

Aristoteles: Nikomachische Ethik
Freiwilligkeit, Handlungen und Verantwortung (EN III 1-7)

1. Einleitung

Beginnen wir mit einem aktuellen Beispiel. Auf dem Münchner Rindermarkt campieren unerlaubt eingereiste Asylbewerber. Sie befinden sich in einem lebensgefährlichen Zustand, weil sie die Nahrungsaufnahme verweigern, solange ihnen nicht Asyl gewährt wird. Der bayerische Innenminister erklärt, die Politik lasse sich nicht erpressen, und unternimmt deshalb nichts. Ist er dafür verantwortlich, wenn einer der Asylbewerber dem Hungertod erliegt? Auf diese Frage muss die Ethik eine Antwort geben. Wie Aristoteles antworten würde, sollte uns am Ende meines Referats klar werden. Bevor wir eine angemessene Lösung finden, müssen wir uns allerdings erst ein wenig mit den Grundsätzen vertraut machen, die er in seiner Nikomachischen Ethik behandelt.

Die Nikomachische Ethik entfaltet als Grundmodell einer Theorie der moralischen Praxis bis heute Wirkungen. Als praktische Philosophie beschränkt sie sich nicht auf die Moraltheorie. Sie entwickelt eine umfassende Lehre des guten Lebens, richtigen Handelns und vernünftigen Überlegens und ist eingebettet in eine Theorie des Politischen¹. Thema meines Referats ist der im Buch III erörterte handlungstheoretische Rahmen dieser praktischen Philosophie. Er ist gekennzeichnet durch die speziellen Begriffe der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit einer Handlung, der Entscheidung und der Verantwortung. Diese Kategorien decken sich mit den Begriffen der neuzeitlichen Philosophie nur teilweise. Das gilt insbesondere für den Willensbegriff, der weniger mit dem Begriff der Willensfreiheit als mit strafrechtlicher Zurechnungsfähigkeit gemein hat. Um begriffliche Missverständnisse zu vermeiden, werde ich bei den jeweiligen Kategorien neben der deutschen Übersetzung regelmäßig auch die griechischen Begriffe verwenden, die Gegenstand des Originaltexts sind. Im Folgenden möchte ich die Grundbegriffe der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit, der Entscheidung und Handlung sowie der Verantwortlichkeit in drei Abschnitten zunächst jeweils für sich genommen vorstellen und diskutieren, bevor ich die Überlegungen abschließend zusammenfasse und versuche, die eingangs gestellte Frage nach den Maßstäben aristotelischer Ethik zu beantworten.

2. Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit (III 1-3)

¹ Ursula Wolf: Aristoteles' »Nikomachische Ethik«, 3. Aufl., Darmstadt 2013, S. 13.

Wann ist eine Handlung oder Unterlassung freiwillig? Wir würden auf diese Frage spontan wohl antworten: wenn sie von einem freien Willen bewirkt wurde. Aber was ist freier Wille? Kann der bayerische Innenminister in meinem Eingangsbeispiel frei entscheiden, ob er die Forderung der Asylbewerber erfüllt? Aristoteles verweist uns nicht auf Gründe und Grenzen einer Freiheit des Willens. Er wählt einen praktischen Ansatz und nähert sich dem Problem der Freiwilligkeit mit zwei einfachen Entscheidungssituationen: „Unfreiwillig (*akôn*) scheint zu sein, was durch Gewalt oder Unkenntnis geschieht.“ (EN III 1, 1110a1)

a) Auf Gewalt oder Zwang (*bia*) beruht ein Handeln oder Unterlassen, wenn es eine Situation oder einen Vorgang nicht beeinflussen kann. Als Beispiele führt Aristoteles den Naturvorgang eines Sturms, der mein Schiff in eine bestimmte Richtung treibt, und den Fall an, dass jemand mit meiner Hand einen anderen schlägt (V 10, 1135a27). In beiden Fällen ist die Unfreiwilligkeit des Handelns offensichtlich. Weniger klar ist sie, wenn jemandem für den Fall, dass er nicht handelt, ein größeres Übel angedroht wurde, oder beim Handeln in einer Zwangslage, wenn er zum Beispiel Wertsachen über Bord wirft, damit das Schiff nicht untergeht. Aristoteles bezeichnet solche Handlungen als „gemischt“, aber eher den freiwilligen gleichend (III 1, 1110a10-12). In Fällen dieser Art ist das konkrete Handeln freiwillig (*hekôn*), weil der Handelnde eine Entscheidung (*prohairesis*) getroffen hat oder der Ursprung (*archê*) des Handelns bei ihm selbst liegt wie etwa bei einer unwillkürlichen Bewegung. Sein Handeln ist jedoch insoweit unfreiwillig, als kein Tugendhafter solche Handlungen „an sich“ wählen (12-19), sondern sie unabhängig von der konkreten Entscheidungssituation ablehnen würde. Ähnliches gilt für die Ursächlichkeit. Das Handeln ist zwar insoweit nicht gewollt, als es sich auf die schlechte Tat als solche und nicht auf das mit ihr bezweckte Gute bezieht (1110b1-8). Die gemischte Handlung gleicht aber deshalb einer freiwilligen, weil der Handelnde ihre erste Ursache will, um damit etwas Gutes zu erreichen.

Die begriffliche Festlegung der gemischten Handlung bedingt allerdings nicht ihre Bewertung. Wer Schlechtes auf sich nimmt um eines größeren Gutes willen, wird gelobt, im gegenteiligen Fall getadelt, weil die Hinnahme des Schlechten ohne solchen Grund eine niedrige Gesinnung zeigt. Wer Schlechtes tut unter einem die menschliche Natur übersteigenden Druck, wird nicht gelobt, erfährt aber Nachsicht. Dagegen wird keine Nachsicht gewährt, wenn – wie im Fall des Muttermords – die Folge des Zwangs derart verwerflich wäre, dass es besser ist zu sterben. (1110a20-28)

b) Unfreiwillig kann eine Handlung auch dann sein, wenn sie aus Unwissenheit (*di' agnoian*) geschieht. Aristoteles gibt dafür mehrere Beispiele: Wer etwas berichtet, ohne zu wissen, dass es sich um ein Geheimnis handelt (2, 1111a8-10), handelt unfreiwillig insofern, als er ein Geheimnis verrät. Wer wie Ödipus jemanden tötet, ohne zu wissen, dass das Opfer sein Vater ist (V 10, 1135a28), begeht unfreiwillig einen Vatemord. In beiden Fällen besteht Unwissen über einzelne Handlungsmerkmale. Unfreiwillig handelt nach Aristoteles auch, wer jemanden, ohne seinen Tod zu wollen, schlägt, der an den Folgen des Schlags stirbt. Anders als in den ersten beiden Beispielen scheint hier kein Wissensmangel, sondern ein Wollensmangel vorzuliegen. Das Ergebnis des Handelns entspricht nicht dem, was der Täter gewollt hat. Unfreiwilligkeit des Handelns wird demgegenüber auch durch Unkenntnis über das „Was“ der Handlung begründet (III 2, 1111a2). Wer jemanden, den er nur verletzen will, unbeabsichtigt tötet, begeht eine Verletzungshandlung ohne zu wissen, dass er eine Handlung anderer Art, nämlich eine Tötungshandlung begeht (14). Diese Konstellation besteht allerdings auch in den ersten beiden Beispielen: Nur den Bericht über einen Sachverhalt, nicht den Verrat eines Geheimnisses beabsichtigt der Erzähler. Nicht der Vatemord, aber ein Mord ist vom Täter gewollt. Daraus folgt, dass Unwissenheit bei Aristoteles nicht nur ein kognitives, sondern auch ein intentionales Element enthält, der Begriff also weiter gefasst ist als nach unserem heutigen Verständnis.

Ferner unterscheidet Aristoteles ein Handeln „aus Unwissenheit“ von „unwissentlichem“ Handeln (1110b25-27). Wer in Trunkenheit oder im Zorn handelt, handelt insofern wissentlich, als er sich freiwillig in diesen Zustand versetzt und deshalb auch für die Folgen seines Handelns einzustehen hat. Ähnliches gilt für die Unkenntnis des Zuträglichen und des Allgemeinen, d.h. solcher Normen, die jedem Tugendhaften bekannt sein müssen. „Jeder Schlechte ist unwissend darüber, was man tun und lassen muss, und durch diesen Fehler werden die Menschen ungerecht und überhaupt schlecht. Der Begriff des Unfreiwilligen will aber nicht meinen, dass einer das Zuträgliche nicht kennt. Denn die Unwissenheit in der Entscheidung ist nicht die Ursache der Unfreiwilligkeit, sondern der Schlechtigkeit, und nicht die Unwissenheit im Allgemeinen (denn wegen dieser wird man bloß getadelt), sondern die im Einzelnen, in dessen Bereich sich das Handeln bewegt.“ (28-32). Wer generell nicht weiß, was schlecht ist, kann sich nicht auf Unwissenheit berufen, weil sie darauf beruht, dass er sich um Moralfragen nicht gekümmert hat. Unfreiwillig kann nur ein fehlerhaftes Handeln aus Unwissenheit im Einzelfall sein.

Schließlich führt Aristoteles – schon am Anfang des zweiten Kapitels – den Begriff des „nichtfreiwilligen“ Handelns ein. Wer aus Unwissen-

heit handele, ohne die schlechte Tat danach zu bedauern, habe zwar nicht freiwillig getan, was er nicht gewusst hatte, aber auch nicht unfreiwillig, weil er im nachhinein keine Reue empfinde (1110b19-23). Das überrascht: Soll die Freiwilligkeit einer Handlung von den nachträglichen Gefühlen des Handelnden abhängen? Man versucht das damit zu erklären, dass Aristoteles eine Tugendlehre schreibt und die Gefühle, die eine Handlung begleiten, über die Tugend des Handelnden Aufschluss geben können². Das trifft zwar zu, begründet aber keinen Unterschied in der Willentlichkeit, die bei der Tat vorliegt³. Mich überzeugt vielmehr das Argument, nach dem nicht-freiwillige Handlungen immer auch unfreiwillige sind. Das wird am Beispiel des Arztes deutlich, der einen mit ihm verfeindeten Kranken mit einem Getränk heilen will, das ohne Wissen des Arztes vergiftet ist und den Tod des Patienten verursacht⁴. Der Arzt wird den Tod nicht bedauert haben, beabsichtigte ihn aber nicht. Das Ergebnis seines Handelns entspricht nicht dem, was der Arzt gewollt hat. Das der Unwissenheit innewohnende intentionale Element ist – anders als beim Mord des Ödipus – bei der Verabreichung des Heiltrunks nicht gegeben. Daher ist das *prima facie* nichtfreiwillige Handeln des Arztes tatsächlich ein unfreiwilliges. Es bleibt bei der Unterscheidung von freiwilligem und unfreiwilligem Handeln, *tertium non datur*.

3. Entscheidung und Handlung (III 4-5)

Die Definition der Freiwilligkeit durch Abwesenheit von Zwang und Unwissenheit führt zu einem weiten Begriff freiwilliger Handlungen. Sie umfasst auch Handlungen von Kindern und Tieren (4, 1111b8f.), obwohl diese für ihre Handlungen nicht verantwortlich sein können. Die Verantwortlichkeit für freiwillige Handlungen begrenzt Aristoteles durch den Begriff der Entscheidung (*prohairesis*).

Die Entscheidung hat die Struktur einer Vorzugsbestimmung. Von mehreren zur Verfügung stehenden Möglichkeiten wird eine durch die Entscheidung ausgewählt. In einer Entscheidungssituation gibt es immer mindestens zwei Optionen, nämlich die zwischen Handeln oder Unterlassen. Aristoteles versteht die Entscheidung als eine solche der Vernunft, mit dem Vernunftlosen hat sie nichts gemein (13). Er unterscheidet sie von dem Begehren (*epithymia*) und dem Wollen (*boulêsis*) einerseits (11ff.), von dem bloßen Meinen (*doxa*) andererseits (30ff.). Wie durch Begehren und durch Wollen suchen wir durch die Entscheidung etwas zu erreichen. Im Gegensatz zum

² Christof Rapp: Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7), in: Otfried Höffe (Hg.): *Nikomachische Ethik*, 3. Aufl., Berlin 2010, S. 108-133 (118 f.).

³ Wolf (wie Anm. 1), S. 121.

⁴ Ebd., S. 121 f.

Begehren und Wollen beruht die Entscheidung allerdings auf einem Beurteilen. Da ein Urteil Vernunft voraussetzt, sind Tiere nicht und Kinder noch nicht zu einer Entscheidung fähig und darum nicht verantwortlich. Im Beurteilen stimmt die Entscheidung mit dem Meinen überein, weicht von ihm aber in anderer Hinsicht wesentlich ab. Das Meinen lässt die Dinge, wie sie sind, es geht ihm nicht darum, etwas zu ergreifen oder zu vermeiden (1112a5). Demgegenüber entscheiden wir uns für Gutes oder Schlechtes, aber nicht dadurch, dass wir es meinen, sondern um es zu tun. Die Meinung ist wahr oder falsch, bei der Entscheidung kommt es darauf an, dass sie richtig ist (6). Anders als das Wollen bezieht sich die Entscheidung nicht auf Dinge, die wir nicht erreichen können. Die Unsterblichkeit oder den Sieg im Wettkampf mögen wir uns wünschen, wir können uns dazu aber nicht entscheiden. Eine Entscheidung treffen wir nur zu Dingen, von denen wir annehmen, dass wir sie selbst zustande bringen können (1111b25).

Die Entscheidung ist damit gekennzeichnet durch eine auf mögliches Handeln gerichtete, auf Abwägung beruhende Erwägung (*bouleusis*), die sich am Maßstab der Richtigkeit orientiert und zu einer Festlegung oder einem Urteil führt (5, 1113a4, 1113a12). Ihr Gegenstand ist das, worüber sich Erwägungen anstellen lassen, ob wir es tun sollen oder können. Aristoteles beschreibt dies zunächst negativ: Wir stellen keine Überlegungen an über das, was nicht in unserer Macht steht wie das Ewige oder das, was sich aus naturgesetzlicher Notwendigkeit immer gleich verhält; über das, was sich wie das Wetter immer anders oder wie das Finden eines Schatzes nur zufällig verhält; über das, was uns nichts angeht wie den Spartaner die Frage, in welcher Art und Weise die Skythen ihren Staat am besten einrichten könnten (1112a21-30). Als Gegenstand von Überlegungen führt Aristoteles Dinge an, die wir vollbringen können und bei denen unbestimmt ist, wie zu handeln ist (1112b3-9) – zum Beispiel im Bereich der Medizin oder des Gelderwerbs, der Navigation oder der Kunstfertigkeit (*technê*). Dabei überlegen wir uns nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt. So überlegt der Arzt nicht, ob er heilen soll, der Redner nicht, ob er überzeugen soll, der Politiker nicht, ob er eine gute Staatsordnung schaffen soll. Wir erwägen, wie und mit welchen Mitteln wir ein gegebenes Ziel erreichen, welches der schnellste und beste ist, wenn es mehrere Wege zum Ziel gibt. Wir denken solange nach, bis wir zur ersten Ursache kommen, die in unserem Forschen die letzte ist (11-30).

Eine Tugendlehre untersucht den Begriff der Entscheidung und ihr Zustandekommen nicht um ihrer selbst willen. Ihr Hauptinteresse gilt der Frage, wann jemand für eine Handlung verantwortlich ist. Schon bei der Erörterung der Freiwilligkeit hat Aristoteles festgestellt, dass

der Mensch Ursprung einer Handlung (*archê*) sein muss. Bei der Untersuchung des Gegenstands der Entscheidung ist er zu dem Schluss gekommen, dass sie alles umfasst, was durch den Menschen bewirkt wird (1112a34). Darauf greift er am Schluss des fünften Kapitels zurück und erklärt den Zusammenhang von Entscheidung und Verantwortlichkeit anhand des Entscheidungsbegriffs: Der Mensch scheint der Ausgangspunkt der Handlungen zu sein (1112b32). Wollte man dauernd überlegen, so käme man ins Unendliche. Was erwogen und entschieden wird, ist dasselbe, nur mit dem Unterschied, dass das Entschiedene schon bestimmt ist (1113a2-4). „Jeder hört nämlich auf zu fragen, wie er handeln soll, wenn er den Ursprung des Handelns auf sich selbst zurückgeführt hat und in sich selbst auf das Regierende. Denn dieses ist es, was entscheidet“ (5-7). Der Handelnde ist damit die erste Ursache für die Handlung, nicht nur ein Glied der Verursachungskette. Die Entscheidung als der auf das Regierende in sich selbst zurückgeführte Ursprung der Handlung beruht allein auf dem Handelnden und nicht auf anderen Ursachen.

Der Kausalzusammenhang zwischen Entscheidung und Handlung lässt sich zusammenfassend aus vier Bedingungen ableiten⁵: Die Vorzugswahl ist – erstens – dadurch bestimmt, dass die gewählte Handlung unmittelbar gewollt ist; das ergibt sich aus dem finalen Element (*boulêsis*) der Entscheidung, die anders als bloßes Meinen auf das Ergreifen oder Vermeiden gerichtet ist (4, 1112a4) und sich dabei weniger auf das Ziel als auf die zu ihm führenden Wege bezieht (1111b26). Die Entscheidung ist – zweitens – bereits festgelegt (5, 1113a4), steht also am Ende der angestellten Erwägungen als allein übrig gebliebene Option. Die Entscheidung ist – drittens – in der konkreten Situation ausführbar, weil die Handlung in der Macht des Handelnden steht (1112b28). Die Handlung beruht schließlich – viertens – auf dem Streben (*orexis*) nach dem Ziel und wird durch das Streben unmittelbar in Gang gesetzt, sofern keine Hindernisse auftreten (1113a12). Da sich der Handelnde unter solchen Umständen durch seine Entscheidung selbst zur ersten Ursache der Handlung macht, ist seine Tugendhaftigkeit mit Blick auf die Entscheidung und nicht nach den äußeren Umständen oder dem Ergebnis der Handlung zu beurteilen (4, 1111b5f.).

4. Verantwortlichkeit (III 6-7)

Die Entscheidung (*prohairesis*) bezieht sich, wie gesagt, auf die Wege zum Ziel, das Wollen (*boulêsis*) demgegenüber auf das Ziel selbst (6, 1113a16). Ist das Ziel das Gute oder nur das gut Erscheinende? Wäre einerseits das Gewollte das Gute, müsste das aufgrund einer

⁵ Rapp (wie Anm. 2), S. 125 f.

unrichtigen Wahl Gewollte, das im Einzelfall schlecht sein kann, nicht wirklich gewollt sein. Wäre andererseits nur das gut Erscheinende Gegenstand des Wollens, gäbe es nichts von Natur aus Gewolltes, sondern nur das, was dem Einzelnen jeweils so zu sein scheint; verschiedenen Menschen erscheinen aber verschiedene Dinge gut, je nachdem sogar entgegengesetzte (17-23). Aristoteles unterscheidet zwischen dem in Wahrheit Guten und dem nur einigen als Gutes Erscheinenden. Dem ethisch guten Menschen (*spoudaios*) erscheint als das Gute, was in Wahrheit gut ist, dem Schlechten dagegen Beliebigen. Der Tugendhafte zeichnet sich dadurch aus, dass er immer die Wahrheit erkennt. Er ist deshalb Richtschnur und Maß für die Erkenntnis des Guten (32-34).

Da Gegenstand des Wollens das Ziel und die Dinge sind, für die man sich als Mittel zum Ziel entscheidet, sind die darauf gerichteten Handlungen freiwillig. Auf das Ziel beziehen sich auch die Tätigkeiten der Tugenden. Daher steht die Tugend ebenso wie die Schlechtigkeit in unserer Macht. Das gilt für das gute oder schlechte Handeln ebenso wie für das gute oder schlechte Unterlassen. Es liegt damit an uns, ob wir gute oder schlechte Menschen sind (7, 1113b2-13). Wenn der Mensch Ursprung seiner Handlungen ist und diese nicht auf andere Ursprünge zurückzuführen sind als die in ihm selbst liegenden, dann sind auch seine Handlungen freiwillig. Das bestätigt das Gesetz, das denjenigen bestraft, der nicht unter Zwang oder der aus selbst verschuldetem Unwissen Schlechtes getan hat (1113b24). Verschuldet ist auch die Unkenntnis der Gesetze im Allgemeinen und das Handeln in Unwissenheit wie bei Trunkenheit. Dem Handelnden wird fehlende Kenntnis der gängigen Gesetze, dem Betrunkenen sein Trinken zugerechnet (1113b32-1114a2).

Ist man aber nicht nur für seine Handlungen, sondern auch für seinen Charakter (*hexis*) verantwortlich (1114a3), kein Mensch also freiwillig schlecht oder unfreiwillig glücklich (1113b14)? Aristoteles' Antwort ist klar: Wenn die Handlungen, durch die der Charakter entsteht, freiwillig sind, ist auch der Charakter unserem Willen zuzurechnen. Man ist selbst dafür verantwortlich, dass man nachlässig geworden ist, indem man zügellos lebt, dass man ungerecht geworden ist, indem man Unrecht getan hat, und dass man unmäßig ist, indem man sich dem Trinken oder ähnlichen Dingen hingegeben hat. Jeder weiß aus anderen Bereichen des Handelns wie dem Sport, dass fortwährende Tätigkeit zu bestimmten Charaktereigenschaften führt. Nicht zu wissen, dass aus der andauernden Tätigkeit in bestimmten Dingen die Eigenschaften entstehen, ist ein Zeichen vollkommener Gefühllosigkeit. Es wäre unsinnig anzunehmen, wer Unrecht tut, wolle nicht ungerecht sein, und wer unmäßig handelt, wolle nicht unmäßig sein. Wer, ohne sich in Unwissenheit zu befinden, Dinge tut, die zur Folge

haben werden, dass er ungerecht wird, wird freiwillig ungerecht sein. Er wird auch nicht, wenn er es will, sofort aufhören können, ungerecht zu sein. Auch der Kranke, der sich durch unmäßiges Leben und Ausschlagen ärztlichen Rats freiwillig in Krankheit versetzt hat, wird nicht sofort gesund, wenn er es will, so wie es auch für den, der einen Stein weggeworfen hat, nicht mehr möglich ist, ihn zurückzuholen. Wie es an ihm war, den Stein wegzuwerfen, da der Ursprung der Bewegung in ihm selbst lag, hatten es auch der Ungerechte und der Unmäßige am Anfang in der Hand, nicht so zu werden, wie sie geworden sind, und sind daher aus eigenem Wollen so geworden. Wenn sie aber einmal so geworden sind, ist es ihnen nicht mehr möglich, nicht so zu sein. Gewollt sind nicht nur die Schlechtigkeiten der Seele, sondern zuweilen auch diejenigen des Körpers, die getadelt werden, wenn sie bei uns liegen (1114a3-30).

Schlechte Handlungen kann man auch nicht damit rechtfertigen, dass man behauptet, das schlechte Ziel sei einem nach seiner Vorstellung (*phantasia*) als gut erschienen; denn da die Vorstellung der Ziele von den freiwillig erworbenen Charaktereigenschaften abhängt, ist man auch selbst dafür verantwortlich, welche Ziele einem gut erscheinen. Wer aber in Unkenntnis des Ziels schlecht handelt in der Meinung, auf diesem Weg das Beste zu erreichen, ist für sein schlechtes Handeln nicht verantwortlich. Das Streben nach dem Ziel ist dann nicht selbstgewählt, sondern man ist gewissermaßen mit einem Sinn geboren, mit dem man richtig urteilen und das in Wahrheit Gute wählen kann. Ist dann die Tugend eher freiwillig als das Laster? Beiden, dem Tugendhaften wie dem Schlechten, erscheint das Ziel von Natur aus oder wie auch immer gegeben, und ihr übriges Handeln beziehen sie auf dieses Ziel. Ob nun das Ziel für jeden Menschen nicht von Natur aus als solches erscheint, sondern dies zu einem Teil auch von ihm abhängt, oder ob das Ziel naturgegeben, die Tugend aber dadurch gewollt ist, dass der Gute das Übrige freiwillig tut – in beiden Fällen wird das Laster nicht weniger freiwillig sein. Denn auch der Schlechte hat die Möglichkeit, freiwillig zu handeln, wenn auch nicht in Bezug auf das Ziel. Wenn die Tugenden auf dem Wollen beruhen, dann gilt das auch für die Laster. Die Handlungen sind allerdings nicht in der gleichen Weise freiwillig wie die Eigenschaften. Denn während wir die Handlungen vom Anfang bis zum Ende in der Kontrolle haben, wenn wir die Situation im Einzelnen kennen, haben wir beim Entstehen der Eigenschaften nur den Anfang in der Hand und können den weiteren Verlauf nicht mehr steuern. Dennoch sind auch die Eigenschaften freiwillig (1114b3ff.).

Die heutige Kritik diskutiert in diesem Zusammenhang vor allem zwei Fragenkreise kontrovers.

Der eine Einwand lautet: Aristoteles erörtere unmittelbar immer nur die Wahl der Mittel. Für Ziele wie Glück oder Gesundheit entschieden wir uns nicht. Wenn wir nur für die Wahl des Weges verantwortlich seien, auf dem wir die vorgegebenen Ziele erreichten, blieben die Ziele dem Einfluss des Handelnden entzogen. Für die moralische Praxis komme es aber hauptsächlich auf die verfolgten Ziele an. Dagegen sprechen insbesondere drei Argumente⁶.

Erstens setzt allein die Struktur der Entscheidung voraus, dass es Mittel gibt, die wir wählen, und Ziele, anhand derer die verfügbaren Handlungsoptionen zu beurteilen sind. Nur mit Blick auf ein festgelegtes Ziel lassen sich Gründe für die Wahl einer bestimmten Handlungsoption finden. Ein Ziel ist nicht prinzipiell unverfügbar, es steht lediglich bei einer Entscheidung nicht zur Wahl. Die Entscheidung bezieht sich auf die Mittel, weil wir uns nur für Dinge entscheiden können, die in unserer Macht stehen. Das bedeutet nicht, dass uns die Ziele vorgegeben sind. Es ist nur so, dass die Ziele, die wir erreichen wollen, mit einem Erfolgskriterium verknüpft sind und es nicht an uns allein liegt, mittels der jeweiligen Handlung erfolgreich zu sein. Wir können uns nicht dazu entscheiden, Fische zu fangen, aber wir entscheiden uns dazu, fischen zu gehen. Nur weil das Gelingen der Handlung nicht in unserer Macht steht, wird unsere Verantwortlichkeit für eine Entscheidung nicht beeinträchtigt. *Zweitens* ist die Handlung (*praxis*), obwohl sie um eines anderen willen geschieht, von der Herstellung (*poiesis*), deren Ziel jenseits der Tätigkeit liegt, zu unterscheiden. Eine tugendhafte Handlung geschieht um ihrer selbst willen, insofern sie um immanenter Ziele willen gewählt wird. Schon deshalb wäre es verfehlt, jemanden nur für die Handlung und nicht für das Ziel verantwortlich zu machen. Nur wer eine Handlung um ihrer immanenten Ziele wählt, gibt ein Beispiel seiner guten oder schlechten Haltung (*hexis prohairetikê*). Die Wahlfreiheit ist indessen nicht vereinbar mit der Vorgegebenheit bestimmter Ziele, denn jede Handlung hat andere immanente Ziele. Daher ist auch eine Wahl zwischen immanenten Zielen möglich. Eine Handlung um ihrer selbst zu wählen bedeutet, dass wir diese Handlung und ihre immanenten Ziele für zustimmungswürdig halten. Weil wir diese Zustimmung auch versagen könnten (7, 1113b7), sind wir für Handlungen, die wir um ihrer selbst wählen, voll verantwortlich. Schließlich sind wir – *drittens* – für die charakterliche Haltung, aus der unsere Ziele entstehen, zumindest mitverantwortlich. Schlechte Handlungen können wir nicht mit dem Verweis auf eine schlechte Haltung entschuldigen, da wir sowohl handeln als auch nicht handeln können (1113a7) und bei Eigenschaften immerhin der

⁶ Zum Folgenden Rapp (wie Anm. 2), S. 127-132.

Anfang in unserer Macht steht (1114b30). Wie ein jeder sich verhält, so wird er auch (1114a7). Tugendhaft wird, wer tugendhafte Entscheidungen trifft. Unsere Entscheidungen sind damit notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für entsprechende Eigenschaften. Wenn die Eigenschaften unsere Ziele bestimmen, heißt das nicht, dass uns die Ziele ohne eigenes Zutun vorgegeben sind.

Eine andere Kritik stellt die Frage, ob wir unsere Charaktereigenschaften ändern können⁷. Nach Aristoteles entstehen sie aufgrund Gewöhnung durch wiederholte Handlungen. Ob es in unserer Macht stehe, eine schlechte Haltung (*hexis*) durch eine Vielzahl richtiger Handlungen nach einer gewissen Zeit zu einer guten Haltung umzugewöhnen, erwäge Aristoteles nicht. Es sei zwar nicht ausgeschlossen, dass eine solche Möglichkeit mit seiner Konzeption kompatibel wäre. Diese Unklarheit hänge aber mit dem weiteren Problem zusammen, dass hinsichtlich der Eigenschaften (*hexeis*) eine Diskrepanz zwischen den Äußerungen in Buch II und in Buch III 7 bestehe. Einerseits werde gesagt (II 1, 1103b23), dass wir die Eigenschaften von frühester Kindheit an erwerben, indem wir durch Erziehung gewöhnt werden, bei den richtigen Dingen Lust und Unlust zu empfinden – also lange bevor wir wissen, welche Eigenschaft gut oder schlecht ist. Andererseits hänge es, sobald wir die Eigenschaften erworben hätten, von diesen ab, was uns gut erscheint, was wir wollen und was wir tun (III 7, 1114a3-21). Die Möglichkeit, dass der Erwachsene hinsichtlich seiner Ziele und Wünsche oder in Bezug auf seinen Charakter, der diese Wünsche enthalte, einen Überlegungsspielraum habe, werde von Aristoteles nicht erörtert. Vielmehr stelle er fest (X 10, 1180a1ff.), dass auch die meisten erwachsenen Menschen der andauernden Erziehung durch die Gesetze bedürften, um im Charakter gut zu bleiben oder zu werden. Angesichts dessen könne man die zur sonstigen Theorie nicht ganz passende Freiwilligkeit des Charakters mit der Besserungs- und Abschreckungsfunktion von Strafe zu erklären versuchen; der Charakter müsse freiwillig sein, weil er sonst nicht durch Strafe änderbar sei. Jedoch sei in Wirklichkeit nicht der Charakter, sondern die Handlung Gegenstand der Strafandrohung. Ob derjenige, der trotz Strafandrohung schlecht handle, tugendhaft hätte werden können, sei für diesen Strafzweck irrelevant. Wenn Aristoteles dennoch so großen Wert darauf lege, dass man für seine Schlechtigkeit verantwortlich sei, dann vielleicht eher unter dem Einfluss der älteren Strafauffassung, wonach die Strafe eine Vergeltung für Schuld sei und verdient sein müsse.

5. Zusammenfassung

⁷ Zum Folgenden Wolf (wie Anm. 1), S. 137-139.

Ich komme zum Schluss und fasse zusammen: Gegenstand der Kapitel III 1-7 sind die Fragen, unter welchen Voraussetzungen jemand für eine Handlung verantwortlich ist und wann schlechtes Handeln einer tugendhaften Einstellung des Handelnden entspricht. Verantwortlich sein kann man nur für freiwillige Handlungen. Freiwillig sind nach dem weiten Begriff Aristoteles' alle Handlungen, die weder unter Zwang noch aus Unwissenheit geschehen. Die Verantwortlichkeit für freiwillige Handlungen begrenzt Aristoteles durch den Begriff der Entscheidung. Beruht eine Handlung auf einer Entscheidung des Handelnden, ist diese die Ursache der Handlung. Bei teils freiwilligen, teils unfreiwilligen Handlungen ist das gesamte Handeln freiwillig, wenn der Handelnde zwischen zwei Möglichkeiten entscheiden konnte. Für eine Handlung, die auf seiner Entscheidung beruht, ist der Handelnde in vollem Umfang verantwortlich. Die Entscheidung bezieht sich immer nur auf das Mittel zum Ziel, ohne dass das Ziel dadurch der Verantwortung des Handelnden entzogen ist. Verantwortlich ist der Handelnde auch für seine Charaktereigenschaften, aus denen die Ziele hervorgehen.

Mein Eingangsbeispiel wird hiernach wie folgt zu beurteilen sein: Der Innenminister hat die Entscheidung getroffen, nicht einzugreifen. Das Unterlassen eines Eingreifens beruht darauf, dass die Verweigerung der Nahrungsaufnahme durch die Asylbewerber den Minister zur Asylgewährung nötigen soll, was nach dessen Auffassung mit der Staatsräson nicht vereinbar ist. Da der Minister sich über die Staatsräson aber auch hinwegsetzen und entscheiden kann, das Leben der Asylbewerber zu retten, ist er für seine Handlung und deren Folgen verantwortlich. Ob sein Handeln moralisch zu tadeln ist, ist aufgrund einer Abwägung zwischen der Staatsräson und dem Tod der Menschen zu bewerten. Diese Abwägung wird wegen des hohen Guts menschlichen Lebens zum Nachteil des Ministers ausfallen.