

LUKAS OHLY

„UM SEINER SELBST WILLEN“

Kritik einer ethischen Begründungskategorie

Lukas Ohly, Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie in Frankfurt/M., Marburg, Heidelberg; 1996 und 1999 kirchliche Examina; 1998 Magister Artium Philosophie bei Rainer Forst; 2000 Theologische Dissertation zur Medizinethik; 2007 Theologische Habilitationsschrift zur Bioethik; seit 2013 apl. Prof. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt/M.

Publikationen (in Auswahl): *Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung*, Stuttgart 2011; *Problems of Bioethics*, Frankfurt/M. 2012; *Gestörter Frieden mit den Religionen. Vorlesungen über Toleranz*, Frankfurt/M. 2013.

Die Wendung „um seiner selbst willen“ hat sich inzwischen in der Ethik zu einer scheinbaren ethischen Begründungskategorie verselbstständigt. Der Beitrag führt sie auf ihren adäquaten Begründungskontext zurück.

1 Einleitung

Die aristotelische Formel, das höchste Ziel der Glückseligkeit bestehe „um seiner selbst willen“¹, hat sich verselbstständigt und bis heute zu einer eigenen ethischen Begründungsstrategie entwickelt. Dass etwas oder jemand „um seiner selbst willen“ oder „an sich“² erstrebt³, respektiert⁴ oder geliebt⁵ wird, gilt seither als attraktive Formel, um den Höchstwert einer Sache, Handlung oder Person hervorzuheben. Mit ihr ist allerdings auch die Gefahr einer Immunisierung der eigenen Position gegeben. So schreibt HANS ALBERT allgemein über die Herleitung ethischer Argumente: „Es ist nicht zu erkennen, wie der Rekurs

¹ „δὴ αὐτὸ“ ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* (1985), I, 1, 1094a 19.

² G. E. MOORE: *Principia Ethica* (1996), S. 54. Moores Nachweis in seinem Buch, dass der Ausdruck „gut“ ein einfacher Begriff sei und er sich deshalb nicht definieren lasse (ebd., S. 36, 39), führt zwar zur Zurückweisung bestimmter ethischer Axiome (S. 36), unterstützt aber umgekehrt in der Ethik geradezu den Ausdruck „*rein um ihrer selbst willen*“ wertvoller Dinge (S. 260; Herv. G. E. M.). Denn ein einfacher Begriff führt letztlich zu tautologischen Beschreibungen, „daß gut gut ist, und damit ist die Sache erledigt“ (S. 36).

³ Ebd.

⁴ I. KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1947³), S. 25; J. HABERMAS: *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001), S. 67.

⁵ S. LYNCH: *Philosophy and Friendship* (2005), S. 99.

auf bestimmte Quellen der Bewertung, gleichgültig, ob es sich um Intuition oder Gefühl, um Gewissen oder Bedürfnis handelt, zu etwas anderem führen kann als zu einer dogmatischen Ethik, in der diese Instanzen als unkritisierbare Instanzen erscheinen.“⁶

Warum diese Formel so attraktiv ist, muss aber nicht nur strategische Gründe haben, sondern kann auch mit dem ethischen Schutzinteresse für den betreffenden Gegenstand zu tun haben. Wenn etwa auch die Liebe zu einem Menschen „um seiner selbst willen“ gilt⁷, so wird damit eine instrumentelle Verzweckung von Personen abgewehrt. Das Menschenwürdekriterium im Anschluss an KANT hatte die aristotelische Formel abgewandelt⁸, einen Menschen als einen „Zweck in sich selbst“⁹ zu behandeln. Dadurch wird der Mensch ausdrücklich vor einer Instrumentalisierung geschützt.¹⁰ Allerdings wird damit ein zu scharfer Gegensatz aufgestellt: Aus der berechtigten Forderung, Menschen nicht als Mittel zu gebrauchen, folgt nicht eine argumentationslogische Etablierung einer Letztbegründung. Warum Menschen nicht als Mittel zu gebrauchen sind, kann durchaus Gründe haben, die in etwas anderem liegen als in den Menschen selbst. Zwar behandelt man dann Menschen aus Achtung dieser Gründe; insofern ist das Verhalten ein Mittel dieser Achtung. Das heißt aber nicht, dass die Menschen selbst dabei als Mittel behandelt werden.

In die neuere Theologie ist der Ausdruck entweder über die ausdrückliche Nachfolge von ARISTOTELES gewandert¹¹ oder theologisch-ästhetisch benutzt worden. So generierte EBERHARD JÜNGEL zur Charakterisierung der natürlichen Theologie den Ausdruck „Gott – um seiner selbst willen interessant“¹². Allerdings wiederholte er gelegentlich diesen Begriff, um ihn ethisch im Sinne KANTS zu interpretieren, nämlich dass auch der *Mensch* um seiner selbst willen interessant sei.¹³ Wiederum bei HÄRLE findet sich die Formulierung, dass sogar auch ein bestimmtes Handeln seinen Sinn „in sich selbst“ trage. HÄRLE bezog diese Formulierung auf die Selbsthingabe.¹⁴ Ästhetisch mag zutreffen, dass etwas um seiner selbst willen gilt. In der Ethik dagegen bedeutet diese

⁶ H. ALBERT: Traktat über kritische Vernunft (1991⁵), S. 68.

⁷ S. LYNCH: Philosophy and Friendship (2005), S. 6.

⁸ F. BÖCKLE: Menschenwürdig sterben (1994), 284–318, S. 300.

⁹ I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1947³), S. 25. Der Begriff findet sich ebenfalls schon bei ARISTOTELES: Politik, 1325b 19.

¹⁰ I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1947³), S. 54.

¹¹ So bei W. HÄRLE: Ethik (2011), S. 36.

¹² E. JÜNGEL: Gott – um seiner selbst willen interessant (1986²), S. 193–197.

¹³ E. JÜNGEL: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens (1999²), S. 46; ders.: Der Tod als Geheimnis des Lebens (1986²), S. 352.

¹⁴ W. HÄRLE: Dogmatik (1995), S. 333.

Formel allerdings nicht nur eine Letztbegründung, sondern markiert zudem auch eine Reflexionsschwäche. Denn etwas, das um seiner selbst willen gilt und damit erkenntnistheoretisch eine Selbstevidenz beansprucht, verschließt das Erkenntnissubjekt davor, diesen Anspruch auch zu *verstehen*, dem es angeblich erliegt.

Der vorliegende Aufsatz wird die These begründen, dass die scheinbare Attraktivität der Formel „um seiner selbst willen“ begründungsstrategisch eine falsche Evidenz suggerieren kann. Allgemein unterbindet die Formel den Schritt, eine Begründung für die Achtung zu finden, die dem Objekt „um seiner selbst willen“ entgegengebracht werden soll. Allerdings lassen sich Bedingungen angeben, unter denen die Formel zwar eine entsprechende ethische Begründungsfähigkeit zurückweist, aber dennoch rational ist. Nur wenn diese Bedingungen gewahrt werden, sollte die Formel verwendet werden, insbesondere wenn sie auf Personen bezogen wird. Prägnant ausgedrückt: Wenn ich einen Menschen um seiner selbst willen achte, weiß ich zu wenig über die Achtungsgründe. Oder wenn Liebe sogar einem Menschen um seiner selbst willen gilt¹⁵, bleibt sie ein bewusstloses Geschehen, dem die liebende Person völlig ohnmächtig ausgeliefert ist. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass inzwischen auch der Sexualakt „um seiner selbst willen“¹⁶ vollzogen wird. Wäre das aber wirklich so, so würden die Sexualpartner nicht verstehen, dass sie ihn vollziehen wollen. Das Wählen selbst wäre vielmehr „um seiner selbst willen“ gewollt¹⁷ und würde alle Bedeutungen verschleiern, die Sexualität, Liebe und auch das autonome Füreinander-Entscheiden haben können.

Hierzu wird in diesem Aufsatz im Anschluss an CHARLES SANDERS PEIRCE die logische Genealogie dieser Formel untersucht. Was ethisch um seiner selbst willen da ist, erzwingt ein hartes Faktum, einen rohen Zwang, der völlig unabhängig davon ist, wie sich Menschen dazu geistig ins Verhältnis setzen. Daran anschließend wird geprüft werden, in welchen Fällen es ethisch sinnvoll sein kann, eine solch harte Realität zu unterstellen.

Die Formel hebt also eigentlich die Grenze des argumentativ Möglichen hervor. Daher werde ich die Formel in einer revidierten Fassung für die Ethik zulassen, nämlich für solche Fälle, in denen der Geist anerkennen muss, dass er sich gegen das harte Faktum nicht ins Verhältnis setzen kann. Es handelt sich dann dabei um eine Verhältnissetzung zweiter Ordnung: Der Geist setzt sich ins Verhältnis zu seiner eigenen Verhältnislosigkeit. Dass es sich für die-

¹⁵ E. JÜNGEL: Der Tod als Geheimnis des Lebens, S. 352.

¹⁶ E. ILLOUZ: Warum Liebe weh tut (2012), S. 97.

¹⁷ Ebd., S. 44.

sen Sonderfall um eine rational unausweichliche Verhältnissetzung zu einem bloßen Faktum handelt, soll an der Verwendung der Formel bei ARISTOTELES selbst gezeigt werden.

2 Ist das „um seiner selbst willen“ eine begründende Interpretation?

Die Zeichentheorie von CHARLES SANDERS PEIRCE beschreibt die Wirklichkeit als einen Aufbau von Zeichen. Diese Idee ergibt sich retrospektiv über PEIRCE' Analyse der Zeichen, die durch ihre unterschiedliche logische Struktur unterschiedliche Wirkungen erzeugen und damit Wirklichkeit bilden. Ereignisse sind „Denkereignisse“¹⁸, die von einem „Quasi-Geist“¹⁹ gehabt werden. Mit dem Begriff des Quasi-Geistes möchte PEIRCE erreichen, dass ein Gedanke, der von verschiedenen Personen gleichzeitig gedacht wird, nicht in mehrere Gedanken aufgespalten wird. Der Begriff impliziert keine psychischen Begleitumstände, sondern meint den logischen Rahmen, der für ein Denkereignis notwendig ist, damit es ein solches sein kann.²⁰ Wohl aber bewirken verschiedene Zeichen unterschiedliche Folgen, die dann wiederum psychische Sachverhalte zeichentheoretisch fassbar machen. Quasi-Geist impliziert also selbst noch kein Bewusstsein²¹, kann aber zum Bewusstsein führen.

Wesentlicher Gedanke PEIRCE' ist die Dreigliedrigkeit von Zeichen: Ein Zeichen bezieht sich auf ein Objekt mit einer geistigen Wirkung auf einen Interpretanten.²² Zeichen sind also genuin triadisch.²³ Erfahrung wiederum lässt sich in Zeichen analysieren.²⁴ Trotz ihrer triadischen Struktur gibt es aber auch „natürliche Formklassen“ von Zeichen mit einer niedrigeren Relationalität.²⁵ Denn es könnte auch geistige Prozesse geben, die keine Erfahrung sind.²⁶

Meine These ist nun, dass nach PEIRCE der Ausdruck „um seiner selbst willen“ eine zwar quasi-geistige Relation markiert, die aber uninterpretiert bleibt und daher nicht ins Bewusstsein dringt. Sie ist also in gewisser Weise ein bewusstloser geistiger Prozess. Genauer reflektiert sie einen bewusstlosen geistigen Prozess: Das „um seiner selbst willen“ reflektiert den „rohen

¹⁸ CH. S. PEIRCE: *Semiotische Schriften*, Bd. 3 (1993), S. 87.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ H. PAPE: *Einleitung* (1993), S. 21.

²² CH. S. PEIRCE: *Semiotische Schriften*, Bd. 2 (1990), S. 275; ders.: *Semiotische Schriften*, Bd. 3 (1993), S. 304.

²³ CH. S. PEIRCE: *Semiotische Schriften*, Bd. 3 (1993), S. 116.

²⁴ H. PAPE: *Einleitung* (1993), S. 26f.

²⁵ CH. S. PEIRCE: *Semiotische Schriften*, Bd. 3 (1993), S. 92.

²⁶ H. PAPE: *Einleitung* (1993), S. 26.

Zwang²⁷ oder das „brutal making“²⁸, das die Wirklichkeit auf die Erfahrung ausübt. Ein Aspekt seines Wirklichkeitsverständnisses besteht für PEIRCE nämlich darin, „daß das, was wirklich ist, letzten Endes in dem besteht, was uns durch die Erfahrung aufgezwungen wird, daß es tatsächlich ein Element des rohen Zwanges gibt, und daß Wirklichkeit keine bloße Folge von Vernünftigkeit ist.“²⁹ Obwohl sich also Realität für PEIRCE aus geistigen Prozessen bildet, müssen diese Prozesse selbst nicht immer triadisch sein und nicht immer auf Interpretationsprozessen fußen. Das „um seiner selbst willen“ ist vielmehr die Interpretation eines rohen Zwangs, der nicht triadisch, sondern *dyadisch* ist.

2.1 Dyadische und triadische Relationen

Geistige Prozesse, denen der Interpretant fehlt, sind monadisch oder dyadisch. Diese Relationen beschreibt PEIRCE an einer Stelle so: „eine ‚Monade‘ wird ein Element sein, das ... keine anderen Eigenschaften als jene hat, die vollständig in ihm liegen, ohne einen Bezug auf irgend etwas anderes ... Eine Dyade werden wir als eine elementare Idee von etwas erkennen, das solche Eigenschaften aufweisen würde, die es besitzt, relativ zu etwas anderem, doch unabhängig von jedem dritten Objekt irgendeiner Kategorie.“³⁰

Damit besteht auch keine Relation zu einem Interpretanten, sondern nur eine immerhin geistige („Idee“), aber uninterpretierte Beziehung auf etwas anderes. Die Relation zwischen der Idee und dem anderen ist solcher Art, dass die Wirkung aufgezwungen ist und keinen Interpretationsspielraum lässt.³¹ Beispiele solcher „roher Wirkungen“ sind Existenz³², Vergangenheit³³ und – wie wir bereits gesehen haben – die Wirklichkeit als Ganze. Zwar kann man sie alle auch interpretieren; ihr Wirken besteht aber unabhängig von der Interpretation. Gegenwärtige Zustände sind, was sie sind, durch die Vergangenheit, und ebenso ist die Wirklichkeit als solche nicht wählbar.

Dyadische Relationen sind also ihrerseits interpretierbar und damit auch triadisch darstellbar. Zur Relationalität von Wirklichkeit gehört es also, „daß es eine elementare Triade geben muß. Denn wäre jedes Element des Phanerons

²⁷ CH. S. PEIRCE: Vorlesungen über Pragmatismus (1991), S. 66.

²⁸ CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 299.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., S. 116.

³¹ Zeichenprozesse sind deshalb für Peirce endlos, weil sie eine endlose Folge an Interpretationen zulassen (CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 3 [1993], S. 215), während dyadische Relationen einen zwingenden Charakter haben (ebd.).

³² CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 220.

³³ CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 1 (1986), S. 380.

[die Totalität dessen, was sich vor einem menschlichen Geist befindet, L.O. ³⁴] eine Monade oder eine Dyade ..., so könnte ... keine Triade jemals aufgebaut werden.“ Triaden sind also nicht über Verkettungen von niederstelligen Relationen darstellbar.³⁵

Zwar sind nicht alle Dyaden degenerierte Triaden.³⁶ Dennoch sind dyadische Relationen interpretierbar. Sie zwingen die Interpretation nicht auf, denn dann bliebe es bei der dyadischen Relation des rohen Zwangs. Vielmehr gibt es eine „elementare Triade“, welche die Interpretierbarkeit monadischer oder dyadischer Relationen einräumt.

Umgekehrt aber sind triadische Relationen nicht auf Dyaden reduzierbar.³⁷ Das würde nicht nur bedeuten, eine kontingente Relation aus Zeichen, Objekt und Interpretant in eine Relation des rohen Zwangs zu zerlegen. Es würde auch spezifische Bedeutungen eliminieren. Schon der einfache Satz „A schenkt C an B“ ist nicht bedeutungsgleich mit den drei dualen Sachverhalten, dass A B bereichert, A sich von C trennt und B C empfängt.³⁸ Der Versuch, triadische Relationen in dyadische zu zerlegen, eliminiert damit das Ereignis, das zerlegt werden soll.³⁹

2.2 *Ein interpretierter roher Zwang*

Die Formel „um seiner selbst willen“ könnte nun entweder ein solcher vergeblicher Versuch sein, eine triadische Relation in eine Dyade zu zerlegen. Oder sie interpretiert einen dyadischen Sachverhalt. Im letzteren Fall wäre sie ein Zeichenprozess, der weitere Interpretationen zulässt und auch nicht selbst roh zwingt, sondern allenfalls rational bestimmt.

Formal ist der Satz „Ich begehre x um seiner selbst willen“ triadisch: Ein Zeichen („Ich begehre“) bezieht sich auf ein Objekt (x) mit Hilfe eines Interpretanten („um seiner selbst willen“). Das Um-seiner-selbst-willen ist aber x. Funktional wird x doppelt verwendet, und zwar in zwei verschiedenen Kate-

³⁴ CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 113.

³⁵ Ebd., S. 92f.

³⁶ Zum Begriff s. CH. S. PEIRCE: Religionsphilosophische Schriften (1995), S. 126f.

³⁷ CH. S. PEIRCE: Religionsphilosophische Schriften (1995), S. 122.

³⁸ Ebd.

³⁹ Wenn Vergangenheit rohen Zwang auf die Gegenwart ausübt, so gilt das übrigens nicht auch von vergangenen Ereignissen. Denn vergangene Ereignisse können auch triadische Relationen haben, z.B. „A schenkte C an B.“ Wären nun vergangene Ereignisse dyadisch, weil sie vergangen sind, so würden triadische Ereignisse dadurch eliminiert, dass sie vergangen wären. Daher gilt: Die Vergangenheitsdimension eines Ereignisses ist dyadisch, während es das Ereignis selbst nicht sein muss.

goren. Deshalb ist der Satz keine Dyade, gilt doch von einer solchen, dass sie eine Eigenschaft unabhängig zu einem „dritten Objekt irgendeiner Kategorie“ besitzt. Da x aber einmal als Objekt und zum anderen als Interpretant fungiert, ist es zwar extensional identisch, nicht aber intensional. Nicht macht die Substanz von x die Dyade aus, sondern seine unterschiedliche Stelle in der Relation die Triade. Daher kann der Satz keine Dyade sein. Die Selbstevidenz von x beruht relational auf einem triadischen Argument.

Allerdings kann es sein, dass man mit dem Satz einen rohen Zwang ausdrücken möchte, nämlich den Umstand, dass die Verbindung zwischen x und seiner Selbstevidenz nicht ihrerseits geistig erschlossen werden kann. Der Satz „Ich begehre x um seiner selbst willen“ ist dann also eine Interpretation auf eine dyadische Relation. Diese Interpretation kann rational sein, lässt aber Spielräume zu.

Was ist aber die Dyade, die dieser Interpretation zugrunde liegt? Es kann entweder so sein, dass x seinen rohen Zwang auf das Begehren ausübt, oder dass das Begehren ihn auf x ausübt. Das „um seiner selbst willen“ ist dagegen der Interpretant dieser dyadischen Relation, der sie in einer triadischen Relation aufgreift. Im dyadisch strukturierten Satz „Ich begehre x “ wiederum wird weder eine Begründung genannt noch eine Alternative in Aussicht gestellt. Das macht seinen rohen Zwang aus, ebenso wie dies bei der Existenz oder der Wirklichkeit der Fall ist. Dieser rohe Zwang besteht aber auch in dem Satz „Ich begehre ein Himbeereis“ und nicht nur beim Begehren der Glückseligkeit, auf die ARISTOTELES, der Schöpfer des Ausdrucks „um seiner selbst willen“, seine Formel bezogen hatte. Ist daher der rohe Zwang unabhängig vom Objekt erfüllt, so wird er durch das Begehren ausgelöst. Begehren erzeugt offenbar einen rohen Zwang, zu dem sich zwar ein geistiges Subjekt interpretierend verhalten kann, dem es aber nicht dadurch entkommt. Das Begehren setzt immer zu.⁴⁰

Für PEIRCE gilt das von allen Tatsachen. Der Satz „Der Tee ist heiß“ übt ebenso einen rohen Zwang aus wie „Ich begehre x “. Dort würde die Interpretation „um seiner selbst willen“ eine inhaltsleere Tautologie abgeben: „Der Tee ist heiß wegen seiner selbst.“ Diese Tautologie würde den rohen Zwang unterstreichen, weil sie keine Begründung zulässt, die außerhalb der Tatsache

⁴⁰ Ich lasse absichtlich offen, wem es zusetzt, weil der Mensch bei Peirce ein Symbol ist (CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 1 [1986], S. 133), aber ein Symbol wiederum eine triadische geistige Relation (CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 3 [1993], S. 299). Hingegen setzt das Begehren als roher Zwang offenbar auch dann zu, wenn kein Selbstbewusstsein seiner gewahr wird.

selbst liegt. Die Tatsache ist durch sich selbst erzwungen. Im Hinblick auf das Begehren bedeutet dann aber roher Zwang, *dass ich nicht etwas will, weil ich wollen will, sondern weil ich wollen muss*. Dieser rohe Zwang des Begehrens erzeugt die intuitive Paradoxie des „unfreien Willens“, während der entsprechende rohe Zwang bei einer Tatsache, etwa über Tee, selbstverständlich zu sein scheint.

3 Die aristotelische Verwendung

Bekanntlich hat ARISTOTELES die Formel „um seiner selbst willen“ auf drei Begriffe bezogen: auf die Glückseligkeit⁴¹, den Freund⁴² und die theoretische Betrachtung⁴³. Die Formel wird dabei auf Sachverhalte bezogen, die entweder begehrt oder geliebt werden. Dennoch bleibt der Eindruck einer Indifferenz dieser drei Sachverhalte bestehen. Wie können drei Sachverhalte um ihrer selbst willen gewollt sein und sich dennoch unterscheiden? Wie wir unten sehen werden, impliziert ARISTOTELES' Argument, dass es nur einen begehrten Gegenstand geben kann, der um seiner selbst willen gewollt wird. Es scheint keine Lösung zu sein, den subjektiven Zugang auf diesen Gegenstand zu unterscheiden. Zwar wird nach ARISTOTELES die Glückseligkeit „begehrt“, während die theoretische Betrachtung „geliebt“ und dem Freund Gutes „gewünscht“ wird. Dennoch besteht zwischen Begehren, Wünschen und Lieben bei ARISTOTELES keine klare Differenz. Daher könnten die drei Begriffe allenfalls Aspekte eines gemeinsamen Phänomenbereichs sein, der als der Einzige um seiner selbst willen gewollt wird. Diese drei Aspekte lassen eine logische Beziehung untereinander ahnen, die wiederum voraussetzt, dass das Subjekt des Begehrens versteht, wie sie sich aufeinander beziehen. Ein solches Verstehen wird allerdings mit der Formel „um seiner selbst willen“ verdunkelt: Wenn ich etwas um seiner selbst willen begehre, verstehe ich nicht, warum ich es begehre, weil Inhalt und Zweck und damit hier das Explanans und das Explanandum ineinanderfallen. Das Verstehen scheint hier an ein Ende zu kommen, an dem es nur mit der bloßen Tatsache konfrontiert ist, dass es Glückseligkeit oder den Freund oder die Betrachtung begehrt.

Interessanterweise jedoch hat die Formel „um seiner selbst willen“ die argumentationsstrategische Funktion, dem Begehren eine Bedeutung zu geben.

⁴¹ ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, I, 2, 1095a 18.

⁴² „τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα.“ (ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, VIII, 3, 1155b 30–31.)

⁴³ ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, X, 6–7, 1177a–1177b.

Das, was um seiner selbst willen begehrt wird, bewahrt vor einem infiniten Regress: „Wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum Zwecke setzen – denn da ginge die Sache ins Unendliche fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel –, so muß ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein.“⁴⁴ ARISTOTELES schlägt also diese Formel vor, um das Begehren vor einer grundlosen bloßen Tatsache zu retten. Die Formel möchte eine Begründung für das Gute bieten: Weil die Glückseligkeit um ihrer selbst willen begehrt wird, ist sie das Gute.

Nun ist diese Bestimmung des Guten entweder eine axiomatische Setzung. In diesem Fall begründet sie nichts, sondern unterstreicht, dass es sich um eine bloße Tatsache handelt. Oder das Gute hat etwas mit dem *Begehren* selbst zu tun, also nicht allein mit der Glückseligkeit, sondern mit der subjektiven Beziehung zur Glückseligkeit. Dann wird das höchste Gut mit der Reflexivität des Begehrens begründet. In diesem Fall wiederum zeigt die Formel „um seiner selbst willen“ die Art der Begründung auf, die sie gibt. Sie gibt nämlich keinen objektiven Grund dafür, dass das um seiner selbst willen Begehrte ein Gut ist, sondern zeigt die *subjektive Unvermeidlichkeit* auf, ein solches Begehrtes nicht anders als das Gute aufzufassen.

Ein solcher Aufweis aber zeigt eine *bloße Tatsache* an. Das Gute ist kein Gegenstand, der objektiv nachweisbar wäre, sondern der subjektive Vollzug, der nicht am Guten dessen zweifeln kann, worauf er sich richtet, wenn er etwas um seiner selbst willen begehrt. Denn ansonsten könnte er es nicht um seiner selbst willen begehren.

3.1 Das „um seiner selbst willen“ macht das Begehren reflexiv

Ich behaupte also, dass ARISTOTELES' Argumentationsrichtung genau umgekehrt verläuft: Er erklärt nicht, dass es einen Gegenstand geben muss, der um seiner selbst willen begehrt wird, damit alles Begehren nicht leer und eitel zu werden droht. Vielmehr erklärt er, dass und unter welchen Umständen das *Phänomen des Begehrens (von etwas) um seiner selbst willen* auftritt: nämlich unter der Voraussetzung, dass der *Antrieb oder Vollzug* des Begehrens auch sein *Inhalt* ist. Denn im Vollzug des Begehrens kann das Subjekt nicht daran zweifeln, dass es zu Recht begehrt, weil es sonst begehren würde, nicht zu begehren. Eine solche Spannung könnte zwar im Hinblick auf bestimmte objektive Inhalte bestehen, etwa wenn der eifersüchtige Ehemann seine Frau kontrollieren will, aber zugleich nicht eifersüchtig sein will. Im Hinblick auf

⁴⁴ Ebd., I, 1, 1094a 20–22.

die Reflexivität des Begehrens selbst fällt eine solche Spannung aber aus. Sie ist das Fundament jeglicher Unterscheidung zwischen gut und schlecht, und zwar so, dass es die Urteilsfähigkeit über das Gute überhaupt erst generiert. Darum ist es selbst das Gute: Wer also begehrt (Vollzug), muss das Begehren (Inhalt) begehren, und zwar „um seiner selbst willen“. Das Gute hat eine subjektiv reflexive Struktur, die mit der Formel „um seiner selbst willen“ angezeigt wird. Der Ausdruck „Glückseligkeit“ ist also eine Chiffre für den reflexiven Prozess des reinen Begehrens. Sie ist eine „Tätigkeit“ (ἐνέργεια), die „an sich“ (καθ' αὐτὰς) begehrenswert ist.⁴⁵ Sie entspricht damit der Lust, die nämlich ebenso als eine Tätigkeit bezeichnet wird⁴⁶ und die das höchste Gut ist.⁴⁷

Natürlich ist die Lust nicht im Hinblick auf ihre Objekte immer gut, denn wir können aufgrund unserer Lust auch zum Schlechten motiviert werden.⁴⁸ Vielmehr muss auch hier die Reflexivität der Lust zum Tragen kommen: Der Vollzug ist der Inhalt. Wird nämlich die Glückseligkeit präziser als eine „der Tugend gemäße Tätigkeit“⁴⁹ bezeichnet, so ist sie von „theoretischer oder betrachtender Art“⁵⁰. Sie ist dadurch ausgezeichnet, *von Objekten unabhängig* zu sein. Sie ist rein selbstbezüglich, wodurch ihre *Weisheit* ausgezeichnet ist. ARISTOTELES unterscheidet hierzu den Weisen vom Gerechten: „So bedarf der Gerechte noch solcher, gegen die und mit denen er gerecht handeln kann... der Weise dagegen kann, auch wenn er für sich ist, betrachten.“⁵¹ Diese Selbstbezüglichkeit macht die theoretische Betrachtung „um ihrer selbst wegen“⁵² liebenswert.

ARISTOTELES begründet also nicht etwa das eine, das um seiner selbst willen begehrt wird (Glückseligkeit), mit einem anderen, das ebenso um seiner selbst willen geliebt wird (theoretische Betrachtung). Vielmehr verweist seine Formel „um seiner selbst willen“ auf etwas subjektiv Evidentes, das als solches im subjektiven Vollzug des Begehrens unbezweifelbar aber gerade deshalb eine an sich unbegründete bloße Tatsache ist. Dies trifft auf beide Vollzüge zu. Man könnte geradezu von einem Vorläufer kantischer Philosophie sprechen,

⁴⁵ Ebd., X, 6, 1176b 4.

⁴⁶ Ebd., VII, 13, 1153a 15.

⁴⁷ Ebd., VII, 14, 1153b 14.

⁴⁸ Ebd., II, 2, 1104b 9–10.

⁴⁹ Ebd., X, 7, 1177a 11.

⁵⁰ Ebd., X, 7, 1177a 17–18.

⁵¹ Ebd., X, 7, 1177a 30–33.

⁵² „δόξαι τ' ἄν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι“ (ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, X, 7, 1177b 1–2).

der bereits apriorische Bedingungen des Begehrens erhebt, die von empirischen Zusätzen rein gehalten werden und deshalb allein im subjektiven Vernunftgebrauch evident sind.

3.2 Die Reflexivität der Freundschaft

Wie passt nun in dieses Zwischenergebnis der Freund, dem man um seiner selbst willen das Gute wünscht? Wird hier nicht die reflexive Struktur des Begehrens verlassen, weil der Freund ein Anderer ist und daher auch die Selbstgenügsamkeit des Weisen durchbricht?

„Dem Freunde aber, sagt man, muß man um seiner selbst willen das Gute wünschen.“⁵³ Hier ist übrigens nicht davon die Rede, dass man den Freund um seiner selbst willen „liebt“, wie es aber etliche Kommentatoren behaupten.⁵⁴ Auch wird hier nicht die Freundschaft um ihrer selbst willen erstrebt.⁵⁵ Vielmehr wünscht man dem Freund um seiner selbst willen Gutes.⁵⁶ Dennoch bricht ARISTOTELES hier mit seiner Systematik, weil er nun *zwei unabhängige* Sachverhalte benennt, die um ihrer selbst willen gewollt sind. Zum Vergleich: Es wird für mein Begehren der Glückseligkeit nicht vorausgesetzt, dass ich sie *um meinetwillen* begehre. Wenn ich aber nun dem Freund das Gute wünsche – also das, was um seiner selbst willen begehrt wird –, so erwartet ARISTOTELES, dass *mein Wunsch* auf den Freund um seiner selbst willen zielt (und nicht allein sein Begehren). Das, was ich mit der Formel „um seiner selbst willen“ wünsche, hat nichts mit dem „um seiner selbst willen“ zu tun, das der Freund mit der Glückseligkeit begehren sollte.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, könnten folgende Vorschläge erhoben werden:

1. Entweder ist das Wünschen um des Freundes willen nur ein „um eines *anderen* willen“. In diesem Fall zielt der Wunsch nur als ein Teilziel auf den Freund und nicht um seiner selbst willen. Dafür spricht, dass ARISTOTELES eben nicht von einer Liebe des Freundes um seiner selbst willen spricht.
2. Oder er versucht auch hier eine Reflexivität aufzubauen, wonach der *Vollzug* des Wunsches sein *Inhalt* ist, nämlich die *Glückseligkeit*. In diesem Fall

⁵³ ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, VIII, 2, 1155b, 30–31.

⁵⁴ S. LYNCH: Philosophy and Friendship (2005), S. 99, 182; M.-D. PHILIPPE: Die Philia-Liebe bei Aristoteles (2010), S. 51.

⁵⁵ M.-D. PHILIPPE: Die Philia-Liebe bei Aristoteles (2010), S. 49.

⁵⁶ So auch ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, VIII, 4, 1156b 9; VIII, 7, 1157b 31–32.

wären beide, der Vollzug als auch der Inhalt, sozial konstituiert, und der Wunsch würde eingestehen, dass er nicht für sich allein begehren könnte.

Für die erste Option spricht, dass der Inhalt des Gewünschten und der Zweck des Gewünschten bei dem Wunsch für den Freund auseinanderfallen, während beide bei dem Begehren der Glückseligkeit identisch sind: Ich begehre Glückseligkeit um der Glückseligkeit willen, während ich dem Freund Gutes um des Freundes willen wünsche und nicht um des Guten willen. Dadurch bekommt das Ziel instrumentellen Charakter für ein höheres Ziel. – Aber genau das spricht auch gegen diese Option: Denn warum sollte ich etwas um des Freundes willen wünschen? Und worin unterscheidet sich ein Wunsch für den Freund und ein Wunsch um seiner selbst willen? Muss nicht der Satz „Ich wünsche dem Freund Gutes um seiner selbst willen“ logisch so analysiert werden:

Vollzug des Wunsches	Inhalt des Wunsches	Ziel des Wunsches
<i>Ich wünsche</i>	<i>Gutes des Freundes</i>	<i>um des Freundes selbst willen</i>

Objekt des Wunsches ist ja nicht einfach Gutes, sondern das Gute für den Freund, also *sein* Gutes. Zwar bezieht sich im Griechischen das „um seiner selbst willen“ eindeutig auf den Freund und nicht auf Gutes. Aber der Freund ist im Inhalt des Wunsches mit enthalten. Der Inhalt ist damit allein schon grammatisch zumindest teilweise mit dem Ziel des Wunsches gleich. In philosophischer Hinsicht können wir noch weiter gehen, denn ARISTOTELES dreht die Formulierung auch um: Liebende wünschen dem Freund nicht nur Gutes um des Freundes willen, sondern sie lieben ihn auch um des Guten willen: „um dessentwillen sie sich lieben.“⁵⁷ Zwar führt ARISTOTELES an dieser Stelle näher aus, dass ich auch dieses Gute um meiner selbst willen lieben kann, nämlich wenn ich es des Nutzens wegen oder der Lust wegen liebe. „Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen. Denn sie wünschen einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sie sind gut an sich.“⁵⁸ Wer also dem Freund Gutes wünscht, wünscht es ihm *nur dann* um des Freundes willen, wenn der Inhalt des Wunsches mit seinem Zweck in eins fällt: „Die aber dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünschen, sind Freunde im vollkommenen Sinne.“⁵⁹ Denn hier ist der Inhalt „Gutes des Freundes“ auf das Ziel des Wunsches abgestimmt („der *gute* Freund“). Der Freund

⁵⁷ Ebd., VIII, 3, 1156a 10.

⁵⁸ Ebd., VIII, 4, 1156b 6–7.

⁵⁹ Ebd., VIII, 4, 1156b 10.

wird deshalb zum Gewünschten, weil er gut ist. Das Gewünschte erfüllt sich im Ziel des guten Freundes. Deshalb wird nicht jedem Freund um seiner selbst willen das Gute gewünscht, sondern nur demjenigen, bei dem Freund und Gutes *für den Wünschenden* zusammenfallen sollen, also Inhalt und Ziel des Wunsches. Deshalb reicht es zur Lösung des Problems, dass ARISTOTELES zwei Sachverhalte um ihrer selbst willen begehren lässt, nicht aus, den Freund „um seiner selbst willen“ auf ein instrumentelles Ziel zu reduzieren.

Dadurch wird die zweite Option interessant: Könnte nicht ARISTOTELES im Hinblick auf Freundschaft die gleiche reflexive Struktur im Sinn haben wie vorher beim Begehren der Glückseligkeit? Oben hatte ich diese Reflexivität so interpretiert: Wer begehrt (Vollzug), muss das Begehren (Inhalt) begehren „um seiner selbst willen“. In dieser Reflexivität ist für ein Objekt des Begehrens kein Platz, sondern nur für ein reflektiertes Subjekt. Macht sich der Vollzug zum Inhalt, dann nur so, dass er seiner gewahr wird, ohne sich voll verobjektivieren zu können. Denn könnte er sich voll zum Inhalt machen, so würde der Vollzug aufhören. Das Begehren erfährt sich als Begehren, ohne dabei seine Parteilichkeit aufgeben zu können und „über sich“ zu reflektieren. Wird nun der Freund in dieser Weise reflexiv erfasst, so kann er nur Objekt sein, insofern er auch Subjekt ist. Das Begehren wird seiner also gewahr als eines, das sozial konstituiert ist. Ich verdanke mich im Begehren meines Freundes, den ich begehre (Inhalt) und der in mir begehrt (Vollzug). Sobald ich den Freund „um seiner selbst willen“ begehre, ist der reflexive Prozess vollendet. Dann gleicht sich auch das Ziel des Begehrens an seinen Inhalt an.

3.3 Reflexivität einer harten Selbstentzogenheit

Mit diesem Interpretationsvorschlag wäre mit einem Handstrich der Vorwurf gegen die aristotelische Ethik ausgeräumt, dass sie eine solipsistische oder narzisstische Ethik sei, in der der Andere nur instrumentell vorkomme, nämlich um die eigene Glückseligkeit zu erlangen.⁶⁰ Vielmehr wäre der Andere als die transzendente Bedingung des Begehrens im Begehren selbst entdeckt worden, nämlich in der Figur des Freundes.

Allerdings lässt dieser Vorschlag ein Problem unbeantwortet. Wenn er voraussetzt, dass der Freund das Begehren mitvollzieht, so würde das telepathische Fähigkeiten voraussetzen: Wenn der Freund in mir begehrt, so müsste er tatsächlich dasselbe begehren wie ich, und er müsste auch wissen, dass er es

⁶⁰ A. J. MITCHELL: Friendship amongst the Self-Sufficient: Epicurus (2011), S. 336; A. VELTMAN: Aristoteles and Kant on Self-Knowledge and Self-Disclosure through friendship, S. 453.

begehrt. Ansonsten würde nicht der Freund mein Begehren mit konstituieren, sondern nur meine Einbildung von ihm.

Aber das tut der *gute* Freund ja auch! Er begehrt dasselbe wie ich, nämlich die Glückseligkeit. Freunde wünschen sich gegenseitig dasselbe, „weil sie diese Gesinnung an sich, nicht mitfolgend, haben.“⁶¹ Ihr Begehren ist das Begehren des Begehrens, das dabei den Freund als den Mitbegehrenden erfährt, ohne ihn verobjektivieren zu können. Dazu muss der Freund nicht wissen, dass er mein Begehren konstituiert; seine transzendente Bedingung kann ihm selbst unklar bleiben, und sie ist auch nicht wichtig dafür, dass sich Freunde als „schlechthin gut“⁶² erleben. Dennoch begehren beide die Glückseligkeit, das Begehren, und erleben sich darin füreinander.

Wünsche ich meinem Freund Gutes um seiner selbst willen, so erfahre ich die treibende Kraft des Begehrens von woandersher: Ich begehre die Glückseligkeit nur insofern, als sie mich dazu treibt. Darin bewährt sich ARISTOTELES' Bemerkung, dass die Glückseligkeit eine *Tätigkeit* ist, die an sich selbst begehrenswert ist: Sie selbst treibt ihr Begehren an, das sich auf sie selbst bezieht. Damit ist das Begehren der Glückseligkeit etwas mir Entzogenes: Bevor ich sie begehre, begehrt sie in mir. Deshalb ist es ein Missverständnis zu behaupten, dass der Freund dadurch ausgezeichnet sei, dass er gewählt werde.⁶³ Bevor ich mich für ihn entscheiden könnte, bin ich selbst für den Prozess des sozial konstituierten Wählens gewählt.

Diese Selbstentzogenheit wird mit der Formel „um seiner selbst willen“ ausgedrückt. Als solche bietet diese Formel gerade keine Begründung für das höchste Gut, sondern markiert, dass es keine Begründung dafür gibt. Anstelle einer Letztbegründung fungiert das „um seiner selbst willen“ also argumentationsstrategisch als harte Selbstevidenz. Denn das höchste Gut ist nicht als Gehalt gegeben, sondern vollzieht sich als und im Begehren. Dessen Reflexivität ist ein hartes Faktum, zu der sich der glückselige oder tugendhafte Mensch letztlich nicht entscheiden kann, sondern die ihm auf natürliche Weise widerfährt. Diese Schlussfolgerung mag zwar ARISTOTELES' Ansicht widersprechen, dass Tugenden eingeübt werden und nicht natürlich vorliegen.⁶⁴ Aber die Glückseligkeit als die Motivation zur Tugend kann nicht selbst durch Eingewöhnung entstehen, sondern beruht auf einem Widerfahrnis des

⁶¹ ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, VIII, 4, 1156b 10.

⁶² Ebd., VIII, 4, 1156b 13.

⁶³ So M.-D. PHILIPPE: Die Philia-Liebe bei Aristoteles (2010), S. 52.

⁶⁴ ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, II, 1, 1103a 25–26.

Begehrens. Es ist eine fremde Tätigkeit in mir, das mich auf sie hin ausrichtet: die „Tätigkeit des naturgemäßen Habitus“⁶⁵.

Als hartes Faktum ist das, was um seiner selbst willen begehrt wird, auch nicht geistig durchdrungen, lässt sich doch der Vollzug des Begehrens nicht vollständig gehaltlich erschließen. Was am höchsten Gut eigentlich gut ist, bleibt dem Begehrungssubjekt verborgen. Es kann zwar nicht anders, als es zu begehren, weiß aber nicht, warum. Und was den Freund liebenswert macht, kann es sich ebenso wenig erschließen. Denn beide laufen einer geistigen Durchdringung voraus und vollziehen sich ohne sie.

4 Ergebnis

Es ist zwar nicht zwingend, dass ich ein Himbeereis begehre, aber sehr wohl, dass ich begehren muss. Begehre ich also ein Himbeereis, so begehre ich zwar nicht das Eis um seiner selbst willen, aber das Begehren um seiner selbst willen: Ich begehre zu begehren. Denn die Bedingung des Begehrens liegt außerhalb meiner Wahl, nämlich im rohen Zwang der Tatsache selbst, dass ich begehre. Wer nun Himbeereis um seiner selbst willen begehrt, begeht einen Kategoriefehler, weil er den rohen Zwang dieser Tatsache mit dem Objekt innerhalb dieser Tatsache verwechselt. Denn nicht das Objekt übt den rohen Zwang aus, weil es austauschbar ist, sondern das Begehren. Dafür, dass ich ein Himbeereis begehre, kann ich eine Begründung finden. Dann wird dieses Begehren in einer triadischen Struktur dargestellt und bekommt einen *freien* Charakter. Denn da Zeichenprozesse unabgeschlossen sind, ist das Verhältnis des Zeichens zum Interpretanten stets kontingent. Etwas anders verhält es sich mit der Begründung „um seiner selbst willen“. Diese Formel ist zwar in eine triadische Relation eingebettet, aber so, dass sie den rohen Zwang repräsentiert, der in der Tatsache des Begehrens besteht. Das „um seiner selbst willen“ repräsentiert also die Unmöglichkeit einer Begründung. Während ich also frei bin, anstelle eines Himbeereis eine Marzipantorte zu begehren, besteht eine unhintergehbare Unfreiheit in Relation zum Begehren selbst.

Die aristotelische Formel „um seiner selbst willen“ bezeichnet also den rohen Zwang der Tatsächlichkeit des Begehrens, dem jedes Begehrungssubjekt unterworfen ist und dessen Güte es auch nicht in Zweifel ziehen kann, solange es begehrt. Ein Subjekt ist allerdings frei, ob es diesen rohen Zwang reflektiert und damit den Vollzug des Begehrens auch zu seinem Inhalt macht. Es

⁶⁵ Ebd., VII, 13, 1153a 15.

kann zwar nicht anders als das Begehren selbst als das Gute aufzufassen, aber für dieses Eingeständnis muss es das Begehren nicht auch selbst begehren. Für ARISTOTELES ist ein solcher reflexiver geistiger Prozess die Haltung des tugendhaften oder guten Menschen. Der gute Mensch unterwirft sich also freiwillig dem rohen Zwang des Begehrens, dem jeder Mensch ohnehin ausgesetzt ist. Diese reflexive Unterwerfung unternimmt der gute und tugendhafte Mensch, um im rohen Zwang des Begehrens das höchste Ziel zu finden.

Die theologische und philosophische Ethik sind gut beraten, die Formel „um seiner selbst willen“ argumentationsstrategisch nicht zu überstrapazieren. Wird die Formel ästhetisch verwendet, so lässt sich aus ihr nur zum Preis eines naturalistischen Fehlschlusses eine ethische Forderung ableiten. Dies ist etwa der Fall, wenn man einen Menschen angeblich um seiner selbst willen liebt. Es mag sein, dass man eine ästhetische, „zweckfreie“ Relation zu diesem Menschen hat. Nur lassen sich dann daraus keine moralischen Konsequenzen ziehen. Wer einen Menschen um seiner selbst willen liebt, weiß entweder nicht, warum er liebt, oder er verwechselt den rohen Zwang einer Tatsache („Ich liebe x“) mit dem Objekt innerhalb dieser Tatsache. In beiden Fällen kann kaum von einem moralisch zurechnungsfähigen Liebenden gesprochen werden.

Moralisch zurechnungsfähig ist er dagegen dann, wenn er die geliebte Person um des Guten willen liebt, das er in ihr findet oder das er ihr wünscht. Dies habe ich in diesem Aufsatz als ARISTOTELES' Reduktion des äquivoken Gebrauchs der Formel „um seiner selbst willen“ herausgearbeitet: Der Liebende liebt die Geliebte, weil er sich dem rohen Zwang der Liebe verpflichtet fühlt. Dabei erlebt er die geliebte Person so, dass sie seine Liebe zu ihr mit konstituiert. Er erlebt die Alterität in seiner Liebe. Da der gute Mensch sich freiwillig dem rohen Zwang des Begehrens unterwirft, unterwirft er sich in der Liebe freiwillig dem Guten der geliebten Person, das sein Liebesbegehren mit konstituiert. Die Liebe wird reflexiv und wird dabei der sozialen Konstitution durch die Person gewahr, auf die sie sich richtet. – Die moralische Zurechnungsfähigkeit, die hier zum Tragen kommt, besitzt eine paradoxe Struktur: Sie besteht nämlich in dem *freien* Eingeständnis, für die Liebe nicht verantwortlich zu sein, sich aber für die eigene Einschränkung verantwortlich zu machen.

Gegen dieses Ergebnis könnte eingewendet werden, dass ARISTOTELES' Teleologie gewaltsam in eine Transzendentaltheorie überführt wird: Das höchste Ziel wird zur treibenden Kraft, die bereits aktuell ihren rohen Zwang entfaltet. Nun schließen sich Teleologie und Transzendentalphilosophie nicht aus.

Dennoch mag man mir in meiner Aristoteles-Relecture einen Anachronismus vorwerfen. Wenn aber dann stattdessen die Glückseligkeit in einer rein teleologischen Denkart Objekt und Ziel des Begehrens sein soll, lässt sich schwer die Konsequenz vermeiden, dass das Begehren der Glückseligkeit ebenso „leer und eitel“ ist wie der unendliche Regress von Begierden. Denn das Um-seiner-selbst-willen ist keine Begründung für das Begehren, sondern besteht gerade im Verzicht auf eine Begründung. Der Interpretant dieser triadischen Relation bleibt also „leer“. Die aristotelische Teleologie wäre also letztlich eine leere Teleologie. Um sie zu füllen, habe ich vorgeschlagen, dass die Begründung deshalb ausbleiben kann, weil sie sich im Begehren selbst aktuell vollzieht. Sie ist im Vollzug des Begehrens nicht bezweifelbar, ohne diesen Vollzug als die notwendige Voraussetzung der aristotelischen Argumentation zurückzunehmen. Das reine Begehren ist das Gute oder das Beste, weil es bei der Wahl aller anderen begehrten Güter als „brutal making“ zugrunde gelegt werden muss und ihre Güte überhaupt erst qualifiziert. Daher ist das Begehren des Begehrens um seiner selbst willen das reflexive Gewährwerden dessen, was das Begehrungssubjekt immer schon orientiert – als roher Zwang. Zur teleologischen Ethik wird der aristotelische Ansatz an der Stelle, an der das Begehrungssubjekt reflexiv Verantwortung für das übernimmt, was es immer schon orientiert.

Zusammenfassung

OHLY, LUKAS: „Um seiner selbst willen“ – Kritik einer ethischen Begründungskategorie. *ETHICA* 22 (2014) 4, 327–345

Die in ethischen Beiträgen oft unbedacht verwendete Formel, dass etwas „um seiner selbst willen“ Achtung verdiene oder gut sei, verrät oftmals eine argumentative Schwäche. Wer etwas „um seiner selbst willen“ achtet, versteht nicht, was er tut. Im Anschluss an die Zeichentheorie von Charles Sanders Peirce lässt sich zeigen, dass diese Formel den rohen Zwang eines Ereignisses oder Sachverhalts markiert, der auf keiner rationalen Bestimmung beruht. Die ursprüngliche Verwendung dieser Formel bei Aristoteles zeigt aber, dass es immerhin für ein Subjekt rational unaus-

Summary

OHLY, LUKAS: “For its own sake” – critique of an ethical category of justification. *ETHICA* 22 (2014) 4, 327–345

Sometimes the term “for its own sake” is used quite thoughtlessly in ethical papers to justify either respect for or the goodness of something. Often this mode of expression marks a weakness in argumentation. Whoever respects something “for its own sake”, does not understand what he actually does. According to the semiotics of Charles Sanders Peirce the term refers to a rough urge of an event or facts without rational background. However, Aristotle originally used it to show that for a subject it is rationally inevitable to relate oneself to something which is sought “for its own sake”.

weichlich ist, sich zu etwas ins Verhältnis zu setzen, das „um seiner selbst willen“ begehrt wird. For its own sake
Nikomachean ethics
Peirce, Ch. S.

Nikomachische Ethik
Peirce, Ch. S.
um seiner selbst willen

L i t e r a t u r

- ALBERT, HANS: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991⁵.
- ARISTOTELES: Nikomachische Ethik; dt. Ausgabe hg. v. G. Bien. Hamburg: Meiner, 1985⁴.
- ARISTOTELES: Politik (übers. v. E. Rolfes). Hamburg: Meiner, 1990⁴.
- BÖCKLE, FRANZ: Menschenwürdig sterben; in: L. Honnefelder/G. Rager (Hg.): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel, 1994, S. 284–318.
- HABERMAS, JÜRGEN: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- HÄRLE, WILFRIED: Dogmatik. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
— Ethik. Berlin/New York: de Gruyter, 2011.
- HONNEFELDER, LUDGER/RAGER, GÜNTER (Hg.): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel, 1994.
- ILLOUZ, EVA: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.
- JÜNGEL, EBERHARD: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. München: Chr. Kaiser, 1986².
— Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürliche Theologie; in: Ders.: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch; München, Chr. Kaiser, 1986², S. 193–197.
— Der Tod als Geheimnis des Lebens; in: Ders.: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch; München, Chr. Kaiser, 1986², S. 327–254.
— Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999².
- KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig: Meiner, 1947³.
- KUGLER, GUDRUN/BOREL, DENIS (Hg.): Entdeckung der Freundschaft. Von Philia bis Facebook. Freiburg: Herder, 2010, S. 46–53.
- LYNCH, SANDRA: Philosophy and Friendship. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- McEVOY LEIGH, ADRIANNE (Ed.): Sex, Love and Friendship. Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993–2003. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- MITCHELL, ANDREW J.: Friendship amongst the Self-Sufficient: Epicurus, in: A. L. McEvoy (Ed.): Sex, Love and Friendship. Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993–2003. Amsterdam: Rodopi, 2011, S. 335–343.
- MOORE, GEORGE EDWARD: Principia Ethica. Erweiterte Ausgabe (hg. B. Wisser). Stuttgart: Reclam, 1996.
- PAPE, HELMUT: Einleitung; in: Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, S. 9–72.

PEIRCE, CHARLES SANDERS: Religionsphilosophische Schriften (hg. v. H. Deuser). Hamburg: Meiner, 1995.

— Semiotische Schriften, Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

— Semiotische Schriften, Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

— Semiotische Schriften, Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

— Vorlesungen über Pragmatismus (hg. E. Walther). Hamburg: Meiner, 1991.

PHILIPPE, MARIE-DOMINIQUE: Die Philia-Liebe bei Aristoteles; in: G. Kugler/D. Borel (Hg.): Entdeckung der Freundschaft. Von Philia bis Facebook. Freiburg: Herder, 2010, S. 46–53.

VELTMAN, ANDREA: Aristoteles and Kant on Self-Knowledge and Self-Disclosure through friendship; in: A. L. McEvoy (Ed.): Sex, Love and Friendship. Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993–2003. Amsterdam: Rodopi, 2011, S. 453–460.

Apl. Prof. Dr. Lukas Ohly M.A.phil., Goethe-Universität Frankfurt,
FB Evangelische Theologie und Religionsphilosophie,
Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt a. M.
ohly@kirche-ostheim.de