say that an object is good since it achieves what is commonly desired in objects of its kind; (2) the sense in which we say that an object is good for a person since it achieves what he desires in objects of that kind; and (3) the sense in which we say that an object serves a person's good since it achieves what he wants in objects of that kind, and his desire is part of a system of desires and aims which correctly reflects what he wants in life.*⁴³⁵

Um dem Leser die Gedankengänge etwas plastischer zu veranschaulichen, führt Rawls verschiedene Beispiele an. So zeichnet sich eine gute Uhr dadurch aus, dass sie die Zeit richtig angibt. Natürlich schätzt man an einer Uhr ebenfalls, dass sie nicht zu schwer oder zu klobig ist, aber auf diese weiteren Eigenschaften möchte der Amerikaner nicht eingehen.⁴³⁶ Dann kann eine Uhr für jemanden in einer konkreten Situation gut sein. Man benötigt für Wettrennen eine Stoppuhr, zum Aufstehen einen Wecker oder für ein tolles Abendkleid ein besonders graziles Schmuckstück. Handelt es sich nicht um einen für einen bestimmten Zweck künstlich hergestellten Gegenstand (z. B. Wecker), so muss auch die Rolle, die man den Dingen zuspricht, genannt werden. Ein Berg ist nicht an sich ein guter Berg, sondern man spricht von einem guten Wander- oder Skiberg. Eine Leiche ist nicht eine gute Leiche, sondern sie ist besonders geeignet für anatomische Zwecke und auch ein guter Arzt zeichnet sich dadurch aus, die Gesundheit seiner Patienten in besonderem Maße zu fördern. Der Begriff des Guten wird also

⁴³³ Vgl. Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S.436.

⁴³⁴ Das ist eine sehr grobe Formulierung, aber es fällt mir schwer diese Sätze in der von Rawls verwendeten Form der Aussagenlogik wiederzugeben.

⁴³⁵ Schwartz, Adina (2003): *Moral Neutrality and Primary Goods*, in: Kukathas, Chandran: John Rawls, London. S. 142.

⁴³⁶ Vgl. Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Definition (1). S. 437.

immer im Zusammenhang gesehen. Es findet keine allgemeine Bestimmung statt, sondern man geht auf die konkreten Umstände ein.⁴³⁷ Des Weiteren ist darauf aufmerksam zu machen, dass die Eigenschaft „gut“ in diesem Fall nichts mit moralischer Richtigkeit zu tun hat. Selbst verwerfliche Personen, wie Räuber oder Mörder können ihr Handwerk „gut“ verrichten. Aus dem Begriff der Vernünftigkeit allein lässt sich also keine Grundlage für die Vertragstheorie herleiten. Auch moralische Grundsätze sind bei der Bestimmung wünschenswerter Eigenschaften von Bedeutung. So erwartet man von einem guten Richter nicht nur, dass er unparteiisch ist und vorgelegte Beweise neutral beurteilt. Ebenso spielt sein Verlangen gerecht zu handeln und die Urteile nach dem Gesetz zu fällen eine entscheidende Rolle.⁴³⁸

Nach dieser Untersuchung der ersten Stufen des Guten fragt Rawls nach der Vernünftigkeit der angestrebten Ziele. Es wurde bis dahin vorausgesetzt, dass die Menschen Eigenschaften an Dingen schätzen, die für das Erreichen ihrer Wünsche nützlich sind. Doch auch die Überzeugungen der Richtigkeit der Ziele müssen in einem logischen Kontext, einem Lebensplan stehen.

*Menschen hasten nicht von Handlungen zu Handlungen, von Situationen zu Situationen. (...) Sie haben Selbstbewußtsein, eine Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und verfügen über eine vorhersehend-besorgende, in die Zukunft hineinlangende Vernunft. Sie entscheiden und wählen aus, sie planen, entwickeln langfristige Strategien und entwerfen Lebenspläne.*⁴³⁹

Ein Plan ist dann vernünftig, wenn er auf rationalen Entscheidungen basiert und unter maximaler Aufbietung abwägender Vernunft gewählt wurde. Erfüllen sich nun die wesentlichen Punkte des Lebensplans eines Menschen, so kann man ihn als glücklich bezeichnen. Da jeder aus anderen Verhältnissen stammt und über verschiedene Begabungen verfügt, werden alle durch unterschiedliche Tätigkeiten glücklich. Auch bedarf es – wie bei Aristoteles⁴⁴⁰ – günstiger Umstände, um diesen Zustand zu erreichen.⁴⁴¹

⁴³⁷ Vgl. Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Definition (2). S. 437.

⁴³⁸ Vgl. ebd., S.442. „Damit der moralische Wert gut im Sinne von vernünftig ist, müssen die Tugenden Eigenschaften sein, die die Menschen vernünftigerweise bei anderen wünschen werden, wenn sie den richtigen Standpunkt einnehmen.“

⁴³⁹ Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze und das Gute setzt das Ziel*, in: Höffe, Otfried: John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin. S. 214.

⁴⁴⁰ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1099a31ff.

⁴⁴¹ Kersting macht auf die Parallelen zwischen Rawls und Aristoteles aufmerksam. Rawls versucht nicht, wie in der Neuzeit üblich, rechtsphilosophische von moralphilosophischen Fragestellungen zu trennen, sondern diese –ähnlich dem antiken Philosophen – in einem gemeinsamen Kontext zu behandeln. Vgl.: Kersting, Wolfgang: *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze und das Gute setzt das Ziel*. S. 214: „Der Rawlssche Begriff des Lebensplans ist das rationalistische Pendant dieses aristotelischen Konzepts des Lebens als einer integralen ethischen Praxis.“ Siehe dazu auch S. 210.

Bei langfristigen Plänen spielt die zeitliche Struktur eine große Rolle. Je entfernter die Ziele in der Zukunft liegen, desto ungenauer lassen sie sich bestimmen. Kennt man hingegen die konkreten Umstände, so kann man sie leicht realisieren. Ähnlich verhält es sich mit der Hierarchie der Wünsche. Auch sie gehen vom Allgemeineren zum Bestimmteren über. Allgemein formulierte Hauptpunkte wie die Deckung der Grundbedürfnisse (Essen, Trinken), sind - egal in welchem Zustand sich die Person befindet - immer von Bedeutung. Ob jemand allerdings am Tag XY Kaviar oder eine Leberkäsemmel isst, wird er in der jeweiligen Situation entscheiden. In diesem Sinne ist ein Plan also in verschiedene Teilpläne untergliedert. Ergänzen sich die Pläne zu einer vernünftigen Gesamtstruktur, so strebt die Person nach dem Guten.

*Ein Plan besteht also aus Teilplänen, die in geeigneter Weise eine Hierarchie bilden, und seine allgemeineren Züge entsprechen den beständigeren Zielen und Interessen, die einander ergänzen.*⁴⁴²

Dann muss geklärt werden, nach welchen Grundsätzen vernünftige Entscheidungen gefällt werden. Dies lässt sich leicht an einer kurzfristigen Planung, wie zum Beispiel der eines Urlaubs veranschaulichen. Zuerst wird jeder versuchen mit möglichst wenig Aufwand möglichst viel zu erreichen. Sprich, man fragt nach den wirksamsten Mitteln, mit denen sich bestimmte Ziele erstreben lassen. Des weiteren wägt man die Pläne gegeneinander ab. Will man beispielsweise verreisen und kann in Paris alles tun, was man in Rom tun will und noch mehr, dann scheint es ratsam, nach Paris zu fahren (Grundsatz der Einschließung). Zudem spielt die Wahrscheinlichkeit eine große Rolle.⁴⁴³ Lassen sich die Urlaubsziele in Paris mit höherer Wahrscheinlichkeit erreichen, da in Rom der amerikanische Präsident zu Besuch kommt und aus Sicherheitsgründen die ganze Innenstadt abgesperrt wird, so sollte man ebenso die französische Metropole wählen.

*Rawls' Grundsätze einer vernünftigen Entscheidung sind allesamt Bestandteil unseres entscheidungstheoretischen Standardwissens (...). Da ist zum einen der Grundsatz der wirksamsten Mittel (...). Da ist zum anderen der Grundsatz der Einschließung (...). Und da ist schließlich der Grundsatz größerer Wahrscheinlichkeit (...).*⁴⁴⁴

Der Grundsatz der wirksamsten Mittel und der der höheren Wahrscheinlichkeit sind in langfristigen Lebensplanungen wiederzufinden. Auch hier zieht man den Plan vor, der den anderen umfasst und weitere Ziele berücksichtigt beziehungsweise höhere

⁴⁴² Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 449.

⁴⁴³ Vgl. hierzu auch: Brehmer, Karl (1980): Rawls' „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“, Königsstein. S. 58.

⁴⁴⁴ Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S. 216.

Erfolgswahrscheinlichkeiten verspricht. Problematisch wird es nur mit dem Grundsatz der Einschließung. Er befasst sich mit Plänen, die auf Wünsche eingehen, die der Betreffende teilweise noch gar nicht verspürt. Woher soll ein Mensch wissen, was er in fünf Jahren konkret will? Zudem könnte er einwenden, dass er schon im Vorfeld für die Beseitigung der Bedürfnisse sorgt, auf deren Erfüllung die Lebenspläne abzielen.

*Zwar können auch hier die Grundsätze der Wahrscheinlichkeit und Ökonomie vorausgesetzt werden, doch das Einschließungsprinzip ist deshalb problematisch, weil ein allgemeiner langfristiger Lebensplan nicht exakt bestimmt werden kann.*⁴⁴⁵

Dennoch will Rawls diesen Grundsatz auch bei langfristigen Entscheidungen beibehalten.⁴⁴⁶ Er ist der Auffassung, dass man mit seiner Hilfe ein höheres Maß an Zielen erreicht und (falls man Glückseligkeit mit dem Erreichen von Zielen gleichsetzt) glücklicher wird. Des weiteren beruft er sich auf Aristoteles, der für das größtmögliche Ausnutzen persönlicher Fähigkeiten plädiert. Steht ein Mensch vor zwei Aufgaben, so sollte er nach Meinung des Stagiriten diese wählen, die mehr von ihm fordert. Dementsprechend sieht Rawls in der Ausführung langfristiger Lebenspläne, die differenziertere Fähigkeiten beanspruchen, das höhere Ziel.⁴⁴⁷

Nun kann man entgegenhalten, dass sich Pläne in der Realität schwer vergleichen lassen oder dass es in vielen Situationen keine umfassenderen Lösungen gibt. Zudem ist es möglich, dass Menschen keine klaren Vorstellungen von ihren Zielen hatten und nach deren Erreichen noch unzufrieden sind. Um all diese Eventualitäten auszuschließen, führt Rawls Sidgwick's Begriff der abwägenden Vernunft ein. Dieser basiert auf der theoretischen Annahme, dass man sich alle möglichen Handlungsweisen und deren Konsequenzen bis ins kleinste Detail vor dem Fällen der Entscheidungen vor Augen führen kann. Der Mensch weiß schon vor der Wahl seines Plans, was er im Einzelnen für Folgen hat und wird sich somit für die beste Option entscheiden.

Natürlich kann diese Vorstellung von der abwägenden Vernunft nicht in der Realität existieren. Aus diesem Grund reicht es aus, sich mit brauchbaren Teilplänen zufrieden zu geben, da man sonst auf der Suche nach dem perfekten Plan zu viel Energie verschwenden würde.

⁴⁴⁵ Brehmer, Karl (1980): Rawls' „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“. S. 58.

⁴⁴⁶ Kersting macht darauf aufmerksam, dass bei langfristigen Plänen eine Vorstellung der sich nicht verändernden Identität des Menschen zugrunde gelegt wird. Vgl. Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S. 217.

⁴⁴⁷ Rawls hat unrecht, wenn er behauptet, dass langfristige Pläne differenziertere Fähigkeiten beanspruchen. Meiner Meinung nach nutzt gerade der Mensch, der sich und seine Lebensziele spontan der jeweiligen Situation anpasst, intensiver seine Fähigkeiten und seine Intelligenz, als jemand, der bornierten festgefahrenen Lebensplänen folgt, ohne sie in Frage zu stellen.

Es ist ökonomisch, einen ausreichenden Plan für die Verwirklichung eines Zieles zu suchen und nicht zu lange zu überlegen, welches der adäquateste Lebensplan ist, da wir unser Handeln dadurch prinzipiell einschränken und höhere Bedürfnisbefriedigungen ausschließen.⁴⁴⁸

Dennoch sollte man beim Durchdenken der Ziele vernünftig bleiben. Will jemand beispielsweise die Zahl Π beweisen, so kann er dabei vielleicht nebenher interessante mathematische Kenntnisse erlangen, aber sein Ziel ist immer absurd. Ähnlich verhält es sich mit den Wünschen. Beruhen sie auf falschen Annahmen, so blockiert man mit ihnen nur bessere Vorhaben.

Hält man sich nun noch einmal die Grundsätze für vernünftige Entscheidungen vor Augen, so wird man feststellen, dass besonders die Zeit eine wichtige Rolle spielt. Kann man sich beispielsweise aufgrund ungenügender Kenntnisse der Sachverhältnisse noch nicht für einen Plan entscheiden, so ist es ratsam die Wahl aufzuschieben.

Weiterhin zählt die Beachtung bestimmter „zeitbezogener Grundsätze“ zu den Aufgaben der Deliberation; so ist etwa geboten, Möglichkeiten offenzuhalten, wenn die Informationen für eine lebensentscheidende Festlegung noch nicht ausreichend sind (...).⁴⁴⁹

Des weiteren sollte man immer berücksichtigen, dass frühere Handlungen auf Spätere Einfluss haben. Im Idealfall bedenkt der Entscheidende deshalb die Wirkungen seiner Tat und versucht, sich frühe Lebensphasen so einzurichten, dass sie auch in fortgeschrittenem Stadium ein glückliches Leben ermöglichen. Ein gelungener Plan zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht wirklich bereut wird. Ein Mensch, der zu jedem Zeitpunkt vernünftig handelte, wird sich nie ernsthaft Vorwürfe machen können, auch wenn Dinge nicht so gelaufen sind, wie sie hätten laufen können. Er wird seine Teilpläne nicht kritisieren, da er nicht unverantwortlich war.⁴⁵⁰

Nach dem Herausstellen der Bedeutung der abwägenden Vernunft geht Rawls auf den bereits erwähnten aristotelischen Grundsatz ein.⁴⁵¹ Dieser besagt, dass Menschen, wenn sie vor der Wahl stehen, lieber komplizierte Fähigkeiten in Anspruch nehmen als leichte. So wird eine Person, die sowohl Schach als auch Dame spielt, lieber erstes tun,

⁴⁴⁸ Brehmer, Karl (1980): Rawls' „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“. S.59.

⁴⁴⁹ Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S. 218.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., S. 219. „Freilich können wir unsere wirklichen Entscheidungen nur auf der Grundlage des vorhandenen und immer unvollständigen, häufig auch mit Vorurteilen und Fehleinschätzungen durchtränkten Wissens treffen. Gehen wir dabei so vernünftig wie möglich vor, dann gelangen wir zu einem „subjektiv vernünftigen Plan“. (...). Seinen Glücksabstand zum objektiven vernünftigen Plan werden wir freilich nie kennen, somit auch nicht an ihm leiden, ihm auch nie im Rahmen einer verpassten Gelegenheit hinterhertrauern.“

⁴⁵¹ Rawls Aristotelischer Grundsatz ist nicht von Aristoteles. Der Amerikaner lehnt sich nur an die Idee, dass der Mensch die ihm eigentümlichen Fähigkeiten ausbilden sollte, an. Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1098aff.

weil sie an komplexen Tätigkeiten mehr Freude hat. Je intensiver Aufgaben die Erfindungsgabe fördern, desto mehr geben sie Raum, den individuellen Stil und die Persönlichkeit zum Ausdruck zu bringen.

*Tätigkeiten dieser Art haben viele Vorzüge; sie sind in der Regel kreativ in dem Sinne, daß sie kein technisch reproduzierbaren Abläufe umfassen, sondern neue Erfahrungen ermöglichen, neue Herausforderungen stellen, das inventive und kreative Potential der Menschen freisetzen und anstacheln.*⁴⁵²

Dieser aristotelische Grundsatz ist also eine andere Form des Grundsatzes der Einschließung. In beiden Fällen werden kompliziertere Pläne aufgrund ihrer größeren Reichweite bevorzugt. Auch beinhaltet er psychologische Komponenten. Es ist ganz normal, dass man erworbene komplexe Fähigkeiten gerne nützt und auf die Probe stellt. Sie bestätigen einen Lernerfolg und sind in höherem Maße befriedigend. Des weiteren bewundert man gerne ausgebildete Eigenschaften an den Mitmenschen und motiviert sich dadurch, schlummernde Fähigkeiten in einem selbst zu entwickeln.⁴⁵³ - Zudem postuliert der aristotelische Grundsatz vernünftige Pläne, von denen auch die Mitmenschen profitieren. Häufig dienen gewinnbringende Tätigkeiten nicht nur einer Einzelperson, sondern auch der Gesellschaft, in der sie ausgeübt werden. Dies erklärt ebenfalls, warum gesellschaftliches Handeln immer komplexer wird. Jeder bringt mit viel Phantasie seine erworbenen Fähigkeiten in sein Alltagsleben mit ein und ändert so zwischenmenschliche Verhaltensweisen.

*Gesellschaftliches Handeln und Zusammenarbeit, die aus der Phantasie vieler einzelner entstehen, nehmen immer kompliziertere Fähigkeiten und neue Verhaltensweisen in Anspruch.*⁴⁵⁴

Diese immer steigenden Tätigkeiten kann man sich wie aufeinander aufbauende Handlungsketten vorstellen. Hat jemand die Verrichtung n ausgeführt, so folgte diese der Tat $n-1$. Welche Beschäftigung allerdings ausgeübt wird, bleibt jedem selbst überlassen. Es geht Rawls nicht darum, dass alle beispielsweise Philosophie betreiben, sondern dass sie ihre persönlichen Begabungen in einem maximalen Grad ausreizen.⁴⁵⁵ Dies erklärt auch die oft divergierende Wahl der Handlungsketten. Jeder muss sich überlegen, auf was er seine Zeit und Kraft anwendet. Natürlich könnte man beispielsweise Stunden vor dem Spiegel stehen um das morgendliche, oft nachlässig

⁴⁵² Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S.221.

⁴⁵³ Vgl. Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. S. S. 466

⁴⁵⁴ Ebd., S. 468.

⁴⁵⁵ Vgl. Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S.223. „Der Aristotelische Grundsatz führt nicht zur inhaltlichen Auszeichnung bestimmter Fähigkeiten und Tätigkeiten (...).“

ausgeführte Schnürsenkelbinden, auf ein hervorragendes Niveau zu heben. Dennoch würde man vielleicht an dem Tag noch gerne andere Dinge tun, die einem wichtiger erscheinen. Hingegen lässt sich ebenfalls denken, dass jemand der im Gefängnis sitzt, das Schnürsenkelbinden bis zur Vollkommenheit perfektioniert.

Nun könnte man trotz all dieser angeführten Überlegungen die Maximen des aristotelischen Grundsatzes bestreiten und behaupten, dass auch Menschen, die ihre Gaben nicht im vollen Maße nutzen, glücklich werden. Dieser Theorie widersprechen aber zahlreiche Beobachtungen aus der Natur. Immer haben sich die Spezies durchgesetzt, die besonders flexibel und erfindungsreich auf ihr Umfeld reagierten. Nur die, die ihre Fähigkeiten in Extremsituationen in höchstem Maße anwendeten, konnten überleben.

Die natürliche Auslese dürfte Wesen bevorzugt haben, auf die der Grundsatz zutrifft.⁴⁵⁶

Aus genannten Gründen ist Rawls der Meinung, dass sich der aristotelische Grundsatz zur Erstellung vernünftiger Lebenspläne sehr gut eignet. Er deckt sich mit anderen Basiselementen (siehe Grundsatz der Einschließung) und harmoniert ebenfalls mit dem im Folgenden angeführten Gut der Selbstachtung. Bevor der Amerikaner allerdings im Abschnitt 67 dieses Thema anspricht, fragt er, welche Art von Personen diese Lebenspläne leben. Es gibt dabei mehrere Möglichkeiten den guten Menschen zu definieren. Es kann jemand sein, der überdurchschnittlich viele gute Eigenschaften besitzt, die seine Mitbürger an ihm schätzen. Des weiteren könnte er verschiedene Rollen gut erfüllen, die gesellschaftlich sehr geachtet werden.⁴⁵⁷ Auch wäre es möglich, dass der Betreffende aufgrund von Fähigkeiten als gut bezeichnet wird, die – egal welchen Status er innehat – von Bedeutung sind. Am Leichtesten lässt sich dieser Gedanke am Beispiel von Werkzeugen veranschaulichen. Man schätzt sie, wenn sie gut wirken, haltbar sind oder sich leicht instand halten lassen. Ähnlich grundlegende, vom Umfeld erwünschte Qualitätskriterien gibt es auch bei Individuen.

Ähnlich ist ein guter Mensch im Unterschied zu einem guten Arzt, Bauern o.ä. jemand, der in überdurchschnittlichem Maße die (noch anzugebenden) grundlegenden Eigenschaften hat, die sich Menschen vernünftigerweise aneinander wünschen.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 470.

⁴⁵⁷ Vgl. Brehmer, Karl (1980): Rawls' „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“. S. 61. „Sodann könnte man den Menschen als gut bezeichnen, der zum Wohl der Menschen am meisten beiträgt.“

⁴⁵⁸ Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 474.

Nun ist es wichtig, den Standpunkt anzugeben, von dem man die fundamentalen Eigenschaften beurteilt. Lebt man in einer wohlgeordneten, gerechten Gesellschaft, so ist es selbstverständlich, dass man auch von seinen Mitgliedern die Einhaltung gerechter Grundsätze fordert. Würden sich die anderen nicht an dieselben Prinzipien halten, so wäre jede Handlung sinnlos. Gewöhnlicher Weise ist es der Fall, dass, sobald ein Gerechtigkeitssinn entwickelt wurde, dieser bewahrt und gestärkt wird. Die zuvor erwähnten grundlegend wünschenswerten Eigenschaften der Mitmenschen orientieren sich also an gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellungen und moralischen Werten.⁴⁵⁹

Es gibt allerdings neben den klassischen Tugenden auch Eigenschaften wie Intelligenz, Einbildungskraft und Ausdauer, die für das rechte Verhalten notwendig sind. Ohne Überlegung und Urteilskraft können keine Entscheidungen getroffen werden. Andererseits führt die Intelligenz alleine womöglich zur Überheblichkeit und deren falscher Verwendung. Man bedarf aus diesem Grund sowohl moralischer Tugenden als auch natürlicher Gaben.

Die moralischen Tugenden sind nicht die einzigen wünschbaren menschlichen Eigenschaften. Intellektuelle Fähigkeiten, emotionale Sensibilität, Takt und Sorgfalt sind Eigenschaften, die ebenfalls wünschbar sind; sie sind gleichsam die Operatoren, die die Arbeit der Tugenden begleiten und abfedern, die freilich ohne diese Tugendausrichtung auch zu weniger günstigen Resultaten führen können; so wie die moralischen Tugenden wiederum ohne diese Operatoren einen Wirksamkeitsverlust erleiden und im Gutgemeinten stecken bleiben können.⁴⁶⁰

Nachdem der Amerikaner nun den guten Menschen definiert und vor allem die Beziehung zwischen dem moralisch Guten und den Grundsätzen der Gerechtigkeitsvorstellungen dargestellt hat, wendet er sich Werten wie der Selbstachtung zu. Diese ist ein wichtiges Grundgut des Menschen.⁴⁶¹ Einerseits bestätigt sie den Personen, dass ihre Lebenspläne es wert sind, realisiert zu werden. Andererseits weckt sie das Vertrauen in eigene Fähigkeiten. Würde man jede Handlung nur missmutig und mit dem Gedanken, dass sie doch sinnlos sei, ausführen, so wären die Taten sehr unbefriedigend. Aber auch jemand, der ständig am Erfolg zweifelt, legt sich selbst Steine in den Weg. Dementsprechend ist jede Gesellschaftsform daran interessiert, die Selbstachtung zu fördern. Mittels dieser inneren Zufriedenheit und der

⁴⁵⁹ Vgl. Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S. 223. „Moralisch gut ist das, was der Gerechtigkeit dient; moralisch gute Eigenschaften sind solche, die die gerechtigkeitsinteressierten Partner der gesellschaftlichen Zusammenarbeit vernünftigerweise aneinander wünschen.“

⁴⁶⁰ Ebd., S. 225.

⁴⁶¹ Vgl. Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. S. 479.

Erfolgsbestätigung steigert sie die Produktivität ihrer Mitglieder. Wieder stößt man bei dieser Überlegung auf den schon erwähnten aristotelischen Grundsatz. Es sind nicht die leeren, stumpfen Betätigungen die uns glücklich machen, sondern solche, die all unsere Fähigkeiten fördern und das vorhandene Kraftpotenzial ausschöpfen. Zudem werden komplexe Handlungen stärker von den Mitmenschen geschätzt. So ist es also das Ziel, dass die Lebenspläne die Begabungen der Einzelpersonen unterstützen und sich gut mit denen anderer in Verbindung bringen lassen. Aus dem Gesagten könnte man schließen, dass nur sehr wenige Hochbegabte tatsächlich geachtet werden würden, da nur sie herausragende Leistungen erbringen.

*Man könnte meinen, nur eine begrenzte Gruppe von Hochbegabten, die sich gemeinsamen künstlerischen, wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Zielen widmen, könne überhaupt so etwas verwirklichen; in der Gesamtbevölkerung könne es keine dauerhafte Grundlage für Selbstachtung geben.*⁴⁶²

Das entspricht aber nicht der Wahrheit. Es geht hier nicht um Außergewöhnlichkeit, sondern um die Anerkennung in der Gemeinschaft.

Jede normale Person braucht eine Gruppe, der sie in irgendeiner Form angehört und die ihre Selbstachtung stärkt. Sie wirkt eventuellen Selbstzweifeln entgegen und steigert die Handlungsmotivation. Ob nun diese Gemeinschaft an objektiven Maßstäben gemessen bedeutungsvoll ist, kann außer Acht gelassen werden. Wichtig ist nur die gegenseitige Förderung der einzelnen Mitglieder.

Das gegenteilige Pendant zur genannten Selbstachtung ist die Scham.⁴⁶³

*Führt nun eine hinreichende Ausstattung mit allgemein guten und gesellschaftlich angenehmen Eigenschaften einerseits und moralischen Tugenden andererseits zu Selbstachtung und korrespondierender Wertschätzung durch die anderen, so kann im Gegenzug ein empfindlicher Mangel an guten Eigenschaften und moralischer Tugendhaftigkeit ein Gefühl der Scham hervorrufen.*⁴⁶⁴

Sie verletzt uns, da sie mit dem Verlust eines geschätzten Gutes einhergeht. Es sollte an dieser Stelle allerdings Scham und Bedauern unterschieden werden. Man bedauert Gelegenheiten, die verpasst wurden oder Handlungen, die einem im nachhinein Schaden bereiten. Scham hingegen ist nicht nur ein Gefühl, das entsteht, wenn einem Menschen irgendetwas fehlt, sondern sie bezieht sich speziell auf das Fehlen der Selbstachtung.

⁴⁶² Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 480.

⁴⁶³ Rawls definiert erst generell das Schamgefühl, um dann natürliche von moralischer Scham zu unterscheiden. Vgl. auch: Ebd., S. 482. Kersting geht sogar soweit zu behaupten, dass Rawls anhand dieses Beispiels das Verhältnis zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch neutralen Guten beleuchten will. Vgl.: Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S. 225.

⁴⁶⁴ Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*. S. 228.

Sie ist stärker mit dem Ich verbunden. Eigentümer nützen meist nur dem etwas, der über sie verfügt. Intelligenz, Schönheit, Humor und andere natürliche Gaben bringen indessen sowohl dem Besitzer als auch dem Betrachter Wohlgefallen. Deshalb wünscht man sich diese Fähigkeiten, um mit ihrer Hilfe von anderen geachtet zu werden. Sind die Eigenschaften nun aufgrund persönlicher Mängel nicht vorhanden, so schämt man sich des Fehlens. Es ist peinlich, etwas beispielsweise nicht so schnell zu begreifen oder in einer Gruppe zu langsam zu reagieren. Obwohl man objektiv gesehen diese Langsamkeit nicht verschuldet, ist einem an der Wertschätzung anderer sehr gelegen.

*Schämen kann man sich seiner Erscheinung oder seines trägen Verstandes. Gewöhnlich stehen diese Eigenschaften nicht in unserer Macht und können deshalb auch keinen berechtigten Tadel eintragen; doch angesichts des Zusammenhangs zwischen Scham und Selbstachtung ist es leicht verständlich, daß man sich durch sie niedergedrückt fühlt.*⁴⁶⁵

Um nun zu einem Begriff der moralischen Scham zu gelangen, muss man nur dieses natürliche Schamgefühl mit der Bestimmung des guten Menschen verbinden. Der Tugendhafte schämt sich, wenn er in einer Situation seine moralischen Eigenschaften, aufgrund derer er in einer wohlgeordneten Gesellschaft geschätzt wird, nicht zum Einsatz bringt. Er zieht seine Selbstachtung aus der Verwendung moralisch guter Fähigkeiten und leidet, wenn sie im sozialen Leben fehlen. Besonders bedrückend werden Schamgefühle, wenn sie aus mangelnder Selbstbeherrschung und Willensschwäche entstehen. Diese offenen Verfehlungen sind vermeidbar und der Betreffende fühlt sich deshalb in besonderem Maße erniedrigt.⁴⁶⁶

Nachdem von Rawls wesentliche Werte wie die Selbstachtung, gute Eigenschaften und auch die Scham besprochen wurden, erwähnt er am Ende noch einmal kurz die grundlegenden Unterschiede zwischen dem Rechten und dem Guten. Die erste Divergenz besteht darin, dass man Grundsätze der Gerechtigkeit im Urzustand wählt, während sich in der Theorie des Guten niemand auf vernünftige Entscheidungen einigt. Es ist in einer Gerechtigkeitstheorie notwendig, sich gemeinschaftlich auf bestimmte Vorstellungen festzulegen, man definiert den Anfangszustand, um nach ihm seine weiteren Handlungen zu richten. In der Theorie des Guten hingegen kann jeder sein Leben frei planen, wie er will. Des weiteren sind die Auffassungen der Menschen vom Guten meist sehr verschieden, was viele Vorteile mit sich bringt.

Vom Standpunkt desjenigen, der seine Interessen verwirklichen will, ist es in der Tat entscheidend, daß das Handeln der Menschen von unterschiedlichen

⁴⁶⁵ Vgl. Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 483.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., S. 485.

*Interessen geleitet wird, denn sie sind die Grundlage allen Fortschritts und letzten Endes der Zivilisation der Menschheit.*⁴⁶⁷

Jeder kann somit seine Ziele unbehelligt verfolgen, seine Fähigkeiten ausbilden und die Persönlichkeit entfalten.⁴⁶⁸ Die Gesellschaft profitiert von dieser Varietät der Individuen. Sie wird von der Vielfalt bereichert. Hätte hingegen auch jeder unterschiedliche Vorstellungen von der Gerechtigkeit, so würde dies zum Chaos führen. Es ist wichtig, dass die Menschen nach gemeinschaftlichen Richtlinien leben und sich an sie halten.

*Während sich ein allgemeingültiger Gerechtigkeitsbegriff entwickeln läßt, entzieht sich der Glücksbegriff, der Begriff des Guten, einer allgemeinverbindlichen Festlegung.*⁴⁶⁹

Dann sind Verwendungen der Gerechtigkeitsgrundsätze meist durch den Schleier des Nichtwissens verhüllt. Die Menschen wählen diese Vorstellungen, ohne zu wissen, auf welche konkreten Situationen diese angewendet werden. Eine Person hingegen, die über ihr persönliches Wohl entscheidet, kennt die Umstände genau. Sie weiß, auf was sie sich einlässt und formuliert anhand der sie umgebenden Tatsachen ihre Idee des Guten. Aus dem Gesagten folgt, dass die Begriffe des Rechten und des Guten sehr verschieden sind. Diese Tatsache versucht die als Reaktion auf Rawls Werke entstandene Liberalismus-Kommunitarismus Debatte näher zu beleuchten. Um Nussbaums Standpunkt nachvollziehen zu können, und um seinen Gehalt sinnvoll zu erörtern, soll im Folgenden auf diese philosophische Bewegung näher eingegangen werden.

1.1 Die Kommunitarismus-Liberalismus Debatte

Die Liberalismus- Kommunitarismus Debatte, die sich an der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls entfachte, ist ursprünglich nicht als Auseinandersetzung zwischen zwei theoretischen Positionen wahrgenommen worden. Die 1982 erschienene Publikation Sandels (*Liberalism and the Limits of Justice*) wurde nur als weitere Stellungnahme zu einer philosophisch-politischen Diskussion gesehen, die bereits die praktische Philosophie in den USA vereinnahmte. Erst aus einer Außenperspektive ließen sich die

⁴⁶⁷ Brehmer, Karl (1980): Rawls' „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“. S. 83.

⁴⁶⁸ Würde man allgemeingültige Ziele vorgeben, so ließen sich diese leicht von religiösen oder ideologischen Institutionen missbrauchen.

⁴⁶⁹ Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel*, in: Höffe, Otfried: John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 215.

in den 80er- Jahren entstandenen Kritiken von Sandel, Taylor, MacIntyre und Walzer zu einer Theorieposition zusammenfassen, die man heute mit dem Sammelbegriff des *Kommunitarismus* bezeichnet. Da die Autoren aus unterschiedlichen Richtungen kommen und sich zudem auf verschiedene Philosophen beziehen, ist es schwierig, diese Mischung aus politik- und moraltheoretischen, ontologischen oder normativen Argumenten klar darzustellen.

*Nun gibt es zwar echte Unterschiede, doch denke ich auch, daß die beiden Seiten oft aneinander vorbei reden und daß es in dieser Debatte einige Verwirrung gibt.*⁴⁷⁰

Aus diesem Grund soll die Debatte im Folgenden in vier Ebenen untergliedert werden.⁴⁷¹ Erstens wird die Kritik am atomistischen Personenbegriff des Liberalismus beschrieben, zweitens wird die Frage nach ethischer Neutralität der Gerechtigkeitskonzeptionen erläutert, im Anschluss daran werden Voraussetzungen politischer Integration und Legitimation diskutiert und zuletzt geht es um Universalismus und Kontextualismus.

Die Frage nach der Konstitution des Selbst nahm am Anfang der Diskussion einen hohen Stellenwert ein. Schon vor Sandels Werk wurde die Tatsache, dass Rawls im Urzustand einen atomistischen Personenbegriff verwendet hatte, bemängelt.⁴⁷² Aber erst Sandel stellt anhand dieser Kritik die ganze Theorie der Gerechtigkeit in Frage. Seine Beanstandung lässt sich in vier wesentliche Schritte einteilen:

Zuerst argumentiert er, dass Rawls theoretischer Ansatz auf einer „philosophischen Anthropologie“ beruht, deren Wesen sich schon im Urzustand klar herauskristallisiert. Während Rawls in der Personenbeschreibung in der „original position“ nur vorläufig annimmt, dass es sich um aneinander desinteressierte, auf ihren Vorteil erpichte Individuen handelt, beweist Sandel, dass diese allgemeinen, schwachen Annahmen – für eine Konsistenz der Gerechtigkeitstheorie – der Realität entsprechen müssen.

⁴⁷⁰ Taylor, Charles (1989): *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in: Honneth, Axel (Hrsg.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt / Main. S. 103.

⁴⁷¹ Diese Vorgehensweise orientiert sich an Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, in: Honneth Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/ Main. S. 181ff. Die Struktur seines Aufsatzes wird von mir übernommen, da es nicht Ziel meiner Arbeit ist, die Diskussion noch einmal anhand der Primärliteratur aufzuarbeiten. Es soll dem Leser nur ein kurzer Einblick in die gängigen Argumente verschafft werden, um an späterer Stelle kommunitaristische Einwände Nussbaums besser in den philosophischen Kontext einordnen zu können.

⁴⁷² Vgl. Taylor, Charles (1979): *Hegel and modern Society*, Cambridge.

*We must be prepared to live with the vision contained in the original position, mutual disinterest and all, prepared to live with it in the sense of accepting its description as an accurate reflection of human moral circumstance, consistent with our understanding of ourselves.*⁴⁷³

In einem zweiten Schritt will Sandel zeigen, dass das moralische Subjekt, das Rawls annimmt, kein „ungebundenes“ Selbst sein kann. Erst in der Gemeinschaft entwickelt man seine Vorstellungen vom Guten, persönliche Werte und Auffassungen von seinen Zielen. Rawls hingegen geht von moralischen Identitäten aus, die nicht im Laufe der Zeit in einen ethischen Kontext hineinwachsen, sondern schon zu Beginn wissen, wie ihre Ziele auszusehen haben.⁴⁷⁴

*Nicht unsere Ziele drücken in erster Linie unsere Natur aus, sondern die Grundsätze, die wir als maßgebend für die Rahmenbedingungen anerkennen würden, unter denen sich diese Ziele bilden und verfolgt werden sollen. Denn die Person ist vor ihren Zielen da; (...).*⁴⁷⁵

Dann erklärt Sandel, dass jede deontologische Moralkonzeption, egal ob sie nun von Rawls oder seinem geistigen Vorgänger, Kant, stammt, ein solch ungebundenes moralisches Subjekt voraussetzen muss, um die Entscheidungsfreiheit der Individuen zu sichern. Und zu guter Letzt verurteilt er den deontologischen ethischen Ansatz, da sich seiner Meinung nach weder das Selbst, noch daraus folgende Werte und Normen des Guten ohne Kontext vorstellen lassen.

Im Anschluss an diese Einwände gegen die Personenkonzeption von Rawls melden sich viele Kritiker zu Wort. Sie fragen, wie jemand, der so stark von der Gemeinschaft geprägt wurde, seine eigene Identität entwickeln soll. Des Weiteren ist ihnen unklar, wie man nach dieser Theorie verschiedene gesellschaftliche Rollen übernehmen kann, also zeitgleich beispielsweise Familienvater, Gesangsvereinsmitglied, Oberbayer und Deutscher sein kann? Dann bleibt offen, in welcher Form es möglich ist, mit traditionellen Werten in Konflikt zu geraten. Wie soll der Betreffende – zum Beispiel als Homosexueller – Konflikte mit althergebrachten Sitten austragen?

All diese Gegenkritiken treten bei der Diskussion um das Selbst auf, aber Rawls folgt diesen nicht, sondern streitet schon das erste Argument Sandels ab. Er glaubt nicht, dass der Personenbegriff schon im Urzustand erkannt werden kann und legt dem Konzept des Subjekts auch keinen anthropologischen Begriff zugrunde. Rawls moralische

⁴⁷³ Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge. S. 48.

⁴⁷⁴ Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/ Main. S. 24. „Rawls' Konzept des Selbst, so Sandel, ist zutiefst voluntaristisch: alle qualitativen Bestimmungen seiner Identität sind frei gewählt, dem Selbst daher in einem gewissen Sinne äußerlich wie Dinge und Objekte, die man auswählt.“

⁴⁷⁵ Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. S. 607.

Person wird von einer Vorstellung des Guten (Lebensplan) und einem Sinn für Gerechtigkeit geleitet.⁴⁷⁶ Entsprechend dieser rationalen und vernünftigen Interessen stellt man auch die Parteien im Urzustand als rational und selbstinteressiert dar. Dennoch darf an dieser Stelle die rationale Selbstbestimmung der Parteien nicht mit der vollen Autonomie des Bürgers vertauscht werden. Wir sprechen hier von einer politischen, öffentlichen Identität und nicht von einer Privatperson, die ihre persönlichen ethischen Vorstellungen lebt.

Wie besonders die späten Schriften hervorheben, ist dieser Begriff nicht „metaphysisch“, sondern „politisch“: er bezieht sich auf die „öffentliche Identität“ von Personen als „Sache des Grundrechts“ (a matter of basic law), nicht auf die „nichtöffentliche“ Identität von Personen, das heißt ihre spezifischen „konstitutiven Bindungen“ und ethischen Werte (...).⁴⁷⁷

Diese Antwort von Rawls zieht eine wichtige methodische Unterscheidung nach sich. Deutlich werden ethische Fragen von moralischen getrennt. Während sich die einen nur auf das eigene gute Leben beziehen, eruieren die anderen grundsätzliche Normen des zwischenmenschlichen Zusammenseins. Der ethisch Fragende muss sich nur mit seiner Person identifizieren und sein Handeln bejahen können; der moralisch Fragende hingegen hat die allgemeine Zustimmungsfähigkeit seiner Richtlinien und Werte vor Augen. Im Laufe der Diskussion spielt diese Differenzierung zwischen Ethik und Moral eine entscheidende Rolle.

Im Anschluss an die Frage der Konstitution des Selbst folgt eine Erörterung des Vorrangs der Gerechtigkeitsprinzipien vor dem Guten. Die Frage nach ethischer Neutralität ist eine der wichtigsten in der Liberalismus-Kommunitarismus Debatte. Es gehört zu den Grundüberzeugungen liberaler Theoretiker, dass man Menschen verschiedenen Glaubens und anderer Lebensweisen tolerieren muss. Seit der Staat von der Kirche getrennt wurde, gibt es keine Institution mehr, die ein einheitliches ethisch-politisches Weltbild vermittelt. Man stellt deshalb politische Werte wie die persönliche Freiheit oder Pluralität in den Mittelpunkt der Diskussion. Auch neuere liberale Theorien schließen sich dieser Vorgehensweise an. So greift Dworkin in der Begründung seiner Thesen auf einen Begriff des Naturrechts zurück, der allen

⁴⁷⁶ Vgl. Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. S. 433 ff. Die Auffassung der moralischen Person wurde bereits im vorhergehenden Kapitel behandelt.

⁴⁷⁷ Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. S. 187.

Menschen die gleiche Beachtung und den gleichen Respekt zollt.⁴⁷⁸ Seiner Meinung nach müssen die Bürger im Staat, unabhängig von ihrer Auffassung, wie man glücklich wird, gleich behandelt werden und gleiche Güter zur Verfügung gestellt bekommen. Ähnlich argumentiert Ackerman, dessen Vorstellungen nicht auf dem Naturrecht sondern auf drei Prinzipien, dem der Rationalität, dem der Konsistenz und dem der Neutralität, basieren. Er glaubt politische Machtverhältnisse müssen rational gut gerechtfertigt werden, die Gründe dürfen sich nicht widersprechen und es sollte in der politischen Sphäre eine Neutralität gegenüber ethischen Fragen herrschen.

*No reason is a good reason if it requires the power holder to assert: (a) that his conception of the good is better than that asserted by any of his fellow citizens, or (b) that, regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens.*⁴⁷⁹

Larmore wiederum sieht in der Unvereinbarkeit der Konzeptionen des Guten die Basis neutraler politischer Prinzipien.⁴⁸⁰ Die Trennung zwischen einer Privatperson, die ihre ethischen Vorstellungen lebt und des öffentlichen Bürgers, dessen Prinzipien neutral gerechtfertigt werden können, zeugt nur von gegenseitiger Achtung, die sich Menschen durch diese Unterscheidung entgegenbringen.

*Erst die klassisch-liberale Trennung von „privat“ und „öffentlich“, von „homme“ und „citoyen“, macht für Larmore die methodische Bedeutung vollkommen verständlich, die der Rawlsschen Fiktion eines „veil of ignorance“ theoretisch zukommen muß: (...).*⁴⁸¹

Nagel befasst sich dann mit dieser Differenzierung von ethischen Werten und rechtlichen Normen. Während persönliche Richtlinien nur für die Lebensführung dienen, müssen öffentliche Übereinkünfte eine Allgemeingültigkeit besitzen, die nicht abgewiesen werden kann. Um den Unterschied klar herauszuarbeiten, argumentiert er folgendermaßen: Erstens darf eine Person nicht gezwungen werden, etwas glauben zu müssen, auch wenn der Zwingende meint, er würde seinen Mitmenschen dadurch von einem großen Übel bewahren. Die Zwang ausübende Person würde den anderen – nach Kant – nur als Mittel zum Zweck benutzen und ihm die eigene Entscheidungsfreiheit absprechen. Und zweitens muss das Recht persönliche Überzeugungen zu leben (so lange sie niemandem schaden) vor der Wahrheit neutraler Glaubensüberzeugungen stehen. Zu diesem Zweck ist eine Trennung persönlicher und allgemeiner Werte nötig,

⁴⁷⁸ Vgl. Dworkin, Ronald (1985): A Matter of Principle, Oxford. S. 181 ff.

⁴⁷⁹ Ackerman, Bruce (1980): Social Justice in the Liberal State, New Haven. S. 11. Siehe auch: Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*. S. 189 ff.

⁴⁸⁰ Vgl. Larmore, Charles (1987): Patterns of Moral Complexity, Cambridge.

⁴⁸¹ Honneth, Axel (1991): *Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: Philosophische Rundschau 38, Heft 1-2. S. 91.

die den Individuen den Freiraum lässt, einen Glauben zu verfolgen, der nicht allgemein fundiert werden muss. Jemand, der in einer liberalen Gesellschaft lebt, muss also nicht alles, was er nicht begründen kann, in Frage stellen. Andererseits wird aber von ihm erwartet, dass er diese Toleranz auch seinen Mitmenschen entgegenbringt, ohne ihnen seine Überzeugungen aufzuoktroyieren.

Auf dieses schwierige Verhältnis zwischen dem Guten und dem Gerechten geht Rawls im dritten Teil seiner Gerechtigkeitstheorie ein. Er versucht seine Auffassungen der Gerechtigkeit als Fairness so zu konzipieren, dass sie – ohne ethische Überzeugungen zu verletzen – aufgrund ihrer rationalen Annahmen von allen akzeptiert werden können. Diese Neutralität gegenüber ethischen Werten kann nun auf drei verschiedene Arten verstanden werden. Erstens könnte man glauben, dass es eine „Neutralität der Konsequenzen“ sei, in der die Verwirklichung liberaler Ansätze auf alle ethischen Gemeinschaften die gleichen Effekte hätte. Dann könnte man sie als „Neutralität der Ziele“ begreifen, in der die staatliche Gemeinschaft keine ethische Auffassung bevorzugen darf (denkbar wäre als Beispiel die Einführung einer Staatsreligion). Und drittens muss diese Neutralität auch eine „Neutralität der Rechtfertigung“ beinhalten, weil sie sich nicht auf spezifisch ethische Grundsätze, sondern auf allgemeine moralische Normen stützt.

Neutralität könnte daher bedeuten: (1) daß der Staat allen Bürgern die gleichen Chancen sichern soll, jede beliebige Konzeption des Guten zu verfolgen, der sie freiwillig zustimmen; (2) daß der Staat nichts unternehmen darf, das darauf abzielt, eine bestimmte umfassende Lehre stärker zu fördern oder zu unterstützen als eine andere oder denjenigen größere Unterstützung gewähren, die ihr anhängen; (3) daß der Staat nichts unternehmen darf, wodurch es wahrscheinlicher wird, daß Individuen irgendeine besondere Konzeption einer anderen vorziehen, es sei denn, es würden zugleich Schritte unternommen, welche die Auswirkungen der entsprechenden politischen Maßnahmen aufheben oder einen Ausgleich für sie schaffen.⁴⁸²

Kommunitaristische Kritiker bezweifeln nun, dass sich die Gerechtigkeitsgrundsätze von ethischen Wertvorstellungen so klar trennen lassen. Sie glauben, dass durch den Begriff der Neutralität die Tatsachen nur verschleiert werden. Besonders MacIntyre kritisiert die Idee eines neutralen Rechtfertigungsprinzips, da man seiner Ansicht nach keine Moral begründen kann, ohne sich auf geschichtliche Traditionen, ethische Praktiken oder eine zielgerichtete Sicht des Menschen zu beziehen.

Die Begriffe von Person, Moral und Vernunft lassen sich nicht vom substanziellen Horizont einer Lebensform, eines Ethos lösen; so wie es keine

⁴⁸² Rawls, John (1992): *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten*, in: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Frankfurt am Main. S. 378.

kontextlosen, „unpersönlichen“ Personen gibt, so gibt es keine neutrale oder unparteiliche Moral und keine kontextübergreifende Vernunft.⁴⁸³

An dieser Stelle verkennt er jedoch, dass seinen Argumenten ein Verhältnis von Personen, der Gemeinschaft und der Moral zugrunde liegt, das schon zuvor erörtert wurde. Deutlich verweisen die Liberalen darauf, nur von „Rechtspersonen“, quasi einer abstrakten Schutzhülle des ethisch-denkenden konkreten Individuums, zu sprechen.

In einem weiteren Einwand behauptet MacIntyre mit Sandel, dass auch dem Liberalismus eine spezifische Idee des Guten zugrunde liegen muss und er deshalb keine übergeordnete Gültigkeit beanspruchen darf.

Auf diese Kritik wird von Seiten der Liberalen unterschiedlich reagiert. Larmore und Ackerman bestreiten diesen Vorwurf und widerlegen ihn anhand bereits genannter Argumente. Rawls räumt ein, dass in seiner Gerechtigkeitstheorie bestimmte Vorstellungen vom Guten enthalten sind, diese aber derart allgemein formuliert wurden, dass niemandem eine bestimmte Lebensweise aufgedrängt wird. Und Dworkin und Raz gestehen die Existenz einer liberalen Ethik ein, die aber als formale Ethik ebenfalls mit beliebigen Auffassungen gefüllt werden kann.

Der Vorrang von Prinzipien, die gegenüber verschiedenen Auffassungen des Guten tolerant sind, soll selbst mit Hilfe eines Begriffs des Guten begründet werden. Folglich muß die liberale Ethik eine Ethik zweiter Ordnung sein, das heißt eine formale Ethik, die nicht substantiell angibt, was als gutes Leben gilt.⁴⁸⁴

In dieser Neutralitätsdiskussion wird weiter von verschiedenen Seiten eingewendet, dass der Begriff der Rechtsperson, auf den sich liberale Theorien beziehen, zu eng gefasst wird. Er spiegelt häufig den männlichen, weißen Selbstversorger wider, doch passt diese Norm auch auf Frauen, auf Behinderte oder Glaubensminderheiten? Berücksichtigt diese zufällig gefasste Personenkonzeption auch beispielsweise Homosexuelle? Es ist eine große Herausforderung an den Liberalismus, besondere Erfordernisse bestimmter Individuen zu berücksichtigen und dennoch dem Grundsatz der Gleichbehandlung treu zu bleiben.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Forst, Rainer (1994): Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt /Main. S. 306.

⁴⁸⁴ Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. S. 195.

⁴⁸⁵ Vgl. Honneth, Axel (1991): *Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: *Philosophische Rundschau* 38, Heft 1-2. S. 93. „Dementsprechend handelt es sich bei dem Persönlichkeitsideal, das der theoretischen Konzeption normativ zugrunde liegt, nicht etwa um dasjenige eines abstrakten, mit bestimmten Fähigkeiten ausgestatteten Subjekts, sondern um das eines „normalen“ Staatsbürgers einer westlichen Demokratie: wie von den Kommunitaristen eingeklagt, werden die moralischen Personen also zunächst als „situerte“, gemeinsame Wertüberzeugungen teilende Subjekte vorgestellt.“

Nach der Neutralitätsdebatte sollen nun die Bedingungen politischer Integration und Legitimation diskutiert werden. Im Grunde geht es um die Frage, ob der Begriff des „Bürgers“ ethisch oder rechtlich zu verstehen ist. Kommunitaristen befürchten, dass liberale Theorien ethische Gemeinsamkeiten nicht mehr erklären und diese sogar zerstören können. Sie sehen in dem Verlust individuellen und kollektiven Strebens nach dem Guten einen Angriff auf die Demokratie.

In einer „Dialektik des Liberalismus“ scheint das „ungebundene“ Selbst zum „entmächtigten“ Bürger zu werden, verschlingt der liberale moderne Staat die Subjekte, zu deren Schutz er einst antrat.⁴⁸⁶

Liberalisten versuchen dann diese Argumente zu entschärfen, indem sie erörtern, welche Gemeinsamkeiten eine Gesellschaft haben muss, um funktionieren zu können. Hierbei findet eine erneute Trennung des Privaten und Politischen statt. Natürlich gehen auch Denker wie Larmore davon aus, dass Bürger über mehr moralische Prinzipien verfügen, als man von ihnen als normative Rechtspersonen erwartet. Dennoch lassen sich politische Institutionen nur durch einen Bezug auf Werte, die einen kleinsten gemeinsamen Nenner erzielen, legitimieren. Das wiederum heißt jedoch nicht, dass Gesellschaften deshalb nur zweckrational beziehungsweise instrumentell sein müssen. Die Behauptung ist ein Fehlschluss der Kommunitaristen.

Auch Rawls macht noch einmal deutlich, dass die Gerechtigkeitsvorstellungen letztendlich auf ethischen Konzeptionen basieren. Sie sind nicht äußere Verhaltensregeln sondern entstanden aus verschiedenen ethischen Lehren, denen die Anerkennung gleicher Rechte, Freiheit und Chancen als wichtigste Werte gemeinsam ist.

Vielmehr ist sie (die Gerechtigkeit als Fairneß, I.R.) die Formulierung eines Bündels sehr bedeutender (moralischer) Werte, die zur Anwendung auf politische Institutionen geeignet sind; (...).⁴⁸⁷

Das politische Leben steht zwar nicht – wie bei Aristoteles – im Vordergrund bei der Realisierung des Eudämoniestrebens, aber der Bürger des liberalen Staates muss ebenfalls politische Tugenden wie Toleranz oder Diskussionsbereitschaft besitzen.

Für die Kommunitaristen lassen sich anhand der genannten Argumente noch keine soziale Stabilität oder politische Legitimationen begründen. Sie glauben, dass soziale Integration nur durch eine gemeinsame Vorstellung vom Guten erfolgen kann und sehen

⁴⁸⁶ Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. S.197.

⁴⁸⁷ Rawls, John (1992): *Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: Hirsch, Wilfried (Hrsg.): *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt / Main. S. 345.

vor allem in der Identifikation des Bürgers mit dem Gemeinwesen einen wichtigen Bestandteil der funktionierenden Gesellschaft. Die Kritik lässt sich dabei in eine substantialistische und eine republikanische Position unterteilen. Der substantialistische Standpunkt vertritt die Auffassung, dass politische Gemeinschaften quasi einen Familiencharakter haben. Wie in familiären Kreisen, ist es die Pflicht des Individuums für das Ganze einzustehen und bestimmte Aufgaben, die man aus moralischer Zugehörigkeit nicht von sich weisen kann, zu erfüllen. Patriotismus wird als Zeichen dieser engen Identifikation aufgefasst und symbolisiert die Analogie zwischen Staat und Bürger.

*Dies hebt die Tatsache hervor, daß der Patriotismus zur Klasse der loyalitätsüberzeugenden Tugenden gehört (...), zu denen auch eheliche Treue, die Liebe zur eigenen Familie und Verwandtschaft, Freundschaft und die Loyalität zu Institutionen wie Schulen oder Cricket- oder Baseball-Clubs gehören.*⁴⁸⁸

Während MacIntyre sich vorwiegend auf die Tugend des Einstehens für andere konzentriert, geht Taylor davon aus, dass man auch an einer Gemeinschaft zu einem gewissen Grad partizipieren muss, um ein Zugehörigkeitsgefühl zu entwickeln. Es reicht seiner Meinung nach nicht aus, nur in einen kulturellen Kontext hineingeboren zu werden, auch persönliches Engagement ist von Nöten. Doch schon sein eigenes Beispiel, das des Landes Kanadas, beweist das Gegenteil seiner Annahmen. Hier agieren verschiedene historische und sprachliche Gemeinschaften miteinander und nicht ihr kultureller Hintergrund, sondern ihre politischen Auffassungen verbinden sie. Walzer warnt aus diesem Grund vor einer Vereinfachung der Tatsachen.

*In these circumstances, republicanism is a mirage, and American nationalism or communitarism, is not a plausible option; it doesn't reach to our complexity.*⁴⁸⁹

Er vertritt eher einen republikanischen Kommunitarismus, in dem sich politische Integration aufgrund demokratischer Selbstregierung einstellt. Sein „Bürgerbegriff“ ist stärker als der der Liberalen und schwächer als der der Kommunitaristen. Für ihn muss man weder unbedingt Mitglied einer kulturell integrierten Gemeinschaft sein, um eine Staatsbürgerschaft zu besitzen, noch setzt er politische Tätigkeit mit dem guten Leben gleich. Dennoch hat der Staatsbürger die Aufgabe an den Gesetzen mitzuwirken,

⁴⁸⁸ MacIntyre, Alasdair (1993): *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*, Frankfurt/Main. S. 85 ff.

⁴⁸⁹ Walzer, Michael (1990): *What does it mean to be an „American“?*, in *Social Research*, 57:3. Vgl. auch: Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. S.200.

Verantwortung für die Gesellschaft zu übernehmen und solidarisch zu handeln. Als an verschiedenen sozialen Gruppen Partizipierender ist es seine Pflicht, Interessen miteinander zu verbinden und die demokratische Selbstregierung unter Gleichen zu realisieren. Diese Grundgedanken formuliert Walzer vor allem in dem Buch *Sphären der Gerechtigkeit*⁴⁹⁰, in dem er versucht, einen Gegenentwurf zu Rawls Gerechtigkeitstheorie zu formulieren und den Vorrang der Frage nach dem Guten bei Verteilungsproblemen herauszuarbeiten. Für ihn kann distributive Gerechtigkeit nicht von dem Kontext, in dem ihre Empfänger stehen, losgelöst betrachtet werden. Den Grundgütern bei Rawls (Rechte, Freiheiten, Chancen, Selbstachtung) stellt er soziale Sphären gegenüber, in denen Güter nach jeweils eigenen Regeln verteilt werden.

*Walzer entwickelt seine Theorie der Gerechtigkeit als eine grundlegende und umfassende Theorie der Verteilungsgerechtigkeit; dies in der Überzeugung, dass allein die je historisch kontingente soziale Gemeinschaft der normative Referenzpunkt für Gerechtigkeitsprinzipien sein kann. Gerechtigkeit ist für Walzer daher stets soziale Gerechtigkeit relativ zur Sphäre und Beschaffenheit des Gutes, um dessen Verteilung es geht und relativ zur konkreten Gemeinschaft, in dessen Resonanzraum die Verteilung geschieht.*⁴⁹¹

Nun leidet der Kommunitarismus oft darunter, dass seine Theorien auf einem „gemeinsamen Verständnis“ basieren, welches von den Gebrauchmachenden nicht weiter kritisiert wird. Das Dilemma löst Walzer, indem er das „gemeinsame Verständnis“ in einer diskursiven Weise entstehen lässt. Erst wenn Überzeugungen von allen Mitgliedern der Gruppe frei anerkannt werden, gelten sie als gemeinsam. Somit lassen sich aus ihnen nicht nur substanzielle, sondern auch moralische Prinzipien ableiten.

Nach den Fragen zur politischen Integration und Legitimation ist dann die letzte Ebene, die des Universalismus und Kontextualismus, erreicht. Ihr Spannungsverhältnis besteht aus dem Widerstreit abstrakter philosophischer Wahrheiten, die den realen Umständen nicht gerecht werden. Man kritisiert den Versuch, universalistische Normen aufzustellen und sie als „ideal“ zu bezeichnen, ohne sie zuvor demokratisch diskutiert zu haben. Walzer bemängelt dabei vor allem die undemokratische Haltung des „einsamen“ Wahrheitsbesitzers, während MacIntyre grundsätzlich die Möglichkeit eines unparteiischen Standpunkts hinterfragt.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt /Main.

⁴⁹¹ Maak, Thomas (2000): *Verteilungsgerechtigkeit -Kommunitarismus als Zauberformel?*, in: Beckmann, Klaus (Hrsg.): *Individuum versus Kollektiv. Der Kommunitarismus als „Zauberformel“?*, Frankfurt/ Main. S. 158.

⁴⁹² MacIntyre, Alasdair (1993): *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*, Frankfurt /Main. S. 91. „So ist das, was ich als Leitfaden meiner Handlungen und als

Walzer zufolge ist es ein Fehler der Gerechtigkeitstheorie, einen Urzustand zu kreieren, der auf einer Erfindung basiert. Nirgends in der wirklichen Welt wird man von ihrem persönlichen Kontext losgelöste ideale Menschen an einem idealen Ort treffen, die gemeinsam ideale Prinzipien für ein ideales Zusammenleben erstellen. Seiner Meinung nach muss gute Sozialkritik wie auch Moralphilosophie einen Standpunkt in dieser Welt einnehmen und sich auf konkrete Traditionen und Gesellschaften berufend ein bessere Interpretation der Dinge vorlegen. Das kann sie aber nur, wenn sie an ein gemeinsames Verständnis anknüpft. Seine normativen Prämissen sind dabei in ein externes und ein internes moralisches Prinzip untergliedert. Das Externe basiert auf der Annahme, dass jeder Person Respekt als Person gezollt werden sollte und das Interne beinhaltet ein Kriterium des demokratischen Konsenses. Dieses besagt, dass auch Sozialkritiker nicht -per se - den normalen Bürgern in ihren Interpretationen überlegen sind, sondern deren Zustimmung bedürfen, um eine bessere Interpretation legitimieren zu können. Durch den diskursiven Ansatz findet kollektive Selbstbestimmung nicht auf Kosten individueller statt und Universalismus und Kontextualismus lassen sich vereinbaren. Dennoch kann auch dieses Modell des „real talk“ nicht absolut auf philosophische Normen, wie gegenseitigen Respekt oder zwangslose Argumentation, verzichten. Es muss also immer noch einen minimalen Moralcode geben.

Demnach sind es Normen gegenseitiger Achtung und zwangsloser Argumentation, die den Kern der „minimalen Moral“ ausmachen.⁴⁹³

Diese Annahme wird von MacIntyre stark in Frage gestellt. Seiner Meinung nach kann es nur traditionsimmanente Moralauffassungen geben, die keine kontextübergreifende Gültigkeit besitzen. Jede universalistische Moralbegründung ist seinen Argumenten in *After Virtue* zufolge zum Scheitern verurteilt.

Der Gedanke, der Moralphilosoph könne die Moralbegriffe, in Oxford im Ohrensessel sitzend, durch bloßes Betrachten dessen studieren, was er oder sie und die Menschen um ihn oder sie herum sagen und tun, ist abwegig.⁴⁹⁴

Zudem versucht er zu zeigen, dass sich rivalisierende Moralkonzeptionen rational vergleichen und bewerten lassen.⁴⁹⁵

Standard ihrer Beurteilungen lerne, niemals die Moral als solche, sondern stets eine sehr spezifische Moral einer sehr spezifischen gesellschaftlichen Ordnung.“

⁴⁹³ Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. S.205.

⁴⁹⁴ MacIntyre, Alasdair (1987): *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt /Main. S.9.

⁴⁹⁵ Dieser Thematik widmet MacIntyre sein darauf folgendes Buch *Whose Justice? Which Rationality?*. Vgl. MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?*, London.

Der Ausdruck „rational“ muss aber auch hier mit einer Personenauffassung korrespondieren, die nicht „neutral“ sein kann. Es gibt - laut MacIntyre - keine moralischen, sondern nur ethische Personen.

Folgt man diesem Gedankengang, so wird man feststellen, dass es aufgrund des begrenzten Personenbegriffs nicht möglich ist, Traditionen tatsächlich rational zu vergleichen.

MacIntyres Vorstellung, dass Mitglieder einer Tradition – einem Gespräch gleich - in Krisensituationen einfach eine neue Sprache lernen (bzw. ein neues Selbstverständnis erlangen) erweist sich als zirkulär. Um behaupten zu können, dass diese neue Sprache, die andere Tradition, besser ist als die alte, muss man dies bereits vor dem Erlernen erkannt haben. Weshalb sollte man sie sonst annehmen? Außerdem wäre der Sprung zwischen den verschiedenen Denk- und Handlungsweisen sehr risikoreich, da man in eine „Loch“ fallen könnte, wenn es tatsächlich nur eine Möglichkeit nachträglicher und nicht gleichzeitiger Übersetzung gäbe. Damit keine Aporien auftreten, müsste MacIntyre den Menschen die Möglichkeit einräumen, fremde Traditionen zu erleben, ohne dass diese Konversion das Paradox der Gleichzeitigkeit und des Nacheinander-Folgens enthält. Das kann er aber bei seiner Personenkonzeption nicht tun.

Anders argumentiert Taylor, der versucht, eine Ethik zweiter Ordnung zu begründen. Er führt sogenannte „hypergoods“ ein, die universal gelten sollen und dennoch der Auffassung des Guten entspringen. Sie konkurrieren nicht mit Theorien des Rechten, sondern liegen diesen zugrunde.

In diesem Sinne sind die „hypergoods“ der Moderne ein „framework“, ein moralischer Raum, der für „uns“ so real ist, wie eine ethische Tatsache, die nicht mit Mitteln der Naturwissenschaften erkannt werden kann, nur real sein kann.⁴⁹⁶

Als Fundament kann man mit ihrer Hilfe Moralkonzeptionen bewerten. Dennoch lässt sich auch diese Güterethik hinterfragen. Erstens ist es ist unklar, welchen Geltungsanspruch „hypergoods“ besitzen, zweitens weiß man nicht, inwiefern Beschränkungen auf normative Kontexte vorliegen und drittens wird nicht gesagt, welche Konsequenzen Taylors Konzeption für den Moralbegriff hat.

Hypergoods können subjektiv, objektiv oder intersubjektiv anerkannt werden. Alle drei Möglichkeiten lässt Taylor offen. Ein Subjekt kann sich mit dem Vorschlag, der von Philosophen gemacht wird, identifizieren (Kriterium von MacIntyre), moralische Richtlinien lassen sich objektiv aufstellen oder es gibt auch die Möglichkeit allgemeine

⁴⁹⁶ Forst, Rainer (1994): Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt/ Main. S. 337.

Werte intersubjektiv anzuerkennen. Schon anhand dieser Vielzahl der Begründungsvorschläge wird ersichtlich, wie schwer es ist, einen einheitlichen Geltungsanspruch für die Gütertheorie zu finden. Die Problematik verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, dass Taylor kein Kriterium dafür aufstellt, inwiefern Dinge gut für eine Person, für eine Gemeinschaft oder für die Menschen generell sind. Es ist schließlich ein Unterschied, ob man – beispielsweise – eine Person davon überzeugen will, einen religiösen Glauben zu übernehmen, da es besser für ihr konkretes Leben ist, oder ob man generell von moralischen Werten einer Konfession so überzeugt ist, dass man sie jedem wünscht.

*Einmal geht es um eine ethische, ein andermal um eine moralische Frage.*⁴⁹⁷

Und auch die moralischen Konsequenzen der Theorie, die gewisse Werte als bindend bestimmt, sind zu hinterfragen. Ethische Werte können nur dann als bindend bezeichnet werden, wenn man sich mit ihnen identifizieren kann. Moralische Werte hingegen besitzen ebenfalls noch ihre Berechtigung, wenn man sich nur mit ihnen arrangiert. Somit sind moralische und ethische Fragen verschiedenen Standpunkten zuzuordnen. Es ist nicht das Gleiche, ob normative Richtlinien auf eigenen Vorstellungen der Glückseligkeit oder aber auf allgemeinen Pflichten anderen gegenüber basieren. Moralische Rechtfertigungen können immer noch in Situationen stattfinden, in denen eine substantielle Synthese nicht mehr möglich ist.

Die antike Einheit vom Guten und Gerechten ist somit nicht mehr wiederherstellbar und aus diesem Grund scheitern auch die Versuche des Kommunitarismus. Wenn man tatsächlich den Vorrang des Rechten mit Hilfe kontextgebundener Individuen in Frage stellt, so muss man sich zuvor fragen, um welche Personen und welche Lebenskontexte es sich handelt, da auch diese verschieden sein können. Man muss zu Beginn klären, inwiefern man sich beim Aufstellen von Werten und Normen an ethischen, moralischen oder Rechtspersonen orientiert und darf die Dimensionen nicht vermischen, da sie sonst nur zu Konflikten führen. Im Endeffekt lehrt die lange Debatte zwischen Kommunitaristen und Liberalen, klare Trennungen vorzunehmen.

⁴⁹⁷ Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. S. 211.

1.2 Grundelemente des nussbaumschen Fähigkeiten -Ansatzes

Im Anschluss an den Überblick über die Kommunitarismus-Liberalismus Debatte soll gezeigt werden, inwiefern Martha Nussbaum bei ihrem Vorgehen kommunitaristische Argumente gebraucht. Während sich normalerweise solche Ansätze auf einzelne Staaten oder noch kleinere Gesellschaften beziehen, formuliert die amerikanische Philosophin eine universalistische, neoaristotelische Theorie, die sie als Forschungsberaterin sogar in der Entwicklungspolitik anwendet.

Die bisher dargestellten kommunitaristischen Ansätze waren auf den Nationalstaat oder gar auf kleinere Gemeinschaften hin orientiert.⁴⁹⁸

Als Mitarbeiterin des *World Institute for Development Economics Research* erarbeitete sie eine Ethik, die auf die Unterschiede kultureller Traditionen eingeht, ohne im Relativismus zu enden. Ihre Überlegungen sind über deren konkrete Anwendung von Interesse, da sie sich zu fundamentalen Fragen ethischer Theorienbildung äußert und zu vielen bekannten moralphilosophischen Positionen eine kritische Stellung einnimmt. Im Gegensatz zu Rawls, der in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* eine kantische Perspektive vertritt, bezieht sie sich auf die praktische Philosophie des Aristoteles.⁴⁹⁹ Oft stößt dies natürlich auf Skepsis, da sich viele fragen, warum man sich ausgerechnet am altgriechischen Weltbild mit dessen prämodernen Politikverständnis orientieren sollte. Doch obwohl Nussbaum sich der Defizite der aristotelischen Position bewusst ist, hält sie die antike Ethik, die ihren Schwerpunkt auf die angemessene Lebensführung legt, für eine unverzichtbare Ausgangsbasis. Ihrer Meinung nach kann man die Ausführungen des Aristoteles – beispielsweise zur Gerechtigkeit oder zum guten Leben - sehr wohl für aufschlussreich halten, ohne deshalb seine Einstellung zu Frauen und Sklaven, denen er jegliche politische Anerkennung abspricht, zu teilen. Auch lässt Nussbaum den Leser entschieden wissen, dass die Fokussierung auf Aristoteles nichts

⁴⁹⁸ Reese-Schäfer, Walter (1997): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt/Main. S. 400.

⁴⁹⁹ Man sollte an dieser Stelle anmerken, dass Nussbaum sich einer neoaristotelischen Strömung anschließt. Vgl. Sturma, Dieter (2000): *Universalismus und Neoaristotelismus*, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Göttingen. S. 257. „In den achziger Jahren vollzieht sich in den erweiterten Kontexten der angloamerikanischen Ethik und politischen Philosophie die bislang letzte Aristoteles-Renaissance. Sie ist im wesentlichen eine Gegenbewegung zu dem von John Rawls wirkungsmächtig auf den Weg gebrachten politischen Liberalismus, der in Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Onora O’Neill und Thomas Scanlon weitere originäre Repräsentanten gefunden hat.“

mit rückwärtsgewandtem Traditionalismus zu tun hat und dass die Wiederaufnahme aristotelischer Ideen nicht hinter die Prämissen der Aufklärung zurückfällt.⁵⁰⁰

Und wiederholt lässt sie uns wissen, daß ihr Blick auf Aristoteles absolut nichts mit dem rückwärtsgewandten Traditionalismus MacIntyres gemeinsam hat und jede Aneignung aristotelischer Ideen nicht hinter die grundlegenden Prämissen der Aufklärung zurückfallen kann, nicht zuletzt die moralisch-politische Anerkennung aller als Gleiche.⁵⁰¹

Mit Aristoteles teilt Nussbaum die Grundannahme, dass die Natur des Menschen und die Frage nach dem guten Leben eine philosophische Vorrangstellung einnimmt. Die menschliche Natur lässt sich allerdings nicht objektiv, aus einer externen Perspektive bestimmen. Man kann sich und andere nur vor dem Hintergrund geteilter Erfahrungen verstehen und begreifen. Erfahrungen reflektieren grundlegende, normative Überzeugungen und machen den Kontext der Wertvorstellungen erst verständlich. Die Annahme, dass sich Wissenskriterien nur im Horizont unserer Erfahrungsmöglichkeiten entwickeln lassen, bedeutet jedoch nicht, dass die Ebene der Erkenntnistheorie und der Ethik verschwimmen und alle moralischen Werte relativ werden. Im Gegenteil: Mit Hilfe der Erfahrungen, die wir als Menschen machen, können wir auf allgemeine universelle Werte schließen. Durch die Tatsache, dass wir selbst das Gefühl des Durstes, des Hungers oder Bedürfnisse nach Schlaf und Wärme kennen, verstehen wir Menschen, die in uns fremden kulturellen Traditionen leben und können uns dementsprechend für deren Bedürfnisse einsetzen.

Wie Martha Nussbaum in ihrer aristotelischen Konzeption im Einzelnen verfährt und zu welchen Resultaten sie kommt, soll im Folgenden präsentiert werden.

Die amerikanische Philosophin beginnt ihre Darstellung mit einem Verweis auf das siebte Buch der Politik, in dem steht, dass die Aufgabe des Staates nur dann ihre Erfüllung findet, wenn der Einzelne gut lebt. Das gute Leben des Bürgers der Polis bildet somit die Priorität aller politischer Entscheidungen. Dieser Ansatz ist bei dem Stagiriten auf die Breite und die Tiefe angelegt. Aristoteles involviert in seine

⁵⁰⁰ Vgl. Reese-Schäfer, Walter (1997): Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Frankfurt/Main. S. 403. „Auch Alasdair MacIntyre hatte Aristoteles eher konservativ gedeutet – allerdings handelt es sich bei ihm um den Aristoteles der mittelalterlichen Tradition.“

⁵⁰¹ Pauer-Studer, Herlinde (1999): *Einleitung*, In: Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/Main. S. 9.

politischen Theorien alle Mitglieder der Gesellschaft,⁵⁰² zudem hat er nicht nur die gerechte Verteilung von Eigentum, Bodenschätzen oder Ämtern vor Augen, sondern ebenfalls die Selbstentfaltung der Menschen.

*Auf Tiefe insofern, als sie es nicht nur mit Geld, Grund und Boden, Chancen und Ämtern zu tun hat, also mit Gütern, die traditionell vom Staat verteilt werden, sondern mit der Totalität der Fähigkeiten und Tätigkeiten, die das gute menschliche Leben ausmachen.*⁵⁰³

Auch die mit dem Konzept konkurrierenden Positionen gehen von einer Idee des Guten aus, anhand der sie die staatliche Ordnung bestimmen.⁵⁰⁴ Dennoch unterscheiden sie sich von der von Nussbaum vertretenen Position. Ihr erster Kontrahent nimmt das Bruttosozialprodukt, das eine Verfassung – ungeachtet der Methoden - erzielt, als Richtlinie für deren Qualität. Dabei wird auf konkrete Einzelheiten der Güterverteilung in der Bevölkerung nicht eingegangen. Auch ein Staat, in dem wenige reich und sehr viele arm sind, könnte nach diesem Beurteilungskriterium über eine gute Statistik verfügen. – Aristoteles spricht sich deutlich gegen diese Konzeption aus. Für ihn sind Geld und Reichtümer immer nur Mittel zum Zweck, nie aber Zweck an sich.⁵⁰⁵

Andere Theorien befürworten ebenfalls den Wohlstand; sie fragen aber nicht nur nach dessen Vorhandensein, sondern genauer nach dessen Verteilung im Staat. Diese differenziertere Variante wird ebenfalls von John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* vertreten. Wie bereits gezeigt wurde, stellt er eine Liste von Grundgütern auf, die Menschen benötigen, um Lebenspläne verwirklichen zu können.⁵⁰⁶ Es handelt sich dabei aber nur um Geld oder Güter, der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten wird keine große Bedeutung zugesprochen.

Gegen utilitaristische Strategien der Maximierung des (gesellschaftlichen) Gesamtnutzens besteht Nussbaum darauf, das Wohlergehen jedes einzelnen Gesellschaftsmitglieds als Ziel staatlicher Bemühungen anzusetzen; gegen die in der Entwicklungshilfe-Ökonomie traditionellen üblichen Ansätze, die Lebensqualität eines Landes auf der Grundlage des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens zu bestimmen, macht Nussbaum geltend, daß Lebensqualität daran zu bemessen ist, in welcher Weise menschliches Leben sich in der Vielfalt

⁵⁰² Hierbei ist zu erwähnen, dass Aristoteles einen Großteil der Bevölkerung aus der Gesellschaft ausschließt (Handwerker, Sklaven, etc.) und sich dann erst um den „reichen Rest“ kümmert. Nussbaum beschönigt dieses Vorgehen etwas.

⁵⁰³ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 33.

⁵⁰⁴ Nussbaum versucht in diesem Kapitel zu zeigen, dass die aristotelische Konzeption besonderen Wert auf die Priorität des Guten setzt. Dennoch halte ich es für sinnvoll, auf einen weiteren Satz zu verweisen, in dem sie schreibt, dass im Grunde jede Staatsordnung auf ihre Art und Weise ihre Vorstellung vom Guten verfolgt. Andere Theorien wären nicht kohärent, wenn sie das nicht täten.

⁵⁰⁵ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1096a7ff.

⁵⁰⁶ Vgl. Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main. Kapitel 7.

*seiner verschiedenen, aber dennoch gleich wertvollen Fähigkeiten und Funktionen ausbilden kann.*⁵⁰⁷

Auch an dieser Stelle verweist Nussbaum wieder auf die aristotelische Überzeugung, dass Reichtum an sich kein Gut darstellt. Er muss immer in Bezug auf seine Verwendung beurteilt werden; sein Zweck und der daraus folgende Wert lässt sich nur anhand der Leistung ermesen, die er den Menschen bringt.

Zudem ist für Aristoteles ein Mehr nicht immer besser. Ein Übermaß an Reichtum kann zu starkem Konkurrenzdenken führen, es schwächt soziale Kontakte und man wird aufgrund der Sorge um den Besitz von wichtigeren Dingen wie dem Philosophieren und Nachdenken abgehalten. Des weiteren berücksichtigt die genannte Art der Verteilung nicht, dass Personen aufgrund unterschiedlicher Ausgangspositionen verschiedener Güter bedürfen. Schon bei der Behandlung der *Nikomachischen Ethik* wurde der Ringer Milo angeführt, der mehr Nahrung benötigt als nachdenkliche Philosophen, die sich kaum physisch betätigen.⁵⁰⁸ Ähnlich gibt es auch in unserer Gesellschaft Menschen, die beispielsweise aufgrund körperlicher Behinderungen eine höheres Maß an materiellen Dingen brauchen als andere.⁵⁰⁹ Man sollte dementsprechend nicht nur hinterfragen, wie viel die Menschen besitzen, sondern auch die Fähigkeiten, die sie in das Gemeinschaftsleben einbringen können, berücksichtigen.

*Seiner Meinung nach (gemeint ist Aristoteles, I.R.) leistet die Regierung keine gute Arbeit, wenn sie nicht jedes Mitglied der Gesellschaft zum guten Leben und Handeln befähigt - auch wenn sie ihm viele Dinge gibt.*⁵¹⁰

Nussbaums dritter Kontrahent, der Utilitarist, meint ebenfalls den Wert der Ressourcen ausschließlich nach deren Wirkung auf die Bürger beurteilen zu können. Allerdings verwirft er jegliche objektiven Maßstäbe und bewertet die Lebenssituation der Einzelperson anhand der Erfüllung seiner Wünsche. Leider ist der Begriff des Wunsches sehr subjektiv und aus diesem Grund stark dehnbar. Während Menschen reicher Nationen, die von außen betrachtet im Wohlstand leben, oft unzufrieden sind, akzeptieren Arme ihre Lebensweise, da sie keine Vorstellungen von möglichen

⁵⁰⁷ Scherer, Christiane (1993): *Das Menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (5), S. 907.

⁵⁰⁸ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1106b2ff.

⁵⁰⁹ Dieser Einwand wurde schon in der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte angeführt. Vgl. Honneth, Axel (1991). *Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: Philosophische Rundschau 38, Heft 1-2. S. 93. Vgl. auch: Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. S. 196.

⁵¹⁰ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 37.

Alternativen haben. Würde man nun Wünsche als Kriterium der Güterverteilung verwenden, so änderte sich nichts am Zustand ärmerer Völker.⁵¹¹

Im Anschluss an diese kurze Präsentation der verschiedenen Positionen analysiert Nussbaum an einem Beispiel der Entwicklungshilfe in Indien deren Herangehensweise. Sie verwendet dabei eine Untersuchung Martha Chens,⁵¹² in der das Leben schlecht genährter, ungebildeter Frauen in einem Dorf in Bangladesh geschildert wird.

Würde ein Utilitarist die Lebensverhältnisse prüfen, so würde sich am Analphabetismus oder der Unterernährung in dem Gebiet nicht viel ändern. Sein Beurteilungsmaßstab orientiert sich nur an den Wünschen der Frauen.

*Ein wunschorientierter Ansatz, der häufig in diesem und in ähnlichen Fällen angewandt wurde, nimmt an, daß es für die Regierung keinen Grund gibt, sich mit dieser Frage zu befassen, wenn die Frauen selbst nicht mehr Bildung und eine höhere Alphabetisierungsquote fordern.*⁵¹³

Er berücksichtigt nicht, dass seine Probandinnen vielleicht nicht über genügend Kraft verfügen, Wünsche zu entwickeln oder dass es ihnen an Einbildungsvermögen fehlt, sich ein anderes Leben vorzustellen. Ihr Dasein wäre nur aufgrund der Wunschlosigkeit noch lange nicht beneidenswert und so erkennt man, dass das Kriterium des Wunsches ungeeignet ist, neutrale Aussagen zum jeweiligen Lebensstatus zu treffen und Bedingungen zu verändern.

Nach dem wunschorientierten Ansatz wurde eine liberale Herangehensweise ausprobiert. Internationale Entwicklungsorganisationen stellten den Frauen umfassendes Unterrichtsmaterial zur Verfügung und versorgten sie so nicht nur mit Geld, sondern auch mit den von ihnen benötigten materiellen Ressourcen. Dennoch scheiterte auch dieser Versuch. Die Entwicklungshelfer analysierten die Lebensweise der Frauen nicht gründlich genug und erklärten ihnen beispielsweise nicht, wie sich die Fähigkeiten des Lesens oder Schreibens in ihrem konkreten Umfeld nutzen ließen. Da im Umfeld der Inderinnen alle Analphabeten waren, sahen sie keinen Gewinn im Studium der Schreibkunst und waren deshalb auch nicht motiviert, sie zu erlernen.⁵¹⁴

⁵¹¹ Auch für den Aristoteliker sind Wünsche ein wichtiges Kriterium, nur fragt er weiter, ob sich die Menschen z. B. nur gesund fühlen oder ob sie auch objektiv ein gesundes Leben führen. Er zieht neben subjektiven Einschätzungen auch andere Maßstäbe heran, um die jeweilige Situation zu beurteilen.

⁵¹² Vgl. Chen, Martha (1986): *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Dhaka.

⁵¹³ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 42.

⁵¹⁴ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 250.

Zu guter Letzt verwendeten die Entwicklungshelfer eine aristotelisch ausgerichtete Verfahrensweise. Sie lenkten ihr Augenmerk auf das gute, gelingende Leben der Frauen und versuchten anhand dieser leitenden Grundidee zu eruieren, welche Tätigkeiten sie ausführen und wie sie ihr Leben konkret verbessern könnten.

*Die Forscher schauten sich das Leben der Frauen genauer an und fragten, was die Frauen tun könnten, um die wichtigsten Tätigkeiten auszuüben und ein gutes Leben zu führen.*⁵¹⁵

Ausländische und Einheimische arbeiteten zusammen, um das Frauenbild im Dorf zu verändern und gebildeten Frauen einen festen sozialen Status zu sichern. Dieser Ansatz war aufgrund der Tatsache, dass er die Probleme an ihrer Wurzel behandelte, erfolgreich. Gemeinsam gelang es, die Schreibfähigkeit in den Tagesablauf der Frauen zu integrieren und somit vielschichtige gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen.⁵¹⁶

Nachdem Nussbaum einen Überblick über die Herangehensweise der aristotelischen Konzeption geschildert hat, beschreibt sie deren Grundidee. Ihre Theorie setzt es sich als Ziel, den Menschen als Lebewesen in der Welt samt seiner Fähigkeiten und seiner Grenzen zu bestimmen. Vergleicht man ihn beispielsweise mit Göttern des Olymps, so erkennt man, dass er aufgrund seiner Vergänglichkeit andere natürliche Grenzen hat, die für die Bestimmung seiner Identität eine entscheidende Rolle spielen. Stellt man ihm Zyklopen aus der griechischen Mythologie gegenüber, so zeigt sich, dass sich diese – trotz ähnlichem Aussehens – aufgrund ihres fehlenden Gemeinschaftssinns deutlich von normalen Erdenbewohnern unterscheiden.⁵¹⁷

*Aus Befragungen unserer selbst, aus empirischen Daten sowie aus traditionellen Geschichten und Mythen lässt sich nach ihr (Martha Nussbaum, I.R.) ein kulturübergreifendes Wissen über die Natur des Menschen gewinnen.*⁵¹⁸

Anhand solcher Vergleiche kommt man zu bestimmten kulturübergreifenden Merkmalen, die das menschliche Wesen ausmachen.

⁵¹⁵ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 44.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., S. 44.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., S. 48. Vgl. auch: Nussbaum, Martha (1995): *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, in: *World, Mind, and Ethics*, Cambridge. S. 97. Zudem ist an dieser Stelle anzumerken, dass Nussbaum für ihre Theorien der Emotionen berühmt ist. Häufig bringt sie Beispiele aus der Mythologie, da sie glaubt, durch alte Sagen Gefühle vermitteln zu können, die rein rational nicht auszudrücken sind. Vgl. dazu: Hanel, Katharina und Ludger Jansen (2001): *Reading for the Good Life?*, in: Kallhoff, Angela (Hrsg.): *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy*, Münster. S. 119 ff.

⁵¹⁸ Maihofer, Andrea (2000): *Martha C. Nussbaum, Gerechtigkeit und das gute Leben*, in: *Soziologische Revue* 23. S. 83.

Diese Eigenschaften bilden den Ausgangspunkt unserer Vorstellung von uns und unseren Mitmenschen, die als Fundament für politische Debatten dient. Um ein klareres Verständnis von der allgemeinen menschlichen Lebensform zu gewinnen, stellt Nussbaum eine offene Liste über deren Grundstruktur auf. Deutlich ist an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass die amerikanische Philosophin die Liste nur als Vorschlag und erste Annäherung begreift.

*Die Liste menschlicher Eigenschaften ist selbstverständlich unbegrenzt, offen und heterogen, denn es ist sowohl möglich, Neues von anderen zu lernen als auch Neues über sich selbst zu entdecken.*⁵¹⁹

Als erste Komponente wird die Sterblichkeit angeführt. Jeder Mensch muss irgendwann sterben und ist sich dieser Tatsache auch ab einem bestimmten Alter bewusst. Die Vergänglichkeit prägt unser Leben.⁵²⁰

Ein weiteres wichtiges Merkmal stellt der menschliche Körper dar. Man ist immer an ihn gebunden, alles Handeln wird durch ihn bestimmt und er ermöglicht und begrenzt die Tätigkeiten. Jeder Mensch muss beispielsweise essen und trinken, alle besitzen den gleichen Stoffwechsel oder Vitaminbedarf. Natürlich ändern sich Vorlieben und Geschmäcker entsprechend des kulturellen Kontextes, aber niemand würde je auf die Nahrungsaufnahme ganz verzichten wollen.⁵²¹ Auch eine gewisse Protektion vor Kälte, Hitze, Schnee oder Wind ist für den Körper von Nöten. Der Mensch gehört nicht zu den Lebewesen, die sich mittels eines Panzers oder Felles gegen die Naturgewalten schützen. Sogar Aristoteles berücksichtigt bei der Beschreibung des Idealstaats die Gesundheit seiner Bürger und verlangt, die Städte beispielsweise windgeschützt zu bauen.

*Die Städte, die eine abfallende Lage nach Osten und nach den vom Aufgang kommenden Winden haben, sind die gesündesten; (...).*⁵²²

Dann gehört zur Körperlichkeit das sexuelle Verlangen. Das Bedürfnis nach Fortpflanzung ist zwar nicht so elementar, wie das nach Schutz oder Nahrungsaufnahme, aber dennoch ist es Teil des Menschseins. Auch sollte man als

⁵¹⁹ Vgl. Reese-Schäfer, Walter (1997): Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik. S. 404.

⁵²⁰ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. S. 49.

⁵²¹ In diesem Kontext verweist Nussbaum auf eine Stelle der NE, in der Aristoteles ihrer Interpretation nach behauptet, ein Mensch, der nicht isst und trinkt, sei vom Menschsein fern. Dies ist allerdings eine Fehlinterpretation. Aristoteles schreibt, der Mensch, dem egal ist, WAS er isst und trinkt, sei vom Menschsein fern. (Vgl. Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1119a8ff.) Der Vorgang des Essens wird nicht angezweifelt. Abgesehen davon würde Nussbaums Mensch nicht lange leben.

⁵²² Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1330a39ff.

Unterpunkt zum Thema Körper die Mobilität nennen. Es ist eine Selbstverständlichkeit, sich von einem Ort zum anderen zu bewegen und könnte man das nicht mehr tun, so wäre das Leben einer wesentlichen Komponente beraubt.

Nach der Untersuchung der Eigenheiten des menschlichen Körpers fährt Nussbaum mit dem Merkmal der Freude- oder Schmerzempfindsamkeit fort. Diese Gefühle werden zwar je nach kulturellem Kontext unterschiedlich ausgedrückt, sie sind aber dennoch allen Menschen eigen. Jeder versucht, seine Freude zu vermehren und den Schmerz zu mindern.⁵²³

Auch kognitive Fähigkeiten wie die Vorstellung, das Denken oder die Entscheidungsfähigkeit teilen wir mit unseren Artgenossen. Eine menschliche Gesellschaft ohne diese Komponenten kann man sich gar nicht ausmalen.

Aber wir können mit Sicherheit sagen, daß wir uns eine Gesellschaft, deren Mitgliedern die Sinneswahrnehmung, das Vorstellungsvermögen oder das Denkvermögen gänzlich fremd wäre, nicht als eine menschliche Gesellschaft vorstellen würden, wie immer sie auch aussähe.⁵²⁴

Des weiteren durchläuft der Mensch als Säugling eine frühkindliche Entwicklung, die für das Entstehen von Wünschen und Gefühlen von entscheidender Bedeutung ist. Anhand dieser emotionalen Erlebnisse fällt es leichter, sich in Menschen fremder Kulturen hineinzusetzen, die ähnliche Muster der Abhängigkeit und Bedürftigkeit durchlebt haben.

Zudem verfügen wir über die praktische Vernunft, mittels der wir unser Leben planen und die Zukunft gestalten. Mit ihrer Hilfe realisieren wir unsere Gedanken und treffen wichtige Entscheidungen. Ein weiteres Merkmal unseres Menschseins ist die Verbundenheit mit anderen bzw. mit der Natur.⁵²⁵ Wie schon in der *Nikomachischen Ethik* im Kapitel über die Freundschaft ausgeführt wurde, brauchen wir unsere Mitmenschen.⁵²⁶ Wir sind soziale Wesen, die Bedürfnisse nach festen Bindungen verspüren. Und nicht nur zu unseren Artgenossen, sondern auch zur Natur und der Tierwelt stehen wir in einem besonderen Verhältnis. Niemand würde es wagen, einen

⁵²³ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. S. 52.

⁵²⁴ Ebd., S. 52.

⁵²⁵ Vgl. Scherer, Christiane (1993): *Das Menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (5), S. 912. Sie hält es für problematisch die „Bindung zur Natur“ als Wert darzustellen, und beispielsweise „Kultur und Wissenschaften“ nicht zu erwähnen. In ihren Augen ist die Liste etwas arbiträr.

⁵²⁶ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1170b19.

Hund oder eine Katze wie einen Stein zu behandeln; auch kann sich jeder beispielsweise für die Schönheit des Universums begeistern.⁵²⁷

Im Anschluss daran ist zu bemerken, dass ebenfalls der Humor und das Spiel zum menschlichen Leben gehören.

*Das menschliche Leben, wo immer es gelebt wird, hat Raum für Erholung und Lachen.*⁵²⁸

In jeder Gesellschaft wird gespielt, überall kennt man verschiedene Formen der Freizeitbeschäftigung. Diese Erholungs- und Lernphasen sind ein bedeutendes Element unseres Zusammenlebens.

Als weitere Komponente ist das Getrenntsein zu nennen. Auch wenn wir uns mit vielen Menschen umgeben und ihrer natürlich auch bedürfen, sind wir doch von der Geburt bis zum Tode allein. Kein anderer empfindet körperlichen Schmerz an unserer Stelle, man stirbt als Einzelperson und wenn man die Strasse entlanggeht, dann folgt niemandem automatisch ein zweiter. Zwar wird in romantischen Liebestheorien von einem zweiten Ich oder der „besseren Hälfte“ gesprochen, aber nach Nussbaum ist selbst der Sexualakt nur ein wechselseitiges Erlebnis und keine Verschmelzung.⁵²⁹

Als letztes Merkmal wird auf Nussbaums offener Liste das starke Getrenntsein angeführt. Man lebt in einem Kontext, der einmalig ist. Jeder Mensch besitzt ihm gehörende Gegenstände, lebt an bestimmten Orten, befreundet sich mit gewissen Personen und genau dieses Umfeld gibt ihm die Möglichkeit der Selbstidentifikation. Um sich als Individuum zu begreifen, muss man sich abgrenzen und erkennen, durch welche Dinge man sich von anderen unterscheidet.

Diese Merkmale bilden den Ausgangspunkt für eine Reflexion über ein gelingendes Leben. Addiert man sie, so lässt sich aus ihnen eine Kurzliste der notwendigen Fähigkeiten erstellen, ohne die das Leben kein menschliches wäre.

*Diese Liste umfasst Grenzen und Fähigkeiten, weil beide Voraussetzungen der conditio humana ausmachen. Die Fähigkeiten enthalten ein Minimalkonzept des Guten: Fehlt einer dieser Punkte, dann wäre das Leben mangelbehaftet und verarmt.*⁵³⁰

⁵²⁷ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. S. 54.

⁵²⁸ Ebd., S. 54. Vgl. ebenfalls Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers. Rolfes, Eugen. 1128b3ff. „Und doch scheint Erholung und heiterer Scherz für das Leben notwendig.“

⁵²⁹ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. S. 55.

⁵³⁰ Vgl. Reese-Schäfer, Walter (1997): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. S. 405.

Diese Konzeption des Guten in der Kurzversion lautet wie folgt:

Die Grundfähigkeiten des Menschen

1. *Die Fähigkeit, ein volles Menschleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, daß es nicht mehr lebenswert ist.*
2. *Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben; sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen.*
3. *Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.*
4. *Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen.*
5. *Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unser selbst zu haben; diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, und über ihre Anwesenheit traurig zu sein; allgemein gesagt: zu lieben, zu trauern, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden.*
6. *Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken.*
7. *Die Fähigkeit, für andere und bezogen auf andere zu leben, Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen.*
8. *Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen.*
9. *Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen und Freude an erholsamen Tätigkeiten zu haben.*
10. *Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderem zu leben.*
- 10a. *Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben.*⁵³¹

Häufig lassen sich die in dieser Liste genannten Fähigkeiten nicht klar trennen. Verschiedene Komponenten überschneiden sich, wie beispielsweise die Mobilität und die Ernährung – wer sich nicht bewegt, findet nichts zu essen. Bei genauer Betrachtung erkennt man auf einer etwas abstrakteren Ebene allerdings zwei Funktionen, die alle Tätigkeiten beeinflussen. Es handelt sich dabei um die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen.

Immer hat man es mit anderen zu tun. Der Mensch ist ein soziales Wesen und plant all seine Handlungen im Kontext des Zusammenlebens. Auch werden wir stark von unserer Ratio beeinflusst. Erst die vernünftige Struktur macht jede Tätigkeit zu einer

⁵³¹ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. S. 57 ff.

spezifisch menschlichen. Denn auch Tiere ernähren sich, bewegen sich oder pflanzen sich fort; nur tun sie dies auf andere Art und Weise. Sie werden ausschließlich von Naturinstinkten geleitet, während der Mensch rational entscheidet. Er kann beispielsweise fasten und auf die Nahrungsaufnahme bewusst verzichten. Ihm ist es dank der Vernunft möglich die Triebe zu steuern und sein Handeln kalkulierender zu leiten.

Unter den Kompetenzen ragen zwei, die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen, wegen einer besonderen Bedeutung heraus. Beide nämlich sind von den anderen erfüllt, indem sie sie organisieren und deren Verfolgung als wirklich human gestalten.⁵³²

Das sind also die Grundfähigkeiten des Menschen, die er benötigt, um ein gutes Leben zu leben. Dennoch muss man weiter fragen, inwiefern es auch Aufgabe des Staates ist, die besten Voraussetzungen für die Entwicklung und Umsetzung dieser Fähigkeiten zu schaffen. Aus diesem Grund entwirft Nussbaum, im Gegensatz zu Rawls schwacher Theorie, eine dicke, vage Theorie des Guten, auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

3.5 Nussbaums starke, vage Theorie des Guten

Der Entwurf menschlicher Existenz, den Nussbaum aus den transhistorisch-transkulturellen Auswertungsprozessen menschlicher Selbstverständnisse gewonnen haben will, ist zweistufig angelegt. Die anthropologische Ebene versucht, die essentiellen Eigenschaften des Menschen von den akzidentellen zu trennen, auf der zweiten, evaluativen Ebene werden menschliche Fähigkeiten als ausgezeichnete Weisen, sich zu den essentiellen Eigenschaften zu verhalten, herausgestellt.⁵³³

Seit jeher ist es Aufgabe der Politik, sich um die Lebensverhältnisse der Bürger in ihrem Staat zu kümmern. Diese Aufgabe umfasst allerdings – wie man schon an der Liste bereits aufgestellten Liste der Fähigkeiten sieht – ein sehr weites Gebiet. Will man wirklich die Grundbedingungen herstellen, anhand derer das Volk seine verschiedenen Anlagen verwirklichen kann, so braucht man ein umfassendes Gesundheitssystem, Bürger müssen vor Angriffen oder anderen Schmerzen geschützt werden, es ist

⁵³² Nussbaum, Martha (2002): *Die Verteidigung universaler Werte in einer pluralistischen Welt*, in: Frankfurter Hefte 49 (4), S. 212.

⁵³³ Scherer, Christiane (1993): *Das Menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (5), S. 911-912.

ausreichende Ernährung und angemessene Unterkunft erforderlich und auch für die Erziehung und Ausbildung, für die Schulung des Denkens und der Phantasie muss gesorgt sein. Für all diese Dinge benötigt der Staat Institutionen, die sich um die verschiedenen Angelegenheiten kümmern und gemäß der Merkmale des menschlichen Lebens das soziale Zusammenleben unterstützen, sich der Natur hinwenden oder Erholungsmöglichkeiten im Arbeitsfeld bereitstellen.

*Für die Verwirklichung eines guten Lebens genügt es nicht, unterschiedliche Lebensentwürfe zu tolerieren und Grundfreiheiten zu garantieren. Darüber hinaus brauchen Menschen für die Verwirklichung guten Lebens bestimmte Lebensbedingungen, deren Förderung Aufgabe politischer Institutionen ist.*⁵³⁴

Man könnte diese Aufzählung bis ins Unendliche fortführen, aber da es Martha Nussbaum nur darum geht, einen kurzen Einblick in die aristotelischen Konzeption zu gewähren, beschränkt sie sich bei ihren Erläuterungen auf vier Bereiche: die Arbeit, das Eigentum, politische Partizipation und die Erziehung.⁵³⁵

Es gibt nach Aristoteles Formen der Arbeit, die mit dem guten Leben nicht vereinbar sind. Sie sind durch besondere Eintönigkeit oder Stumpfheit gekennzeichnet und beschränken den Bürger auf sein animalisches Wesen.

Liberales⁵³⁶ halten es gewöhnlicherweise für ausreichend, wenn der Arbeiter mit genügend Gütern versorgt ist und seine Vorstellungen vom guten Leben erst nach dem Arbeitstag realisieren kann. Neoaristoteliker hingegen prüfen die Produktionsverhältnisse und versuchen, menschliche Arbeitsbedingungen zu schaffen.

In Hinblick auf den Besitz ist anzumerken, dass für Aristoteles Eigentum kein Gut an sich ist. Dennoch hat jeder Bürger das Recht, in der Entwicklung seiner Fähigkeiten unterstützt zu werden und dementsprechend stellt sich die Frage, durch welche Eigentumsformen sich dieses Ziel am besten realisieren lässt. Wie bereits an den entsprechenden Stellen der *Nikomachischen Ethik* erläutert wurde, wird die Aufteilung allen Besitzes in Privateigentum abgelehnt, da sie die Menschen voneinander trennt und den Zusammenhalt der Gemeinschaft untergraben würde. Vielmehr schwebt dem Stagiriten eine Kombination von Privateigentum und Gemeineigentum vor, bei dem

⁵³⁴ Kallhoff, Angela (2001): *Martha C. Nussbaums Theorie des guten Lebens*, in: Philosophie Ethik 23 (1). S. 14 ff.

⁵³⁵ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Gerechtigkeit oder das gute Leben. S. 66.

⁵³⁶ Für eine Philosophieprofessorin, die sich ständig mit der Differenzierung zwischen unterschiedlichen Ansätzen und Positionen befasst, argumentiert Nussbaum sehr klischeehaft und unreflektiert. Man kann in der sehr facettenreichen Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte m. E. nicht mit derartigen Pauschalisierungen aufwarten.

teils die Gesellschaft Privatbesitz gemeinschaftlich nutzt, teils Privatpersonen das gemeinsame Land bewirtschaften.⁵³⁷ Auch eine Gesellschaft ohne Privateigentum ist nicht zu befürworten, da sie – denkt man an das Merkmal des starken Getrenntseins – nicht den Raum gewährleisten würde, den ein Mensch braucht, um ein gutes Leben zu leben.

*Demnach bestünde ein grundlegendes menschliches Gut darin, daß jeder Mensch in seinem Leben einen Raum um sich herum haben sollte, der nur ihm gehört und in den niemand eingreifen darf. Eigentum gehört zu diesem Raum.*⁵³⁸

In Hinblick auf die politische Partizipation wurde bereits erörtert, dass nach Aristoteles alle Bürger über die Fähigkeit verfügen zu regieren und regiert zu werden.⁵³⁹ Dies erklärt sich daraus, dass ein Mensch, der sein Leben plant, seine Umwelt auch politisch beeinflussen können sollte. Außerdem teilt Aristoteles die in der Liste der Fähigkeiten angeführten sozialen Beziehungen in persönliche und politische Bindungen auf. Eine Person, die nicht als Staatsbürger in der Gesellschaft aktiv wäre, könnte einen Teil ihrer sozialen Fähigkeiten nicht leben und würde somit nicht im vollen Sinne glücklich werden.

*Es besagt, daß wir auf der Liste der Grundfähigkeiten, die die starke vage Konzeption beinhaltet, den Bereich der sozialen Beziehungen in zwei Teile einteilen müssen, da zu einem im vollen Sinne guten menschlichen Leben sowohl enge persönliche Beziehungen (...) als auch Beziehungen politischer Art gehören, nämlich die Aufgabe, seine Rolle als Staatsbürger zusammen mit anderen Staatsbürgern zu spielen.*⁵⁴⁰

Der letzte von Martha Nussbaum angeführte Punkt widmet sich der Erziehung. Ihr schenkt der Aristoteliker besondere Aufmerksamkeit, da sie die Basis für die Entwicklung interner und externer Fähigkeiten des Bürgers darstellt. Der Stagirite vergleicht Erziehende mit Ärzten, die sich um die Lebensverhältnisse der Bürger kümmern.⁵⁴¹ Er kombiniert die öffentliche und private Ausbildung und ist stets daran interessiert, den Bürgern zu helfen.⁵⁴²

⁵³⁷ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1330a10ff.

⁵³⁸ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. S. 68.

⁵³⁹ Vgl. Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen. 1277a25ff.

⁵⁴⁰ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. S. 70.

⁵⁴¹ Diese mehrfach von Nussbaum angegebene Textstelle steht nicht – wie angegeben – im neunten Kapitel des zehnten Buches der NE, sondern im zehnten Kapitel des zehnten Buches.

⁵⁴² Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. S. 71.

Nach dieser Unterteilung der Aufgabenbereiche soll untersucht werden, auf welche Art und Weise der Staat die internen und externen Fähigkeiten seiner Bürger fördert. Interne Fähigkeiten sind besondere körperliche, geistige oder charakterliche Eigenschaften, die es dem Menschen gestatten, eine von ihm gewünschte Tätigkeit zu wählen. Sie werden von Nussbaum wie folgt definiert:

*Ein Mensch hat zum Zeitpunkt t dann und nur dann die I-Fähigkeit, die Tätigkeit A auszuüben, wenn dieser Mensch zum Zeitpunkt t so ausgestattet ist, daß er unter den geeigneten Umständen eine Handlung A wählen kann.*⁵⁴³

I-Fähigkeiten werden durch die Erziehung entwickelt. Es ist Aufgabe des Staates, Bürger zum richtigen Handeln zu befähigen und die Ausbildung der ihnen eigenen Anlagen zu entfalten. Schon Aristoteles hält die Bildung seitens der Öffentlichkeit für entscheidend. Zwar muss auch die Familie im privaten Kreis pädagogische Aufgaben erfüllen, dennoch ist die staatliche Erziehung das Merkmal, das die Qualität der Staatsverfassung ausmacht.⁵⁴⁴

*Mit Aristoteles leitet Nussbaum aus der Forderung nach Beförderung interner Fähigkeiten ein starkes staatliches Erziehungskonzept ab, das dies zu leisten imstande ist.*⁵⁴⁵

Nun ist es allerdings möglich, dass Menschen bestimmte I-Fähigkeiten besitzen und diese aufgrund widriger Umstände nicht ausüben können.⁵⁴⁶ Aus diesem Grund sollte man auch den externen Bedingungen, mittels derer man seine internen Fähigkeiten in die Realität umsetzt, Aufmerksamkeit schenken. Einige Bedingungen wie die Muße, die enge Beziehung zur Familie und zu Freunden oder das Fehlen monotoner Arbeit waren schon für die Ausbildung der I-Fähigkeiten wichtig. Andere hingegen bedürfen der Förderung durch bestimmte staatliche Institutionen. Deshalb ist es die Aufgabe des Gesetzgebers, materielle und soziale Komponenten zu schaffen, die die praktische Umsetzung der vom Bürger ausgesuchten Tätigkeiten ermöglichen.

Aristoteles beispielsweise plädiert für gemeinsame Mahlzeiten, die es auch den Armen der Bevölkerung ermöglichen, sich täglich satt zu essen. Zudem führt er staatlichen Grundbesitz ein, auf dessen Boden die Nahrung für die gemeinsamen Speisungen

⁵⁴³ Nussbaum, Martha (1999): *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 103.

⁵⁴⁴ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1103b3ff.

⁵⁴⁵ Scherer, Christiane (1993): *Das Menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (5), S. 913.

⁵⁴⁶ Nussbaum erörtert diese Thematik ausgiebig in: Nussbaum, Martha (1986): *The fragility of goodness*, S. 318 ff.

kultiviert wird.⁵⁴⁷ Des weiteren lässt er den Bürger an der Regierung teilnehmen, damit er sein Umfeld mitbestimmen kann.⁵⁴⁸ All diese Dinge befähigen den Menschen seine internen Anlagen in die Gemeinschaft einzubringen und zu nutzen.

Kombiniert man nun die internen und externen Fähigkeiten, so kommt man zu einer Grundfähigkeit, die wie folgt lautet:

*Ein Mensch besitzt die G-Fähigkeit, die Tätigkeit A auszuüben, dann und nur dann, wenn dieser Mensch eine individuelle Konstitution hat, die so beschaffen ist, daß er nach der angemessenen Ausbildung, dem angemessenen Zeitraum und anderen notwendigen instrumentellen Bedingungen die Tätigkeit A ausüben kann.*⁵⁴⁹

Es sollte das Ziel des Staates sein, die Bedingungen für die Entwicklung der genannten Grundfähigkeit bereitzustellen, diese zu fördern und bei den Bürgern aufrechtzuerhalten.

Nun stellt sich natürlich die Frage, für welche Vorgehensweise sich der Staat bei der Verteilung bestimmter Ressourcen, die für die Herausbildung von Fähigkeiten benötigt werden, entscheiden sollte. Aristoteles geht auch auf diese Thematik am Beispiel des im dritten Buch der *Politik* erwähnten *aulos*-Spielers ein.⁵⁵⁰ Er erklärt, wenn er einem Flötenspieler eine sehr gute Flöte geben müsste, so würde er sie weder dem Reichsten, dem Hübschesten oder dem Gesundesten erteilen, sondern dem Menschen, der über die größte Fähigkeit verfügt, sie zu spielen. Demzufolge sollten also die Fähigsten in dem jeweiligen Gebiet die größte Unterstützung des Staates genießen.

*Nach dem Ergon-Argument (...) besteht das gute Leben in der guten Betätigung der arteigenen Vermögen. NUSSBAUM nimmt dieses Argument auf und interpretiert es dahingehend, dass Menschen bestimmte Fähigkeiten haben, deren Entwicklung und Betätigung eine Voraussetzung für die Verwirklichung guten Lebens sind.*⁵⁵¹

Nachdem untersucht wurde, anhand welcher Grundfähigkeiten Martha Nussbaum ihr Konzept des guten Lebens erstellt und wie der Gesetzgeber bei der Ausbildung dieser

⁵⁴⁷ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1330a10ff.

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., 1275b18ff.

⁵⁴⁹ Nussbaum, Martha (1999): *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 109.

⁵⁵⁰ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1282b31ff.

⁵⁵¹ Kallhoff, Angela (2001): *Martha C. Nussbaums Theorie des guten Lebens*, in: *Philosophie Ethik* 23 (1). S. 15. Wenn man es ganz genau nimmt, dann verbindet Nussbaum hier zwei Textstellen aus der *Politik* und der *NE*. In der *NE* wurde das *εργον*-Argument dargelegt, sprich, es wurde geklärt, inwiefern der Mensch der ihm eigentümlichen Fähigkeit folgen sollte. Und in der *Politik* wird dann darauf eingegangen, welche Aufgaben sich für den Staat daraus ergeben und in welcher Weise er diese verschiedenen eigentümlichen Fähigkeiten seiner Bürger zu fördern hat. Diese Quellen sind sehr wichtig für das Verständnis des nussbaumschen Textes. Ihr Anliegen ist es schließlich, das Augenmerk besonders auf die Entwicklung der Fähigkeiten zu lenken!

Fähigkeiten behilflich sein kann, sollte man sich auch mit möglichen Einwänden gegen den aristotelischen Ansatz beschäftigen.

Seitens der Liberalen ist oft der Vorwurf zu hören, dass Aristoteliker bestimmte Lebenskonzepte favorisieren und so den Bürger in seinen Entscheidungen einschränken. Die Vertreter dieser Gruppe möchten einer pluralistischen Gesellschaft Raum geben und sehen in den Richtlinien, die der Aristoteliker aufstellt, eine Gefährdung der Autonomie der Einzelpersonen.

*Der Liberale glaubt, daß der Aristoteliker immer nur für eine einzige Konzeption und gegen eine Pluralität von Konzeptionen eintritt; daß er den Menschen vorschreibt, was sie zu sein haben, und sie auffordert (...), das Leben zu führen, das ein sehr weiser Mann für das beste für sie hält.*⁵⁵²

Nussbaum erläutert daraufhin, dass auch die aristotelische Konzeption des Guten plurale und lokale Spezifikationen zulässt. Unter einer pluralen Spezifikation versteht man die Tatsache, dass politische Konzepte so vage gefasst sind, dass der Bürger relativ frei entscheiden kann, wie er sein Leben plant und konkret gestaltet. Zwar werden aufgrund der Liste der Fähigkeiten manche Dinge tatsächlich ausgeschlossen. Dennoch verfügt er über eine weite Bandbreite von Möglichkeiten, innerhalb derer er nach seinen Verhältnissen und Präferenzen wählen kann.⁵⁵³

Diese möglichen Freiheiten zeigen sich in den aristotelischen Schriften besonders am Beispiel der Religion. Betrachtet man den Tugendkatalog genauer, so fällt auf, dass keine religiösen Verhaltensregeln aufgestellt werden. Während viele Regierungen aufgrund ihrer paternalistischen Haltung anderen Glaubensrichtungen gegenüber Kriege anfangen, lässt Aristoteles den Bürgern diesbezüglich völlige Entscheidungsfreiheit und protegiert den privaten Raum.

Für lokale Spezifikationen muss der Aristoteliker eine Sensibilität dafür entwickeln, wie er im konkreten Kontext seine Konzeption des Guten verwirklicht.

*Der Grundgedanke der kontextsensitiven Umsetzung des ethischen Universalismus wird schon in The Fragility of Goodness aus der Nikomachischen Ethik rekonstruiert: „Aristotle insists that the wise judgment of the agent must both correct and supplement the universal formulations of law“ (Nussbaum 1986, S. 301).*⁵⁵⁴

⁵⁵² Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 72.

⁵⁵³ Vgl. ebd., S. 73.

⁵⁵⁴ Sturma, Dieter (2000): *Universalismus und Neoaristotelismus*, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*. S. 276.

Alle Ideen werden anders in die Realität umgesetzt. Die Effizienz eines jeden pädagogischen Konzepts beispielsweise ist vom Ort und den Formen des Zusammenlebens abhängig, die überall differieren. Dies lässt sich leicht am bereits erwähnten Beispiel der Frauen in Bangladesh verdeutlichen. Der Schreibunterricht nach westlichen Vorbild erwies sich als undurchführbar. Sowohl die Entwicklungshelfer als auch die Dorfbewohnerinnen mussten sich aufeinander einstellen, um Veränderungen herbeizuführen. Erst als sich beide Parteien als Menschen mit ähnlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten erkannten, konnten sie eine emotionale Sensibilität entwickeln, die es ihnen ermöglichte, problemlos zusammenzuarbeiten.⁵⁵⁵

Ein weiterer Vorwurf bezieht sich auf die Spannung zwischen dem Wert des Wohlergehens und dem Wert der Entscheidungsfreiheit. Manche glauben, dass die Bürger nicht mehr nach ihren eigenen Vorstellungen des Guten leben, da sie der Staat durch sein Streben nach allgemeinem Wohlbefinden zu sehr einschränkt.

*Wenn die Regierung mit einer immer umfassenderen (...) Konzeption des Guten immer mehr für das Wohlergehen der Bürger tut, nimmt sie ihnen immer mehr die Möglichkeit, nach den eigenen Maßstäben zu leben.*⁵⁵⁶

Der Aristoteliker hält diese Spannung allerdings für illusorisch. Jede Entscheidung basiert gezwungenermaßen auf gesellschaftlichen und materiellen Voraussetzungen, die dem Einfluss der Politik unterliegen. Dennoch kann sich der Bürger auf verschiedene Art und Weise frei entscheiden. Erstens wird es ihm durch materielle und institutionelle Regelungen seitens der Politik ermöglicht, ein gutes Leben zu wählen. Dann bestimmt er politische Vorgänge selbst, da es nicht Ziel des Staates ist, sich Mitläufer heranzuziehen, sondern die Bürger zu aktiven Teilnehmern des politischen Geschehens zu formen. Des Weiteren hat der Bürger viele Möglichkeiten, seine Vorstellungen vom Guten in vielfältiger Art umzusetzen. Und schließlich wird ihm vom Staat – gemäß der Idee des Getrenntseins - ein privater Raum zugestanden, in dem dieser ohne jeglichen politischen Einfluss frei handeln kann.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 75 ff.; vgl. auch: Nussbaum, Martha (1999): *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 250.

⁵⁵⁶ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 77 ff.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., S. 78 ff.

4. Ergebnisse

4.1 Benötigt Nussbaum für ihren Ansatz die aristotelischen Schriften?

Nach der Beschäftigung mit den Thesen Nussbaums stellt sich der interessierte Leser schnell die Frage, ob die amerikanische Philosophin der aristotelischen Schriften überhaupt bedarf. Oft kann man sich nicht des Gefühls erwehren, dass sie Passagen von Aristoteles verwendet, ohne deren Inhalt wirklich gerecht zu werden. Besonders deutlich wird dies bei ihrer Aussage zum Merkmal des menschlichen Körpers. Nussbaum behauptet, ein Mensch, der nicht isst und nicht trinkt, sei nach Aristoteles dem Menschsein ferne.

Aristoteles bemerkt dazu, daß wir, wenn wir auf jemanden stoßen würden, der weder Hunger noch Durst hätte oder nicht essen und trinken würde, zu dem Urteil gelangen würden, daß dieser Mensch „dem Menschsein überhaupt ferne“ sei (NE 1119a 7-10).⁵⁵⁸

Das ist allerdings in der Form nicht zutreffend. Aristoteles spricht in dem Zusammenhang über mangelnde Lust und fragt nicht nach Menschen, die weder essen noch trinken, sondern nach Menschen, denen egal ist, was sie essen und trinken.⁵⁵⁹

Wenn aber für einen nichts lustbringend ist und kein Unterschied zwischen dem einen und dem anderen sinnlichen Eindruck für ihn besteht, so ist er wohl weit davon entfernt, ein Mensch zu sein.⁵⁶⁰

Nussbaum ist somit ein Flüchtigkeitsfehler unterlaufen und sie hat den Sinn der Textstelle nicht richtig getroffen.

Des weiteren vertritt sie eine etwas eigenwillige Interpretation in Hinblick auf Aristoteles Erziehungsfragen. Der Stagirite sieht tatsächlich in der Erziehung der Jugend eine wichtige Aufgabe des Staates. Aber wann stellt er den Bürgern Erziehungsmittel bereit und hilft besonders Benachteiligten öffentliche Mittel zu ihrem Vorteil zu nutzen?

Er (der Aristoteliker, I.R.) meint nicht, die Bereitstellung von Ressourcen für die Erziehung sei ausreichend –insbesondere dort nicht, wo Menschen in widrigen Umständen leben -, sondern er entwirft phantasievolle Programme, die es

⁵⁵⁸ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 51.

⁵⁵⁹ Außerdem ist etwas unklar, wie sich Nussbaum langfristig die Existenz von Menschen vorstellt, die weder essen noch trinken.

⁵⁶⁰ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1119a8ff.

*benachteiligten Gruppen ermöglichen, die Ressourcen wirklich zu ihrem Vorteil zu nutzen.*⁵⁶¹

Die Erziehung wird bei Aristoteles nicht in dieser Form mit Materiellem in Verbindung gebracht. Der Stagirite spricht nicht von Menschen, die finanzieller Zuwendung bedürfen, um studieren zu können, da sie sonst beispielsweise neben dem Studium arbeiten müssten. Seiner Definition nach ist der vom Staat Geförderte bereits hinlänglich mit Gütern versorgt und überlegt sich nur, wie er die Muße, seine Freizeit, am Besten nutzen könnte.⁵⁶²

Auch der Arbeitsbegriff der amerikanischen Philosophin scheint sich mehr an Marx' *Pariser Manuskripten* als an Aristoteles zu orientieren. Häufig spricht Nussbaum von Menschen, deren Arbeit sie durch Stupidität und Eintönigkeit zum Tierhaften herabwürdigt.⁵⁶³ Im Idealstaat hingegen arbeitet der Bürger nicht monoton, er arbeitet überhaupt nicht für seinen Lebensunterhalt, da er sonst nicht die Muße besäße, die er für das gelingende Leben benötigt.⁵⁶⁴ Würde man die Arbeitsbedingungen vergleichen wollen, so müsste man die Bevölkerungsschicht betrachten, die den Lebensunterhalt des Staates tatsächlich erwirtschaftet. Mit anderen Worten: Man müsste die Arbeitverhältnisse des marxischen Arbeiters mit denen des aristotelischen Sklaven gleichsetzen und daraus weitere Theorien zum aristotelischen Arbeitskonzept ableiten. All diese kritischen Überlegungen unterlässt Nussbaum weitgehendst. Sie widmet den Nicht-Bürgern, den Handwerkern, Sklaven, Frauen und Beisassen nur sehr geringe Aufmerksamkeit. Das ist verwunderlich, wenn man bedenkt, dass sich die amerikanische Philosophin in aktuellen Menschenrechtsdebatten vorwiegend für Minderheiten einsetzt.⁵⁶⁵ Weshalb zeigt sie bei all dem Engagement so wenig Interesse an der Untersuchung ihrer angeblichen philosophischen Ausgangsbasis? Kann man tatsächlich seine gedankliche Basis so unreflektiert betrachten und dann aus den Schriften folgenreiche Konsequenzen ziehen? Oder streift sie die antiken Textstellen nur am Rande, um sie als philosophisches Beiwerk zu nutzen?

⁵⁶¹ Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 71.

⁵⁶² Vgl. auch: Mulgan, Richard (2000): *Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?*, in: *Ethics* 111 (1), S. 92 ff. „Nussbaum's suggestion that such examples imply that „children from disadvantaged backgrounds need more money spent on them,“ while logically sound, goes beyond Aristotle's social and political agenda.”

⁵⁶³ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 66.

⁵⁶⁴ Vgl. Aristoteles (1981): *Politik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1328b33ff.

⁵⁶⁵ Vgl. Pauer-Studer, Herlinde (1999): *Einleitung*, in: Nussbaum, Martha: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S.7.

Es gibt viele Gründe, die Authentizität des aristotelischen Ansatzes von Nussbaum in Frage zu stellen. Zudem ist es verwirrend, dass sich all ihre Aussagen offensichtlich auch naturalistisch begründen lassen. Nehmen wir das erwähnte Beispiel der Frauen in Bangladesh.⁵⁶⁶ Es geht dort nicht um philosophische Denker, die erst irgendwelche abstrakten Gedankengebäude entwickeln, in philosophischen Diskussionen erörtern und dann auf die Bevölkerung anwenden. Man hat es in dem von Martha Chen beschriebenen Bericht mit Entwicklungshelfern zu tun, die nach der „trial- and- error-Methode“ arbeiten. Sie wollen den ortsansässigen Frauen das Schreiben beibringen, es gelingt nicht und daraufhin probieren sie eine neue Variante aus. Das ist eine gewöhnliche Vorgehensweise. Die meisten Menschen handeln so. Erst Nussbaums persönliche Interpretation bringt die Debatte auf eine Abstraktionsebene, die Einteilungen in wunschorientierte, liberale und aristotelische Ansätze zulässt. Sie hebt die Geschehnisse künstlich auf ein Niveau, das eine Anwendung ihrer Denkschemata ermöglicht. Das ist allerdings bei genauerer Betrachtung nicht sehr überzeugend. Solange die Entwicklungshelfer nicht vor ihren Handlungen Aristoteles' Schriften gelesen haben, kann ihr Tun auch nur schwer als Beispiel des Gelingens des aristotelischen Ansatzes verwendet werden.

Richard Mulgan behandelt in seinem Aufsatz *Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“* manche dieser von Nussbaum aufgegriffenen aristotelischen Beispiele etwas kulanter. Er verweist darauf, dass man einen großen Unterschied zwischen ursprünglichen Aussagen von Aristoteles und der von ihr oft zitierten „Meinung eines Aristotelikers“ machen sollte.

*Nussbaum, it must be recognized, does not press Aristotle himself wholly into her „Aristotelian“ social democratic mold. At important points she revises or extends his position, thereby distinguishing between what Aristotle himself actually believed and what an “Aristotelian” should believe.*⁵⁶⁷

Vielleicht ist deshalb die eben genannte Kritik etwas zu harsch, doch stellt sich konsequenter Weise die Frage, nach welchen Richtlinien sich die weitgefassten Auffassungen des „Aristotelikers“ orientieren. Woher weiß Nussbaum wie der moderne Aristoteliker zu denken hat? Wird nicht gerade ein antiker Autor wie Aristoteles von

⁵⁶⁶ Vgl. Nussbaum, Martha (1999): *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 43 ff.

⁵⁶⁷ Mulgan, Richard (2000): *Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?*, in: *Ethics* 111 (1), S. 80.

Vertretern verschiedenster philosophischer Richtungen als Ausgangsbasis zitiert? Sie selbst schreibt:

*Many different philosophers in the history of philosophy have used Aristotle as a conversation partner.*⁵⁶⁸

Durch was wird also ein Fundament bestimmt, auf dem aristotelische Vorstellungen beruhen, wenn nicht durch das altgriechische Original? Ist es nicht gefährlich, sich nur die in das eigenes Gedankensystem passenden Aspekte der aristotelischen Schriften herauszunehmen und Aristoteles dann als unabdingbare Basis zu deklarieren?

Ebenfalls unkohärent scheint die Argumentation, aufgrund der Nussbaum die antiken Texte im sozialdemokratischen Sinne liest. War Aristoteles – wie Mulgan fragt - ein Sozialdemokrat? Erinnern wir uns nur an das Buch VIII der *Nikomachischen Ethik*, in der der Stagirite die Staatsverfassungen bestimmt.⁵⁶⁹ Die Monarchie, die Aristokratie und die Politie werden als die gelungenen, auf das Wohl aller gerichteten Regierungsformen definiert. Die Demokratie hingegen ist in seiner ersten Beschreibung eine Entartung, die nur dem Vorteil der Armen dient. Selbst der im Buch VII und VIII der *Politik* entwickelte Idealstaat ist weder rein oligarchisch noch rein demokratisch strukturiert. Er stellt eine Mischform dar, in der vor allem den Tugendhaften staatliche Aufgaben übertragen werden. Wäre Aristoteles tatsächlich ein Demokrat, dann würde er die Demokratie der Oligarchie deutlich vorziehen. Zudem setzte er sich für demokratische Gerechtigkeitsprinzipien ein, die jedem freien Bürger gleiche Rechte sicherten. Da er das aber nicht tut, kann man ihn auch nicht als Demokraten bezeichnen.

*For the time being, however, it seems clear that, within the context of the major political divide of the Greek classical period, Aristotle was not a democrat but a moderate, someone who preferred the tradition of the mixed or moderate constitution which was put forward as a halfway house between the ideological extremes of democracy and oligarchy.*⁵⁷⁰

Des Weiteren macht Mulgan darauf aufmerksam, dass sich ebenfalls das von Nussbaum so gerne verwendete *ἔργον*-Argument nicht wirklich in der Form vom griechischen Text ableiten lässt. Die amerikanische Philosophin basiert ihren *capabilities-approach* auf der Ansicht, dass Menschen nach den ihnen eigentümlichen Leistungen vom Staat gefördert werden sollten. Für diese Auffassung plädiert – ihrer Meinung nach - schon Aristoteles, der im Buch III der *Politik* der Person die beste Flöte gibt, die am Besten

⁵⁶⁸ Nussbaum, Martha C. (2000): *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony Arneson, Charlesworth, and Mulgan*, in: *Ethics* 111 (1), S. 104.

⁵⁶⁹ Vgl. Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1160a30ff.

⁵⁷⁰ Mulgan, Richard (2000): *Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?*, in: *Ethics* 111 (1), S. 85.

spielen kann. Wenn man die Textstelle genau liest, wird man allerdings feststellen, dass als Auswahlkriterium nicht Fähigkeiten oder Begabungen des Flötenspielers, sondern ausschließlich erbrachte Leistungen dienen. Sprich, ein musikalisch extrem begabtes Kind, das aus armen Elternhaus stammend, sich nie Flötenstunden leisten konnte, wird immer noch gegenüber dem reicheren mittelmäßig begabten, das gute Lehrer hatte und dadurch über bessere Fertigkeiten verfügt, benachteiligt sein. Diese offensichtliche Benachteiligung ist aber nicht im nussbaumschen Sinne. Bei ihr würde, trotz der angeblich aristotelischen Ausgangsbasis, in jedem Fall das begabtere Kind die größere Förderung erhalten.

However, all that Aristotle actually says is that the flutes should be given to the best players, a position which is quite consistent with their going to those wealthy enough to have paid for the best lessons and not to those with the best natural potential.⁵⁷¹

Martha Nussbaum versucht in einem im Jahre 2000 gehaltenen Symposium auf einige dieser Einwände zu antworten. Sie verweist deutlich darauf, dass ihre Anschauungen nicht statisch aufgefasst werden dürfen und ebenfalls der Änderung und Weiterentwicklung unterworfen sind.

Thus I feel that I am at something of a disadvantage when people take the earlier articles for a product that is both static and coherent over time, since I feel that most of what I wrote before has been definitively superceded by the new work.⁵⁷²

Zudem stellt sie ihren Bezug zu Aristoteles eher in einem historischen Licht dar. Sie selbst näherte sich den großen philosophischen Fragen durch klassische Texte des Platon und Aristoteles und glaubt bis heute, dass das ein guter Weg ist, sich mit der Philosophie vertraut zu machen. Zeitgenössische Betrachtungen werden oft nur oberflächlich erörtert, ohne die Tiefe und Komplexität antiker Schriftstücke aufzuweisen. Deshalb schulen sie den jungen Leser nicht im gleichen Maße zu spitzfindigem und gründlichen Denken. Des weiteren sollte man sich mit der geschichtlichen Auseinandersetzung einzelner philosophischer Probleme beschäftigen, da in den Denktraditionen verschiedene Lösungsvorschläge gegeben werden, die den Horizont des Philosophierenden beträchtlich erweitern. Er lernt die Problemstellung aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten und kann somit seine eigenen Position genauer eingrenzen und begründen. Erst durch unterschiedliche Eindrücke der

⁵⁷¹ Mulgan, Richard (2000): *Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?*, in: *Ethics* 111 (1), S. 92.

⁵⁷² Nussbaum, Martha C. (2000): *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan*, in: *Ethics* 111 (1), S. 103.

historischen Aufarbeitung wird man in einen Denkprozess verwickelt, aus dem sich auch neue Erkenntnisse schöpfen lassen.

Dann verweist Nussbaum darauf, dass diese Studien zur Geschichte der Philosophie in einem sehr lebendigem Sinne gebraucht werden sollen. Es ist nicht ihr Ziel Aristoteles als unangreifbare Autorität darzustellen, sondern sie gibt sogar zu, dass sie sich nur von seinen besten Ideen inspirieren lassen will.

Notice that in order to play a role I have envisaged, the study of history has to be active and independent, rather than subservient. That is, we only get the best out of the texts we read if we are really trying hard ourselves to solve the problems they pose, rather than blindly submitting to the authority of the text.⁵⁷³

Für sie ist die Beeinflussung durch die Antike eine Form der Wissenserweiterung, aus der produktiv Neues kreiert werden kann. Ähnlich vieler Denker vor ihr nützt sie den gedanklichen Fundus, um ihn auch heute noch für aktuelle Debatten fruchtbar zu machen.

Wirft man der amerikanischen Philosophin nun vor, sie würde den Aristotelesteil für ihre Schriften gar nicht benötigen, so gibt sie einem sogar Recht. Dies tat sie zumindest in einer Podiumsdiskussion im Jahre 2002, die im Rahmen des Kulturforums der Sozialdemokratie stattfand. Als Peter Bieri erklärte, *„Ich würde sagen, Sie können den ganzen Aristotelesteil rauskürzen. Den brauchen wir nicht. Das wissen wir auch ohne Aristoteles.“⁵⁷⁴* lautete Nussbaums Antwort: *„Ich denke auf eine Art ist es richtig, was Professor Bieri sagte, dass wir Aristoteles ausklammern können.“⁵⁷⁵*

Dennoch sollte man an dieser Stelle Nussbaums kleinen Zusatz „auf eine Art“ nicht übersehen. Auch wenn sie sich über Jahre hinweg immer weiter von ihrem antiken Vorbild distanziert hat, würde sie sicherlich nicht ganz auf Aristoteles verzichten wollen.⁵⁷⁶ Am Besten lässt sich ihre Lesart wohl mit der Interpretation der Theaterstücke von Wladimir Majakowskij vergleichen. Der russische Künstler verlangt von den Regisseuren, die seine Stücke auf die Bühne bringen, den gedanklichen Gehalt in den zeitgenössischen Kontext zu transferieren, und das Werk nach Bedarf zu ändern. So verfährt auch Nussbaum mit den Schriften des Aristoteles. Würde sie nur Teile der

⁵⁷³ Nussbaum, Martha C. (2000): *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan*, in: *Ethics* 111 (1), S. 104.

⁵⁷⁴ Bieri, Peter (2002): *Philosophie und Politik im Gespräch*, in: Nida-Rümelin, Julian und Wolfgang Thierse (Hrsg.): *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*. S. 60.

⁵⁷⁵ Nussbaum, Martha (2002): *Philosophie und Politik im Gespräch*, in: Nida-Rümelin, Julian und Wolfgang Thierse (Hrsg.): *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*. S. 66.

⁵⁷⁶ Hätte Nussbaum ihre Thesen zum aristotelischen Sozialdemokratismus geschrieben, ohne spezifisch Aristoteles in den Vordergrund zu rücken, so hätte man unter den Kritikern eine gegenteilige Reaktion. Man würde ihr nicht mehr vorwerfen, auf Aristoteles auch verzichten zu können, sondern man unterstellte ihr, eine verkappte Neoaristotelikerin zu sein, ohne auf diesen Umstand aufmerksam zu machen.

Nikomachischen Ethik und *Politik* referieren, dann brächte sie nichts Neues. Wandelt sie allerdings das Gedankengut leicht ab, um es auch heute in aktuellen politischen Debatten zu verwenden, so macht sie ihre Position angreifbar. Da sie selbst eine innovative, flexible Philosophin ist, braucht sie auch eine ähnlich geartete, tolerante Leserschaft. Es zeugt meines Erachtens von sehr großem Mut, eine Ethik der Entwicklungspolitik auf einem aristotelischen Fundament fußen zu lassen und man sollte diesen Versuch – trotz berechtigter Einwände - nicht durch zu akribische Kritik zunichte machen.

1.1 Kann Nussbaum Rawls Gerechtigkeitstheorie um aristotelische Aspekte erweitern?

In diesem Sinne möchte ich mich der ursprünglichen Fragestellung der Dissertation widmen. Es geht nicht darum sich spitzfindig an Kleinigkeiten festzuhalten, sondern Nussbaums Grundintention, aus der heraus sie sich für einen aristotelischen Ansatz entschieden hat, zu verstehen und ihre Basis in einer allgemeineren Form zu prüfen.

Wie schon Pauer-Studer schreibt⁵⁷⁷, orientieren sich die meisten Denker, die sich mit Verteilungsgerechtigkeit auseinandersetzen, an einer kantischen Perspektive. Die amerikanische Philosophin hingegen rehabilitiert das aristotelische Gedankengut, da sie es für sinnvoll erachtet, das menschliche Leben als Ganzes zu betrachten und anhand des Gelingens zu beurteilen. Sie sieht es als Aufgabe des Staates, die Fähigkeiten des Einzelnen zu fördern, um ihn als Individuum wie auch die aus Individuen zusammengesetzte Gesellschaft, zu einem glücklicheren Leben zu führen.

*Und Nussbaum, hier liegt das spezifisch aristotelische Element ihres Zugangs, sieht diese übergeordnete Instanz in einer Theorie des Guten gegeben, auf der sich ihre Ethik des guten Lebens aufbaut.*⁵⁷⁸

Nun muss man sich allerdings fragen, ob diese kommunitaristische Ansicht, die das Gute vor das Rechte setzt, nach den bereits erörterten zeitgenössischen Diskussionen noch zu vertreten ist. Lässt sich das private und das öffentliche Leben einer Person noch so reibungslos miteinander verbinden, wie es in der Antike möglich war? Schon Trude⁵⁷⁹ bemerkte 1955 in Bezug auf die Gerechtigkeit, dass das Recht heutzutage eher

⁵⁷⁷ Vgl. Pauer-Studer, Herlinde (1999): *Einleitung*, in: Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. S. 7.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 16.

⁵⁷⁹ Vgl. Trude, Peter (1955): *Der Begriff der Gerechtigkeit*. S. 69.

zum Schutz der Privatsphäre oder zur Vermeidung von Interessenkonflikten diene, als – wie bei Aristoteles - zur moralischen Erziehung der Bürger. Man kann diese Aussage auch genereller fassen. Nicht nur hinsichtlich der Gerechtigkeit, sondern in allen Aspekten hat sich das antike Verhältnis zwischen Bürger und Staat verändert. Wir leben in einer multikulturellen Gesellschaft, in der die ethische und moralische Person voneinander zu trennen ist. Führt man sich noch einmal die Kommunitarismus-Liberalismus Debatte vor Augen, so sieht man, dass die meisten kommunitaristischen Argumente genau an diesem Punkt scheitern.

Sandel beispielsweise hat Rawls Personenbegriff kritisiert, indem er behauptete, dass jeder seine Vorstellungen vom Guten aus der Gemeinschaft ableitet, in der er aufgewachsen ist. Seines Erachtens nach ist es nicht möglich, moralische Werte ohne einen bestimmten kulturellen Kontext zu entwickeln.⁵⁸⁰ Rawls hingegen widerlegte den Einwand durch eine klare Trennung von öffentlichen und nichtöffentlichen Identitäten.

(...) er bezieht sich auf die „öffentliche Identität“ von Personen als „Sache des Grundrechts“ (a matter of basic law), nicht auf die „nichtöffentliche“ Identität von Personen, das heißt ihre spezifischen „konstitutiven Bindungen“ und ethischen Werte.⁵⁸¹

Der amerikanische Philosoph differenziert zwischen grundsätzlichen Normen des Zusammenseins und Vorstellungen vom eigenen guten Leben. Das heißt natürlich nicht, dass man ganz auf persönliche Prägungen verzichten sollte. Auch Liberalisten gehen von Individuen aus, die über mehr moralische Prinzipien verfügen, als man von ihnen als normative Rechtspersonen erwarten kann. Dennoch verweist Rawls deutlich darauf, dass beim Erstellen einer Gerechtigkeitstheorie dem Guten keine Priorität einzuräumen ist.

Ähnlich endet die ebenfalls bereits diskutierte Neutralitätsdebatte. Sie widmet sich konkret der Frage, ob der Begriff des Bürgers ethisch oder rechtlich zu verstehen ist. Kommunitaristen glauben, man erschüttere demokratische Grundprinzipien, wenn man nicht gemeinsam nach dem Guten strebt. Doch auch hier wenden die Liberalisten ein, dass sich politische Institutionen nur durch Werte legitimieren lassen, die den kleinsten gemeinsamen Nenner erzielen.

Versucht man nun gesellschaftliche Theorien auf ethische Werte zu basieren, so muss man sich eingestehen, dass man die Sachlage von einem anderen Blickwinkel erörtert.

⁵⁸⁰ Vgl. Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*. S. 184 ff.

⁵⁸¹ Ebd., S. 187.

*Ethische Fragen und moralische Fragen gehören demnach verschiedenen normativen Blickpunkten an.*⁵⁸²

Ethische Fragen beziehen sich nur auf das eigene gute Leben, während moralische sich grundsätzlicheren Normen widmen. Zudem lassen sich ethische Werte durch die Identifikation des Bürgers mit ihnen legitimieren, wohingegen moralische von der Bevölkerung auch dann angenommen werden müssen, wenn sie nicht voll hinter diesen steht. In genannten Punkten unterscheiden sich die beiden Perspektiven grundlegend voneinander und somit ist es auch nicht mehr möglich, die Einheit zwischen dem Guten und Gerechten in der Form, in der sie noch in der Antike existierte, wiederherzustellen.

*Die Einheit des Guten und des Gerechten ist zerfallen, und die Versuche, sie wiederherzustellen, kommen letztlich nicht umhin, die Grundsätze des Gerechten in einem Sinne normativ auszuzeichnen, den sie unter dem Vorrang des Guten bestreiten.*⁵⁸³

Der Versuch, dem Guten einen Vorrang vor dem Rechten zu geben, ist an der Pluralität der normativen Kontexte, in denen Menschen anerkannt werden, gescheitert. Sobald jemand kommunitaristisch argumentiert, muss er immer klären, in welchen Gemeinschaften und Anerkennungsverhältnissen die Personen, von denen er spricht, stehen.⁵⁸⁴

Diese Forschungsergebnisse sind äußerst relevant für den Ansatz Martha Nussbaums. Dennoch kann man davon ausgehen, dass sie die Argumente ihrer Kollegen kennt und im Grunde gar keine Gegentheorie zu der sehr umfangreichen und sowohl im philosophischen als auch im politischen Bereich folgenschweren Gerechtigkeitstheorie des John Rawls entwerfen möchte.

*In gewisser Weise sollte man Nussbaums Kritik an Rawls' Theorie des Guten nicht überschätzen: Ihre Liste des Guten ist weniger als Gegenmodell denn als Erweiterungsvorschlag zu interpretieren, wie auch der Fähigkeiten -Ansatz insgesamt keine Alternative zu Rawls' Grundsätzen der Gerechtigkeit darstellt, sondern eine wichtige theoretische Perspektive für deren Spezifizierung und Modifikation erschließt.*⁵⁸⁵

Vielmehr ist es Nussbaums Ziel, das Werk ihres Zeitgenossen um kommunitaristische Aspekte zu ergänzen. Man darf beim Lesen ihrer Schriften nicht vergessen, dass die im

⁵⁸² Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus- Stationen einer Debatte*. S. 211.

⁵⁸³ Ebd., S. 211.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., 212.

⁵⁸⁵ Pauer-Studer, Herlinde (1999): *Einleitung*, in: Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. S. 20.

World Institute for Development Economics Research tätige gewesene Amerikanerin ursprünglich einen Begriff der Lebensqualität suchte, anhand der sich die Entwicklungspolitik pragmatisch orientieren kann. Dementsprechend erarbeitete sie ihre Liste des Guten, die tatsächlich umfangreicher ist, als die schwache, vage Konzeption von Rawls. Wie Thomas Nagel verweist sie darauf, dass die Minimalkonzeption in der *Theorie der Gerechtigkeit* sich nach dem Wunsch höchstmöglicher Einkommensmaximierung richtet, obwohl in anderen Wertehorizonten Geld und Macht gar keine übergeordnete Rolle spielt. Deutlich schwingt hier der aristotelische Gedanke mit, dass Geld nie ein Gut an sich sein könne, sondern nur als Mittel zu einem besseren Zweck (im weitesten Sinne das gute Leben) diene.

*Denn er (der Reichtum, I.R.) ist nur für die Verwendung da und nur Mittel zum Zweck.*⁵⁸⁶

Des weiteren erweitert sie Rawls Konzeption des Guten, indem sie neben der Verteilung der Grundgüter auch die Ausbildung von Fähigkeiten berücksichtigt. Ihr ist nicht nur daran gelegen, Güter gerecht zu vergeben, sondern Menschen durch die Ausübung persönlicher Potenziale zu befähigen, ein besseres Leben zu leben. Auch an diesem Punkt verbessern kommunitaristische Aspekte, die sich dem *ἔργον*-Argument folgend auf Aristoteles beziehen, den politischen Liberalismus.

John Rawls ist seinerseits sehr offen für Einwände und Kritiken an seinem Werk und überarbeitete dies mehrfach. Unter anderem ergänzte er in dem 1988 verfassten Aufsatz *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten* die Stammliste der Grundgüter um den auch bei Nussbaum genannten Aspekt der Freizeit und den der körperlichen Gesundheit.

*Mit gebührender Vorsicht können wir die Liste im Prinzip um andere Güter erweitern, z.B. Freizeit, und sogar bestimmte mentale Zustände, etwa die Abwesenheit körperlicher Schmerzen.*⁵⁸⁷

Man kann also die Frage, ob es gelingt die *Theorie der Gerechtigkeit* um kommunitaristische Elemente zu erweitern – trotz etwaiger Hindernisse - positiv beantworten. Die vom Verfasser zusätzlich genannten Güter entspringen zweifellos der Orientierung am Streben nach dem guten Leben. Somit liegt die wechselseitige Befruchtung kommunitaristischer und liberaler Diskussionspartner auf der Hand. Selbst

⁵⁸⁶ Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Übers.: Rolfes, Eugen. 1096a7 ff.

⁵⁸⁷ Rawls, John (1988): *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten*, in: Hinsch, Wilfried (1992) (Hrsg.): *John Rawls: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt/Main. S. 372.

wenn sich in zeitgenössischen Debatten erwiesen hat, dass dem Guten gegenüber dem Gerechten keine übergeordnete Stellung einzuräumen ist, beeinflusst die Gegenposition den Liberalismus immer wieder. Philosophische Diskussionen profitieren sehr vom Perspektivenreichtum der Gesprächspartner, da erst durch kritische Auseinandersetzung ein tieferes Bewusstwerden des eigenen Standpunktes stattfindet, das die Basis der Weiterentwicklung des Denkens darstellt.

Anhang

1. Tätigkeitenliste: Level One of the Conception of the Human Being:

The Shape of the Human Form of Life (Nussbaum 1995: 76-80)

- 1.1 Morality
- 1.2 The Human Body: Hunger and Thirst: Need for Food and Drink, Need for Shelter, Sexual Desire, Mobility
- 1.3 Capacity for Pleasure and Pain
- 1.4 Cognitive Capability: Perceiving, Imaging, Thinking
- 1.5 Early Infant Development
- 1.6 Practical Reason
- 1.7 Affiliation with Other Human Beings
- 1.8 Relatedness to Other Species and to Nature
- 1.9 Humour and Play
- 1.10 Separateness
- 1.11 Strong Separateness

2. Fähigkeitenliste: Level Two of the Conception of the Human Being

Central Human Functional Capabilities (Nussbaum 2002: 9-10)

2.1 **Life.** Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living.

2.2 **Bodily Health.** Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter.

2.3 **Bodily Integrity.** Being able to move freely from place to place; to be secure against violent assault, including sexual assault and domestic violence; having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction.

2.4 **Senses, Imagination, and Thought.** Being able to use the senses, to imagine, think, and reason - and to do these things in a "truly human" way, a way informed and cultivated by an adequate education, including, but by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. Being able to use imagination and thought in connection with experiencing and producing works and events of one's own choice, religious, literary, musical, and so forth. Being able to use one's mind in ways protected by guarantees of freedom of expression with

respect to both political and artistic speech, and freedom of religious exercise. Being able to have pleasurable experiences and to avoid non-beneficial pain.

2.5 Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one's emotional development blighted by fear and anxiety. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.)

2.6 Practical Reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.)

2.7 Affiliation.

A. Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.)

B. Having the social bases of self-respect and non-humiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails provisions of non-discrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, national origin.

2.8 Other Species. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature.

2.9 Play. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.

2.10 Control over one's Environment.

A. Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association.

B. Material. Being able to hold property (both land and movable goods), and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others; having the freedom from unwarranted search and seizure.

Konkordanz der Übersetzungsäquivalente (Wolf 2002: 257-268)

| Griechisch | GIGON | ROLFES | DIRLMEIER | GAUTHIER/JOLIF | BARNES |
|----------------------------|---------------------------------|----------------------------|--|--|-----------------------------|
| adikia | Ungerechtigkeit | Ungerechtigkeit | Ungerechtigkeit | injustice | injustice |
| agathos | gut | gut | gut | bon | good |
| agathon ti | irgendein Gut | ein Gut | ein Gut | quelque bien | some good |
| agnoon | unwissend | ohne zu wissen | in Nichtwissen | en ignorant | in ignorance |
| aisthesis | Wahrnehmung | Wahrnehmung | Sinnesempfindung | sensation | (power of) perception |
| akolasia | Zügellosigkeit | Unmäßigkeit | Zuchtlosigkeit | intempérance | self-indulgence |
| akousion | unfreiwillig | unfreiwillig | unfreiwillig | malgré soi | involuntary |
| akrasia | Unbeherrschtheit | Unenthaltbarkeit | Unbeherrschtheit | incontinence | incontinence |
| alogos | vernunftlos | unvernünftig | irrational | sans règle | irrational |
| anisos | der Ungleiche | der Feind der Gleichheit | der die bürgerliche Gleichheit missachtet | +pleonektes: cupide | unequal man |
| anthropinon agathon | das Gute für den Menschen | das menschliche Gut | das oberste Gut für den Menschen | le bien meme de l'homme | the good for man |
| antipeponthos | Wiedervergeltung | Wiedervergeltung | Wiedervergeltung | réciprocité | reciprocity |
| apatheia | Stumpfheit | Unempfindlichkeit | Stumpfsinnigkeit | insensibilité | insensibility |
| arche praxeon | Ausgangspunkt der Handlung | Prinzip der Handlungen | bewegendes Prinzip von Handlung | le principe des actions | moving principle of actions |
| arete (pl.: aretai) | Tüchtigkeit, Tugend, Befähigung | Tugend, Tüchtigkeit | (sittl. o. charakterl.) Tüchtigkeit, Trefflichkeit | vertu | excellence |
| (to) ariston | das Beste/ das vollkommen Gute | das Beste, das höchste Gut | das oberste Gut | le bien par excellence, le souverain bien, le bien supreme | the chief good |
| astheneia | Schwäche | Schwäche | kraftloses Wesen | faiblesse | weakness |

| Griechisch | GIGON | ROLFES | DIRLMEIER | GAUTHIER/JOLIF | BARNES |
|---------------------------------|------------------------------|--|------------------------------|------------------------|---|
| atychia | Unglück | Unglück | Unglück | malchance | bad fortune |
| autarkeia | Selbstgenügsamkeit | das Genügen | Autarkie | indépendance | self-sufficiency |
| axia | Würdigkeit | Würdigkeit | Angemessenheit | mérite | merit |
| bia | Gewalt, Zwang | Zwang | Zwang | contrainte | compulsion |
| boulesis | Wollen | Wille | Wünschen | souhait | wish |
| bouleusis | Überlegung | Überlegung | Überlegen | délibération | deliberation |
| chreia | Bedürfnis | Bedürfnis | Bedarf | besoin | demand |
| deinos | der Gewandte | der Geschickte | der intellektuell Gewandte | homme habile | practically wise man |
| deinotes | Gewandtheit | Geschicklichkeit | (intellektuelle) Gewandtheit | habilité | cleverness |
| (to) deon | das Gesollte | das rechte Maß | das Richtige | ce que l'on doit faire | what is right |
| di'agnoian | aus Unwissenheit | aus Unwissenheit | aufgrund von Unwissenheit | par ignorance | by reason of ignorance |
| di heteron | um anderer Ziele willen | eines anderen wegen | zu einem anderen Zweck | à cause d'autre chose | for the sake of something else |
| dianemetike | Gerechtigkeit der Verteilung | das Gerechte der Verteilung | das Gerechte der Verteilung | justice distributive | the just in distribution |
| dianoia | Überlegung | Vernunft | Denken, Verstand | reflexion | thought |
| dikaiosyne | Gerechtigkeit | Gerechtigkeit | Gerechtigkeit | justice | justice |
| diorthotike (dikaiosyne) | ordnende Gerechtigkeit | ausgleichende Gerechtigkeit | regelnde Gerechtigkeit | justice corrective | rectificatory justice |
| doxa | Meinung | Meinung | Meinung | opinion | opinion |
| doxastikon | der meinende Teil | Teil der Vernunft, dessen Funktion das Schließen oder Meinen ist | der meinende Teil | partie opinative | part (of the soul that possesses reason) which forms opinions |
| dynamis | Fähigkeit | Vermögen | Anlage, Grundlage | faculté, puissance | faculty, capacity |

| Griechisch | GIGON | ROLFES | DIRLMEIER | GAUTHIER/JOLIF | BARNES |
|-----------------------------------|--|---|---|-----------------------------------|-----------------------------|
| eidos | Wesen | Form | Wesen, Wesenseigenschaft, Wesensgestalt | essence | form |
| energeia | Tätigkeit | Tätigkeit | Tätig-sein, aktive Entfaltung | action, activité | activity |
| enkrateia | Selbstbeherrschung | Enthaltbarkeit | Beherrschtheit | continence | continence |
| epanorthotike (dikaiosyne) | ordnende Gerechtigkeit | Ausgleichendes, wiederherstellendes Recht | das Gerechte als ein Regulierendes | le juste correctif | corrective justice |
| eph'hemin (einai) | bei uns stehen | bei uns stehen | in unsere Macht gegeben (sein) | etre en notre pouvoir | to be in our power |
| epieikeia | Billigkeit | Billigkeit | Güte in der Gerechtigkeit | équité | equity |
| episteme | Wissenschaft | Wissenschaft, Wissen | (wissenschaftliche) Erkenntnis | science | knowledge |
| (to) epistemonikon | der forschende Teil | der scientifische o. wissende Teil | der spekulative Teil | partie scientifique | scientific part |
| (to) epithymetikon | das Begehrende | das sinnlich begehrende Vermögen | Begehungsvermögen | partie désirante | appetitive element |
| epithymia | Begierde | Begierde | Begehren | convoitise | appetite |
| ergon | eigentümliche Leistung | eigentümliche menschliche Tätigkeit | eigentümliche Leistung | tache | function |
| (to) eschaton | das Letzte | das Letzte | das letztlich Gegebene, das Letztgegebene | terme dernier | an ultimate |
| Euboulia | Wohlberatenheit | Wohlberatenheit | Wohlberatenheit | bon conseil | excellence in deliberation |
| Eudaimon | glücklich | glücklich | glücklich | heureux | happy |
| Eudaimonia | Glückseligkeit | Glückseligkeit | Glück | bonheur | happiness |
| Eunoia | Wohlgesinntheit | Wohlwollen | Wohlwollen | bienveillance | goodwill |
| Eupraxia | gutes Handeln | gutes Handeln | wertvolles Handeln | action heureuse | good action |
| (to) eu zen kai pratein | das Gut-Leben und das Sich-Gut-Verhalten | das Gut-Leben und das Sich-Gut-Gehaben | gutes Leben und gutes Handeln | vie heureuse et heureuse activité | living well and faring well |
| genesis | Werden | Werden (und Entstehen) | Werden | devenir, génération | coming into being |

| Griechisch | GIGON | ROLFES | DIRLMEIER | GAUTHIER/JOLIF | BARNES |
|----------------------------------|---|---|--|---|------------------------------------|
| gnome | Takt | Diskretion, Unterscheidung | verständnisvolles Wesen, Takt | le bon sens | judgement |
| haplos | schlechthin | schlechthin | an sich | purement et simplement | simply |
| hedone | Lust | Lust | Lust | plaisir | pleasure |
| hekon, hekousion | freiwillig | freiwillig | freiwillig | de plein gré | voluntary |
| hexis | Eigenschaft | Beschaffenheit, Habitus | (feste) Grundhaltung | état habituel | state |
| hexis meta logou poietike | mit Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten | mit Vernunft verbundener Habitus des Hervorbringens | auf ein Hervorbringen abzielende reflektierende Grundhaltung | état habituel raisonné qui dirige la production | reasoned state of capacity to make |
| hexis meta logou praktike | mit Vernunft verbundenes handelndes Verhalten | mit Vernunft verbundener Habitus des Handelns | auf ein Handeln abzielende reflektierende Grundhaltung | état habituel raisonné qui dirige l'action | reasoned state of capacity to act |
| hexis prohairetike | Verhalten der Entscheidung, des Willens | Habitus des Wählens, der Willenswahl | feste, auf Entscheidung hingeeordnete Haltung | état habituel qui dirige la décision | state concerned with choice |
| homonioia | Eintracht | Eintracht | Eintracht | concorde | unanimity |
| hos dei | wie man soll | wie man soll, auf die rechte Art | in der richtigen Weise | de la façon dont on doit (faire), comme on doit (faire) | in the right way |
| (to) ison | Gleichheit | Gleichheit | Gleichheit | égalité | equality |
| isos | der sich an die Gleichheit hält | der Freund der Gleichheit | der die bürgerliche Gleichheit achtet | qui sauvegarde l'égalité | equal man |
| kakia | Schlechtigkeit | Laster, Schlechtigkeit | sittlicher Fehler, Minderwertigkeit | vice | vice |
| (to) kalon | das Edle | das sittlich Gute | das Sittlich-Edle | la beauté (du fait) | the noble |
| kalos | edel | rühmlich, schön, sittlich gut | ehrenvoll, edel | beau | noble |
| karteria | Abgehärtetheit | Abgehärtetheit | kraftvolle Ausdauer | dureté | endurance |
| (to) kath' hekaston | zum Einzelnen gehören | zum Einzelnen gehören | im Bereich der Einzelfälle, des Einzelnen sein | du domaine des singuliers | to be included among particulars |

| Griechisch | GIGON | ROLFES | DIRLMEIER | GAUTHIER/JOLIF | BARNES |
|--------------------------|----------------------------|--|--|------------------------|---------------------------------------|
| kath'auto | um seiner selbst willen | seiner selbst wegen, an sich | für sich, an sich | pour soi-meme, par soi | in itself |
| kerdos | Gewinn | Vorteil | Gewinn | gain | gain |
| kinesis | Bewegung | Bewegung | Bewegung | mouvement | movement |
| logismos | Überzeugung | guter Glauben | erwägende Reflexion | calcul | calculation |
| (to) logistikon | berechnender Teil | ratiocinierender, reflektierender, abwägender Teil | abwägend reflektierender Teil, abwägende Reflexion | partie calculatrice | calculative part |
| (to) logon echon | vernunftbegabter Teil | vernunftbegabter Seelenteil | rationaler Seelenteil | partie qui a une règle | element that has a rational principle |
| logos | Vernunft, Denken | Vernunft, Verstand | richtiger Plan, rationales Element | règle morale, calcul | reason |
| lype | Schmerz | Unlust | Unlust | peine | pain |
| makarios | selig | glücklich | die Vollform des Glücks habend | bienheureux | blessed |
| (to) meson | das Mittlere | das Mittlere | Mitte | mesure, le mesuré | the mean |
| mesotes | Mitte, Mittelmaß | Mitte | Mitte, das Mittlere | juste milieu, milieu | intermediate, mean |
| nomimos | der die Gesetze beobachtet | der die Gesetze beobachtet | der das Gesetz achtet | qui respecte la loi | law-abiding man |
| nomos | Gesetz | Gesetz | Gesetz | législation | law |
| nous | Geist | Verstand, Intellekt | intuitiver Verstand | intelligence | comprehension |
| (to) orektikon | das Strebende | strebendes Vermögen | Strebevermögen | partie convoitante | desiring element |
| orexis bouleutike | überlegendes Streben | überlegtes Begehren | überlegtes Streben | désir délibéré | deliberate desire |
| orthos logos | rechte Einsicht | rechte Vernunft | richtige Planung | droite règle | right reason |
| ouch hekousion | nicht –freiwillig | nicht-freiwillig | nicht-freiwillig | pas de plein gré | non-voluntary |
| paidia | Spiel | (lustiges) Spiel, das Lustige und Scherzhafte | Spiel | jeu | amusement |
| panourgia | Gerissenheit | Schlauheit, Durchtriebenheit | Gerissenheit | fourberie | villainy |

| Griechisch | GIGON | ROLFES | DIRLMEIER | GAUTHIER/JOLIF | BARNES |
|--------------------------|--|-------------------------------|--|----------------------------|------------------------------|
| paranomos | der Gesetzwidrige | der Gesetzesübertreter | der die Gesetze missachtet | qui viole la loi | lawless man |
| pathos | Leidenschaft | Affekt | irrationale Regung, Affekt | passion | passion |
| philein | befreundet sein, lieben | lieben | sich befreunden, lieben | aimer | love |
| (to) phileton | das Liebenswerte | das Liebenswerte | das Liebenswerte | l'aimable | the lovable |
| philia | Freundschaft | Freundschaft | Freundschaft | amitié | friendship |
| philos | Freund | Freund | Freund | ami | friend |
| phronesis | Klugheit | Klugheit | sittliche Einsicht | sagesse | practical wisdom |
| phronimos | der Verständige | kluger Mann | der Einsichtige | le sage | man of practical wisdom |
| pleonektes | der Unersättliche | der Habsüchtige | der die gleichmäßige Verteilung der Güter missachtet | + anisos: le cupide | grasping man |
| poiesis | Hervorbringen | Hervorbringen | Hervorbringen | production | making |
| poneros | schlecht | schlecht | schlecht | misérable | wicked |
| praxis | Handeln | Handeln, Handlung | Handeln | action (morale) | action |
| (to) prepon | das Angemessene | das Geziemende | das geziemende Maß | ce qui est proportionné à | what is becoming |
| probebouleumenon | ein Vorherbedachtes | (etwas, das) vorbedacht (ist) | etwas, dem Überlegung vorausgegangen ist | <i>delibéré avant</i> | previous deliberation |
| prohairesis | Entscheidung, Wille, Willensentscheidung | EntschlieÙung, Willenswahl | Entscheidung | décision | choice |
| propeteia | Voreiligkeit | Übereilung | überstürztes Wesen | impulsivité | impetuosity |
| pros heteron | im Hinblick auf den anderen Menschen | auf andere Bezug nehmend | in Bezogenheit auf den Mitbürger | par rapport à autrui | in relation to others |
| (ta) pros ta tele | Wege zum Ziel | Mittel zum Zweck | Mittel zum Zweck | moyens | what contributes to the ends |
| schole | MuÙe | MuÙe | MuÙe | loisir | leisure |
| sophia | Weisheit | Weisheit | philosophische Weisheit | philosophie, sagesse | philosophic wisdom |

| Griechisch | GIGON | ROLFES | DIRLMEIER | GAUTHIER/JOLIF | BARNES |
|-------------------|--------------------------------------|---------------------------------------|--|--|---|
| spoudaios | hervorragend | gut, tüchtig | hervorragend | bon | good |
| spoude | Ernst | (ernste) Arbeit, das Ernste | Anstrengung, ernste Tätigkeit | application serieuse | exertion |
| synallagma | vertraglicher Verkehr | Verkehr | vertragliche Beziehung | rapport(s) mutuel(s) | transaction |
| synesis | Verständigkeit | Verständigkeit | Verständigkeit | (bonne) conscience | (good) understanding |
| syntheton | zusammengesetztes Wesen | zusammen gesetztes Wesen | zusammengesetzte Wesenheit | le composé | composite nature |
| techne | Kunst, Wissenschaft, Hervorbringen | Kunst, Hervorbringen | praktisches Können, Technik, Hervorbringen | art, production | art, making |
| teleion | Endziel, vollkommen, Das Vollkommene | Endziel, etwas Vollendetes | Endziel, vollkommen, ein Vollendetes | fin finale, final, achevé, un tout indivisible | complete end, complete |
| telos | Ziel | Ziel | Ziel | fin | end |
| theorein | betrachten | betrachten | sich der geistigen Schau hingeben | contempler | contemplate |
| theoria | Betrachtung, Philosophie | Betrachtung, Weisheit, das Betrachten | geistige Schau, Philosophie, Tätigkeit des Geistes | activité contemplative, philosophie | contemplative activity, philosophy, contemplating |
| theriotes | Roheit | tierische Roheit | tierisches Wesen | bestialité | brutishness |
| tryphe | Weichlichkeit | Weichlichkeit | Weichlichkeit | mollesse | softness |
| tyche | Zufall | Glück | Zufall | chance | chance |
| zemia | Schaden | Nachteil | Verlust | perte | loss |

Literaturverzeichnis

Texte von Aristoteles:

Aristoteles (1962): Eudemische Ethik. Übers.: Dirlmeier, Franz. Berlin.

Aristoteles (1958): Magna Moralia. Übers.: Dirlmeier, Franz. Berlin.

Aristoteles (2000): Die Nikomachische Ethik. Übers.: Gigon, Olof. München.

Aristoteles (1983): Nikomachische Ethik. Übers.: Dirlmeier, Franz. Stuttgart.

Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. Übers.: Rolfes, Eugen (1985): Hamburg.

Aristoteles (1981): Politik. Übers.: Rolfes, Eugen (1981). Hamburg.

Texte von Martha C. Nussbaum:

Nussbaum, Martha C. und Amartya Sen (Hrsg.) (1983): The Quality of Life, Oxford.

Nussbaum, Martha (1986): The fragility of goodness, New York.

Nussbaum, Martha C. (1988): *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, dt. *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, in: Pauer-Studer (1999), S. 86-130.

Nussbaum, Martha C. (1990): *Aristotelian Social Democracy*, in: Douglass, R. Bruce; Mara, Gerald R.; Richardson, Henry S. (Hrsg.): *Liberalism and the Good*, New York 1990, S. 203-252; dt.: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Pauer-Studer (1999), S. 24-85.

Nussbaum, Martha C. (1992): *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, in: *Political Theory* 20 (2). S. 202-246.

Nussbaum, Martha C. (1993): *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*, in: Nussbaum, Martha C. (1993); dt.: *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: Pauer-Studer (1999), S. 227-264.

Nussbaum, Martha C. (1993): *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: Steinfath, Holmer (1998): *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/Main.

Nussbaum, Martha C. und Jonatan Glover (Hrsg.) (1995): *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford.

Nussbaum, Martha C. (1995): *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in: Altham, J.E. J. und Harrison, Ross (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge. S. 86-131.

Nussbaum, Martha C. (1997): *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben*, Wien 2000.

Nussbaum, Martha C. (2000): *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan*, in: *Ethics* 111 (1).

Nussbaum, Martha C. (2002): *Die Verteidigung universaler Werte in einer pluralistischen Welt*, in: *Frankfurter Hefte* 49 (4).

Nussbaum, Martha C.(2002): *Aristotelian Social Democracy: defending Universal Values in a Pluralistic World*, Vortrag im Rahmen des Kulturforums der Sozialdemokratie, Berlin, 01.02.2002.

Weitere Literatur:

Ackerman, Bruce (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven.

Ackrill, John L.(1980): *Aristotle on Eudaimonia*, in: Oksenberg Rorty, Amelie: *Essays on Aristotle's Ethics*, London.

Aubenque, Pierre (1963): *La prudence chez Aristote*.

Beckmann, Klaus u. a. (Hrsg.) (2000): *Individuum versus Kollektiv. Der Kommunitarismus als „Zauberformel“?*, Frankfurt/ Main.

Bibel (1985): *Philemon*, Vers 15&16.

Bien, Günther (1973): *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München.

Bien, Günther (1995): *Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Die Nikomachische Ethik*, Berlin.

Bieri, Peter (2002): *Philosophie und Politik im Gespräch*, in: Nida-Rümelin, Julian und Wolfgang Thierse (Hrsg.): *Für eine aristotelische Sozialdemokratie*. Essen.

Braun, Egon (1965): *Das dritte Buch der Aristotelischen Politik*, Wien.

Brehmer, Karl (1980): *Rawls' „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“*, Königsstein.

Brukamp, Kirsten (2000): *Elements of „Eudaimonia“: Capabilities and Functionings*, in: Kallhoff, Angel (Hrsg.): *Martha Nussbaum, Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium*, Münster, S. 93-104.

- Chen, Martha (1986): *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Dhaka.
- Cooper, John (1999): *Friendship and the Good in Aristotle*, in: Sherman, Nancy (1999): *Aristotle's Ethics*, Boston.
- Davis, Michael (1996): *The Politics of Philosophy*, London.
- De Vogel, C. J. (1975): *Kephalaion*, Assen.
- Dingeldey, Irene (1997): *Das Modell der Gerechtigkeit zwischen Individualismus und Gemeinschaft*, Weingarten.
- Dolezal, Joseph Paul (1974): *Aristoteles und die Demokratie*. Frankfurt/Main.
- Düring, Ingemar (1966): *Aristoteles*, Heidelberg.
- Dworkin, Ronald (1985): *A Matter of Principle*, Oxford.
- Ebert, Theodor (1995): *Phronesis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*, Berlin. S. 165-186.
- Forschner, Maximilian (1996): *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt.
- Forst, Rainer (1995): *Kommunitarismus und Liberalismus-Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/ Main.
- Frank, Markus (1999): *Untersuchungen zu den Politika des Aristoteles*. Frankfurt / Main.
- Frede, Dorothea (2001): *Staatsverfassung und Staatsbürger*, in: Höffe, Otfried (2001): *Aristoteles' Politik*, Berlin. S. 75-92.
- Gigon, Olof (1991): *Einführung*, in: Gigon, Olof (Hrsg.): *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, München.
- Gigon, Olof (1975): *Phronesis und Sophia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: De Vogel, C. J.: *Kephalaion*, Assen.
- Goedeckemeyer, Albert (1922): *Aristoteles' praktische Philosophie*, Leipzig.
- Hager, Fritz-Peter (1972): *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt.
- Hanel, Katharina und Ludger Jansen (2001): *Reading for the Good Life?*, in: Kallhoff, Angela (Hrsg.): *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy*, Münster.
- Hardie, W.F.R. (1968): *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.

- Hardie, W.F.R.(1995): *Magnanimity in Aristotle's Ethics*, in: Irwin, Terence: *Aristotles' Ethics*, London.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Gesammelte Werke* 19, Frankfurt/ Main.
- Hentschke, Ada (2001): *Die uneingeschränkt beste Polisordnung*, in: Höffe, Otfried: *Politik*, Berlin.
- Hinsch, Wilfried (1992) (Hrsg.): *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt / Main.
- Höffe, Otfried (1995): *Einführung*, in: Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, Berlin.
- Höffe, Otfried (1996): *Aristoteles*, München.
- Höffe, Otfried (1998) (Hrsg.): *Einführung in Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, in: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin.
- Höffe, Otfried (2001): *Politik*, Berlin.
- Honneth, Axel (1995) (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt /Main.
- Honneth, Axel (1991): *Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: *Philosophische Rundschau* 38, Heft 1-2.
- Hubig, Horst (1960): *Die aristotelische Lehre von der Bewahrung der Verfassungen*, Saarbrücken.
- Irwin, T.H. (1991): *Aristotle's Defense of Private Property*, in: Keyt, David und Fred Miller (Hrsg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Massachusetts.
- Irwin, Terence (1995): *Aristotles' Ethics*, London.
- Jaeger, Werner (1923): *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- Kahlenberg, Käthe (1934): *Beitrag zur Interpretation des III. Buches der aristotelischen Politik*, Berlin.
- Kallhoff, Angela (2001): *Martha C. Nussbaums Theorie des guten Lebens*, in: *Philosophie Ethik* 23 (1).
- Kallhoff, Angela (2001): *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium in Münster 2000*. Münster.
- Kenny, Anthony (1992): *Aristotle on the perfect life*, Oxford.
- Kersting, Wolfgang (1993): *Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte*, in: *Information Philosophie* (3), S. 4-18.

Kersting, Wolfgang (1998): *Die Gerechtigkeit zieht die Grenze und das Gute setzt das Ziel*, in: Höffe, Otfried: John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin.

Kersting, Wolfgang (2001): John Rawls, Hamburg.

Keyt, David und Fred Miller (1991) (Hrsg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Massachusetts.

Kraut, Richard (2001): *Aristotle's Critique of False Utopias*, in: Höffe, Otfried: Aristoteles Politik, Berlin.

Kraut, Richard (2002): *Aristotle- Political Philosophy*, New York.

Kukathas, Chandran (2003): John Rawls, London.

Kullmann, Wolfgang (1995): *Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried (1995): Die Nikomachische Ethik, Berlin.

Kullmann, Wolfgang (1996) (Hrsg.) : *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/ Main.

Laslett, Peter (1956): *Introduction*, in: *Philosophy, Politics and Society*, Oxford.

Larmore, Charles (1987): *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge.

Maak, Thomas (2000): *Verteilungsgerechtigkeit -Kommunitarismus als Zauberformel?*, in: Beckmann, Klaus (Hrsg.): *Individuum versus Kollektiv. Der Kommunitarismus als „Zauberformel“?*, Frankfurt/ Main.

MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study of Moral Theory*, London 1985; dt.: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a. M. 1987.

MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?*, London.

MacIntyre, Alasdair (1993): *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*, Frankfurt /Main.

Maihofer, Andrea (2000): Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit und das gute Leben*, in: *Soziologische Revue* 23.

Marx, Karl (1972): *Das Kapital. Band 1*. Frankfurt /Main.

Meyer, Lutz (1996): John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitaristische Kritik des Liberalismus, Würzburg.

Miller, Fred D. jr. (2001): *Sovereignty and Political Rights*, in: Höffe, Otfried: *Politik*, Berlin.

Mueller-Goldingen, Christian (2003): *Aristoteles*, Hildesheim.

- Mulgan, Richard (2001): *Constitutions and Purpose of the State*, in: Höffe, Otfried: Politik., Berlin.
- Mulgan, Richard (2000): *Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?*, in: Ethics 111 (1).
- Neschke-Hentschke, Ada (2001): *Die uneingeschränkt beste Polisordnung*, in: Höffe, Otfried: Aristoteles Politik, Berlin.
- Oksenberg- Rorty, Amélie (1980): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley.
- Oksenberg- Rorty, Amélie (1980): *Akrasia and Pleasure*, in: Oksenberg-Rorty, Amélie: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley.
- O'Neill, Onora (1998): *The Method of A Theory of Justice*, in: Höffe, Otfried: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin.
- Pauer- Studer, Herlinde (Hrsg.) (1999): Martha C. Nussbaum. Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt / Main.
- Patzig, Günther (1990): *Aristoteles' Politik*, Göttingen.
- Pears, David (1980): *Courage as a Mean*, in: Oksenberg-Rorty, Amélie: *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley.
- Pellegrin, Pierre (2001): *Hausverwaltung und Sklaverei*, in: Höffe, Otfried: Politik, Berlin.
- Platon (1988): *Das Gastmahl*, in: Platon sämtliche Dialoge. Übers.: Apelt, Otto. Hamburg.
- Platon (1994): *Gorgias*, in: *Sämtliche Werke*. Übers.: Schleiermacher, Friedrich. Reinbek.
- Platon (1994): *Menon*, in: *Sämtliche Werke*. Übers.: Schleiermacher, Friedrich. Reinbek.
- Plickat, Berndt (1989): *Aristoteles' Begründung des politisch Guten*, Frankfurt/Main.
- Pogge, Thomas W. (1994): *John Rawls*, München.
- Price, Anthony (1995): *Friendship*, in: Höffe, Otfried: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Berlin. S. 229-252.
- Rapp, Christoph (1995): *Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit*, in: Höffe, Otfried: Die Nikomachische Ethik, Berlin.
- Rapp, Christoph (2001): *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge/ Massachusetts 1999.

- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- Rawls, John (1992): *Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten*, in: *Die Idee des politischen Liberalismus Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt /Main.
- Rawls, John (1992): *Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: Hinsch, Wilfried (Hrsg.): *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt / Main.
- Reese-Schäfer, Walter (1997): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt /Main.
- Ricken, Friedo (1995): *Wert und Wesen der Lust*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*, Berlin.
- Riesenkampff, Isabelle (2003): *Magisterarbeit: Ethik und Politik: Aristoteles und Martha Nussbaum*, Giessen.
- Robinson, Richard (1995): *Aristotle on Akrasia*, in: Höffe, Otfried: *Die Nikomachische Ethik*.
- Ross, David (1996): *Aristotle*, New York.
- Sandel, Michael J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998.
- Sandel, Michael J. (1987): *Liberalism and its Critics*, Oxford.
- Scherer, Christiane (1993): *Das Menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (5).
- Schick, Gerhard und Renner, Andreas (2000): *Liberalismus versus Kommunitarismus-ein falsches Gegensatzpaar?*, in: Beckmann (Hrsg.): *Individuum versus Kollektiv. Der Kommunitarismus als „Zauberformel“?*, Frankfurt /Main.
- Schnädelbach, Herbert (1986): *Was ist Neoaristotelismus*, in: Kullmann, Wolfgang (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/Main. S. 38-63.
- Schofield, Malcolm (1987): *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in: Patzig, Günther (1990): *Aristoteles' Politik*, Göttingen.
- Schütrumpf, Eckart (1980): *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam.
- Schütrumpf, Eckart (1991): *Aristoteles Politik I*. Berlin.
- Schütrumpf, Eckart (2001): *Verfassungen und politische Institutionen*, in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*.
- Schwartz, Adina (2003): *Moral Neutrality and Primary Goods*, in: Kukathas, Chandran: *John Rawls*, London.

- Sherman, Nancy (1999): Aristotle's Ethics.
- Siegfried, Walter (1942): Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles.
- Smith, Nicolas (1991): *Aristotle's Theory of natural Slavery*, in: D. Keyt und F.D. Miller (Hrsg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford.
- Spengel, Leonhard (1847): *Über die Politik des Aristoteles*, München.
- Sturma (2000): *Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit*, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Göttingen.
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and modern Society*, Cambridge.
- Taylor (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/ Main.
- Taylor, Charles (1989): *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in: Honneth (1995): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/ Main.
- Trude, Peter (1955): *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Berlin. 1955.
- Urmson, J. O.(1988): *Aristotle's ethics*, Worcester.
- Walzer, Michael (1990): *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in Honneth (1995): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt / Main.
- Walzer, Michael (1990): *What does it mean to be an „American“?*, in *Social Research*, 57:3.
- Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt /Main.
- Weil, Raymond (1966): *Politique d'Aristote*, Paris.
- Wilamowitz-Moellendorf; v. Ulrich (1893): *Aristoteles und Athen*, Berlin.
- Williams, Bernard (1980): *Justice as a virtue*, in: Oksenberg-Rorty, Amelie: *Essays on Aristotle's Ethics*.
- Wittmann, Michael (1983): *Die Ethik des Aristoteles*, Frankfurt a. M.
- Wolf, Ursula (2002): *Aristotels' Nikomachische Ethik*, Darmstadt.
- Young, Charles (1988): *Aristotle on temperance*, in: *The Philosophical review* 97. New York.

Erklärung

Ich erkläre: Ich habe die vorgelegte Dissertation selbstständig und nur mit den Hilfen angefertigt, die ich in der Dissertation angegeben habe. Alle Textstellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften entnommen sind, und alle Angaben, die auf mündlichen Auskünften beruhen, sind als solche kenntlich gemacht.