KLAUS JACOBI

„Gut“ und „schlecht“

Die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen
Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin

,GUT' UND ,SCHLECHT'
DIE ANALYSE IHRER ENTGEGENSETZUNG BEI ARISTOTELES,
BEI EINIGEN ARISTOTELES-KOMMENTATOREN
UND BEI THOMAS VON AQUIN

VON KLAUS JACOBI

Problemstellung

*,Gut' und ,schlecht' als Beispiele für konträr Entgegengesetztes
(Aristoteles, Cat.)*

In Aristoteles' Untersuchungen über die Weisen, wie etwas zu etwas in Gegensatz stehen kann¹, gilt das Begriffspaar ,gut – schlecht' als einleuchtendes Beispiel für den konträren Gegensatz². Genauer wird der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Schlechten demjenigen Typus von Kontrarietät zugeordnet, bei welchem es etwas Mittleres zwischen den Extremen gibt; nicht notwendig kommt einem Subjekt, dem diese konträren Prädikate zukommen können, auch tatsächlich das eine oder das andere dieser Prädikate zu³.

Für ,gut' und ,schlecht' können in diesen Analysen auch die Worte ,tüchtig (σπουδαῖον)' und ,minderwertig (φαῦλον)' oder die Worte ,Trefflichkeit (ἀρετή)' und ,Schlechtigkeit (κακία)' stehen⁴. Dies zeigt, daß Aristoteles, wenn er den Gegensatz ,gut – schlecht' als Beispiel anführt, von einer Verwendung ausgeht, in der diese Prädikate primär – wenn auch vielleicht nicht ausschließlich – von menschlichen Handlungen ausgesagt werden. Der Handelnde selbst gilt als gut (bzw. als schlecht), sofern sein Handeln und seine Intentionen habituell gut (bzw. schlecht) sind. ,Gut' und ,schlecht' scheinen demnach Bestimmungen in der Kategorie des Beschaffenseins zu sein.

¹ Aristoteles, Cat. 10; vgl. Top. II 8; Metaph. Δ 10; I 4.

² Cat. 10, 11b19–21; vgl. 11b35–36; 12a9–25; 11, 13b36–14a6; 14a19–25; ferner 7, 6b15–16.

³ Cat. 10, 12a9–20: ὃν δέ γε μὴ ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, τούτων ἔστι τι ἀνὰ μέσον· οἷον . . . φαῦλον . . . καὶ σπουδαῖον κατηγορεῖται μὲν καὶ κατ' ἀνθρώπου καὶ κατ' ἄλλων πολλῶν, οὐκ ἀναγκαῖον δὲ θάτερον αὐτῶν ὑπάρχειν ἐκείνοις ὃν κατηγορεῖται· οὐ γὰρ πάντα ἡτοι φαῦλα ἢ σπουδαῖα ἔστιν. καὶ ἔστι γέ τι τούτων ἀνὰ μέσον, οἷον . . . τοῦ . . . φαύλου καὶ τοῦ σπουδαίου τὸ οὔτε φαῦλον οὔτε σπουδαῖον. Vgl. Metaph. I 7.

⁴ Cat. 7, 6b15–16; 11, 14a22–25.

*„Gut“ als homonymes, überkategoriales Prädikat
(Aristoteles, Top.; EN)*

Nun betont Aristoteles an anderen Stellen, daß die Bestimmungen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ verschiedenen Kategorien zugehören können. Gut (bzw. schlecht), so wird in der „Topik“ ausgeführt, kann etwas nicht nur als ein irgendwie Beschaffenes genannt werden, sondern auch, sofern es eine gute (bzw. schlechte) Beschaffenheit bewirkt, ferner als Zeitpunkt oder auch als ein Wieviel. ‚Gut‘ und ‚schlecht‘ sind folglich homonym⁵. In der „Nikomachischen Ethik“ geht Aristoteles noch einen Schritt weiter. Nicht nur in verschiedenen, sondern „in allen Kategorien“ wird ‚gut‘ ausgesagt, also „in gleich viel Bedeutungen wie ‚seiend‘“⁶. Die Frage nach dem Zusammenhang aller Bedeutungen von ‚gut‘ wird aufgeworfen⁷, doch geht Aristoteles dieser Frage weder hier noch an irgend einer anderen Stelle nach.

Ein Teilproblem, vielleicht sogar ein Schlüsselproblem bezüglich der von Aristoteles unbeantwortet gelassenen Frage besteht darin, zu prüfen, ob ‚gut‘ in allen Bedeutungsformen und Verwendungsweisen einen Gegenbegriff ‚schlecht‘ zuläßt und ob das logische Verhältnis zwischen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ stets das der Kontrarität ist⁸. Aristoteles scheint dies vorauszusetzen. Auch an Stellen, an denen er hervorhebt, daß ‚gut‘ nicht in irgendeiner Gattung ist, setzt er ‚schlecht‘ als konträren Gegenbegriff, von welchem dann ebenfalls gelten soll, daß er nicht in irgendeiner Gattung ist⁹. Ob diese Voraussetzung richtig ist, ist zweifelhaft. Zumindest der Substanz (οὐσία), so sagt Aristoteles, ist nichts konträr¹⁰, und οὐσία ist diejenige Bedeutung von ‚seiend‘, auf die alle anderen Bedeutungen bezogen sind. Wenn nun ‚gut‘ in gleich viel Bedeutungen wie ‚seiend‘ ausgesagt wird, muß es dann nicht zumindest eine Bedeutung geben, in welcher auch ‚gut‘ „nichts konträr“ ist?

⁵ Aristoteles, Top. I 15, 107a3–12. Vgl. J. L. Ackrill, Aristotle on ‘Good’ and the Categories, in: Islamic Philosophy and the Classical Tradition, hg. S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, Oxford 1972, 17–25; Nachdruck in: Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics, hg. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London 1977, 17–24.

⁶ Aristoteles, EN I 4, 1096a23–29, zitiert: a28–29 und a23–24; vgl. a17–23.

⁷ EN I 4, 1096b26–31.

⁸ Fragen solcher Art spielen auch in modernen sprachanalytischen Untersuchungen eine große Rolle; vgl. G. H. von Wright, The Varieties of Goodness, London–New York 1963.

⁹ Aristoteles, Top. IV 3, 123b8–12: πάλιν (σκοπεῖν) εἰ ὅλως ἐν μηδενὶ γένει τὸ τῷ εἶδει ἐναντίον ἀλλ’ αὐτὸ γένος, οἷον τἀγαθόν· εἰ γὰρ τοῦτο μὴ ἐν γένει, οὐδὲ τὸ ἐναντίον τοῦτου ἐν γένει ἔσται ἀλλ’ αὐτὸ γένος, καθάπερ ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ συμβαίνει. οὐδέτερον γὰρ τούτων ἐν γένει, ἀλλ’ ἐκάτερον αὐτὸ γένος. Ganz ähnlich: Cat. 11, 14a 19–25, zitiert unten S. 31.

¹⁰ Cat. 5, 3b24–27; vgl. Metaph. N 1, 1087b2–3.

*Verschiedenheit, Unterschied, Kontrarietät, Haben – Beraubung
(Aristoteles, Metaph.)*

Wenn man der gestellten Frage auf aristotelischer Grundlage nachgehen will, dann sind, obwohl vom Gegensatz ‚gut – schlecht‘ nicht thematisch gehandelt wird, die Untersuchungen der „Metaphysik“ mit in Betracht zu ziehen. Die Wissenschaft vom „Seienden als Seienden“ und von dem, „was diesem an sich zukommt“¹¹, hat nicht nur die Bedeutungen von ‚seiend‘ zu analysieren und deren Einheitspunkt aufzuweisen¹², sondern auch die Negationsformen von ‚seiend‘ zu untersuchen¹³. Ebenso hat sie auch hinsichtlich der mit ‚seiend‘ konvertiblen Prädikate¹⁴ deren Bedeutungs- und deren Negationsformen zu klären. Mit ‚seiend‘ konvertibel ist ‚eines‘. Zur Theorie des Prädikats ‚eines‘ und seiner Negationsformen gehört die Theorie von Identität und Verschiedenheit; zu dieser Theorie wiederum gehört die Bestimmung dessen, was ‚Unterschied (διαφορά)‘ besagt. Von diesem Punkt ausgehend muß auch geklärt werden, was ‚Kontrarietät‘ als Sonderart von ‚Unterschied‘ besagt und unter welchen Bedingungen Prädikate zueinander konträr sind¹⁵.

Der Gegensatz zwischen Selbigkeit und Verschiedenheit (ἑτερότης) ist kein kontradiktorischer Gegensatz. Während nämlich bei kontradiktorisch Entgegengesetztem ohne jede Einschränkung immer je das eine Glied des Gegensatzes wahr und das andere falsch sein muß, gilt für die Gegensatzglieder ‚dasselbe – das andere‘ eine Anwendungsbedingung: Nur unter der Voraussetzung, daß nur von Seiendem, nicht von Nicht-Seiendem die Rede ist, gilt der Satz ‚Ein jedes (nämlich: Seiende) ist im Verhältnis zu jedem (Seienden) entweder dasselbe oder ein anderes‘¹⁶.

Unterschied (διαφορά) ist gegenüber Verschiedenheit der engere Begriff. Wenn unterschieden wird, wird nicht nur vorausgesetzt, daß beide Unterschiedene seiend sind, sondern darüber hinaus auch, daß sie irgendeine inhaltliche Bestimmung miteinander gemein haben. Die Unterscheidung besteht in der Angabe einer weiteren Bestimmung, durch welche das Unterschiedene sich unterscheidet¹⁷. Kontrarietät (ἐναντιότης) ist äußerste, vollendete Unterschiedenheit¹⁸. Eine gattungshafte Gemeinsamkeit bleibt vorausgesetzt. Innerhalb dieser Gattung kann es zwar in der für die Unterscheidung relevanten Hinsicht viele Gradabstufungen geben, aber nur einen

¹¹ Aristoteles, Metaph. Γ 1, 1003 a 21–22.

¹² Metaph. Γ 2, 1003 a 33.

¹³ Metaph. Γ 2, 1003 b 7–10.

¹⁴ Metaph. Γ 2, 1003 b 22–24.

¹⁵ Metaph. Γ 2, 1003 b 33–1004 a 21.

¹⁶ Metaph. I 3, 1054 b 18–22; vgl. Γ 7, 1011 b 23–28; Cat. 10, 13 b 27–35.

¹⁷ Metaph. I 3, 1054 b 22–31; vgl. Δ 9, 1018 a 12–15; Cat. 11, 14 a 15–19.

¹⁸ Metaph. I 4, 1055 a 3–16.

größten Unterschied. Also ist, wenn dieselbe Hinsicht gewahrt bleibt, je einem immer nur eines konträr¹⁹.

Aristoteles führt den konträren Gegensatz auf den Gegensatz von Haben und vollständiger Beraubung (ἔξις – τελεία στέρησις) zurück²⁰. Innerhalb einer gemeinsamen Gattung besteht die größte Differenz darin, daß die differenzierende Bestimmung bei dem einen der Unterschiedenen voll ausgebildet vorhanden ist, bei dem anderen dagegen gänzlich fehlt. Diese Rückführungsthese bedarf jedoch der Ergänzung. Unbeachtet bleibt in ihr, in welchem Verhältnis die differenzierende Bestimmung zur gemeinsamen Bestimmung steht. Im wichtigsten Fall der Unterscheidung, nämlich im Fall der Spezifikation, tritt die Differenz nicht gleichsam additiv zur Gattungsbestimmung hinzu, sondern sie differenziert die Gattungsbestimmung selbst. Wenn z.B. der Artbegriff ‚Mensch‘ als ‚vernunftbegabtes Sinnenwesen‘ definiert wird, dann ist damit gemeint, daß das Sinnenwesen als solches im Menschen durch Vernunftbegabung geformt und bestimmt ist. Nun gibt es kein Wesen, dem bloß die Bestimmung ‚Sinnenwesen‘ und keine weitere spezifizierende Bestimmung zukäme. Das Sinnenwesen ist in je anders gearteten Sinnenwesen je unterschiedlich geformt und bestimmt, nirgends aber einfach unbestimmt. Wenn etwa definiert werden sollte, was ein Pferd ist, so wäre klarzustellen, daß auch mit der bloß negativen Bezeichnung ‚nicht-vernunftbegabt‘ ein spezifizierender (und weiter differenzierbarer) Sinngehalt gemeint ist²¹. ‚Rückführung der Kontrarietät auf den Gegensatz von Haben und vollständiger Beraubung‘ kann also nicht heißen, daß das Kontrarietätsverhältnis mit dem Verhältnis ‚Haben – Beraubung‘ gleichgesetzt werden dürfte. Die „Rückführung“ erklärt das Moment der Entgegengesetztheit der *contraria*; die Betrachtung der artbildenden Unterschiede lehrt, daß – zumindest in diesem Fall – beide *contraria* einen positiven Sinngehalt bezeichnen²², während die bloße Beraubung „nichts setzt“²³.

Der Gegensatz ‚gut – schlecht‘ als Gegensatz von Haben und Beraubung (Johannes Philoponos)

Wenn man mit den hier in Kürze erinnerten begrifflichen Unterscheidungen zwischen Verschiedenheits- und Gegensatztypen an den Gegensatz ‚gut – schlecht‘ herangeht, dann können wohl Zweifel aufkommen, ob

¹⁹ Metaph. I 4, 1055a 19–23.

²⁰ Metaph. I 4, 1055a 33–35; b 14–15; b 26–29; vgl. Γ 2, 1004a 12–16; 6, 1011b 16–20.

²¹ Metaph. I 8, 1057b 35 – 1058a 8; a 21–28.

²² Vgl. Thomas von Aquin, In Metaph. L. X l. IV, n. 1988; l. VI, nn. 2037–2038; L. IV l. XV, n. 719.

²³ Vgl. Thomas von Aquin, In Metaph. l. X l. VI, nn. 2043–2045.

Aristoteles' Bestimmung dieses Gegensatzes überhaupt das Rechte trifft. Bei einigen der spätantiken Aristoteles-Kommentatoren jedenfalls sind solche Zweifel deutlich. Diese Kommentatoren sind aus der neuplatonischen Schule hervorgegangen, deren besonderes Interesse für Fragen nach Einheit und Vielheit und nach Identität und Differenz bekannt ist. Wie stellt sich ihnen Aristoteles' These, ‚gut‘ und ‚schlecht‘ seien einander konträr, dar?

Johannes Philoponos hält diese These für ungenau; nach seinem Verbesserungsvorschlag muß hier der Gegensatz von Haben und Beraubung angesetzt werden. Zur Begründung seiner Gegenthese rekurriert er auf die Lehre, daß bei konträren Gegensätzen – z. B. ‚weiß – schwarz‘ – jedes Gegensatzglied „einen bestimmten Sinngehalt hat“ und deshalb „eine Art bildet“. ‚Schlecht‘ aber bezeichne bloße „Ungemessenheit“ und könne deshalb nicht spezifizieren. Philoponos vertritt diese Gegenthese generell für jede Verwendung von ‚schlecht‘. Auch ‚Schlechtigkeit‘ als Gegenbegriff zu ‚Trefflichkeit‘ bezeichne nur „Abwesenheit von Trefflichkeit“, also kein konträr Entgegengesetztes, sondern bloße Beraubung²⁴.

Philoponos ist weiter der Auffassung, daß ‚gut‘ nicht in jeder Verwendung einen Gegenbegriff zuläßt. Mit dem Hinweis auf den Satz aus der Kategorienschrift des Aristoteles, der Substanz sei nichts konträr, begründet dieser Kommentator seine These, das „an sich Gute, das substanzhaft Gott zugrundeliege“, habe kein konträr Entgegengesetztes; nur das „beiläufig (κατὰ συμβεβηκός) Gute“, womit das „in uns“ Gute gemeint ist, werde in Entgegensetzung (πρὸς ἀντιδιαστολήν) zum Schlechten benannt²⁵.

*„Gut“ und „schlecht“ als gänzlich voneinander geschieden?
(Simplikios gegen Plotin)*

Der Stil, in dem der scharfsinnige und gelehrte Simplikios die „Kategorien“ kommentiert, gibt der kritischen Diskussion großen Raum. Simplikios prüft Thesen und Argumentationen, nicht nur die von Aristoteles selbst stammenden, sondern auch die des „großen Plotin“²⁶ und seiner

²⁴ Philoponi (olim Amonii) In Aristotelis Categorias Commentarium, ed. A. Busse, Berlin 1898, 190, 28 – 191, 3 zu: Cat. 11, 14 a 19–21 (= CAG XIII, 1).

²⁵ Philoponos, In Cat., 170, 31 – 171, 4 zu: Cat. 10, 11 b 21.

²⁶ Simplikios zitiert Plotin häufig mit diesem Beinamen; er benennt ihn auch als „den göttlichsten“. Vgl. die in den Namenregistern der kritischen Editionen angegebenen Belegstellen. Der Kommentar des Simplikios zur Kategorienschrift wird im folgenden nach der griechischen und nach der lateinischen Edition zitiert: Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium, ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907 (= CAG VIII) – Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. A. Pattin (tome I en collaboration avec W. Stuyven), Louvain-Paris 1971–1975 (= Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum V, 1–2).

Schüler wie auch die der Stoiker. Einige der von ihm geführten Diskussionen betreffen die Frage, wie ‚gut‘ und ‚schlecht‘ einander entgegengesetzt sind. Sie können helfen, die in dieser Frage liegenden Probleme scharf zu sehen.

Plotin hatte in seiner Abhandlung „Was das Schlechte ist und woher es stammt“²⁷ das Schlechte als „Abwesenheit“²⁸ und „Beraubung“²⁹ von jeglichem Guten bestimmt. Was das Gute ist, umschreibt Plotin mit Titeln wie „das Unbedürftige“³⁰, „Maß und Grenze aller Dinge“³¹, „geistige Einheit von allem“³², „erste Wirklichkeit“ und „erste Wesenheit“³³. Dem Guten stellt er das Schlechte als „Ungemessenheit“, als „das Unbegrenzte“, „Ungestaltete“, „Bedürftige“ und als „Armut“ gegenüber³⁴; all dies sind Benennungen des Stoffs (ὕλη), der „Wesen des Schlechten (κακοῦ οὐσία)“ sei³⁵.

Anknüpfend an Platon³⁶ und in Gegenwendung gegen Aristoteles' Anspruch, der Substanz sei nichts konträr³⁷, fragt Plotin nun, wie es überhaupt zu dem Guten einen Gegensatz (ἐναντίον) geben könne, wenn doch „das Gute Wesenheit (οὐσία) ist“ oder gar noch „jenseits der Wesenheit liegt“³⁸. Seine Antwort lautet: Der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Schlechten sei freilich kein Gegensatz im gewöhnlichen Sinn; es gebe hier überhaupt keine Gemeinsamkeit, auch nicht im Sinne einer gattungshaften Einheit, sondern von allem, was das eine brauche, um sein Wassein zu erfüllen, sei im anderen gerade das Gegenteil (τὰ ἐναντία) vorhanden³⁹. Entgegengesetzt seien das Gute und das Schlechte als Wesenheit und Nicht-Wesenheit (οὐσία – μὴ οὐσία)⁴⁰, wie lichthafte Sein und Schatten⁴¹, – entgegengesetzt im Sinne von „gänzlich voneinander geschieden“⁴² und „den weitesten Abstand voneinander habend“⁴³. Es handelt sich hier also

²⁷ Plotin, Enn. I 8. Plotins Schriften, übers. v. R. Harder, Neubearbeitung mit griech. Lesetext u. Anm. fortgeführt v. R. Beutler u. W. Theiler, Bd. V, Hamburg 1960.

²⁸ Enn. I 8, 1, 11–12.

²⁹ Enn. I 8, 1, 17; vgl. I 8, 11, 1–4.

³⁰ Enn. I 8, 2, 4.

³¹ Enn. I 8, 2, 5; vgl. I 8, 6, 41–44.

³² Enn. I 8, 2, 7–21.

³³ Enn. I 8, 2, 21–22.

³⁴ Enn. I 8, 3, 12–20; vgl. I 8, 6, 41–44; I 8, 8, 37–38.

³⁵ Enn. I 8, 3, 35–40; vgl. I 8, 9, 15–18.

³⁶ Platon, Theait. 176a; Plotin, Enn. I 8, 6, 20–25.

³⁷ Aristoteles' Name wird von Plotin nicht genannt. Es ist aber klar, daß er sich auf Cat. 5, 3b24–27 bezieht; Simplicios beurteilt mit Recht in seinem Kommentar zu dieser Passage der Kategorienschrift Plotins Ausführungen als Gegenthese gegen Aristoteles.

³⁸ Plotin, Enn. I 8, 6, 27.

³⁹ Enn. I 8, 6, 35–38.

⁴⁰ Enn. I 8, 6, 32.

⁴¹ Enn. I 8, 3, 1–9.

⁴² Enn. I 8, 6, 38; I 8, 6, 54–56.

⁴³ Enn. I 8, 6, 38.

nach Plotin nicht um eine äußerste Differenz innerhalb einer gemeinsamen Gattung, sondern um den Urgegensatz zwischen der überwesenhaften Einheit, die Prinzip alles Seienden ist, und dem Alleräußersten, das aus ihm hervorgeht⁴⁴, dem ganz formlosen⁴⁵ und qualitätslosen Stoff⁴⁶, der reine Beraubung ist⁴⁷.

Simplikios zeigt die Schwierigkeiten, die in der Theorie Plotins und „aller, die aus der Einheit anfangend“ philosophieren⁴⁸, liegen. Sofern doch auch das dem Guten Entgegengesetzte aus dem Guten stammt, so lautet Simplikios' in verschiedenen Varianten vorgetragener Einwand, muß es auch mit diesem etwas gemein haben und ihm in irgendeiner Weise zugeordnet bleiben. Es kann also zwischen dem Guten und dem Schlechten nicht die von Plotin behauptete völlige Disparatheit bestehen⁴⁹. Und wenn das „Äußerste“ seine ganze Existenz aus dem Prinzip hat, wie kann es diesem überhaupt entgegengesetzt sein⁵⁰? Disparat könnte allenfalls ein dem Guten gleichrangiges Gegenprinzip sein; dann aber wäre zum einen unverständlich, inwiefern das eine Prinzip „das Gute“, das andere aber „das Schlechte“ sein sollte, zum anderen, wie diese Prinzipien überhaupt zusammenwirken können⁵¹.

*Schwierigkeiten in Aristoteles' Behandlung des Gegensatzes ‚gut – schlecht‘:
Sind die Kontrarietäts- und die Homonymiethese miteinander verträglich?
(Simplikios)*

Der Kommentator Simplikios findet aber auch in Aristoteles' Ausführungen über den Gegensatz ‚gut – schlecht‘ erhebliche Schwierigkeiten. Lehrreich ist besonders die ausführliche und gründliche Diskussion der bereits erwähnten Passage aus c. 11 der Kategorienschrift. Dort heißt es:

„Notwendig ist jedes Konträre entweder in derselben Gattung, oder (es ist) in konträren Gattungen, oder die Glieder des konträren Gegensatzes sind selbst Gattungen. Weiß und schwarz nämlich sind in derselben Gattung – ihre Gattung ist: Farbe –, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit dagegen sind in konträren Gattungen – für das eine ist die Gattung: Trefflichkeit, für das andere: Schlechtigkeit –, gut und schlecht schließlich sind nicht in einer Gattung, sondern für sie trifft zu, daß sie Gattungen für anderes sind.“⁵²

⁴⁴ Enn. I 8, 7, 16–20.

⁴⁵ Enn. I 8, 9, 15–18.

⁴⁶ Enn. I 8, 10.

⁴⁷ Enn. I 8, 11, 1–4.

⁴⁸ Simplicius, In Cat., CAG 109, 29–32 – CLCAG 147, 148, Zeilen 21–23.

⁴⁹ In Cat., CAG 109, 7–11 – CLCAG 147, 95–00; CAG 110, 6–11 – CLCAG 148, 30–35.

⁵⁰ In Cat., CAG 109, 12–17 – CLCAG 147, 2–7.

⁵¹ In Cat., CAG 109, 20–29 – CLCAG 147, 10–21.

⁵² Aristoteles, Cat. 11, 14a 19–25.

Strittig ist das dritte Glied dieser Unterscheidung. Simplicios blickt auf eine lange Kontroverse zurück, die keine befriedigende Lösung gebracht hat. Er zitiert Stellungnahmen zu dieser Passage von Nikostratos⁵³, von Philosophen aus dem Kreis um Porphyrios⁵⁴, von Theophrast⁵⁵ und von Iamblichos⁵⁶, und er zieht ergänzend eine Passage aus der Schrift des Archytas „Über die Gegensätze“ hinzu⁵⁷, in der er die Vorlage des Aristoteles sieht.

Die These, es gebe mindestens einen Fall von Kontrarietät, nämlich den Gegensatz ‚gut – schlecht‘, ohne daß es für die Gegensatzglieder eine gemeinsame Gattungsbestimmung gebe, steht in Konflikt mit der Begriffsbestimmung von Kontrarietät, in der eine gemeinsame Gattung gerade gefordert ist⁵⁸. Außerdem ist nicht klar, ob die genannte These mit der Kategorienlehre vereinbar ist. Die Kategorien sind höchste Gattungen. Will Aristoteles sagen, die Bestimmungen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ fielen nicht mehr unter eine Kategorie, weder unter die des Beschaffenseins, noch unter eine andere? Dann hätte er nicht hinzufügen dürfen, ‚gut‘ und ‚schlecht‘ seien selbst Gattungen; diese Hinzufügung bringt ihn in Konflikt mit der Kategorienlehre⁵⁹.

Es liegt nahe, eine abschwächende Interpretation der These zu versuchen. Danach will Aristoteles gar nicht bestreiten, daß ‚gut‘ und ‚schlecht‘ Bestimmungen innerhalb der Kategorie der Beschaffenheit sind; mit dem Wort ‚Gattung‘ in der zitierten Passage sind die Kategorien nicht mitgemeint. Es kommt ihm vielmehr auf den Nachweis an, daß konträre Gegensätze eine unterschiedliche Stellung in einer Begriffshierarchie einnehmen können. Erstens können *contraria* als Arten unmittelbar einer gemeinsamen nächsten Gattung zugeordnet sein. Zweitens können *contraria* als Arten unmittelbar Gattungen zugeordnet sein, die ihrerseits konträr sind; gemein-

⁵³ Simplicius, In Cat., CAG 414, 26–33 – CLCAG 569, 8–15; vgl. CAG 388, 4–13 – CLCAG 529, 57–67.

⁵⁴ In Cat., CAG 414, 33–415, 7 – CLCAG 569–570, Zeilen 15–24.

⁵⁵ In Cat., CAG 415, 15–19 – CLCAG 570, 32–37.

⁵⁶ In Cat., CAG 415, 20–22 – CLCAG 570, 37–40; CAG 415, 30–34 – CLCAG 570–571, Zeilen 49–52 (ungenau übersetzt).

⁵⁷ In Cat., CAG 416, 7–20 – CLCAG 571, 63–76.

⁵⁸ In Cat., CAG 414, 27–30 – CLCAG 569, 8–12; CAG 415, 34–416, 2 – CLCAG 571, 52–57. Die Tatsache, daß die genannte Begriffsbestimmung in der Kategorienschrift weniger eindeutig formuliert ist als in den Untersuchungen der „Metaphysik“ kann hier außer Betracht bleiben. Für die spätantike und mittelalterliche Kommentierungstradition bilden Aristoteles’ Schriften ein einheitliches Corpus. Wenn Aristoteles irgendwo klare und überzeugende Definitionen gegeben hat, dann werden weniger prägnante Passagen im Licht dieser Definitionen interpretiert oder, wenn nötig, korrigiert. Aus einem ähnlichen Grund braucht uns auch hier die Frage nicht zu berühren, ob die Kategorienschrift im ganzen und besonders ob deren letzte Kapitel authentisch sind oder nicht. Es genügt, daß sie für die genannte Kommentierungstradition als echt gelten.

⁵⁹ In Cat., CAG 414, 30–33 – CLCAG 569, 12–15; vgl. CAG 415, 20–22 – CLCAG 570, 38–40.

sam ist dann nicht die nächste, sondern eine entfernte Gattung. Drittens gibt es ursprüngliche *contraria*, die nicht mehr auf logisch frühere *contraria* zurückführbar sind, auf die dagegen andere *contraria* als auf ihre Prinzipien zurückführbar sind⁶⁰.

Gegen diese Interpretation ist manches einzuwenden. Sie beseitigt das Anstößige allzu gewaltsam. An die Stelle von „Gut und schlecht sind nicht in einer Gattung“ tritt ‚Gut und schlecht sind nicht in konträren Gattungen‘; an die Stelle von „Gut und schlecht sind Gattungen für anderes“ tritt ‚Gut und schlecht sind Prinzipien für anderes konträr Entgegengesetztes‘⁶¹. Überdies ist die Einteilung nicht homogen. Im ersten und zweiten Glied werden konträre Arten behandelt, im dritten aber eher konträre Unterschiede. Würde man auch im ersten Fall statt der Arten die artbildenden Differenzen einsetzen, so wäre nicht mehr zu sehen, worin sich der dritte Fall vom ersten noch unterscheidet⁶². Schließlich ist die Voraussetzung der Interpretation angreifbar, daß ‚gut‘ und ‚schlecht‘ Qualitätsbestimmungen sind und in keiner anderen Kategorie ihren legitimen Platz haben.

Die Gegeninterpretation setzt gerade hier an. Nach ihr unterscheidet Aristoteles zwischen homonymen und nicht homonymen *contraria*, wobei die nicht homonymen *contraria* nochmals in zwei Unterarten unterschieden werden⁶³. ‚Gut‘ ist homonym im Sinne des „von einem (Bezugspunkt) her“⁶⁴ gemäß „früher und später“⁶⁵ „von vielem“⁶⁶ „in mehrfachem Sinn“⁶⁷ Gesagtem; dasselbe gilt nach dieser Interpretation für den Gegenbegriff ‚schlecht‘. Homonyma haben zwar eine „gemeinsame Benennung“, nicht aber eine gemeinsame Definition⁶⁸. Sie können also auch nicht unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff fallen; denn sonst würde zumindest dieser von all ihren Instanzen univok prädiert⁶⁹. Im Anschluß an Theophrast macht Simplicios darauf aufmerksam, daß es außer den *contraria* ‚gut – schlecht‘ noch andere „Prinzipien von Konträrem“ gibt, die ihrerseits konträr und „nicht in einer Gattung“ sind. Genannt werden die Gegensätze ‚Ruhe – Bewegung‘, ‚Übermaß – Mangel‘ und ‚Gestalt – Beraubung‘⁷⁰.

⁶⁰ In Cat., CAG 415,9–13 – CLCAG 570,26–30; CAG 415,22–28 – CLCAG 570,40–46; CAG 416,3–7 – CLCAG 571,57–62; vgl. CAG 416,8–20 – CLCAG 571,63–76.

⁶¹ Vgl. in Cat., CAG 415,9.13–14 – CLCAG 570,26.30–31; CAG 415,32–33 – CLCAG 571,51.

⁶² In Cat., CAG 415,14–15 – CLCAG 570,31–32.

⁶³ In Cat., CAG 414,33–415,7 – CLCAG 569–570, Zeilen 15–24. Nach Simplicios' Auskunft stammt diese Interpretation von Philosophen aus der Umgebung des Porphyrios.

⁶⁴ In Cat., CAG 415,3–4 – CLCAG 570,20–21.

⁶⁵ In Cat., CAG 415,30 – CLCAG 570,49.

⁶⁶ In Cat., CAG 415,3 – CLCAG 570,20.

⁶⁷ In Cat., CAG 415,22 – CLCAG 570,39.

⁶⁸ Aristoteles, Cat. 1, 1a1–2.

⁶⁹ Vgl. Simplicius, In Cat., CAG 415,28–30 – CLCAG 570,47–49.

⁷⁰ In Cat., CAG 415,15–19 – CLCAG 570,32–37.

Vorausgesetzt, daß auch diese Gegensätze nicht nur unter eine einzige Kategorie fallen, wäre auch auf sie die Interpretation im Sinne der Homonymie-Theorie auszudehnen.

Eine befriedigende Antwort auf die aufgeworfenen Fragen gibt jedoch auch diese Interpretation nicht. Wenn Homonyma nicht unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff fallen, dann können sie auch nicht Gattungsbegriffe sein. Aristoteles' Formulierung wäre irreführend; nach ihr müßten ‚gut‘ und ‚schlecht‘ von ihren Instanzen univok prädiiziert werden⁷¹. Außerdem bestätigt diese Interpretation den Konflikt mit der Begriffsbestimmung von Kontrarietät, statt ihn aufzulösen⁷².

Aristoteles scheint die Bestimmungen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ bald als Unterscheidung von Haltungen, Verfaßtheiten oder Beschaffenheiten der Kategorie des Beschaffenseins unterzuordnen, bald umgekehrt bestimmte Beschaffenheiten dem Guten und andere Beschaffenheiten dem Schlechten unterzuordnen⁷³. Die Vereinbarkeit beider Ordnungen wird nicht gezeigt. Angesichts dieser Sachlage nehmen einige Interpreten ihre Zuflucht zu der Auskunft, Aristoteles spreche in der strittigen Passage gar nicht in eigenem Namen, sondern er passe sich der Auffassung der Pythagoräer an, deren ganze Theorie auf einer Lehre über einander entgegengesetzte Prinzipien beruht. Nach dieser Lehre repräsentiert in allen Gegensätzen je das „rechte“ Glied das Bessere und das „linke“ Glied das Schlechtere. Simplikios, außerstande, die Probleme, die er scharfsinnig aufgewiesen hat, zu lösen, schließt sich diesen Interpreten vorsichtig an⁷⁴.

*Nochmals: Der Gegensatz ‚gut – schlecht‘ als Gegensatz
von Haben und Beraubung (Simplikios)*

Während sich die bisher dargestellte Diskussion mit einem einzigen Satz aus der Kategorienschrift befaßte, der gewiß so, wie er da steht, nicht zu halten ist, wirft Simplikios im folgenden, auf Aristoteles' Ausführungen über die Gegensätze zurückblickend, ein grundsätzliches Problem auf. Er fragt, ob Aristoteles' Standardbeispiele für Konträres, nämlich ‚das Gute – das Schlechte‘, ‚Trefflichkeit – Schlechtigkeit‘, ‚Tüchtigkeit – Minderwertigkeit‘, ‚Gerechtigkeit – Ungerechtigkeit‘ und ‚Gesundheit – Krankheit‘, richtig gewählt sind oder ob sie nicht eher – wie ‚Sehkraft – Blindheit‘ – sämtlich Beispiele für den Gegensatz von Haben und Beraubung sind⁷⁵.

⁷¹ In Cat., CAG 415, 7–8 – CLCAG 570, 24–25.

⁷² In Cat., CAG 415, 34 – 416, 2 – CLCAG 571, 52–57.

⁷³ In Cat., CAG 415, 8–9 – CLCAG 570, 25–26; vgl. CAG 388, 4–13 – CLCAG 529, 57–67.

⁷⁴ In Cat., CAG 415, 30 – 416, 2 – CLCAG 570–571, Zeilen 49–57; vgl. CAG 418, 6–9 – CLCAG 573, 32–35.

⁷⁵ In Cat., CAG 416, 21–28 – CLCAG 571–572, Zeilen 77–85.

Dieser Fragestellung liegt eine Bestimmung von Kontrarietät zugrunde, die zwar so nirgends in der Kategorienschrift zu finden ist, die aber als schulmäßige Fassung der aristotelischen Lehre gelten kann, daß spezifizierende Unterschiede jeweils konträr zueinander sind: *Contraria* sind „gleich stark“, „gleichen Ursprungs“ und jeweils „beide naturgemäß“⁷⁶. In diesem Sinn sind z. B. weiß und schwarz oder warm und kalt konträr⁷⁷; es handelt sich hier um Unterschiede, mit denen keine Bewertung verbunden ist. In den genannten Beispielen des Aristoteles dagegen ist je ein Glied des Gegensatzes naturgemäß, das andere aber widernatürlich (παρὰ φύσιν)⁷⁸. Beim Schlechten, bei der Krankheit, auch bei der Ungerechtigkeit handelt es sich nach Simplikios' Auffassung um Fälle von Mißglücken, von Zufalls-existenz, von Verfehlung dessen, was naturgemäß ist (ἀποτυχία, παραλλάξεις, παρὰ φύσιν, παρὰ φύσιν)⁷⁹. Zwar ist der, der z. B. eine Augenkrankheit hat, der Sehkraft nicht vollständig beraubt wie der Blinde, aber er befindet sich doch in einem Prozeß des der Sehkraft Beraubt-werdens⁸⁰. Simplikios findet es so offensichtlich verfehlt, nur das vollständige Beraubtsein ‚Beraubung‘ zu nennen, das Beraubtwerden aber dem Konträren zuzuordnen⁸¹, daß er sich fragt, wie ein solcher Fehler überhaupt zustande kommen konnte. Als Erklärung bleibt die Vermutung, daß Aristoteles und seine Nachfolger sich von der pythagoräischen Tradition nicht befreien konnten, „welche die beiden einander zugeordneten Elemente (τὰς δύο συστοιχείας), das Bessere und das Schlechtere, als konträr setzte“⁸².

In seiner zurückhaltenden Art deutet Simplikios die grundsätzliche Bedeutung, die er der vorgenommenen Korrektur beimißt, nur knapp an: Wenn man, „wo etwas widernatürlich ist, eher von ‚Beraubung‘ als von ‚Konträrem‘“ spricht, dann liegt darin auch die richtige Antwort „gegen

⁷⁶ In Cat., CAG 416, 29–30 – CLCAG 572, 85–87; CAG 416, 32–33 – CLCAG 572, 89–90 (ungenau übersetzt); CAG 417, 8–9 – CLCAG 572, 99–00; CAG 417, 27 – CLCAG 573, 19–20; CAG 418, 15–16 – CLCAG 574, 42–43.

⁷⁷ In Cat., CAG 417, 8–9 – CLCAG 572, 99–00.

⁷⁸ In Cat., CAG 416, 33 – 417, 1 – CLCAG 572, 90–91; CAG 417, 4–7 – CLCAG 572, 95–99; CAG 418, 1–2 – CLCAG 573, 26–27; CAG 418, 7 – CLCAG 574, 44.

⁷⁹ In Cat., CAG 416, 30–32 – CLCAG 572, 87–89; CAG 417, 1–4 – CLCAG 572, 91–95; CAG 417, 27–29 – CLCAG 573, 20–22; CAG 418, 16–17 – CLCAG 574, 44–45. CAG 418, 5–6 – CLCAG 573, 31–32 wird Iamblichos als Hauptzeuge für die Auffassung genannt, das Schlechte bestehe in einer Zufallsexistenz (ἐν παρὰ φύσιν) und in einem Mißglücken (ἐν ἀποτυχίᾳ). Zugleich aber bemerkt Simplikios, daß Iamblichos sich hiermit nicht gegen Aristoteles habe richten wollen; er hat zu Simplikios' Verwunderung offenbar „nicht verstanden“, daß er mit dieser Theorie die aristotelische Ansicht, „gut“ und „schlecht“ seien konträr, aus den Angeln hebt (CAG 418, 4–6 – CLCAG 572, 29–32).

⁸⁰ In Cat., CAG 417, 9–29 – CLCAG 572–573, Zeilen 1–22.

⁸¹ In Cat., CAG 417, 12–15 – CLCAG 572, 3–7.

⁸² In Cat., CAG 418, 3–9, zitiert 418, 7–8 – CLCAG 573, 28–35, zitiert 573, 32–34.

die, die das Schlechte als Prinzip setzen“⁸³. Man kann versuchen, in derselben Richtung weiterzudenken. Liegt nicht in dem Vorschlag, das Schlechte als Beraubung zu fassen, auch die richtige Antwort auf die im vorigen Abschnitt diskutierten Probleme? Die Thesen, daß (1) *contraria* das jeweils in einer Gattung am meisten Unterschiedene sind und daß (2) ‚gut‘ und ‚schlecht‘ überkategoriale und also homonyme (analoge) Prädikate sind, stehen nur dann in Konflikt miteinander, wenn der Gegensatz ‚gut – schlecht‘ als konträrer Gegensatz gilt. Der Konflikt ist beseitigt, wenn die zweite These eine andere Gegensatzart, nämlich den Gegensatz von Haben und Beraubung, betrifft.

Allerdings hat auch Simplikios' Korrekturvorschlag einen Makel. Die glatte Konsistenz ist nicht ohne Preis erkaufte. Geschwunden ist die ursprüngliche Phänomeneinsicht, von der Aristoteles ausgegangen war: In der Ethik verwendet man die Bestimmungen ‚gut‘ und ‚schlecht‘, um Haltungen oder Einstellungen, aus denen heraus jemand handelt, zu spezifizieren. Schlechtigkeit wie auch besondere Fehlhaltungen wie Ungerechtigkeit oder Feigheit sind keine Weisen des zufälligen Mißglückens von Trefflichkeit bzw. von Gerechtigkeit oder Tapferkeit. Sofern über menschliches Handeln gesprochen wird, ist die Zuordnung des Gegensatzes ‚gut – schlecht‘ zu dem Gegensatztyp ‚Kontrarietät‘ zutreffender als die Zuordnung zum Gegensatztyp ‚Haben – Beraubung‘.

Ungelöste Fragen

Wenn man mit dem differenzierten Instrumentarium der aristotelischen Gegensatztheorie den Gegensatz ‚gut – schlecht‘ untersucht, kommt man nicht um das Eingeständnis herum, daß das Schlechte dem Guten nicht stets in derselben Weise entgegengesetzt ist. Die diskutierten Verallgemeinerungen, sowohl die, ‚gut‘ und ‚schlecht‘ seien stets wie Haben und Beraubung entgegengesetzt, als auch die, ‚gut‘ und ‚schlecht‘ seien typischerweise konträr, erweisen sich als kontrainitativ. Gesucht ist eine Theorie, die genau bestimmt, wann, in welchen Bedeutungsformen und Verwendungsweisen, der Gegensatz von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ als Gegensatz von Haben und Beraubung und wann er als konträrer Gegensatz aufzufassen ist. In den aus den Kommentaren des Johannes Philoponos und des Simplikios zur Kategorienschrift referierten Passagen wird die Verschiedenheit dieser Gegensatzarten betont. Aristoteles hatte eher ihre Verwandtschaft, die „Rückführbarkeit“ der Kontrarietät auf den Gegensatz von Haben und Beraubung, unterstrichen, ohne jedoch das Verhältnis zwischen beiden Gegensatzarten ganz klar begreifbar zu machen. Hier ist anzusetzen. Im Ausgang von der Bestimmung des Schlechten als Beraubung ist begründend

⁸³ In Cat., CAG 418, 1–3 – CLCAG 573, 26–28.

zu erklären, unter welchen Bedingungen es angemessen ist, von der Entgegensetzung ‚Haben — Beraubung‘ zur Entgegensetzung ‚Kontrarität‘ überzugehen, und was dieses Übergehen genau bedeutet⁸⁴.

Thomas von Aquins Problemlösung

Im folgenden soll nachgewiesen werden, daß sich aus Untersuchungen des Thomas von Aquin eine Theorie des Gegensatzes ‚gut — schlecht‘ gewinnen läßt, die die dargestellten Probleme überzeugend löst. Diese Theorie tritt freilich bei Thomas nirgends in den Vordergrund. Die Analyse der logischen Struktur des Gegensatzes zwischen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ bildet nicht das Thema einer Abhandlung oder eines Artikels, sondern sie gehört zum Argumentationsinstrumentarium, mittels dessen theologische und philosophische Sachfragen präzisiert, geklärt und beantwortet werden. Auf diesen Argumentationshintergrund richten wir unsere Aufmerksamkeit, um die Konsistenz und Erschließungskraft von Thomas' Theorie des Guten und des Schlechten zu erweisen.

‚Gut‘ als transzendentes Prädikat

Die Transzendentalienlehre als Grundlage dieser Theorie muß als bekannt vorausgesetzt werden. Nur die für unser Vorhaben unerläßlichen Bestimmungen seien in möglichster Kürze crinnert⁸⁵. ‚Gut‘ gehört zu den überkategorialen, mit ‚seiend‘ konvertiblen Bestimmungen. In ihnen wird etwas ausgedrückt, was in der Bezeichnung ‚seiend‘ nicht ausgedrückt ist. Die transzendentalen Prädikate fügen zu ‚seiend‘ keinen neuen Sachgehalt hinzu; denn ‚seiend‘ umfaßt alle Sachgehalte. Sie bezeichnen auch keine besondere Seinsweise. Das durch sie zu ‚seiend‘ Hinzugefügte ist eine begriffliche Artikulation eines Sinngehalts.

Der durch ‚gut‘ zu ‚seiend‘ hinzugefügte begriffliche Aspekt wird ausgelegt als Zielhaftigkeit.

„Der Sinngehalt von ‚gut‘ besteht darin, daß etwas geeignet ist, ein anderes zielhaft zu vollenden.“⁸⁶

⁸⁴ Beiläufig sei darauf hingewiesen, daß die deutsche Sprache einen ähnlichen Ansatz nahelegt. Als „Übel“ ist das Schlechte Beraubung des Guten, als „Böses“ konträrer Gegensatz zum Guten. Beide Verwendungsweisen sind aber nicht ohne Bezug zueinander: Das Böse ist selbst ein Übel.

⁸⁵ Thomas von Aquin, De ver. q. 1 a. 1; q. 21 a. 1; vgl. S. th. I q. 5 a. 1.

⁸⁶ De ver. q. 21 a. 2: *Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis habet etiam rationem boni.* Vgl. q. 21 a. 1: *Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundo dicitur aliquod bonum quod est ductivum in finem.*

In dieser Explikation des Sinngehalts von ‚gut‘ wird ein Verhältnis zwischen einem vollendeten Ziel und einem „anderen“, das vollendbar ist, gesetzt. Dieses Verhältnis muß nicht ein Diskrepanzverhältnis sein. Im Gegenteil: Wenn ‚gut‘ nur begriffliche Explikation von ‚seiend‘ ist, nichts, was zu ‚seiend‘ noch real hinzugefügt werden könnte, dann ist auch die Unterscheidung zwischen dem vollendenden Ziel und dem durch dieses Ziel vollendbaren „Anderen“ nur begrifflich. Sofern das „Andere“ ist, ruht es auch im Ziel und ist es auch gut⁸⁷. Nun besagt ‚Sein‘ für Thomas ‚Aktualität‘; ihr gegenüber steht ‚Potentialität‘. Erst aus dieser Spannung zwischen Potentialität und Aktualität resultiert die mögliche Diskrepanz zwischen dem Vollendbaren und seiner Vollendung. Einzig Gott, der reine Aktualität ist, der nicht nur am Sein teilhat, sondern das Sein selbst ist, ist ganz gut ohne jede Möglichkeit der Beimischung eines Schlechten⁸⁸. Für alles Geschaffene gilt: Es ist gut in dem Maße, in dem es aktual ist; es ist aber nicht „schlechthin gut“, sofern ihm Potentialität beigemischt ist. Thomas nennt das Gutsein, das jedem Seienden zukommt, sein „wesenhaftes Gutsein“ (*bonitas essentialis, bonitas substantialis*); er betont, daß etwas gemäß diesem wesenhaften Gutsein nur „in einer bestimmten Hinsicht“ (*secundum quid*) ‚gut‘ genannt werde. Zum Gutsein schlechthin würde gehören, daß etwas auch in seinen akzidentellen Bestimmungen vollendet ist⁸⁹.

‚Schlecht‘ ist in diesen metaphysischen Erörterungen überall nur der privative Gegenbegriff zu ‚gut‘. Schlechtigkeit ist nichts anderes als mangelnde Vollendung⁹⁰.

Die einem Ding eigentümlich zukommende Vollendung – Schlechtigkeit als Mangel

„Offenkundig ist nicht allen Dingen ein und dieselbe Vollendung eigen, sondern verschiedenen Dingen eine je verschiedene.“⁹¹ Wenn ‚gut‘ von einem bestimmten Seienden prädicierbar sein soll, dann muß in die allgemeine Sinnbestimmung (*ratio communis*) von ‚gut‘ eine Differenzierungsanweisung eingearbeitet werden, die anzeigt, daß das Prädikat ‚gut‘ im Verhältnis zu dem Subjekt, von dem es ausgesagt wird, bestimmt aufzufassen ist. Thomas spricht von der einem Ding (*res*) je „eigentümlichen

⁸⁷ De ver. q. 21 a. 2: *Ipsium . . . esse habet rationem boni, unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet.*

⁸⁸ Vgl. S. c. g. I cc. 37–41, besonders c. 39; De ver. q. 21 a. 5; De malo q. 1 a. 2.

⁸⁹ De ver. q. 21 a. 5, c. a. und ad 1; S. th. I q. 5 a. 1 ad 1.

⁹⁰ Vgl. De malo q. 1 aa. 1–2; S. th. I q. 48 aa. 1–4; S. c. g. III c. 7.

⁹¹ De malo q. 2 a. 4: *Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum.*

Vollendung“⁹² oder von dem einem Ding „entsprechenden“ Gutsein⁹³.

Durch diese Differenzierungsanweisungen wird zum einen angezeigt, daß Dingen unterschiedlicher Art auch eine unterschiedliche Vollendung „wesenhaft“ zukommt. Sie zeigen aber weiter auch an, daß wir durch das Prädikat ‚gut‘ bestimmte Individuen im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften, Verhaltensweisen oder Tätigkeiten auszeichnen können. Wird ein bestimmtes Individuum ‚schlecht‘ genannt, so ist damit gemeint, daß ihm etwas fehlt, was ihm „von Natur zugehört und was es besitzen soll“⁹⁴. Besonders im Hinblick auf Akte, Tätigkeiten oder Vollzüge gebraucht Thomas die Begriffe ‚konvenient‘ und ‚inkonvenient‘. Der Sinngehalt von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ kann differenzierend folgendermaßen expliziert werden:

Ein Akt ist in dem Maße gut, in dem er „der Natur des Agierenden konvenient ist“;

er ist in dem Maße schlecht, in dem er der Natur des Agierenden nicht konvenient ist⁹⁵.

Wenn wir eine Verhaltensweise, eine Eigenschaft oder einen Akt eines Tieres ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ nennen, dann ist – ausgeschlossen den Fall, in dem wir nur die Brauchbarkeit für unsere eigenen Zwecke im Auge haben – damit gemeint, daß die entsprechenden Organe in Ordnung oder nicht in Ordnung, gesund oder krank sind. Wir beziehen uns auf die spezifische Natur des Subjekts, von dem wir sprechen. Die Prädikate ‚gut‘ und ‚schlecht‘ selbst haben keinen spezifizierenden Sinn⁹⁶. Der Gegensatz ist der von Haben und Beraubung, nicht der der Kontrarität.

‚Gut‘ und ‚schlecht‘ als konträre Spezifikationen von Gegenständen menschlichen Handelns: Begriffsbestimmung

In der Ethik jedoch sind nach Thomas ‚gut‘ und ‚schlecht‘ als einander konträr aufzufassen. Wenn wir menschliche Verhaltens- oder Handlungs-

⁹² De malo q.1 a.2: *Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso quaelibet res est bonum hoc. . . . Tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam.*

⁹³ Vgl. z.B. De malo q.2 a.4.

⁹⁴ Vgl. z.B. S.c.g. III c.6, n.1899: *Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere*; c.7, n.1911: *Malum . . . nihil est aliud quam privatio eius quod quis natus est et debet habere.*

⁹⁵ De malo q.2 a.4: *In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malum autem qui non convenit naturae agentis.* Vgl. S.th. I–II q.18 a.1.

⁹⁶ Vgl. S.th. I–II q.18 a.1: *De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus: eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa.* Im Argument 1 des Artikels 5 derselben *quaestio* wird dieser Satz als Obersatz mit folgendem Unter-

weisen ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ nennen, dann haben diese Prädikate spezifizierenden Sinn. Thomas ist sich klar darüber, daß er für diese These Argumente beibringen und starke Gegenargumente entkräften muß⁹⁷. Er tut dies, indem er die Vernunft als Tätigkeitsprinzip von den Tätigkeitsprinzipien nicht-vernunftbegabter Wesen unterscheidet.

Im eigentlichen Sinn menschliche Handlungen (*actiones proprie humanae*) sind Handlungen, die aufgrund von Vernunftabwägungen gewollt sind⁹⁸, deren Inhalt der Handelnde also aufgrund von Überlegung bestimmt. Das, was eine Art von Handlungen von anderen Handlungsarten unterscheidet, nennt Thomas den „Gegenstand“ (*obiectum*) der Handlung⁹⁹. ‚*Obiectum*‘ ist in seinem Sprachgebrauch stets ein Relationsbegriff: Objekt ist etwas in bezug auf ein Tätigkeitsprinzip¹⁰⁰. Die Frage, ob eine Differenz im Objektbereich Handlungsarten spezifisch unterscheidet oder nur beiläufig ist, ist deshalb nur im Rückbezug auf das Tätigkeitsprinzip zu entscheiden¹⁰¹.

Die Frage nach dem Charakter der Differenz zwischen guten und schlechten menschlichen Handlungen läßt sich nun folgendermaßen formulieren: Läßt sich aus dem vernünftigen Wollen als Tätigkeitsprinzip eine Unterscheidung zwischen solchen Handlungsgegenständen, welche der Art nach gut sind, und solchen Handlungsgegenständen, welche der Art nach schlecht sind, gewinnen? Gibt es darüber hinaus eine Art von vernünftig gewollten Handlungsinhalten, so daß diese Inhalte weder gut noch schlecht im spezifischen Sinne sind¹⁰²?

Der Handlungsgegenstand ist dasselbe wie das unmittelbar intendierte Handlungsziel. Daß Prozesse und Akte aus ihrem Ziel spezifiziert werden, gilt allgemein. Zumindest bei Lebewesen besteht die Antwort auf die Frage

satz verbunden: *Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus et malus*. Daraus wird gefolgert, daß ‚gut‘ und ‚schlecht‘ auch als Aktprädikate nicht spezifizieren. Diese Folgerung gilt für Thomas innerhalb der Naturphilosophie.

⁹⁷ Vgl. S. th. I–II q. 18 a. 5 arg. 2; De malo q. 2 a. 4 arg. 8, arg. 10.

⁹⁸ S. th. I–II q. 1 a. 1: *Actionum quae ab homine aguntur, illae solae dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem. . . . Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo*. Vgl. q. 18 a. 5; De malo q. 2 a. 4; S. c. g. III c. 9.

⁹⁹ Vgl. S. th. I–II q. 18 a. 2; a. 5.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu besonders instruktiv die wissenschaftstheoretischen Quaestiones in Thomas' Kommentar *In Boethium De Trinitate*, besonders q. 5 a. 1.

¹⁰¹ Eine bestimmte Objektdifferenz kann bezogen auf ein Tätigkeitsprinzip Akte spezifizieren, bezogen auf ein anderes Tätigkeitsprinzip aber beiläufig sein. Vgl. De malo q. 2 a. 4; S. th. I–II q. 18 a. 5.

¹⁰² Vgl. De malo q. 2 a. 4; S. th. I–II q. 18 a. 8.

„Was ist das für eine Art von Prozeß?“ nicht in einer bloßen Beschreibung, sondern in der Angabe des Nächstzieses, dem dieser Prozeß dient¹⁰³. Für den Menschen charakteristisch ist, daß er Ziele nicht nur erfaßt – dies tun auch Tiere, wenn sie auf Nahrung aus sind oder vor Bedrohung Schutz suchen –, sondern daß er sie als solche erfaßt. Er versteht, was ‚Ziel‘ heißt (*ratio finis*), und dieses Verständnis ist die Bedingung dafür, daß er wollend seine Ziele bestimmen kann¹⁰⁴. Wegen der aufgewiesenen engen Verbindung zwischen dem Zielbegriff und der Explikation dessen, was ‚gut‘ heißt, kann auch gesagt werden: Nur der Mensch versteht, was ‚gut‘ heißt, und dieses Verständnis ist die Bedingung dafür, daß er entscheiden kann und muß, worin er – hier und jetzt oder auch langfristig – sein Gut zu setzen wählt¹⁰⁵. In jeder Handlung (und in jeder Unterlassung) wird hierüber entschieden. Die Frage „Was tust du? Was ist das für eine Handlung?“ wird zwar zunächst inhaltlich durch Angabe des intendierten Ziels beantwortet. Wenn – was noch nicht gezeigt ist – sich aber Handlungen durch die Unterscheidungen ‚gut‘, ‚schlecht‘, ‚indifferent‘ spezifizieren lassen, dann ist dies die letztlich relevante Spezifikation¹⁰⁶.

Der Begriff der guten, der schlechten und der indifferenten Handlung ergibt sich, wenn man in die oben allgemein in bezug auf Akte eingeführten Explikationen als Tätigkeitsprinzip die Vernunft einsetzt:

Eine menschliche Handlung ist der Art nach genau dann gut, wenn der Handlungsgegenstand etwas einschließt, was der Vernunft konvenient ist.

Eine menschliche Handlung ist der Art nach genau dann schlecht, wenn der Handlungsgegenstand etwas einschließt, was der Vernunft widerstreitet.

Eine menschliche Handlung ist der Art nach genau dann indifferent, wenn der Handlungsgegenstand weder etwas einschließt, was der Vernunft konvenient ist, noch etwas, was ihr widerstreitet¹⁰⁷.

Der Weg zum Erweis von Thomas' These, daß bezüglich menschlicher Handlungen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ konträre, spezifizierende Bestimmungen sind, führt über den Nachweis der Erfüllbarkeit dieser Begriffe. Es wird

¹⁰³ Vgl. S. th. I–II q. 1 aa. 2–3.

¹⁰⁴ S. th. I–II q. 1 a. 2.

¹⁰⁵ Vgl. S. th. I–II q. 1 a. 2 ad 3.

¹⁰⁶ Vgl. S. th. I–II q. 1 a. 3 ad 3.

¹⁰⁷ De malo q. 2 a. 5: *Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam vero obiectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; et huiusmodi dicitur indifferens.*

sich zeigen, daß für diesen Nachweis eine genauere Erklärung des Kriteriums ‚der Vernunft konvenient‘ erforderlich ist.

Um Mißverständnisse auszuschließen, soll zuvor noch geklärt werden, was mit dem Begriff der der Art nach indifferenten Handlung genau gemeint ist. Nicht jedes Tun von Menschen ist eine im eigentlichen Sinn menschliche Handlung. Wenn jemand unüberlegt und unwillkürlich, ohne damit überhaupt etwas zu wollen, seine Hand oder seinen Fuß bewegt, so ist dies gewiß im allgemeinsten Sinn ein Tun dieses Menschen. Aber solches Tun ist dem von Thomas vorgeschlagenen Unterscheidungskriterium nicht zugänglich. Es liegt vor der Differenz zwischen ‚der Art nach gut‘ und ‚der Art nach schlecht‘¹⁰⁸. Ähnliches gilt für das Handeln von Kindern. Die angegebenen Definitionen betreffen nur solche Handlungen, über die der Handelnde Herr ist¹⁰⁹ und die ihm deshalb zugerechnet werden können. Die Definition der der Art nach indifferenten Handlung ist also durch unwillkürliche oder unzurechenbare Handlungen nicht erfüllt; gefragt ist vielmehr, ob und in welchem Sinn es ein menschliches, verantwortliches Handeln gibt, das in der Differenz von gut und schlecht steht, aber weder der Art nach gut noch der Art nach schlecht ist¹¹⁰.

‚Schlecht‘ als Spezifikation: Erfüllbarkeitsnachweis

Da der Zwischenbereich des der Art nach Indifferenten nur negativ durch Abgrenzung gegen die Extreme bestimmt ist, ist es logisch vorrangig, den Erfüllbarkeitsnachweis für diese Extrembegriffe zu erbringen. Problematisch scheint dieser Nachweis für die der Art nach schlechten Handlungen. Wie kann es aufgrund von vernünftiger Überlegung gewollte Handlungsgegenstände geben, die etwas einschließen, was der Vernunft widerstreitet?

Alles, was gewollt wird, wird notwendigerweise als ein Gutes (*sub ratione boni*) gewollt, und alles, was als ein Gutes aufgefaßt wird, ist auch in irgendeiner Hinsicht erstrebenswert, also gut¹¹¹. Dächte man sich eine vollkommen isolierte Handlung, die keine weiteren Folgen für den Handelnden hätte und auch sonst niemanden beträfe, so gäbe es kein Kriterium, sie als schlecht zu beurteilen. Aber gerade dieser Gedanke ist unmöglich; es handelt sich um eine Abstraktion, die das Phänomen des Handelns verfehlt. Die Realisierung einer beliebigen Handlung impliziert zumindest,

¹⁰⁸ Vgl. S. th. I–II q. 1 a. 1 (zitiert oben Anm. 98); *ibid.* arg. 3 und ad 3; *De malo* q. 2 a. 5 mit ad 6; S. th. I–II q. 18 a. 9.

¹⁰⁹ Vgl. S. th. I–II q. 1 a. 1; q. 6 a. 2 ad 2; q. 21 a. 2.

¹¹⁰ Vgl. S. th. I–II q. 18 a. 5: *Dicuntur . . . aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.*

¹¹¹ Vgl. S. th. I–II q. 8 a. 1: *Voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni.* Vgl. q. 19 a. 1 arg. 1 und ad 1; S. c. g. III cc. 3–6.

daß eine andere Handlung, die statt ihrer möglich gewesen wäre, unrealisiert bleibt. Die unrealisierte Handlung aber hätte sich ebenfalls auf etwas gerichtet, was mindestens in irgendeiner Hinsicht ein Gutes ist, vielleicht ein Besseres. Aus der einfachen Tatsache, daß der Handlungswille je partikulär ist, folgt also, daß der Vernunftanteil an ihm nicht darauf beschränkt sein kann, nur etwas als gut vorzustellen, sondern eine Abwägung zwischen verschiedenen Handlungsobjekten impliziert. Die ausführliche Fassung der Definition der der Art nach schlechten Handlung lautet deshalb, daß ihr Handlungsgegenstand etwas einschließt, was der Ordnung der Vernunft widerstreitet¹¹². Entsprechend sind die Definitionen für der Art nach gute und der Art nach indifferente Handlungen zu ergänzen.

Der Nachweis, daß ‚schlecht‘ bezüglich menschlichen Handelns spezifische Differenz sein kann, besteht in folgenden Momenten: Eine schlechte Handlung ist möglich, sofern ihr Gegenstand in irgendeiner Hinsicht als gut vorgestellt werden kann. Sie ist schlecht, sofern der Gegenstand der Vernunftordnung widerstreitet. ‚Schlecht‘ kann spezifische Differenz sein, sofern das Gewollte „etwas Positives“ ist, nämlich ein bestimmter Handlungsgegenstand¹¹³.

Bemerkungen zur inhaltlichen Füllung des Begriffs ‚Vernunftordnung‘

Auf die Art und Weise, wie Thomas den *ordo rationis* inhaltlich bestimmt, kann hier nur kurz eingegangen werden. Die Beispiele, die Thomas konstant für spezifisch gute, spezifisch schlechte und spezifisch indifferente Handlungen verwendet, lauten: „dem Bedürftigen Almosen geben“ oder „den Nackten bekleiden“ für ‚gut‘, „Fremdes wegnehmen“ für ‚schlecht‘, „aufs Feld gehen“ oder derartiges für ‚indifferent‘¹¹⁴. Diese Beispiele zeigen, daß nach Thomas’ Auffassung zur inhaltlichen Füllung des Begriffs der Vernunftordnung der Bezug auf den Mitmenschen gehört. Thomas rechtfertigt seine Beispielwahl nicht ausführlich. Es genügt ihm, darauf

¹¹² S. th. I–II q. 18 a. 8: *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi: et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.*

¹¹³ S. th. I–II q. 18 a. 5 ad 2: *Dicitur . . . malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde inquantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.* Vgl. De malo q. 1 a. 1 ad 12; q. 2 a. 4 ad 8; q. 2 a. 5 ad 3; S. c. g. III cc. 8–9.

¹¹⁴ Vgl. De malo q. 2 a. 5 (zitiert oben Anm. 107); S. th. I–II q. 18 a. 8 (zitiert oben Anm. 112).

hinzuweisen, daß die Vernunft, mit der die gute Handlung übereinstimmt und mit der die schlechte Handlung in Widerstreit steht, die „durch das göttliche Gesetz entweder auf natürliche Weise oder durch Belehrung oder durch gnadenhafte Eingießung geformte Vernunft“ ist¹¹⁵. Man kann für Thomas' Beispielwahl auf der Grundlage des bereits erwähnten Nicht-isolierbarkeits-Axioms argumentieren. Menschliches Handeln und Unterlassen betrifft nicht nur den Handelnden, sondern normalerweise auch andere, die wir ‚seine Nächsten‘ nennen können. Wie wir durch eigenes Handeln das Wohlergehen anderer fördern oder beeinträchtigen können, so sind wir auch in unserem eigenen Wohlergehen von Tun und Lassen anderer abhängig. Für die Vernunftordnung, aufgrund derer entscheidbar sein soll, welche Handlungsinhalte der Art nach gut, welche der Art nach schlecht und welche der Art nach indifferent sind, ist das Faktum des sozialen Miteinanders konstitutives Moment. Dieses Faktum ist Rechtfertigungsgrund für die Maxime, beim Abwägen möglicher Handlungsinhalte das Wohl des Nächsten zu berücksichtigen¹¹⁶. Ein Handeln, das ausdrücklich aus dieser Maxime entspringt, nennen wir ‚gut‘ oder zumindest ‚gut gemeint‘; ein Handeln, das ausdrücklich gegen diese Maxime verstößt, nennen wir ‚schlecht‘ oder ‚böswillig‘.

Thomas füllt den Begriff ‚Vernunftordnung‘ durch eine sehr differenzierte Darstellung der guten und schlechten menschlichen Grundhaltungen, der Tugenden und Laster, inhaltlich aus¹¹⁷. Die Tugenden und die aus ihnen hervorgehenden Handlungen entsprechen der Vernunftnatur des Menschen; die Laster und die aus ihnen hervorgehenden Handlungen widerstreiten ihr¹¹⁸. Es muß hier genügen, die anthropologischen Positionen zu nennen, die Thomas' Abhandlungen über die einzelnen positiven und negativen Haltungen zugrunde liegen. Es ist der rationalen Natur des Menschen angemessen, die eigenen Triebkräfte (*passiones*) zu lenken und das erkannte Gute auch zu vollbringen; dem entsprechen die Tugenden des Maßes und der Tapferkeit. Es ist der sozialen Natur des Menschen angemessen, das Wohl seines Nächsten zu respektieren; dem entspricht die Tugend der

¹¹⁵ De malo q. 2 a. 4: *Loquimur autem nunc de actibus hominis: unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem.*

¹¹⁶ Zum Versuch, den Begriff des Nächsten philosophisch zu adaptieren, vgl. G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London – New York 1963, X, § 5; I. Craemer-Ruegenberg, *Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der Sprachanalytischen Ethik*. Diskussion, Kritik, Gegenmodell, Freiburg-München 1975, VI, besonders 148–149; 156–160.

¹¹⁷ Vgl. Dom O. Lottin, *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin*, in: *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie* 5 (1924) 301–399, besonders 323, 332–333, 389–392.

¹¹⁸ Vgl. S. th. I–II q. 54 a. 3.

Gerechtigkeit, die bei Thomas nicht eng legalistisch gefaßt wird, sondern das gesamte Sozialverhalten des Menschen betrifft. Das allgemein als gut Erkannte muß konkret in situationsangemessene Einzelhandlungen umgesetzt werden; dem entspricht die Tugend der Klugheit. Es ist der kontingenten Natur des Menschen angemessen, anzuerkennen, daß er als Bild Gottes geschaffen ist; dem entsprechen die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Beurteilung von Handlungsarten und Beurteilung von Einzelhandlungen

Bisher wurde erörtert, welche Arten von Handlungsinhalten allgemein als gut, welche allgemein als schlecht und welche weder allgemeingültig als gut noch allgemeingültig als schlecht zu beurteilen sind. Bei der Beurteilung konkreter Einzelhandlungen kommen – außer dem Handlungsobjekt – weitere Momente zur Geltung: das Motiv des handelnden Individuums und die Situation, in welcher die Handlung geschieht¹¹⁹. Wenn z. B. jemand Almosen gibt, nur weil er sich davon Reputation verspricht, wird man seine Handlungsweise nicht einfachhin ‚gut‘ nennen. Das Urteil über einen Diebstahl wird sich zumindest mildern, wenn er begangen wird, um die Not eines Nächsten zu lindern¹²⁰. Dieser letzterwähnte Fall kann andererseits auch als Beispiel dafür gelten, daß ein schlechtes Mittel einen guten Zweck korrumpiert. Bei der Handlungsbeurteilung können ferner auch Umstände der Quantität oder des Ortes und der Zeit eine Rolle spielen. Ein Bankseinbruch wird anders beurteilt als ein Ladendiebstahl; der Kirchenraub gilt nicht einfach als Diebstahl, sondern als Sakrileg.

Dieser sehr weitgehenden Konkretisierung steht aber eine Schwierigkeit entgegen. Umstände sind Akzidentien der menschlichen Handlung¹²¹. Kennzeichnend für die theoretische Philosophie ist – jedenfalls nach aristotelischer Konzeption, die Thomas übernimmt – die strikte Scheidung zwischen Wesensbestimmtheit und akzidentellen Bestimmungen. Zwar sind auch die Naturdinge als Gegenstände der theoretischen Philosophie konkret gegeben nur in ihrer akzidentellen Bestimmtheit; die Aufgabe der Theorie ist aber hier gerade, aus den individuellen Konkretionen die Wesenheit zu abstrahieren¹²². Kann die Theorie der Praxis anders ver-

¹¹⁹ Der Betrachtung der Umstände widmet Thomas bereits in den Grundlegungsquaestionen der Moralthologie eine ganze *quaestio*, S.th. I–II q.7. Vgl. besonders a.2, *Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a theologo*. Vgl. weiter S.th. I–II q.18 a.3; De malo q.2 aa.6–8.

¹²⁰ Vgl. S.th. I–II q.18 a.4 arg.3 und ad 3.

¹²¹ Vgl. S.th. I–II q.7 a.1; q.18 a.3 arg.2; q.88 a.5.

¹²² Zur differenzierteren Bestimmung der Abstraktionsarten vgl. die wissenschaftstheoretischen Quaestionen *In Boethium De Trinitate*, besonders q.5 a.3.

fahren? Muß nicht auch sie gleichsam eine „letzte Wesensform“ fixieren und die individuellen Besonderheiten aus der Betrachtung ausklammern? Wie ist es zu verstehen, daß eine aufgrund ihres Inhalts allgemeingültig als gut bestimmte Handlung im besonderen Fall wegen des subjektiven Tatmotivs nicht mehr gut, sondern schlecht sein soll? Wie ist es zu verstehen, daß eine bestimmte Art von Verfehlung wegen eines bloßen Situationsumstandes in eine andere Art von Verfehlung übergehen können soll?

Vor besonders augenfällige Probleme stellt Thomas' Auffassung von der indifferenten Handlung. Thomas' These ist nämlich, daß jede spezifisch indifferente Handlung „wegen irgendeines Umstands“ doch entweder gut oder schlecht ist¹²³, so daß es also eine individuelle Handlung, die indifferent ist, nicht gibt. Verwickelt sich Thomas hier nicht in einen Widerspruch, sofern er eine Art von Handlung behauptet, die kein Individuum enthält, also unerfüllbar ist¹²⁴?

Thomas verteidigt die These, daß „ein Umstand eine Spezies des guten und schlechten Aktes konstituieren kann“¹²⁵. Das Theoriemodell der naturphilosophischen Wesensbetrachtung ist nicht auf die praktische Philosophie übertragbar. Menschliche Handlungen sind anders konstituiert als Naturdinge. Während die Vernunft hinsichtlich der Naturdinge deren metaphysische Konstitution und spezifische Bestimmtheit lediglich abstrahierend erfaßt, hat sie die Konstitution und Bestimmung ihrer eigenen Akte selbst zu vollbringen.

„Wie die Arten der Naturdinge aus natürlichen Formen konstituiert sind, so werden die moralischen Handlungen aus Formen, sofern sie von der Vernunft (selbst) konzipiert sind, konstituiert. . . . Weil aber die Natur auf eines determiniert ist und weil der Naturprozeß nicht ins Unendliche gehen kann, gelangt man notwendig zu einer letzten Form, aus der die spezifische Differenz zu entnehmen ist, nach welcher es eine weitere spezifische Differenz nicht geben kann. Und daher kommt es, daß in den Naturdingen das, was Akzidenz für eine Sache ist, nicht als Differenz, welche eine Art konstituiert, aufgefaßt werden kann. Der Fortgang der Vernunft dagegen ist nicht auf eines determiniert, sondern die Vernunft kann über jede Gegebenheit stets weiter fortschreiten. Daher kann das, was bezüglich eines Aktes als ein Umstand aufgefaßt wird, welcher dem die Art des Aktes bestimmenden Gegenstand (nur) hinzugefügt ist, von der ordnenden Vernunft selbst wieder als relevante Bestimmung (*principalis conditio*) des die Art des Aktes bestimmenden Gegenstandes aufgefaßt werden.“¹²⁶

¹²³ S. th. I–II q. 18 a. 9: *Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum*. De malo q. 2 a. 5: *Si . . . loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam*.

¹²⁴ Vgl. S. th. I–II q. 18 a. 9 arg. 1.

¹²⁵ S. th. I–II q. 18 a. 10: *Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali*.

¹²⁶ S. th. I II q. 18 a. 10.

Genau dies ist z. B. der Fall, wenn ein Diebstahl durch den Ort, an dem er stattfindet, als Sakrileg beurteilt wird.

„Wann immer (also) ein Umstand eine(n) spezielle(n) (Aspekt der) Vernunftordnung betrifft, sei es, daß er ihr gemäß ist, sei es, daß er ihr widerspricht, muß dieser Umstand dem guten oder schlechten moralischen Akt eine (neue) Spezies geben.“¹²⁷

Der Übergang von der Beurteilung einer Handlung aus dem, was im Handlungsobjekt der Vernunftordnung konvenient oder inkonvenient ist, zur Einbeziehung der jeweiligen Handlungsumstände und des persönlichen Motivs des Handelnden ist kein Übergang zu einer neuen Art von Betrachtung¹²⁸, sondern ein Übergang von der Beurteilung abstrakter Typen von Handlungen zur Betrachtung von Handlungen, wie sie tatsächlich geschehen. Die Bestimmung der Handlung aus dem Objekt ist nur ein erster Schritt, der offen ist für weitere Spezifizierungen. Das Kriterium, nach dem menschliche Akte beurteilt werden, bleibt dasselbe: Wie der Handlungsgegenstand, so werden auch die Umstände und die persönlichen Tatumotive daraufhin untersucht, ob sie der Vernunftordnung entsprechen oder widersprechen. Für diesen Spezifikationsprozeß gibt es keine prinzipielle Grenze, da die Vernunft ihr Kriterium immer wieder anlegen kann. Damit ist nicht gesagt, daß bei der Beurteilung konkreter Handlungen jeder Umstand berücksichtigt werden müßte. Moralisch relevant sind nur solche Umstände, welche dem genannten Beurteilungskriterium zugänglich sind¹²⁹. Wohl aber kann gesagt werden, daß die Entscheidung, welche Umstände moralisch relevant sind und welche nicht, nur konkret durch Analyse der jeweiligen Einzelhandlung zu treffen ist. Es ist für keinen Umstand von vornherein auszuschließen, daß er für das moralische Urteil ins Gewicht fällt.

Mit der zuletzt gemachten Bemerkung ist bereits angedeutet, warum es legitim und sogar notwendig ist, zwischen der ersten Bestimmung der Handlung aus ihrem allgemeinen Inhalt einerseits und deren Weiterbestimmung aus den individuellen Tatumständen und -motiven andererseits zu unterscheiden, obwohl doch die Umstände und Motive streng genommen

¹²⁷ S. th. I–II q. 18 a. 10: *Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo*. Vgl. q. 18 a. 5 ad 4. Thomas' Analyse des Fortgangs der ihre Gegenstände konstituierenden Vernunft ist von großer Tragweite. Sie ist geeignet, auch den grundsätzlichen Ansatz der neuzeitlichen experimentellen Naturwissenschaft zu beleuchten. Sofern nämlich „die Vernunft . . . die Natur (nötigt), auf ihre Fragen zu antworten“ (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, B XIV), konstituiert sie selbst ihre Gegenstände; folgerichtig kann auch dieser Bestimmungsprozeß keine Grenze haben, vielmehr kann das, was in einer Untersuchung als irrelevanter Umstand ausgeklammert wird, stets in einer weiteren Untersuchung als relevante Bedingung aufgefaßt werden.

¹²⁸ Vgl. S. th. I–II q. 18 a. 7.

¹²⁹ Vgl. De malo q. 2 a. 6 mit ad 2; q. 2 a. 7; S. th. I–II q. 18 a. 3 ad 2; a. 5 ad 4.

zur vollen Bestimmung des Handlungsobjekts gehören¹³⁰. Die allgemeinen Urteile über Gutsein oder Schlechtsein von Handlungstypen beanspruchen, aus der Natur des Menschen als eines unter Mitmenschen handelnden Vernunftwesens verbindlich begründbar zu sein; dieser Anspruch ist argumentativ zu rechtfertigen. Urteile über singuläre Handlungen dagegen sind in dem Maße, in dem sie die jeweiligen kontingenten Handlungsumstände berücksichtigen, Ermessensurteile. Vollends gibt es für Urteile, was für persönliche Handlungsmotive im Spiel sind, kaum überprüfbare Argumente; solche Urteile beruhen auf Einfühlung und Intuition, und häufig genug kann nicht einmal der Handelnde selbst zuverlässig über seine Motive Auskunft geben. Die Theorie über gutes und schlechtes Handeln bleibt als Theorie notwendig abstrakt. Diese Abstraktheit ist so lange unschädlich, wie sie deutlich gesehen wird. Thomas reflektiert sie als Kluft zwischen allgemeiner Theorie und konkreter Handlung, indem er bereits in den Grundlegungspartien seiner Morallehre eindringlich darauf hinweist, daß die Umstände häufig und die Motive stets für das Gutsein oder Schlechtsein des Handelns relevant sind, indem er jedoch andererseits vermeidet, die Entscheidung über den Einzelfall vorweg durch eine Typologie möglicher Umstände und Motive inhaltlich zu reglementieren. Die Situationsbeurteilung ist Sache der Klugheit als praktischer Tugend.

*Der Gegensatz zwischen ‚gut‘ und ‚schlecht‘
bezüglich einzelner Handlungen*

Vergleicht man die allgemeinen Urteile über Handlungsarten mit den konkreten Urteilen über Einzelhandlungen, so fällt eine eigentümliche Asymmetrie der Werturteile auf. Eine konkrete Einzelhandlung ist nicht schon dann gut, wenn sie dem durch den Handlungsgegenstand bestimmten allgemeinen Typus nach gut ist, sondern erst dann, wenn geschieht, was soll, „wann es soll, . . . wie es soll und so weiter“¹³¹ und wenn die Handlung auch „auf das gesollte Ziel hingeeordnet ist“¹³². So ist z. B. die dem Typus

¹³⁰ Zu den folgenden Überlegungen vgl. die Reflexionen von Th. Gilby in seiner mit Anmerkungen und interpretierenden Appendices versehenen Übersetzung der Quaestiones 18–21 der I–IIae: St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Vol. 18: *Principles of Morality*, London-New York 1966, besonders App. 1 §§ 6–7; App. 8, § 1; App. 9, § 4; App. 10; App. 11; App. 12, § 2; ferner die Anmerkungen p. 8 und p. 15.

¹³¹ De malo q. 2 a. 5: *Non . . . potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., huiusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus.*

¹³² S. th. I–II q. 18 a. 9: *Cum . . . rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis: unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde*

nach gute Handlung, einem Bedürftigen zu helfen, konkret erst dann einfachhin gut, wenn dem Bedürftigen das gegeben wird, was er wirklich braucht, auf eine Weise, die ihn nicht demütigt, und wenn das Motiv der Handlung uneigennützig ist. Uneingeschränkt gut ist eine Einzelhandlung also dann und nur dann, wenn sie in jeder relevanten Hinsicht, dem Objekt, den Umständen und dem Ziel nach, dem *ordo rationis* konvenient ist. Ist die Handlung in irgendeiner relevanten Hinsicht dem *ordo rationis* inkonvenient, so ist sie in ebendieser Hinsicht nicht gut, sondern schlecht. *Quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa* lautet das von Thomas immer wieder zitierte Axiom des Pseudo-Dionysius¹³³. Aus dem Gesagten folgt: Das Verhältnis zwischen einem abstrakt-allgemeinen und einem konkreten Mißbilligungsurteil ist von anderer logischer Struktur als das Verhältnis zwischen einem allgemeinen und einem konkreten Billigungsurteil. Die dem allgemeinen Typus nach gute Handlung kann im Einzelfall wegen irgendwelcher für das Werturteil relevanten Umstände oder wegen ihrer Zielsetzung schlecht sein. Die dem allgemeinen Typus nach schlechte Handlung aber kann *in concreto* nicht gut sein¹³⁴; das Urteil über sie kann sich durch Einbeziehung von Umständen und Motiven nur mildern. Auch ehrenhafte Motive machen aus einer der Art nach schlechten, weil dem *ordo rationis* widerstrebenden, keine im Einzelfall gute Handlung.

Gibt es einerseits zwar Handlungsarten, die unter allen Umständen schlecht bleiben, nicht aber Handlungsarten, die unter allen Umständen gut bleiben, so gibt es andererseits zwar Einzelhandlungen, die in jeder Hinsicht gut sind, nicht aber Einzelhandlungen, die in jeder Hinsicht schlecht sind¹³⁵. Ein Rest von Vernunftkonvenienz bleibt in jeder Handlung bestehen. Das Handlungssubjekt kann sich in seinem Streben und Wollen niemals vollkommen täuschen und niemals gänzlich pervertieren: Was immer gewollt wird, wird als ein Gutes gewollt, und auch das scheinbar Gute ist stets in irgendeiner Hinsicht wirklich erstrebenswert, also gut.

Die aufgewiesenen Asymmetrien der Werturteile über Einzelhandlungen folgen schlüssig aus dem von Thomas zugrundegelegten Bewertungskriterium. ‚In jeder Hinsicht der Vernunftordnung entsprechend‘ ist ein Vollkommenheitsbegriff, dem gegenüber jede Einschränkung einen Mangel bedeutet.

necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

¹³³ Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus*, c. 4 § 30; vgl. Thomas von Aquin, *In De div. nom.*, l. XXII; vgl. die Zitate in: S. th. I–II q. 18 a. 4 ad 3; *De malo* q. 2 a. 4 ad 2.

¹³⁴ *De malo* q. 2 a. 4 ad 2: *Actus malus non potest bene fieri; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum; sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum.* Vgl. S. th. I–II q. 18 a. 5 ad 4.

¹³⁵ Vgl. S. th. I–II q. 18 a. 8 ad 1.

Diese Überlegungen zeigen: Bezogen auf Einzelhandlungen gibt es kein Mittleres und keinen Bereich der Indifferenz zwischen gut und schlecht. ‚Einfachhin gut‘ und ‚in irgendeiner Hinsicht schlecht‘ stehen sich als unmittelbare Gegensätze gegenüber¹³⁶.

Moralisch neutrale Einzelhandlungen kann es nicht geben. Wenn nicht aufgrund äußerer Umstände, so wird doch jedenfalls aufgrund der zu jeder überlegt gewollten Handlung gehörigen Intention auf ein Ziel hin notwendig jede Einzelhandlung „entweder zum Guten oder zum Schlechten hingezogen“¹³⁷. Denn der Handlungsabsicht nach ist eine jede Handlung entweder auf das „gesollte Ziel“ hingeordnet und damit der Vernunftordnung gemäß oder nicht; einen Zwischenbereich, in welchem die Vernunftordnung weder positiv noch negativ tangiert wäre, kann es konkret nicht geben.

Zwei disputierte Fragen in der Ethik – Hinweise auf ihre Beantwortung aus der vorgetragenen Analyse

Man könnte die vorgelegte Analyse noch ergänzen, etwa indem man zwischen spezifizierenden Umständen einerseits und das Gutsein oder Schlechtsein einer Handlung nur vermehrenden oder vermindernden Umständen andererseits unterscheidet¹³⁸ oder indem man das Verhältnis zwischen der Gutheit oder Schlechtheit der inneren Willensakte und der Gutheit oder Schlechtheit der äußeren Akte untersucht¹³⁹. Ich will solche weiteren Differenzierungen und Präzisierungen hier nicht mehr vornehmen.

Es scheint mir jedoch lohnend, wenigstens kurz zu zeigen, wie man Thomas' Definitionen und Distinktionen gebrauchen kann, um umstrittene Fragen der Ethik und der Handlungstheorie zu klären. Ich wähle zwei Fragen aus, die Thomas selbst – jedenfalls in der Form, in der ich sie formuliere – nicht untersucht hat.

Ein zentrales Problem der Ethik ist die Frage des Widerstreits zwischen mehreren Handlungsregeln oder -normen, deren jede als gültig anerkannt ist. Im Zusammenhang unserer Untersuchung stellt sich das Problem des Normenkonflikts als Einwand gegen die These, die der Art nach schlechte Handlung bleibe unter allen Umständen schlecht. ‚Fremdes wegnehmen‘

¹³⁶ De malo q. 2 a. 5: *Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens. Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, qui distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium actus singularis; et ideo nullus actus humanus singularis est indifferens.*

¹³⁷ S. th. I–II q. 18 a. 9 (zitiert oben Anm. 123 und Anm. 132).

¹³⁸ Vgl. De malo q. 2 aa. 6–7; S. th. I–II q. 18 aa. 10–11; q. 72 a. 9; q. 73 a. 7; q. 73 a. 9.

¹³⁹ Vgl. S. th. I–II qq. 19–20.

wurde als Beispiel für eine der Art nach schlechte Handlung genannt. Ist diese Handlung aber ausnahmslos schlecht? Kann sie nicht unter Umständen sogar geboten sein, wenn z. B. das vom Überfluß des einen Weggenommene zur Linderung vitaler Not anderer dienen soll? Auf solche Fragen ist folgendermaßen zu argumentieren: Regeln wie ‚Fremdes wegnehmen ist schlecht‘ sind Kurzformeln. Allgemeingültig und allgemeinverbindlich sind solche Regeln nur in Verbindung mit dem allgemeinen Kriterium: ‚Fremdes wegnehmen ist schlecht, weil und sofern der Vernunftordnung widerstehend‘. Die Begründung stellt die Geltungsbedingung der Regel dar. Zu prüfen ist, ob im konkreten Fall wirklich eine Verletzung der so begründeten Regel vorliegt. Für den im Beispiel genannten Fall heißt das: Zu prüfen ist, ob der Besitzer überhaupt ein aus der Vernunftordnung begründetes Recht auf das weggenommene Eigentum hat, ob also das Weggenommene wirklich ein „Fremdes“ ist. Falls die Antwort negativ ist, ist weiter zu prüfen, wer im konkreten Fall das Recht hat, das weggenommene Nicht-Eigene zu vergemeinschaften. Geprüft wird nicht, ob und unter welchen Umständen eine allgemeine Regel Ausnahmen zuläßt. Geprüft wird vielmehr, wie ein Tatbestand den Regeln zuzuordnen ist. In dieser Prüfung werden die Regeln selbst an ihrem Verbindlichkeitskriterium gemessen.

Die Frage, wie ‚gut‘ und ‚schlecht‘ als Handlungsprädikate einander entgegengesetzt sind, ist ein Thema auch der modernen Ethik, Metaethik und Handlungstheorie. Zur Beantwortung dieser Frage konkurrieren zwei Modelle. Die Disputanten orientieren sich entweder an der Logik des Sollens („deontische“, „deontologische Logik“, „Normenlogik“) oder an der Logik des Vorziehens („prohairesische Logik“). Die erste Theorie gelangt zu folgender Klassifikation, die analog zum logischen Quadrat darstellbar ist: Eine Handlung ist entweder allgemeingültig gut – d. h. geboten – oder allgemeingültig schlecht – d. h. verboten – oder moralisch neutral – d. h. freigestellt. ‚Allgemeingültig gut‘ und ‚allgemeingültig schlecht‘ sind entgegengesetzt. Nach der zweiten Theorie wird hinsichtlich jeder Handlung entweder das Tun dem Unterlassen oder das Unterlassen dem Tun vorgezogen, d. h. entweder das Tun oder das Unterlassen wird gutgeheißen. Einen Zwischenbereich der Gleichgültigkeit oder Neutralität gibt es nicht. Die Aufgabe, beide Ansätze miteinander zu vermitteln, indem das relative Recht beider gezeigt wird, ist, wenn ich recht sehe, ungelöst. Die Vermittlung ist aber nötig. Einerseits kann die ethische Reflexion nicht hinnehmen, daß eine Klasse von Handlungen ins individuelle Belieben freigestellt bleibt. Gerade dann, wenn Tun oder Unterlassen nicht gesetzlich geregelt ist, stellt sich die Frage, was denn hier ethisch richtig und was ethisch falsch ist. Andererseits bleibt die an der Logik des Vorziehens orientierte Handlungstheorie rein deskriptiv, wenn sie keine allgemeinen Kriterien erarbeitet, aufgrund derer begründet werden kann, warum das Tun einer bestimmten Handlung dem Unterlassen oder das Unterlassen dem Tun vorzuziehen ist. Thomas zeigt, wie beide Ansätze zueinander ins Verhältnis zu setzen sind.

Der erste entspricht der Beurteilung von Handlungstypen, der zweite der Beurteilung von Einzelhandlungen. Die Beurteilung von Handlungstypen erstarrt bei Thomas deshalb nicht zu einer legalistischen Normentheorie, weil Thomas die Notwendigkeit betont, diese abstrakte Beurteilung in der Situation klug zu konkretisieren. Klugheit ist keine bloße Geschicklichkeit zu beliebigen Zwecken. Der Kluge, Einsichtige beurteilt seine Handlungssituation im Lichte von sittlich guten Vorentscheidungen, die Thomas (mit Aristoteles) ‚ethische Tugenden‘ nennt.

„Man kann keine Klugheit haben, ohne die ethischen Tugenden zu haben. Denn Klugheit ist rechte Vernunft betreffs dessen, was getan werden kann. Sie geht – wie von Prinzipien – von den Zielen dessen, was getan werden kann, aus. Zu diesen aber verhält man sich durch die ethischen Tugenden in der rechten Weise.“¹⁴⁰ „Zu einer guten Wahl gehört zweierlei. Erstens, daß man die gesollte Absicht auf ein Ziel hat; dies geschieht durch die ethische Tugend, durch die das Streben zu dem der Vernunft entsprechenden Gut neigt, welches Gut das gesollte Ziel ist. Zweitens, daß man recht auffaßt, was zum Ziel führt; dies kann nur durch die recht beratende, beurteilende und vorschreibende Vernunft geschehen; es gehört zur Klugheit . . . Also kann es keine ethische Tugend ohne Klugheit geben.“¹⁴¹

¹⁴⁰ S.th. I–II q. 65 a. 1; vgl. q. 58 a. 5; De virt. card. q. un. a. 2; Quodl. 12 q. 15 a. 1.

¹⁴¹ S.th. I–II q. 58 a. 4; vgl. De virt. card. q. un. a. 2; Quodl. 12 q. 15 a. 1.