

Ethik und Metaphysik

Strukturelle und systematische Überlegungen zur Gerechtigkeitstheorie
bei Martha Nussbaum, Aristoteles und Albertus Magnus¹

von Marko J. Fuchs

Im gegenwärtigen Diskurs zur Gerechtigkeitstheorie lassen sich starke Tendenzen einer Rückwendung zu aristotelischen Denkfiguren beobachten. Als besonders prominent ist dabei der Zugriff Martha Nussbaums hervorzuheben, die in Gestalt ihres ‚Capability Approach‘ ein nicht-metaphysisch aufzufassendes Set universaler ethischer Normen vorzulegen unternimmt, denen die Konstitution eines gerechten Staatswesens entsprechen muss. Indessen sind bei näherer Betrachtung weder der methodische Ansatz noch die Aristoteles-Deutung Nussbaums überzeugend. Überdies lassen sich schon bei Aristoteles‘ eigener Gerechtigkeitstheorie hinsichtlich der Frage nach der Universalität von Normativität beträchtliche Probleme feststellen. Der Aufsatz unternimmt es, durch eine Rekonstruktion der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption bei Albertus Magnus die Perspektive auf eine alternative metaphysische Grundlegung der Normativität von Gerechtigkeit zu eröffnen.

I.

In seinen abschließenden Betrachtungen, die verschiedenen Beiträgen zu Aristoteles‘ Nikomachischer Ethik in Form eines Ausblicks nachgestellt sind, diagnostiziert O. Höffe für „die heutigen Debatten“ im Bereich praktischer Philosophie „eine breite Zuwendung zu Aristoteles, die oft schon auf eine Rearistotelisierung der Ethik hinausläuft“.² Den bedeutendsten Anstoß für diese ‚Rearistotelisierung‘ hat dabei die angelsächsische Virtue Ethics aus den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts gegeben. Deren Hauptintention besteht in einer Kritik des vorherrschenden Utilitarismus und Konsequentialismus einerseits und der (‚liberalistischen‘) kantischen Pflicht- und Sollensethik andererseits. Dabei gewinnt diese Kritik ihren eigentümlichen Charakter aus einer antimetaphysischen Grundhaltung. Der Begriff des Sollens nämlich, so führt G. E. M. Anscombe aus, setze den Begriff des Gesetzes voraus; alle neuzeitlichen Ethiken indes, die versucht haben, eine Gesetzesethik ohne die Idee eines göttlichen Gesetzgebers und damit ohne Rückgriff auf eine metaphysische Konzeption zu konstituieren, seien einschließlich der transzen-

¹ Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den der Verfasser im November 2010 im Rahmen eines Kolloquiums am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut für mittelalterliche Theologie und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten hat.

² Höffe 1995, 277.

dentalphilosophischen Konzeption Kants gescheitert.³ Dieser Befund bringt Anscombe indessen nicht dazu, eine metaphysische Gründung der Ethik wieder zu befürworten; vielmehr wird die Idee einer zumal kantisch imprägnierten Gesetzesethik überhaupt zugunsten des Programms einer Tugendethik verabschiedet, in deren Mittelpunkt in Anlehnung an antike Modelle die Vorstellungen des guten und gelingenden menschlichen Lebens (*flourishing*) sowie des Könnens anstelle des Sollens stehen. Den Maßstab der Beurteilung von in diesem Sinne gutem Handeln bildet innerhalb dieses tugendethischen Ansatzes zudem nicht mehr ein abstraktes und apriorisches Gesetz der reinen autonomen Vernunft, sondern vielmehr der nur empirisch auszumittelnde Charakter des Tugendhaften bzw. die Frage, inwieweit Handlungen dazu geeignet sind, einen guten Charakter hervorzubringen.

Diese spezifische Form des Aufgriffs tugendethischer Figuren stellt sich als Grundlage für Martha Nussbaums Versuch dar, mit explizitem Rückgriff auf aristotelische Motive unter dem Titel des ‚Capability Approach‘ das Konzept einer nicht-relativistischen, auf tugendethischen Grundannahmen basierenden aristotelischen Theorie sozialer Gerechtigkeit zu entwickeln. Besonders geeignet hierfür scheint der aristotelische Entwurf auch für Nussbaum offenbar deswegen zu sein, weil Aristoteles methodisch eine metaphysische Gründung der Ethik weitestgehend als sachfremd zurückweist⁴ und stattdessen auf eine Analyse tatsächlich praktizierter Moralität als Ausgangspunkt ethischer Reflexion verweist. Auch scheint der Umstand, dass Aristoteles’ Theorie nicht auf einer Transzendentalphilosophie der Moral, sondern auf einer philosophischen Anthropologie basiert, die auch die natürliche Verfasstheit des Menschen thematisch in den Blick zu rücken erlaubt, gegenwärtigen moralphilosophischen Bedürfnissen, denen Nussbaum in ihrem Ansatz gerecht zu werden versucht, entgegenzukommen.

An Nussbaums Zugriff lassen sich indessen einige Schwierigkeiten benennen, die sich insgesamt unter den Titel der ‚Normativität‘ zusammenfassen lassen. Denn Nussbaum beansprucht durchaus, in Gestalt des von ihr verschiedentlich aufgestellten Sets an „Basics Human Functional Capabilities“⁵ normative Grundbestimmungen zu benennen, an deren Realisierung menschliche Gesellschaften sich zu orientieren haben,⁶ sofern diese Grundbestimmungen in essentieller Weise gutes menschliches Leben zum Ausdruck bringen.⁷ Die Vagheit der von Nussbaum hierbei angegebenen Bestimmungen soll dabei zugleich deren universalen, d. h. nicht kulturrelativistisch beschränkten Charakter sichern.⁸ Indessen ist nicht recht zu sehen, wie diese beanspruchte universale Normativität durch Nussbaum methodisch gesichert wird. Denn als Zugriff zur Hebung der vagen

³ Vgl. hierzu *Ricken* 1999, 391f.

⁴ Metaphysische Thesen sind in Nussbaums Lektüre nur insofern für ethische Fragen relevant, als sie in den Bereich des Handelns fallen, indem sie eine „evaluative Komponente [evaluative component]“ aufweisen; die Normativität des Handelns wird mithin aus diesem selbst heraus zu gründen versucht. Cf. *Nussbaum* 1995, 94.

⁵ *Nussbaum* 1992, 222.

⁶ Cf. *Nussbaum* 1992, 214 und 229: Die Liste der als essentiell aufgefassten capabilities hat mit Blick auf die Politik eine Funktion der „guidance“.

⁷ *Nussbaum* 1992, 222: „The Aristotelian essentialist claims that a life that lacks any of these, no matter what else it has, will be lacking in humanness.“

⁸ *Nussbaum* 1992, 224. Cf auch 215: „[sc. Nussbaum’s conception] aims to be as universal as possible“. Ähnlich argumentiert Nussbaum noch neuerdings in: *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, Frankfurt 2010.

Grundbestimmungen empfiehlt Nussbaum in gleichermaßen recht vager Weise eine weite Lektüre von „myths and stories“ sowie einen letztlich intuitiv vorgenommenen Herausgriff allgemeiner Charakteristika menschlicher Selbstvergewisserung.⁹ Unklar bleibt hierbei, was einerseits genau zur Auswahl ebenjener Charakteristika führt, die Nussbaum in ihrem Capability Approach als Grundnormen hervorhebt, und was andererseits dazu berechtigt, diese Charakteristika im Rahmen einer philosophischen Theorie, die Grundprinzipien politischer Theorie nochmals zu hinterfragen und grundzulegen als ihre Aufgabe auffassen kann, überhaupt als Normen aufzufassen. Kurz: Durch die methodische Unschärfe, die Nussbaums Ansatz eignet, entsteht der Eindruck, dass ihrer lobenswerten Intention unbeschadet die Nussbaum'sche Theorie über ebenjenen Kulturrelativismus nicht hinauskommt, gegen den sie entworfen worden ist.

Eine mit dieser Problemlage verbundene, sie indessen nochmals in anderem Licht erscheinen lassende Schwierigkeit betrifft auch die Art des Umgangs Nussbaums mit der aristotelischen Vorlage. Neben anderen kritischen Aspekten sei für die Zwecke des vorliegenden Aufsatzes dabei folgende Konstellation herausgegriffen. Nussbaums Konzeption versteht sich als eine Theorie der Gerechtigkeit, genauer: der sozialen Gerechtigkeit. Folgt man nun Aristoteles' eigener systemischer Auffassung, so ist soziale Gerechtigkeit, die ihren Ort in der politischen Theorie hat, wie diese zunächst in der Ethik und konkret in den dort im fünften Buch der Nikomachischen Ethik¹⁰ vorgenommenen Untersuchungen zu gründen.¹¹ Erstens fällt jedoch auf, dass Nussbaum selbst sich in ihren Lektüren kaum auf EN V bezieht, sondern vorzugsweise auf Stellen aus Aristoteles' Politik, damit aber diejenigen Stücke ignoriert, die eine aristotelische Theorie der Gerechtigkeit erst gründen sollen. Mag man dies als Teil der Nussbaum'schen Methodik immerhin noch akzeptabel finden, so ist doch zweitens besonders brisant, dass Aristoteles' Gerechtigkeits-theorie in EN V eine Reihe von schwerwiegenden Problemen aufweist, die wiederum ein darauf aufbauen wollendes Programm eines ‚aristotelischen Sozialdemokratismus‘¹² in seiner Grundlegung betreffen müssen. Wie sich im Weiteren herausstellen wird, ist es hierbei ausgerechnet der der aristotelischen Gerechtigkeits-theorie bzw. deren Prinzipien zu attestierende Mangel an normativer Universalität moralischen Handelns, der als eines ihrer schwerwiegendsten Defizite herauszuheben ist. Hinzu kommen Unklarheiten hinsichtlich der Verortung der Theorie der Gerechtigkeit im Gesamtaufriß und in der methodischen und systematischen Konzeption der Nikomachischen Ethik.

Im Weiteren wird zunächst diese Sach- und Problemlage der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie durch eine Lektüre von EN V deutlicher herausgearbeitet. In einem zweiten Schritt soll eine Form der Aristoteles-Rezeption skizziert werden, die sich anders als Nussbaum sowohl eingehend mit EN V beschäftigt als auch explizit das Problem universaler Normativität mit der Gerechtigkeitsproblematik zu vermitteln versucht. Es handelt sich hierbei um die mittelalterliche Rezeption von EN V, wie sie erstmals und paradigmatisch bei Albertus Magnus in dessen Ethikkommentar vorzufinden ist. Zentral ist

⁹ Nussbaum 1992, 215f.

¹⁰ Im Weiteren EN V.

¹¹ Cf. *Fahrenbach* 1972, 17.

¹² Nussbaum 1999.

für die hier interessierende Normativitätsproblematik dabei Alberts Konzeption des Naturrechts als jedem Menschen innewohnende Struktur praktischer Vernunftprinzipien. Der Rekonstruktion dieser Naturrechtskonzeption folgt abschließend eine das Verhältnis von philosophischer Ethik und metaphysischer Gründung anreißende Interpretation der von Albert an verschiedenen Stellen vorgetragenen Deutung der Vernunft als dem Bild-Gottes-Sein des Menschen.

II.

Aristoteles diskutiert die Gerechtigkeit innerhalb der EN, in der er die Frage danach, worin das gute Leben besteht, dahingehend beantwortet, dass für den Menschen ein gutes Leben ein solches ist, welches in einer der Natur des Menschen entsprechenden Aktivität besteht.¹³ Subjekt dieser Aktivität ist hierbei die Seele mit ihren verschiedenen Vermögen; genauer gesprochen, sind deren Tätigkeiten dann in bestmöglicher Aktivität, wenn diese dem Wesen des Menschen, welches in seiner Vernunft besteht, entweder entsprechen oder sogar Tätigkeiten ebendieser Vernunft sind.¹⁴ Dem guten Leben zugeordnete und in diesem Sinne moralisch lobenswerte Prinzipien dieser verschiedenen Tätigkeiten sind dabei neben den Seelenpotenzen selbst deren habituelle Vervollkommnungen, welche die grundlegende Offenheit von jenen, welche auch zu schlechter Aktuierung tendieren können, auf gute Aktuierung hin ausrichten. Hierbei unterscheiden sich diese lobenswerten Habitus, d. h. die Tugenden, in Hinsicht darauf, in welcher Seelenpotenz als ihrem Träger (*hypokeimenon*) sie sich befinden. Tugenden des zwar vernunftlosen, indessen zum Gehorsam gegenüber der Vernunft befähigten sinnlichen Vermögens sind im eigentlichen Sinne moralische Tugenden wie Starkmut und Maßhaltung; Tugenden der Vernunft dagegen dianoetische Tugenden wie Klugheit und Weisheit.¹⁵ Von allen diesen gilt, dass sie die dem Menschen natürlicherweise zukommenden Vermögen dazu bestimmen, in der jeweiligen Situation ihre möglichst vollkommene Aktuierung zu erreichen, in der weiterhin das gute bzw. gelingende Leben des Handelnden (*eudaimonia*) besteht.

Nun ist Gerechtigkeit, wie die anderen Tugenden auch, eine gewisse habituelle Vervollkommnung einer natürlichen Grundanlage des Menschen, die ihm insofern eignet, als er ein stets schon vergesellschaftetes Lebewesen ist. Sie befähigt ihn, in der Gemeinschaft ein moralisch gutes und gelingendes Leben zu führen. Hierbei unterscheidet Aristoteles zwei Grundarten von Gerechtigkeit, namentlich eine solche, die später Gesetzensgerechtigkeit (*iustitia legalis*) genannt worden ist und die darin besteht, dass ihr Inhaber sich selbst oder andere auf das Gemeinwohl unter Maßgabe der dieses regelnden Gesetze ausrichtet, sowie eine Teilgerechtigkeit, die wiederum in die beiden Unterarten der zuteilenden (*distributiven*) und der ausgleichenden (*kommutativen*) Gerechtigkeit zerfällt.¹⁶

¹³ Cf. EN I 6, 1098a 7–18.

¹⁴ Cf. EN I 13, 1102a 16–17.

¹⁵ Cf. EN I 13, 1102b 28 – 1103a 10.

¹⁶ Cf. EN V 3 und 5.

Gemeinsam ist diesen Arten von Gerechtigkeit, dass es in ihnen um ein in Hinsicht auf ihren Inhaber fremdes Gut geht; wer gerecht ist, verfolgt somit in irgendeiner Weise das Wohl eines anderen.¹⁷ Unterschiede ergeben sich aber dahingehend, dass im Gegensatz zu den beiden Arten der Teilgerechtigkeit, die als solche Einzeltugenden neben anderen darstellen, die Gesetzesgerechtigkeit von Aristoteles mit der ganzen bzw. der vollkommenen Tugend gleichgesetzt wird.¹⁸ Bleiben zwar Aristoteles' Ausführung in Hinsicht auf diesen Punkt insgesamt etwas kryptisch, so ist jedoch so viel klar, nämlich dass Aristoteles mit dieser Redeweise eben den Gebrauch der Tugenden, die der Inhaber auch zu seinem eigenen Wohl einsetzen kann, um das *Wohl des anderen* bzw. um eines fremden Wohls (*allogrion agathon*) willen ansetzt.¹⁹ Eben deswegen ist die Gesetzesgerechtigkeit auch nicht mit der vollkommenen Tugend schlechthin identisch, da diese eben auch ohne Bezug auf das Wohl des anderen gehabt werden kann. Dabei scheint der Punkt entscheidend zu sein, dass in der Tat dieses andere, von dem hier die Rede ist, das Gemeinwohl oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, das die Eudämonie der Gesellschaft und ihrer Teile Wahrende ist, um dessentwillen der Gesetzesgerechte handelt und mithin die Gesetze achtet, und zwar dergestalt, dass er die Taten der übrigen Tugenden ausübt.²⁰

Eben hierin unterscheiden sich nun die Arten der Gerechtigkeit, die nicht die ganze Tugend, sondern nur ein Teil derselben ist, von der Gesetzesgerechtigkeit. Denn jene können zwar durchaus einen mittelbaren Bezug auf das Gemeinwohl haben, indessen, so muss man folgern, nur insofern, als ihre Vollzüge zugleich durch die Gesetzesgerechtigkeit auf dieses bezogen werden. Unmittelbar sind sie jedoch auf die Verteilung von Gütern oder Ehren an die Mitglieder der Gesellschaft, und zwar je nach deren Würdigkeit, oder auf den Ausgleich im Tauschverkehr oder in zivil- und strafrechtlichen Prozessen bezogen.²¹ Ist hierbei zwar immer noch ein Bezug auf fremdes Wohl zu beobachten, so handelt es sich hier doch erstens nicht um das Gemeinwohl, sondern vielmehr um das einer Einzelperson oder, so könnte man überlegen, einer Personengruppe; zweitens ist zur Zuteilung oder zum Ausgleich nicht die Mobilisierung aller anderen Tugenden wie etwa der Tapferkeit notwendig, jedenfalls nicht *per se*;²² so kann es je nach Situation natürlich durchaus Mut erfordern, einen gefährlichen Verbrecher, etwa einen Mafioso, mit Gefahr fürs eigene Leben im Gericht mit gerechter Härte zu bestrafen, und dennoch gehört diese Tapferkeit nicht notwendig zu dieser gerechten Handlung als solcher.

Mit dieser Konzeption gibt es nun die eingangs angekündigten Schwierigkeiten. Auf konzeptioneller Seite kann als problematisch erachtet werden, weshalb im aristotelischen Ansatz, in dem das Glück des Individuums im Mittelpunkt steht, eine Tugend auftauchen kann, die gerade das Glück des anderen und somit nicht des handelnden Individuums selbst im Fokus haben soll.²³ Denn es bleibt unklar, welche Angebote bei Aristoteles in

¹⁷ Cf. EN V 4, 1130b 1.

¹⁸ Cf. EN V 3, 1129b 30 und 1130a 9.

¹⁹ Cf. EN V 3, 1129b 31–33.

²⁰ Cf. EN V 3, 1129b 17–19.

²¹ Cf. EN V 5.

²² Cf. EN V 4, 1130b 1–5.

²³ Cf. hierzu *Kent* 2001, 704.

struktureller Hinsicht zu finden sind, die die Möglichkeit und Verfassung jenes Bezuges des Handelnden auf fremdes Wohl zu erhellen erlauben.

Dieses Problem betrifft innerhalb des aristotelischen Ansatzes der Gründung von Tugenden in ihnen zugrunde liegenden Seelenpotenzen unter anderem die Frage nach der psychologisch-anthropologischen Grundlage der Gerechtigkeit und ihrer Arten, d. h. nach dem Seelenvermögen, das sich in diesen Tugenden – teilweise – vervollkommnet. Bei Aristoteles selbst findet sich dazu kein deutlicher Hinweis, auch wenn allgemein klar ist, dass gerechtes Handeln und Gerechtigkeit als Tugend – wie übrigens auch die Freundschaft – ein Vervollkommnungsmodus der menschlichen Grundbestimmung ist, von Natur ein immer schon vergesellschaftetes Wesen (*zoon politikon physei*) zu sein. Es kann überdies bei Aristoteles' Rede davon, dass die Gesetzesgerechtigkeit alle Tugend sei, jedoch nicht dem Sein nach,²⁴ der Eindruck entstehen, dass diese Tugend weder ein eigenständliches Seelensubjekt hat – sondern hierfür auf kaum verständliche Weise eben die anderen Tugenden fungieren, was indessen das Problem des Bezuges auf den anderen nicht klärt – noch der aristotelischen Systematik entsprechend überhaupt eine Tugend ist. Wie man diese Frage auch entscheiden will, es erhellt in jedem Fall, dass ein Strukturelement, das für eine Betrachtung der Gerechtigkeitsproblematik unter aristotelischen Vorzeichen einer Klärung bedarf, dasjenige des psychologischen Trägervermögens der Gerechtigkeit und ihres ontologischen Status ist.

Unmittelbar im Zusammenhang mit dieser strukturellen Schwierigkeit steht das eingangs angerissene, in seiner Reichweite noch schwerwiegendere Problem der normativen Partikularität der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie. Dieses Problem betrifft hierbei zwar nicht unmittelbar die formalen Relationen, die zwischen den gerecht auszugleichenden Relaten zum Tragen kommen, wohl aber die inhaltliche Bestimmtheit von letzteren. So kann man etwa ein gerechtes kommutatives Verhältnis formal als Proportion zweier Relationspaare beschreiben – gerecht wäre dann, dass a zu b sich verhält wie c zu d –, und diese Relation könnte in ihrer Formalität universale Gültigkeit beanspruchen.²⁵ Es erhellt indes, dass dadurch noch nicht hinreichend bestimmt ist, wie ein gerechtes kommutatives Verhältnis konkret auszusehen hat. Dies hat seinen Grund darin, dass die formale Relation eine gerechte erst wird, wenn ihre Relate aufgrund ihrer inhaltlichen Bestimmung in diese Relation eintreten können, und es ist klar, dass den Relaten diese Bestimmtheit nicht erst durch die kommutative Proportion verliehen wird, sondern derselben umgekehrt vorausliegt. Entsprechend wird diese Bestimmtheit bei Aristoteles durch jeweilige positive Gesetze bestimmt,²⁶ und hier stellt sich die Frage, was deren gerechte Verfassung eigentlich bemisst und garantiert. Hierauf können die beiden Arten der partikulären Gerechtigkeit keine Antwort geben, da sie diese Gerechtigkeit vielmehr bereits voraussetzen.

Wollte man zur Lösung dieser Schwierigkeit auf die Gesetzesgerechtigkeit verweisen, die ja mit allen anderen Tugenden auch die Arten partikulärer Gerechtigkeit umfasst, so ergeben sich analoge Probleme. Denn auch diese orientiert sich an positiven Gesetzen,

²⁴ Cf. EN V 3, 1130a 10–13.

²⁵ Cf. EN V 6, 1131b 5–7.

²⁶ Cf. EN V 10, 1134a 24–28.

die sie nicht selbst aufstellt oder korrigiert.²⁷ Zwar lässt Aristoteles im Gesamt des Gesetzes neben dem zivilen geschriebenen auch das Naturrecht vertreten sein;²⁸ indessen erwecken seine Ausführungen in EN V nicht den Eindruck, dass das Naturrecht im Blick auf das geschriebene eine besondere regulative Funktion innehätte, wie es überhaupt über eine bloße Nennung – als dasjenige, was „überall dieselbe Geltung hat, unabhängig davon, ob es den Menschen gut erscheint oder nicht“²⁹ – kaum hinauskommt. Aufgrund dieses Umstandes gewinnen die Formen der Gerechtigkeit bei Aristoteles daher eher den Charakter bloß auf das jeweilige Staatswesen bezogener Ordnungs- und Solidaritätsstrukturen als den einer überhistorischen Form von moralischer Normativität. Mag dieser Befund für eine Ethik, die sich zu einem kulturalistischen Relativismus bekennt, auch hinreichen, so erhellt, dass sie Moralitätsvorstellungen nicht genügen kann, die sich auf der Suche nach einem Konzept universalistischer Normativität befinden.

III.

Alberts Rezeption der EN spielt sich vor einem Hintergrund ab, der stoischen und neuplatonischen Traditionslinien entspringt. Dieser Hintergrund wird von Albert mit einsetzender Aristoteles-Rezeption nicht revidiert, sondern in ein integratives Verhältnis zu den seinerzeit neu erschlossenen Quellen gesetzt. Für die Lektüre der Gerechtigkeits-theorie aus EN V im Besonderen bedeutet dies unter anderem, dass die Tugend der Gerechtigkeit nun in stärkerem Maße als bei Aristoteles selbst in ihrem Konnex mit einem als universal aufgefassten Naturrecht betrachtet wird, welches für den Handelnden unmittelbar letzte Quelle vernünftiger Normativität des eigenen Handelns darstellt. Im Weiteren wird dieses Naturrecht bei Albert zunächst eingehender dargestellt werden; in einem zweiten Schritt wird sodann dessen Konnex mit der aristotelischen Gerechtigkeits-theorie und insbesondere mit der höchsten Form von Gerechtigkeit, der *iustitia legalis*, untersucht. Abschließend wird gefragt, ob und welche systematischen Aspekte Alberts an verschiedenen Stellen vorgenommene metaphysische Gründung der menschlichen praktischen Vernunft aufweist.

a) Alberts Naturrechtskonzeption

Seine Naturrechtskonzeption stellt Albert im Wesentlichen im Gerechtigkeitstraktat seiner *Summa de bono* dar.³⁰ Dort bestimmt Albert das Naturrecht (*ius naturale*) dahin-

²⁷ Cf. EN V 3, 1129a 11–14.

²⁸ Cf. EN V 10, 1134b 18–24.

²⁹ EN V 10 1134b 18–20.

³⁰ Albert unterscheidet – Matthias Perkams zufolge erstmals innerhalb der Tradition – vom Naturrecht das Naturgesetz (*lex naturalis*), wobei das Naturrecht (*ius naturale*) die Überlegungen über die durch die (Vernunft als) Natur zu vollziehenden Handlungen beinhaltet und daher ein Urteil über das Sittlichgute und dessen Gegenteil darstellt, wohingegen das Naturgesetz (*lex naturalis*) sich auf die Weisungen der Natur (*mandata naturae*) bezieht und daher den Modus der Obligation bzw. des Befehls und der Vorschrift innehat, das Naturrecht mithin eher indikativen, das Naturgesetz dagegen eher imperativen Charakters ist (Perkams 2010, 107). Cf. DB 283

gehend, dass es im natürlichen menschlichen Urteilsvermögen (*iudicorium naturale*) seinen Sitz hat und dabei universale Rechtsbestimmungen (*universalia iuris*) enthält, die den Menschen dergestalt im Handeln leiten, dass das Urteilsvermögen der Vernunft, welches Albert mit der dem Menschen mit seiner Vernunftfähigkeit eingepägten *Synderesis* identifiziert, durch diese zweifels- und fehlerfrei ‚informiert‘ darüber wird, was zu tun und zu lassen ist.³¹ Entsprechend können diese allgemeinen Handlungsprinzipien in Parallele zu denen der spekulativen Vernunft beschrieben werden. Je allgemeiner hierbei die Regeln des menschlichen Rechts sind, umso mehr gehören sie zum Naturrecht. Inhaltlich decken sich diese *universalia iuris* mit der positiven und negativen Fassung der Goldenen Regel und den Geboten des Dekalogs und weisen mithin bereits explizit einen Bezug nicht nur auf das eigene Wohl, sondern das des anderen auf.³² Es handelt sich also beim albertinischen Naturrecht um ein Vernunftrecht.³³ Dieses Naturrecht ist dem Menschen natürlicherweise innewohnend und wird durch einen natürlichen Instinkt effizient verursacht,³⁴ obzwar es der Erfahrung zu dessen Erkenntnis bedarf und daher durchaus nicht unmittelbar jedem Handelnden schon bekannt ist. Der Inbegriff dieser naturrechtlichen Prinzipien wird von Albert auch als ‚*praecepta iustitiae*‘ bezeichnet.

An zweiter Stelle des Gerechtigkeitstraktats in DB steht eine Untersuchung des positiven Gesetzes, das im eigentlicheren Sinne als Handlungsprinzip fungiert als die universalen Prinzipien des Naturrechts und von dem Albert im ersten Ethikkommentar zeigen wird, dass es Maßstab der aristotelischen Gesetzesgerechtigkeit (*iustitia legalis*) ist.³⁵ Vom Gesetz hält Albert zunächst allgemein fest, dass es auf das Sittlichgute in den Bürgern eines Gemeinwesens abzielt, indem es die Tugenden auf dieses Gemeinwesen und dessen Wohl ausrichtet. Der Hervorgang des positiven Rechts oder Gesetzes aus dem natürlichen kann auf zweifache Weise geschehen, nämlich einmal so, dass gewisse positiv-rechtliche Bestimmungen sich ‚leicht‘ aus dem Naturrecht ergeben, sofern sie bereits in diesem in Gestalt der ersten bereits bestimmten naturrechtlichen Grundsätze spezifisch enthalten sind; anderes dagegen geht durch Zustimmung des Willens und der Menge als

und 285. Die Sigeln der Werke Albertus Magnus im Folgenden sind: *Summa de bono* = DB; *Super Ethica* = SE; *De intellectu et intelligibili* = DI.

³¹ DB 263. Cf. zu Alberts Naturrechtskonzeption insgesamt Müller 2001. In DB fasst Albert die Vernunft als Natur des Menschen noch strukturell in etwas anderer Weise auf als später in seinem Ethikkommentar; wird hier betont, dass die Vernunft gerade nicht in dem Sinne als Natur des Menschen aufzufassen ist, als sie dessen seinsgebende Form ist, sondern vielmehr im Sinne des Prinzips menschlicher Handlungen (SE 357), so entwickelt Albert in DB eine Figur, die eher als Perspektivierungsgefüge bezeichnet werden kann. Die Formel ‚*ratio ut natura*‘ nämlich kann jeweils so aufgefasst werden, dass entweder der Natur- oder der Vernunftaspekt stärker im Vordergrund steht oder beide als gleichwertig betrachtet werden. Aus diesen Perspektivierungen ergeben sich Albert zufolge die unterschiedlichen traditionellen Bestimmungen naturrechtlicher Inhalte. Als Natur aufgefasst meint Natur das ‚*principium operum pertinentium ad consistentiam et salutem eius in quo est*‘ (DB 270), ist damit aber eben jener *instinctus*, durch den der Mensch Mensch ist, und damit offenkundig seine seinsgebende Form.

³² Müller 2001, 229.

³³ Müller 2001, 224ff.

³⁴ DB, 267.

³⁵ In DB, 304 benennt Albert überdies das göttliche Gesetz (*lex divina*) als zweiten Maßstab der Gesetzesgerechtigkeit neben dem menschlichen (*lex humana*). Da theologische Implikationen hier weitgehend außer Acht gelassen werden, wird darauf nicht näher eingegangen.

in Einzelfällen Gesetztes in akzidenteller Weise aus dem Naturrecht hervor.³⁶ In dieser Weise versucht Albert die traditionelle These einzuholen und zu erhellen, dass das positive Recht niemals der Natur bzw. dem Naturrecht widerspricht, ohne mit diesem deshalb schlechthin identisch sein zu müssen. Ist also das positive Gesetz generellen Inhalts, ist es von der Natur abgeleitet, ist es hingegen speziell, bezieht es sich auf die den naturrechtlichen Prinzipien nicht widersprechenden willentlichen, mit Kontingenz behafteten Beschlüssen.

b) Rezeption der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie

Eine erste Rezeption von Aristoteles' Theorie der Gerechtigkeit durch Albert wird bereits in DB erkennbar. Dort schickt Albert seiner Betrachtung zur allgemeinen Gerechtigkeit (*iustitia generalis*), die nicht mit der aristotelischen Gesetzesgerechtigkeit verwechselt werden darf, sondern vielmehr eine theologische, durch göttliche Gnade gewährte Tugend darstellt,³⁷ eine hinzugefügte Betrachtung (*quaestio addita*) zur speziellen Gerechtigkeit (*iustitia specialis*) hinterher, die sich wie bei Aristoteles auf die Herstellung ausgeglichener Distributions- und Kommutationsverhältnisse nach Maßgabe geometrischer oder arithmetischer Proportionalität bezieht.³⁸ Hierbei stellen diejenigen Güter, die durch die spezielle Gerechtigkeit in derartige Verhältnisse gesetzt werden, deren ‚eigentümliche Materie‘ bzw. deren eigentümlichen Gegenstandsbereich dar.³⁹ Die Form der Gerechtigkeit hingegen besteht in ebenjener ‚Rechtheit im Verkehr in Bezug auf den Anderen gemäß geometrischer oder arithmetischer Proportion [*rectitudo communicando ad alterum secundum proportionem geometricam vel arithmeticom*]‘⁴⁰ und ist aufgrund der Tatsache, dass sie eine Vervollkommnung der Vernunft (*perfectio rationis*) als ‚universales, alle niedrigeren Vermögen regierendes Vermögen [*ratio est universale regens omnium inferiorum potentialium*]‘⁴¹ ist, nicht auf derartige Güter als ihre ‚Materie‘ restringiert, sondern kann sich darüber hinaus auf die Akte der anderen Vermögen beziehen.⁴² Die in letztgenannter Weise aufgefasste Gerechtigkeit ist dann keine spezielle mehr, sondern aufgrund der Allgemeinheit (‚Generalität‘) ihrer Materie eine allgemeine (*iustitia generalis*); zugleich handelt es sich immer noch um eine spezielle, da durch die genannte ‚Rechtheit im Verkehr in Bezug auf den Anderen‘ bestimmte Tugend (*virtus specialis*).⁴² Und da diese ‚Rechtheit‘ ihrerseits durch die positiven Gesetze eines Gemeinwesens bestimmt ist, ist diese allgemeine Gerechtigkeit als Gesetzesgerechtigkeit (*iustitia legalis*) zu benennen.⁴³ Hierbei stellt es für Albert keine Schwierigkeit dar, dass

³⁶ DB 527.

³⁷ Cf. SE 320; ebenso DB 304.

³⁸ Cf. DB 305.

³⁹ SE 319.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Cf. SE 319. Im Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit ist die ‚theologische‘ allgemeine Gerechtigkeit aus DB tr. V qu. 3 so zu charakterisieren, dass sie sich zwar ebenfalls auf alle anderen Tugenden bezieht, indessen nicht primär nach Maßgabe des positiven Gesetzes; vielmehr stellt die *iustitia generalis* im theologischen Sinne ein ausgewogenes Verhältnis (*habitus*) aller Seelenvermögen zueinander, damit aber zugleich auch der Seele

im ‚schlechthinnigen politischen Recht‘ auch das Naturgesetz vertreten ist, denn auch dieses kommt mit Blick auf die Gerechtigkeitsproblematik unter aristotelischen Vorzeichen lediglich insofern in den Blick, als es Teil des politischen Rechts als desjenigen ist, das „durch die Bürger in den Belangen verwendet wird, die in die Gemeinschaft eingehen“.⁴⁴

IV.

Die vorgelegten Beschreibungen erhellen, dass Albert einige aristotelische Auffassungen hinsichtlich der Gesetzesgerechtigkeit als einer nicht-theologischen, sondern am positiven Gesetz qua politischem Recht orientierten und auf dieses die Akte der anderen Tugenden beziehenden Tugend teilt, einiges andere dagegen konkretisiert. Die Orientierung am politischen Recht als Maßgabe etwa übernimmt Albert weitestgehend von Aristoteles, ebenso wie die Vorstellung des die anderen Tugenden bzw. ihre Akte umfassenden und auf das Gemeinwohl beziehenden Charakters der Gesetzesgerechtigkeit. Dagegen wird bei Albert deutlicher als bei Aristoteles, dass es sich bei der Gesetzesgerechtigkeit überhaupt um eine spezielle Tugend handelt, die mit der ‚Rechtheit im Verkehr in Bezug auf den anderen‘ eine eigentümliche Wesensform und mit der Vernunft ein eigenes Seelenvermögen als Subjekt aufweist. Auch die Bezogenheit der Gerechtigkeit auf das *bonum alienum*, die bei Aristoteles strukturell noch unbegründet schein, erfährt bei Albert ihre Erklärung daraus, dass in diesem Bezug die Vervollkommnung des Menschen als eines in bürgerlichen Verhältnissen lebenden Wesens zum Ausdruck kommt.⁴⁵ Im Ganzen scheint somit Albert eine mit dem eingangs besprochenen Ansatz Martha Nussbaums weitgehend konform gehende Konzeption zu vertreten, auch wenn bei ihm das normative Moment des Natur- qua Vernunftrechts stärker im Vordergrund steht. Gegründet wird ethische Normativität, so will es scheinen, bei beiden im Handeln selbst; metaphysische Prämissen treten lediglich als Handlungsmotive mit evaluativen Charakter in die ethische Reflexion ein.

Indessen will zu diesem Bild nicht recht passen, dass Albert selbst an anderen Stellen immer wieder die metaphysische Gründung zentraler ethischer Theoriestücke hervorhebt.⁴⁶ Dabei ist weniger die ontische Gutheit oder ‚Rechtheit‘ in den Mittelpunkt zu stellen, die als „natürliche Gerechtigkeit [*iustitia naturalis*]“ den Dingen „im Vergleich zum Urbild zukommt, aus dem sie hervorgeht“ und deren Betrachtung zur Naturphilosophie

zur Schöpfungsordnung als solcher her. Im eigentlichen Sinne ist sie daher auch keine Tugend. Im Übrigen kann sie nicht durch wiederholte Einübung gewohnheitsmäßig erworben werden, sondern wird durch göttliche Gnade geschenkt.

⁴⁴ SE, 355f.: „Dicendum, quod hic intendit dividere politicum iustum, quod etiam est simpliciter iustum, quod divisum est supra in directivum et distributivum; hoc enim iustum cives utuntur in his quae in communitatem veniunt.“

⁴⁵ SE 321: „perfectio hominis, in quantum est civilis“.

⁴⁶ Auf diesen Umstand verweist auch Jörn Müller unter dem Titel einer „ontischen Fundierung des *ius naturale*“, obzwar er auf die genauere Figur und Funktion der ontischen und letztlich metaphysischen Gründung des Naturrechts nicht weiter eingeht. Cf. Müller 2001, 226.

oder zur Metaphysik gehört.⁴⁷ Vielmehr betrifft die hier interessierende Gründung die der praktischen Vernunft selbst, welche das Naturrecht als ihre Prinzipienstruktur erfasst. So heißt es etwa in DI, dass die intellektuelle Natur der Seele aus deren Charakter resultiere, Hervorgang aus der ersten Ursache zu sein, ohne bis hin zur Vermischung mit der Materie zu emanieren, weshalb man die Seele füglich als Bild Gottes bezeichnen könne.⁴⁸ Konkret drückt sich dieses Bildverhältnis hierbei dahingehend aus, dass die Seele „aufgrund dieser Angleichung an die erste Ursache einen in universaler Weise agierenden Intellekt besitzt, der wie das Licht abgetrennt ist“.⁴⁹ Es ist nun ebendieser intellectus agens, der dem Menschen auch in praktischer Hinsicht die in der Synderesis habituell verankerten Prinzipien des Naturrechts erst zu erfassen erlaubt.⁵⁰ Und umgekehrt sind die Prinzipien des Naturrechts natürliche und zugleich allgemeine nur mit Blick auf die Natur der menschlichen Vernunft, die ihrerseits „allen gemeinsam ist“.⁵¹ Offenbar also ist Albert zwar einerseits der Auffassung, dass für den Handelnden selbst eine metaphysische Gründung des Naturrechts nicht notwendig ist, um die naturrechtlichen Prinzipien einzusehen und ihnen gemäß moralisch zu handeln.⁵² Andererseits aber hält er eine metaphysische Gründung des Naturrechts sowie der praktischen Vernunft allem Anschein nach für nicht nur nicht überflüssig, sondern vielmehr für wesentlich zur philosophischen Grundlegung der im Naturrecht auftretenden Allgemeinheit normativer Ansprüche. Als Grund für diese Figur kann die Individualität der praktischen Vernunft jedes einzelnen Handelnden vermutet werden, die auch dazu führt, dass die „Teilhabe des Menschen am ewigen göttlichen Gesetz“, die genau das Naturrecht ist, eine „individuelle“ ist.⁵³ In Gestalt der Bildmetapher nämlich operiert Albert mit einer metaphysischen Gründungsfigur, die einerseits das Zukommen allgemeiner Grundsätze für alle individuellen Vernunftwesen zu verstehen erlaubt, ohne deshalb auf das Identitätsmodell der Einheit des Intellekts, der dann für alle Vernunftwesen ein und derselbe wäre, rekurrieren zu müssen.⁵⁴ Für Alberts Standpunkt ergibt sich deswegen durchaus noch nicht, dass es sich hierbei um einen metaphysischen Essentialismus handelt, aus dem dann Handlungsnormen ‚abgeleitet‘ werden sollen. Vielmehr kann der im Bildgedanken

⁴⁷ SE 357: „Quandoque enim [sc. iustitia naturalis] dicitur iustitia, quae est in rebus naturalibus, quae nihil aliud est quam rectitudo, quae est in rebus per comparationem ad exemplar, a quo exit, et haec pertinet ad naturalem vel metaphysicam.“

⁴⁸ DI 486: „Facile autem nobis est determinare de natura intellectualis animae: quoniam naturam habet hanc ex hoc quod est processio a causa prima, emanans autem non usque ad permixtionem materiae: et ideo adhuc a quibusdam sapientibus nostrae legis *imago Dei* dicitur.“

⁴⁹ DI 486: „Ex hujus enim assimilatione causae primae habet intellectum universaliter agentem, qui sicut lux est separata.“

⁵⁰ Cf. Müller 2001, 227 mit Belegstellen.

⁵¹ Cf. SE 358; cf. auch DB 270. Cf. auch den ‚Transzendenzbezug‘ des Naturrechts in DB 263, wo Albertus auf Augustinus verweist und die impressio der naturrechtlichen Prinzipien anspricht, d. h. deren Abbildcharakter.

⁵² Dies war u. a. die Auffassung des Wilhelm von Auxerre: Die Begründung der praktischen Prinzipien wird letztlich aus „aus der Selbsterkenntnis des Menschen als Bild Gottes“ dergestalt geleistet, dass sie dem Handelnden erst in dieser Selbsterkenntnis als oberste Handlungsprinzipien einleuchteten. Dagegen gewinnt der Handelnde Kenntnis der Prinzipien bei Albert wie gezeigt „akzidentell aus der Kenntnis der in den einzelnen Naturrechtsregeln verwendeten Termini“, vermittelt über die Erfahrung. Cf. Perkams 2010, 108.

⁵³ Müller 2001, 226.

⁵⁴ Cf. zu einer ähnlichen Figur bei Augustinus Fuchs 2010.

vollzogene Überstieg über die Ebene sowohl der unmittelbaren Selbsterfahrung des Handelnden als auch die einer diese reflektierenden Ethik als eine ‚Metaphysik des Handelns‘⁵⁵ begriffen werden, die als letzte Grundlage des universalen Geltens der menschlichen Handlungsnormen nicht die menschliche Vernunft selbst ansetzt, sondern vielmehr deren Bezogenheit auf ihren metaphysischen Grund. Dabei wird diese Bezogenheit nicht handlungsbegründend in die Ethik selbst dergestalt hineingenommen, dass sich aus dem Bild-Gottes-Sein des Menschen für diesen inhaltlich-evaluativ eine andere Moral ergäbe – wohl aber eine alternative Form philosophischer Ethik, die die Frage der Geltung moralischer Norm in ihrer Gründung zu bedenken unternimmt.

Literatur

- Albertus Magnus*, De intellectu et intelligibili, in: A. Borgnet (Hg.), Opera omnia 9, Paris 1890.
- Albertus Magnus*, De bono, H. Kühle u. a. (Hg.), Opera omnia 27, Münster 1951.
- Albertus Magnus*, Super Ethica 2 Bde., W. Kübel (Hg.), Opera omnia 14,1/2, Münster 1972/1987.
- Aristoteles*, Ethica Nicomachea, I. Bywater (Hg.), Oxford 1957.
- Aristoteles*, Nikomachische Ethik (Philosophische Schriften 3), Hamburg 1995.
- H. Fahrenbach*, Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg 1972, 15–56.
- M. J. Fuchs*, Spiegel und Bild. Die Konstellation von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Augustinus, in: S. Neuber; R. Veressov (Hg.), Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie, München 2010, 79–92.
- O. Höffe*, Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, in: Ders. (Hg.), Aristoteles: Die Nikomachische Ethik (Reihe Klassiker Auslegen Bd. 2), Berlin 1995, 277–304.
- B. Kent*, Justice, Passion, and Another’s Good: Aristotle Among the Theologians, in: J. A. Aertsen (Hg.), Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (MM 28), Berlin, New York 2001, 704–717.
- W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ³1998.
- J. Müller*, Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus (BGPhMA NF.59), Münster 2001.
- M. Nussbaum*, Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism, in: Political Theory 20/2 (1992) 202–246.
- M. Nussbaum*, Aristotle on human nature and the foundations of ethics, in: J. E. J. Altham; R. Harrison (Hg.), World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams, Cambridge 1995, 86–131.
- M. Nussbaum*, Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: Dies., Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hg. v. H. Pauer-Studer, Frankfurt 1999, 24–85.
- M. Nussbaum*, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Frankfurt/M. 2010.

⁵⁵ Cf. zu diesem Begriff, der in Hinsicht auf Problemstellungen des Ansatzes bei Thomas von Aquin entwickelt worden ist *Kluxen* ³1998, 169ff.

M. Perkams, *Lex naturalis vel ius naturale – Philosophisch-theologische Traditionen des Naturrechtsdenkens im 12. und 13. Jahrhunderts*, in: A. Fidora u. a. (Hg.), *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2010, 89–120.

Fr. Ricken, *Aristoteles und die moderne Tugendethik*, in: *ThPh* 74 (1999) 391–404.

Many modern philosophical theories of justice are based on a reception of Aristotelian ethics. One of the most prominent examples is Martha Nussbaum's Capability Approach. Nussbaum tries to establish a non-metaphysical set of universal ethical norms which determine whether a political state has a just condition or not. However, Nussbaum's approach shows many problems concerning the validity of her own method as well as of her reception of Aristotle's thought. Furthermore, Aristotle's own theory of justice in *Nicomachean Ethics V* fails to develop a convincing foundation for universal normativity. The paper elaborates an alternative metaphysical theory of the normativity of justice by reconstructing the mediaeval reception of *Nicomachean Ethics V* by Albert the Great.