

Leseprobe aus:

Ursula Wolf

Nikomachische Ethik



Mehr Informationen zum Buch finden Sie [hier](#).

Einleitung

1. Leben und Werk

Aristoteles wurde 384 v. Chr. in Stageira auf Chalkidike als Sohn eines Arztes am Hof Philipps von Makedonien geboren. Er trat 367 in Platons Akademie ein, wo er zunächst studierte und später auch lehrte, und blieb dort bis zu Platons Tod im Jahr 347. In dieser Zeit nahm er Anregungen von Platon auf, setzte sich aber auch kritisch mit dessen Lehre auseinander. Zwischen 347 und 334 lehrte und forschte er an verschiedenen Orten Griechenlands; seine Materialsammlungen, die naturwissenschaftliche Daten, aber auch Gesetze und Verfassungen zusammentragen, stammen wohl aus dieser Periode. Innerhalb dieser Zeit war er ab 343 für drei Jahre als Erzieher von Philipps Sohn Alexander tätig. Nach Philipps Sieg über Athen (338) kehrte Aristoteles im Jahr 334 nach Athen zurück und gründete im Lykeion eine eigene Schule. Dort entstanden vermutlich die großen philosophischen Werke, die wir kennen. Mit Alexanders Tod wurden in Athen antimakedonische Gefühle stärker, und 323 zog sich Aristoteles nach Chalkis zurück, wo er ein Jahr später starb.

Die Zahl seiner Schriften ist groß; allerdings ist nur weniger als ein Viertel erhalten.¹ Die *Nikomachische Ethik* gehört zu den wissenschaftlichen Werken (Aristoteles hat daneben Werbeschriften und Dialoge verfasst und die erwähnten Materialsammlungen erstellt) und hier in den Bereich der praktischen Wissenschaften. Zur praktischen Philosophie gehört auch die Politikwissenschaft, die für Aristoteles eng mit der Ethik zusammenhängt.² So kündigt der letzte Abschnitt X 10 in der *Nikomachischen Ethik* die *Politik* als von der Sache geforderte Fortsetzung an. Manchmal verwendet Aristoteles das Wort «Politikwissenschaft» auch als Oberbegriff für beide Disziplinen,

wenn er sagt, die ethische Abhandlung sei eine Art politische Untersuchung (1094b11).

Die *Nikomachische Ethik* (EN) ist eine von drei Schriften zur Ethik, die uns als von Aristoteles verfasst überliefert sind.³ Die beiden anderen sind die *Magna Moralia* (MM) und die *Eudemische Ethik* (EE). Die MM stammen nach der heute üblichen Forschungsmeinung nicht von Aristoteles. Eine Zeit lang wurde auch die Echtheit der EE bezweifelt, die jedoch inzwischen als rehabilitiert gelten darf.⁴ Das zeitliche und qualitative Verhältnis von EN und EE ist strittig. Sie haben drei Bücher gemeinsam (Buch V–VII der EN und Buch IV–VI der EE), von denen unklar ist, ob sie ursprünglich zur EN oder zur EE gehörten.

2. Inhalt der *Nikomachischen Ethik*

Schon der kurze Überblick über die Biographie macht deutlich, warum Aristoteles für uns von Interesse ist. Als Aristoteles seine praktische Philosophie entwickelte, war die Zeit der griechischen Stadtstaaten, die überschaubare selbständige Einheiten darstellten, vorbei. Unter Alexander entstand eine politische Weltmacht, die jedoch zu einer eher oberflächlichen Einheit führte und offenbar den Bürgern der griechischen Städte kein neues gemeinsames Selbstverständnis ermöglichte, sondern eher Erfahrungen der Verschiedenartigkeit und Offenheit aufkommen ließ. In dieser Situation hielt Aristoteles einerseits an der für die Griechen selbstverständlichen Vorstellung fest, dass der Mensch nach Art der Herdentiere von Natur aus ein politisches Lebewesen (*zōon politikon*) ist (1253a2f, a8). Andererseits war er der erste Philosoph der Antike, der einen begrifflichen Unterschied zwischen dem Menschen als Bürger und dem Menschen als Menschen einführte (1276b17) und eine auf das individuelle Leben bezogene Ethikabhandlung gesondert von einer politischen Abhandlung schrieb, vermutlich, weil er das Zustandekommen idealer politischer Verhältnisse, die jedem Individuum die volle

Verwirklichung seines Glücks garantieren, nicht mehr für realistisch hielt.⁵

Diese realistische, an den Gegebenheiten orientierte Haltung zeigt sich auch in Fragen der wissenschaftlichen Methode. Schon in der theoretischen Wissenschaft fasst Aristoteles, veranlasst durch sein Interesse an Biologie und Medizin, Gesetzmäßigkeiten ins Auge, die anders als diejenigen der Mathematik und Physik nicht notwendig und allgemeingültig sind, sondern nur Wahrscheinlichkeitscharakter haben. Solche Regelmäßigkeiten macht sich unter den praktischen Disziplinen das Herstellungswissen, die *technē*, zunutze. Jede *technē* hat es mit einem umgrenzten Gegenstandsbereich zu tun, aus dessen Definition sich gerade die relevanten Regularitäten entnehmen lassen: Z. B. hat die Medizin die Bewirkung von Gesundheit zum Ziel, und was diese ist, stellt man fest, indem man bestimmt, worin die gute physische Verfassung eines Lebewesens besteht. Dass wir hier mit Wahrscheinlichkeitswissen zu tun haben, liegt daran, dass Gesundheit für verschiedene Spezies von Lebewesen, aber auch für verschiedene Individuen derselben Spezies unter variierenden Lebensbedingungen etwas Unterschiedliches ist.

Anders als die *technē* hat es die Ethik nicht mit einem bestimmten Bereich zu tun, sondern mit dem Guten für den Menschen überhaupt, auf das alle anderen Ziele bezogen sind. Gehen wir vom Wort aus, dann ist Ethik zunächst die Lehre vom richtigen Verhalten oder vom Charakter. Der Politiker muss wissen, wie er die Bürger gut im Charakter macht, und um das zu wissen, muss er bereits selbst gut im Charakter sein und gut handeln. Aufgabe der Ethik ist für Aristoteles nicht einfach das Erkennen, sondern das Handeln (1095a5 f). Doch während die MM die ethische Untersuchung in der Tat direkt als Charakterlehre einführen, setzt Aristoteles in der EN und EE umfassender ein, weil das politische Leben nur *eine* Form des guten Lebens und nur die zweitbeste neben dem theoretischen Leben ist. So gesehen ist Ethik allgemein die Frage nach dem richtigen oder guten Leben, allerdings auch dies nicht wie heute nur als *Theorie* des guten Lebens, sondern in der Absicht, *praktische* Handlungsanweisungen zu gewinnen.

Zur Frage nach dem guten menschlichen Leben kommt Aristoteles in Buch I der EN durch eine Verbindung von Beobachtungen und begrifflichen Überlegungen. Wir verfolgen im Leben diese und jene Ziele, die teilweise wieder Mittel zu anderen Zielen oder Teile von diesen sind. Dann kann man weiterfragen, was wir denn letztlich wollen, was das letzte Ziel oder Gut für den Menschen ist, und die einzig denkbare Antwort auf diese Frage lautet für Aristoteles: das Glück, die *eudaimonia*. Damit ist der Gegenstand der Ethik bestimmt und zugleich klar, dass er sich nicht einfach, wie es für das Ziel eines untergeordneten Herstellungswissens möglich ist, definieren lässt. Was das Glück ist, ist weniger eine Definitions- als eine Überlegungsfrage, da es sich um einen praktischen Begriff handelt, dessen Inhalt wie auch sonst bei normativ-praktischen Begriffen strittig ist und von verschiedenen Menschen unterschiedlich gefüllt wird. Aristoteles nennt in I 3 die drei wichtigsten Antworten auf die Frage nach dem Glück: Leben der Lust, Leben in Ausübung der Charaktertugenden (politisches Leben), Leben in der Betrachtung (philosophisches Leben). Nach einer Präzisierung der Frage im Rest von Buch I ergibt sich aus diesen drei Antworten der weitere Aufbau der Untersuchung.⁶ Die Bücher II–V und Teile von Buch VI erläutern das politische Leben, und auch die Bücher VII–IX enthalten damit Zusammenhängendes; Buch X 1–5 und die Dublette in VII 12–15 prüfen den Vorschlag, das Glück bestehe in der Lust; die zweite Hälfte von Buch X ist mit dem Leben der Theorie befasst, wobei Vorbereitendes dazu bereits in Buch VI zu finden ist. Daraus ergibt sich folgende Gliederung:⁷

- I Begriff des Ziels, des Guten und des Glücks
- II Definition der ethischen Tugend
- III 1–7 Handeln aus eigenem Willen und Vorsatz
- III 8–V Die einzelnen ethischen Tugenden (darunter wichtig:)
- V Gerechtigkeit
- VI Vernunfttugenden
- VII 1–11 Unbeherrschtheit
- VII 12–15 Lust (Erste Abhandlung)

VIII–IX Freundschaft

X 1–5 Lust (Zweite Abhandlung)

X 6–9 Zwei Antworten auf die Frage nach dem Glück

X 10 Überleitung zur Politik

Nachdem Aristoteles zunächst in Orientierung an Beobachtungen und verbreiteten Meinungen das Glück als Antwort auf die Frage nach dem letzten Ziel, dem letztlich Gewollten, eingeführt hat, nimmt er noch in Buch I einen Neuansatz vor, der wissenschaftlicher Art ist, indem er eine Definition des Guts für den Menschen entwickelt. Dabei handelt es sich um das berühmte *ergon*-Argument in I 6, das häufig als naturalistisch kritisiert worden ist. Wo Dinge einer Art eine spezifische Funktion (*ergon*) haben, reden wir davon, dass sie diese Funktion besser oder schlechter erfüllen, und wo ein Ding die Funktion gut erfüllt, nennen wir es ein gutes Ding dieser Art, ein Ding, das die *aretē* dieser Art besitzt. (Messer haben die Funktion zu schneiden, und ein Messer, das gut schneidet, ist ein gutes Messer, ist gut als Messer.) Aristoteles geht davon aus, dass auch jede Spezies von Lebewesen eine spezifische Funktion (*ergon*) hat. Diese ist nicht von außen vorgegeben, sondern besteht – im Sinn einer internen Teleologie – im Vollzug der arttypischen Lebensweise. Was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, ist seine Vernunftfähigkeit; dann besteht die typisch menschliche Lebensweise im Vollzug eines Lebens in der Betätigung dieser Fähigkeit und die *aretē* des Menschen darin, dies auf gute Weise zu tun. Gut als Mensch ist also, wer sein Leben in der Weise der vernunftgemäßen Betätigung vollzieht. In diesem Sinn gut als Mensch zu sein, die menschliche *aretē* auszuüben, soll nun aber gemäß der Argumentation in I 6 gerade den Inhalt der *eudaimonia* ausmachen.

Aus dieser Schnittstelle lässt sich der gesamte weitere Gedankengang der EN entwickeln. Zunächst ist der Übergang in I 6 problematisch. Zwar spricht nichts dagegen, auch in praktischen Kontexten von natürlichen Gegebenheiten auszugehen, denn es dürfte nicht aussichtsreich sein, das richtige menschliche Verhalten oder das menschliche Glück ohne Rücksicht auf die mensch-

liche Natur bestimmen zu wollen.⁸ Aber man kann nicht einfach behaupten, dass der gute Vollzug der spezifisch menschlichen Fähigkeiten mit dem Glück zusammenfällt, solange es denkbar ist, dass jemand anders lebt und trotzdem glücklich ist, oder zwar so lebt, aber trotzdem unglücklich ist. Dass Letzteres möglich ist, sieht Aristoteles selbst und setzt sich mit dieser Schwierigkeit seiner Position in den auf I 6 folgenden Stücken I 8–11 auseinander. Hier wird am deutlichsten, *warum* Aristoteles den Übergang in I 6 vornimmt. Er sucht wie alle griechischen Philosophen, die von der Grunderfahrung der Wechselhaftigkeit des Lebens geprägt sind, nach einer Konzeption des Glücks, deren Realisierung bei uns liegt und durch widrige äußere Umstände nicht völlig durchkreuzt werden kann. Das Leben in der guten Aktualisierung der eigenen Fähigkeiten bietet eine solche Möglichkeit. Dann bleibt die Frage, warum es glücklich macht, obwohl es nicht alle Elemente des alltäglichen Glücksbegriffs, der das äußere Glück mit umfasst, enthält.

Um diese Frage zu beantworten, muss man eine weitere Grundthese beachten, die ebenfalls in I 6 angedeutet und dann in I 13 ausgeführt wird. Es gibt nach Aristoteles zwei Möglichkeiten eines spezifisch menschlichen Lebens und folglich zwei Weisen menschlichen Gutseins, weil es zwei Weisen gibt, im Sinn der Vernunft tätig zu sein, einmal im theoretischen Leben, im Betrachten der höchsten Gegenstände der Wissenschaft, und zweitens im politischen Leben, in der Betätigung der *aretē* des Charakters. Die dritte der oben genannten Lebensformen, die nach gängiger Meinung das Glück ausmachen könnten, das Leben der Lust, ist in einem Sinn kein dem Menschen eigentümliches Leben, nämlich dann nicht, wenn das Leben in der Suche nach sinnlicher Lust gemeint ist, die ja auch Tiere erfahren. In einem anderen Sinn, wenn Lust in der anspruchsvolleren Form der Freude an Tätigkeiten gemeint ist, ist sie keine eigenständige Lebensform, sondern gerade die Erklärung dafür, warum das Leben der Ausübung der menschlichen *aretē* glücklich ist. Die Ausführungen über die Lust in Buch VII und X haben also die Aufgabe zu zeigen, dass die wissenschaftliche, aus der objektiven

Natur des Menschen gewonnene Glücksbestimmung auch mit einer subjektiven Glückserfahrung verbunden ist. Da es sich dabei genau genommen um eine Reflexionslust handelt, d. h. um eine Lust zweiter Stufe, mit der man sich darüber freut, dass wir auf die für Menschen richtige Weise tätig sind, ist sie ähnlich wie diese Lebensweise selbst etwas, das bei uns liegt und deshalb auch im äußeren Unglück nicht ganz verloren gehen kann.

Dennoch ist die Verfügbarkeit der so verstandenen *eudaimonia* nicht für alle Menschen gegeben. Das zeigt die elaborierte Lehre von der zweiten menschlichen Lebensform, die den größten Raum der EN einnimmt. Die praktische Vernunftfähigkeit ist für Aristoteles nicht, wie es in der modernen Moralphilosophie teilweise der Fall zu sein scheint, ein frei schwebendes Vermögen, sondern sie ist eingebettet in unsere Wünsche und Affekte und kommt nur dort zum Tragen, wo diese von Kindheit an durch richtige Erziehung so gewöhnt sind, dass man die Charaktertugenden ausbildet. Nur wer die Charaktertugenden hat, kann die Klugheit (*phronēsis*) besitzen, denn ohne diese Tugenden wird die Überlegung darüber, was zu tun richtig ist, verzerrt. Und nur wer zusätzlich zu den Charaktertugenden die Klugheit besitzt, kann gut handeln, weil die Tugenden sonst blind sind. Diese Lehre entwickelt Aristoteles zunächst sozusagen von unten, von der Seite des Charakters her, indem er in Buch II darstellt, wie man in der Erziehung daran gewöhnt wird, bei den richtigen Handlungen Lust und Unlust zu empfinden, und wie man bei geeigneter Erziehung eine dauerhafte Disposition ausbildet, beim Handeln die Mitte zu treffen. Anders, als sich das in populären Zusammenfassungen der EN darstellt, will Aristoteles damit nicht die goldene Mitte oder das Mittelmaß o. Ä. empfehlen; vielmehr liegt die Mitte dort, wo die richtige Überlegung (der *orthos logos*) sie bestimmt. Diese Rolle der Überlegung wird in Buch III ausgearbeitet. Hier zeigt Aristoteles, dass eine gute Handlung nicht schon dort gegeben ist, wo man etwas Richtiges unter Anleitung tut, sondern erst dann, wenn es erstens aus dem eigenen Willen kommt (*hekousion* ist) und zweitens dieses nicht blind reagiert, sondern zunächst eine Überlegung darüber in Gang setzt, was

in der gegebenen Situation die bestmögliche Handlung ist, eine Überlegung, die dann in einen entsprechenden Vorsatz mündet, der wiederum, wenn keine Hindernisse in der Situation vorliegen, unmittelbar in eine Handlung übergeht.

Aristoteles legt also ein Handlungsmodell vor, welches man heute als internalistisch bezeichnen würde. Es hat den Vorteil, dass keine motivationale Kluft zwischen als richtig erkanntem Handlungsvorsatz und Ausführung besteht, während hier für externalistische Theorien eine Erklärungslücke besteht. Dafür hat Aristoteles die umgekehrte Schwierigkeit, dass sich mit seinem Handlungsmodell Abweichungen, wie sie im Phänomen der Willensschwäche bzw. Unbeherrschtheit (*akrasia*) vorkommen, begrifflich nicht leicht fassen lassen (siehe Buch VII). Ein weiteres Problem zeigt sich, wenn Aristoteles in Buch VI seine Lehre des guten Handelns von oben durch die Erläuterung der Betätigung der Klugheit ergänzt. Wie Aristoteles dort selbst sagt, bleibt der Hinweis, die richtige Mitte im Handeln liege dort, wo die richtige Überlegung sie lokalisiert, unbestimmt (1138b26). Doch wartet man vergeblich darauf, dass Aristoteles im Verlauf von Buch VI bestimmte Kriterien der Richtigkeit liefert. Ehe man daraus einen Vorwurf macht, sollte man allerdings fragen, ob eine solche Festlegung konkreter Kriterien überhaupt mittels allgemeiner philosophischer Aussagen möglich ist. In der Tat ist auch keine andere Ethik in der Lage, konkrete Handlungskriterien abzuleiten. Die praktische Philosophie kann hier nur tun, was auch Aristoteles in Buch VI und VII tut, nämlich aufzeigen, welches die Verfahren sind, mit denen wir zu einer konkreten Handlungsentscheidung kommen.

Eine erste Ebene der Konkretion verdankt der Ansatz der Tatsache, dass Aristoteles nicht bei der nur grob möglichen wissenschaftlichen Definition des menschlichen Guts stehen bleibt, sondern insbesondere die politische Lebensform inhaltlich ausbuchstabiert. Das geschieht in der Erläuterung der einzelnen Charaktertugenden in Buch III 8–V. Woher nimmt Aristoteles die Einteilung dieser Tugenden? Man könnte denken, dass dieser Teil seiner Ethik konventionell ist und einfach die für seine Zeit und

Schicht selbstverständlichen Tugenden nennt. Doch das ist nur zum Teil richtig. Sicher greift Aristoteles hier wie sonst auf bewährte Meinungen zurück. Aber die Einteilung hat eine gewisse Systematik, die wohl dadurch zustande kommt, dass Aristoteles fragt, welches die wichtigsten Typen von Handlungssituationen und Lebensbereichen sind, in denen Affekte und Handlungen vorkommen: Konfrontation mit Gefahren, Konfrontation mit sinnlich Lustvollem, Umgang mit Vermögen, moralische Beziehungen, Geselligkeit usw. In jedem dieser Bereiche wird eine Verhaltensweise als Tugend ausgezeichnet, wobei der Leitgesichtspunkt die Frage ist, welche Verhaltensweise am besten geeignet ist, das gute Handeln, die *eudaimonia*, zu realisieren.

Während heute die Tugendethik als ein Ansatz in der Moralphilosophie diskutiert wird, sind also die Tugenden in der EN primär Glückstugenden, d. h. Verhaltensweisen, die uns ermöglichen, mit den eigenen Affekten und äußeren Situationen so umzugehen, dass wir eine bei uns selbst liegende Möglichkeit haben, auf gute Weise zu leben. Zwar haben viele der Tugenden, die Aristoteles anführt, mit dem Verhalten zu anderen zu tun, und es gibt eine Tugend, für die es wesentlich ist, dass sich ihre Handlungen auf andere Menschen beziehen, die Gerechtigkeit (Buch V).⁹ Doch obwohl Aristoteles dieser Tugend eine ausgezeichnete Stellung einräumt, da sie alle anderen Tugenden umfasse, insofern man sie in ihrer Bezogenheit auf andere Menschen betrachte, bleibt auch ihre Begründung eine eudämonistische; der Leitgesichtspunkt für alle praktischen Fragen bleibt der in Buch I eingeführte Grundbezug des menschlichen Strebens auf das Glück.

Fragen wir uns jetzt, was für uns heute an der Ethik des Aristoteles lohnend bleibt. Stellen wir die Frage zunächst im engeren Kontext der Moralphilosophie, die heute gegenüber der Ethik als Lehre vom guten Leben vorherrscht. Wenn wir – wie die Griechen seit der sophistischen Aufklärung – eine Moralkonzeption vertreten wollen, die nicht auf Autoritäten oder religiöse oder metaphysische Wertsetzungen zurückgreift, dann ist die Auffassung zumindest nahe liegend, dass die Moral nur dann eine Chance hat, wenn man zeigen kann, wie sie zum individuellen Glück bei-

trägt. Baut man die Moral auf diese Weise in das Streben nach dem Glück ein, ergibt sich in der Folge die Frage, ob dann nicht Tugenden von Personen ebenso elementar oder vielleicht sogar elementarer sind als soziale Normen. Die inhaltlichen Tugenden, die Aristoteles beschreibt, sind allerdings, wie gesagt, nicht immer für uns nachvollziehbar. Weiterhin gilt für die von ihm favorisierte erste Glücksform, das theoretische Leben (Buch X 6–9), dass es metaphysisch begründet ist.

Dass die aristotelische Ethik bis heute für die praktische Philosophie grundlegend ist, betrifft eine Disziplin, die man in der heutigen Philosophie Handlungstheorie nennt. Die Handlungstheorie hat sich in der analytischen Philosophie entwickelt und bearbeitet Fragen wie die, was eine Handlung ist, ob Handlungen Ursachen oder Gründe haben, ob es Handlungsfreiheit gibt, wie Willensschwäche zu verstehen ist usw. Entstanden ist diese Disziplin, könnte man sagen, aus einem Defizit der Moralphilosophie. Diese hat sich aus der umfassenden Frage nach dem guten Leben ausdifferenziert, weil man seit Kant der Meinung ist, dass sich die Moral streng begründen lassen muss.¹⁰ Diese Hoffnung ist zum einen, wenn wir die Einsicht des Aristoteles beachten, dass die Zusammenhänge im menschlichen Bereich nicht notwendig sind und daher nur eine schwächere Methode zulassen, illusorisch. Zum anderen wurde als Folge dieser Entwicklung die Begrifflichkeit, mit der die Moraltheorie operiert, aus dem umfassenden handlungstheoretischen Rahmen, in den sie eingebettet ist, herausgenommen.¹¹ Das führt notwendig zu einer Verkürzung; die Moraltheorie wird zu einem isolierten Unternehmen, und die Herkunft und Bedeutung der Begriffe und Begründungsmethoden aus dem umfassenden praktischen Verstehenszusammenhang geraten in Vergessenheit. Umgekehrt nimmt sich zwar die Handlungstheorie einiger wichtiger Themen an, die auf diese Weise auf der Strecke geblieben sind, jedoch ebenfalls auf unzureichende Weise, weil ein strukturierender Gesichtspunkt fehlt, wie ihn Aristoteles in der Richtung des menschlichen Strebens auf ein letztlisches Ziel sieht, auf das Gut für den Menschen.¹² Ohne Orientierung an einem solchen für uns praktisch wichtigen

Punkt verliert sich die Handlungstheorie immer mehr in spitzfindige Auseinandersetzungen über Detailprobleme, wie etwa die neueste Entwicklung der Freiheitsdebatte zeigt. Die aristotelische Handlungstheorie ist daher bis heute unübertroffen, und ihre Ausarbeitung ist m. E. das größte Verdienst der EN.

3. Probleme der Übersetzung

Die aristotelische Begrifflichkeit lässt sich allerdings nur dann angemessen würdigen, wenn wir wissen, wie die Termini zu verstehen sind. Unsere heutigen philosophischen Begriffe gehen ja nicht direkt auf die griechischen zurück. Vielmehr sind sie erstens über ihre lateinischen Äquivalente zu uns gekommen, die außer der griechischen die jüdisch-christliche Auffassung des menschlichen Handelns enthalten, und sie sind zweitens durch die spätere Rezeptionsgeschichte insbesondere im deutschen Idealismus von weiteren Sichtweisen überlagert und verschoben worden. Die verfügbaren deutschen Übersetzungen machen häufig den Fehler, Ausdrücke wie «das Böse», «Willensentscheidung», «sittliche Einsicht», hinter denen andere Theorien des Handelns stehen, als Äquivalente für aristotelische Begriffe zu verwenden. Der Verfälschung des ursprünglichen Sinns, die das zur Folge hat, kann man nur entgegenwirken, wenn man versucht, für die aristotelischen Termini philosophiehistorisch wenig belastete, wo möglich alltagssprachliche Wörter zu finden oder, wo das nicht gelingt, durch unübliche oder erfundene Ausdrücke eine gewisse Verfremdung zu bewirken. Große Verdienste kommen in dieser Hinsicht den englischsprachigen Übersetzungen zu, deren sprachliche Einfachheit und Exaktheit vorbildlich ist. (Die m. E. bisher genaueste Übersetzung ist die 2002 erschienene von Ch. Rowe.)

Aufgrund der Andersartigkeit unserer heutigen Begrifflichkeit stößt jede Übersetzung hier an Grenzen. Für manche Termini lässt sich überhaupt kein befriedigendes Äquivalent finden (z. B. *kalos*), andere lassen sich nicht einheitlich übersetzen, sondern

erfordern je nach Kontext eine andere Übertragung (z. B. *logos*). Im Falle wichtiger Begriffe werden daher in Klammer die griechischen Termini angegeben, und zwar beim ersten Vorkommen und nach längeren Unterbrechungen, bei Wörtern, die sich nicht oder nicht einheitlich übersetzen lassen, auch häufiger; sie werden außerdem beim ersten Vorkommen in Anmerkungen erläutert. Wegen der Begrenztheit des Raums beschränken sich die Anmerkungen im Wesentlichen auf die Erläuterung dieser und anderer Übersetzungsprobleme¹³ (das ist auch der Grund dafür, warum die Anmerkungen im Verlauf abnehmen). Da eine neue Übersetzung in Auseinandersetzung nicht nur mit dem Text, sondern auch mit den bereits vorhandenen Übersetzungen entsteht, werden teilweise auch deren Vorschläge in den Anmerkungen reflektiert.

Die Frage der Bedeutung der Termini ist das philosophisch schwierigste, aber nicht das einzige Problem für die Übersetzung. Ein weiteres ist in der Entstehungsgeschichte begründet. Der überlieferte Text war sicher nicht in der vorliegenden Form von Aristoteles zur Publikation vorgesehen. Dass er nicht fertig ausgearbeitet ist, zeigt u. a. das Vorkommen von Dubletten, wie sie die Lustabhandlungen in Buch VII und X darstellen, die nicht aufeinander Bezug nehmen. Außerdem sind die Ausführungen oft skizzenhaft.¹⁴ Die heute übliche Auffassung ist, dass es sich um eine Art von Vorlesungsnotizen handelt, die Aristoteles von Zeit zu Zeit geändert und ergänzt hat, oder auch um Entwürfe, an denen Aristoteles immer weiter arbeitete und die von einem späteren Herausgeber zusammengestellt und ediert wurden. Auch durch die handschriftliche Überlieferung sind manche Textstellen durcheinander geraten. Einige Herausgeber und Übersetzer versuchen, durch Umstellungen einen kohärenteren Text zu gewinnen, so insbesondere Gauthier/Jolif. Die vorliegende Übersetzung verzichtet auf solche Eingriffe und folgt dem von Bywater herausgegebenen Oxfordtext. Wo sie bei strittigen oder korrupten Textstellen von Bywaters Entscheidung abweicht, ist das in den Anmerkungen notiert.

Um den Gedankengang in den teilweise skizzenhaften Auf-