

- Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992.
- Honneth, A.: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992.
- Niquet, M.: *Transzendente Argumente*, Frankfurt am Main 1991.
- Niquet, M.: *Nichthintergebarkeit und Diskurs*, Habilitationsschrift (Manuskript), Frankfurt am Main 1995.
- Ott, K.: „Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral?“, in: ders.: *Vom Begründen zum Handeln*, Tübingen 1996.
- Rehg, W.: *Insight and Solidarity*, Berkeley 1994.
- Seel, M.: *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main 1995.
- Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993.
- Wingert, L.: *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main 1993.

2.5 Tugendethik

HERLINDE PAUER-STUDER

Warum Tugendethik?

Die Tugendethik bildet eine wichtige Tradition der Ethik. Ausgangspunkt für das Interesse an der Tugendethik ist der Einwand, dass sogenannte „Prinzipienethiken“ (Kantische Ethik, Utilitarismus) die moralischen Einstellungen und Dispositionen der Person, die auch deren moralische Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit bestimmen, nicht hinreichend reflektieren.

Eine Prinzipienethik stellt, so wird oft gesagt, die Frage in den Mittelpunkt, was ich gemäß Prinzip X tun soll. Die Tugendethik hingegen fragt, wie eine Person zu sein hat, um als eine gute Person gelten zu können. Tugenden sind demnach mit der Identität von Personen verknüpfte Einstellungen und Haltungen, die ein dem jeweiligen Kontext angemessenes Handeln ermöglichen.

Doch wie sind die Tugenden ihrerseits bestimmt? Will man Tugenden nicht einfach als die motivationale Ergänzung von Prinzipien sehen, muss man sie unabhängig davon als etwas Gutes definieren. Eine Möglichkeit, dies zu tun, ist die aristotelische Methode, Tugenden von dem her zu bestimmen, was ein gutes Leben ausmacht.

Aristotelische Tugendethik

Gleich am Beginn der *Nikomachischen Ethik* stellt Aristoteles die Frage nach dem Guten für den Menschen. Seine Antwort lautet, dass dieses Gut die Glückseligkeit (*eudaimonia*) sei (Aristoteles 1998, 1095 a 17-19). Die Glückseligkeit besteht für ihn in der „tugendgemäßen Tätigkeit der Seele“ (ebd., 1099 b 9). Das glückselige Leben ist also ein tugendhaftes Leben (ebd., 1177 a 2-a 28).

Der vorzüglichsten Tugend angemessen ist die betrachtende Tätigkeit. In dieser Form der Reflexion finden sich all jene Elemente, die man der Glückseligkeit beilegt, nämlich Muße, Freiheit von Ermüdung und Autarkie

(ebd., 1177 b 20–26; Aristoteles hält die Muße wesentlich für die Glückseligkeit. Krieg und Politik vertragen sich nicht mit der Muße). Dem betrachtenden Leben an Glückseligkeit nachgereiht ist das den sonstigen Tugenden (zum Beispiel Tapferkeit, Gerechtigkeit) gemäße Leben. Ein Leben wird nach Aristoteles bereits glücklich, wenn es mit den erforderlichen äußeren Mitteln in tugendgemäßer Tätigkeit verbracht wird. Zur Glückseligkeit sind also äußere Güter nicht in einem überbordenden Maß erforderlich (ebd., 1179 a 10–34).

Die Tugenden unterteilt Aristoteles in die verstandesmäßigen Tugenden und die ethischen Tugenden, also in Weisheit, Klugheit, Auffassungsgabe einerseits und Charaktereigenschaften wie Großzügigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit andererseits. Die verstandesmäßigen Tugenden sind das Ergebnis von Belehrung, die ethischen Tugenden ergeben sich durch Gewöhnung und die Einübung in angemessene Praktiken (ebd., 1103 a 15).

Die Tugend besteht für Aristoteles in einer von der Vernunft bestimmten Entscheidung für die *angemessene Mitte* (nicht das arithmetische Mittel) zwischen Extremen (*Mesotes*-Lehre). Und er präzisiert die einzelnen Tugenden folgendermaßen: die Tapferkeit als Mitte von Furcht und Zuversicht, die Besonnenheit als die Mitte hinsichtlich der Lust, die Mäßigkeit als die Mitte bezüglich der Abwesenheit der Lust, die Freigebigkeit – dem Geiz und der Verschwendung entgegengesetzt – als die Mitte hinsichtlich des Vermögens, die Großartigkeit als die Mitte zwischen dem Protzigen und dem Kleinlichen, die Großgesinntheit als die Mitte zwischen Prahlerei und Ängstlichkeit, die Gerechtigkeit als die Mitte zwischen Unrechttun und Unrechtleiden (ebd., Buch III-V).

Die *Mesotes*-Lehre gilt vielen Interpreten als fragwürdig. Eine angemessene ethische Haltung sei nicht über ein zu viel oder zu wenig an Empfindung definierbar. So können sich Empfindungen an den falschen Objekten festmachen – etwa wenn jemand seine Tapferkeit in den Dienst moralisch verwerflicher Ziele stellt. Die grundlegendste Form, die Tugend zu verfehlen sei, nicht zu erkennen, welche Objekte Wertschätzung verdienen. Doch

andere Philosophinnen verteidigen die *Mesotes*-Lehre. So argumentiert Ursula Wolf, dass die Idee der Tugend als einem Mittleren nicht für alle Tugenden, sondern nur für die ethischen Tugenden im engeren Sinn gelte, die sich auf Haltungen gegenüber uns selbst als Voraussetzungen eines guten Lebens beziehen wie etwa die Tugenden der Besonnenheit und der Standhaftigkeit (vgl. Wolf 1995, 83–108). Gerade mit Bezug auf die eigene angemessene Lebensführung mache die Vorstellung der Mitte Sinn, da ein befriedigendes Leben eine Ausgewogenheit der eigenen Empfindungen verlangt.

Aristoteles bestimmt die Tugend „als ein Verhalten der Entscheidung“, das auf die vernunftmäßig bestimmte Mitte Bezug nimmt (Aristoteles 1998, 1106 b 36). Aristoteles grenzt den Begriff der Entscheidung ab von der Begierde, dem Zorn und auch vom bloßen Wollen und Meinen. Entscheidungen haben mit der Überlegung zu tun, zu einem bestimmten Ziel zu gelangen, also mit dem Nachdenken darüber, was man selbst zum Erreichen dieses Ziels zu tun vermag. Aristoteles beschreibt die Entscheidung als „das überlegende Streben nach den Dingen, die in unserer Gewalt stehen“ (ebd., 1113 a12). Die Tugend ist also eine Disposition zum Handeln aus der rechten Einsicht (ebd., 1144 b 25). Dies setzt auch die Fähigkeit der Klugheit (*phronesis*) voraus, die zu erkennen hilft, mit welchen Mitteln als wertvoll erkannte Ziele zu erreichen sind.

Welche Kriterien gibt aber Aristoteles an die Hand, um die gewählten Ziele als nobel und wertvoll oder als niedrig und verfehlt zu bestimmen? Aristoteles' Antwort lautet, dass jene Ziele wertvoll sind, die die tugendhafte Person wählt. Doch diese Erklärung scheint in einen Zirkel zu führen: Die Tugendhaftigkeit wird als die wohl überlegte Entscheidung für das Mittlere, also das richtige und angemessene Ziel, definiert und die richtigen und angemessenen Ziele des Mittleren werden ihrerseits über die Tugendhaftigkeit erklärt. Der Zirkel ist hier aber ein scheinbarer, denn es geht um ein Überlegungsgleichgewicht zwischen Tugenden und wertvollen Zwecksetzungen. (Das Überlegungsgleichgewicht drückt eine Übereinstimmung zwi-

schen verschiedenen normativen Parametern aus. Entsteht ein Ungleichgewicht, so muss einer dieser Parameter korrigiert werden. Genauer zum Begriff des Überlegungsgleichgewichts siehe Rawls 1979, 68-71.) Tugendhaftigkeit und wertvolle Ziele sind aufeinander bezogen, und der vermeintliche Zirkel ist nichts anderes als der nicht vermeidbare Umstand, dass philosophische Begründungen nicht ad infinitum fortgesetzt werden können und gewisse Gründe so gute Gründe sind, dass sich weitere Argumente erübrigen. Praktische Einsicht vermag uns demnach vom Wert bestimmter Zwecke zu überzeugen, und diese Erkenntnis erlaubt uns, die Tugendhaftigkeit als die rechte Entscheidung für diese Zwecke zu bestimmen. Gleichzeitig verweist uns das Nachdenken über die Tugendhaftigkeit auf diese Werte – dies ist aber als weiterer Hinweis auf deren gut begründeten Stellenwert zu lesen, nicht als zirkuläre Instrumentalisierung einer als gültig vorausgesetzten Annahme, die erst zu beweisen wäre.

Natürliche Tugenden und künstliche Tugenden

Eine wesentliche Unterscheidung in nach-aristotelischen Tugend-Ansätzen bildet die Unterscheidung zwischen natürlichen Tugenden und künstlichen Tugenden. Natürliche Tugenden sind Anlagen und Haltungen, die den Menschen als Menschen zukommen und dem allgemeinen Wohlergehen dienlich sind. So bezeichnet David Hume Güte, Wohlwollen, Menschlichkeit, Großmut, Sanftmut, Milde, Mäßigung und Redlichkeit als natürliche Tugenden. Hume betrachtet aber auch Anlagen, die Menschen bei der Realisierung ihrer Lebenspläne nützlich sind, wie Fleiß, Ausdauer, Geduld, Wachsamkeit, Aufmerksamkeit, Sparsamkeit und Entschlossenheit, als natürliche Tugenden. Zudem zählt er zu den Tugenden auch Eigenschaften, die einem selbst unmittelbar angenehm sind wie Heiterkeit und Zuversicht und solche, die anderen unmittelbar angenehm sind wie Beredsamkeit, Witz und gute Laune (Hume 2007, Dritter Teil, Abschnitt 3 und 4).

Dies zeigt aber, dass ein solcher Tugendbegriff relativ weit ist und die Grenze von moralischen und nicht strikt moralischen Haltungen verschiebt. Zudem ergibt sich das Problem der Vervielfachung der Tugenden, das nur durch die Bezugnahme der Tugenden auf einen übergeordneten Wert (das gute Leben; ein Prinzip der Achtung aller) gelöst werden kann.

Künstliche Tugenden sind von Menschen geschaffene Einrichtungen. Hume zählt dazu den Rechtssinn, der nach Ausbildung in einem Rechtssystem verlangt (ebd., Zweiter Teil, Abschnitt 1). Künstliche Tugenden sollen die natürlichen Tugenden unterstützen, da die Ausbildung der natürlichen Tugenden oft von den zufälligen Lebensumständen und gesellschaftlichen Bedingungen abhängt. In Situationen der existentiellen Absicherung, des relativen Wohlstands und der sozialen Sicherheit fällt es Menschen leichter, ihre positiven Anlagen in ruhiger Kontemplation zu entwickeln als unter Bedingungen der Diskriminierung, der Marginalisierung, der Gewalt oder gar des Kriegs. Dies unterstreicht, dass ein auf natürliche positive Haltungen beschränktes Verständnis der Tugenden nicht ausreicht. Statt aber das Rechtssystem als künstliche Tugend zu bezeichnen, würden wir sagen, dass die natürlichen Tugenden nach gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen verlangen, die nach Grundsätzen der Gerechtigkeit aufgebaut sind.

Vorzüge und Grenzen der Tugendethik

Das Besondere der Tugendethik ist, das Gute darüber zu definieren, was eine gute, also tugendhafte Person tun würde. Es ist aber überzogen, den Begriff des Sollens überhaupt in Frage zu stellen, wie dies einige Tugendethikerinnen tun (vgl. Anscombe 1974). Selbst wenn man ein Handeln als gut, als anständig, als nobel bezeichnet, so ist der angemessene Grund dafür die Tatsache, dass dieses Handeln diese lobenswerten Attribute verdient, weil es Ausdruck bestimmter Tugenden ist. Dahinter verbirgt sich aber wieder ein Sollen: Um eine gute Person zu sein, *soll* man die Haltungen und Einstellungen kultivieren, die

als tugendhaft gelten können. Auch eine Ethik, die von uns fordert, unsere Haltungen, Affekte und Empfindungen zu schulen und mit einem bestimmten ethischen Ideal in Einklang zu bringen, unterwirft unser Handeln der Normativität.

Die Kritik der Tugendethiker an den Begriffen der Pflicht und des Sollens kann also nicht generell gemeint sein, sondern muss sich gegen die spezifische Form des Sollens in Prinzipienethiken richten. Dies gilt für Anscombes Argument, dass einer deontologischen Prinzipienethik das von einer externen Autorität, einem „göttlichen Gesetzgeber“ diktierte Sollen unterliege. Doch dieser Einwand geht an vernunftbestimmten Prinzipienethiken vorbei.

Ein Kritikpunkt gegenüber der kantischen Ethik und dem Utilitarismus war immer, dass diese Theorien zwar ein Moralprinzip rechtfertigen, dass sie aber nicht klären, wie und warum sich Menschen in ihren konkreten Handlungen an dieses Prinzip gebunden fühlen. Genau an diesem Punkt kommt die Ebene der Tugenden ins Spiel. Tugenden sind aus der Sicht der Prinzipienethik die motivationale Schnittstelle zwischen Prinzipien und Handlungen, zwischen dem Erkennen des Rechten und der Bereitschaft, in Übereinstimmung mit diesen Prinzipien zu handeln (sehr deutlich wird diese Sicht der Tugenden in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit: „Die Tugenden hingegen sind Gesinnungen und Gewohnheiten, die uns zum Handeln gemäß bestimmten Grundsätzen des Rechten veranlassen“, Rawls 1979, 476). Tugenden disponieren die Menschen dazu, sich so zu verhalten, wie es die Prinzipien des Rechten vorschreiben. Gemäß dieser Sicht hängen also Prinzipien und Tugenden zusammen, und der vermeintliche Gegensatz von Prinzipienethik und Tugendethik löst sich auf.

Manche Philosophen wenden aber ein, dass in Moraltheorien wie Kantianismus und Utilitarismus die Ebene der Rechtfertigungsgründe und die Ebene der motivationalen Gründe auseinander fallen. Michael Stocker etwa wirft den modernen Moraltheorien aus diesem Grund *Schizophrenie* vor (Stocker 1998). Eine Diskrepanz zwischen Motiven und Rechtfertigungsgründen bedeutet nach

Stocker, dass Menschen in ihrem Handeln jene Harmonie verfehlen, die für ein gutes Leben unabdingbar ist. Fraglich ist aber, wie weit Stockers Kritik die Prinzipienethiken widerlegt und die Tugendethik als einzig plausible Alternative etabliert.

So ist zum Beispiel Vorsicht geboten, einen strikten Gegensatz zwischen Tugendethik und Kantischer Ethik zu konstruieren. Denn es ist keineswegs so, dass in der Kantischen Ethik nur das System der Prinzipien maßgeblich ist und die handelnde Person keine oder nur eine sekundäre Rolle spielt. Der Ausgangspunkt von Kants Ethik ist die Frage, was ein Handeln gemäß dem guten Willen ausmacht. Und Kants Antwort lautet, dass eine Person ein guter Wille kennzeichne, wenn eine Person nach Maximen handelt, die verallgemeinerbar sind. Das Handeln nach dem Prinzip des guten Willens verlangt Personen eine Reihe von Eigenschaften und Haltungen ab – die Bereitschaft zur Reflexion und zur unvoreingenommenen Gewichtung von Gründen, die Bereitschaft zum Nachdenken über Handlungen im Kontext des eigenen Lebens und des Lebens von anderen. Der Tugendbegriff spielt auch in Kants Ethik eine große Rolle (Kant definiert die Tugend als „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“, *Metaphysik der Sitten*, Kant 1977, 525, AA, 28, 29).

Die Konzentration auf Tugenden und die damit verknüpften Einstellungen ist wichtig für die Schulung unserer moralischen Sensibilitäten und unserer situationsspezifischen Wahrnehmungsfähigkeiten. Aber die Antwort von Tugendethikerinnen und Tugendethikern, dass gut das ist, was eine tugendhafte Person in dieser Situation tun würde, ist als Bestimmung des Guten nicht ausreichend. Der Hinweis auf die tugendhaft handelnde Person ist als allgemeiner Ratschlag, als Empfehlung zur Kontemplation und als Erinnerung an die kritische Reflexion unseres Tuns wichtig. Aber darüber hinaus bedarf es der Präzisierung dessen, wie die tugendhafte Person ihr Handeln begründet, wie sie eine praktische Entscheidung trifft und nach welchen Überlegungen und Richtlinien sie vorgeht. Und hier kommt wieder die Ebene von Prinzipien ins Spiel. Denn hinter begründeten Entscheidungen stehen Prinzipien.

Häufig wird der Tugendethik vorgeworfen, dass die ausschließliche Konzentration auf den Charakter von Personen und die Vernachlässigung von Handlungsfolgenbewertungen zu einer Verzerrung des moralischen Urteilens führt. Denn auch als untadelig geltenden Charakteren unterlaufen Fehler, und manche ihrer Handlungen sind schlecht. Vor allem existiert das Problem, dass Menschen zwar über charakterliche Qualitäten verfügen können, diese aber nicht selten in den Dienst eines politisch fragwürdigen Systems stellen.

Die Kritik geht also dahin, dass die Bewertung einzelner spezifischer Handlungen eines Menschen nicht vom untadeligen Ruf dieser Person überdeckt werden dürfe. Wenn man nur auf den Charakter eines Menschen achte, dann – so der Einwand – würde man dazu tendieren, manche seiner konkreten Handlungen nicht genügend scharf zu analysieren und zu bewerten. Wie Robert B. Loudon in einem der Tugendethik gegenüber kritischen Artikel anmerkt: „Doch es ist Sophisterei zu behaupten, die Folgen der Lügen von Gentlemen oder eines aristotelischen *kalikagathoi* [Angehöriger der Oberschicht] seien nicht sehr wichtig, oder die Implikationen ihres rüden Benehmens würden irgendwie durch den Umstand gemildert, daß sie eben Gentlemen sind. Dieser Gedankengang ist ein Schlag ins Gesicht unserer grundlegenden Überzeugung, moralische Beurteilung müsse nach Unparteilichkeit streben und danach, moralisch irrelevante soziale und ökonomische Fakten auszublenden“ (Louden 1998, 205).

Wie überzeugend ist dieser Einwand? Sicherlich verhält es sich so, dass das Verhalten und Handeln der Menschen den Rückschluss auf ihre grundsätzlichen Einstellungen, Haltungen und Dispositionen zulässt. Und aufgrund einzelner fehlerhafter Handlungen einer Person, sofern diese nicht ein gravierendes und in keiner Weise entschuldbares Unrecht darstellen, kann man nicht auf einen schlechten Charakter dieser Person schließen. Doch im Sinne einer ausgewogenen moralischen Bewertung ist es notwendig, den Zusammenhang zwischen Einstellung und Tun herzustellen. Die Bewertung muss sich auf die Ge-

samtheit von Einstellung und Handeln richten. Beurteilt wird dann die konkrete Person, die zum Erreichen dieses oder jenes Zweckes so oder so handelt. So gesehen kann man die charakterliche Bewertung von Personen nicht mehr von den Handlungen dieser Personen abspalten, weil Haltungen, Dispositionen und konkretes Tun eine Einheit bilden. Der Tugendethik kann man dann nicht mehr vorwerfen, eine Art „Charaktermystifizierung“ zu betreiben, die schlicht ignoriert, dass auch Personen, die als gute und standhafte Charaktere gelten, manchmal schlecht handeln. Diese umfassendere Bewertung der Gesamtheit von Einstellungen und Handlungen relativiert aber die scharfe Trennung von Tugendethik und Prinzipienethiken, denn die Bewertung muss notgedrungen auf andere Kriterien als die bloß untadelige Charakterhaltung zurückgreifen.

Kritisiert wurde auch die lokale Begrenztheit der Tugendethik. Aristoteles beziehe sich, so der Einwand, in seinen Analysen auf relativ kleine homogene Gemeinschaften, in denen das tugendhafte Handeln klarer bestimmbar sei. So stehen manche der von Aristoteles angeführten Tugenden – denken wir an seine Ausführungen über die Tapferkeit – zweifellos stark im Kontext der Wertüberzeugungen seiner Zeit. Diese Sicht der Tugenden sei nicht übertragbar auf moderne Gesellschaften, in denen distanzierte Beziehungen zwischen Individuen vorherrschen. Kritiker der Tugendethik geben auch zu bedenken, dass in modernen pluralistischen Gesellschaften die Geschlossenheit der Wertvorstellungen fehlt, um zu einer einheitlichen Tugendkonzeption zu kommen.

Selbst ein der Tugendtheorie gegenüber so nostalgischer Denker wie Alasdair MacIntyre weist auf diese vormodernen Konnotationen des Tugendbegriffs und die Schwierigkeit hin, konkrete Tugenden unter den Prämissen liberaler Gesellschaften zu definieren. So entwickelt er nur eine sehr offene Bestimmung des Tugendbegriffs, in dem er Tugenden über die konstitutiven Komponenten von Praxis, narrativer Ordnung und Tradition definiert. Unter „Praxis“ versteht MacIntyre sozial festgelegte komplexe Tätigkeiten, die auf den Gewinn bestimmter Güter abzielen. Tugen-

den sind für ihn jene Fähigkeiten, die uns ermöglichen, „die Güter zu erreichen, die einer Praxis inhärent sind“ (MacIntyre 1995, 255, Kursivsetzung im Original). Die Gebundenheit an den sozialen Kontext einer moralischen Tradition und die narrative Struktur eines Lebens als einer Gesamtheit bilden für MacIntyre weitere Bedingungen zur Bestimmung von Tugenden. Doch selbst dieser Definitionsversuch führt MacIntyre nicht über die liberale Aussage hinaus, das Gute für die Menschen bestehe in deren „Suche nach dem Guten“.

Ein Blick auf die Schwächen der Tugendethik lehrt, nach einer Ethikkonzeption zu suchen, welche die Einsichten der Tugendethik mit Elementen aus anderen ethischen Theorien verbindet. Wenig sinnvoll scheint es, die Tugendethik als radikale Alternative zu den anderen Ansätzen zu verstehen. Die Frage, welche Person ich sein möchte oder sein soll, lässt sich nicht scharf abgrenzen von der Frage, was ich tun soll. Denn personale Identität drückt sich im Handeln von Menschen aus. Wer genau Personen sind, wird erst im Tun von Menschen und in der Art deutlich, in der sie anderen begegnen.

Die Tugendethik, so lassen sich diese kritischen Betrachtungen zusammenfassen, betont viele wichtige Aspekte des Moralischen, doch ohne die Verbindung mit Elementen der Prinzipienethiken verliert sie an Plausibilität.

Literatur

- Anscombe, G. E. M.: „Moderne Moralphilosophie“, in: Grewendorf, G.; Meggle, G. (Hg.): *Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt am Main 1974, 217–243.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. von O. Gigon, Zürich, München 1998³.
- Foot, P.: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, hrsg. von U. Wolf und A. Leist, Frankfurt am Main 1997.
- Foot, P.: *Die Natur des Guten*, Berlin 2104.
- Hume, D.: *Über Moral*, hrsg. von H. Pauer-Studer, Frankfurt 2007.
- Kant, I.: *Metaphysik der Sitten. Einleitung zur Tugendlehre*, Frankfurt am Main 1977.
- Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979.
- Halbig, C.: *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin 2013.
- Louden, R. B.: „Einige Laster der Tugendethik“, in: Rippe und Schaber 1998, 185–212.
- MacIntyre, A.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1995.
- Pauer-Studer, H.: *Einführung in die Ethik*, Wien 2010².
- Rippe, K.-P.; Schaber, P. (Hg.): *Tugendethik*, Stuttgart 1998.
- Seel, M.: *111 Tugenden, 111 Laster*, Frankfurt am Main 2011.
- Stocker, M.: „Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien“, in: Rippe und Schaber 1998, 19–39.
- Wolf, U.: „Über den Sinn der aristotelischen Mesotes-Lehre (II)“, in: Höffe, O. (Hg.): *Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 83–108.