

Über einige Schwierigkeiten, die antike Moralphilosophie zu verstehen

*Over some difficulties to understand
antique moral philosophy*

1

Christoph Horn*

Resumo: Sabe-se que os autores antigos queriam saber a resposta à pergunta segundo a vida boa. Eles queriam saber a razão/motivo de condução da vida humana para o bom resultado ou para o fracasso e, assim, conduzir a práxis individual. De outro modo, mostra-se a filosofia moral moderna que prioriza o interesse nos princípios e nos problemas de fundamentação moral, nos casos de conflitos políticos relevantes e nos campos de aplicação social precários. O acento da filosofia moral antiga está centrado no agente (*agent-centered*), enquanto na filosofia moral moderna, no ato (*act-centered*). Central para os antigos era a qualidade moral da pessoa agente, central para os modernos é a pergunta acerca do valor moral das ações de acordo com sua ligação e fundamentos para isso.

Palavras-chave: Filosofia moral. Princípios. Fundamentação moral. Agente moral. Ato moral.

Abstract: It is known that the ancient authors wanted to know the answer to the question for the good life. They wanted to know the reason/aim to conduct human life to the good result or to failure and thus to lead to individual praxis. Otherwise the modern moral philosophy is shown giving priority to the interest in the principles and problems of moral reasoning, where political relevant conflicts and in precarious social application fields. The accent of ancient moral philosophy is centered on the agent (*agent-centered*), whereas in modern moral philosophy, in the act (*act-centered*). Central, to the ancients, was the moral quality of the agent person. Central, to the modern persons, is the question about the moral value of actions according to their connection and grounds for this.

Key-words: Moral philosophy; Principles; Moral reasoning; Moral agent; Moral act.

* Doutor. Professor na Universität Bonn – Alemanha. *E-mail:* christoph.horn@uni-bonn.de

Die Moralphilosophie der Antike unterscheidet sich von der der Moderne auf eine ziemlich grundsätzliche Weise. Offenbar suchten die antiken Autoren primär nach Antworten auf die Frage nach dem guten Leben; sie wollten die Ursachen für ein Gelingen oder Scheitern der menschlichen Lebensführung ausfindig machen und damit die individuelle Praxis anleiten. Demgegenüber zeigt man in der modernen Moralphilosophie ein vorrangiges Interesse an moralischen Prinzipien und an Begründungsproblemen, an politisch relevanten Konfliktfällen und an gesellschaftlich prekären Anwendungsfeldern. Ein grundlegender Punkt in dieser einfachen Gegenüberstellung ist sicherlich der, dass die antike Moralphilosophie akteurzentriert verfährt (*agent-centered*), die moderne dagegen aktzentriert (*act-centered*). Zentral für die Alten war es, die moralische Qualität der handelnden *Personen* zu thematisieren und darauf eine prudentielle Konsiliatorik zu gründen. Zentral für die Modernen ist die Frage nach dem moralischen Wert von *Handlungen*, nach ihrer Verbindlichkeit und nach den Gründen für diese.

Natürlich liegt es sofort nahe, für die eine oder andere Seite Partei zu ergreifen. Vielfach hat man den antiken Ansätzen aus der Perspektive von Kantianismus und Utilitarismus vorgeworfen, sie seien in einem fragwürdigen Sinn am Wohlergehen privilegierter Akteure interessiert und vernachlässigten den *moral point of view*, d.h. die individuelle Verantwortung für die grundlegenden Interessen Anderer. Umgekehrt hat man nicht minder oft modernen Moralphilosophien zur Last gelegt, sie nähmen eine unsinnige Distanz zum gelebten Leben ein, einen objektivierenden ‚Blick von nirgendwo‘; zudem belasteten sie das handelnde Individuum mit einer zwanghaften Hypothek namens Moralität, welche ihre Herkunft aus der jüdisch-christlichen Gebotstheologie nicht verleugnen könne und die unser praktisches Überlegen fehlleite.¹

¹ Wichtige Repräsentanten der zuletzt genannten Tendenz sind etwa H. Krämer [1992] und B. Williams [1993]. – Es ist nicht verwunderlich, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie der Antike bis vor relativ kurzer Zeit stark vorurteilsbehaftet war. Noch in den 1970er Jahren war es üblich, Rückgriffe auf die antike Ethik des Konservatismus oder gar des Anti-Modernismus zu verdächtigen. Man sprach damals häufig von ‚Neoaristotelismus‘. Wer sich für antike Ethik interessierte, zog den Verdacht auf sich, das Ethos der Gemeinschaft über die modernitätstypischen moralischen Signalbegriffe Formalismus, Universalismus, Egalitarismus und Impartialismus zu stellen und gemeinsame Sache zu machen mit der Joachim Ritter-Schule in Deutschland oder mit der Leo Strauss-Schule in den USA.

Als nüchterner Philosophiehistoriker werde ich im Folgenden *sine ira et studio* verfahren und mich auf keine der beiden Seiten schlagen. Was ich tun möchte, läuft auch nicht auf eine komplette Revision der skizzierten Antithese hinaus. Sie scheint mir grundsätzlich zutreffend, wie sich überprüfen lässt, wenn man unser zeitgenössisches, nachkantisches Verständnis von Moralität zu rekonstruieren versucht. Dies unternehme ich in Abschnitt 1. In den nachfolgenden Textteilen werde ich hingegen argumentieren, dass der Kontrast zwischen antiken und modernen Ethiken bisweilen überpointiert wird (Abschnitt 2-5). Seit einigen Jahren gibt es in der Forschung eine von mir sehr unterstützte Tendenz herauszuarbeiten, wie stark beispielsweise Adam Smith, Kant oder Mill den moralphilosophischen Modellen der vormodernen Welt verpflichtet geblieben sind. Ich möchte an vier begrifflichen Merkmalen von Moralität darlegen, dass es übertrieben ist, diese der antiken Ethik völlig abzuspochen: nämlich anhand von der Aspekte Deontologie, moralisches Bewusstsein, praktische Notwendigkeit und Impartialismus. Weitere wichtige Fragen, die ich aus Umfangsgründen nicht werden behandeln können, lauten etwa: Gibt es in der antiken Ethik sowohl generalistische als auch partikularistische Ansätze? Diskutierte man moralische Konfliktefälle und Dilemmata? Gab es in nennenswertem Umfang Konsequentialismus? Wie behandelte man das Problem moralischer Motivation? Existiert ein Äquivalent zur zeitgenössischen Diskussion über Angewandte Ethik? Gibt es einen antiken Egalitarismus? Existiert so etwas wie ein Begriff der Menschenrechte? Wie steht es um den Begriff der Menschenwürde im Altertum? Erst wenn man diese und weitere Fragen beantworten kann, scheint mir die Grenzlinie zwischen antiken und modernen Ethiken hinreichend bestimmbar zu sein; aber dazu bedürfte es einer ganzen Monographie.²

1. *Was meinen wir mit Moralität?*

Ich beginne mit einem Definitionsversuch von Moralität: Unter Moralität ist ein System normativer Anforderungen an eine(n) Akteur(in) zu verstehen, die diese(n) darauf festlegen, die *eigene* Vorteilsperspektive unter bestimmten Umständen zugunsten der Verfolgung *fremder* Bedürfnisse oder Interessen auszusetzen. Moralität bedeutet dabei die

² Unterwegs zu einer umfassenden Untersuchung des historischen Gegensatzes sind etwa J. Annas [1993], Ch. Horn [1998], T. Irwin [2007].

mehr oder minder weitreichende, spürbar in die eigene Interessenlage einschneidende Forderung nach zeitweiser Selbstlimitation, deren Gründe in den Bedürfnissen und Interessen anderer Personen liegen. Von anderen normativen Systemen der Verhaltensregulierung unterscheidet es sich dadurch, dass jede(r) Akteur(in) sich von ihm rationalerweise wünschen kann, dass es zum allgemein anerkannten und durch eine Erziehungspraxis verbreiteten Normensystem wird.

Entsprechend agiert jemand dann *unmoralisch* gegenüber einer anderen Person, wenn er diese ermordet, verletzt, misshandelt, verstümmelt, unterdrückt, herabsetzt, demütigt, verleumdet, foltert, diskriminiert, einsperrt, beraubt, belügt, täuscht, ausnützt, gravierend benachteiligt usw. Umgekehrt besteht moralisches Handeln im Verzicht auf solche Schädigungen oder sogar positiv darin, dass jemand einen Anderen rettet, pflegt, fördert, unterstützt, heilt, schützt etc. Typische unmoralische Motive sind nach unserer geteilten moralischen Intuition (fremde und eigene) Habgier, Destruktivität, Egoismus, Geltungssucht oder Machtstreben; typische moralische Motive sind Mitgefühl, Altruismus, Wohlwollen, Liebe oder Solidarität.

Ist die eben skizzierte Idee von Moralität modernitätsspezifisch? Die moderne westliche Moralphilosophie, genauso wie unser Alltagsverständnis von Moral, ist grundlegend vom Kantianismus und Utilitarismus beeinflusst. Diese beiden sind ihrerseits tief in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt; sie erscheinen als moderne Säkularisate einer religiösen Tradition. Im Lichte dieser Tradition wirken die antiken Morallehren der griechisch-römischen Periode moralisch unzureichend. Ein bekannter Kritikpunkt tadelt die antiken Philosophen für die Bevorzugung der Eigeninteressen bei gleichzeitiger Vernachlässigung oder zumindest Unterschätzung von Interessen anderer Personen. Aber trifft es zu, dass eine solche Idee in der antiken Moralphilosophie nicht existiert? Klar ist wenigstens dies: Es wäre zu viel verlangt, in Literatur und Philosophie der Antike nach Parallelen zu stark universalistischen und konsequentialistischen Prinzipien zu suchen wie ‚Verbessere die Welt, soweit es dir möglich ist‘ oder ‚Erhöhe mit deinem Handeln die Menge des Glücks so vieler Menschen wie möglich‘. Regeln dieser Art sind abhängig von humanistischen Idealen, die aus der jüdisch-christlichen religiösen Tradition abgeleitet sind. Sie betrachten die Welt von einem göttlichen Standpunkt aus und beschreiben den gegenwärtigen suboptimalen Zustand im Vergleich zu einer möglichen verbesserten Situation in der Zukunft. Die starken moralischen Ideale

dieses Typs beiseite lassend, sollten wir uns eher modernen moralkonstituierenden Kriterien zuwenden, wie sie seit der Zeit Smiths, Kants und Mills wiederholt ausgearbeitet wurden. Im Folgenden möchte ich sieben dieser Tradition entstammende Kriterien präzisieren [a-g]:

[a] *Unparteilichkeit*: Nach unserem Alltagsverständnis scheint es legitim, die eigene Person in seinem Handeln zu privilegieren und ebenso Angehörige, Nächsthende, Freunde, Nachbarn, Kollegen, Mitbürger etc. zu bevorzugen. Im Unterschied dazu betrachten wir den moralischen Standpunkt so, dass dieser fremde Personen auf eine unparteiische Art und Weise einschließt. Moralisches Handeln wird, im Sinne Smiths, bestimmt vom neutralen Respekt für die Interessen Anderer. In unserem moralischen Bewusstsein sehen wir uns selbst wie unter dem Auge eines ‚unparteiischen Beobachters‘ (*impartial spectator*). Deshalb setzt moralisches Handeln einen Akteur voraus, der Regeln und Prinzipien ungeachtet seiner eigenen Verpflichtungen, Wünsche, Gefühle und spezifischer Interessen, anwendet. Ein moralisch ideal Handelnder würde die Gleichheit aller Personen respektieren – unabhängig von Freund- oder Feindschaft, Zu- oder Abneigung, Nationalität, Religion, Geschlecht und sämtlichen anderen Eigenschaften, mit denen wir uns so gern identifizieren.

[b] *Universalität*: Wenn es richtig ist, dass ein moralischer Akteur nicht nur zugunsten von Personen in seinem Umfeld handeln soll, sondern zusätzlich auch diejenigen in Betracht ziehen und befördern sollte, die in größerem räumlichen oder zeitlichen Abstand von ihm leben, dann kann man zu dem Schluss kommen, dass moralische Prinzipien für alle Handelnden gültig sind, die unter ähnlichen Bedingungen agieren müssen. Das jedoch impliziert, dass moralische Forderungen, Regeln oder Prinzipien, nur insofern zulässig sind, als sie von sämtlichen möglichen Akteuren vernünftigerweise anerkannt und befolgt werden können. Es müssen gute Gründe für moralische Prinzipien existieren, die von allen betroffenen Personen geteilt werden; moralische Prinzipien müssen universalisierbar sein.

[c] *Ubiquität und Selbstverständlichkeit*: Nach einer weit verbreiteten Überzeugung der modernen und zeitgenössischen Moralphilosophie besitzen wir eine gemeinsame moralische Intuition, die als allgegenwärtig und selbstevident angesehen wird. Der Besitz eines moralischen Bewusstseins erscheint sowohl zwingend als auch unausweichlich für jedes vernünftige menschliche Wesen. Niemand kann adäquaterweise

die Auffassung vertreten, moralisch uninteressiert, unbegabt, unausgebildet oder blind zu sein. Niemand kann angemessen behaupten, die richtige moralische Lösung sei für ihn zu schwierig zu entdecken oder zu außergewöhnlich, um ihm in den Sinn zu kommen. Niemand kann berechtigterweise sagen, dass er Moral als irrelevant oder obsolet ansieht. Dies alles deutet auf eine Art von moralischem Kognitivismus hin, nach dem Moralität Teil des Common Sense ist.

[d] *Intrinsische Motivation*: Folgt man unserer geteilten Idee von Moral, dann handelt eine Person dann, und nur dann moralisch, wenn sie aus den richtigen Gründen heraus das Richtige tut. Der Akteur sollte intrinsisch motiviert sein. Wenn hingegen jemand das moralisch Gebotene ausführt, dabei aber motiviert ist von der Erwartung vorteilhafter Konsequenzen, stimuliert von einem sentimental Film oder gezwungen von einem Dritten, dann würden wir seine Handlung als moralisch unzureichend betrachten. Gemäß dieser Idee besteht eine unserer Grundintuitionen betreffend die Moral darin, dass der Akteur moralische Handlungen aus keiner anderen Motivation als der Einsicht in den Wert dieser Handlungen verwirklichen sollte. Dieser Punkt ist besonders nachdrücklich in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* betont worden.

[e] *Vorrangigkeit/Kategorizität*: Gemäß unserer Idee von Moralität denken wir, dass praktische Gründe, die auf moralisch relevanten Gütern basieren, kategorischen Vorrang gegenüber solchen Gründen haben sollten, die auf nicht-moralischen Interessen basieren. Wenn also ein Handelnder zwischen verschiedenen Optionen wählen muss (wie im oben angesprochenen Beispiel zwischen der Rettung eines Menschenlebens und der Verbesserung von Karrierechancen), dann ist es der moralische Gehalt einer der Optionen, der sie grundsätzlich wünschenswert oder zwingend macht. Moral ist gestützt auf sogenannte höherstufige Aspekte, kategorische Imperative und akteur-zentrierte Beschränkungen (*agent-centered restrictions*) – allesamt Ausdrücke, die auf die vorrangige Bedeutsamkeit moralischer Aspekte verglichen mit nicht-moralischen hindeuten.

[f] *Praktische Notwendigkeit*: Moral bedeutet eine Reihe von Verpflichtungen, die für jeden mit ihnen konfrontierten Akteur bindend sind. Sobald moralische Aspekte ins Spiel kommen, ist es nicht mehr am Akteur, die dementsprechende Handlung auszuführen oder zu unterlassen; moralische Aspekte stellen Pflichten, die ‚unvermeidbar‘

(,inescapable‘) sind (wie Williams es ausdrückt). Der Akteur hat keine Wahl, sondern ist von einer moralischen Pflicht genötigt. Anders gesagt: das, was moralisch verbindlich ist, kann und soll erzwungen werden; denn Moral ist das, was wir uns grundsätzlich gegenseitig (und vielleicht auch uns selbst gegenüber) schuldig sind. Dieser Aspekt der Erzwingbarkeit wurde von John Stuart Mill betont: Es gibt Regeln, deren Überschreitung wir bestraft sehen wollen (*Utilitarismus*, Kap. 5).

Ich möchte einen bislang wenig diskutierten, meiner Meinung nach jedoch wesentlichen Punkt hinzufügen. Man muss sich nochmals vergegenwärtigen, was wir oben am Beispiel der Lebensrettung über sich widerstreitende Güter oder Interessen gesagt haben. Man stelle sich eine Person vor, die in Gefahr schwebt und deren bedrohte Güter und Interessen die eben genannten sind, also psychisch-physische Gesundheit, Freiheit, Selbstachtung und Ähnliches. Üblicherweise denken wir, dass Güter solcher Art höherwertiger sind als gewöhnliche Güter, sagen wir die berufliche Karriere, das Erlangen von Geld, Sozialprestige oder Macht etc. Bei Betrachtung sämtlicher Interessen eines Akteurs können wir grob unterscheiden zwischen moralisch relevanten und moralisch neutralen, wobei ich einräume, dass sich schwerlich eine exakte Demarkationslinie zwischen diesen beiden Güterklassen ziehen lässt. Immerhin zeigt unser Beispiel, dass es zumindest viele offensichtliche Fälle gibt, in denen wir ihre moralische Relevanz problemlos beurteilen können. Ich möchte diese beiden Mengen von Gütern mit ‚relevant‘ und ‚irrelevant‘ beschreiben. Das führt mich zu einem zusätzlichen Kriterium der Identifikation von Moral:

[g] *Moralische Güter*: Ein Akteur handelt dann, und nur dann moralisch, wenn er die relevanten Güter oder Interessen anderer respektiert, schützt oder verbessert und (falls nötig) die Verfolgung seiner eigenen weniger relevanten oder irrelevanten Güter aufschiebt. Wie bereits bemerkt sind relevante Güter solche wie Leben, psychische und physische Gesundheit, Freiheit und Freizügigkeit, Selbstachtung, Selbstbestimmung, Privateigentum etc.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass keine der moralphilosophischen Positionen, die in der Antike entwickelt worden sind, diesen Merkmalskatalog auch nur annähernd erfüllen. Das tun zwar auch viele moderne Ethiken nicht. Aber der größere Teil von ihnen bemüht sich doch darum, mehreren von diesen Punkten gerecht zu

werden. Ich greife nun im Folgenden vier Aspekte heraus und diskutiere Einzelfälle, in denen ein antiker Autor den modernen Begriffsaspekten nahe kommt.

2. *Gibt es in der antiken Moralphilosophie Deontologie?*

Verschiedene Quellen aus der Antike berichten uns, vor Sokrates habe keine oder doch keine nennenswerte Moralphilosophie gegeben.³ Doch Sokrates hat nicht nur ein Thema entdeckt, das Problem einer gelingenden Lebensführung, sondern auch ein bestimmtes einflussreiches Deutungsmuster erfunden, welches um die Begriffe Streben, Wille, Güter, Zwecke, letzte Ziele usw. kreist. Falls es legitim ist, aus der späteren Überlieferung auf das zurückzuschließen, was bereits Sokrates im Sinn hatte, so dürfte es sich um ein Modell handeln, das auf folgenden sieben Thesen beruht:

[1] Jede Handlung eines Akteurs ist stets auf ein Ziel oder einen Zweck gerichtet.

[2] Mit jedem Ziel oder Zweck strebt ein Akteur nach einem (wirklichen oder vermeintlichen) Gut.

[3] Ziele oder Zwecke differenzieren sich nach der Antithese von instrumentellen und intrinsischen Gütern; erstere werden (gewöhnlich und zugleich vernünftigerweise) um letzterer willen gewählt.

[4] Daraus ergeben sich mehr oder minder lange Zielketten, denn einzelne Handlungen sind (in der Mehrzahl der Fälle) in größere Mittel-Zweck-Abfolgen integriert. Alle korrekt gebildeten Zielketten enden in intrinsischen Gütern.

[5] Jede Handlung eines Individuums gehört in letzter Konsequenz einem Güter- oder Zweck-Kontinuum an, welches das gesamte Leben des betreffenden Individuums einschließt.

[6] Dieses Güter-Kontinuum richtet sich auf einen umfassenden letzten Zweck.

[7] Der umfassende Zweck besteht im Glück oder gelingenden Leben.

³ Der wichtigste Berichterstatter hierfür ist Cicero, *Tusculanae disputationes* V 10.

Man bezeichnet diese Art von Moralphilosophie üblicherweise als ‚teleologischen Eudämonismus‘. Wenn es ungefähr das war, was Sokrates sagen wollte (und was die nachfolgenden Autoren zu unterschiedlichen Positionen ausbauten), dann scheint hier für eine deontologische Perspektive kein Raum mehr übrig zu sein. Und tatsächlich ist es eine weitgehend geteilte Einschätzung, dass die antike Moralphilosophie nicht wesentlich auf der Grundlage von Sätzen des Typs ‚Du sollst nicht töten‘ oder ‚Einem in Not geratenen Kind muss man helfen‘ formuliert ist. Im Altertum gibt es nur wenige strenge Handlungsverbote und -gebote, die sich in moralphilosophischen Texten konkret identifizieren lassen. Einige davon finden sich bei Aristoteles im Kontext seines Sprachgebrauchs von *to deon* und *to prepon*.⁴ Aber bildet Aristoteles hier eine Ausnahme? Nein, auch wenn man es nicht erwartet (weil man Sokrates geradezu als den Erfinder des Theorietyps teleologischer Eudämonismus ansieht), trifft es dennoch zu: Es existieren unleugbare Indizien dafür, dass sogar Sokrates einige substantielle deontologische Intuitionen besaß. Ich möchte dazu ein wichtiges Textzeugnis anführen:

Sokrates: Somit darf man weder (*dei oute ... oute*) Unrecht mit Unrecht vergelten noch irgendeinem Menschen Böses antun, auch wenn man was auch immer von ihm erleidet. Und sieh zu, Kriton, dass du, wenn du dies einräumst, nicht entgegen deiner Meinung zustimmst. Denn ich weiß wohl, dass nur wenige dies glauben und glauben werden. Für die, denen dies richtig scheint, und für die, denen nicht, existiert keine gemeinsame Beratungsebene; vielmehr müssen sie einander notwendig gering achten, wenn einer die Überlegungen des anderen sieht. Überlege nun also auch du genau, ob du mit mir gemeinsame Sache machst und übereinstimmst und wir von hier aus zu überlegen beginnen, dass man weder Unrecht tun noch Vergeltung üben darf, oder ob du Abstand nehmen willst und diesem Ansatzpunkt nicht zustimmst. (Platon, *Kriton* 49c10-d9).

⁴ Die Ausdrücke *dei* und *to deon* bezeichnen besonders bei Aristoteles das, was praktisch notwendig und geboten ist: vgl. etwa *Sophistische Widerlegungen* 4, 165b35ff. Ein schönes Beispiel für eine moralische Wortverwendung liefert *Nikomachische Ethik* IX 8, 1169a10; weitere relevante Passagen sind III 14, 1119a11 ff.; IV 2, 1120a23 ff.; VI 13, 1144a17 und X 9, 1179a3-13.

Da es sich um einen der frühesten Schriften Platons handelt, scheint die Annahme berechtigt, dass man hier den historischen Sokrates sprechen hören kann. Aber gleichgültig, ob dies tatsächlich zutrifft; auch wenn der Text Aussagen des frühen Platon enthält, ist er bemerkenswert. Das gilt aus drei Gründen. Erstens benennt Sokrates hier zwei strikte Handlungsverbote: das Verbot der Vergeltung und das Verbot des Unrechttuns. Er formuliert dies im Griechischen sogar mit dem Schlüsselwort der späteren Diskussion, mit dem Ausdruck *dei* („man muss“: vgl. *dei oute – oute*). Das solchermaßen ausgedrückte *moral ought* ist streng gemeint: beide Handlungstypen sind ausnahmslos verboten. Zweitens charakterisiert Sokrates diese moralphilosophische Überzeugung als seine persönliche Sondermeinung, die, so teilt er uns mit, nur von wenigen Anderen geteilt wird. Im Hintergrund steht wohl seine göttliche Mission; Sokrates fühlt sich bekanntlich, wie wir aus der *Apologie* wissen, vom delphischen Orakel zu seiner philosophisch-moralischen Tätigkeit beauftragt. In gewisser Weise widerlegt dies unser *Common sense*-Vorurteil: In der Antike gibt es offenbar theologische Gebotsethiken (*Divine command ethics*) mit Konsequenzen für die Moralphilosophie. Andererseits bestätigt unser Text explizit, dass nur wenige Leute, auch nur wenige Philosophen, in Begriffen moralischen Sollens dachten. Drittens sagt Sokrates, es gebe für die zwei Menschengruppen, nämlich für die Befürworter und die Gegner der deontologischen Gebote, keinerlei gemeinsame Diskussionsbasis (*koinê boulê*). Dieser Punkt ist m.E. so zu verstehen, dass Sokrates damit die Beratungspraxis der athenischen Demokratie zurückweist. Was er sagen will, ist, dass es in dieser Frage keinen öffentlichen Deliberationsbedarf gibt, wie er in Demokratien üblich ist. Hier zählt nicht die Mehrheitsmeinung und die subtile Kompromissfindung, sondern allein das göttliche Verbot des Unrechttuns.⁵

Bei näherem Hinsehen hat dieser Text erhebliche Konsequenzen für unser Sokrates-Bild, wenn nicht für unser Bild von der antiken Moralphilosophie. Ich glaube nicht, dass Gregory Vlastos in seiner klassischen Monographie *Socrates. Ironist and Moral Philosopher* [1991]

⁵ Ausführlicher habe ich diese Stelle und Sokrates' politische Theorie behandelt in Horn [2008].

mit der These recht hat, dass Sokrates teleologischer Eudämonist ist. Sokrates scheint sich besser als ein deontologischer Eudämonist beschreiben zu lassen, und zwar genauer gesagt, als Anhänger eines akteurrelativen Konsequentialismus: Glück ergibt sich für den individuellen Akteur aus der strikten Befolgung des göttlichen Verbots von Unrechttun. Klarerweise ist Sokrates kein kantischer Deontologe, für den das moralische Gesetz eine partielle Limitierung der Perspektive eigener Glücksverfolgung gebieten würde. Im Gegenteil, Gebotsverfolgung garantiert das Glück; sie destruiert es nicht. In gewisser Weise spielen in Sokrates' Deontologie fremde Güter und fremdes Wohlergehen nur eine indirekte Rolle, insofern es sich bei den beiden genannten Geboten (und einigen anderen, die sich sonst bei Platon finden lassen) um Gebote der eigenen Glücksverfolgung handelt. Ein akteurrelativer Konsequentialismus des sokratischen Typs betrachtet die Gebotseinhaltung nicht wie ein akteurneutraler Konsequentialismus (z.B. ein Regel-Utilitarismus) als Verhalten zum Nutzen aller Betroffenen, sondern als Handeln zum eigenen Vorteil. Trotzdem haben wir es interessanterweise nicht mit einer Art von ethischem Egoismus zu tun; denn das zentrale Gebot, das der delphische Gott festlegt, ist das einer rationalen Selbstobjektivierung des Akteurs. Die Idee ist, dass man seine Seele unkontaminiert und unbeschädigt erhalten muss. Sokrates steht damit am Anfang aller Positionen, die innere Konsistenz und Widerspruchsfreiheit zum moralischen Ziel überhaupt erklären.⁶

Einer der Gründe dafür, warum die antike Moralphilosophie so wenige deontologische Theorieelemente aufweist, liegt sicher darin, dass in der griechischen Religion moralische Gebote eine relativ geringe Rolle spielen. Im Unterschied zum gesamten alten Orient (Ägypten, Babylon, Alt-Israel u.a.) verbanden die Griechen Religion nicht mit der Idee einer umfassenden moralischen Weltordnung, in welcher Moral göttliches Gebot darstellt. Ein philosophisch bedeutsamerer Grund für das seltene Auftreten von Gebotsmoral liegt darin, dass ein Element späterer deontologischer Modelle in den antiken Moralthorien weitgehend fehlt: nämlich ein sogenannter Handlungssessentialismus.

⁶ Überraschenderweise gelangt Sokrates also von einer göttlichen Gebotsethik zu einem moralischen Rationalismus.

Soweit ich sehe, ist der Erfinder eines theoretisch reflektierten Handlungssessentialismus erst Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert. Aber bemerkenswerterweise beruft sich Thomas dafür in der *Summa theologiae* explizit auf Aristoteles, bei dem sich in der Tat folgende Passage findet, in der er zu sagen scheint, es gebe *moral absolutes*, genauer *per se*-schlechte Handlungen, auf welche man seine *mesotês*-Doktrin nicht anwenden dürfe:

Jedoch lässt nicht jede Handlung oder jeder Affekt eine Mitte zu, da sowohl manche Affekte, wie Schadenfreude, Schamlosigkeit und Neid, als auch manche Handlungen, wie Ehebruch, Diebstahl und Mord, schon ihrem Namen nach die Schlechtigkeit in sich schließen. Denn alles dieses und Ähnliches wird darum getadelt, weil es selbst schlecht ist, nicht erst sein Zuviel und Zuwenig. Demnach gibt es hier nie ein richtiges Verhalten, sondern immer lediglich ein verkehrtes, und das Gute und Schlechte liegt bei solchen Dingen nicht in den Umständen, wie wenn es sich z. B. beim Ehebruch darum fragte, mit wem und wann und wie er erlaubt sei, sondern es ist überhaupt gefehlt, irgend etwas derartiges zu tun. Ebenso wenig nun darf man bei der Ungerechtigkeit, Feigheit und Zuchtlosigkeit nach einer Mitte oder nach einem Zuviel oder Zuwenig fragen. (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II 6, 1107a8-17).

Der Text scheint mir philosophiehistorisch deshalb so besonders wichtig, weil Aristoteles in ihm knapp davor steht, die deontologische Einteilung aller Handlungsarten in gebotene, verbotene und erlaubte vorzunehmen. Genau genommen differenziert er hier nur zwischen Handlungen, die strikt verboten sind, nämlich *per se*-schlechte Handlungen, und solchen, in denen sich Übermaß, Mangel und die rechte Mitte bestimmen lassen.

3. Finden wir im Altertum die Idee eines geteilten moralischen Bewusstseins?

Woran man in der Moderne immer wieder Anstoß genommen hat, ist der scheinbare Amoralismus der antiken Ethiken. Kant ist hierfür ein besonders aussagekräftiger Zeuge. Er wirft eudämonistischen Moralphilosophien durchgehend Hedonismus und Egoismus vor, und zwar vor dem Hintergrund seiner eigenen Überzeugung einer

unmittelbaren Selbstverständlichkeit der Moralität, wonach „[...] die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden“ kann (Kant, *GMS* Ak. 4,391). Moralität ist in jedermanns Bewusstsein stets unausweichlich präsent und kann nie ganz aus dem Blick geraten, weswegen man sie jedem Akteur gleichsam ansinnen kann.

Gibt es nun in der Antike irgendetwas Vergleichbares? Existiert etwas, das man in die Nähe der modernen Rede von unserer moralischen Intuition, vom *moral point of view*, einem *lack of moral sense* usw. rücken kann? Ich denke, dass es dies gibt und dass die beste Belegstelle hierfür die Beschreibung ist, die Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog von der *politikê aretê* und der *politikê technê* liefert: Jeder hat sie, sie berechtigt jeden gleichermaßen zu einem Urteil, niemand ist im eminenten Sinn ein Experte, niemand kann zugeben, in diesem Punkt unbegabt zu sein.

Im *Protagoras* argumentiert Sokrates gegen den gleichnamigen Sophisten, der jedem Bürger im Mythos von der Kulturentstehung einen hinreichenden Anteil an politischer Tugend (*politikê aretê*: 322e f.) zuspricht. Protagoras weist darauf hin, dass in der Volksversammlung jedem Bürger eine volle Beratungskompetenz zuerkannt wird; wer darin einen Mangel zeige, werde von den Mitbürgern nicht als bedauernswert – wie im Fall einer natürlichen Minderbegabung oder eines Handicaps – angesehen, sondern mit Empörung und Tadel gestraft; Protagoras interpretiert diese soziale Praxis als Beleg für seine demokratienahe These von einer allgemeinen moralischen Kompetenz. Folglich bedürfe es zum vollen Erwerb politischer Tugend nur eines kleinen zusätzlichen Trainings, welches in den professionellen und kommerziellen Angeboten der Sophisten erhältlich sei (Prot. 320c-328d).

(Hermes fragt Zeus im Mythos:) Soll ich nun das Rechts- und Schamgefühl ebenso [d.h. ungleicherweise] unter den Menschen verteilen oder allen zuweisen? – Allen, sprach Zeus, und alle sollen teilhaben. Denn Städte könnten nicht entstehen, wenn nur so wenige an ihnen teilhätten wie an anderen Kompetenzen. [...] (Platon, *Protagoras* 322b-323c).

Damit du (sc. Sokrates) aber nicht glaubst, dich darin zu täuschen, dass alle Menschen tatsächlich der Meinung sind, jedermann habe an der Gerechtigkeit und an der politischen Tugend teil, nimm noch Folgendes als Indiz. Wenn nämlich bei den übrigen Tugenden, wie du sagst, einer nur behauptet, tüchtig als Flötenspieler zu sein oder in irgendeinem anderen Fach, in dem er es nicht ist, lachen sie ihn entweder aus oder verübeln es ihm, und kommen seine Verwandten hinzu, so maßregeln sie ihn als wäre er wahnsinnig. Doch im Fall der Gerechtigkeit und der übrigen politischen Tugend – sogar, wenn sie von einem wissen, dass er ungerecht, wenn er selbst die Wahrheit spricht vor vielen Leuten, so halten sie es dort für Besonnenheit, die Wahrheit zu sprechen, hier für Wahnsinn, und behaupten, alle müssten sagen, gerecht zu sein, ob sie es seien oder nicht, oder der sei wahnsinnig, der sich Gerechtigkeit nicht zuschreibe: so als gäbe es keinen, der nicht notwendig irgendwie an ihr teilhätte, oder er gehöre nicht zu den Menschen.

Was Protagoras mit dem Rechts- und Schamgefühl (*dikê* und *aidôs*) meint, mit Gerechtigkeit (*dikaiosynê*) und mit politischer Tugend (*politikê aretê*), ist offenkundig so etwas wie eine gemeinschaftlich geteilte Intuition in Bezug auf das, was für das Zusammenleben von Menschen als richtig und falsch oder als angemessen und unangemessen zu gelten hat. Gemeint ist also ein *moralischer Sinn*. Mit diesem verhält es sich laut Protagoras genau entgegengesetzt wie mit einer Sonderbegabung oder einer Expertenkompetenz. Würde jemand den moralischen Sinn nicht besitzen, so müsste er dies verbergen und geradezu ein Spiel moralischer Hypokrisie spielen. Nimmt man dagegen bei allen anderen Kompetenzen zu Unrecht für sich in Anspruch, ein ausgewiesener Könnler zu sein, so trifft einen gerade umgekehrt der Tadel der sozialen Umgebung, weil man gelogen hat. Protagoras' Schilderung liefert ein eindrucksvolles Zeugnis; allerdings entwickelt im platonischen Dialog eine Position, die sicherlich nicht derjenigen Platons entspricht und auch sonst selten im Altertum vertreten wird.

4. Gibt es in der antiken Philosophie praktische Notwendigkeit und Kategorizität?

Die Frage, der man an dieser Stelle nachzugehen hat, betrifft nicht praktische Notwendigkeit im Allgemeinen. Bernard Williams hat in

Shame and Necessity (1993) überzeugend dafür argumentiert, dass es in der Antike – greifbar z.B. im Epos und der Tragödie – eine Art existenzieller Notwendigkeit gibt, bei der sich jemand – sagen wir Achilleus angesichts der grausamen Tötung seines Freundes Patroklos – dessen bewusst wird, dass Untätigkeit einer Preisgabe seiner praktischen Identität gleichkäme und der sich daher zum Handeln genötigt sieht. Was ich vielmehr meine, ist die besonders von Kant beschriebene Kategorizität des Moralischen, d.h. das Merkmal moralischer Forderungen, von allen Wünschen und Absichten unabhängig zu sein und bestimmte Handlungen selbst um den Preis der Glückseinbuße des Akteurs zu gebieten. Solche Aspekte von *moral overridingness* sind tatsächlich relativ selten in der antiken Moralphilosophie. Immerhin verlangt z.B. Platon verlangt im Höhlengleichnis von *Politeia* VII von den Philosophen, sie sollten zu den Gefangenen in die Höhle zurückkehren, um in der politischen Sphäre wirksam zu werden, auch wenn dies ihr volles Glück eines theoretischen Lebens in der höheren Welt beeinträchtigt.

Nun existiert allerdings ein interessantes Textbeispiel für die Präsenz der Idee einer praktischen Notwendigkeit des Moralischen; es findet sich in Plotins Traktat in *Enneade* VI 8 [39] 5. In dieser Schrift geht es um Fragen von Freiheit und Determinismus. Plotin macht dort das für einen libertären Intellektualisten überraschende Zugeständnis, dass der Arzt Hippokrates nicht darin frei genannt werden kann, seine medizinische Kunst auszuüben oder dies zu unterlassen. Vielmehr müsse er ärztlich tätig sein, wenn die äußeren Umstände dies erforderlich machten. Hippokrates steht hier stellvertretend für jeden Tugendbesitzer unter irdisch-zeitlichen Bedingungen. Plotins Aussage ist also, dass man sich in der Frage, ob man seine Tugend praktizieren oder nicht praktizieren solle (etwa um sich einer philosophischen Lebensführung zu widmen) als unfrei angesehen werden müsse.

Jenes andere aber [sc. die äußeren Handlungsbedingungen] steht unmöglich in unserer Verfügung. Wir zeigen uns z.B. tapfer, weil Krieg ist; hierzu meine ich, dass die stattfindende Betätigung nicht in unserer Verfügung liegen kann, denn wenn kein Krieg stattgefunden hätte, wäre es unmöglich gewesen, diese Aktivität zu vollziehen. So ist auch sonst bei jedem tugendgemäßen Handeln die Tugend gezwungen, nach den jeweiligen Handlungsbedingungen dies oder das zu tun. Denn möchte man der Tugend selber die Wahl geben, ob sie, vor dem

In-Aktivität-treten, will, dass es Kriege gebe, damit sie sich tapfer zeigen kann, oder dass es Unrecht gebe, damit sie das Gerechte bestimme und Ordnung schaffe, oder Armut, damit sie ihre Großzügigkeit unter Beweis stellen kann, oder ob alles wohl disponiert sein soll, damit sie inaktiv bleiben kann: Dann würde sie sich für die Ruhe von den Aktivitäten entscheiden, wo niemand ihre Unterstützung bräuchte – wie beispielsweise Hippokrates wünschen würde, dass keiner seiner Kunst bedarf. (Plotin, *Enneade* VI 8 [39] 5.7-20).

Was Plotin in diesem bemerkenswerten Text behauptet, ist, dass sich ausgerechnet moralisches Handeln als unfreiwillig erweist. Es wird durch die äußeren Umstände erzwungen. Der moralische Akteur wird durch kontingente, nicht selbst gewählte Kontextbedingungen zur Moralität genötigt; er bliebe lieber untätig, obwohl es ihn auch verlocken mag, in Notlagen seine moralische Exzellenz unter Beweis zu stellen. Wenn ich den Text richtig verstehe, betont Plotin zwei unterschiedliche Punkte: Erstens, dass die individuelle Glücksorientierung eines tugendhaften Individuums durch moralische Ansprüche anderer vorübergehend relativiert oder außer Gefecht gesetzt werden kann. Plotin verlangt im Text ja explizit von Hippokrates, er müsse seine medizinische Kunst ausüben. Ausdrücklich wird konstatiert, die Tugend werde hier zum Handeln gezwungen (*anankazomenês tês aretês*). Zweitens sagt Plotin, der Tugendhafte wünsche nicht, dass der Bewährungsfall eintritt, in welchem seine Tugend tatsächlich aktiv werden muss. Denn dies setzt unglückliche Umstände für ihn selbst (den Tugendhaften) oder für andere voraus. Es wäre absurd, würde er sich diese wünschen, um sich bewähren zu können. Der zur moralischen Aktivität genötigte Tugendhafte handelt somit einerseits gezwungenermaßen, andererseits unter Kontextbedingungen, die er sich nicht wünscht. Er agiert damit nicht viel anders als Kants „vom eigenen Gram umwölckter“ Menschenfreund (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* IV 398).

5. Kennt die antike Philosophie die Kontroverse von Partialismus und Impartialismus?

Welche Rolle spielen im moralischen Denken des Altertums die beiden Prinzipien Unparteilichkeit und Parteilichkeit? Gemäß unserem gewöhnlichen moralischen Selbstverständnis glauben wir, dass Verpflichtungen gegenüber anderen Personen von beiden Prinzipien

herstammen können, obwohl sie einander genau entgegengesetzt sind. Wir meinen einerseits, dass wir in der Moral *unparteilich* verfahren sollten. Beispielsweise denken wir, dass ein Feuerwehrmann nicht nur seine Freunde und seine Bekannten aus einem brennenden Haus retten sollte, sondern alle bedrohten Bewohner. Andererseits sind wir davon überzeugt, dass es beispielsweise in finanziellen Notlagen angemessen ist, sich parteilich zu verhalten und primär seine Nahestehenden zu unterstützen. Oder auch: Wenn *meine* Kinder krank sind, ist das ein guter Grund, bei ihnen zu Hause zu bleiben, auch wenn ich einem Bekannten versprochen habe, ihm beim Umzug zu helfen. Nichts Vergleichbares gilt dagegen, wenn fremde Kinder krank sind. Ergeben sich moralische Verpflichtungen aus speziellen Bindungen, d.h. aus meiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Partnerschaft, einer Familie, einer Hausgemeinschaft, einem Wohnviertel, einer Firma, einer Nation usw.? Oder sind die Pflichten vorrangig, die ich als Mensch gegenüber allen anderen Menschen zu erfüllen habe? Historisch betrachtet handelt es sich um ein ziemlich altes Problem, das meines Wissens zum ersten Mal in der hellenistischen Philosophie der Antike behandelt worden ist. Cicero berichtet in den *Tusculanae disputationes* von einer Kontroverse zwischen Stoikern und Peripatetikern um die richtige Deutung dessen, was man das *oikeiôsis*-Argument nennt. Die zentrale Frage der Kontroverse lautet, ob das Ziel der moralischen Entwicklung, wie die Peripatetiker meinten, in einer parteilichen Identität besteht (jeder Mensch ist ja Bürger einer bestimmten Gemeinschaft und einer bestimmten Polis, für die er eintreten muss), oder in einer unparteilichen Identität, wie die Stoiker annahmen (jeder Mensch gilt dann primär als Kosmopolit, als Bürger des Universums).⁷

In einem anonymen Kommentar zu Platons *Theaitetos*, der vielleicht dem Mittelplatoniker Eudoros von Alexandrien zuzuschreiben ist, wird die stoische Version des Arguments als wenig überzeugend kritisiert. Implizit wird ihr eine nicht-stoische Lesart der *oikeiôsis*-Konzeption gegenübergestellt.

(1) Denn den Wesen derselben Art rechnen wir uns zu. (2) Stärker rechnet man sich freilich den Bürgern der eigenen Stadt zu. Dass man

⁷ Vgl. dazu Horn [2008].

sich etwas zurechnet, variiert nämlich in der Intensität. (3) Was also die Leute angeht [die Stoiker], welche von dieser Zurechnung her die Gerechtigkeit einführen, – wenn sie sagen, dass die Zurechnung in Bezug auf sich selbst dieselbe sei wie in Bezug auf den am weitesten entfernten Mysier, dann wird durch diese ihre Annahme die Gerechtigkeit zwar bewahrt; aber niemand gesteht zu, dass die Zurechnung die gleiche sei. Denn das widerspricht den offensichtlichen Tatsachen und der Selbstbeobachtung. (4) Die Zurechnung in Bezug auf sich selbst ist nämlich natürlich und vernunftlos, während die Zurechnung in Bezug auf die Nachbarn zwar ebenfalls natürlich ist, aber keineswegs ohne Vernunft. (5) Wenn wir jedenfalls anderen Leuten schlechtes Benehmen vorwerfen, kritisieren wir sie nicht nur, sondern entfremden uns ihnen auch, während sie, nachdem sie sich fehlerhaft verhalten haben, zwar über die (Kritik) nicht erfreut sind, aber nicht sich selbst hassen können. (6) Somit ist die Zurechnung in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf irgendjemand sonst nicht die gleiche, wo wir doch auch in Bezug auf unsere eigenen Teile nicht dieselbe Zurechnungsbeziehung haben. Denn wir sind nicht in derselben Weise disponiert in Bezug auf Augen und Finger, nicht zu reden von Fingernägeln und Haaren, da wir uns ihnen auch bei ihrem Verlust nicht in gleicher Weise entfremden, sondern mehr und weniger. (7) Wenn andererseits auch sie selbst sagen sollten, dass die Zurechnung gesteigert werden kann, dann mag es zwar Philanthropie geben. Aber die Situation Schiffbrüchiger, wo es unvermeidlich ist, dass nur einer von zweien überlebt, wird sie widerlegen. (8) Und sogar wenn keine Umstände zur Betrachtung stehen, sind trotzdem gerade sie selbst in einer Position, widerlegt zu werden. (*Anonymer Kommentar zu Platons Theaitetos*: Long/Sedley 57H).

Die Kritik, die der akademische Kommentator an der stoischen Version der *oikeiôsis*-Konzeption übt, wendet sich nicht grundsätzlich gegen die Vorstellung einer ‚Zurechnung‘. Wie Satz (1) deutlich macht, erkennt der Kritiker durchaus an, dass wir uns mit allen Wesen derselben Spezies identifizieren und eng verbunden fühlen. Doch die Pointe des Kritikers besteht darin, in (2) hervorzuheben, dass diese Fremdentifikation, aus der Empathiegefühle und altruistisch-moralische Einstellungen folgen, ein Phänomen von gestufter Intensität darstellt. Während die Stoiker eine egalitäre Form von Fremdentifikation behaupten – die auch noch „den am weitesten entfernten Mysier“ einbezieht (3) und darauf ihre

Gerechtigkeitskonzeption gründen – plädiert unser Autor dafür, den Fakten zu folgen und zuzugestehen, dass wir stets uns selbst und die uns Nahestehenden privilegieren. Die Argumente, die in (4) – (5) zur Stützung dieser Kritik entwickelt werden, sind daher folgende: Wir identifizieren uns mit uns selbst unmittelbar („natürlich und vernunftlos“), während wir zur Fremdidentifikation zusätzlich die Einsicht benötigen, dass die Fremden Wesen wie wir selbst sind, die unsere Zuwendung verdient haben. Dieser Umstand, dass wir nämlich uns selbst privilegieren oder favorisieren, werde daran deutlich, dass uns der Tadel, den wir gegen andere richten, von ihnen entfernt, während uns sogar jener Tadel, den wir selbst oder unsere Nächststehenden verdient haben mögen, von uns selbst und von ihnen nicht abrücken lässt. Auch bleibt es trotz aller möglicher Philanthropie, die man empfinden mag, unserem Autor zufolge dabei, dass wir uns selbst retten würden, käme es zu einem Schiffbruch, bei welchem nur einer von zweien die rettende Planke ergreifen könnte.

Bei der besonderen Nähe, die im 1. Jahrhundert v.Chr. zwischen Akademikern und Peripatetikern bestand, ist es sicher nicht illegitim, die Vermutung anzustellen, dass es eine geteilte akademisch-peripatetische Version der *oikeiôsis* –Theorie gab, die sich gegen das strikt universalistische Argument der Stoiker richtete. Es scheint, wenn wir dem zitierten Bericht folgen dürfen, auf der Idee einer Stufung von Intensitätsgraden zu beruhen. Danach sind wir uns selbst primär zugewandt, dann unseren Nächststehenden, weiterhin den Bürgern unserer eigenen Stadt usw., bis wir schließlich auch den entferntesten Angehörigen unserer Spezies in unsere Zuwendung mit einbeziehen. Während die stoische *oikeiôsis*. Variante vorsieht, dass man einen moralischen Universalismus zwar in Stufen erwirbt, danach aber egalitär praktiziert, machen die Akademiker und Peripatetiker darauf aufmerksam, dass die Stufenförmigkeit der Fremdzuwendung auch eine gestufte Praxis moralischen Verhaltens zur Folge hat.⁸

⁸ Vgl. die Analyse des Textes bei Annas 1993, 270-275.

Literatur

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. New York;Oxford, 1993.

HADOT, Pierre. *Philosophie als Lebensform*. Geistige Übungen in der Antike. Berlin, 1991.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995.

HORN, Christoph. *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München, 1998.

_____. Klugheit, Moral und die Ordnung der Guter: Die antike Ethik und ihre Strebenskonzeption. In: *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, n. 6, p. 75-95, 2003.

_____. Socrates on Political Thought. The Testimonies of Plato and Xenophon. In: *Elenchos* v. XXIX, n. 2, p. 279-301, 2008.

KRÄMER, Hans. *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M., 1992.

IRWIN, Terence. Aristotle's Conception of Morality. In: *Proceedings of the Boston Area Ancient Philosophy Colloquium* 1, p. 115-143, 1985.

_____. *The Development of Ethics*. Vol. I: From Socrates to Reformation. Oxford, 2007.

VLASTOS, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, 1991.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, 1985.

_____. *Shame and Necessity*. Berkeley, 1993.

Recebido em 11 de agosto de 2010 e aprovado em 15 de setembro de 2010.