

Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles

VON STEPHAN HERZBERG

Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen (*actiones intrinsece malae*) – also von denjenigen Handlungen, die schon als das, *was* sie (auf Grund ihres intendierten Handlungsobjekts¹) sind, schlecht sind, das heißt, für deren moralische Beurteilung weitere Absichten, Folgen und Umstände keine Rolle mehr spielen, weil ihre moralische Qualität schon fixiert ist – und von den ihnen korrespondierenden absoluten Verbotsnormen ist ein zentraler Bestandteil der katholischen Moraltheologie.² Es bildet gleichsam das Rückgrat der kirchlichen Lehrverkündigung im Bereich der Moral, insbesondere im Pontifikat Johannes Pauls II.³ Gegenstand des vorliegenden Beitrags ist eine genaue Analyse des für dieses Lehrstück einschlägigen Textes in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (EN II 6, 1107a8–27). Im ersten Teil setze ich mich kritisch mit einer einflussreichen Interpretation dieses Abschnitts auseinander, nach der diese Verbotsnormen lediglich als tautologische Aussagen zu verstehen sind. Im zweiten, zentralen Teil entwickle ich eine alternative Interpretation, mit der gezeigt werden soll, dass Aristoteles mit guten Gründen als früher Traditionszeuge des *intrinsece malum* angesehen

¹ Vgl. M. Rbonheimer, Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin 2001, 304, 320; E. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2007, 452–457.

² Nach G. E. M. Anscombe ist „ein hervorstechendes Merkmal“ der jüdisch-christlichen Ethik das Verbot bestimmter Dinge „völlig unabhängig von ihren Folgen, [...] einfach weil sie als eine Handlung dieser-oder-jener Art beschrieben werden können“ (Die Moralphilosophie der Moderne, in: *Dies.*, Aufsätze. Herausgegeben und aus dem Englischen übersetzt von K. Nieswandt/U. Hlobil, Frankfurt am Main 2014, 142–170, hier: 157). Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Lehrstück seien hier nur einige wichtige Titel exemplarisch genannt. Zur Geschichte des Lehrstücks vgl. S. Pinckaers, Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion, Fribourg/Paris 1995. Zu Thomas von Aquin vgl. J. F. Nedek, Intrinsically Evil Acts. An Historical Study of the Mind of St. Thomas, in: *Thom.* 43 (1979) 385–413; *ders.*, Intrinsically Evil Acts. The Emergence of Doctrine, in: *RTHAM* 50 (1983) 191–226. Zur neuscholastischen Rezeption vgl. G. Stanke, Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung und Diskussionen der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, Regensburg 1984, I. Teil. Zur neueren Debatte vgl. J. Finnis, Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth, Washington D. C. 1991.

³ Vgl. vor allem nachsynodales Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et Paenitentia“ Nr. 17; „Katechismus der Katholischen Kirche“ Nr. 1756, 1761; Enzyklika „Veritatis Splendor“ Nr. 52, 80–83, 95–97. Eine „verwandelnde Wiederaneignung“ dieses Lehrstücks, die (gemäß einer Zweistufigkeit des Naturrechts) den Bereich der in sich schlechten Handlungen auf die erste Stufe einer naturrechtlichen Minimalakzeptation einer universalen Vernunftethik zurücknimmt und von spezifisch hochethischen Weisungen absetzt, entwickelt E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 197–232. Vgl. auch *ders.*, Grundlegung der Ethik, 374 f., 397–399, 445: „Der Bereich der in sich schlechten Handlungen, die an das erinnern, was man niemals tun darf, betrifft vor allem den unhintergehbaren Schutzraum der menschlichen Person, die Achtung vor ihrer sittlichen Selbstbestimmung und die Fragen elementarer Gerechtigkeit unter den Menschen.“

hen werden kann.⁴ Abschließend wird kurz angedeutet, welche Relevanz dieses Lehrstück für unser Verständnis der aristotelischen Ethik im Ganzen hat.

1. Kategorische Verbotsnormen als bloße Tautologien?

[i] Aber nicht jede Handlung und auch nicht jeder Affekt lässt die Mitte zu: Einige (Handlungen und Affekte) nämlich sind auf eine Weise benannt worden, in der sie unmittelbar (εὐθὺς) mit der Schlechtigkeit verbunden sind (συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος)⁵, wie zum Beispiel Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid, und bei den Handlungen Ehebruch, Diebstahl, Mord. Denn all diese und andere (Dinge) solcher Art (καὶ τὰ τοιαῦτα⁶) werden so bezeichnet (λέγεται⁷), weil sie selbst schlecht sind (τῷ αὐτῷ φαῦλα εἶναι), und nicht ihr Übermaß oder ihr Mangel. Es ist also nicht möglich, jemals im Bereich dieser Affekte und Handlungen das Richtige zu treffen (οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν), sondern man kann sich hier immer nur verfehlen (αἰεὶ ἁμαρτάνειν). Auch besteht ‚gut‘ oder ‚nicht gut‘ in Bezug auf Dinge solcher Art (περὶ τὰ τοιαῦτα) nicht darin, (etwa) Ehebruch zu begehen mit wem man soll und wann (man soll) und wie (man soll), sondern schlechthin etwas von diesen Dingen zu tun ist falsch. [ii] Ähnlich verhält es sich, wenn man erwarten würde, dass es eine Mitte, ein Übermaß und einen Mangel bei der ungerechten, feigen oder unmäßigen Handlung gibt. Denn so gäbe es ja eine Mitte bei Übermaß und Mangel, ein Übermaß des Übermaßes und einen Mangel des Mangels. Doch wie es bei der Besonnenheit und der Tapferkeit nicht Übermaß und Mangel gibt, weil das Mittlere in gewissem Sinn ein Extrem ist, so gibt es auch bei den genannten Handlungen keine Mitte, auch nicht Übermaß und Mangel, sondern wie immer man sie tut, verfehlt man sich (ὡς ἂν πρῶτηται ἁμαρτάνεται). Es gibt weder eine Mitte bei Übermaß und Mangel noch Übermaß und Mangel bei der Mitte.⁸

Das vorliegende Textstück wurde von einigen der älteren Kommentatoren und Interpreten des letzten Jahrhunderts zwar durchaus erläutert,⁹ nicht aber im Hinblick auf seine mögliche Relevanz für Aristoteles' Ethikkonzeption

⁴ Nach Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, 199, stellt „die Rede von den in sich schlechten Handlungen keinesfalls eine kirchliche Sonderlehre abseits der Entwicklung des moralphilosophischen Denkens“ dar, sondern gehört „zum gemeinsamen Traditionsbestand aller Spielarten einer nicht-utilitaristischen Ethik von *Aristoteles* über *Augustinus* und *Thomas von Aquin* bis hinauf zu *Kant* und den gegenwärtigen Vertretern einer deontologischen Moralbegründung“. Vgl. auch *E. Schockenhoff*, *Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit? Zum Standort der Moraltheologie*, in: *ThG1* 87 (1997) 590–625, hier: 599–604. Ich stimme mit Schockenhoff darin überein, dass eine Interpretation der in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles möglich ist, die in den entsprechenden Verbotsnormen mehr sieht als bloße analytische Urteile. Diese Interpretationsoption soll im vorliegenden Beitrag durch eine genauere und auch andere Texte umfassende Interpretation abgestützt und als die bessere Interpretation erwiesen werden.

⁵ Ich orientiere mich hier an der Übersetzung in *Broadie/Rowe* („for in some cases they have been named in such a way that they are combined with badness from the start“).

⁶ Vgl. LSJ, s. v. τοιοῦτος: „of such kind, nature or quality“.

⁷ Hier folge ich *Bywater*, der mit der Mehrzahl der Handschriften (vor allem mit der ältesten und besten Handschrift, dem codex K^b, wie auch mit dem codex L^b und Γ, der *versio latina antiqua*) λέγεται liest (vgl. auch *Broadie/Rowe*: „for all these, and others like them, owe their names to the fact that they themselves – not excessive versions of them, or deficient ones – are bad“; vgl. auch die Übersetzung von *Wolf*). *Bekker* und *Susemihl* dagegen lesen mit dem codex M^b ψέγεται („All diese und ähnliche Dinge werden ja deshalb getadelt ...“ [*Dirlmeier*]; vgl. auch die Übersetzungen von *Gigon*, *Rolfes*). Wie ich unten zu zeigen versuche, sprechen gute Gründe dafür, am λέγεται festzuhalten. Hierzu allgemein *I. Bywater*, *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1892.

⁸ EN II 6, 1107a8–27.

⁹ Vgl. *W. D. Ross*, *Aristotle*, London (1923) ⁵1949, 196; *H. H. Joachim*, *Aristotle. The Nico-*

im Besonderen und für eine eudaimonistische Strebensethik im Allgemeinen untersucht. Die depotenzierende, rein ‚logische‘ oder ‚analytische‘ Interpretation von William F. Hardie mag ihren Teil dazu beigetragen haben.¹⁰ Was ist deren Pointe? Aristoteles, so lässt sich der oben angeführte Abschnitt erst einmal erläutern, weist uns in dieser Passage darauf hin, dass einige Begriffswörter unserer Moralsprache, wie etwa „Schadenfreude“, „Schamlosigkeit“, „Neid“ sowie „Ehebruch“, „Diebstahl“, „Mord“, gerade nicht eine moralisch neutrale Affekt- oder Handlungsmaterie¹¹ bezeichnen, sondern schon bestimmte Affekt- und Handlungstypen¹², die in ihrer moralischen Qualität eindeutig als schlecht bestimmt sind; sie sind, wie Aristoteles, einen Terminus seines Hylemorphismus aufgreifend (συνειλημμένον)¹³, sagt, mit der Schlechtigkeit zusammengefügt.¹⁴ Das bedeutet gemäß Aristoteles, dass diese schon als solche ein Übermaß oder einen Mangel darstellen; die für die Tugend wesentliche Mitte (μεσότης)¹⁵, die in der richtigen kognitiven Bestimmung und praktischen Erfüllung unterschiedlicher normativer Gesichtspunkte liegt¹⁶, ist bei diesen Handlungen bereits verfehlt, sie entsprechen nicht der

machean Ethics, Oxford 1951, 90 f.; J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology* in Aristotle, Oxford 1968, 87 f.

¹⁰ Vgl. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, 137 f.: „he is making a purely logical point which arises from the fact that certain words are used to name not ranges of action or passion but determinations within a range with the implication, as part of the meaning of the word, that they are excessive or defective, and therefore wrong. Thus envy is never right and proper because ‚envy‘ conveys that it is wrong and improper. Again it does not make sense to ask when murder is right because to call a killing ‚murder‘ is to say that it is wrong [...] In our vocabulary for referring to actions and passions there are words which name misformations; and, in such cases, there is no sense in asking what is the right formation of the object named. This, and no more than this, is what Aristotle means when he says that ‚not every action nor every passion admits a mean“.

¹¹ Zu den verschiedenen Affekt- und Handlungsbereichen (zum Beispiel Umgang mit Geld, gefährliche Situationen im Kampf), die von Aristoteles jeweils als Kontinuum unterschiedlicher affektiver Reaktionen beziehungsweise Handlungsweisen zwischen zwei entgegengesetzten Polen verstanden werden, vgl. EN II 7; III 9, 1115a5.

¹² Im Folgenden werde ich mich nur auf Handlungen konzentrieren.

¹³ Vgl. Met. VI 1, 1025b32; VII 10, 1035a25 f.

¹⁴ Vgl. zu diesem Punkt auch Joachim, *Nicomachean Ethics*, 91: „There are some πάθη and πράξεις, the very name of which shows that badness is included in them.‘ Some things, popularly regarded as mere πάθη or πράξεις (as mere materials of action), are really formed πάθη, formed πράξεις: i.e. conduct already characterized as morally bad. The moment you name them you are expressing by the name not bare material but material formed and wrongly formed [...] No doubt what he means is that the things which are called by the name of the πάθος or πράξις are in fact συνειλημμένα: conjoint inclusive composites, including the form.“

¹⁵ Vgl. EN II 6, 1107a6 f.

¹⁶ Dass die für die Tugend wesentliche Mitte nicht in einem schlicht quantitativen Sinn zu verstehen ist, wie es sich erst einmal durch die Analogien im Bereich der körperlichen Kraft und der Gesundheit nahelegt, zeigt sich darin, dass Aristoteles diesen Begriff mit einem Ensemble von δεῖ-Parametern erläutert. Das Mittlere und Beste, das das Wesen der Tugend ausmacht, besteht darin, Affekte und Begierden zu haben (und Gleiches gilt auch für Handlungen), „wann man soll (ὅτε δεῖ), bei welchen Anlässen (ἐφ' οἷς) und welchen Menschen gegenüber (πρὸς οὓς), zu welchem Zweck (οὐ ἕνεκα) und wie man soll (ὡς δεῖ)“ (EN II 5, 1106b21 f.; vgl. auch II 2, 1104b22–26; II 9, 1109a28, 1109b15 f.; III 10, 1115b15 f.; III 15, 1119b17; IV 2, 1120b29). Die für die Tugend wesentliche Mitte liegt also genau in der Bestimmung und Erfüllung dieser verschiedenen Parameter. Sie erklären, was es in Bezug auf einen bestimmten Situationstyp und im Hinblick auf eine bestimmte Tugend (mit ihrem allgemeinen normativen Gehalt) bedeutet, weder zu viel noch zu

Vernunftnorm.¹⁷ Die sie bezeichnenden Begriffswörter implizieren daher ein moralisches Falschsein, das heißt, sie enthalten schon immer ein moralisches Unwerturteil über die von ihnen bezeichneten Handlungstypen.¹⁸ Die entscheidende Frage lautet, ob das entsprechende Verbotsurteil (zum Beispiel, dass Ehebruch kategorisch verboten ist) eine bloße Tautologie darstellt oder nicht. Ersteres ist dann der Fall, wenn der jeweilige Handlungstyp schon durch sein sittliches Falschsein definiert ist *und* die deskriptive Komponente dieses Begriffsworts unterbestimmt, das heißt nicht hinreichend spezifiziert ist. Wenn etwa „Ehebruch“ nichts anderes bedeutet als „sittlich falscher“ oder „sittlich unerlaubter Geschlechtsverkehr“¹⁹, dann ist das Urteil „Ehebruch ist immer verfehlt“ (vgl. 1107a15: ἀεὶ ἀμαρτάνειν) oder „Ehebruch ist niemals erlaubt“ ein auf Grund der Bedeutung von „Ehebruch“ analytisch wahrer Satz, der aber als solcher für die Ethik uninteressant ist. Aristoteles würde, mit Hardie gesprochen, ein ‚rein logisches‘ Argument formulieren, indem er uns darauf hinweist, dass manche Wörter unserer Moralsprache bereits Fehlformationen bezeichnen; sie sind schon auf Grund ihrer Definition niemals erlaubt. Wegen dieser Fehlformtheit stellen die von ihnen bezeichneten Handlungstypen auch keine Ausnahmen von der Mesoteslehre dar.

Eine Konsequenz dieser Interpretation ist, dass solche tautologischen Urteile für die konkrete moralische Bewertung sowie für die Handlungsorientierung nutzlos, also ‚inoperabel‘ sind, da nicht klar ist, „was in einem gegebenen Fall als Mord, Diebstahl oder Ehebruch zu gelten hat“²⁰. Genauer: Es ist offen, welche *deskriptiven* Merkmale es genau sind, die eine Tötungshandlung, eine Wegnahme von Gegenständen oder einen Beischlaf zu einer jeweils sittlich falschen oder unerlaubten Handlung und damit zu einem Mord, Diebstahl beziehungsweise Ehebruch machen. Zwar haben auch in dieser Interpretation solche Begriffe sowohl eine wertende als auch eine beschreibende Komponente;²¹ sie sind nicht reine Wertungsworte, aber ihre

wenig zu empfinden beziehungsweise zu tun; sie sind das *definiens* der Mitte. Vgl. hierzu *Chr. Rapp*, What use is Aristotle's doctrine of the mean?, in: *B. Reis* (Hg.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge 2006, 99–126, hier: 122 f., 125: „In summary, the introduction of the parameters is far from obscuring the doctrine, as some interpreters have maintained; on the contrary, the parameters spell out the qualitative criteria without which the scheme of deficiency and excess could not be applied.“

¹⁷ Diese normativen Bedingungen werden von der Vernunft (genauer: von der „richtigen Überlegung“) im Einzelnen bestimmt und dann angeordnet, vgl. EN II 2, 1104b23 (ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται); III 15, 1119b17 f. (οὐτῶ δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος). Vgl. auch *Thomas von Aquin*, *Sententia libri Ethicorum*, lib.4, lect.8, n.7 (*medium enim virtutis non attenditur secundum quantitatem rei, sed secundum rationem rectam*).

¹⁸ Das wird noch deutlicher in EE II 3, 1221b22 f.: „denn der Name der Affektion und ihre (schlechte) Qualität sind in einem Begriff beisammen“ (Übersetzung *Dirlmeier*; συναειλημμένον γὰρ τὸ τε πάθος λέγεται καὶ τὸ τοιόνδε εἶναι).

¹⁹ Vgl. schon *Ross*, *Aristotle*, 196: „Shamelessness is a wrongful deficiency of shame; theft a wrongful excess in the acquisition of wealth.“

²⁰ *Schockenhoff*, *Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit?*, 602. Vgl. auch *F.-J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 146–148.

²¹ Zu solchen Begriffen „hybrider Natur“ vgl. *W. Wieland*, *Pro Potentialitätsargument*, in:

deskriptive Komponente ist zu unspezifisch, um eine konkrete Handlung zu identifizieren, die unter sie fällt. Was es genau ist, das die Verbindung zwischen der wertneutralen ‚Handlungsmaterie‘ (zum Beispiel der Beischlaf) und der sittlichen Qualität (moralisch falsch, moralisch verboten) knüpft, oder modern formuliert: welche Eigenschaften der Handlung es sind, die den Grund dafür darstellen, dass in diesem Fall ‚moralisch falsch‘ auf ‚Beischlaf‘ superveniert, bleibt offen. Damit lassen sich aber schon an dieser Stelle drei Argumente gegen eine solche rein analytische Interpretation anführen.

(1) Wenn Handlungstypen wie Mord, Diebstahl oder Ehebruch durch ihr moralisches Falschsein definiert sind, und zwar so, dass das entsprechende kategorische Verbotsurteil eine uninteressante Tautologie ist, es also offen ist, auf welchen deskriptiven Eigenschaften das Falschsein der Handlung selbst beruht, dann müssen zur Beantwortung dieser Frage wieder die einzelnen $\delta\epsilon\iota$ -Parameter oder normativen Gesichtspunkte herangezogen werden. (Die *per se* schlechten Handlungen sollen nach dieser Interpretation ja gerade keine Ausnahme von der Mesoteslehre sein.) Das würde etwa im Fall des Ehebruchs bedeuten, dass die moralische Falschheit dieser Art von Geschlechtsverkehr im Verfehlen bestimmter normativer Gesichtspunkte innerhalb der zugehörigen Handlungsmaterie liegt, die relativ zur Situation zu bestimmen sind und für die das Urteil des Klugen ($\phi\rho\acute{o}\nu\mu\omicron\varsigma$) zumindest ein Orientierungspunkt ist.²² Genau das steht aber im Widerspruch zum Wortlaut unserer Passage. Als ein weiteres Argument für die These, dass nicht jede Handlung und nicht jeder Affekt die Mitte zulassen, führt nämlich Aristoteles an:

Auch besteht „gut“ oder „nicht gut“ ($\tau\acute{o}\ \epsilon\tilde{\upsilon}\ \eta\ \mu\acute{\eta}\ \epsilon\tilde{\upsilon}$) in Bezug auf Dinge solcher Art ($\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\iota\alpha\tilde{\upsilon}\tau\alpha$) nicht darin, (etwa) Ehebruch zu begehen mit wem man soll und wann (man soll) und wie (man soll), sondern schlechthin etwas von diesen Dingen zu tun ist falsch.²³

G. Damschen/D. Schönecker (Hgg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin/New York 2003, 149–168, hier: 160, Fn. 13.

²² Vgl. EN II 6, 1107a1 f. ‚Die Mitte zu treffen‘ bedeutet, die einzelnen $\delta\epsilon\iota$ -Formeln richtig zu bestimmen und damit genau diejenige Handlungsweise zu erkennen, die in einer bestimmten Situation gefordert ist. Nach Aristoteles gibt es viele Arten der Verfehlung, aber nur *eine* Weise des richtigen Handelns ($\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ [...] $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\tau\omicron\rho\theta\omicron\upsilon\iota\nu\ \mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$: II 5, 1106b28–31). Deshalb ist es auch leicht, den (je anderen) Zielpunkt ($\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$) oder die (je andere) Mitte zu verfehlen, schwer aber, sie zu treffen ($\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\upsilon\chi\epsilon\iota\nu$: b31–33; II 9, 1109a25, a34). Die einzelnen Parameter festzulegen und damit die Grenze zwischen richtigem Handeln ($\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$) und falschem Handeln ($\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$) zu bestimmen, ist nicht leicht (IV 11, 1126a32–35; II 9, 1109a28 f., b14 f.). Daher ist auch das richtige Handeln selten, lobenswert und wertvoll (II 9, 1109a29 f.). Aristoteles trägt dieser Schwierigkeit dadurch Rechnung, dass er einen ‚moralischen Toleranzbereich‘ zulässt: ‚Wer wenig vom guten Handeln abweicht, wird nicht getadelt, ob er nun in Richtung auf das Weniger oder in Richtung auf das Mehr abweicht. Wer hingegen stark abweicht, wird getadelt; denn er bleibt nicht unbemerkt‘ (II 9, 1109b18–20; Übersetzung *Wolff*). Wie weit dieser Toleranzbereich im jeweiligen Fall geht, lässt sich schwer durch Überlegung festlegen; das hängt von den einzelnen Umständen ab, und für diese Beurteilung ist die Wahrnehmung zuständig (1109b23: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\alpha\iota\ \eta\ \kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$; IV 11, 1126b2–4).

²³ EN II 6, 1107a15–17. Diese Stelle führt auch *Finnis*, *Moral Absolutes*, 32, gegen Hardie an.

Hier wird eindeutig das moralische Falschsein des Ehebruchs (und damit auch die der anderen Handlungstypen dieser Klasse) jeder Abwägung und damit jeder Situationsrelativität entzogen. Für den Handlungstyp ‚Ehebruch‘ können *zumindest* die genannten situationsrelativen Parameter (der jeweilige Partner, der Zeitpunkt, die Art und Weise des Vollzugs) grundsätzlich nicht moralisch relevant werden. Vielmehr gilt, dass „überhaupt“ (*ἀπλῶς; simpliciter*) etwas von dieser *Art* von Handlungen zu tun falsch ist.

(2) Damit wird deutlich, dass für Aristoteles die Begriffe von Ehebruch, Diebstahl, Mord „und andere (Dinge) solcher Art (*καὶ τὰ τοιαῦτα*)“²⁴ in ihrer deskriptiven Komponente schon hinreichend bestimmt sein müssen²⁵; es muss klar sein, welche Handlungen darunterfallen, um diese den (zumindest situationsrelativen) Parametern entziehen zu können und kategorisch als falsch zu qualifizieren. Dass zum Beispiel der Begriff „Ehebruch“ für Aristoteles nicht bloß „sittlich falscher Geschlechtsverkehr“ bedeutet, sondern im Hinblick auf seine deskriptive Komponente als „Geschlechtsverkehr mit einer anderen Frau als der eigenen“ eindeutig bestimmt ist,²⁶ lässt sich auch unabhängig von obiger Passage belegen. (a) An mehreren Stellen spricht Aristoteles vom Ehebruch als einer ungeraten Handlung, was vermuten lässt, dass klar ist, welche Handlungen darunterfallen.²⁷ Strittig ist nicht, was unter Ehebruch zu verstehen ist, sondern ob der Verkehr mit einer anderen Frau als der eigenen absolut verboten ist. Im Rahmen seiner Aussagen zur Erziehung in der besten Verfassung sagt Aristoteles über den Ehebruch:

Was aber den geschlechtlichen Umgang eines Mannes mit einer anderen Frau als seiner eigenen und einer Frau mit einem anderen Mann angeht, so muss es überhaupt und unter allen Umständen schlechterdings für unerlaubt gelten (*ἀπλῶς μὴ καλὸν ἀπιτόμενον φαίνεσθαι μηδ'αὐτὴ μηδ'αὐτῶς*), sich auf denselben einzulassen, solange man Gatte und Gattin heißt und ist, wer aber gar während der zur Kinderzeugung bestimmten Zeit

²⁴ Vgl. Anmerkung 6.

²⁵ Schockenhoff, *Wissenschaft und Kirchlichkeit*, 603, fragt zu Recht: „Darf man aus der Tatsache, daß die Sprache im Fall des Ehebruchs nur *einen* Begriff für den beschreibenden Sachverhalt und seine moralische Bewertung kennt, den Schluß ziehen, dieses eine Wort könne immer nur rein analytisch im Sinn des verbotenen Geschlechtsverkehrs gemeint sein und keinesfalls eine deskriptive Auskunft darüber enthalten, was für ein konkretes Verhalten damit gemeint sein soll?“ Nach Schockenhoff sprechen gute Gründe dafür, dass Aristoteles mit dem Urteil „Ehebruch ist immer verwerflich“ „ein von der vorherrschenden Meinung seiner Zeit abweichendes sittliches Urteil formuliert und sich dabei darauf verläßt, daß seine Zuhörer sehr wohl wissen, was er unter Ehebruch versteht“ (604). Es ist also gerade nicht so, dass das kategorische Verbotsurteil über den Ehebruch unstrittig wäre, dagegen die Frage, was darunterfällt, kontrovers, vielmehr ist es gerade umgekehrt: Es ist unstrittig, was mit Ehebruch gemeint ist, kontrovers dagegen ist die sittliche Bewertung, das heißt, ob er kategorisch verboten ist.

²⁶ Vgl. auch *K. J. Dover*, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis 1994, 209; *J. H. Lipsius*, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*; Band 1, Leipzig 1905, 429 f.

²⁷ Vgl. EN V 3, 1129b21 f.; V 5, 1131a6; V 7, 1132a3. Vgl. auch V 15, 1138a25 f.: „Niemand begeht Ehebruch mit seiner eigenen Frau oder bricht in sein eigenes Haus ein oder bestiehlt sich selbst“ (Übersetzung *Wolf*).

sich beikommen lässt, so etwas zu tun, soll mit Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte als einer seinem Vergehen entsprechenden Züchtigung bestraft werden.²⁸

Der Begriff „Ehebruch“ beschreibt einen Geschlechtsverkehr mit einer anderen als der eigenen Frau. Liegt ein solcher tatsächlich vor, dann spielen weitere Absichten des Handelnden, Umstände oder Folgen für die moralische Bewertung keine Rolle mehr; vielmehr ist die Handlung in ihrer moralischen Qualität bereits fixiert. In dem Moment, in dem man eine Handlung als Ehebruch beschreibt, qualifiziert man sie, so Aristoteles, unmittelbar als moralisch falsch. (b) Aristoteles ist, so lässt sich anhand der folgenden Passage zeigen, grundsätzlich davon überzeugt, dass es notwendig ist, Definitionen darüber aufzustellen, was Diebstahl, Misshandlung, Ehebruch etc. im Einzelnen ist:

Da man häufig zwar darin übereinstimmt, dass eine Tat erfolgt ist, jedoch in der Anklageformulierung oder in dem, worauf sich die Anklage bezieht, nicht übereinstimmt, – wie zum Beispiel zwar darin, dass einer genommen, nicht aber darin, dass er gestohlen habe, oder, dass einer zuerst geschlagen, nicht aber, dass er jemanden übermütig misshandelt habe, oder, dass einer zwar mit jemandem geschlafen, nicht aber, dass er Ehebruch begangen habe, oder dass einer zwar gestohlen, nicht aber, dass er Tempelraub begangen habe – es habe nämlich nicht dem Gott gehört –, oder, dass einer zwar fremdes Land bebaut habe, nicht aber, dass es öffentliches war, oder, dass einer sich zwar mit den Feinden unterhalten, nicht aber, dass er Verrat begangen habe –, muss man deswegen wohl darüber Definitionen aufstellen, was Diebstahl (κλοπή), was übermütige Mißhandlung (ὑβρις), was Ehebruch (μοιχεία) ist, damit wir, wenn wir zeigen wollen, ob ein Unrecht vorliegt oder nicht, in der Lage sind, das Gerechte ans Licht zu bringen.²⁹

Nach Aristoteles ist es in juristischen oder moralischen Streitfragen oftmals nicht kontrovers, dass jemand etwas Bestimmtes, das sich in wertneutralen Termini allgemein beschreiben lässt, getan hat. Kontrovers ist, wie diese Tat im Hinblick auf die moralische Ordnung genauer zu *spezifizieren* ist.³⁰ Aristoteles verweist auf die Notwendigkeit, Definitionen über ungerechte Handlungen aufzustellen. Wenn man über solche Definitionen verfügt, dann kann man anhand objektiver Merkmale entscheiden, ob ein Fall von Diebstahl, Misshandlung, Ehebruch etc. vorliegt. Dies versetzt uns in die Lage, „das Gerechte ans Licht zu bringen“. Aristoteles geht also davon aus, dass sich Handlungstypen wie Ehebruch, Diebstahl, Mord, Misshandlung etc. definieren lassen und dass solche Definitionen im Hinblick auf die moralische Bewertung und die Handlungsorientierung *operationalisierbar* sind.

(3) Schließlich stellt sich die Frage, ob die Aussageabsicht der vorliegenden Passage adäquat beschrieben wird, wenn man sagt, Aristoteles wolle uns hier bloß darauf hinweisen, dass bei manchen Begriffsworten für Affekte und Handlungen die Frage nach der „Mitte in Bezug auf uns“ nicht mehr sinnvoll ist, weil sie schon eine fehlgeformte Affekt- beziehungsweise Handlungsmaterie bezeichnen. Wenn hier (das heißt in der tautologischen

²⁸ Pol. VII 16, 1335b38–1336a2; Übersetzung *Susemihl* mit Änderung.

²⁹ Rhet. I 13, 1373b38–1374a9; Übersetzung *Rapp*.

³⁰ Vgl. auch EE II 3, 1221b23–26.

Lesart) aber gerade noch offen ist, worin genau diese Fehlgeformtheit der Handlungsmaterie liegt, was also der Grund für ihr moralisches Falschsein ist, *verschiebt* sich lediglich die Frage nach der Mitte: Wir brauchen nicht mehr zu fragen, wann Ehebruch falsch oder verboten ist, sondern wir müssen fragen, was einen Geschlechtsverkehr moralisch falsch macht beziehungsweise unter welchen Umständen er moralisch richtig ist. Das läuft auf den *trivialen* Hinweis hinaus, dass sich die Frage nach der „Mitte in Bezug auf uns“ für solche Affekt- und Handlungsbezeichnungen, die ihrer *begrifflichen* Natur nach schon schlecht sind, nicht mehr stellt. Eine solche argumentative Depotenziierung fügt sich aber nicht ohne Weiteres in den Zusammenhang der Stelle; sie wird der Funktion dieses Abschnitts im Rahmen von Aristoteles' Tugendlehre nicht gerecht. Aristoteles kommt es hier gerade nicht auf bestimmte *Namen* für bestimmte Affekte und Handlungstypen an, sondern auf diese selbst. Auf Letztere bezieht er sich, wenn er sagt, dass einige von ihnen die Mitte nicht zulassen. Man sollte hier den Wortlaut ernst nehmen: Es gibt bestimmte Affekte und Handlungen, die als solche, das heißt als das, *was sie sind*, die Mitte nicht kennen.

Im folgenden Abschnitt werde ich eine alternative Interpretation skizzieren, die den Anspruch erhebt, ein höheres Maß an Konsistenz, Kohärenz und Nähe zum Text aufzuweisen als die immer noch verbreitete tautologische Lesart. Im herangezogenen Abschnitt geht es Aristoteles um mehr als nur um Wortbedeutungen; es handelt sich vielmehr um ein für das aristotelische Ethikkonzept relevantes eigenes Lehrstück. In diesem *nicht-trivialen* Sinn wurde auch in jüngerer Zeit das Textstück immer wieder gelesen.³¹

³¹ Hier möchte ich drei Beispiele nennen: (1) Im Rahmen der Kritik an einer *akteursbasierten* Tugendethik wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es so etwas wie „unerträgliche Handlungen“ (*intolerable actions*) gibt, die *per se* schlecht sind und die kategorische Handlungsverbote erfordern. Eine ethische Theorie muss solche Handlungstypen integrieren können, was bedeutet, dass sie in der Lage sein muss, Handlungen auch unter Absehung vom Handelnden zu beurteilen (vgl. R. B. Louden, On Some Vices of Virtue Ethics, in: APQ 21 (1984) 227–236, hier: 230 f.; dt.: Einige Laster der Tugendethik, in: K. P. Rippe/P. Schaber (Hgg.), Tugendethik, Stuttgart 1998, 185–212, hier: 195 f.). Genau das kann aber eine akteursbasierte Tugendethik, in der die Entscheidungen des Klugen oder Tugendhaften das Kriterium für das moralisch Richtige und Falsche sind, nicht leisten. Insofern Aristoteles *per se* schlechte Handlungen kennt, ist dies ein Problem für eine Aristoteles-Interpretation im Sinne einer akteursbasierten Tugendethik (vgl. Ph. Brüllmann, Die Theorie des Guten in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*, Berlin/New York 2011, 164 f., 168). (2) Gegen eine Aristoteles-Interpretation im Sinne eines ethischen Partikularismus, die der konkreten Handlungssituation beziehungsweise den auf diese bezogenen partikularen Urteilen die normative Priorität zuspricht und allgemeine Regeln oder Prinzipien entweder vollkommen ablehnt oder vielleicht eine *prima facie*-Geltung zugesteht, wird immer wieder angeführt, dass Aristoteles auch kategorische Verbotsnormen kennt (vgl. C. Kaczor, Exceptionless Norms in Aristotle? Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the *Nicomachean Ethics*, in: Thom. 61 (1997) 33–62; M. Hoffmann, Der Standard des Guten bei Aristoteles: Regularität im Unbestimmten. Aristoteles' Nikomachische Ethik als Gegenstand der Partikularismus-Generalismus-Debatte, Freiburg i. Br./München 2010, 98 f.). Kaczor merkt zu Recht an, dass der immer wieder von partikularistischen Interpreten als Kronzeugenstelle angeführte Abschnitt EN II 2, 1104a3–10 (Es gibt nichts Stabiles im Bereich des Handelns') *nicht* sagt, dass wir nicht bestimmen könnten, was schädlich oder falsch ist: „We cannot determine ‚what is advantageous‘, but Aristotle does *not* say that we cannot determine what is disadvantageous or what is wrong in the sense of exclusive of the

2. Eine alternative Interpretation

(1) *Kontext der Passage.* Am Anfang von EN II 6 fasst Aristoteles seine bisherige begriffliche Bestimmung der Tugend nach Gattung und Art in einer Definition zusammen: Die Tugend ist eine Disposition, die zur richtigen Entscheidung befähigt; sie liegt in einer Mitte, und zwar in der „Mitte in Bezug auf uns“. Diese wird bestimmt durch die Überlegung, das heißt so, wie der Kluge oder Tugendhafte sie bestimmen würde (1106b36–1107a2). Der Tugendhafte findet und wählt die Mitte³², das heißt, er erkennt und wählt das, was in einer bestimmten Situation von ihm gefordert ist. Die „Mitte in Bezug auf uns“ ist der *Titel* für die verschiedenen normativen Bedingungen³³ (Parameter), die zusammen die Richtigkeit einer Handlung in einer bestimmten Situation, also „das Gesollte“ (τὸ δέον), ausmachen. „Daher ist die Tugend“, so Aristoteles weiter, „ihrem Wesen nach, das heißt nach der Definition, die angibt, was es heißt, dies zu sein, eine Mitte; im Hinblick darauf aber, was das Beste und das gute Handeln ist, ist sie ein Extrem.“³⁴ Der folgende Abschnitt 1107a8–27 ist eine wichtige Ergänzung: Es gibt eine Klasse von Affekten und Handlungen,³⁵ für die die Mesoteslehre, wie sie im vorangehenden Kapitel anhand der verschiedenen Parameter erläutert wurde³⁶, *nicht* gilt, das heißt: Nicht für jeden Affekt und nicht für jede Handlung besteht ihre Richtigkeit, Bestheit oder Vernunftgemäßheit in der Erfüllung *aller* moralisch relevanten Parameter oder normativen Bedingungen. Dementsprechend ist die Frage, was in einer bestimmten Situation zu tun richtig ist, das heißt die jeweilige Mitte zu treffen, nicht in jedem Fall schwierig zu beantworten.³⁷ Es gibt bestimmte Dinge, die man einfach nicht tun darf.

(2) *Sachebene und Bezeichnungsebene.* Dass es sich hierbei um eine wirkliche *Einschränkung* der Mesoteslehre, und damit um ein substantielles Lehrstück und nicht bloß um einen trivialen Hinweis handelt, wird deutlich anhand eines genauen Blicks darauf, wie Aristoteles diesen Abschnitt formuliert. Aristoteles unterscheidet eindeutig zwischen der sachlichen Ebene (Ebene der πράγματα) und der sprachlichen Ebene (Ebene der ὀνόματα): Nicht jede Handlung und nicht jeder Affekt lassen eine Mitte

end“ (50). (3) Vertreter einer *handlungsbasierten* Tugendethik (vgl. *Anscombe*, *Moralphilosophie der Moderne*, 165) erheben den Anspruch, dass allein im Rahmen dieser Form von Tugendethik die Rede von in sich schlechten Handlungen beziehungsweise von absoluten Verbotsnormen sinnvoll ist (vgl. *Rhonheimer*, *Perspektive der Moral*, 180). Es ist nicht mehr sinnvoll zu fragen, ob Handlungen, die *per se* ungerecht sind, unter gewissen Umständen moralisch richtig sein können. Vgl. auch den Überblick bei *Chr. Rapp*, *Was heißt ‚Aristotelismus‘ in der neueren Ethik?*, in: *Information Philosophie* 38 (2010) 20–30.

³² Vgl. EN II 6, 1107a5 f.

³³ Vgl. *D. Frede*, *Auf Taubenfüßen: Über Natur und Ursprung des ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ in der Aristotelischen Ethik*, in: *K. Corcilius/Chr. Rapp* (Hgg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart 2008, 105–121, hier: 112.

³⁴ EN II 6, 1107a6–8; Übersetzung *Wolf* mit Änderung.

³⁵ Vgl. EN II 6, 1107a12: πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα

³⁶ EN II 5, 1106b21 f.

³⁷ EN II 5, 1106b32 f.; II 9.

zu, denn einige von ihnen werden auf eine Weise *benannt*, in der sie, also diese besondere Klasse von Handlungen und Affekten, unmittelbar mit der Schlechtigkeit verbunden sind. Ihre Namen *zeigen an*, dass die bezeichneten Affekte und Handlungen schon eine fehlgeformte Handlungsmaterie darstellen.³⁸ All die genannten Affekte und Handlungen und andere Instanzen dieser (besonderen) Klasse tragen ihre *Namen*³⁹ auf Grund der Tatsache, dass sie selbst, das heißt als das, *was sie sind*, schlecht sind (τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι), und nicht ihr Übermaß oder ihr Mangel. Aristoteles gibt damit eine *Begründung* für die besondere Art ihrer Benennung: Ihre Benennungen, die einen wertenden Bestandteil enthalten, verdanken diese Affekte und Handlungen nicht der jeweiligen situationsrelativen Bestimmung des richtigen Handelns (durch den Klugen) und den daraus sich ergebenden exzessiven oder defizienten Fehlformen⁴⁰, sondern ihrer *objektiven Natur* selbst⁴¹. Solche Affekte und Handlungen sind von Natur aus „hässlich“ (αἰσχροῦν) oder ungerecht und daher immer, und nicht nur *prima facie*, falsch.⁴² Daher stellt sich hier nicht mehr die Frage nach der Mitte, das heißt nach einer situationsgerechten Ausführung. Wie auch immer man diese Handlungen ausführt – das schlechte Wählen und Ausführen eines dieser Dinge ist falsch.⁴³ Den letzten Aspekt verdeutlicht Aristoteles im zweiten Teil des vorliegenden Abschnitts (1107a18–27) anhand einer *Analogie*: Bei den „an sich“ schlechten Affekten und Handlungen nach einer Mitte zu suchen, wäre genauso absurd, wie bei den ungerechten, feigen und unmäßigen Handlungen eine Mitte, ein Übermaß oder einen Mangel zu erwarten. Diese Handlungen haben schon ihre definitive moralische Qualität genauso wie die gerechten, tapferen und besonnenen Handlungen. So, wie es bei diesen Bestformen moralischen Handelns kein Übermaß und keinen

³⁸ Vgl. *Joachim*, Nicomachean Ethics, 91: „No doubt what he means is that the things which are called by the name of the πάθος or πράξις are in fact συνελημμένα: conjoint inclusive composites, including the form.“

³⁹ Liest man anstelle des λέγεται mit dem codex M^b ψέγεται (*Bekker, Susemihl*; Übersetzung *Dirlmeier, Gigon*), dann würde es darum gehen, dass all die genannten Affekte und Handlungen und andere dieser Klasse deshalb *getadelt* werden, weil sie selbst schlecht sind. Aristoteles würde also eine Begründung dafür geben, warum diese Affekte und Handlungen mit der Praxis des Tadels verbunden sind. In der tautologischen Interpretation wäre der Grund für diese Verbindung ihre *begriffliche* Natur; das Tadelnswertsein würde sich analytisch-notwendig aus dem Begriff des jeweiligen Affekts beziehungsweise der jeweiligen Handlung ergeben. Meiner Auffassung nach sollte man mit der Mehrzahl der Handschriften am λέγεται festhalten (*Bywater*): Aristoteles spricht am Beginn über eine besondere Klasse von Affekten und Handlungen. Diese werden auf eine besondere Weise benannt (ὀνόμασται). Das λέγεται knüpft genau an diese Art und Weise der Benennung an und begründet dies genauer. Die Praxis des Lobens und Tadels spielt in diesem Kapitel keine Rolle.

⁴⁰ Es gilt: Es gibt viele Arten der Verfehlung, aber nur *eine* Weise des richtigen Handelns (τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς [...] τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς; EN II 5, 1106b28–31). Vgl. hierzu den scholastischen Grundsatz: *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*.

⁴¹ Eine ähnliche Entgegensetzung ist die zwischen konventioneller Festlegung moralischer Normen (νόμος) und objektiver Geltung (φύσις) in EN I 1, 1094b16; vgl. auch EN III 6, 1113a20–22.

⁴² Vgl. *S. Broadie/Chr. Rowe*, Aristotle. Nicomachean Ethics, Oxford 2002, 306.

⁴³ EN II 6, 1107a15–17.

Mangel gibt (das Mittlere ist in axiologischer Sicht schon ein Extrem), so gibt es auch bei den in sich schlechten Handlungen keine Mitte, und auch nicht Übermaß und Mangel.

(3) *Die objektive Natur einer Handlung.* Es ist klar, dass es sich bei den hier als ‚in sich schlecht‘ identifizierten Handlungstypen nicht um rein äußerliche oder „physische Tätigkeitsbeschreibungen“⁴⁴, also um eine noch nicht spezifizierte Handlungsmaterie handelt, sondern um eine Handlung, die in ihrem ‚Was‘ (τι)⁴⁵ schon eindeutig festgelegt ist und als solche bereits eine bestimmte sittliche Qualität hat. Ehebruch etwa ist für Aristoteles definiert als Geschlechtsverkehr mit einer anderen Frau als der eigenen (Pol. VII 16, 1335b38–1336a2; EN V 15, 1138a25 f.); der Begriff ist hinsichtlich seiner deskriptiven Komponente eindeutig spezifiziert. Diese Spezifikation der Handlungsmaterie ‚Geschlechtsverkehr‘ zum moralisch tadelnswerten Handlungstyp ‚Ehebruch‘ kommt durch das ‚intendierte Handlungsobjekt‘ zustande; nur das *intendierte* Resultat einer Handlung – mag diese auf Grund einer Überlegung bewusst gewählt oder auf Grund einer ungeordneten Begierde nur bewusst ausgeführt sein –, kann eine Handlung auch in *moralisch* relevanter Hinsicht spezifizieren. In EN II 5 und an anderen Stellen⁴⁶ nennt Aristoteles als Parameter, die die „Mitte in Bezug auf uns“ ausmachen, neben (i) dem ‚Wann‘ (ὅτε; *quando*), (ii) dem ‚Wie‘ (πῶς; *quomodo*), (iii) dem ‚Wieviel‘ (ὅσον; *quantum*), (iv) dem zeitlichen Ausmaß (πόσον χρόνον) und (v) dem ‚Worumwillen‘ (ὁῦ ἕνεκα; *cuius gratia*) auch (vi) das ‚Welchen Dingen gegenüber‘ (ἐφ’ οἷς; *in quibus*), sowie (vii) das ‚Welchen Personen gegenüber‘ (πρὸς οὓς; *ad quos*)⁴⁷. Die beiden letzten Parameter beziehen sich auf die Sache beziehungsweise die Person, auf die sich eine Handlung richtet und an der sie eine bestimmte Wirkung hervorbringt (zum Beispiel die Sache, die man fürchten soll; die Person, der gegenüber man zürnen soll; die Person, der man finanziell helfen soll).⁴⁸ Diese Parameter lassen sich zu drei Gruppen zusammenfassen: Die Parameter (i) bis (iv) betreffen die äußeren Umstände der Handlung beziehungsweise die genauere Art und Weise ihrer Verwirklichung, (v) bezieht sich auf das Ziel, das der Handelnde mit seiner Handlung

⁴⁴ Diesen Ausdruck übernehme ich von *Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, 146.

⁴⁵ Vgl. EN III 2, 1111a4. Aristoteles erläutert diesen Umstand (im weiten Sinn) am Beispiel seiner Unkenntnis: Man erzählt etwas und weiß nicht, dass es ein Geheimnis ist (1111a9 f.). Ein weiteres Beispiel ist, wenn jemand eine Schleuder vorführen will und sie geht dabei versehentlich los (a10 f.). Auch hier kennt der Handelnde das ‚Was‘ der Handlung nicht (Losgehen der Schleuder), es handelt sich um ein Versehen (1135b12–19); er hat das Losgehen der Schleuder nicht beabsichtigt. Nur diejenige Handlungsbeschreibung, unter der die Handlung vom Handelnden beabsichtigt wurde, legt ihr ‚Was‘ fest.

⁴⁶ EN II 5, 1106b21 f.; II 2, 1104b22–26; II 9, 1109a28, 1109b15; III 10, 1115b15 f. [et al.].

⁴⁷ Auch φ: II 9, 1109a27; τίσσι: 1109b15.

⁴⁸ Zu einer solchen Deutung von ἐφ’ οἷς und πρὸς οὓς im Sinne von ‚Sache‘ beziehungsweise ‚Person‘, an der gehandelt wird oder auf die die Handlung bezogen ist, vgl. die Übersetzung von *Ross/Urmson* („with reference to the right objects, towards the right people“); *Broadie/Rowe* („at the things one should, in relation to the people one should“); *Taylor* („and about the things one should, and in relation to the people one should“).

verfolgt, (vi) und (vii) beziehen sich auf den Gegenstand der Handlung, das heißt die Sache beziehungsweise die Person, an der gehandelt wird, das heißt, an der sich das (beabsichtigte) Resultat der Handlung zeigt. Dass bei Aristoteles dem Ziel des Handelnden eine zentrale Bedeutung für die moralische Spezifikation und Bewertung einer Handlung zukommt, ist unbestreitbar.⁴⁹ Entscheidend an der vorliegenden Stelle ist aber, dass in manchen Fällen (wie Ehebruch, Diebstahl, Mord) das Objekt einer Handlung, wenn es ein intendiertes ist (zum Beispiel der wissentliche Verkehr mit einer fremden Frau), für die Festlegung der moralischen Qualität einer Handlung ausschlaggebend sein kann. In diesem Fall spielen alle anderen Parameter oder normativen Gesichtspunkte (zum Beispiel Zeitpunkt, Häufigkeit, Art und Weise des Vollzugs) keine Rolle mehr.

(4) *Objektive Natur und Entscheidung*. Doch was ist der Grund, so kann man fragen, für die Verbindung zwischen dem durch das (intendierte) Objekt spezifizierten Handlungstyp und der moralischen Qualität? Was rechtfertigt das synthetische Urteil, dass zum Beispiel die Wegnahme fremden Besitzes oder die Tötung unschuldiger Menschen moralisch falsch ist? Handlungen wie Ehebruch, Diebstahl, Mord sind zunächst einmal, unabhängig von dem ihnen jeweils zu Grunde liegenden Motiv, ungerecht *im allgemeinen Sinn*. Sie verletzen grundlegende Gesetze und Normen: Die Gesetze, die auf den gemeinsamen Nutzen zielen,⁵⁰ ordnen die tugendgemäßen Handlungen an (beziehungsweise verbieten die lasterhaften Handlungen), etwa die Werke des Tapferen (seinen Posten nicht zu verlassen), des Besonnenen (keinen Ehebruch zu begehen, niemanden zu misshandeln) oder des Sanftmütigen (niemanden zu schlagen oder zu beleidigen).⁵¹ „Die allgemeine Gerechtigkeit“, so Friedo Ricken, „fordert also, daß man durch sein eigenes Tun zum Nutzen der anderen beitrage und alles unterlasse, was sich gegen ihn richtet.“⁵² Dies bedeutet in erster Linie, die *grundlegenden* (äußeren und körperlichen) Güter der anderen, die für ein gutes Leben in der Gemeinschaft der Polis, das die Entfaltung der eigenen Moralfähigkeit umfasst, unverzichtbar sind (wie etwa Leben, Gesundheit und körperliche Integrität, aber auch ein bestimmtes Maß an Besitz⁵³), nicht zu gefährden oder zu beeinträchtigen. „Die Forderung, solche Handlungen zu unterlassen“, so Ricken weiter, „ist begründet in der Vernunftforderung der Gleichheit, denn jede Beeinträchtigung des anderen in den ihm rechtmäßig zukommenden äußeren Gütern bedeutet eine Verletzung der Gleichheit. Die Kriterien, wann eine solche Beeinträchtigung vorliegt,

⁴⁹ Eine Entscheidung für eine bestimmte Handlung ist immer eine Entscheidung um eines Ziels willen (EN I 1, 1094a1 f.; III 5, 1112b32 f.; EE 1226a11 f.; 1227b36–1228a3).

⁵⁰ „Gerecht“ in diesem allgemeinen Sinn ist das, „was das Glück und seine Teile für die politische Gemeinschaft hervorbringt und erhält“ (EN V 3, 1129b17–19; Übersetzung Wolf).

⁵¹ EN V 3, 1129b19–24.

⁵² F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen 1976, 90.

⁵³ Aristoteles spricht hier im Unterschied zu den lebensnotwendigen Gütern von ‚werkzeughaften‘ Gütern, ohne die wir nicht tugendhaft handeln können (vgl. EN I 9, 1099a31–33; X 8, 1178a25–b3).

ergeben sich aus dem Begriff der besonderen Gerechtigkeit.⁵⁴ Eine solche Beeinträchtigung ist aber bei den in sich schlechten Handlungen eindeutig der Fall.

Die Frage nach der Handlungsbewertung steht für Aristoteles im Horizont der weitergehenden Frage, welche charakterliche Qualität der Handelnde hat, ob er ungerecht ist oder nicht, kurz: ob er tatsächlich so *ist*, wie er gehandelt hat. Es ist nämlich möglich, „dass jemand Unrechtes tut, ohne deswegen schon ungerecht zu sein“⁵⁵, genauso wie jemand etwas Gerechtes tun kann, ohne schon gerecht zu sein⁵⁶. „Jemand könnte ja“, so Aristoteles, „mit einer Frau schlafen im Wissen, wer sie ist, und doch so, dass der Ursprung der Handlung nicht eine Entscheidung, sondern ein Affekt (πάθος) ist. Dann tut er also Unrecht, ist aber nicht ungerecht, wie zum Beispiel jemand kein Dieb ist, obwohl er gestohlen hat, oder kein Ehebrecher, obwohl er die Frau verführt hat etc.“⁵⁷ Er handelt in diesem Fall zwar freiwillig und er vollzieht zweifellos eine ungerechte Handlung,⁵⁸ tut dies aber ohne Überlegung und nicht auf Grund einer Entscheidung, sondern auf Grund einer Begierde. Daher ist er selbst nicht ungerecht oder schlecht; er *ist* nicht so, wie er *gehandelt* hat. Es ist also die Entscheidung (προαίρεσις) und zwar die Entscheidung für die ungerechte Handlung um eines moralisch falschen Ziels willen, in der sich ein ungerechter Charakter ausdrückt.⁵⁹ Genau das wird in Bezug auf die in sich schlechten Handlungen in folgender Passage betont:

In allen solchen Streitfällen geht es um die Frage, ob einer ungerecht und schlecht oder nicht ungerecht ist; in der Entscheidung nämlich liegt die Schlechtigkeit und das Unrecht, denn derartige Benennungen bezeichnen zusätzlich die Entscheidung, wie zum Beispiel ‚übermütige Misshandlung‘ oder ‚Diebstahl‘; man hat nämlich nicht, wenn man geschlagen hat, dann schlechthin (πάντως) auch misshandelt, sondern nur, wenn man es um einer bestimmten Sache willen getan hat (ἐνεκά του), wie zum Beispiel, um jenen verächtlich zu behandeln oder um sich selbst ein Vergnügen zu bereiten. Man hat auch nicht schlechthin (πάντως), wenn man heimlich genommen hat, dann auch schon gestohlen, sondern nur, wenn man zum Schaden (des anderen) [gestohlen hat] und zum eigenen Vorteil. Ähnlich wie bei diesen verhält es sich aber auch in den anderen Fällen.⁶⁰

Aristoteles hebt hier hervor, dass die moralische Spezifikation einer Handlung auch die weiteren Motive oder Absichten des Handelnden (zum Beispiel Gewinnstreben) beinhalten kann. Ausdrücke wie „übermütige Misshandlung“, „Diebstahl“, und ebenso „Ehebruch“ und „Mord“, „bedeuten“, so Aristoteles, „zusätzlich die Entscheidung hinzu“ (προοσημαίνει τὴν προαίρεσιν). Um das heimliche Nehmen eines fremden Guts oder einen Geschlechtsverkehr

⁵⁴ *Ricken*, Lustbegriff, 91. Vgl. auch *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 209 f., der von „unhintergehbaren Mindestbedingungen“ des Menschseins spricht, „die um der Möglichkeit freier sittlicher Selbstbestimmung willen geschützt werden müssen.“

⁵⁵ EN V 10, 1134a17 (ἀδικοῦντα μήπω ἄδικον εἶναι).

⁵⁶ EN VI 13, 1144a13 f.

⁵⁷ EN V 10, 1134a19–23 (Übersetzung *Wolf*, mit Änderungen); vgl. auch VII 9, 1151a10.

⁵⁸ EN V 10, 1135a21, b20 (ἀδικημα).

⁵⁹ EN V 10, 1135b25, 1136a1–3; EE II 11, 1228a12 f.

⁶⁰ Rhet. I 13, 1374a9–17; Übersetzung *Rapp*.

mit einer fremden Frau „schlechthin“ oder „in jeder Hinsicht“ (πάντως) als „Diebstahl“ beziehungsweise „Ehebruch“ bezeichnen zu können, muss man auf dasjenige Bezug nehmen, worumwillen der Handelnde diese Handlung getan hat. Da eine Entscheidung für eine bestimmte Handlung nach Aristoteles immer auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist⁶¹ – man wählt eine Handlung nicht ‚einfach so‘⁶² –, ist zum Beispiel ein Schlagen nur dann eine Misshandlung „in jeder Hinsicht“, wenn der Schädigende die Handlung des Schlagens bewusst gewählt hat, und zwar um eines moralisch schlechten Ziels willen, etwa um den Geschlagenen zu erniedrigen oder um sich dadurch ein Vergnügen zu bereiten. Ein heimliches Wegnehmen fremden Besitzes ist nur dann Diebstahl „in jeder Hinsicht“, wenn der Schädigende die Handlung gewählt und getan hat, um sich zum eigenen Vorteil etwas anzueignen. Alle diese Handlungstypen sind schon auf Grund ihres intendierten Handlungsobjekts als freiwillig vollzogene ungerecht im allgemeinen Sinn. Sie können aber auch im speziellen Sinn ungerecht sein, wenn sich der Handelnde bewusst und überlegt für eine solche Handlung entschieden hat, und zwar aus einem egoistischen Motiv heraus (πλεονεξία).⁶³ Eine solche Handlung ist „in jeder Hinsicht“ schlecht; sie zeigt einen ungerechten Charakter an.⁶⁴

Grundsätzlich muss festgehalten werden, dass das für das Falschsein von Ehebruch entscheidende Merkmal niemals bloß das äußere Objekt einer Handlung sein kann, sondern immer nur das vom Handelnden *intendierte* Handlungsobjekt, das heißt dasjenige, *was* jemand tun will, die intendierte Handlungsweise.⁶⁵ (Von diesem intendierten Handlungsobjekt sind weitergehende Motive zu unterscheiden.) Man darf also Aristoteles' Lehre von den in sich schlechten Handlungen nicht in einem rein äußerlichen oder

⁶¹ Vgl. EE II 10, 1226a11–13: „Und überhaupt, wer sich entscheidet, der offenbart immer, was er wählt und worum willen er etwas wählt; das eine ist dasjenige, worumwillen er ein anderes wählt, das andere aber das, was er um eines anderen willen wählt“; 1227b36 f.: „Denn jede Entscheidung geht auf etwas und wird um etwas willen getroffen.“

⁶² Die teleologische Verfassung der Entscheidung wird ausführlich herausgearbeitet von M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994, Kapitel III.

⁶³ Die genannten Motive oder Absichten bringen zusätzliche Schlichtigkeiten hervor. (Ich danke Bruno Niederbacher SJ für diesen Hinweis.)

⁶⁴ Vgl. Rapp, *Rhetorik*; Band 2, 498 f.: „Obwohl man schon dann von einem ‚Unrecht‘ sprechen kann, wenn die Tat nur freiwillig, aber ohne Entscheidung begangen wurde, machen die [...] genannten Streitfälle eine Diskussion darüber erforderlich, ob die betreffende Tat aufgrund einer Entscheidung erfolgt ist; d.h., es geht hierbei nicht mehr (oder jedenfalls nicht mehr so sehr) darum, ob überhaupt ein Unrecht stattgefunden hat, sondern darum, ob das Unrecht nur freiwillig (also etwa aufgrund einer Emotion) oder aufgrund einer bewussten Entscheidung erfolgt ist. Wenn Aristoteles nun andeutet, dies sei eine Frage des guten oder schlechten Charakters, dann schließt er damit die Möglichkeit aus, dass sich jemand ohne den Einfluss von Emotionen bewusst für ein Unrecht entscheidet und dennoch kein ungerechter Mensch bzw. keinen ungerechten Charakter hat.“

⁶⁵ Ergibt sich vom *faktischen* Ausgang oder Resultat der Handlung her eine andere Beschreibung der Handlung als vom *intendierten* Resultat her, so sagt Aristoteles, dass der Handelnde über das ‚Was‘ der Handlung in Unkenntnis war (vgl. EN III 2, 1111a8–13). Hierzu Rapp, *Rhetorik*; Band 2, 438.

objektivistischen Sinn auffassen⁶⁶; von der Intention des Handelnden kann, wo es um die moralische Spezifikation geht, niemals abgesehen werden⁶⁷. Wenn also Aristoteles in EN II 6 sagt, dass Handlungstypen wie Ehebruch, Diebstahl oder Mord deshalb mit wertenden Begriffen bezeichnet werden, weil sie selbst schlecht sind, dann versteht er das so, dass sie als das, was sie auf Grund ihres unmittelbar beabsichtigten Resultats sind (zum Beispiel der Tod eines unschuldigen Menschen, der Geschlechtsverkehr mit einer fremden Frau), schon falsch sind.

(5) Ist es für Aristoteles moralisch möglich, dass man eine ungerechte Handlung im vollen Wissen ihres Ungerechtheits um eines guten Zieles willen wählt? Grundsätzlich ist so etwas für Aristoteles nicht denkbar: Man würde das richtige Ziel auf dem falschen Weg verfolgen, sodass sich die notwendige moralische ‚Symphonie‘ zwischen Mittel und Ziel nicht einstellt⁶⁸; eine Handlung, die die Norm der Gerechtigkeit verletzt, ist evidentermaßen keine geeignete Konkretion für die Norm der Gerechtigkeit selbst⁶⁹. Es sind jedoch für Aristoteles Umstände denkbar, in denen ein Verstoß gegen eine Norm der Gerechtigkeit (zum Beispiel eine Handlung, die man als Diebstahl beschreiben kann) um eines guten Zieles willen (zum Beispiel die Rettung von Leben) zwar nicht erlaubt und schon gar nicht von den beabsichtigten Folgen her moralisch gefordert ist, dafür aber als „verzeihlich“ angesehen werden kann. Im Rahmen seiner Ausführungen über die „gemischten Handlungen“ – hier geht es um Handlungen, die man, schlechthin gesehen (das heißt von den konkreten Umständen abgesehen), nicht wählen würde, die man aber in dieser besonderen Situation, zum Beispiel aus Furcht vor größeren Übeln oder im Hinblick auf etwas Werthafes oder ‚Schönes‘ wählt⁷⁰ – sagt Aristoteles:

⁶⁶ Vgl. die neuscholastische Rezeption dieses Lehrstücks, in der das Objekt der äußeren Handlung in den Mittelpunkt rückt (vgl. G. Stanke, Die Lehre von den ‚Quellen der Moralität‘. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, Regensburg 1984, 78 f., 90 f.).

⁶⁷ Vgl. Rhonheimer, Perspektive der Moral, 304; Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 399, 456 f. Schockenhoff weist zu Recht darauf hin, „dass es auch in diesen Fällen nicht um eine rein physische Handlungsbeschreibung von ihrem äußeren Gegenstand her gehen kann, sondern das intendierte Handlungsobjekt für die moralische Bewertung der Handlung den Ausschlag gibt. Es wäre daher falsch zu sagen, auf die Intention des Handelnden käme es in diesen Fällen nicht mehr an, da sie allein auf Grund ihres äußeren Gegenstandes beurteilt werden könnten. Vielmehr behält die Intention auch dort ihre führende Rolle, wo zur Ausführung der Handlung ein sittlich schlechtes Mittel gewählt wird, das niemals intendiert werden darf“ (456).

⁶⁸ Vgl. Aristoteles’ Rede vom διαφθεῖν und σμυφθεῖν in Pol. VII 13, 1331b26–38. Hierzu Rhonheimer, Praktische Vernunft, 260 f.

⁶⁹ Je enger der Zusammenhang zwischen Zielstreben und Mittelfindung konzipiert wird, desto weniger ethisch begründbar wird es, eine ungerechte Handlung um eines guten Ziels willen zu wählen. Die ethische Tugend macht nicht nur das Ziel richtig (EN VI 13, 1144a7 f.), sondern ist auch die Bedingung dafür, dass die richtigen Mittel gewählt werden, das heißt, die der Gerechtigkeit entsprechen (vgl. Ricken, Lustbegriff, 101 f., 146, Anmerkung 17).

⁷⁰ Bei allem psychischen oder moralischen Druck liegt der Ursprung der Handlung nach wie vor im Handelnden selbst: „Solche Handlungen sind also gemischt, gleichen aber mehr den gewollten. Denn man wählt sie in der Handlungssituation, und das Ziel einer Handlung richtet sich nach der Situation“ (III 2, 1110a11–14; Übersetzung Wolf). Die Bewegungsursache, so Aristoteles weiter, liegt im Handelnden selbst (ἐν αὐτῷ ἢ ἀρχῇ), sodass es bei ihm ist (ἐπ’ αὐτῷ), die Handlung zu tun

Während man gelobt wird, wenn man etwas Schändliches oder Schmerzliches als Preis für große und schöne Dinge erträgt, im entgegengesetzten Fall aber getadelt wird, erfährt man in *manchen Fällen* Verzeihung (συγγνώμη), nämlich in Fällen, „in denen jemand Dinge, die man nicht tun soll (ἄ μὴ δεῖ), aufgrund von Bedingungen tut, die die menschliche Natur übersteigen und die keiner aushalten würde“⁷¹. Das scheint mir eine naheliegende Möglichkeit zu sein, wie man nach Aristoteles mit einer Diebstahlshandlung im Fall des drohenden Hungertods moralisch umgehen sollte. Eine solche Handlung wird unter diesen Umständen gewählt, um schlimmere Folgen zu vermeiden. Man wählt also nicht die moralisch falsche Handlung ‚als solche‘, sondern man wählt sie, weil man durch sie ein größeres Übel verhindern kann. Die Vermeidung dieses Übels ist beabsichtigt; das durch die Handlung verursachte kleinere Übel wird dabei in Kauf genommen. Damit eine solche Entscheidung verzeihlich ist, müssen neben dem unterschiedlichen Rang der betroffenen Güter weitere Bedingungen erfüllt sein (wie zum Beispiel: Alle anderen Möglichkeiten der Lebensrettung sind ausgeschöpft, Gefahr ist im Verzug, der Diebstahl ist gewaltlos, es werden nur lebensnotwendige Güter entwendet etc.). Welche Bedingungen dies im Einzelnen sind, richtet sich nach der jeweiligen Situation; hier ist die Beurteilungsfähigkeit des Einzelnen gefragt. Entscheidend ist hier, dass Aristoteles einer solchen Tolerierung der Verletzung von Gerechtigkeitsnormen um eines höheren Guts willen eine *Grenze* ziehen möchte:

Zu einigen Handlungen aber darf man sich vielleicht (ἴσως) nicht zwingen lassen, sondern sollte vielmehr, nachdem man das Schlimmste erlitten hat, den Tod auf sich nehmen. Denn die Dinge, die zum Beispiel den Alkmaion des Euripides ‚gezwungen‘ haben, seine Mutter zu töten, erscheinen in der Tat lächerlich.⁷²

Das bedeutet: Einige Handlungen sind niemals – so wertvoll das mit ihnen verfolgte Ziel auch sein mag – verzeihlich; sie lassen sich durch nichts rechtfertigen. Sie dürfen niemals als Mittel zu etwas anderem gewählt werden. Sie sind unter allen Umständen verboten. Aristoteles macht aber keine weiteren Angaben, was außer dem Mutter- und Vätermord zu dieser Klasse zählt. Es ist allerdings, so schließt Aristoteles seine Überlegungen hierzu ab, manchmal schwierig zu beurteilen, was man auf Kosten von etwas anderem wählen und was man anstelle von etwas anderem aushalten muss; noch schwieriger ist es

oder nicht zu tun; in dieser besonderen Hinsicht gleichen solche Handlungen *eben* den gewollten. Vgl. auch *Joachim*, *Nicomachean Ethics*, 97.

⁷¹ EN III 1, 1110a24–26; Übersetzung *Wolf*. Der Begriff συγγνώμη hat (im Unterschied zu EN III 1, 1109b32, wo συγγνώμη die Bedeutung von ‚Entschuldigung‘ hat) an dieser Stelle die Bedeutung von einem *Verständnis* für die Handlung des anderen, das mit einer *Nachsicht* einhergeht. Dies basiert auf der Einsicht in die Grenzen der gemeinsamen menschlichen Natur; es ist klar, dass unter diesen Bedingungen jeder andere Mensch genauso gehandelt hätte. Zum Begriff der συγγνώμη bei Aristoteles vgl. genauer *St. Herzberg*, Verzeihen ist besser als Vergelten. Über den Umgang mit moralischen Verfehlungen in der antiken Ethik, in: *J. Brachtendorf/St. Herzberg* (Hgg.), *Vergeltung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik*, Münster 2014, 85–114.

⁷² EN III 1, 1110a26–29; Übersetzung *Wolf*.

aber, an den Urteilen festzuhalten. Denn meistens ist das, was man erwartet, schmerzlich, und das, wozu man gezwungen wird, schändlich.⁷³

3. Die in sich schlechten Handlungen und unser Verständnis von Aristoteles' Ethik

Welche Relevanz hat die Lehre von den in sich schlechten Handlungen für unser Verständnis der aristotelischen Ethik? Prinzip der aristotelischen Ethik ist das Glück als ein höchstes, seinem Inhalt nach objektiv bestimmtes Strebenziel. Es ist Ursache für das Gutsein all dessen, was auf es hingeordnet ist.⁷⁴ Sowohl im Hinblick auf die Bewertung moralischer Urteile als auch im Hinblick auf die konkrete Handlungsorientierung ist dieses Prinzip aber zu vage⁷⁵; es ist nur eingeschränkt ‚normativ operationalisierbar‘.⁷⁶ Auch wenn Aristoteles die praktische Überlegung in Analogie zur Überlegung im Bereich τέχνη erläutert und er der dianoetischen Tugend der Klugheit (φρόνησις) die vermittelnde Aufgabe zukommen zu lassen scheint, das, was es heißt, glücklich zu sein, praktisch umzusetzen oder zu konkretisieren bis hin zu einem letzten praktischen Urteil,⁷⁷ so ist es doch offensichtlich, dass sich das, was hier und jetzt zu tun moralisch richtig ist, nicht einfach aus dem Glücksbegriff ableiten lässt. Ebenso wenig lassen sich Kriterien dafür, welche Handlung die bessere im Hinblick auf die Realisation eines Ziels ist, aus dem Glücksbegriff ableiten. Dafür ist der Bereich menschlicher Praxis viel zu instabil und unbestimmt.⁷⁸ Die einzelnen Zwischenziele müssen vom Handelnden vielmehr *auch* in Entsprechung zu den jeweiligen Umständen, also situationsgerecht, bestimmt werden, das heißt: Das Gutsein einer Handlung hängt nicht nur von ihrer Eignung ab, ein bestimmtes, moralisch werthafte Ziel zu erreichen, sondern auch von ihrer Situationsangemessenheit. „Was die *phronêsis* herausfinden muss“, so Ursula Wolf, „ist vielmehr, in welcher

⁷³ Vgl. EN III 1, 1110a29–33; Übersetzung Wolf.

⁷⁴ Vgl. EN I 12, 1101b35–1102a4. Hierzu G. Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004, 15.

⁷⁵ Vgl. U. Wolf, *Eudaimonia und phronêsis. Eine Anmerkung zur Nikomachischen Ethik*, in: F.-J. Bormann/ Chr. Schröer (Hgg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin/New York 2004, 39–43, hier: 40; Chr. Rapp, Aristoteles, in: M. Düwell/Chr. Hübenal/M. H. Werner (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, 69–81, hier: 69.

⁷⁶ Am Anfang der „Nikomachischen Ethik“ sagt Aristoteles, dass das Erkennen dieses höchsten Guts uns dazu befähigt, „eher das Gesollte zu treffen“ (μᾶλλον ἢ τυγχάνοιμεν τοῦ δεόντος: I 1, 1094a24). Wenn wir wissen, worin das Glück, das heißt das erstrebenswerteste Leben, objektiv besteht, können wir auf Grund dieses Wissens zumindest *besser* erkennen, was hier und jetzt zu tun moralisch richtig ist. Von einem „normativen Leitprinzip“ spricht O. Höffe, Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, in: *Ders.* (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 277–304, hier: 277.

⁷⁷ Vgl. EN VI 5, 1140a25–28; VI 8, 1141b14–16; VI 11, 1143a8 f. Hierzu R. Sorabji, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in: A. Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/Los Angeles 1980, 201–219, hier: 206.

⁷⁸ Vgl. EN II 2, 1103b34–1104a10; III 5, 1112b8–11.

konkreten Handlung in der vorgegebenen Situation die Betätigung der relevanten *aretê* sich artikuliert, beispielsweise in welcher Handlung hier und jetzt sich unsere vage Leitvorstellung von Gerechtigkeit konkretisiert.⁷⁹ Welchen normativen Gesichtspunkten der Handelnde bei seiner Konkretisierung eines allgemeinen Tugendziels im Einzelnen Rechnung tragen muss, kommt in den verschiedenen Parametern der „Mitte in Bezug auf uns“ zum Ausdruck. An dieser Stelle zeigt sich eine erste Relevanz des Lehrstücks von den in sich schlechten Handlungen: Der Handelnde muss bei seiner praktischen Überlegung nicht nur berücksichtigen, ob eine bestimmte Handlungsweise zweckdienlich ist (im Hinblick auf ein Tugendziel beziehungsweise im Hinblick auf das Glück überhaupt) und situationsangemessen, sondern auch, ob diese Handlung vielleicht eine von der Art ist, die man schlechthin nicht tun darf, weil sie gegen elementare Forderungen der Gerechtigkeit verstößt.⁸⁰ Wir haben damit neben dem Glück als höchstem Strebenziel und den Umständen also eine weitere *Normquelle* vor uns, die allerdings quer zu einer rein teleologischen Normenbegründung steht.⁸¹ Diese kategorischen Verbotsnormen bilden so etwas wie ein ‚moralisches Minimum‘, dessen Einhaltung von jedem Menschen gefordert werden darf. Ein solches ‚moralisches Minimum‘ wird vorausgesetzt in dem Satz: „Denn es ist eher Sache der Tugend, Gutes zu tun, als Gutes zu empfangen, und eher schöne Handlungen zu tun, als hässliche nicht zu tun.“⁸²

Aber auch, wenn man die auf Grund der Unbestimmtheit des Glücksbegriffs sich ergebende Lücke tugendethisch füllen möchte, indem man die Entscheidungen der tugendhaften Person (zumindest) zum Leitfaden sowohl

⁷⁹ Wolf, *Eudaimonia* und *phronêsis*, 40.

⁸⁰ Aristoteles spricht hier auch von ‚falschen Mitteln‘: „Es ist aber auch möglich, Gutes durch ein falsches Schließen zu erreichen, und das, was man tun soll ($\delta\epsilon\delta\epsilon\iota$), zwar zu erreichen, aber nicht durch die Mittel ($\delta\iota\prime\omicron\delta$), durch die man soll, die mittlere Prämisse kann vielmehr falsch sein. Daher ist auch dies Überlegen noch keine Wohlberatenheit, aufgrund der man zwar das erreicht, was man soll ($\omicron\delta\delta\epsilon\iota$), jedoch nicht durch die Mittel, durch die man soll ($\delta\iota\prime\omicron\delta\epsilon\iota$)“ (EN VI 10, 1142b22–26). Man erreicht also durchaus das angestrebte Ziel (und insofern ist die Handlung, die zum Ziel führt, effektiv), bedient sich dazu aber falscher Mittel. Das impliziert aber, dass (einige) Handlungen in ihrer moralischen Qualität schon vorgängig zu oder unabhängig von einer bestimmten (weiteren) Finalisierung fixiert sind. Im eigentlichen Sinn richtig ist eine Überlegung nur dann, wenn sie die richtigen Mittel zu den richtigen Zielen (dem wahrhaft Guten) findet. Diese Art von richtiger Überlegung ist die Wohlberatenheit ($\epsilon\upsilon\beta\omicron\upsilon\lambda\iota\alpha$: VI 10, 1142b20–22); sie ist Kennzeichen des Klugen (VI 8, 1141b9 f.; 10, 1142b31 f.).

⁸¹ Vgl. dagegen R. Kraut, *Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception*, in: Chr. Shields (Hg.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford 2012, 529–557, hier: 551: „When he says, for example, that adultery is always wrong, he need not be taken to mean that each particular act of adultery is to be avoided because it would violate a general principle for the regulation of human behaviour. For the direction of explanation may go from the particular cases to the general rule, rather than the other way round. In other words, the universal generalization that all adultery is wrong may rest on the fact that, without exception, each particular act of adultery has brought about so much harm [...] Noticing how destructive each act of infidelity is, we generalize, and say that this sort of behaviour is always to be avoided. It is not because there is a rule against adultery that it is wrong whenever it occurs; rather, it does great harm whenever it occurs, and that is why we can correctly formulate an exceptionless generalization about its wrongness.“

⁸² EN IV 1, 1120a11–13.

der moralischen Beurteilung als auch der Handlungsorientierung macht⁸³, kommt dem Lehrstück eine wichtige Aufgabe zu: An die uneingeschränkt gültigen Verbotsnormen ist auch der Kluge (φρόνιμος) oder Tugendhafte (σπουδαῖος) gebunden. Dies bedeutet aber, dass die Urteile und Entscheidungen des Tugendhaften nicht das *einzig*e Kriterium des moralisch Richtig sein können. Es gilt vielmehr: Auch der Tugendhafte muss sich, wenn er denn ein solcher sein will, an diese kategorischen Verbotsnormen halten; er *qualifiziert* sich überhaupt erst als ein möglicher *Kandidat* für eine moralische Vorbildfigur dadurch, dass er diese Normen kennt und in seinem Handeln beherzigt.⁸⁴ Der Tugendhafte ist dadurch definiert, dass er in erster Linie das moralisch Schlechte unterlässt (keinen Ehebruch begeht, nicht stiehlt, nicht mordet etc.) *und* darüber hinaus zum Wohl der anderen handelt. Die in sich schlechten Handlungen markieren einen moralischen Standard, der von keinem vernünftigen Wesen unterschritten werden darf.

Summary

According to Aristotle, not every action and not every passion admits of a mean (*mesotês*). Some actions and passions have names that already imply badness (e. g. malice, shamelessness, envy; or adultery, theft, murder, etc.). The reason is, that they are bad in themselves and in what they are, and not by reason of their excesses or deficiencies. Instead, it is wrong, simply to “embody” or do any of them (EN II 6, 1107a8–27). This paper argues against an influential interpretation of this passage, which understands the corresponding absolute prohibitions as mere tautologies. In an alternative interpretation, which is closer to the text, it is shown, that Aristotle can be considered an early witness for the concept of *intrinsece malum*. In a final section this paper asks what this means for our understanding of Aristotle’s ethics.

⁸³ Vgl. *Rapp*, Aristoteles, 69: „So umfasst die daraus resultierende Konzeption sowohl teleologische als auch typisch tugendethische Momente: teleologisch ist sie, insofern mit der *eudaimonia* ein allgemeines Strebensziel zum Prinzip der Ethik gemacht wird. Allerdings ist dieses Ziel viel zu vage, um für irgendwelche Einzelfälle handlungsleitend zu sein; unmittelbar kann daraus nur hergeleitet werden, dass es für ein gutes Leben unerlässlich ist, Tugenden zu erwerben und auszuüben. Verfügt man jedoch erst über die Tugenden, ist auch die Orientierung für situationsgebundene Einzelentscheidungen gewährleistet, wenngleich diese nicht aus allgemeinen Regeln ableitbar, sondern nur durch den tugendethischen Leitfaden beschreibbar ist, dass man so handeln soll, wie es eine tugendhafte Person unter denselben Umständen tun würde.“

⁸⁴ Zu solchen „constraints“ im Hinblick auf die Identifizierung der tugendhaften Person vgl. *J. Annas*, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, 113: „ So some kinds of action form clear constraints on having a virtue. Aristotle remarks that there are some kinds of actions which a virtuous person would never do, and some feelings that they would never have.“