

MESOTES UND ERFAHRUNG IN DER ARISTOTELISCHEN ETHIK

Der Inhalt der aristotelischen Ethik zeichnet sich bekanntlich durch das *Mesotes*-Prinzip aus, was notwendigerweise mit sich bringt, dass sich die einschlägigen Interpretationen auf die Erforschung eben dieses Prinzips konzentrieren. Klärungsbedarf besteht hauptsächlich hinsichtlich der genauen Bestimmung der qualitativen Dimension des *Mesotes*-Begriffes in der Konstellation der ethisch relevanten Verhaltenstypen, die eine Untersuchung wert sind. In der neueren Zeit ist die aristotelische Ethik einer Kritik seitens Immanuel Kants unterworfen worden. Hauptpunkt war dabei, dass die Ansprüche einer vernunftgemäßen moralischen Autonomie mit einer Logik der Abstufungen zwischen Extremen und moralischer Richtigkeit nicht vereinbar seien. Kants Argumentation in der *Metaphysik der Sitten* lässt sich etwa so zusammenfassen, dass die aristotelische Ethik auf eine Quantifizierung des radikalen Gegensatzes zwischen Tugend und Schlechtigkeit hinauslaufe. Der zweite allgemeine Grundsatz der *Metaphysik der Sitten* im Kapitel über die Behandlung einer reinen Tugendlehre lautet wie folgt: «Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältnis zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch»¹. Dieser der aristotelischen Philosophie entgegengesetzte Grundsatz steht im Einklang mit den zwei anderen im gleichen Kapitel. Im ersten behauptet Kant, dass es für eine Pflicht nur einen Beweis gebe, während er sich im dritten - offensichtlich auch entgegen Aristoteles - für eine Abkopplung der logischen Begründung der Tugend von der Erfahrung ausspricht: «Die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet, also nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen»².

1. Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, «Tugendlehre», A 43f / *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S. 535.

2. *Ebd.*, S. 536.



Die auf den *Mesotes*-Begriff zugespitzte Kritik Kants berührt im Grunde das grundlegende Problem der Suche nach der Spezifik der ethischen Begrifflichkeit vor dem Hintergrund eines vorgefundenen Fundus von ethisch relevanten Inhalten, die es auch begrifflich abzugrenzen gilt. Mehr oder weniger kann man als interessierter Interpret der aristotelischen Ethik um dieses Problem nicht herumkommen. Im Folgenden werden wir versuchen, die Kritik Kants hin zu einer Präzisierung des aristotelischen *Mesotes*-Begriffs zu verwerten. Unsere Vorgehensweise - ohne dass man sich auf eine vergleichende Untersuchung der beiden ethischen Denkgebäude einlassen könnte - wird zunächst von der Negation des dritten Kantschen Grundsatzes ausgehen, indem nämlich ausgerechnet eine Bindung der logischen Erforschung der Tugend bzw. der ethischen Begriffe überhaupt an die Dimension der Erfahrung bejaht wird.

I. *Mesotes* als gesellschaftlich anerkannter Wert. Dieser methodische Schritt entspringt eigentlich auf einer ersten Ebene dem Bedürfnis nach einer historisch fundierten Rekonstruktion der aristotelischen Ethik. Die aristotelische Ethik gehört mit zu denjenigen philosophischen Unternehmungen, die einen gewissen Anspruch auf die theoretische und praktische Bestimmung der Verhaltensmuster der griechischen Polisbürger erhoben. Ihre Durchsetzungs- und Mitgestaltungsmöglichkeiten konnten sich notwendigerweise erst aus einer Konstellation von Faktoren ergeben. Das, was bei der genauen Rekonstruktion der aristotelischen *Mesotes* nicht verborgen bleiben muss, ist der realphilosophische Kontext, aus dem sich die gesamte ethische Begrifflichkeit speist. *Mesotes* war ohnehin ein zentraler und breit gefächelter Wert im altgriechischen Kulturraum, was wiederum auf die zugrunde liegenden realen Bedingungen dieser Wertbildung verweist. Diese Wertbildung, von ihrem Ursprung und ihrer mühsamen Durchsetzung in der antiken Ideenwelt abgesehen - man denke etwa an die bei Aristoteles überlieferte Selbstdarstellung Solons³ sowie die Ausführungen Demokrits⁴ - fungierte in gewisser Hinsicht als konkretes Programm, das auf die Überwindung von bedrückenden Gegensätzen in der Welt des institutionell verfassten Zusammenlebens abzielte. Die Erreichung der *Mesotes* auf kollektiver wie auch individueller Ebene durch die damals vorherrschenden Gegensätze hindurch kann letzten Endes nicht abgekoppelt werden von einem Weltbild, dem die Polis als das μέσον, d.h. als der Mittelpunkt, der damals bekannten Welt gilt; ebensowenig kann sie abgekoppelt werden von den vielen

3. Henning OTTMANN, «*Mesotes*», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von J. Ritter und Karlfried Gründer, Basel, 1980, 5. Band, Sp. 1158.

4. Siehe v.a.: «καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἑλλειψις οὐ μοι δοκέει», in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Achte verbesserte Auflage, hgg. von Walther Kranz, Bd. II, Berlin, Weidtmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956, Frg. 68 (Demokrit) B 102, S. 163, V. 5-6.



Unruhen, die die Polis als kollektives Gebilde hin und wieder erschütterten. Eine weitere Voraussetzung des konkreten Inhalts, der die *Mesotes* prinzipiell auszeichnete, ist die meist implizite Annahme, die dem Verhältnis zwischen kollektiv-politischer und individuell-ethischer *Mesotes* zugrunde liegt, nämlich dass diese beiden Ebenen des menschlichen Zusammenlebens auf eine bestimmte Art und Weise homolog seien⁵. Die *Mesotes* als vorrangiger Wert und programmatische Vorgabe wird bei Aristoteles ontologisch begründet, was wiederum mit sich bringt, dass die besonderen Ausformungen der *Mesotes* auf individueller wie auch kollektiver Ebene erst im Hinblick auf die ontologische Dimension der *Mesotes* im Allgemeinen ihre angemessene Bedeutung erlangen⁶. Wenn es dem so ist, dann muss man die Besonderheiten, die sich bei der Anwendung der Prinzipien ergeben, eher für sekundär halten. Qualitative Differenzen zwischen individueller und kollektiv-politischer Ethik kommen ganz problemlos ins Blickfeld der aristotelischen Philosophie schon deshalb, weil beide Ebenen thematisch voneinander getrennt werden, wobei sie im aristotelischen Paradigma ihren Wesensbestimmungen nach möglichst zusammengedacht werden müssen. Zu den begrifflichen Mitteln, die eine kohärente Erfassung beider Ebenen der Konkretisierung der *Mesotes* ermöglichen, gehört zum einen eine gewisse Verschmelzung von Ethik und Politik unter der Schirmherrschaft der «Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten»⁷, zum anderen aber auch die Subsumierung von Ethik und den anderen praktischen Spezialgebieten (τέχναι) unter die Politik in dem Sinne, dass dieser eine koordinierende («architektonische») Rolle zukomme⁸.

Ohnehin geht die konkrete Funktion der *Mesotes* in Ethik und Politik auch auf die fundamentale Bedeutung der naturgemäßen Dimension der menschlichen Soziabilität zurück, die wiederum erst in der Welt des institutionell verfassten Zusammenlebens zur Entfaltung kommt. Indem der Mensch als von Natur aus gemeinschaftsbildendes Wesen gilt, ist er auch mit der Fähigkeit ausgestattet, auf die Erhaltung der Grundstrukturen seines Zusammenlebens hin zu arbeiten, was sowohl für die Polis im Ganzen als auch für die anderen dazu gehörenden Teilgemeinschaften und Geselligkeitsformen gilt. *Mesotes* ist unter dieser Perspektive deshalb von strategischer Bedeutung, weil sie als

5. Wolfgang Fritz HAUG, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Berlin-Hamburg, Argument, 1996, S. 30.

6. Vgl. die Bestimmung des Vollendeten (τέλειον) in *Metaphysica*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von Werner Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1992 (1. Auflage 1957), Δ 16, 1021 b 12-1022 a 3. Im Folgenden zitiert als: *Metaph.* Deutsche Übersetzung von Franz F. SCHWARZ, Stuttgart, Reclam, 1997 (1. Auflage 1970).

7. *Ethica Nicomachea*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von L. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1894, K 9, 1069 b 15. Im Folgenden zitiert als: *E.N.* Deutsche Übersetzung von Olof GIGON, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991 (1. Auflage 1967).

8. *E.N.* A 2, 1094 a 26-b 2.

Begriff im Mittelpunkt der Suche nach der Bestimmung der naturgemäßen bzw. ethisch vertretbaren Handlungen der Menschen⁹ – auf individueller, wie auch auf kollektiver Ebene – steht.

Eine wichtige Konsequenz aus der zentralen Rolle des *Mesotes*-Prinzips ist, dass es den anderen Grundsätzen des praktischen Lebens zur Kohärenz verhelfen kann. Maßgebliches Kriterium ist dabei die Art und Weise, wie das Programm der praktischen Philosophie den sich vollziehenden Tendenzen der damaligen Zeit Rechnung trägt: diese Tendenzen stützen das philosophische Programm ab und verleihen ihm eine Realitätsnähe, manchmal auch über die Evidenz und die Plausibilität von etlichen logischen Ansprüchen und Denkmustern hinaus. Die aristotelische Auffassung von einem ausgewogenen und moderaten Umgang mit den Gegensätzen unter den Teilen der antiken Polis erhebt keinen Anspruch darauf, aus allen Unwegsamkeiten des Polislebens herausführen zu können, was sie auf Anhieb ziemlich abstrakt gemacht hätte. Aristoteles versucht dagegen, möglichst praxisnahe zu bleiben, was ihm mehr oder weniger gelingt, auch wenn die Durchsetzung des *Mesotes*-Prinzips in der antiken Polis eher die Ausnahme als die Regel darstellte. Zum Bild einer praxisnahen Theorie des Aristoteles gehört auch, dass eine schon vorausgegangene und zu Aristoteles' Zeiten unübersehbare Tradition auf die logische Prüfung und - unter Umständen auch - die Umwertung der althergebrachten Werte abzielte: erst auf der Basis dieser Tradition - zu deren Gestaltung von unterschiedlichen Standpunkten aus die Sophisten und die sokratisch-platonische Schule entscheidend beigetragen hatten - war es auch möglich, die Erreichung der Arete durch die Bestimmung und die Erlangung des Mittleren (μέσον) ins Auge zu fassen, was Aristoteles auf der Ebene der Theorie auch tat. Aristoteles sieht die Stadtbürger - die imstande sind, die ethische *Mesotes* zu begreifen und ihr gemäß zu handeln - als einen real existierenden Teil der Polis an, den es zu stärken gilt. Die wichtigsten Adressaten der aristotelischen *Mesotes*-Theorie sind zugleich die Hauptakteure zu ihrer praktischen Durchsetzung, nämlich die Stadtbürger, die kraft ihrer sozialen Stellung am meisten vermögen, den Erfordernissen der Vernunft zu genügen¹⁰.

Es muss demnach zusammenfassend betont werden, dass für den qualitativen Charakter der aristotelischen *Mesotes* ausgerechnet ihre Stellung im Leben der antiken Polis spricht, wozu sie auch als ein organischer Teil gehörte. Dementsprechend muss man sie als eine wirksame Komponente der antiken sozialen und politischen Dynamik studieren.

9. Vgl. *Politica*, Ausgabe besorgt und mit kritischem Apparat versehen von W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1992 (1. Auflage 1957), Δ 11, 1295 b 25-28. Im Folgenden zitiert als: *Polit.* Deutsche Übersetzung von Franz F. SCHWARZ, Stuttgart, Reclam, 1993 (1. Auflage 1989).

10. Vgl. *Polit.* Δ 11, 1295 b 1-6.

II. Mesotes und ihr ὅρος. Die Art und Weise, wie sich die maßgebliche Erfahrung der Zeit auf den Inhalt der *Mesotes* konkret auswirkte, kann auch an den logischen Voraussetzungen der *Mesotes* abgelesen werden. Aristoteles stellte die Hauptschwierigkeiten fest, die sich angesichts der Konkretisierung der *Mesotes* ergeben können und setzte sich - wenigstens bis zu einem Grad - damit auseinander. Jede Interpretation seines ethischen Denkens muss möglichst sein Anliegen verfolgen, die *Mesotes* nicht nur *negativ* - also gegenüber den Extremsituationen - sondern auch *positiv*, d.h. als eigenständigen inhaltlichen Begriff, zu bestimmen. Das, worauf man bei der Suche nach der ethischen Vortrefflichkeit und mithin der *Mesotes* abzielt, ist keineswegs ein beliebiger Mittelzustand zwischen entgegengesetzten Lasten¹¹. Aristoteles deutet die Notwendigkeit mehrerer Faktoren an, die mithin zur Präzisierung der richtigen Handlung herangezogen werden müssen: «Ferner kann man sich auf vielfache Weise verfehlen (ἁμαρτάνειν πολλαχῶς) (...); richtig handeln kann man nur auf eine Art (κατορθοῦν μοναχῶς)»¹². *Mesotes* muss folglich von der Gleichgültigkeit eines neutralen Zustands sowie von der üblicherweise negativ gedeuteten Mittelmäßigkeit klar abgehoben werden¹³.

Auf dem Weg zu einer Konkretisierung der *Mesotes* muss beachtet werden, dass *Mesotes* als ethischer Begriff mit der Welt der menschlichen Subjektivität verwachsen ist, was mit sich bringt, dass sie nicht rein *objektiv* - d.h. in ethischer Perspektive *äußerlich* - bestimmt werden kann. Aristoteles interessiert sich expressis verbis für das Mittlere für uns (μέσον πρὸς ἡμᾶς) und stellt klar, dass dieses im ethischen Bereich als Negation zugleich von Übermaß (ὑπερβολή) und Mangel (ἐλλειψις) nicht eines und nicht dasselbe für alle Menschen sei¹⁴. Deswegen kann sich der Stagirit keineswegs mit einem arithmetisch bestimmten Mittleren zufrieden geben¹⁵.

Wenn sich das gesuchte Mittlere nicht auf eine rein quantitative Bestimmung begrenzen lässt, dann stellt sich unvermeidlich die Frage nach einem zuverlässigen Kriterium bei der Beurteilung von ethischen Handlungen. Aristoteles diagnostiziert dieses Problem im 1. Kap. des Buches Z der *Nikomachischen Ethik* und führt aus: «Da wir früher gesagt haben, man müsse die Mitte wählen und nicht das Übermaß und den Mangel, und da die Mitte durch die

11. «In saying that we should avoid the two extremes, Aristotle does not mean that any point falling between these limits is as good as any others» (Richard KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989, S. 332).

12. *E.N.* B 6, 1106 b 28-31.

13. Vgl., H. OTTMANN, *a.a.O.*, Sp. 1159.

14. *E.N.* B 6, 1106 a 31-2.

15. «ἴσῳ γὰρ ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται· τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον» (: «denn der Abstand zwischen beiden Enden ist derselbe. Dies ist die Mitte in der zahlenmäßigen Bedeutung. Die Mitte im Bezug auf uns darf man aber nicht so nehmen» (*E.N.*, B 6, 1106 a 33 ff).

rechte Einsicht (ὁ λόγος ὁ ὀρθός) bestimmt ist, so wollen wir dies nun untersuchen. Bei allen bisher genannten Eigenschaften, wie auch bei den andern, gibt es einen Zielpunkt, auf den der Vernunftbegabte (ὁ τὸν λόγον ἔχων) hinblickt, seine Kräfte anspannt und lockert; und es gibt eine Umgrenzung (ὄρος) jener Mitten, die, wie wir behaupten, gemäß der rechten Einsicht zwischen Übermaß und Mangel liegen. Dies ist nun soweit richtig (ἀληθές), aber noch nicht klar (σαφές). Denn auch bei den anderen Unternehmungen, bei denen eine Wissenschaft (ἐπιστήμη) vorhanden ist, sagt man mit Recht, man müsse sich nicht zu sehr und nicht zu wenig bemühen oder lässig sein, sondern eben im Mittelmaß (τὰ μέσα) und gemäß der rechten Einsicht. Aber wenn man nur dies weiß, weiß man noch nichts Besonderes. Man weiß beispielsweise noch nicht, welche Nahrungsmittel man dem Körper zuführen muss, wenn man einfach hört: alles, was die Medizin und der in ihr Erfahrene vorschreiben. Darum ist es auch hinsichtlich der seelischen Eigenschaften (περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις) nicht genug, wenn der genannte Grundsatz richtig ist. Es muss auch bestimmt werden, welches die rechte Einsicht ist und wie sie zu charakterisieren ist (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τοῦτου τίς ὄρος)»¹⁶.

Die Sorge des Stagiriten um begriffliche Präzision kann offenbar nicht verkannt werden, ebensowenig wie der unvollendete Charakter der Problembehandlung im Ganzen. Diese Unvollständigkeit ist schon festgestellt worden, was auch auf die Frage verweist, ob die aristotelische Ethik zu einer zufrieden stellenden Klärung des Problems - d.h. Bestimmung des gesuchten maßgeblichen ὄρος - überhaupt imstande wäre¹⁷.

Unter den verschiedenen Aspekten der aristotelischen Ethik, worauf man insistieren kann, hat man sich schon darauf konzentriert, dass Aristoteles seine Ethik auf dem logischen Teil der Seele aufbaue. Im Einklang mit dieser allgemeinen Interpretation ist es schon festgestellt worden, dass die *Mesotes* ihren Sinn erst mit Blick auf die strategische Bedeutung des νοῦς als des «oberen Erkenntnisvermögens» (Kant)¹⁸ und die Stellung ihres ethischen Pendants, nämlich der Kontemplation (θεωρία), erhalten kann¹⁹. Die

16. *E.N.* Z 1, 1138 b 18-34.

17. Vgl. R. KRAUT, *a.a.O.*, S. 330.

18. Ingemar DÜRING unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Funktionen und zwei Anwendungsgebieten des νοῦς in der *Nikomachischen Ethik*: nach dem ersten Kriterium ist der νοῦς intuitiv oder schlussfolgernd, nach dem zweiten theoretisch oder praktisch (I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, S. 461-2).

19. Vgl., Pierre DEFOURNY, «Die Kontemplation in den aristotelischen Ethiken», in F.-P. HAGER (Hg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, (=Wege der Forschung, Bd. CCVIII), S. 234.

Richtigkeit dieser interpretativen Feststellungen kann im Wesentlichen nicht bestritten werden. Eine abzuwendende Gefahr besteht jedoch darin, dass mit der Überbetonung der θεωρία evtl. eine Lücke zwischen den theoretischen Voraussetzungen der aristotelischen Ethik und der Konkretisierung derselben aufgerissen werden kann. Denn es wäre nach aristotelischen Prämissen nicht vertretbar, dass der Primat der θεωρία über die einzelnen Gegebenheiten des ethischen Handelns hinweg begründet wird. Eine Lösung dieses Problems besteht darin, eben in der Kontemplation oder in der Funktion des *Logos* den gesuchten ὅρος der *Mesotes* zu verorten²⁰. Um aber für die Kohärenz der aristotelischen Ethik besser zu argumentieren, wird hier vorgeschlagen, das aristotelische Lebensideal - und zwar in seinen beiden Hauptvarianten von βίος πρακτικός und βίος θεωρητικός - in den Mittelpunkt der Interpretation zu stellen.

Die ethischen Tugenden können freilich nicht nur anhand der Vorherrschaft des logischen Teiles der Seele ohne Berücksichtigung der anderen Teile mit Inhalt gefüllt werden. Die Vorzüglichkeit des *Logos* ist vielmehr in praktischer Perspektive ersichtlich. Denn es ist eine Leistung des *Logos*, das ethisch gut zu heißende Mittlere gemäß den besonderen Umständen zu bestimmen und die Kräfte zu seiner Erreichung anzuspannen. Komplementär zu dieser konkreten Funktion des *Logos* kommt die Arbeit an der Sicherung der existenziellen Bedingungen zur Pflege der *Arete*, was wiederum auf die Bedeutung des praktischen Lebens verweist. Auf der Ebene des νοῦς sind die ethischen Tugenden im Einzelnen nicht mehr relevant²¹, dies spricht aber keineswegs gegen die ethische Relevanz des νοῦς und des ihm verwandten Vermögens des *Logos* überhaupt: denn diesen kommt nicht nur die Funktion zu, den je konkreten ὅρος der *Mesotes* abzugeben, sondern darüber hinaus die Aufgabe, die Arbeit an der Sicherung eines für sämtliche ethischen Tugenden günstigen Umfelds zu organisieren. Zu diesem Umfeld gehört schließlich auch das Ideal des hochrangigen Intellektuellen, dem das betrachtende Leben (*vita contemplativa*) prinzipiell vorbehalten ist.

20. «So the doctrine of the mean can be stated in a general way as follows: we should aim at the mean when we undertake those actions and experience those emotions that any human being needs in order to engage in excellent reasoning over the course of a lifetime» (R. KRAUT, *a.a.O.*, S. 334). Der aristotelische Standpunkt besteht für Ursula WOLFF großenteils in einem einheitlich-reflektierten Umgang mit der eigenen Affektivität (Ursula WOLFF, «Über den Sinn der Aristotelischen *Mesoteslehre*», in: Otfried Höffe, (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, S. 100).

21. «Die dianoëtische, also auf Vernunfttätigkeit bezogene Tugend ist allemal Tugenden wie Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. übergeordnet» (Helmut SEIDEL, *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, Berlin Ost, Dietz Verlag, 1984, S. 80).

III. Mesotes innerhalb der epistemologischen Grenzen der praktischen Philosophie. Die oft zu Recht bemängelte Unvollständigkeit der ethischen Ausführungen des Aristoteles ändert nichts daran, dass der Stagirit von der platonischen Mathematisierung der ethischen Größen Abstand nimmt und von einer unumgänglichen Verquickung von Theorie und Praxis ausgeht. Mit dieser allgemeinen Ausrichtung des aristotelischen Denkens im Kopf muss man sich abschließend zum epistemologischen Wert des *Mesotes*-Begriffes möglichst klar äußern.

Man muss einsehen, dass die *Mesotes* keine rein gnoseologische Kategorie sein kann, sondern vielmehr eine, die mit einer Axiologie wesentlich verbunden ist. Aristoteles selbst weist auf die Grenzen des üblicherweise bemühten räumlichen Schemas hin, wonach die *Mesotes* in der Mitte zwischen den verwerflichen Extremen zu lokalisieren sei. Die Verbindung der *Mesotes* mit Vorzüglichkeit (ἄριστον) und Vollkommenheit (εὖ) ergibt dagegen ihre Verortung auf dem Gipfel der Wertskala²².

Wäre die Gleichsetzung der *Mesotes* als ethischen Wertes mit einem räumlichen Schema ohne jegliche Abweichung anwendbar, dann bestünde zu Recht der Verdacht, dass die aristotelische Ethik mechanistischen Auffassungen Tür und Tor öffnet. Dieser Tendenz muss man die vergleichende Betrachtung aller ethisch relevanten Normen im Hinblick auf ihren intrinsischen Wert entgegensetzen: dies ergibt zum einen eine Überwindung der Reduzierung der *Mesotes* auf eine angebliche Leidenschaftslosigkeit²³ und öffnet zum anderen den Weg zur näheren Bestimmung des zu erreichenden Zustandes.

Der aristotelische Rekurs auf Wertvorstellungen, die auch anderswoher bekannt sind, bedeutet auch einen konkreten Eingriff in den Diskurs der damaligen Zeit: denn der Stagirit beurteilt Tugend und Schlechtigkeit - wenigstens auf einer ersten Ebene - anhand von schon vorhandenen Bewertungsmöglichkeiten. Seine Ethik ist im Grunde nicht darauf aus, neue Tugenden zu erfinden, ihm geht es vielmehr darum, schon vorhandene ethische Muster auf eine zuverlässige und in logischer Hinsicht möglichst unanfechtbare Weise zu begründen und mithin zu rechtfertigen²⁴.

Diese Herangehensweise entscheidet auch mehr oder weniger über den epistemologischen Wert des *Mesotes*-Begriffes. Fest steht für Aristoteles, dass die Erkenntnis des Allgemeinen (καθόλου) die Wissenschaft (ἐπιστήμη), sowie

22. «διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης» (: «Darum ist die Tugend hinsichtlich ihres Wesens und der Bestimmung ihres Was-Seins eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit aber das Höchste», *E.N.*, B 6, 1107 a 6 ff).

23. *E.N.* B 3, 1104 b 24 ff; vgl. U. WOLFF, *a.a.O.*, S. 101

24. Vgl. Christof RAPP, *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2001, S. 30f.



auch die τέχνη auszeichne²⁵. Davon hebt sich deutlich die Erfahrung (ἐμπειρία) ab, indem sie mit dem Einzelnen (καθ' ἑκάστων) zu tun habe²⁶. Anders aber als in der ersten Philosophie, wo die Erkenntnis eines Teiles des Ganzen als schlichtweg untergeordnet ausgewiesen wird²⁷, ist es in der praktischen Philosophie bestimmt nicht möglich, sich über den epistemologischen Wert der Erfahrung ein für allemal zu erheben. Denn die in der praktischen Philosophie relevanten Prinzipien werden zwar nach den sonst maßgeblichen Abstraktionsregeln ausgearbeitet, ihr tatsächlicher Wert ergibt aber erst in der Praxis bei der Anwendung aufs Besondere, m.a.W. auf das, was den Gegenstand der Erfahrung und der Praxis ausmacht²⁸.

Angesichts dieser fundamentalen Angewiesenheit der praktischen Philosophie auf die Erfahrung musste Aristoteles zum einen die Erkennbarkeit der ethisch-politischen Welt von der Unbeständigkeit und Wechselhaftigkeit der Erfahrung abhängig machen und zum anderen die Konsequenzen für die konkrete Lebensführung seiner Schüler und Zuhörer ziehen. Der aristotelische Standpunkt besteht darin, dass beim Umgang mit konkreten Gegebenheiten der Erfahrungswelt die auf der Ebene der Theorie gewonnenen Begriffe nur annäherungsweise den Maßstab für die je benötigte Handlung und Entscheidung abgeben können²⁹. Für Aristoteles - anders als bei Platon - kann die philosophische Abstraktionsarbeit sowie die auf ihr ausgerichtete Erziehung die Praktizierung der ethischen Vortrefflichkeit im voraus nicht gewährleisten. Die ethische Theorie wird erst dann seriös und wirksam, wenn sie sich in Übereinstimmung mit dem Erfahrungsschatz der vorzüglichen Polisbürger entwickelt. Komplementär zum philosophischen Studium müssen daher die Philosophierenden jederzeit bereit sein, auf das vorgefundene Arsenal von ethischen Vorstellungen zurückzugreifen. Die ἐμπειρία in dem Sinne der angehäuften Lebenserfahrung ist von strategischer Bedeutung, denn sie erweist sich für das Urteil und die Entscheidung des handelnden Menschen als wenigstens genau so wichtig und zuverlässig wie das Resultat der philosophischen Beweisführung. «Darum muss man die ohne Beweise (ἀναποδείκτους) vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene (οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων). Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben (ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα), sehen sie richtig», schreibt der Stagirit³⁰.

Aristoteles räumt allerdings der Empirie bzw. der angehäuften Lebenserfah-

25. *E.N.* K 9, 1180 b 20-23.

26. Vgl. *Metaph.* A 1, 981 a 15 ff

27. Vgl. *Metaph.* Γ 1, 1003 a 22-25

28. Vgl. *E.N.* Z 7, 1141 b 14 ff.

29. *E.N.* A 3, 1094 b 19-22

30. *E.N.* Z 14, 1143 b 11-14; vgl. *Metaph.* A 1, 981 a 12-15.

rung erst im Rahmen eines individuellen Reifungsprozesses eine maßgebliche inhaltliche und methodische Relevanz ein; dies gilt nur für den Bereich des ethisch-politischen Philosophierens. In dieser Hinsicht muss man darauf hinweisen, dass für Aristoteles jegliche Bereitschaft zu einer nüchternen Untersuchung des Politischen - in dem Bereich also, wo die menschliche Praxis eben den Gegenstand der Untersuchung bildet - einen Praxishintergrund beim Interessenten bzw. eine gewisse Menge an Erfahrungen voraussetzt. Nur auf dieser Basis kann sie zum Ziel führen, das nichts anderes als die Praxis selbst ist. Aus diesem Grund scheint Aristoteles geneigt zu sein, die Jugendlichen sowie die sich unartig benehmenden Erwachsenen aus dem Unterricht der praktischen Philosophie auszuschließen³¹.

Die Absetzung der *Mesotes* von jeglicher quantifizierenden oder mechanistischen Vorstellung steht im Einklang mit dieser Offenheit der praktischen Philosophie gegenüber der einer gewissen Unbeständigkeit unterliegenden Erfahrung. Gegenstand der ethischen Untersuchung ist expressis verbis das Mittlere für uns (μέσον πρὸς ἡμᾶς), wonach alle Tugenden bestimmt werden. Dabei vollzieht sich keine Negation der Rationalität und man muss mit aller Deutlichkeit sagen, dass kein Bedürfnis nach begrifflicher Exaktheit preisgegeben wird. Was vielmehr hieraus hervortritt, ist eine andere Art Konkretisierung von tradierten - und wenigstens zum Teil bewährten - ethischen Vorgaben.

Es muss nicht zuletzt betont werden, dass die im Zusammenhang mit der Erfahrung stehende Erschließung des epistemologischen Wertes der *Mesotes* für die praktische Philosophie des Aristoteles im Ganzen von Bedeutung ist, denn die Relevanz des aristotelischen Umgangs mit dem *Mesotes*-Begriff erstreckt sich auch auf den Bereich der politischen Philosophie, woran der Stagirit keine Zweifel aufkommen lässt³².

Georgios ILIOPOULOS
(Athen)

31. *E.N.* A 3, 1095 a 1-6.

32. *Polit.* Δ 11, 1295 a 39-40.

ΜΕΣΟΤΗΣ ΚΑΙ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ένα θεμελιώδες πρόβλημα κατά την έρμηνεία της αριστοτελικής ήθικης είναι ό προσδιορισμός του ποιοτικού χαρακτήρα της κεντρικής έννοιας της μεσότητας. Η κριτική που αναπτύσσει ό Immanuel Kant στη *Μεταφυσική των ήθων* έγκλωβίζει τη μεσότητα σε μία λογική διαβαθμίσεων μεταξύ ακραίων επιλογών και ήθικης όρθότητας. Ό έλεγχος της επικριτικής αυτής θέσης αναζητεί άφενός τόν προσδιορισμό του ποιοτικού χαρακτήρα της μεσότητας μέσω της ιστορικά διαπιστωμένης λειτουργίας της στο άξιακό περιβάλλον της αρχαίας πόλεως, από όπου προκύπτει ό ούσιώδης δεσμός της με δυναμικές κοινωνικοπολιτικές τάσεις. Σε ένα κατ' αρχήν άυστηρό έννοιακό επίπεδο επιχειρείται άφετέρου ή κατάδειξη του ποιοτικού χαρακτήρα της μεσότητας έκκινώντας από την αναγκαιότητα του θεμελιώδους της όρου, σύμφωνα με την υπόδειξη του Σταγίριτη φιλοσόφου. Η άναγωγή του όρου της μεσότητας στο αριστοτελικό ήθικό ιδεώδες παρουσιάζει τό πλεονέκτημα ότι άναδεικνύει τη βαρύτητα των ύψηλών νοητικών δυνατοτήτων του ανθρώπου μέσα στη συγκεκριμένη ήθική πράξη, σε άναφορά προς τους όρους συγκρότησης της τελευταίας. Ούσιαστικό έπιχείρημα ύπέρ του προσδιορισμού του όρου της μεσότητας ύπό τό πρίσμα μιās σύζευξης μεταξύ θεωρίας και πράξης άποτελεί και ή άναπόφευκτη προσφυγή στην έμπειρία προκειμένου να προσδιοριστεί τό γνωσιολογικό περιεχόμενο της μεσότητας σύμφωνα με τις άπαιτήσεις της πρακτικής φιλοσοφίας.

Γ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ
(Αθήναι)