

# Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles

Von Klaus Philipp Seif

## 0. Einleitung

Wer nach der Willensfreiheit bei Aristoteles (= A.) fragt, muß wissen, was „Willensfreiheit“ und „freiwillig“ in der deutschen Sprache bezeichnen, sonst weiß er nicht, wonach er fragt. Wenn wir im Deutschen von einer Handlung sagen, sie sei freiwillig, so kann zweierlei damit gemeint sein: 1. Sie hat im Menschen, der handelt, ihren Ursprung, kann also nicht ausschließlich auf außermenschliche Ursachen zurückgeführt werden. 2. Die innermenschlichen Ursachen sind ihrerseits nicht determiniert. Erst hier kann im eigentlichen Sinne von der Freiheit des Willens gesprochen werden. Beide Begriffe menschlicher Willensfreiheit finden sich bereits in der Philosophie Kants<sup>1</sup>. Er unterscheidet Freiheit im psychologischen oder komparativen Sinne und Freiheit im kosmologischen oder transzendentalen Verstand. Freiheit im komparativen Sinne ist vereinbar mit dem Determinismus: Eine Handlung ist frei, wenn sie auf inneren, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachten Vorstellungen beruht<sup>2</sup>. Diese Vorstellungen sind als Vorstellungen Erscheinungen in der Zeit und sind als solche notwendig mit anderen Vorstellungen verknüpft, mithin durch diese zeitliche Verknüpfung determiniert. Freiheit im kosmologischen Verstand nennt Kant das Vermögen des absoluten Anfangs, welches der Zeitlichkeit und der mit ihr gekoppelten Kausalität überhoben ist<sup>3</sup>.

Auch der modernen sprachanalytischen Diskussion der menschlichen Willensfreiheit liegen beide Begriffe zugrunde. Ausgangspunkt der sprachanalytischen Überlegungen ist der sogenannte Zurechnungssatz „er hätte auch anders handeln können“, der als sinnvoll vorausgesetzt wird. Die Diskussion dreht sich allein darum, wie dieser Satz zu verstehen ist: kategorisch (Freiheit im transzendentalen Sinne) oder hypothetisch (Freiheit im komparativen Sinne)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Kritik der praktischen Vernunft (KpV) A 167-79; Kritik der reinen Vernunft (KrV) B 561-87.

<sup>2</sup> KpV A 172.

<sup>3</sup> KrV B 561.

<sup>4</sup> Hauptvertreter der deterministisch-utilitaristischen Position sind G. E. Moore, *Ethics* (Oxford 1966) (deutsche Ausg.: *Grundprobleme der Ethik* [München 1975]), und P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books [1954], cap. 19-20. Die

Wie hat A. die Fragen nach der Ursächlichkeit und Determiniertheit des Menschen, insofern er handelt, gestellt und beantwortet? Inwieweit kann man sagen, daß er sich bereits mit dem Begriff der Willensfreiheit in diesem doppelten Verstand befaßt hat? Diesen Fragen wollen wir im folgenden nachgehen. Die letzte umfassende Darstellung dieses Problems hat Loening abgefaßt<sup>5</sup>. Er ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß A. keineswegs die Freiheit des Willens im Sinne seiner Indeterminiertheit angenommen hat. Im Gegenteil: A. habe den schlagenden Beweis dafür geführt, daß die Zurechnung einer Handlung auch ohne Willensfreiheit im Sinne der Indeterminiertheit der innermenschlichen Ursachen möglich sei<sup>6</sup>. Ist damit die aristotelische Position richtig wiedergegeben? Wir wollen dies anhand der Behandlung dieser Problematik in der Nikomachischen Ethik (= EN)<sup>7</sup> prüfen, die anerkanntermaßen sowohl in Aufbau wie in der Darstellung die ausgereifteste ethische Schrift des A. ist<sup>8</sup>.

### 1. Der Begriff der willentlichen Handlung

1.1. *Die Handlung gegen den Willen: Die Kriterien von Schmerz und Gewalt:* Die Bestimmung des Begriffes der willentlichen Handlung steht am Anfang des Beitrages der EN zur Willensfreiheitsproblematik (III, 1–7). Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Phänomene Lob und Tadel: Inwieweit ist es sinnvoll, einen Menschen zu loben oder zu tadeln? Insofern er willentlich (ἐκὼν, ἐκούσιος) gehandelt hat<sup>9</sup>. Was aber bedeutet „willentlich handeln“? Diese Bestimmung nimmt A. zunächst über den privativen Gegensatz zu „ἐκὼν“, das Adjektiv „ἄκων“ bzw. „ἀκούσιος“ vor. Daß „ἄκων“ dem deutschen Ausdruck „gegen den Willen“ entspricht<sup>10</sup>, wird an den Wesens-

---

libertarian position wird bes. nachdrücklich von J. L. Austin, *Philosophical papers* (Oxford 1970) 181 ff. 205 ff. (deutsche Ausg.: *Wort und Bedeutung* [München 1975] 185 ff. 213 ff.) vertreten. Zur sprachanalytischen Freiheitsdiskussion vgl. F. Ricken, *Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie*, ThPh 52 [1977] 525–42.

<sup>5</sup> R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles* (Jena 1903, repr. Hildesheim 1967). Dort ist die wichtigere Literatur des 19. Jh. aufgearbeitet.

<sup>6</sup> Loening a. a. O. 273 ff. 294 ff.

<sup>7</sup> Abkürzungen der auctores Graeci und ihrer opera nach dem Griechisch-Englisch-Lexikon von H. G. Liddell, R. Scott (Oxford 1940 [repr. 1958]).

<sup>8</sup> Hierzu vgl. I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg 1966) 438 ff. 455 ff.

<sup>9</sup> Die Übersetzung von „ἐκὼν“ mit „willentlich“ birgt am wenigsten die Gefahr einer Kontamination mit neuzeitlichen Begriffen. Vgl. a. die lat. Übers. von „ἐκὼν“ mit „sponte“ bei dem Humanisten D. Lambinus (*Aristoteles Latine interpretibus variis*, ed. Academia regia Borussica [Berlin 1831]).

<sup>10</sup> Lambinus übersetzt „inivitus“, R. A. Gauthier, J. Y. Jolif (*L'Ethique à Nicomaque*, introd., trad. e. comm., 2 Abt. [Louvain-Paris 1970]) „malgré soi“, H. H. Joachim (*Aristotle, The Nicomachean Ethics*, A comm., ed. by D. A. Rees [Oxford 1951] repr. 1962) „unwilling, i. e. contrary to will“. Dagegen geht W. F. R.

merkmalen der so bezeichneten Handlungen deutlich: Wer „ἄκων“ handelt, empfindet Schmerz infolge seines Handelns (1110 b21. 1111 a32). Dieses wird nicht sittlich beurteilt, der Täter erfährt Verzeihung oder gar Mitgefühl (1109 b32). Hierfür ist die Schmerzhaftigkeit notwendige Bedingung: Mitgefühl ist nur dort sinnvoll, wo einer Person Schmerz widerfahren ist, und verziehen wird einem Menschen nur dann, wenn er Schmerz über sein Handeln empfindet und dies zum Ausdruck bringt. Schmerz ist jedoch nur ein notwendiges, kein hinreichendes Kriterium dafür, ob eine Handlung gegen den Willen eines Menschen geschieht. Ich kann sehr wohl aus freien Stücken Schmerz in Kauf nehmen, um ein bestimmtes Ziel damit zu erreichen, also ein für mich schmerzhaftes Handeln wollen. Andere Kriterien als der Schmerz müssen demnach herangezogen werden. A. nennt Gewalt und Unwissen (1109 b35). Mit Gewalt bezeichnet er eine mechanisch auf den Körper eines Menschen wirkende Bewegung, die ohne Mitwirken eines dem betroffenen Menschen immanenten Bewegungsprinzips abläuft und seinem Streben entgegengesetzt ist<sup>11</sup>. Derart zustande kommende Handlungen sind gegen den Willen, mithin nicht zurechenbar. Als Beispiel führt A. an, wenn jemand von einem Sturm irgendwohin verschlagen wird, oder wenn Verbrecher einen Menschen verschleppen.

1.2. *Gemischte Handlungen*: Wie aber steht es mit Handlungen, die infolge einer nicht physisch wirkenden Gewalt – etwa psychischem Druck – zustandekommen; wenn etwa jemand aus Furcht vor einem größeren Übel ein kleineres wählt oder ein Übel um eines Gutes willen in Kauf nimmt? A. nennt als Beispiel, wenn der Kapitän eines Schiffes bei einem Seesturm die Ladung über Bord werfen läßt, um das Leben der Passagiere und das eigene zu retten, oder wenn ein Gefangener sich zu einem Verbrechen bereit erklärt, um dadurch seine Angehörigen vor dem Tod zu bewahren (1110 a5 ff.). Er bezeichnet derart zustande kommende Handlungen als gemischt (1110 a11), weil derjenige, der in einer solchen Situation handelt, sowohl zu meiden

*Hardie* (Aristotle's ethical theory [Oxford 1968] 152–9) davon aus, daß A. „ἄκων“ im Sinne von „unwilling, i. e. intended but not desired“ (Beleg 1110 b12) und im Sinne von „involuntary, i. e. not intended“ verwendet. Wir werden später noch sehen, daß A. von intendierten und nicht intendierten Handlungen die Begriffe „ἐκούσιον“ und „οὐκ ἐκούσιον“ präzisiert. Nur in der biologischen Schrift „De motu animalium“ 703 b4 wird „ἄκων“ in der Bedeutung „unwillkürlich“ gebraucht, dort aber im Zusammenhang mit der Tätigkeit des vegetativen Seelenteiles, der in der Ethik keine Rolle spielt. – Auch die Übers. von Ross (Oxford-Übers. vol. IX) mit „involuntary“ und Dirlmeiers (Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. u. komm. Berlin 1969) „unfreiwillig“ treffen nicht die Bedeutung von „ἄκων“, da beide Begriffe im Gegensatz zu „ἄκων“ keinen Schmerz implizieren. Involuntary im Sinne von „not intended“ und unfreiwillig kann außerdem auch die Handlung sein, die A. ausdrücklich als „nicht willentlich“ bezeichnet.

<sup>11</sup> Met. 1015 a26 ff.; Rh. 1369 b5; vgl. a. Loening a. a. O. 193 nr. 4.

sucht wie auch erstrebt, was er tut, freilich unter jeweils verschiedener Rücksicht: Solche Handlungen werden nicht um ihrer selbst willen ausgeführt, sondern um eines von ihnen verschiedenen Zieles willen (1110 a18 f.). Abgesehen von der jeweiligen Situation ist es Ziel keines vernünftigen Menschen, eine Schiffsladung über Bord zu werfen oder ein Verbrechen zu begehen. Insofern sind sie gegen den Willen. In der konkreten Situation sind sie notwendige Bedingung für die Verwirklichung eines Gutes. Dessenwegen werden sie in Kauf genommen, und insofern sie in dieser Mittel-Ziel-Relation Gegenstand des Strebens sind, sind sie willentlich (1110 b4). A. stuft diese Handlungen letztlich – trotz ihres Doppelcharakters – als willentlich ein, weil das Prinzip der Bewegung im Handelnden liegt, also kein physischer Zwang vorliegt (1110 a15. b4). Mit gutem Grund hat er sie so klassifiziert: Tatsächlich bestehende zentrale Probleme der Ethik wie etwa das Abwägen von Gütern und die Mittel-Zweck-Problematik wären der ethischen Überlegung und Bewertung entzogen, wenn die Handlungen als „ἀκούσια“ bezeichnet und somit als sittlich nicht bewertbar deklariert worden wären. Eine einzige Ausnahme gesteht A. zu: Wenn auf einen Menschen ein Druck ausgeübt wird, der den von der Natur vorgegebenen Rahmen menschlicher Widerstandskraft übersteigt (1110 b23 f.); zu denken wäre an Folter. Der davon betroffene Mensch hat keine Kontrolle über sein Handeln, er kann dafür nicht verantwortlich gemacht werden<sup>12</sup>. Doch auch hier legt sich A. nicht prinzipiell fest: Es gibt Situationen, in denen sich der Mensch unter keinen Umständen zu einer Handlung zwingen lassen darf, sondern den Tod vorziehen muß (1110 a26). Beispiele dafür hat er nicht genannt, doch einen Hinweis gegeben: Entscheidend ist die Höhe des verletzbaren Gutes (1110 a19 f.).

1.3. *Die Handlung gegen den Willen: Das Kriterium des Unwissens*: Nur eine einzige Handlungsklasse, die durch das Mitwirken des Handelnden zustande kommt, wird nach aristotelischem Verständnis nicht zugerechnet: Handlungen, die aufgrund von Unwissen erfolgen. Zur Verdeutlichung dessen, was damit gemeint ist, unterscheidet er Handlungen, die nicht willentlich sind (οὐχ ἐκούσιον) und Handlungen gegen den Willen (ἀκούσιον). Beide Handlungsprädikate werden folgendermaßen eingegrenzt: Alles, was aufgrund von Unwissen geschieht, geschieht nicht willentlich. Die Handlung ist nicht Gegenstand des Strebens, insofern der Handelnde nicht weiß, was er tut. Wenn ich beispielsweise mit einer Pistole auf einen Menschen ziele, abdrücke und ihn töte, so geschieht dies dann nicht willentlich, wenn ich nicht wußte, daß die Pistole geladen war. Eine Einzelheit, ohne die die Tat nicht zustande gekommen wäre, war mir unbekannt. Ziel

<sup>12</sup> Hierzu vgl. a. Loening a. a. O. 206 ff.

des Anlegens war nicht, den anderen zu töten, sondern Spaß oder Prahlerei. Gegen den Willen ist die Tat nur dann, wenn sie – aufgrund von Unwissen erfolgt – nachher Reue beim Täter hervorruft. Seine Reaktion auf Vorwürfe wäre etwa: „Wenn ich gewußt hätte, daß die Waffe geladen war, hätte ich nicht abgedrückt. Es tut mir leid.“ Das Prädikat „nicht willentlich“ impliziert im Gegensatz dazu weder ein Bedauern noch in kontrafaktischem Bezug das Unterlassen der Tat bei klarem Wissen um den Sachverhalt. Es sagt nur etwas aus über den Willensvollzug im Moment der Tat, während „ἀκούσιον“ etwas über die Relation zwischen der Disposition des Willens des Täters und eben dieser Handlung besagt. Diese Bestimmung des Prädikates „gegen den Willen“ im Zusammenhang mit der aufgrund von Unwissen begangenen Tat scheint problematisch: Hier wird nämlich aufgrund einer nachträglichen Stellungnahme des Handelnden einer Handlung ein Prädikat zugesprochen, das über ihre sittliche Zurechnung entscheidet, während die Tat selbst die gleiche geblieben ist; nichts an ihr hat sich in der Zeit zwischen dem Vollzug und dem Ausdruck des Bedauerns geändert. Inwieweit kann die Stellungnahme zu einer aufgrund von Unwissen begangenen Tat die Beurteilung dieser Tat sinnvollerweise ändern? Wesentliches Merkmal einer gegen den Willen erfolgenden Handlung ist, daß sie Verzeihung oder Mitgefühl findet (1109 b32). Diese setzen ihrerseits Schmerz beim Bemitleideten und Reue bei dem voraus, dem verziehen wird. Schmerz und Reue über eine Tat stellen sich aber erst ein, wenn der Täter weiß, was er angerichtet hat. Bei einer Handlung, die aufgrund von Unwissen geschieht, ist hinsichtlich des Tatmomentes allein die Feststellung möglich, daß diese Tat nicht Gegenstand des Willens des Handelnden war. Unmöglich ist es hingegen, allein aufgrund des Tatmomentes darüber zu befinden, ob der Täter die Tat unterlassen hätte, wenn er gewußt hätte, was er tut. Ein Urteil darüber ist erst dann möglich, wenn der Täter zu seiner Tat Stellung nimmt. Dann kommt nämlich zu der Erkenntnis, daß die Tat nicht Gegenstand des Willens war, die Erkenntnis hinzu, ob sie seinem Charakter entspricht. Die Kennzeichnung einer solchen Tat als „ἀκούσιον“ ändert also nichts an der Handlung, sondern besagt nur, daß diese mit dem Charakter des Täters nicht in Einklang steht und somit kein sittliches Urteil über ihn erlaubt. Wenn demnach vor Gericht Reue ins Gewicht fällt, so deshalb, weil sie etwas über den Charakter des Täters offenbart, dieser aber bei der Urteilsfindung berücksichtigt wird<sup>13</sup>.

In einer weiteren Präzisierung, die, wie sich noch zeigen wird, für das Verständnis des Begriffes der willentlichen Handlung bedeutsam

<sup>13</sup> Zur Berücksichtigung des Charakters vor Gericht s. a. Rh. 1374 b13 f.

ist, unterscheidet A. zwischen einem Handeln aufgrund von Unwissen und Handeln im Zustand des Unwissens (1110 b24 f.). Seine Überlegungen können anhand der folgenden deutschen Sätze verdeutlicht werden: 1. „Ich tat es, weil ich nicht wußte, was ich tat.“ In diesem Fall spricht A. vom Handeln aufgrund von Unwissen. 2. „Ich tat es, ohne überhaupt etwas zu wissen.“ Hier spricht A. von Handeln im Zustand des Unwissens.

Grammatikalisch betrachtet besteht im ersten Satzgefüge ein kausaler Konnex zwischen der Aussage des Haupt- und der des Nebensatzes. Die Konjunktion „weil“ bringt zum Ausdruck, daß die Ursache für die Tat darin besteht, daß der Handelnde den Sachverhalt nicht kannte. Er kann sich etwa aufgrund einer falschen Annahme oder einer fehlerhaften Folgerung oder aufgrund regionaler Ignoranz getäuscht haben<sup>14</sup>. Dieses Unwissen, die Bedingung für die Tat, bezieht sich nur auf konkret Einzelnes, nicht auf ethische Prinzipien: auf den Täter selbst, die Tat, ihren Gegenstand, das Tatinstrument, ihren Zweck und Methode (1110 b31 f.). Sofern der Täter die so zustandegekommene Handlung bereut, ist sie gegen seinen Willen, wird mithin nicht zugerechnet. In dem an zweiter Stelle aufgeführten Satzgefüge wird durch die adverbiale Hinzufügung „ohne ... wissen“ ein modaler Umstand der Handlung bezeichnet, nämlich daß das Erkenntnisvermögen des Täters bei der Tat ausgeschaltet war. Der Täter wird nie sagen können, „ich wußte nicht, daß ...“, „ich nahm an, daß ...“. Ebensogut könnte dann ein Blinder behaupten, er sei einer optischen Täuschung zum Opfer gefallen. Vom Versagen des Erkenntnisvermögens kann hier nicht gesprochen werden, weil es nur potentiell vorhanden ist, etwa bei einem Betrunknenen. Diesen Zustand meint A., wenn er vom Zustand des Unwissens spricht. Der Mensch wird für Fehlleistungen, die er sich in diesem Zustand zuschulden kommen läßt, bestraft, solche Handlungen gelten demnach als willentlich. Doch ist es nicht absurd, etwa von einem Betrunknenen zu sagen, er handle willentlich? Dies ist dann nicht absurd, wenn ein Mensch die geistige Trübung, die Vorbedingung seines Handelns in diesem Falle, selbst – durch übermäßigen Alkoholgenuß beispielsweise – herbeigeführt hat (1113 b32 ff.). Nichts zwingt einen Menschen, Alkohol zu trinken, und jeder Mensch weiß, daß starker Alkoholgenuß das Erkenntnisvermögen beeinträchtigt und zu unverantwortlichem Handeln führen kann. Insofern die Ursache des Unwissens, der Alkoholgenuß, gewollt war, ist die Tat als dessen vorher-

<sup>14</sup> Die verschiedenen Arten des Unwissens behandelt A. APo 77 b18 ff. 79 b23 ff. Die sich aus einem Syllogismus ergebende Täuschung bezeichnet er als *ἄγνοια κατὰ διάθεσιν*, die Ignoranz auf einem bestimmten Gebiet als *ἄγνοια κατὰ ἀπόφασιν*. Vgl. a. Top. 148 a3 ff.

sehbares Resultat eine willentliche Handlung. Sie wird zugerechnet, der Täter muß mit Tadel und Strafe rechnen<sup>15</sup>.

1.4. *Die begriffliche Bestimmung der willentlichen Handlung:* Diese zuletzt dargestellte Unterscheidung zwischen Handlungen, die aus Unwissen resultieren, und Handlungen, die im Zustand des Unwissens ausgeführt werden, ermöglicht einen guten Zugang zum Begriff der willentlichen Handlung. Da nämlich von Handlungen der einen Art das Prädikat „ἐκούσιον“, von der anderen das Prädikat „ἀκούσιον“ prädiiziert wird, kann man fragen: aufgrund welchen Klassen-Spezifikums wird Handlungen der einen Klasse das Prädikat „ἐκούσιον“ zugesprochen? Antwort: Der Zustand des Unwissens resultiert aus Leichtsinns (1114 a1) oder aus Unbeherrschtheit (1136 a8), kurz: aus Charakterzügen. Insofern dies der Fall ist, werden derartige Handlungen als willentlich bezeichnet. Doch gilt dies nicht auch für bestimmte Handlungen, die aufgrund von Unwissen zustandekommen? Kann nicht auch dieses Unwissen auf den Charakter zurückgeführt werden? Dies gilt mit Sicherheit nicht für all die Fälle, wo der Mensch keine Möglichkeit hat, Täuschung und Unwissen zu vermeiden. A. nennt solche Handlungen ἀτύχηματα (1135 b16–17), d. h. sie sind von der Tyche, einem vom Menschen nicht beeinflussbaren Prinzip inauguriert, können nicht von der Vernunft berechnet werden, sind Paraloga. Ein Beispiel wäre etwa, wenn jemand aufgrund einer plötzlich auftretenden Wahnvorstellung seinen Sohn umbringen würde, weil er ihn für einen Feind hält (1111 a11 f.). Sein Unwissen resultiert aus dem Wahn, den er nicht selbst verursacht hat, sondern der über ihn gekommen ist wie eine plötzliche Krankheit.

Schon eher scheint dort eine Handlung auf den Charakter rückführbar, wo die Täuschung nicht durch ein dem Menschen unzugängliches Prinzip verursacht wurde, also verhinderbar war. A. nennt derartige Handlungen Fehlleistungen (ἁμάρτημα, 1135 b12)<sup>16</sup>. Könnte man etwa nicht in dem vorher angeführten Pistolenbeispiel dem Schützen den Vorwurf machen: „Warum haben Sie nicht nachgeprüft, ob die Waffe geladen war?“ Er könnte antworten: „Ich tue dies sonst immer, aber ausgerechnet heute habe ich es unterlassen.“ Aus

<sup>15</sup> In Trunkenheit begangene Delikte wurden in Athen sogar mit dem doppelten Strafmaß geahndet (1113 b30–32). Pittakos hatte dies zur Abschreckung gesetzlich verankert (Pol. 1274 b18; MM 1195 a28).

<sup>16</sup> A. unterscheidet insgesamt vier Stufen menschlichen Fehlverhaltens: ἀτύχημα, ἁμάρτημα, ἀδίκημα, ἀδίκημα διὰ μοχθηρίαν (1135 b11 f.). ἀτύχημα und ἁμάρτημα sind Handlungen gegen den Willen, ἀδίκημα und ἀδίκημα διὰ μοχθηρίαν dagegen willentliche Handlungen. Das ἀδίκημα διὰ μοχθηρίαν kommt im Unterschied zum bloßen ἀδίκημα durch προαίρεσις zustande. Diese Darstellung in der EN ist differenzierter als in der Rhetorik, wo ἀδίκημα unterschiedslos auf μοχθηρία zurückgeführt wird (1374 b4).

dem einmaligen Unterlassen der Prüfung kann nicht auf Unvorsichtigkeit oder Unordentlichkeit des betreffenden Mannes, also auf einen Charakterzug geschlossen werden. Im Gegenteil. Gerade in einem solchen Fall wird man sagen: „Er ist sonst sehr vorsichtig. Ausgerechnet ihm muß das passieren. Er hat eben Pech gehabt.“ Da A. derartige Handlungen ausdrücklich ἀκούσια nennt (1135 b12/ 1111 a2), wird der Zusammenhang zwischen der Reduzierbarkeit auf den Charakter und dem Prädikat „ἀκούσιον“ deutlich. Wenn sich dagegen herausstellt, daß der Schütze grundsätzlich die Pistole nicht prüft, dann wird ihm vorgeworfen, er habe die Tat leichtfertig verursacht. Er wird als leichtsinniger Mensch bezeichnet, der ein schwerwiegendes Risiko in Kauf genommen hat. Dieser Leichtsinn, also ein Charakterzug, wird ihm zum Vorwurf gemacht. Die aus ihm resultierende Handlung ist kein Fehler, sondern ein Akt der Ungerechtigkeit (ἀδικημα). Die Handlung wird getadelt und bestraft, ist also eine willentliche Handlung (1113 b33 ff.).

Daß eine Handlung dann als willentlich bezeichnet wird, wenn sie auf den Charakter des Handelnden reduzierbar ist, wird auch durch die Auseinandersetzung des A. mit der Zentralthese der sokratisch-platonischen Ethik bestätigt. Sokrates hatte die These aufgestellt, „οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει“ (Apol. 25 e; Prot. 358 c; Ti. 86 d). Dies hatte er damit begründet, daß der Schlechte Schlechtes tue, weil er glaube, dies sei etwas Gutes; er wisse nur nicht, was gut und was schlecht ist. Sein schlechtes Handeln resultiere aus einem Unwissen. Wenn er nur wüßte, was gut ist, würde er dies auch tun. Eigentlich tue er das Schlechte gegen seinen Willen, denn er wolle Gutes tun. Er müsse nur darüber aufgeklärt werden, was gut ist.

Daß der Schlechte gegen seinen Willen handelt, bestreitet A. Er behauptet, dieser handle willentlich, und er weist dies folgendermaßen auf: Zunächst geht er einen Schritt weiter als Sokrates, indem er fragt, wodurch dieses Unwissen bedingt sei. Seine Antwort: Zwischen der sittlichen Verfassung eines Menschen und diesem Unwissen besteht eine Wechselwirkung: Der sittlich Schlechte weiß nicht, was er tun und was er unterlassen muß, eben weil er sittlich schlecht ist; und aufgrund seiner in Unkenntnis der sittlichen Prinzipien begangenen Handlungen fördert er seine völlige sittliche Depravation (ὅλως κακὸν γίνονται, 1110 b28 f.). Sein Handeln entspringt also nicht einer Täuschung des Erkenntnisvermögens hinsichtlich einer Einzelheit, sondern einer Unkenntnis der sittlichen Prinzipien, die ihrerseits durch den Charakter bedingt ist. Insofern handelt der sittlich Schlechte willentlich. Die Ausführungen des A. zum Begriff der willentlichen Handlung können also folgendermaßen zusammengefaßt werden: Ein Mensch handelt willentlich, wenn sein Handeln auf seinen Charakter

zurückgeführt werden kann<sup>17</sup>. Dies ist nur dann möglich, wenn der handelnde Mensch im einzelnen weiß, was er tut, oder eine Trübung seines Erkenntnisvermögens im ganzen selbst herbeiführt, und wenn er durch keine physisch wirkende Gewalt zum Handeln gezwungen wird.

## 2. Der Begriff des Charakters

2.1. *Das Problem des Charakters in der Ethik*: Die aristotelische Diskussion der Begriffe der willentlichen Handlung und der Handlung gegen den Willen hat ergeben, daß nur diejenigen Handlungen, die auf den Charakter rückführbar sind, demjenigen, der sie ausführt, zugerechnet werden. Der Mensch wird nur für derlei Taten belohnt und bestraft, gelobt und getadelt, und zwar eben deshalb, weil es an seinem Charakter lag, wie er handelte. A. geht also von einem Phänomen aus, das Kant mit dem Terminus „Freiheit im komparativen Verstand“ bezeichnet. Für eine nach dem Verursacherprinzip denkende Jurisprudenz könnte das Problem der strafrechtlichen Zurechnung einer Handlung damit gelöst sein, daß der Ursprung der Handlung im Charakter des Handelnden lokalisiert ist. Doch damit ist die Frage, ob sittliche Beurteilung, ob Lob und Tadel überhaupt sinnvoll sind, nicht beantwortet. Kann nicht ein Mensch sein schlechtes Handeln damit entschuldigen, daß er auf seinen Charakter verweist und sagt, „ich bin eben so“ (1114 a3. a31–b1)? Wer eine derartige Entschuldigung ausspricht und derjenige, der sie akzeptiert, bringt implizit zum Ausdruck, daß der Mensch für seinen Charakter nicht verantwortlich und somit auch nicht letzte Ursache seines Handelns ist, insofern der Charakter sein Handeln initiiert. Läßt man eine solche Entschuldigung nicht gelten, und A. läßt sie nicht gelten (1114 a4), dann stellen sich einige weitergehende Fragen: Inwieweit liegt die Bildung des Charakters in der Macht des jeweiligen Menschen? Die Antwort auf diese Frage setzt die Klärung einer weiteren Frage voraus: Wie bildet sich der Charakter des Menschen? Und vorgängig hierzu muß man wissen, was mit „ἦθος“, dem griechischen Wort für „Charakter“, bei A. gemeint ist.

Daß mit „ἦθος“ die Disposition des menschlichen Strebevermögens (= SV) bezeichnet wird, ergibt sich aus seinen Ausführungen über die Struktur der Seele in EN I, 13 und der analog dazu vorgenommenen

<sup>17</sup> Vgl. J. A. Stewart (Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, 2 vol. [Oxford 1892]) p. 26: „The individual is (according to Aristotle) „responsible for acts, which can be assigned to his character as immediate cause.“ Daß dies mit dem Prädikat „ἐκούσιον“ gemeint ist, klingt auch bei Dirlmeier a. a. O. an. Er übersetzt „ἐκόν“ normalerweise mit „freiwillig“, doch 1146 a7 gibt er es mit „charakteristisch“ wieder. Vgl. a. Loening a. a. O. 206, der die willentliche Handlung nach dem Verständnis des A. als „Ausfluß der individuellen Persönlichkeit“ charakterisiert.

Einteilung der Aretai in ethische und dianoetische. Dem dort als Handlungskonstituenten aufgewiesenen unvernünftigen SV und dem vernünftigen Seelenvermögen entsprechen ethische und dianoetische Arete als der jeweils vollendete Zustand beider Vermögen. Die Arete des Charakters (ἀρετὴ ἡθους, so 1139 a1) ist also nichts anderes als ein Zustand des SV, aufgrund dessen wir von einem Menschen sagen würden: „er hat einen guten Charakter“. Und der Charakter ist nichts anderes als eine bestimmte Verfassung des SV. Dies ist in EE 1220 b5 am deutlichsten formuliert: „Der Charakter ist eine Qualität des unvernünftigen Seelenteiles, der in der Lage ist, der Vernunft nach Maßgabe der Befehle des vernünftigen Seelenteiles zu gehorchen.“<sup>18</sup>

Allerdings umfaßt der aristotelische Begriff des Charakters, sofern er für die Ethik relevant ist, nicht sämtliche Eigenschaften des SV. Wenn beispielsweise jemand Süßes oder Bitteres besonders liebt, spricht A. nicht von einem Charakterzug (EE 1227 b10). Die Festlegung des Charakterbegriffes auf Eigenschaften des Menschen, insofern er handelt (Poet. 1450 a5), beseitigt diese Schwierigkeit nicht: Wenn ich beispielsweise Wein trinke und dies damit erkläre, daß ich ein Weinliebhaber bin, dann beziehe ich mich zwar auf eine Eigenschaft meines SV, die mein Handeln bestimmt, doch es handelt sich hier gemäß der soeben zitierten Stelle aus der EE nicht um einen Charakterzug. Die Frage stellt sich also von neuem: Welche Eigenschaften des SV faßt A. in dem Charakterbegriff der Ethik zusammen?

Folgende Vorüberlegung verschafft Zugang zur Lösung dieses Problems: Eigenschaften fallen unter die Kategorie des κατὰ συμβεβηκός, nicht des καθ'αυτό (Met. 1028 a10 ff.). Sie können nicht selbständig existieren, sondern bedürfen eines sie tragenden Subjektes. Gibt es im Träger der Eigenschaften ein Kriterium, bestimmte Eigenschaften unter dem Begriff des Charakters zusammenzufassen? Gibt es eine allen als Charaktereigenschaften bezeichneten Eigenschaften zugrunde liegende Struktur des SV, aus der sich diese Zusammenfassung und die Sonderung der übrigen Eigenschaften des SV aus dem Charakterbegriff erklärt?

<sup>18</sup> „διὸ ἔστω (τὸ) ἡθος τοῦ[το] (ἀλόγου) ψυχῆς, κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης.“ Griechischer Text nach F. Ricken, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Hypomnemata 46 (Göttingen 1976) 138 nr. 23. Bis auf das „δ“ nach „δυναμένου“ stimmt diese Textfassung mit Dirlmeiers Rettungsversuch der offensichtlich verderbten Handschriftenvorlage überein. D.s Athetese von „δ“ ist ungerechtfertigt, weil dem Satz eine Gegensatzstruktur zugrunde liegt: ἄλογον – λόγος, ἐπιτακτικός – ἀκολουθεῖν. Nicht gelungen ist die Übers. dieser Stelle von J. Solomon (Oxford. Übers. vol. IX): „a quality in accordance with governing reason belonging to the irrational part of the soul which is yet able to obey the reason.“ Die Inbezugsetzung des Prädikatsnomens „ποιότης“ mit dem Präpositionalausdruck „κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον“ ist schon allein aufgrund der Periodenstruktur des Satzgefüges abwegig.

2.2. *Charakter und Strebevermögen*: Um hierüber Klarheit zu gewinnen, muß zunächst das SV in den Blick gerückt werden. In „de Anima“ wird es als eigenständiges Vermögen neben dem Ernährungs- und Unterscheidungsvermögen genannt, und zwar als dasjenige Vermögen, auf das jede vom Menschen ausgehende Bewegung zurückzuführen ist (de An. 427 a18; 432 a16; 433 b27). Es ist das Vermögen, von einer Vorstellung oder einem Gedanken bewegt zu werden (433 b12), also ein Vermögen zu einem Erleiden. A. unterscheidet drei Arten des Strebens: Begierde, Affekt, Wünschen (de An. 414 b2; MA 700 b22; Pol. 1334 b18; MM 1187 b37; EN 1111 b11; EE 1223 a26; 1225 b25). Diese drei Strebearten können sich auf wirklich Gutes und auf nur scheinbar Gutes richten<sup>19</sup>. Ob etwas tatsächlich ein Gut ist, darüber kann allein die Vernunft des Menschen befinden (1139 a26 ff.). Auf wirklich Gutes richten sich demnach Begierde, Affekt und Wunsch nur dann, wenn sie sich von der Vernunft leiten lassen. Insofern sie sich in vollem Einklang mit ihr regen, ist das SV im Zustand der ethischen Arete; sind sie nicht in Übereinstimmung mit ihr, und bestimmt unvernünftiges Streben das Handeln, dann ist es im Zustand der Kakia (1102 b27; 1151 b34; EE 1220 b28). Ethische Arete und Kakia bezeichnen also Eigenschaften des SV, insofern es – in unterschiedlicher Weise: einmal gehorchend, dann gebietend – mit dem Vernunftvermögen zusammenwirkt. Der für die Ethik relevante Charakterbegriff des A. umfaßt diese Eigenschaften; alle anderen Eigenschaften des SV, die nicht dieses Zusammenwirken betreffen, fallen nicht unter diesen Begriff. Vom Charakter eines Menschen wird also in der praktischen Philosophie des A. nur dort gesprochen, wo hinsichtlich des Handelns Strebe- und Vernunftvermögen zusammenwirken<sup>20</sup>.

Daß der aristotelischen Ethik dieser Charakterbegriff zugrunde liegt, wird dadurch bestätigt, daß Tieren und Kindern die Fähigkeit zu ethischer Arete und Kakia, mithin ein Charakter im sittlichen Sinne abgesprochen wird (1145 a25; 1147 b3; 1149 b31; EE 1229 a25)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Zu den Wesensmerkmalen der drei Strebearten und ihrem Bezug auf ein Gut vgl. Ricken, Lustbegriff, 38 ff. 59 ff.

<sup>20</sup> Insofern kann die von Ricken, Lustbegriff, 138 nr. 23 vorgenommene Bestimmung des aristotelischen Charakterbegriffes („im Begriff des Ethos sind ... die verschiedenen Weisen zusammengefaßt, in denen das SV affiziert werden kann“) hinsichtlich der Ethik noch präzisiert werden. Ricken folgt in seiner Bestimmung Loening a. a. O. 104 f., der den Charakter als „die konstante Art, wie sich ihr (sc. der Subjekte) Begehren durch Gefühl und Vernunft bestimmen und zu Handlungen antreiben läßt“ definiert. Die von mir vorgenommene Präzisierung wird durch EE 1220 b18 untermauert: „ἔξεις δέ εἰσιν ὅσαι αἰτιαί εἰσι τοῦ ταῦτα (sc. πάθη) ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως.“

<sup>21</sup> Von Kindern heißt es: In ihnen sind gleichsam Samen und Spuren der späteren Charakterzüge. Ihre Seelen unterscheiden sich nicht von der eines Tieres (HA 588 a31 f.). Vgl. a. W. W. Fortenbaugh, Aristotle on emotion (London 1975) 67 ff.; Loening a. a. O. 236; Ricken, Lustbegriff, 140 nr. 6.

Grund dafür ist, daß bei ihnen das Vernunftvermögen noch nicht entwickelt ist bzw. überhaupt fehlt, sittlich relevantes Handeln dieses jedoch neben Wahrnehmung und Streben voraussetzt (1139 a18 f.). Deshalb kann von einem Tier oder einem Kind nie im eigentlichen Sinne gesagt werden, es sei gerecht, tapfer, geizig etc., sondern nur in übertragenem Sinne (1149 b32); und wenn vom Charakter eines Tieres an anderer Stelle im corpus Aristotelicum die Rede ist, etwa PA 631 b6, so ist dies analog zu verstehen. Der Charakter von Tieren und Kindern ist nichts anderes als die Verfassung des SV hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung. Und wenn von ihnen gesagt wird, sie handelten willentlich, so heißt dies nur, daß die Handlung auf die Verfassung des SV hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung reduziert werden kann. Beim erwachsenen Menschen dagegen spricht A. insofern vom Charakter, als Vernunftvermögen und SV in einer bestimmten Weise zusammenwirken<sup>22</sup>. Willentliche Handlungen Erwachsener sind insofern auf den Charakter reduzierbar, als die Verfassung des SV, welches zusammen mit der sinnlichen Wahrnehmung für die willentliche Handlung konstitutiv ist, durch das wiederholte Zusammenwirken mit dem Vernunftvermögen in bestimmter Weise geformt ist und dementsprechend auf Vorstellungen reagiert. Damit ist der Begriff des Charakters geklärt. Gehen wir nun zur nächsten der oben gestellten Fragen über: Welche Faktoren wirken charakterbildend? Ausgehend von dem soeben gewonnenen Begriff des Charakters kann diese Frage enger gefaßt werden: Welche Faktoren strukturieren das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen? Auf diese Frage kann man sich erst dann sinnvollerweise einlassen, wenn die möglichen Weisen des Zusammenwirkens vollständig erfaßt sind. Dies setzt seinerseits wiederum voraus, daß eindeutig geklärt ist, wie A. beide Vermögen definiert. Dies steht für das Vernunftvermögen noch aus.

2.3. *Das Vernunftvermögen*: Wie oben dargelegt wurde, hat A. in der Seelenlehre EN I, 13 die Seele binär strukturiert: Vernunftvermögen und unvernünftige Vermögen werden einander gegenübergestellt<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Besonders deutlich wird dies EN 1104 b7 ff.: Wer in einer Schlacht standhält, dabei jedoch Schmerz empfindet, wird feige genannt. Insofern er seine Feigheit unterdrückt, ist er beherrscht, also sittlich gut. Die Disposition des SV ohne Bezug zur Vernunft spielt für die sittliche Beurteilung eines Menschen keine Rolle, sondern allein, wie es sich zur Vernunft verhält.

<sup>23</sup> Vgl. a. 1139 a4 f.; Pol. 1334 b22 f. Mit dieser Zweiteilung gelingt es A. eine von ihm selbst kritisierte Unzulänglichkeit (de An. 432 b4 ff.) der frühen platonischen Psychologie wettzumachen. Es erfolgt eine eindeutige Trennung zwischen Streben und Vernunft, Bewegung und Erkennen. Im Gegensatz hierzu hat in der platonischen „Politeia“ jeder der drei Seelenteile ein ihm eigentümliches Streben (580 d7 – 81 b10; 571 c9; 604 b3–4; 604 d5–6; 606 c3–6). Genau dies ist der Anlaß der aristotelischen Kritik: Die begriffliche Trennung muß begrifflich Verschie-

Er weist dabei darauf hin, daß der Begriff des Vernunftvermögens nicht eindeutig ist (1103 a1–3; EE 1219 b28). Dieser bezeichnet 1. ein unvernünftiges Vermögen, das an der Vernunft teilhat, insofern es auf diese hören und ihr gehorchen kann, wie der Sohn dem Vater folgt (1098 a4; 1102 b13. 30). Dieses Vermögen ist das SV, seine begriffliche Eingrenzung wurde bereits dargestellt. 2. das Vernunftvermögen selbst (1098 a5). Die eigentümliche Tätigkeit (ἐργον) dieses Vermögens besteht darin, das, was ist, also die Wahrheit, zu erkennen (1139 a28). Da es sich auf seinsmäßig unterschiedliche Gegenstände richtet, und da nach aristotelischer Erkenntnislehre die Erkenntnis von etwas die Ähnlichkeit von Erkenntnissubjekt und -objekt impliziert (1139 a8–12), wird das Vernunftvermögen gemäß der unterschiedlichen Seinsverfassung der Erkenntnisgegenstände gegliedert, und zwar in ein Epistemonikon und ein Logistikon bzw. Buleutikon (1139 a12). Das Logistikon hat nur Kontingentes zum Gegenstand. Es wird auch als praktische Vernunft bezeichnet (de An. 433 a14), seine Tätigkeit ist das praktische Denken (1139 a27). Seine eigentümliche Tätigkeit besteht darin, die praktische Wahrheit zu finden (1139 a26 f.). Dazu wird die praktische Vernunft durch die Phronesis befähigt, welche ihre Arete ist (1140 a24 ff.). Dieses Vernunftvermögen, seine Tätigkeit und seine Leistung, die Wahrheit, werden mit dem Prädikat „praktisch“ belegt, weil der Tätigkeit dieses Vermögens eine Tätigkeit des SV korrespondiert. Der gedanklichen Verneinung bzw. Bejahung entspricht ein Meiden bzw. Streben des SV (1139 a21 f.). Die Conclusio des praktischen Schließens, der Tätigkeit der praktischen Vernunft, ist eine Handlung (de An. 434 a17; EN 1147 a26; MA 701 a11. 22)<sup>24</sup>. Insofern sich die Vernunft auf Ewiges, Unveränderliches, Notwendiges richtet, wird sie als Epistemonikon oder als theoretische Vernunft bezeichnet (de An. 432 b27/1139 b18 ff.). Ihre Tätigkeit ist das theoretische Denken (1139 a27), ihre Arete die Sophia. Die theoretische Vernunft im Zustand der Sophia erkennt die höchsten Prinzipien des theoretischen Wissens, aus denen alle weiteren Sätze gefolgert werden, die aber selbst durch keine weiteren Obersätze begründbar sind (1141 a7; 1143 a35–b5). Die solchermaßen tätige Vernunft ist zwar als Tätigkeit die vollendete Form menschlicher Tätigkeit (EN X, 7), doch ihr Inhalt ist für das menschliche Handeln bedeutungslos. Allein die praktische Vernunft

---

denes begrifflich verschiedenen Seelenteilen zuordnen können, sonst ist die Begriffsbildung mangelhaft. Daß bereits im platonischen Spätwerk eine Dichotomie der Seele impliziert ist, welche A. dann thematisiert, hat Fortenbaugh a. a. O. 23–44 gezeigt.

<sup>24</sup> Zur praktischen Vernunft s. de An. 431 a8–17; 432 b27–433 a1; 433 a14; EN 1139 a26 f.; Met. 1032 b6–26.

hat menschliches Handeln zum Gegenstand, nur sie wirkt mit dem SV zusammen, nur sie interessiert also in diesem Zusammenhang.

2.4. *Das Zusammenwirken von Strebevermögen und Vernunftvermögen:* Strebe- und Vernunftvermögen wirken insofern zusammen, als dem Satz der praktischen Vernunft ein Streben korreliert. Von einem wahren Satz der praktischen Vernunft kann nur dann die Rede sein, wenn dem wahren Satz ein richtiges Streben entspricht. Ein Mensch ist nur dann im Zustand der ethischen Arete, wenn diese Entsprechung vorliegt (1139 a24.30). Diese Korrelation, die als eine homologe bezeichnet wird, kann man sich folgendermaßen vorstellen: Ein Streben kann nur von der Vorstellung oder vom Denken ausgelöst werden (de An. 433 b12). Menschliches Streben richtet sich auf das, was dem Menschen als etwas Gutes erscheint. Wann wird dieses Streben als richtig bezeichnet? Die Antwort auf diese Frage ist deshalb nicht einfach, weil das Wort „richtig“ in mehrfacher Weise verwendet wird (1142 b17). So kann sowohl derjenige, der sich etwas wirklich Gutes zum Ziel gesteckt hat, wie auch ein Mensch, der nur Schlechtes will, das er aber für gut hält, richtig mit sich zu Rate gehen und richtig streben, wenn er dadurch sein Ziel erreicht (1142 b17–21). In diesem Fall kann das richtige Streben sowohl auf eine falsche Erkenntnis wie auch auf eine richtige zurückgeführt werden, insofern diese es ausgelöst haben. Diese Bedeutung von „richtig“ kann man als Bedeutung im relativen Sinne bezeichnen, insofern sich „richtig“ hier auf eine relationale Struktur bezieht, ohne daß die unterschiedliche Wertigkeit des Relatum berücksichtigt wird. Davon ist ein Streben zu unterscheiden, das auf Schlechtes gerichtet ist, aber aufgrund falscher Überlegungen etwas Gutes erreicht. A. nennt es richtig im akzidentellen Sinne. In einem absoluten Sinn wird „richtig“ dann prädiert, wenn das Ziel des Strebens etwas wirklich Gutes ist und dieses Gute durch das Streben realisiert wird (1142 b21–28).

Daß im Falle der ethischen Arete das Prädikat „richtig“ im absoluten Sinne verwendet ist, werden die folgenden Überlegungen deutlich machen. A. hat in EN I, 6 aufgewiesen, daß sich alles menschliche Streben auf ein höchstes Gut als letztes Ziel richtet. Alle Handlungen, Strebungen, Überlegungen sind auf dieses Ziel hin orientiert. Wie es beschaffen ist, wie es erreicht werden kann, das erkennt allein die praktische Vernunft im Zustand der Arete. Dieses höchste Ziel ist nach A. eine Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft (1098 a12–15)<sup>25</sup>. Damit ist gesagt, daß der Mensch nur dann das höchste Ziel sei-

<sup>25</sup> Er weist dies folgendermaßen auf: OS: Das höchste Gut des Menschen ist identisch mit seiner charakteristischen Tätigkeit. US: Die charakt. Tätigkeit des Menschen ist die Vernunfttätigkeit. C: Das höchste Gut des Menschen ist ein Handeln gemäß der Vernunft. – Am OS, der als wahr vorausgesetzt wird, hängt die gesamte ethische Konzeption des A.

nes Strebens erreicht, wenn er vernunftgemäß handelt; er verfehlt es, wenn er sich von etwas anderem leiten läßt. Demgemäß ist nur ein Streben, das sich an dem Gedanken „handle vernunftgemäß“ orientiert, richtig im absoluten Sinne.

Von der Erkenntnis dieses Zieles ausgehend bedenkt die praktische Vernunft die einzelnen Schritte bis hin zum konkreten Handeln. Im Zustand der Phronesis erkennt sie nicht nur das höchste Ziel, sondern auch, welches Handeln in einer konkreten Situation richtig ist<sup>26</sup>. Die Conclusio eines praktischen Syllogismus ist – die Gültigkeit des Schlusses vorausgesetzt – nur dann notwendig wahr, wenn außer dem höchsten Obersatz (= OS) auch alle Tatsachenerkenntnis, die in den Untersätzen (= US) enthalten ist, wahr ist. Ist entweder der höchste OS oder nur ein einziger US falsch, so ist – bei formaler Implikation – auch die Conclusio falsch. Ist außer dem OS ein US falsch, so kann die Conclusio nicht nur von dem, der den Syllogismus vollzieht und dabei falsche Sätze für wahr hält, sondern auch von demjenigen, der die Falschheit der Prämissen erkennt, als wahr bezeichnet werden, und zwar deshalb, weil sie mit der Conclusio, die aus wahren Sätzen hergeleitet wird, identisch sein kann. Vergleichbar hiermit ist die richtige Lösung einer mathematischen Aufgabe, die durch zwei einander aufhebende Fehler zustande kommt. Daß das Ergebnis richtig ist, besagt hier nur, daß es mit dem auf richtigem Wege erzielten Resultat identisch ist. Nur dessen Richtigkeit kann aufgezeigt werden. Analog gilt: Nur der aus wahren Prämissen hergeleitete Satz ist als wahr begründbar. Nur ein solcher Satz und die ihm korrelierende Strebung, die richtig ist im absoluten Sinne, eben weil sie sich auf einen als wahr begründbaren Satz bezieht, konstituieren die ethische Arete.

Der praktische Syllogismus ist das Werk der Vernunfttätigkeit. Er enthält in jedem seiner Stufen einen präskriptiven Satz, der durch einen US spezifiziert wird. Adressat dieser Sätze ist das SV. Ihre präskriptive Form zeigt, daß es sich um ein Befehl-Gehorsam-Verhältnis zwischen beiden Vermögen handelt. Ein richtiges Streben ist die Tätigkeit des in sich unvernünftigen SV, das den Anordnungen der Vernunft im Zustand der Phronesis gehorcht. Daß dieses auf die Vernunft hören kann, ist sein charakteristisches Merkmal (EN 1098 a4; 1102 b30; 1103 a1–3; EE 1219 b28–31; 1220 a8–11). Die gehorchende Tätigkeit des SV ist richtig im absoluten Sinne, wenn es nach dem strebt, was tatsächlich gut ist. Ein solches absolut richtiges Streben setzt also jeweils die Erkenntnis des tatsächlich Guten vor-

<sup>26</sup> Vgl. EN 1140 a29; 1141 b14 f.; 1142 a24; 1143 a28. Vgl. a. Ricken, Lustbegriff, 102; 149 nr. 31; V. Cathrein, Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugend nach Aristoteles, in: F.-P. Hager, Ethik und Politik des Aristoteles (Darmstadt 1972) 55–65, bes. 60 ff.

aus. Diese Erkenntnis kann allein das Vernunftvermögen im Zustand der Phronesis leisten (1143 b21–23).

Die vollkommene Verfassung des SV setzt also die Phronesis, die vollkommene Verfassung des Vernunftvermögens in praktischer Hinsicht voraus. Andererseits sagt A. aber auch, daß die Phronesis den vollkommenen Zustand des SV voraussetze (1144 a29 ff. b31 f.; 1151 a15 ff.; 1178 a17 ff.). Diese letzte Implikation, mit der eine Äquivalenzrelation zwischen ethischer und dianoetischer Arete hergestellt wird, scheint auf den ersten Blick unsinnig: Ich kann doch durchaus erkennen, daß die vernunftgemäße Tätigkeit die beste menschliche Handlungsweise ist, ohne ein so disponierter Mensch zu sein. Um diese Relation richtig zu verstehen, muß zuvor folgendes geklärt werden: Das Glück als das höchste Ziel des Menschen setzt das menschliche SV in Bewegung. Wodurch sich dieses bewegen läßt, hängt von seiner Verfassung ab. Der vollendete sittliche Mensch wird demnach Glück als etwas anderes definieren als der Mensch, dessen SV nicht in Einklang mit der Vernunft ist. Der sittlich Unvollkommene wird das Glück des Vollkommenen nie als Glück verstehen können, weil sein Streben nicht durch den Zustand bzw. die Tätigkeit, die der sittlich Vollkommene als Glück empfindet, aktiviert wird. Er könnte einem Glücksbegriff, der besagt, daß Glück die vernunftgeleitete Tätigkeit ist, wohl theoretisch zustimmen, doch er würde bei einem dergestalteten Handeln Unlust verspüren, da dieses nicht der Disposition seines SV entspricht; kurzum: er wäre nicht glücklich. Er könnte also das Glück des sittlich Vollkommenen als Glück dieses oder jenes Menschen erkennen und anerkennen, doch nicht als sein Glück und somit nicht als Glück eines jeden Menschen. Nur wenn das SV im selben Zustand wäre wie das des Vollkommenen, könnte er dessen Glück mitempfinden, und zwar als wirkliches Glück. Insofern setzt also Phronesis die ethische Arete voraus. Dies hat für die Ethik des A. weitreichende Folgen: So betont er eingangs der EN (1095 a2 f.), daß nur dann eine ethische Unterweisung und praktisches Philosophieren sinnvoll sei, wenn das SV auf die Vernunft höre. Andernfalls erübrige sich dies, da Ethik auf Handeln, nicht auf Erkenntnis, die keine Auswirkungen auf das Handeln hat, abziele.

Der Mensch, dessen SV mit der Vernunft in Einklang steht, wird als besonnen (*σώφρων*) bezeichnet (1102 b27 f.; 1119 b15). Er handelt vernünftig und empfindet dabei Lust (1119 a11 ff.; 1151 b34 ff.). Neben dieser Weise des Zusammenwirkens beider Vermögen lassen sich drei weitere Grundkonstellationen unterscheiden. Betrachten wir zunächst die Umkehrung des soeben betrachteten Verhältnisses beim sittlich Verdorbenen: Das unvernünftige SV läßt sich nicht von der Vernunft leiten, sondern bestimmt selbst die Streberichtung und be-

dient sich in der Verfolgung seines Zieles, der körperlichen Lust, der Fähigkeiten des Vernunftvermögens (de An. 410 b14; 433 a2; Pol. 1254 b9). Die Gegenüberstellung des Besonnenen und des Verdorbenen macht die Behauptung des A. verständlich, daß das höchste Ziel des Menschen von der Verfassung seines SV, nicht vom Vernunftvermögen bestimmt werde (1144 a7–9; 1145 a5–6). Nur dann nämlich, wenn das SV auf die Vernunft hört, läßt es die Vernunft bestimmen, was das höchste Ziel, mithin letztlich anzustreben sei.

Zwischen dem Besonnenen und dem Verdorbenen gibt es zwei Zwischenstufen: den Unbeherrschten (*ἀνορατής*) und den Beherrschten (*ἐγκρατής*). Kennzeichnend für beide ist, daß das Strebe- und Vernunftvermögen in gegenseitigem Kampf liegen<sup>27</sup>. Beim Beherrschten setzt sich die Vernunft durch, das SV unterwirft sich ihr, wenngleich nur widerwillig (1102 b16 ff.; 1151 b34 ff.). Die Situation des Unbeherrschten vergleicht A. mit einem gelähmten Körper: Will man die paralytisierten Glieder nach rechts bewegen, so bewegen sie sich nach links, also gerade umgekehrt, wie man will (1102 b18 f.). Der Vernunft des Unbeherrschten gelingt es nicht, das unvernünftige Streben in Übereinstimmung zu sich zu bringen. Der Unbeherrschte weiß, daß er etwas Falsches tut, er handelt gegen besseres Wissen. Im Gegensatz dazu hatte Sokrates erklärt, ein Mensch könne nicht seiner Erkenntnis zuwiderhandeln. Verkehrtes Handeln resultiere nicht aus einem Sieg der Begierde über das Wissen, sondern aus einem Unwissen. Dieser sokratischen These widerspricht A. gerade mit der Erklärung der Unbeherrschtheit. Für seinen ethischen Ansatz ist entscheidend, daß er alle Strebungen zu einem SV zusammenfaßt. Diesem Vermögen kommt – wie bereits gezeigt wurde – als einer gegenüber der Vernunft eigenständigen Kraft eine konstitutive Rolle beim Handeln zu: Dieses konstituiert sich durch das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen. Der Unbeherrschte verfügt demnach sowohl über Tatsachenwissen wie über normatives Wissen, er gebraucht dieses normative Wissen aber nicht (1147 a11 ff.). Er ist wie ein Schlafender, ein Betrunkener oder ein Schauspieler, der unverstandene Worte deklamiert (1147 a13 ff.). Er weiß durchaus, daß das höchste Gut des Menschen die vernünftige Tätigkeit ist, doch er erstrebt dennoch die körperliche Lust, eben weil sein SV nicht auf die Vernunft hört<sup>28</sup>. Dem SV kommt also in der aristotelischen Ethik entscheidendes Gewicht zu, und hierin liegt einer der wesentlichen Unterschiede zur intellektualistischen Ethik des Sokrates und der des frühen Plato. Nicht nur die Vernunft, sondern beide Vermögen, Ver-

<sup>27</sup> In der griechischen Literatur finden sich hervorragende Schilderungen dieses inneren Kampfes, etwa Hom. Od. XX, 9–30; Eur. Med. 1079 ff.

<sup>28</sup> Zur Erklärung dieses Phänomens im einzelnen anhand des praktischen Syllogismus vgl. A. Kenny, *The anatomy of the soul* (Oxford 1973) 28–50.

nunft- und Strebevermögen, müssen in der richtigen Verfassung sein, damit der Mensch als sittlich vollkommen bezeichnet werden kann.

2.5. *Bestimmungsfaktoren des Charakters*: Welche Faktoren bestimmen, wie beide Vermögen zusammenwirken? A. nennt Natur, intellektuelle Unterweisung, Gewöhnung (1179 b20 ff.; Pol. 1334 b6 f.). Die Natur legt nicht den *modus cooperandi* fest, sondern gibt den Rahmen vor, innerhalb dessen dies möglich ist. Auf die Wertung dieses Zusammenwirkens hat sie keinerlei Einfluß; sie bestimmt nur, ob es überhaupt bewertet werden kann<sup>29</sup>. In den Bereich der Natur gehört, ob jemand ein Mann, eine Frau oder Sklave, ob er ein junger, erwachsener oder alter Mensch ist. Sie alle unterscheiden sich aufgrund der Natur. So wird von der Frau behauptet, sie besitze zwar Vernunftvermögen, dieses sei aber nicht Herr der Seele; es werde leicht von den Emotionen überrannt<sup>30</sup>. Einer sogenannten Sklavennatur fehlt die Fähigkeit des Planens, doch kann dieser Mensch immerhin dem vernünftigen Planen einer anderen Person folgen<sup>31</sup>. Auch Kinder handeln nicht aufgrund vernünftiger Planung, da sich ihr Vernunftvermögen erst im Laufe des Heranwachsens entwickelt. Die Rolle, welche das Alter hinsichtlich des Charakters spielt, wird mit Hilfe der Pneumatheorie und Temperaturschwankungen erklärt<sup>32</sup>.

Der intellektuellen Unterweisung kommt in der Charakterbildung nur sekundäre Bedeutung zu. Voraussetzung dafür, daß sie beim Handelnden wirksam wird, ist eine charakterliche Grundstruktur, genauer gesagt: das SV muß schon zuvor auf die Vernunft hin orientiert sein (1095 a2 f.; 1179 b23 f.). A. vergleicht die Unterweisung mit dem Samen, der in die Erde eingepflanzt wird und gedeihen soll. Ob er wächst, hängt von der Beschaffenheit der Erde ab (1179 b26). Dieses Bild veranschaulicht noch einmal, wie es zu verstehen ist, daß letztlich das SV den Ausschlag dafür gibt, was der Mensch erstrebt.

Ausschlaggebend für die Bildung der charakterlichen Grundstruktur ist die Gewöhnung. Durch sie bilden sich die sittlichen Verfassungen des SV, die als ethische *Arete* und *Kakia* bezeichnet werden. Diesen Entstehungsprozeß sieht A. analog zur Virtuosität eines Kitharenspielers, der durch permanentes Üben ein hohes Maß an Fingerfertigkeit erreicht und diese durch weiteres Üben erhält und noch verfeinert (1103 a32 ff.). Ebenso wird ein Mensch dann ein gerechter Mensch, also sittlich gut, wenn er immer gerecht handelt (1103 b1). Unterläßt er es, gerecht zu handeln, und handelt stattdessen ungerecht, so zerstört er die durch gerechtes Handeln gewonnene Verfas-

<sup>29</sup> Vgl. a. Abschnitt 1.2, p. 545.

<sup>30</sup> Zum Frauenbild des A. vgl. Fortenbaugh a. a. O. 57–61; Loening a. a. O. 313 f.

<sup>31</sup> Hierzu vgl. Fortenbaugh a. a. O. 53–57.

<sup>32</sup> Zur Pneumatheorie, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, vgl. MA 701 b13; 702 a19; 703 a4; Rh. 1389 b32 ff.; PA 652 b10 f.

sung, ebenso wie der Kitharspieler seine Fingerfertigkeit verliert, wenn er nicht übt. Wer also nicht dauernd gut handelt und damit seinen Charakter vervollkommnet, handelt schlecht und bildet sich so einen schlechten Charakter. Die einmal gewonnene Verfassung ist – im Gegensatz zum kurzzeitigen Phänomen des Affektes (Cat. 9 b28; 10 a6) – etwas Beständiges, Dauerhaftes, schwer beweglich (Cat. 8 b34). Der Mensch kann sich also nicht in einer momentanen Aufwallung von einem Charakterzug freimachen (1114 a12 ff.).

Damit ist die Frage, wie sich der Charakter eines Menschen bildet, die zu Beginn dieses zweiten Kapitels anstand, beantwortet: Die charakterliche Verfassung eines Menschen ist Resultat eines Gewöhnungsprozesses. Durch Gewöhnung ist der Mensch fest auf wirklich Gutes, durch Gewöhnung ist er fest auf Schlechtes als vermeintlich Gutes ausgerichtet. Auf die Frage, „könnte ein Mensch einen anderen Charakter haben?“, würde A. antworten: „Ja, wenn er einen andersartigen Gewöhnungsprozeß durchlaufen hätte.“ Man könnte demnach einem Menschen, der sein Handeln mit seiner charakterlichen Verfassung zu entschuldigen sucht, entgegnen: „Wenn du nicht andauernd schlecht gehandelt hättest, wärest du jetzt kein schlechter Mensch.“ Könnte der Betreffende darauf nicht erwidern, „das andauernd schlechte Handeln lag nicht in meiner Macht; andere haben in meiner Kindheit bestimmt, was ich tun soll; ich bin nur ein Produkt meiner Erziehung“? Bevor wir ins Auge fassen, wie A. diese Frage beantwortet, sollen die Konsequenzen, die sich aus einer affirmativen Antwort darauf ergeben, aufgezeigt werden.

Daß die Erziehung hinsichtlich der Charakterbildung Gewicht hat, das war und ist unbestritten. Umstritten ist dagegen, ob die Erziehung die charakterliche Entwicklung unumstößlich festlegt. Ist dies der Fall, dann stellt sich die Frage, inwieweit ein Mensch sinnvollerweise für den daraus resultierenden Charakter und die aus dem Charakter entspringenden Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Der Erzieher ist in diesem Fall letztlich die Ursache für die sittliche Verfassung des jeweiligen Menschen. Ebenso wie ein Trainer für die schlechte körperliche Kondition und die minderwertigen Leistungen eines von ihm betreuten Sportlers verantwortlich ist, ist er es für den Charakter und die Handlungen seines Zöglings. Das Handeln des Menschen wird also in letzter Konsequenz durch ein außer ihm stehendes Bewegungsprinzip – Erzieher – bestimmt. Er kann ein Verbrechen damit entschuldigen, daß er auf den Erzieher weist und ihm die Verantwortung dafür zuschiebt<sup>33</sup>. Ein solcher Lösungs-

<sup>33</sup> Wie aktuell diese Art des Denkens im antiken Griechenland war, zeigt der Prozeß des Sokrates, der ja u. a. von dem Politiker Meletos der Verderbnis junger Menschen angeklagt wurde (Apol. 24b–26a).

versuch, der die Gewöhnung auf etwas außerhalb dessen, der den Gewöhnungsprozeß durchläuft, zurückführt, sei dies Erzieher, Gesetzgeber, Gesellschaft, ökonomische Verhältnisse, die Umwelt, führt jedoch in die Aporie. Wenn nämlich der Erzieher verantwortlich gemacht wird, so stellt sich bezüglich seiner Person und seines Handelns die gleiche Frage: Wer erzog den Erzieher? Ein weiterer Erzieher etc. Es kommt also zu einem Regressus in infinitum. Wenn A. eine solche Antwort gibt, ist seine ethische Theorie hinsichtlich der Zurechenbarkeit und sittlichen Beurteilung des Handelns aporetisch. Gibt er diese Antwort?

Die Darstellung der aristotelischen Position soll hier mit der Frage eröffnet werden, inwiefern gesagt werden kann, daß die Gewöhnung Ursache dafür ist, daß ein Mensch charakterlich gut bzw. schlecht ist. Der Begriff der Gewöhnung ist ein Abstraktum für die wiederholte Verrichtung gleichartiger Handlungen durch denselben Menschen. Die Gewöhnung ist Ursache für die feste Verfassung des Menschen, die gute wie die schlechte; doch sie ist nicht Ursache dafür, daß diese gut bzw. schlecht ist, denn schließlich werden gute und schlechte Verfassung gleichermaßen durch Gewöhnung gebildet. Ursache für die Qualität der sittlichen Verfassung ist die Qualität der wiederholten Handlungen. Sind sie gut, entsteht eine sittlich gute Verfassung, sind sie schlecht, entsteht eine sittlich schlechte.

Wir sind also wieder an die Handlungen zurückverwiesen, genauer gesagt, zu der Frage: wann wird einer Handlung das Prädikat „gut“ im sittlichen Sinne zugesprochen? A. beantwortet diese Frage mit Hilfe einer Analogie zur Tätigkeit im Bereich der *Techne* (1105 a21 ff.): Wie ein Satz grammatikalisch richtig ist, wenn er so ist, wie ihn der Grammatiker formulieren würde, so ist eine Handlung gut (im akzidentellen Sinn), wenn sie so ist, wie sie der sittlich Gute vollziehen würde. An sich gut ist sie, wenn sie auch im Geiste des sittlich guten Menschen vorgenommen wird. Wann ist dies der Fall? Wenn sie dem Wissen, der Entscheidung um der Sache selbst willen und einer festen charakterlichen Verfassung des Handelnden entspringt (1105 a30 ff.). Eine Handlung, die in diesem Sinne als gut bezeichnet wird, setzt die ethische *Arete* voraus. Demnach sind zwei Handlungsklassen zu unterscheiden: 1. Handlungen, denen das Prädikat „gut“ zugesprochen wird, weil sie äußeren Kriterien genügen (1105 b5 ff.; 1134 a17 ff.; 1136 b31 ff.). Solchermaßen gute Handlungen können durch Zufall, Mithilfe anderer oder durch Dressur zustande kommen. Ein Vernunftvermögen setzen sie nicht voraus, selbst Tiere können in diesem Sinne gut handeln<sup>34</sup>. 2. Handlungen, die als gut bezeichnet werden, weil sie aufgrund der ethischen *Arete* des Handelnden zustande

<sup>34</sup> Vgl. a. Cathrein a. a. O. 61.

kommen. Tiere und Kinder sind zu einem derartigen Handeln nicht fähig, denn es erfordert ein entwickeltes Vernunftvermögen im Zustand der Phronesis.

Analog dazu können zwei Arten von festen Verfassungen unterschieden werden: 1. Feste Verfassungen, die durch Einwirken äußerer Faktoren auf das Lebewesen geformt werden, und die nicht das Mitwirken des Vernunftvermögens erfordern. Tiere und Kinder verfügen nur über derartige Verfassungen (1144 b8 ff.). 2. Feste Verfassungen, die durch das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen in einer Person entstehen.

Diese unterschiedliche Struktur von Handlungen hat A. ausführlich in EN II, 2 dargelegt. Er sucht dort mit dieser Differenzierung eine scheinbare Aporie seiner Ethik zu lösen: Feste Verfassungen kommen durch die Wiederholung gleichartiger Handlungen zustande, die mit der sich aus ihnen ergebenden Verfassung gleichgeartet sind (1103 b14). Wer also immer gerecht handelt, wird ein gerechter Mensch und wird infolgedessen immer gerecht handeln. Die Genese der ethischen Arete müßte demnach auf aretehaften Handlungen beruhen. Diese aber setzen ihrerseits die ethische Arete voraus. A. erweist diese Aporie als Scheinaporie, indem er die unterschiedliche Struktur der Handlungen, die hinsichtlich der charakterlichen Verfassung eine Rolle spielen, darlegt und die Relation der Handlungen beider Klassen zu denen der jeweils anderen Klasse erläutert: Handlungen der zweiten Klasse setzen notwendig Handlungen der ersten Klasse voraus. Man kann sich dies am Phänomen des Lernens klar machen: Wer etwas lernt, muß sich zunächst darauf beschränken, das, was der Lehrer ihm sagt, oder was er in einem Buch liest, nachzuvollziehen. Er beherrscht sein Metier erst dann, wenn er seine Tätigkeit nicht mehr nach den Weisungen des Lehrers ausübt, sondern frei über das Erlernete verfügt. Diese Fertigkeit setzt aber immer den Lernvorgang voraus. Ebenso verhält es sich bei der Bildung der charakterlichen Verfassung: Die Erziehung der Kinder hat mit Handlungen der ersten Klasse zu tun. Der junge Mensch ist den Begierden und Affekten hörig, sein Vernunftvermögen entfaltet sich erst im Laufe der Reifung (Pol. 1334 b20 ff.; Rh. 1389 a2 ff.), es ist nicht von Geburt an tätig wie etwa die Sinne. Erst der Erwachsene ist im vollen Besitz der Vernunft, erst bei ihm sind also Handlungen der zweiten Klasse möglich. Der Erzieher erzieht junge Menschen, indem er ihre Affekte und Begierden mittels Belohnung und Strafe auf das richtet, was er für gut hält. Stellen sich Lust und Unlust bei einzelnen Handlungen von selbst ein, so ist dies ein Zeichen dafür, daß eine feste Verfassung gebildet ist (1104 b3 ff.). Die durch die Erziehung solchermaßen geformte Verfassung des SV ist grundlegend für die

sittliche Verfassung des Erwachsenen, d. h. das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen. Ein Mensch, dessen SV durch den Erziehungsprozeß in einer der Vernunft konträren Weise geformt wurde, wird als Erwachsener Unlust empfinden, wenn er sich auf das, was die Vernunft als etwas Gutes erkennt, richtet. Die Erziehung des Menschen in Kindheit und Jugend ist also der entscheidende Faktor dafür, daß das SV mit der Vernunft in Einklang stehen kann, dafür, ob der Mensch sittlich vollkommen werden kann oder nicht. Ist also nach A. der Mensch ein Produkt seiner Erziehung, oder kann nach seiner Konzeption das Handeln eines Erwachsenen auf etwas reduziert werden, was nicht auf die durch die Erziehung erworbene Verfassung zurückzuführen ist? Diese Frage kann am Beispiel des beherrschten Menschen präzisiert werden. Von den vier charakterlichen Grundkonstellationen ist dies die einzige, wo sich das Vernunftvermögen gegen das unvernünftige Streben durchsetzt. Ist auch dies durch die Erziehung bedingt, oder macht A. andere Faktoren dafür verantwortlich? Was bewirkt, daß der Beherrschte vernunftgemäß handelt? Der Vergleich mit dem Unbeherrschten gibt hierfür den entscheidenden Hinweis: Dieser ist nämlich charakterlich ebenso strukturiert wie der Beherrschte: SV und Vernunft stehen in gegenseitigem Kampf, doch er handelt im Gegensatz zum Beherrschten unvernünftig. Dies ist dadurch bedingt, daß der Beherrschte aufgrund einer Prohairesis handelt, der Unbeherrschte dagegen nicht (1146 b22–24; 1148 a9 ff.; 1149 b25 f.; de An. 433 a1 ff.)<sup>35</sup>. Die Prohairesis kann also ein vernunftgemäßes Handeln initiieren. A. bezeichnet sie EN 1139 a31 ausdrücklich als ἀρχὴ πράξεως, als Bewegursache der Handlung. Die Frage ist nun, ob auch die Prohairesis von der Erziehung determiniert ist. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, muß bei der Klärung dessen ansetzen, was mit dem Begriff „Prohairesis“ bei A. gemeint ist.

### 3. Der Begriff der Entscheidung

3.1. *Der Begriff der Entscheidung im Gedankengefüge der EN:* A. behandelt den Begriff der Prohairesis ausführlich in den Kapiteln 4–6 des dritten Buches der EN in unmittelbarem Anschluß an seine Ausführungen über willentliche Handlungen und Handlungen gegen den Willen. Die gegenseitige Abgrenzung dieser Handlungsklassen war notwendig geworden, weil er von dem Satz ausging, daß nur willentliche Handlungen ein Urteil über die charakterliche Verfassung eines Menschen sinnvoll erscheinen lassen. Daß diese Prämisse gültig ist, wurde in Abschnitt (1) durch die Klärung des Begriffes der

<sup>35</sup> Vgl. P. Aubenque, La prudence chez Aristote (Paris 1976) 120 f.

willentlichen Handlung aufgezeigt: Als willentlich wird eine Handlung dann bezeichnet, wenn sie nicht auf äußere Gewalteinwirkung oder auf falsches Tatsachenwissen, sondern auf den Charakter zurückgeführt werden kann. Der Charakter kann nur anhand derjenigen Handlungen beurteilt werden, die letztlich von ihm initiiert sind. Ob dies der Fall ist, kann erst dann gesagt werden, wenn äußere Gewalt oder fehlendes Tatsachenwissen als Ursache der Tat ausscheiden. Der Schluß von der Handlung auf den Charakter bedarf also einer exakten Analyse der Ursachen der Handlung. Gibt es außer Handlungen ein gnoseologisches Kriterium, von dem aus unmittelbar, ohne vorgängige Ursachenanalyse, stringent auf den Charakter eines Menschen geschlossen werden kann? Dies ist die Frage, die A. zur Behandlung der Prohairesis führt: Diese scheint eher als Handlungen ein Prüfstein für den Charakter zu sein (1115 b5; EE 1228 a2. 11). Dies war im Gedankengang der EN insofern vorgezeichnet, als die Prohairesis Bestandteil der begrifflichen Bestimmung der ethischen Arete ist. Diese wird als *ἔξις προαιρετική* definiert (1106 b36 ff.). Der Prohairesis kommt also eine konstitutive Rolle bei der vollkommenen Verfassung des Charakters des Menschen zu<sup>36</sup>, ihre begriffliche Eingrenzung ist demnach für die ethische Konzeption des A. unbedingt erforderlich. In einem ersten Schritt definiert er Handlungen, die gemäß der Prohairesis getätigt werden, als etwas Willentliches, das Resultat einer der Handlung vorausgehenden Überlegung ist (1112 a14–16), und er gewinnt darauf aufbauend die Definition der Prohairesis als einem auf Überlegung beruhenden Streben nach dem, was in der Macht des Menschen liegt (*βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* 1113 a11). Das deutsche Wort „Entscheidung“ kann in diesem Sinne verwendet werden. Es soll im folgenden an Stelle des griechischen Wortes „Prohairesis“ gebraucht werden<sup>37</sup>.

3.2. *Die begriffliche Abgrenzung des Entscheidungsbegriffes:* A. leitet diese Definition mittels einer Abgrenzung des Begriffes der Entscheidungen von anderen in der Ethik relevanten Begriffen her. In einem ersten Gang, der zur Bestimmung „Willentliches, das Resultat einer der Handlung vorausgehenden Überlegung ist“ führt, wird das Verhältnis zwischen der Entscheidung und dem vorgängig dazu ge-

<sup>36</sup> Vgl. 1106 b36 ff.; 1178 a34 ff. Wo keine Prohairesis vorliegt, spricht A. von der natürlichen Arete (1144 b3 ff.). Vgl. a. Ricken, *Lustbegriff*, 103; 147 nr. 22, 23.

<sup>37</sup> Ross (Oxford-Übers.) übersetzt „Prohairesis“ mit „choice“, weist aber darauf hin (Fußnote zu 1111 b5), daß „intention“, „will“, „purpose“ oftmals den Sinn besser treffen. Ähnlich wie Ross übersetzt Aubenque a. a. O. 119 f. „le choix“, unterscheidet aber zwei Bedeutungsebenen: Die von III, 4 („choix succédant à la délibération“) und die von II, 6 („notre intention“, „notre disposition intérieure, l'engagement intime de notre être“). In unserem Zusammenhang interessiert nur die Bedeutung von III, 4, die am prägnantesten mit „Entscheidung“ wiedergegeben wird.

klären Begriff „willentlich“ bestimmt. Beide Begriffe decken sich nicht. „Willentliche Handlung“ schließt als der extensional weitere den Begriff „entscheidungsgemäße Handlung“ ein. Beispielsweise können Tiere und Kinder willentlich handeln, nicht dagegen entscheidungsgemäß (1135 b8 ff.). Auch Handlungen, die in der Eile eines Augenblickes geschehen, etwa automatische Reaktionen, Handlungen im Affekt etc. geschehen willentlich, nicht entscheidungsgemäß (1111 b18; EE 1224 a2; 1226 b3). Ist „willentliche Handlung“ der logische Oberbegriff zu „entscheidungsgemäße Handlung“, so stellt sich die Frage: Wie ist dieser weitere Begriff zu spezifizieren, damit sich der in ihm enthaltene ergibt? Antwort: Als willentliche Handlung, die das Resultat einer der Handlung vorausgehenden Überlegung ist (*ἐκούσιον προβουλευμένον*). Dies ist die logische Struktur des ersten Schrittes.

A. hat diese Eingrenzung des Begriffes „entscheidungsgemäße Handlung“ durch eine Abgrenzung des Entscheidungsbegriffes von vier weiteren Begriffen gewonnen: Begierde, Affekt, Wünschen, Meinung. Die Auswahl dieser Begriffe erklärt sich einerseits aus einer philosophiehistorischen Perspektive: Andere Philosophen hatten die Entscheidung offensichtlich mit einem von ihnen jeweils gleichgesetzt<sup>38</sup>. Doch der eigentliche Grund ist logischer Art: Entscheidungsgemäße Handlungen sind ein Teilbereich der willentlichen Handlungen. Die Diskussion in EN III, 1–3 hatte ergeben, daß von willentlichen Handlungen nur dort gesprochen werden kann, wo ein Mensch wissentlich sein Streben auf etwas richtet. Nun hat A., wie oben erwähnt, den Gesamtbereich des Strebens in drei Stränge untergliedert: in Begierde, Affekt, Wünschen. Die willentliche Handlung ist Gegenstand des Strebens. Wenn nun die entscheidungsgemäßen Handlungen ein Teilbereich der willentlichen Handlungen sind, entspricht es nur der Logik zu fragen, ob die Entscheidung mit einer dieser Strebungsarten identisch ist. Dies wird verneint. Die Gegenüberstellung mit der Meinung erklärt sich daraus, daß sich das Wünschen auf das richtet, wovon der Mensch meint, es sei gut (1113 a21). Von daher rechtfertigt sich die Frage: ist die Entscheidung vielleicht diese Meinung? Auch dies wird verneint. Obgleich diese Gegenüberstellung zu negativen Resultaten führt, ist es sinnvoll, sie näher zu betrachten, da hier Grundstrukturen des Entscheidungsbegriffes freigelegt werden. In der Abhebung von Begierde und Affekt wird deutlich, daß Entscheidung ein Vernunftvermögen voraussetzt: Unvernünftige Lebewesen können keine Entscheidung treffen, wohl aber begehren und

<sup>38</sup> Zur philosophiegeschichtlichen Seite vgl. MA 700 b22; de An. 414 b2; vgl. a. W. D. Ross, *Aristotle* (London 1949, repr. 1960), 198 ff.; Gauthier-Jolif z. St. – Im Ausgehen von den *Doxai* steht A. in der Tradition der griechischen Philosophie vor ihm (etwa Heraklit, Plato, Sokrates).

in einen affektiven Zustand geraten. Daß darüber hinaus nur dort ein Handeln entscheidungsgemäß ist, wo die Vernunft auch tatsächlich beim Zustandekommen des Handelns mitwirkt, geht aus folgendem Zusammenhang hervor: Der unbeherrschte Mensch, der ja über ein Vernunftvermögen verfügt, handelt nicht aufgrund einer Entscheidung. Er wird im Tatmoment allein von unvernünftigem Streben geleitet, sein Vernunftvermögen wirkt beim Handeln nicht mit (1111 b18; 1148 a9 ff.; EE 1226 b3).

Die Begierde unterscheidet sich von der Entscheidung auch insofern, als sie auf körperlich Angenehmes zielt und Schmerzhaftes meidet, während es die Entscheidung nicht mit diesem Gegensatzpaar zu tun hat. Was ihr Gegenstand ist, ergibt sich aus der Abgrenzung vom Wünschen. Beide unterscheiden sich gerade auch hinsichtlich ihres Objektes. Die Entscheidung hat niemals für den Menschen absolut oder relativ Unmögliches zum Gegenstand, wohl aber der Wunsch. Ich kann durchaus wünschen unsterblich zu sein, obwohl ich weiß, daß dies für einen Menschen in seiner körperlichen Existenz unmöglich ist, doch ich könnte mich niemals dazu entscheiden. Entscheidung hat nur das zum Gegenstand, was der Mensch aus eigener Kraft bewerkstelligen kann. Ziele wie Glück, Unsterblichkeit sind nicht in seine Macht gestellt, mithin kein Objekt der Entscheidung. Es kann also auch nicht allgemein gesagt werden, daß das Strebeziel Gegenstand der Entscheidung ist. Entscheidung setzt jeweils einen Wunsch voraus, der das Ziel zum Gegenstand hat (EE 1226 b18). Die Entscheidung bezieht sich auf die einzelnen Schritte, die zum Ziel hinführen, also auf eine Zweck-Mittel-Relation. Wer sich beispielsweise Gesundheit wünscht, kann dazu beitragen, indem er sich dafür entscheidet, jeden Tag eine Stunde zu schwimmen oder Fahrrad zu fahren, weil dies der Gesundheit zuträglich ist. Die Beschränkung der Entscheidung auf den Bereich dessen, was der Mensch von sich aus bewerkstelligen kann, sondert sie auch von der Meinung. Der Gegenstandsbereich der Meinung ist unbeschränkt: Ich kann über die Ewigkeit, Gott, die erste Frau von Gesualdo, die Winkelsumme im Dreieck, Austens „Emma“ eine Meinung haben, aber es wäre sinnlos, hinsichtlich dessen von einer Entscheidung zu sprechen.

Doch nicht nur unter materialer, auch unter formaler Rücksicht differieren Meinung und Entscheidung. Meinungen können entweder als falsch oder als wahr bezeichnet werden, von Entscheidungen werden die Prädikate „gut“ oder „schlecht“ prädiziert. Beispielsweise ergibt der Satz „meine Entscheidung, diese Aktien zu kaufen, war wahr“, keinen Sinn. Er wird sinnvoll, wenn das Prädikat „wahr“ durch „gut“ oder „schlecht“ ersetzt wird, also: „Meine Entscheidung ... war gut.“ Dies erklärt sich daraus, daß das Prädikat „wahr“ an-

zeigt, daß eine Behauptung mit einem behaupteten Sachverhalt übereinstimmt<sup>38a</sup>. Ich könnte etwa sagen: „Ihre Behauptung, daß die Aktien hohe Rendite abwerfen, trifft zu, ist wahr.“ Eine Entscheidung ist jedoch keine Behauptung über einen Sachverhalt, sie gehört vielmehr der Sphäre des Handelns zu. Wir entscheiden uns für diese oder jene Handlung, nicht für diesen oder jenen Sachverhalt. Die Entscheidung ist der Beginn der Handlung. Aristoteles bringt dies dadurch zum Ausdruck, daß er die letzte Conclusio eines praktischen Syllogismus nicht als Gedanken, sondern als eine Handlung auffaßt (MA 701 a11.22). Die Meinung initiiert kein Handeln, sie drückt lediglich die Erkenntnis eines Sachverhaltes aus. Sie antwortet auf Fragen der Art: was ist das? Wem nützt dies? Wie kann es getätigt werden? (1112 a4). Der Weg von der Meinung zum Handeln führt notwendig über die Entscheidung. Sie hat gewissermaßen eine Brückenfunktion. Die Entscheidung wird gefällt hinsichtlich eines vorgegebenen Zieles, das der Entscheidende für etwas Gutes hält, und sie wird als gut oder schlecht bezeichnet, je nachdem, ob sie zu dem Ziel hinführt oder nicht, bzw. ob sie dem zuträglich ist, was ein Mensch, der die Entscheidung beurteilt, für ein Gut erachtet. So wird derjenige, der Reichtum als etwas Gutes ansieht, die Entscheidung, Aktien zu kaufen, als gut bezeichnen, wenn die Aktien eine hohe Rendite abwerfen. Wer jedoch überhaupt das System der Aktionärswirtschaft für etwas Schlechtes hält, wird dieselbe Entscheidung für eine schlechte Entscheidung halten.

Die hier deutlich werdende Unterschiedlichkeit der Ebenen von Entscheidung und Meinung – hier Handlung, dort Erkenntnis – zeigt sich auch an ihrer unterschiedlichen Bedeutsamkeit hinsichtlich der sittlichen Qualität eines Menschen. Ein guter Mensch wird nicht deshalb als gut bezeichnet, weil er eine wahre Meinung darüber hat, wann ein Mensch gut handelt, sondern weil er sich dazu entscheidet, gut zu handeln, also diese wahre Meinung in die Tat umsetzt. Aus der Wahrheit einer Erkenntnis kann nicht auf die sittliche Qualität eines Menschen geschlossen werden. Äußert etwa ein charakterlich depravierter Mensch die Meinung, der Mensch handle gut, wenn er sich von seiner Vernunft leiten lasse, so wird er durch diese Erkenntnis charakterlich nicht besser. Erst wenn er sich zu einer solchen Handlungsweise entschließt, ist er ein guter Mensch<sup>39</sup>. Die gute bzw. schlechte Entscheidung ist das Spiegelbild des Charakters.

<sup>38a</sup> Vgl. Met. 1011 b26 ff.; APr. 52 a32 ff.

<sup>39</sup> Dagegen könnte eingewandt werden: wer sich für seine sittlich gute Tat entscheidet, muß nicht sittlich gut sein, sondern kann damit etwas Schlechtes bezwecken. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig: Der Betreffende handelt nur wie ein sittlich Guter, ist es aber nicht. Dies zu erkennen ist ein gnoseologisches, kein ethisches Problem.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: A. hat in dieser begriffsdifferenzierenden Darstellung folgende Charakteristika der Entscheidung herausgearbeitet: 1. Entscheidung impliziert ein tätiges Vernunftvermögen. 2. Als Handlungsinitiant impliziert Entscheidung ein tätiges SV. 3. Gegenstand der Entscheidung ist das, was in der Macht des Menschen liegt. 4. Entscheidung ist ein Spiegelbild des Charakters. All diese Charakteristika müssen in der Definition der Entscheidung impliziert sein, andernfalls ist die aristotelische Begriffsbildung nicht kohärent.

3.3. *Die Definition der Entscheidung*: Die Frage nach der spezifischen Differenz, die das entscheidungsgemäße Handeln vom willentlichen Handeln abhebt, hatte zu dem Ergebnis geführt, daß keine bestimmte Strebeart mit der Entscheidung gleichzusetzen ist. Nach dieser negativen Bestimmung wird in einem thetischen Schritt das Spezifikum entscheidungsgemäßen Handelns im Bereich des Willentlichen genannt: Eine Handlung ist dann und nur dann von einer Entscheidung initiiert, wenn vorher über sie nachgedacht wurde. Diese Definition wird folgendermaßen begründet: Eine Entscheidung setzt immer eine Denktätigkeit voraus, impliziert also ein tätiges Vernunftvermögen<sup>40</sup>. Das in ihr sich vollziehende Denken ist das beratende Überlegen (βούλευσις), nicht die Betrachtung (θεωρία, 1139 a11 ff.). Das beratende Überlegen geht der Entscheidung zeitlich voraus<sup>41</sup>: Nur dort, wo überlegt worden ist, kann es auch zu einer Entscheidung kommen<sup>42</sup>. Entscheidung und beratende Überlegung hängen also zeitlich und formal zusammen.

<sup>40</sup> Vgl. Charakteristikum (1).

<sup>41</sup> Zum zeitlichen Moment des präpositionalen Präfixes „προ“ in „προαίρεσις“ vgl. Aspasios, Commentaria in Aristotelem Graeca, XIX, 1 (Berlin 1889) 70, 31 ff. „προ“ kann in zweifacher Hinsicht interpretiert werden: προαίρετόν ist das, was man sich vor dem tatsächlichen Handeln vorgenommen hat, und es ist das, was vor allen anderen Gegenständen der Überlegung in die Tat umgesetzt wird. Zur Interpretation von „προ“ vgl. a. Joachim zu 1112 a17.

<sup>42</sup> Dies ist gegen Fortenbaugh a. a. O. 71 nr. 1 festzuhalten, der davon ausgeht, daß es bei A. auch eine Entscheidung ohne voraufgehende Überlegung gibt. Als Beweis dafür führt er die Stelle EN 1117 a20 an: „τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ' ἔξαίφνης κατὰ τὴν ἕξιν“, wo er „προέλοιτο“ apo koinu auch als Prädikat des zweiten Teilsatzes auffaßt (nicht so: Ross, Oxford-Übers.). Dies ist nicht zwingend, das Demonstrandum wird also vorausgesetzt. – Daß es vom Phänomen her einzig sinnvoll ist, die Verschränkung von Entscheidung und Überlegung aufzulösen, sucht F. folgendermaßen aufzuweisen: Entscheidung und ethische Arete sind nach A. untrennbar miteinander verbunden. Es wäre aber absurd zu glauben, der sittlich vollkommene Mensch würde vor jeder Handlung hin und her überlegen, was zu tun ist, und er sei eben deshalb sittlich vollkommen. Vielmehr sei doch gerade sittlich gutes Handeln, das spontan erfolge, Zeichen sittlicher Vollkommenheit, zögerndes Überlegen aber ein Anzeichen minderen Charakters. A. würde dem nicht widersprechen. Was F. aber nicht beachtet hat, ist die Rolle der Gewöhnung. Daß der sittlich vollkommene so handelt, beruht darauf, daß er durch wiederholte entscheidungsgemäße Handlungen sein SV so gebildet hat, daß es sich spontan auf wirklich Gutes richtet. Ebenso wie A. im

Darüber hinaus besteht auch ein materialer Bezug: Nur was Gegenstand der Überlegung sein kann, kann auch Gegenstand der Entscheidung sein. Den Gegenstandsbereich der Überlegung grenzt A. folgendermaßen ab: Nur das, was der Mensch verändern kann, kann Gegenstand der beratenden Überlegung sein<sup>43</sup>. Gemeint sind all die Prozesse, die nicht ausschließlich auf vom Menschen nicht beeinflussbare Faktoren reduziert werden können, sondern zu deren Ablauf er beiträgt (1110 a17; 1114 a18 ff.)<sup>44</sup>. Würde er nicht mitwirken, würde der entsprechende Prozeß nicht oder zumindest nicht im gleichen Moment oder anders ablaufen. Doch nicht einmal all das, was seinen Ursprung im Menschen hat, ohne durch die Natur festgelegt zu sein, ist Gegenstand der Überlegung: 1. Nur der Prozeß, den der Mensch nicht ein für allemal eindeutig festgelegt hat als einzig möglichen Weg zu einem Ziel, ist Überlegungsgegenstand. So wird ein Arzt über das Vorgehen bei einem bestimmten Patienten mit sich zu Rate gehen, der Geschäftsmann die jeweils besten Möglichkeiten des Absatzes seiner Waren immer wieder von neuem eruieren. Je weniger ein Prozeß von seinem Verlauf her festliegt, umso mehr bedarf er der Überlegung. Gäbe es etwa für die Behandlung von Schnupfen einen einzigen Heilungsweg für alle Menschen, so wäre Überlegung, wie ein daran Erkrankter zu heilen ist, überflüssig. Der Arzt wüßte sofort, was er in jedem einzelnen Fall zu tun hat. Beratung setzt also immer Ungeregeltheit, Ungewißheit, Abhängigkeit eines Phänomens von mindestens einer Unbekannten voraus. Das Maß der Ungeordnetheit, das in Relation steht zur Anzahl der Prozeßfaktoren, ist direkt proportional zum Maß der Überlegung (1112 b5–10). Daraus folgt, daß sowohl absolutes Geordnetsein wie auch absolute Unordnung Überlegung ausschließen. 2. Material- und Zielursache eines Prozesses sind nicht Gegenstand der Überlegung. Wer beispielsweise schreiben kann, wird beim Schreiben eines Briefes nicht überlegen, wie er ein Wort schreiben muß, sondern was er schreiben soll (1112 b1 f.). Der Arzt, der einen Patienten behandelt, fragt sich nicht, ob er ihn heilen soll, sondern wie er ihm helfen kann, der Redner überlegt nicht, ob er seine Zuhörer überzeugen soll, sondern wie ihm dies gelingen könne.

---

Bereich der Kunst nur denjenigen als vollendeten Künstler gelten läßt, der ohne Überlegung ein vollendetes Kunstwerk schafft (Ph. 199 b28; vgl. W. Wieland, Die aristotelische Physik [Göttingen 1962] 270 ff.), ist auch derjenige sittlich vollkommen, der ohne Beratung sittlich gut handelt. Dem geht jedoch ein Gewöhnungsprozeß voraus, in dem die wohlüberlegte Wahl das SV entscheidend prägt. Das spontane sittlich vollkommene Handeln setzt also keinesfalls in jedem einzelnen Falle Überlegung voraus, das wäre in der Tat absurd, aber sehr wohl impliziert es eine durch wiederholtes Handeln, welches einer wohlüberlegten Wahl entspringt, geformte charakterliche Verfassung. – Vgl. a. EN 1105 a30 ff.

<sup>43</sup> Vgl. Charakteristikum (3).

<sup>44</sup> Vgl. hierzu a. Loening a. a. O. 150; 151 nr. 48; 152 nr. 51.

Die zuletzt gemachte Einschränkung scheint jedoch vom Phänomen her nicht schlüssig: Die materialen Grundlagen einer Überlegung können sehr wohl ihrerseits Thema der Überlegung werden. Allein die Tatsache, daß viele Menschen in der Tat beim Schreiben darüber nachdenken, wie ein Wort richtig geschrieben wird, scheint die aristotelische Behauptung zu widerlegen. Was kann sinnvollerweise mit ihr gemeint sein? Soviel: Jedes Nachdenken, jede Wissenschaft, jedes technische Denken hat eine materiale Grundlage, mit der sie – gewissermaßen als Medium oder Trägerfrequenz – operiert. Wird diese Grundlage zum Gegenstand der Überlegung, so handelt es sich nicht mehr um dieselbe Überlegung, sondern um eine jeweils andere, die wiederum eine neue materiale Grundlage voraussetzt. Wenn ich etwa die Orthographie zum Gegenstand meines Überlegens mache, setze ich bestehende Schreibregeln voraus, deren Sinnhaftigkeit in dieser Überlegung nicht in Frage gestellt wird. Ebenso verhält es sich übrigens auch hinsichtlich der Zielursache: Ein Arzt kann sich durchaus fragen, ob er diesen Patienten heilen soll oder nicht. Dieses Abwägen setzt jedoch ein weiteres Ziel voraus, über das er im Moment dieser Überlegung nicht räsoniert. Wenn A. also Material- und Zielursache einer Überlegung als ihren Gegenstand ausschließt, so gilt dies nur für die jeweiligen Ursachen derselben Überlegung<sup>45</sup>.

Fassen wir dieses Ergebnis kurz zusammen: Der Überlegung ist schon immer ihre materiale Grundlage und ihr Ziel vorgegeben (1112 a34; b11). Sie bezieht sich auf das, was zum Ziel führt, fragt, wie und wodurch dieses erreicht werden kann (1112 b15 ff.). Danach bestimmt sich auch die Methode der Überlegung: Wer mit sich zu Rate geht, verfährt analytisch. Ausgangspunkt der Überlegung ist das erwünschte Ziel. Dieses ist jeweils das, was der Mensch für etwas Gutes hält. So wünsche ich beispielsweise gesund zu sein, weil ich Gesundheit für etwas Gutes erachte. Wenn ich nun überlege, was ich tun muß, um gesund zu bleiben, ergibt sich nach A. (vgl. Met. 1032 b3 ff.) folgender Syllogismus:

OS: Erstrebe Gesundheit;

US: Gesundheit ist ein Gleichgewicht der Körpersäfte.

C: Erstrebe ein Gleichgewicht der Körpersäfte!

US: Das Gleichgewicht der Körpersäfte wird durch Hitze herbeigeführt.

C: Erstrebe Hitze!

US: Hitze wird durch Friktion herbeigeführt.

C: Reibe deinen Körper!

Die Überlegung vollzieht sich nach diesem syllogistischen Schema. Vom Ziel, dem Gegenstand des Wunsches, ausgehend, wird Schritt

<sup>45</sup> Diese phänomenologische Erklärung wurde von Ross, Aristotle, 200 nicht gesehen.

um Schritt der Weg bis hin zu dem, was der Mensch selbst unmittelbar tun kann, abgeschritten. Stößt der Überlegende auf etwas Unmögliches, wird er, wenn er seinen Wunsch unbedingt erfüllen möchte, eine andere Ableitung suchen. Findet er mehrere Ableitungen, wird er in einem zweiten Gang der Überlegung die beste erkunden, wiederum anhand von Syllogismen. Diese Art des Vorgehens ist analog zu geometrischen, mathematischen Verfahrensweisen und vor allem ganz ähnlich der Arbeitsweise im Bereich der Techne (1112 b20 ff.; 1151 a16–17; Met. 1032 b15–17). Gegenstand der Überlegung ist die Gesamtsumme der einzelnen Schritte, Inhalt der Entscheidung ist das festumrissene Resultat dieses Überlegungsvorganges (1113 a3), sein jeweils letzter Schritt, die letzte Conclusio, in unserem Syllogismus demnach der Imperativ: Reibe deinen Körper! Sie kann somit erst dann fallen, wenn die Überlegung ganz durchgeführt ist, d. h. wenn der Syllogismus auf den Menschen als den Handelnden reduziert ist. Wer sich dann aufgrund der Überlegung zum Handeln entschließt, wird den Weg des Nachdenkens in umgekehrter Richtung beim Handeln durchschreiten. Erkennen und Handeln stehen also in einem reziproken Verhältnis zueinander (1112 b23 f.).

Fassen wir diese Darlegungen des A. über die Überlegung und Entscheidung zusammen, so ergibt sich: Das, was Gegenstand der Entscheidung ist, wird als Gegenstand eines auf Überlegung beruhenden Strebens nach dem, was in der Macht des Menschen steht, bezeichnet (*βουλευτὸν ὁρεκτὸν τῶν ἐφ' ἡμῖν* 1113 a10). Analog dazu wird die Entscheidung als ein auf Überlegung beruhendes Streben nach dem was in der Macht des Menschen liegt, definiert (*βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* 1113 a11). Sie wird also konstituiert durch ein Streben nach einem vom Wunsch festgelegten Ziel, das dem Menschen erreichbar ist, und ein Überlegen, das den Weg zu diesem Ziel eruiert. Diese Definition beinhaltet drei der vorher genannten Charakteristika: Tätiges SV, tätiges Vernunftvermögen, als Gegenstand der Entscheidung den Bereich dessen, was in der Macht des Menschen steht. Wir werden im folgenden sehen, daß auch das letzte der vorher genannten Charakteristika in diesem Entscheidungsbegriff enthalten ist.

Als eine auf Überlegung beruhende Strebung ist die Entscheidung gewissermaßen die Liaison des Vernunftvermögens mit dem SV. Ist mit dieser begrifflichen Festlegung der Entscheidung die Kohärenz der aristotelischen Darstellung hinsichtlich der Abgrenzung der entscheidungsgemäßen Handlungen von der willentlichen Handlung gewahrt? Beide Begriffe stehen ja in einem logischen Subsumptionsverhältnis: Die Menge aller entscheidungsgemäßen Handlungen ist eine echte Teilmenge der Menge aller willentlichen Handlungen. Wird dieses Verhältnis hier durchgehalten?

Willentliche Handlungen sind – psychologisch betrachtet – Handlungen, die durch das Zusammenwirken von SV und Unterscheidungsvermögen zustande kommen. Entscheidungsgemäße Handlungen entspringen dem Zusammenwirken von SV und Vernunftvermögen. Das Vernunftvermögen ist seinerseits ein echter Teilbereich des Unterscheidungsvermögens, und zwar derjenige, der den Menschen von allen übrigen Lebewesen sondert. Eine Handlung, die durch das Zusammenwirken von Vernunft- und Strebevermögen zustande kommt, beruht also notwendig auf dem Zusammenwirken von Unterscheidungs- und Strebevermögen. Dagegen wird eine Handlung, die auf das Zusammenwirken von SV und Unterscheidungsvermögen zurückgeht, nicht notwendig durch das Mitwirken des Vernunftvermögens konstituiert. Dies stimmt damit überein, daß entscheidungsgemäße Handlungen notwendig willentlich sind, daß jedoch die Umkehrung hiervon nicht gilt. Daraus erklärt sich auch, warum Tiere und Kinder sehr wohl willentlich, dagegen nicht entscheidungsgemäß handeln können: Sie haben Unterscheidungs- und Strebevermögen, doch das Vernunftvermögen fehlt ihnen bzw. ist noch nicht entwickelt. Der psychologische Aufriß erweist also die Darstellung der willentlichen und der entscheidungsgemäßen Handlungen in ihrer Begrifflichkeit und ihrer begrifflichen Relation als kohärent.

3.4. *Entscheidung und Erziehung*: Gelingt es mit Hilfe dieses Begriffes der Entscheidung, die vorher aufgezeigte Aporie zu vermeiden? Die Frage, an der sich dies erweisen muß, ist: Kann der Mensch unabhängig von der festgefühten Verfassung seines SV, die er durch die Erziehung erworben hat, eine Entscheidung treffen? Die Frage enger gefaßt: Ist die schlechte Entscheidung des sittlich schlechten Menschen, aufgrund deren er als schlechter Mensch bezeichnet wird, auf seine Erziehung rückführbar? Nach der ethischen Theorie des A. hängt es von der hierarchischen Ordnung zwischen Vernunft- und Strebevermögen ab, ob eine Überlegung in die Tat umgesetzt wird. Die Entscheidung ist nichts anderes als das Resultat dieser Ordnung (1113 a6)<sup>46</sup>. Hat das unvernünftige SV die Oberhand, so werden unvernünftige Entscheidungen getroffen; das Ziel, zu dem sie beitragen, ist also nur etwas scheinbar Gutes. Hat das Vernunftvermögen im Zustand der Phronesis die Oberhand, wird vernünftig entschieden. Diese festgefühten charakterliche Verfassung ist notwendige Voraussetzung für die Entscheidung (1139 a31 ff.). Daß diese Verfassung und mit ihr die Entscheidung auf die Erziehung zurückgeführt werden, läßt sich anhand weiterer Sätze der ethischen Theorie, der Psy-

<sup>46</sup> Dirlmeier a. a. O. geht fälschlicherweise davon aus, daß mit „τὸ ἡγούμενον“ (1113 a6) das Vernunftvermögen gemeint sei (331). Gemeint ist das jeweils Führende, also entweder Strebe- oder Vernunftvermögen.

chologie und der Pädagogik des A. aufweisen, und zwar folgendermaßen.

Handeln im engeren und eigentlich sittlichen Sinne beruht auf sinnlicher Wahrnehmung, Streben und Vernunft (1139 a17 ff.). Eine Pflanze kann demnach ebensowenig wie ein Tier in diesem Sinne handeln; ihnen beiden fehlt die Vernunft, der Pflanze dazu noch das SV. Sie können mithin auch nicht gut oder schlecht handeln. Ein Mensch ist zum eigentlichen und im Sinne der Ethik zurechenbaren Handeln erst dann fähig, wenn seine Vernunft entwickelt ist. Vorher ist seine Seele auf einer Stufe mit der eines Tieres (HA 588 a31 ff.). In der Erziehung gilt das Bemühen zunächst dem Körper und hinsichtlich der Seele dem unvernünftigen SV. Dies erklärt sich daraus, daß der Körper sich früher entwickelt als die seelischen Vermögen, und daß sich analog dazu das unvernünftige Vermögen vor dem Vernunftvermögen entwickelt (Pol. 1334 b6 ff.). So haben Kleinkinder Begierde, Affekte, Wünsche, das Denken stellt sich erst später ein. Dem entspricht das Konzept der Erziehung, das A. als verbindlich vorschreibt:<sup>47</sup> Grundlegend für die Bildung der kindlichen Seele sind Musik und gesprochenes Wort. Durch Rhythmus, Melodie und Text eines Liedes werden Charaktere dargestellt, die vom Kind mitgeföhlt und nachvollzogen werden, indem es Schmerz oder Lust empfindet (Pol. 1340 b10 f.). Die Erziehung zur Arete macht es erforderlich, das SV des Kindes dann zu einem Streben zu veranlassen, wenn es etwas wirklich Gutes hört, singt etc. Nach diesem Gesichtspunkt sind Musik und Literatur auszuwählen. Diese strenge Maßregelung – mit ihr steht A. in platonischer Tradition – erklärt sich daraus, daß für die Disposition des SV die ersten Eindrücke als entscheidend gelten (Pol. 1336 b27), und daß eben diese Disposition grundlegend ist für die gesamte weitere charakterliche Entwicklung eines Menschen (1103 b23 f.). In der Erziehung wird der Charakter vorstrukturiert. Nur derjenige, dessen SV von Anfang an auf das wirklich Gute ausgerichtet ist, kann es auch dann darauf richten, wenn er mittels des später erwachten Vernunftvermögens, nicht mehr in Gehorsam gegenüber den Anweisungen des Erziehers, erkennt: dies ist gut<sup>48</sup>. Deshalb muß das Schlechte dem Menschen von Anfang an fremd gemacht, also entweder ganz aus seinem Horizont verbannt oder mit Schmerzen gekoppelt werden (Pol. 1336 b27). Das SV eines Erwachsenen ist nur dann in Einklang mit der Vernunft, wenn er als Kind immer vernünftig in dem Sinne handelte, daß er den vernünftigen Weisungen

<sup>47</sup> Eine Zusammenstellung, Übersetzung und Kommentierung der aristotelischen Texte zur Erziehung gibt *E. Braun*, *Aristoteles und die Paideia* (Paderborn 1974). Zum philosophischen Konzept der Erziehung des A. vgl. *W. K. Frankena*, *Three historical philosophies of education* (Chicago 1965).

<sup>48</sup> Zur Rolle der Erziehung vgl. a. Braun a. a. O. 139 nr. 7.

des Erziehers folgte und damit sein SV akzidentell mit der Vernunft in Übereinstimmung brachte (1103 a31 ff.; 1143 b11 ff.). Wer dagegen als Kind immer nur auf körperliche Lust fixiert war, kann sein SV nicht mit der Vernunft in Einklang bringen. Er muß wie ein Tier gebändigt, also durch Schmerz und Gewalt umerzogen werden (1180 b11 ff.), aus eigener Kraft gelingt ihm dies nicht. An keiner Stelle in der Ethik sagt A., daß der Mensch allein durch vernünftige Einsicht die Verfassung seines SV revidieren kann<sup>48a</sup>. Er sagt lediglich, daß die Vernunft dieses leiten kann, aber nur dann, wenn dieses bereits durch die Erziehung mit ihr in Einklang ist. Die Vernunft sichert dem Menschen hinsichtlich seines Handelns keine Autonomie. Vernunftgemäßes und somit sittlich vollkommenes Handeln setzt jeweils eine entsprechende Erziehung voraus.

Was bedeutet dies für die Entscheidung? Sie ist definiert als ein Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen. Dieses Zusammenwirken wird bestimmt durch die Disposition des SV. Da diese Disposition durch die Erziehung festgelegt ist, ist auch die Entscheidung ein Produkt der Erziehung. Als aktuales Zusammenwirken der beiden Vermögen ist sie nichts anderes als ein unmittelbarer Ausfluß des Charakters, womit auch das vierte der vorher genannten Charakteristika im Entscheidungsbegriff enthalten ist. Dies erklärt auch, warum die Entscheidung als der beste Prüfstein des Charakters gilt. Wenn sich also der Beherrschte zu vernunftgemäßem Handeln entscheidet, so ist auch dies durch die Erziehung bedingt: Er wurde als Kind in höherem Maße als der Unbeherrschte, aber in geringerem Maße als der sittlich Vollkommene auf das wirklich Gute ausgerichtet. Der Versuch, den Charakter eines Menschen auf seine Entscheidung zurückzuführen, erweist sich demnach als zirkulär: Die Entscheidung ist nichts anderes als die Aktualisierung des Charakters selbst. Und aufs ganze gesehen bleibt die Darstellung aporetisch: Wenn die Entscheidung auf die Erziehung rückführbar ist, wer erzieht dann den Erzieher? Der Regressus in infinitum ist nicht vermieden.

3.5. *Das der Entscheidung vorgegebene Ziel:* Daß die ethische Theorie des A. hinsichtlich der Frage der Ursachen und der Zurechenbarkeit des menschlichen Handelns aporetisch ist, kann auch aus anderer Perspektive seiner Darstellung untermauert werden. Die Entscheidung setzt immer schon ein Ziel voraus, welches Gegenstand des Wünschens ist. Ihr Gegenstand ist die Mittel-Ziel-Relation, das Ziel selbst wird durch sie nicht in Frage gestellt, ihm kommt eine Leit-

<sup>48a</sup> Damit ist keineswegs gesagt, daß A. die Veränderbarkeit der Disposition des SV überhaupt ausschließt. Er weist ja ausdrücklich 1103 b1 und 1180 b11 auf diese Möglichkeit hin. Doch nirgends wird gesagt, daß die vernünftige Einsicht dies leisten kann.

funktion gegenüber der Entscheidung zu. Wir haben allerdings zuvor gesehen, daß das Ziel des Handelns sehr wohl Gegenstand einer Entscheidung und Überlegung sein kann. Inwieweit diese Beschränkung dennoch gerade hinsichtlich des höchsten Zieles ohne jede Einschränkung gilt, kann man sich am Vorgang einer praktischen Überlegung klarmachen, wenn man diese in Form der hypothetischen Periode darstellt, etwa: „Wenn du etwas für deinen guten Ruf tun willst, dann gib das Geld zurück!“ oder: „Wenn du augenblicklichen Nutzen willst, dann behalte das Geld!“ Gegenstand der Protasis dieser hypothetischen Periode ist das jeweils vorausgesetzte Ziel, von dem die Überlegung ihren Ausgang nimmt: augenblickliche Nutznießung, Ansehen. In der Apodosis erfolgt die Anleitung, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Die genannten Ziele können – das wurde oben gezeigt<sup>49</sup> – ihrerseits Gegenstand der Überlegung werden, setzen dann jedoch ein jeweils anderes, übergeordnetes Ziel voraus. Führt man dieses Verfahren Schritt um Schritt nach oben fort, so gelangt man zu einem höchsten Ziel. Nach der ethischen Theorie des A. hat jedes menschliche Wesen einen solchen allumfassenden sinnverleihenden Horizont, der Ziel aller seiner Strebungen ist (EN I, 1; X, 6). Dies ist das, was als Glück bezeichnet wird. Es gibt nun keine sinnvolle hypothetische Periode, deren Apodosis „sei glücklich“ einer Protasis der Form „wenn du . . . willst“ entspricht. Dies erklärt sich daraus, daß der Begriff des höchsten Zieles bzw. Gutes impliziert, daß es nur ein höchstes Ziel gibt, und daß eben dieses Ziel alle anderen Ziele in sich einschließt. Dieses höchste Ziel kann also niemals Mittel zu einem anderen Ziel sein, denn dies würde eine Unterordnung unter ein noch höheres bedeuten. Da die Protasis eine Behauptung über das Ziel impliziert, die Apodosis aber den Weg zu diesem Ziel beinhaltet, das Glück aber nie Mittel zu einem übergeordneten Ziel ist, kann der Imperativ „sei glücklich“ nie Apodosis einer hypothetischen Periode der praktischen Überlegung sein. Damit ist erwiesen, daß das höchste Ziel des Menschen niemals Gegenstand der Überlegung und Entscheidung sein kann. Es ist Gegenstand des Wünschens. Überlegung und Entscheidung implizieren immer ein höchstes Wunschziel. Durch Überlegung kann dieses Ziel erkannt werden, doch es kann nicht durch bloßes Überlegen als letztes Strebeziel festgelegt werden. Welche Faktoren sind hier bestimmend? Die charakterliche Verfassung des Menschen, die Disposition seines SV hinsichtlich der Vernunft (1144 a7–9; 1145 a5–6; 1178 a16–19). Inwiefern?

Gegenstand des Wünschens ist das Gute. Doch nicht alles, was Menschen sich wünschen, ist gut. Sie wünschen sich vielmehr nur das, was ihnen als etwas Gutes erscheint, eine andere Frage ist, ob dies auch

<sup>49</sup> Vgl. S. 570.

wirklich gut ist. Identifiziert man aber die Begriffe „das Gute“ und „das anscheinend Gute“, so wird jedes Reden über das Gute sinnlos: Jede Auseinandersetzung darüber, ob etwas gut ist, erübrigt sich, denn keiner kann mir widersprechen, wenn ich sage, „dies ist gut“, und damit meine, „ich glaube, dies ist gut“. Und doch setzen sich die Menschen darüber auseinander, ob etwas gut ist, und doch provoziere ich mit der Aussage „dies ist gut“ eine Diskussion darüber, ob dies wirklich gut ist. Die völlige Relativierung des Begriffes „gut“ erweist sich demnach durch den praktischen Vollzug als unsinnig. Sie steht im Widerspruch zu unserem tatsächlichen Reden. Wie aber ist dann diese Aporie zu lösen? A. löst sie mittels einer Analogie zum körperlichen Bereich (1113 a22 ff.): Wie all das in Wirklichkeit gesund, bitter oder süß ist, was für den Gesunden gesund, bitter oder süß ist, so ist das wirklich gut, was dem sittlich guten Menschen als gut erscheint. Er ist Maßstab und Richtschnur dafür, ob etwas in Wahrheit gut ist, oder ob es nur als etwas Gutes erscheint. Er läßt sich, im Gegensatz zur großen Masse, nicht durch die Lust täuschen (1113 a33). Ob also jemand wahrhaft Gutes erstrebt, hängt von seiner sittlichen Verfassung, der Disposition seines SV hinsichtlich der Vernunft, ab. Die ethische Arete, also die vollkommene Verfassung des SV, gewährleistet die Richtigkeit des Zieles (1144 a4–5). Ob der betreffende Mensch dieses Ziel dann auch tatsächlich durch sein Handeln erreicht, hängt von der dianoetischen Arete ab. Sie versetzt ihn in die Lage, das Ziel zu erkennen und den Weg zu ihm zu finden. Daß er der Vernunft folgt, hängt allein von der ethischen Arete, also der Disposition seines SV ab.

Die Verantwortung für diese Disposition spricht A. dem jeweiligen Menschen zu: Die gute wie die schlechte Verfassung des SV liegt beim Menschen (1136 b6). Dies steht in Widerspruch zum bisherigen Ergebnis, denn damit ist offensichtlich gesagt, daß der Mensch sein SV bildet, ohne letztlich determiniert zu sein. Hat A. diese Position ausreichend begründet? Fassen wir, um dies zu klären, zunächst einmal den Kontext ins Auge. Die aristotelische Behauptung richtet sich explizit gegen die platonisch-sokratische Ethik mit ihrer Grundthese „οὐδεὶς ἐκὼν ἁμαρτάνει“, die A. hier mit dem Epicharm-Zitat umreißt: „Willentlich ist niemand schlecht, und niemand wider seinen Willen glücklich“ (1113 b14–15). Diese Konjunktion erweist A. als falsch, insofern die Wahrheit des zweiten Konjunktionsgliedes die Falschheit des ersten impliziert (1113 b15). Der Aufweis, daß Arete und Kakia gleichermaßen zuzurechnen sind, ist logisch folgendermaßen aufgebaut:

- (1) Wenn das Ausführen einer Handlung H bei uns liegt, liegt auch das Unterlassen von H bei uns.

Dies gilt vice versa. Die Gültigkeit dieser Äquivalenzrelation ist evident: Liegt eine Handlung bei mir, so kann ich sie ausführen oder sie unterlassen.

(2a) Das Ausführen einer guten Handlung  $G_1 =$  Das Unterlassen einer schlechten Handlung  $S_1$ .

(2b) Das Unterlassen einer guten Handlung  $G_1 =$  Das Ausführen einer schlechten Handlung  $S_1$ .

Durch Einsetzen von (2a) bzw. (2b) in (1) erhält man:

C (1, 2b) Wenn das Ausführen einer guten Handlung  $G_1$  bei uns liegt, liegt auch das Ausführen einer schlechten Handlung  $S_1$  bei uns.

C (1, 2a) Wenn das Unterlassen einer guten Handlung  $G_1$  bei uns liegt, liegt auch das Unterlassen einer schlechten Handlung  $S_1$  bei uns.

Auch hier handelt es sich jeweils um Äquivalenzrelationen. Mit C (1, 2b) ist die Grundthese des Sokrates widerlegt, da dieser die Apodosis von C (1,2b) negiert und gemäß dem modus tollens auch die Protasis negieren müßte, dies aber nicht tut. A. zieht nun aus diesen Conclusionen einen weitergehenden Schluß:

C: Wenn die Ausführung und das Unterlassen guter und schlechter Handlungen bei uns liegen, liegen auch die sittlich gute und sittlich schlechte Verfassung bei uns.

Zur Begründung dessen begnügt er sich mit dem Hinweis auf die öffentliche Meinung und die Gerichtspraxis (1113 b21 ff.).

Hier liegt der schwache Punkt der Argumentationskette. Es wird nämlich von Handlungen auf Verfassungen übergegangen ohne jede weitere Prämisse, die dies rechtfertigen könnte. Es besteht zwar ein wechselseitiger Bezug zwischen Handlungen und Verfassungen, doch kann nicht so ohne weiteres von Handlungsprädikaten auf Verfassungsprädikate geschlossen werden: Wenn ein Mensch gerecht handelt und es bei ihm liegt, ob er so handelt, heißt dies noch lange nicht, daß seine gerechte Verfassung bei ihm liegt. Er könnte aufgrund von ihm unabhängiger Faktoren gerecht sein, ohne etwas dazu beigetragen zu haben. Diese Schwierigkeit hat A. durchaus gesehen und sie als einen Gegeneinwand gegen seine These formuliert: Vielleicht ist der Mensch einfach so wie er ist (1114 a3). Er kontert dieses Argument, indem er auf die Rückbezüglichkeit der Verfassung auf die Handlung verweist: Die Verfassung ist nicht naturgegeben sondern in den Handlungen fundiert. Diese haben sowohl ontologisch (Met.  $\Theta$  8) wie auch entwicklungspsychologisch den Vorrang vor der Verfassung. Diese bildet sich erst durch die Wiederholung gleichartiger Handlungen (1103 a34 ff.; b14 ff.; 1105 b9 ff.). Jeder Mensch weiß dies (1114 a9 ff.). Ebenso wie ein Sportler durch permanentes Training seinen Körper in bestimmter Weise für eine Hochleistung disponiert, bildet etwa der Ungerechte seinen Charakter durch ungerechtes Handeln. Der Unterschied zwischen den je einzelnen Handlungen, durch die sich der Charakter bildet, und dem dann bestehenden Charakterzug mit den aus ihm hervorgehenden Handlungen liegt darin, daß der Mensch an-

fangs, wenn der Charakter noch nicht völlig gefestigt ist, über sein Handeln bestimmen kann. Sobald er jedoch seinen Charakter durch wiederholtes Handeln gebildet hat, kann er diese Verfassung nicht beliebig rückgängig machen. Sein Handeln wird nun von dieser Disposition bestimmt. A. vergleicht diesen Zustand hinsichtlich des Charakters mit dem eines Kranken: Wer mutwillig durch maßlose Lebensweise seine Gesundheit zerstört, kann diesen Zustand nicht durch Wollen wieder rückgängig machen; sein Körper ist ein für allemal geschädigt. Dem Kranken und dem Ungerechten ergeht es wie demjenigen, der einen Stein wirft: Hat er ihn geworfen, kann er seinen Flug nicht aufhalten (1114 a17). Insofern das Werfen – also die einzelne Tat zu Beginn – im betreffenden Menschen seinen Ursprung hat, steht der Flug des Steines – also die charakterliche Verfassung und die daraus folgende Handlung – in seiner Macht, wenngleich er diesen nicht mehr rückgängig machen kann. Der Mensch wird für seine charakterliche Verfassung verantwortlich gemacht, weil jeder weiß, daß wiederholtes gleichartiges Handeln zu diesem oder jenem Charakterzug führen wird, und weil er die je einzelne Tat will<sup>50</sup>. Insofern ist die charakterliche Verfassung Gegenstand der Erkenntnis und Ziel des Strebens; deshalb wird sie zugerechnet. Dies wird wiederum durch einen empirischen Tatbestand untermauert: Menschen, die ihr körperliches Leiden selbst verursacht haben, finden kein Mitleid, sondern werden getadelt (1114 a22 ff.). Was aber veranlaßt den Menschen, die jeweilige Handlung, die zur charakterlichen Verfassung führt, zu erstreben? Wir haben vorher bereits gesehen, daß die charakterliche Verfassung selbst das Ziel des Strebens festlegt<sup>51</sup>. Damit wäre der aristotelische Aufweis, warum die charakterliche Verfassung in der Macht des Menschen liegt, zirkulär: sie wäre auf sich selbst zurückgeführt. Trifft dies zu?

A. behandelt die Frage des Zieles menschlichen Strebens anhand zweier Einwände gegen seine Position: 1. *Einwand*: Das Ziel menschlichen Strebens könnte durch die Natur festgelegt sein (1114 b14). Antwort: Selbst dann stünde die charakterliche Verfassung bei uns, weil wir alle Taten, die zu diesem Ziel führen, willentlich vollziehen und dadurch die charakterliche Verfassung bilden (1114 b18). Diese Antwort befriedigt nicht: Daß eine Handlung willentlich ist, heißt nur, daß sie letztlich auf den Charakter des Handelnden zurückgeführt werden kann (vgl. Abschnitt (1)). Die charakterliche Verfassung wird hier demnach auf sich selbst reduziert. 2. *Einwand*: Das Ziel

<sup>50</sup> Vgl. 1114 a4 ff. Hierzu vgl. a. W. Bondeson, Aristotle on responsibility for one's character and the possibility of character change: *Phronesis* 19 (1974) 59–65. B. referiert die Darstellung der EN, ohne sie im Gesamtgefüge der aristotelischen Handlungstheorie und der Psychologie zu prüfen.

<sup>51</sup> Siehe S. 575 f.

menschlichen Strebens ist das, was dem Menschen als gut erscheint. Der Mensch kann nicht darüber entscheiden, was ihm als gut erscheint, sondern wie er ist, so ist auch seine Vorstellung von dem, was gut ist (1114 a31 f.). Antwort: Der Mensch ist Urheber seiner charakterlichen Verfassung und damit auch Urheber seiner Vorstellung dessen, was gut ist (1114 b1 ff.). Wie dies zu verstehen ist, kann man sich anhand von „de Anima“ III, 10 klarmachen: Jedes verwirklichte Streben eines Menschen ist ein Bewegungsvorgang, der im SV stattfindet. Das, was den Strebevorgang auslöst, ist das Oreckton, das Erstrebte<sup>52</sup>. Dieses ist im Strebeprozess selbst unbewegt (de An. 433 b11 f.). Der Strebeprozess vollzieht sich im SV, ebenso wie sich die Wahrnehmung im Wahrnehmungsvermögen, nicht im Wahrgenommenen vollzieht: Das Sehen findet nicht im Baum statt, den ich sehe, sondern im Auge, das sieht. Insofern das SV vom Erstrebten bewegt wird und seinerseits eine Ortsbewegung des Körpers mittels des Pneuma verursacht, ist es ein Bewegendes, das seinerseits bewegt ist (κινούμενον κινούν). Das Erstrebte bewegt dadurch, daß es gedacht oder vorgestellt wird (433 b12 f.). Um ein Streben zu initiieren, bedarf es beim Menschen also des Unterscheidungs- und des Strebevermögens. Beide Vermögen können hinsichtlich des Strebens vom Phänomen her nicht getrennt werden (de An. 433 a9 ff.; MA 700 a18 ff.). Doch nach der begrifflichen Bestimmung ist es das SV, welches das Streben auslöst (de An. 433 a21)<sup>53</sup>. Dies ist so zu verstehen: Das Unterscheidungsvermögen bzw. das Vernunftvermögen als sein ausgezeichneter Teil erfassen das Erstrebte nicht als Erstrebtes, sondern als Wahrgenommenes bzw. Erkanntes. Nur für das SV ist das Erkannte ein Erstrebtes, insofern es durch dieses Erkannte bewegt wird. Ob etwas Erkanntes ein Streben auslöst, hängt einzig und allein von der Disposition des SV hinsichtlich des Unterscheidungs- bzw. Vernunftvermögens ab. Die Disposition des SV gibt also den Ausschlag dafür, ob das vom Unterscheidungs- bzw. Vernunftvermögen Präsentierte eine Bewegung des betreffenden Menschen initiiert. Das erstrebte Ziel ergibt sich also analytisch aus der Disposition des SV. Das anscheinend Gute der Ethik ist aber nichts anderes als eben dieses Erstrebte.

Damit ist die Zirkularität der aristotelischen Überlegung offenkundig: Der Mensch wird deshalb für seine charakterliche Verfassung

<sup>52</sup> Die Übers. von „Oreckton“ mit „erstrebbar“ (so Loening a. a. O. 32) ist nicht haltbar, da das Oreckton unbewegt ist. Erstrebbares wird durch den tatsächlichen Strebevorgang bewegt, insofern es aus dem Zustand der Dynamis in den der Energeia übergeführt wird.

<sup>53</sup> Ich lese mit Ross (Oxford-Ausgabe von „de Anima“ 1956) 433 a21 „ὄρεκτικόν“, nicht „ὄρεκτόν“ (so einige Hss.). Diese Lesart kann aufgrund des Kommentars von Simplicius (Commentaria in Aristotelem Graeca XI, 83 v 25 ff.) als gesichert gelten.

verantwortlich gemacht, weil er nach bestimmten Handlungen strebt, die, wie er weiß, seinen Charakter bilden. Daß er nach diesen Handlungen strebt, ergibt sich aus seiner charakterlichen Verfassung.

3.6. *Aporie und Widerspruch*: Als Ergebnis der Diskussion dieses Abschnittes bleibt hinsichtlich der übergreifenden Thematik als wesentliches Ergebnis festzuhalten: Die Disposition des menschlichen SV ist grundlegend sowohl für das Ziel des menschlichen Strebens wie auch für die Realisierung der einzelnen Schritte zu diesem Ziel (Entscheidung). Auf die Fragen, warum handelt ein Mensch in einer bestimmten Weise, warum ist er so, wie er ist, erfolgt letztlich immer die gleiche Antwort: weil sein SV so disponiert ist. Die Einführung dieses SV ist ein entscheidender Fortschritt der aristotelischen Ethik gegenüber Sokrates und dem frühen Plato. Darauf wurde im Verlaufe dieser Überlegungen schon hingewiesen. Man kann cum grano salis von einem ersten Schritt hin zur Annahme des Unbewußten als eines eigenständigen und wesentlichen Bereiches der menschlichen Seele sprechen. Die Frage, inwieweit der Mensch Ursache seines Handelns ist, führt ebenso zu diesem Vermögen, wie die Frage, inwieweit die innermenschlichen Ursachen des Handelns ihrerseits determiniert sind. In diesem letzten Punkt haben sich alle aufgezeigten Schwierigkeiten, Zirkel, Aporie und Widerspruch ergeben: A. behauptet zwar: daß die charakterliche Verfassung des Menschen als die innermenschliche Ursache des Handelns in der Macht des Menschen liegt, doch er hat diese Behauptung nicht begründet, nicht theoretisch untermauert, sondern nur nachgewiesen, daß derjenige, der das gute Handeln zurechnet, auch das schlechte zurechnen muß, weil er sonst einen logischen Fehler begeht. Daß die charakterliche Verfassung überhaupt zurechenbar ist, hat er nicht logisch begründet, sondern sich mit dem Hinweis auf empirische Tatbestände begnügt. Daß er den Menschen für seine charakterliche Verfassung verantwortlich macht, ergibt sich eben daraus, daß er letztlich von der Sinnhaftigkeit der Phänomene Lob und Tadel, Lohn und Strafe ausgeht, diese also nicht eigens theoretisch begründet.

Sucht man dieses theoretische Defizit mit Hilfe der pädagogischen und psychologischen Theorie, die in der Ethik ihren Niederschlag gefunden haben, auszugleichen, so gelangt man auf der theoretischen Ebene zu einer Lösung, die in Widerspruch steht zur empirisch begründeten Behauptung der Selbstverfügung und somit der Willensfreiheit im indeterministischen Sinne, und die zudem in sich aporetisch ist. Sie erweist sich als aporetisch, insofern die Disposition des SV hinsichtlich des Vernunftvermögens als die charakterliche Verfassung des Menschen ein Produkt der Erziehung ist. Die sittlich wertbaren Handlungen und Verfassungen eines Menschen ruhen also not-

wendig auf der anerzogenen Verfassung des SV auf. Je nachdem, wie das SV in Kindheit und Jugend geformt wurde, wird der Mensch der Vernunft, die erkennen kann, was wirklich gut ist, folgen, widerwillig gehorchen, sie mißachten, sie in den Dienst der Lust stellen. Die Erziehung entscheidet über die charakterliche Verfassung des Menschen. Damit ist dieser aber seiner Verantwortung für diese enthoben, und damit ist es um die Willensfreiheit geschehen. Daß diese Lösung zu einem Regressus in infinitum führt, mithin aporetisch und nur eine Scheinlösung ist, ist evident. A. hätte diese Aporie vermeiden können, wenn er in seiner ethischen Theorie eine Theorie der autonomen praktischen Vernunft entwickelt hätte.

Der Widerspruch dieser Scheinlösung zur empirisch begründeten Behauptung, daß charakterliche Verfassung zugerechnet werden kann, ergibt sich aus der Spannung zwischen dem Versuch des A., dem Phänomen des menschlichen Handelns, so wie es sich in empirischen Tatbeständen manifestiert, gerecht zu werden, und der unzureichenden theoretischen Aufarbeitung dieser Phänomene. Es gibt zwei Möglichkeiten diesen Widerspruch zu vermeiden:

1. Man deutet alle Aussagen, die der Theorie widersprechen, im Sinne der allgemeinen Sätze der Theorie um, oder, und dies scheint der Methode des A. eher zu entsprechen, 2. man faßt die Theorie nicht so starr auf und läßt Ausnahmen zu. Freilich wäre in beiden Fällen überhaupt nichts gewonnen, da die Theorie in sich aporetisch ist. Die Phänomen-Theorie-Spannung gründet gerade in der mangelhaften Theoriebildung. A. hat das Problem der Freiheit des Menschen hinsichtlich der innermenschlichen Ursachen durchaus gesehen, doch er hat es theoretisch nicht bewältigt<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Dies meint offensichtlich *N. Hartmann*, wenn er sagt, daß der „ethische Freiheitsbegriff als vollständig ausgereift gelten darf (bei A.) ... Was dagegen bei A. noch vollständig fehlt, ist das metaphysische Problem der Freiheit, die Frage, wie Freiheit möglich ist. Denn eben ein Problem sieht Aristoteles in der Freiheit gewiß nicht. Er setzt sie einfach voraus“. (Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik, Abhdlg. d. Preuß. Akad. d. Wiss. [1944] Phil.-hist. Klasse 5, 12.)