

Entscheidungsregeln aus der antiken Ethik

Ciceros Schrift *De officiis*

Peter Roth

Die eudämonistische Begründung der antiken Ethik

Aristoteles beginnt die Nikomachische Ethik mit der Feststellung: „Jede Kunst und jede Methode, genauso (jedes) Tun und (jede) Entscheidung scheinen auf ein Gut (agathû tinós) hinzustreben“ (EN 1094a I, 1–5). Das höchste Ziel und Gut, das von allen Menschen immer um seiner selbst willen erstrebt wird, ist die Glückseligkeit (eudaimonía). In der Betrachtung der Eudämonie als eines Lebensziels, das keiner weiteren Begründung mehr bedarf, sind sich die antiken Denker einig, und so stellt sich für sie die ethische Grundfrage nicht deontologisch („Wie soll der Mensch leben, um moralisch zu leben?“), sondern eudämonistisch („Wie soll der Mensch leben, um ein sinnvolles und glücktes Leben zu führen? Glück meint dabei nicht ein subjektiv angenehmes Gefühl, das Glücksempfinden, sondern einen objektivierbaren Sachverhalt, die „Menge der notwendigen und zureichenden Eigenschaften, die uns ein menschliches Leben als gelungen, als artspezifisch vollendet beurteilen lassen“ (Forschner 1993, 1).

Charakteristisch für die Argumentation einer eudämonistischen Ethik¹ sind die Begriffe „Gut“ und „Güter“. Zwei Verwendungsweisen von „gut“ (agathón) sind zu unterscheiden: (1) der logisch-prädikative Gebrauch „x ist gut bzw. ein Gut“ und (2) der logisch-attributive „x ist ein gutes x“. „Gut“ im ersten Sinn bedeutet soviel wie „nützlich, zweckdienlich, zuträglich“ und ist nicht moralisch gemeint; wenn kein Personen- oder Zielbezug („für wen? wozu?“) genannt wird, heißt „x ist gut“ soviel wie „x ist glücksdienlich“. Mit dem Begriff areté („das Gut-Sein“) wird dagegen der logisch-attributive Gebrauch von „gut“ substantiviert. Eine Person, die Arete besitzt, erfüllt die ihr zukommende Aufgabe in technisch vollkommener Weise, wie beispielsweise ein Steuermann, der Schiff und Ladung gut ans Ziel bringt. Ob dieser aber auch moralische Güte besitzt und ob seine „Exzellenz“ im Steuern auch glücksdienlich für ihn ist, steht auf einem anderen Blatt. Er könnte seine Arete ja auch zu kriminellen Handlungen gebrauchen und dafür bestraft werden. Jedenfalls führt die gebräuchliche deutsche Übersetzung von areté als

¹ Zu diesem und dem folgenden Abschnitt vgl. Blößner (2001, 11–27) und Stemmer 1988 und 1998 passim.

„Tugend“ (wie auch schon die lateinische als „virtus“) zu Mißverständnissen. Das griechische Wort ist primär ohne moralische Konnotation.

So fallen die Antworten auf die Frage, was denn die Arete des Menschen allgemein ausmache, durchaus verschieden aus. Sokrates' Gesprächspartner Thrasymachos in Platons „Politeia“ sah darin die Fähigkeit zu rücksichtsloser Durchsetzung des Eigeninteresses, Sokrates dagegen die Verwirklichung der Gerechtigkeit, seine Moralität. Um diese These, daß die Arete des Menschen in seiner Moralität liege, zu begründen, muss gezeigt werden, dass moralisches Handeln ein „Gut“, d.h. glücksdienlich, ist und deswegen vorzuziehen sei, was Sokrates im weiteren Gespräch auch tut. Im Unterschied zu den Pflicht- und Zweckethiken der Neuzeit sind die antiken Ethiken Glücksethiken; die Normen der Polis wie Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. sind nicht per se erstrebenswert, sondern insoweit sie relevant für das Erreichen des Lebensziels individueller Eudämonie sind.

Entscheidungen gelten nach Aristoteles den Mitteln, die dazu geeignet sind, Ziele zu erreichen (vgl. NE 1111b26–30). Die Entscheidungshilfe, die die Philosophie dem Menschen gibt, besteht darin, daß sie Wege und Mittel zum Erreichen des Lebensziels aufzeigt und nachvollziehbar begründet, dem Menschen zur richtigen Lebenswahl verhilft. Die Einzelentscheidungen, dies und das zu tun, lassen sich im Allgemeinen aus der Grundentscheidung für die richtige Art zu leben ableiten. Wo Entscheidungen ausschließlich nach dem Kriterium des materiellen Nutzens zu treffen sind, bietet die antike Philosophie keinen Rat, da sie diesen Bereich meist als wenig oder gar nicht glücksrelevant betrachtet. Natürlich waren auch in der Antike in Politik und Ökonomie Entscheidungen zu fällen, bei denen es maßgeblich auf Risikoabwägung und die Kosten-Nutzen-Analyse ankam. Hierfür lieferte die Rhetorik Entscheidungshilfe, deren Schulen alle möglichen Argumentationsmuster für die beratende Beredsamkeit (*genus deliberativum*) zur Verfügung stellten.² Die Methode des Historikers Thukydides, in seinem Geschichtswerk kritische Situationen durch kontroverse Redenpaare nach beiden Seiten hin auszuleuchten, dient vielleicht auch dem Zweck, künftige Entscheidungssträger auf ähnliche Situationen vorzubereiten.

² Ein Beispiel für die verschiedenen Sichtweisen: Die bekannte sokratische Maxime lautet „Besser Unrecht leiden als Unrecht tun“ mit der (utilitaristischen) Begründung, dass der, der Unrecht tue, seiner eigenen Seele Schaden zufüge (Platon, *Gorgias* 469bc, 473a u. öfter). Hingegen sagt der Rhetor Isokrates (im Blick auf Platon) „wenn nämlich zwei missliche Lösungen zur Wahl geboten würden, laute die bessere Entscheidung. Schlimmes anderen anzutun als selber solches zu erleiden (...) Das ist es ja, wofür sich alle vernünftigen Menschen entscheiden dürften und zwar gerne; nur ein paar wenige von denen, die den Anspruch erheben, weise zu sein, würden, nach ihrer Meinung gefragt, nein dazu sagen“ (Isokrates, *Oratio XII Panathenaios*, § 117/118; dazu Roth 2003, 147–150). Allerdings geht auch die sog. Goldene Regel auf Isokrates zurück: „Worüber ihr zürnt, wenn ihr es von anderen erfährt, das tut den anderen nicht an“ (diese und andere Formulierungen bei Eucken 1983, 263).

Philosophische Konzepte von Lebensziel und Entscheidung

Platon

Platons „Politeia“ ist eine großangelegte und konsequent eudämonistisch durchgeführte Argumentation zugunsten einer Entscheidung für ein der Moralität verpflichtetes Leben. Die Themafrage lautet: „Ob die Gerechten auch ein besseres Leben führen und glücklicher sind als die Ungerechten (...) ist noch zu erwägen (...) Denn es handelt sich nicht um das erste beste, sondern um die Frage, wie man leben soll.“ Und am Ende hat sich als das wichtigste Wissen für den Menschen das erwiesen, „das ihn in den Stand setzt zu erkennen und herauszufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen kann, zwischen guter und schlechter Lebensweise so scharf zu unterscheiden, daß er nach Möglichkeit immer und überall die bessere erwählt, ... wobei man als schlechter diejenige bezeichnet, welche die Seele dahin bringt, daß sie ungerechter wird, als besser aber diejenige, die sie gerechter macht. Alles andere kann einem gleichgültig sein; denn wir haben gesehen, daß für Leben und Tod dies die beste Wahl ist“ (Pol. 352d2–6, 618c, 618de – in der Übersetzung von Apelt).

Im zweiten Buch waren drei Arten von Gütern unterschieden worden: (Pol. 357a2–358a9) (1) unmittelbar glücksrelevante (man sucht sie um ihrer selbst willen wie etwa die Lust), (2) mittelbar glücksrelevante (man erstrebt sie um ihrer positiven Konsequenzen willen wie etwa eine schmerzhaft ärztliche Behandlung) und (3) solche, die sowohl mittelbar als auch unmittelbar zum Glück beitragen. Gegen die landläufige Zuordnung der Gerechtigkeit zu den Gütern der zweiten Art (man übt sie allein um der gesellschaftlichen Anerkennung willen, würde aber bei einem Wegfall von gesellschaftlichen Sanktionen der Ungerechtigkeit den Vorzug geben) bezeichnet Sokrates ohne Zögern Gerechtigkeit als ein Gut der dritten Gruppe und argumentiert für deren unmittelbare Glücksrelevanz. Selbst wenn schwerwiegende Nachteile zu erwarten sind, soll man gerecht handeln, nicht weil es moralisch ist, sondern weil sich darin unmittelbar das Glück des Menschen realisiert (vgl. Blößer 2001, 15 und 18–20).

Aristoteles

Für Aristoteles ist Glück gut leben und gut handeln. Glück ist ein Tätigsein (*energeia*) um seiner selbst willen, nicht um irgendwelcher Produkte (*erga*) willen. Gut handeln heißt perfekt handeln gemäß der *Arete*. Da das Spezifikum des Menschen die Vernunftbegabung ist, „ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele aufgrund ihrer besonderen Befähigung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies außerdem noch ein volles Leben hindurch“ (NE 1098a16f.) Handlungen gemäß einer *Arete* sind an sich

genussreich, sie sind gut und schön (NE 1099ab). Manche aretai sind Verhaltensdispositionen, die durch Gewöhnung erworben werden, wie Besonnenheit und Gerechtigkeit, andere erlernte intellektuelle Dispositionen wie die Weisheit (NE 1103a). Erstere sind auch als politische Tugenden glücksrelevant, insofern ihre vortreffliche Ausübung gut für die Gemeinschaft ist, von deren Wohlergehen auch die Eudämonie des Einzelnen nicht unberührt bleibt.

Auch äußere und körperliche Güter (týchai), über die der Mensch nicht souverän verfügt, sind für Aristoteles notwendig für die vollkommene Glückseligkeit³ und daher beim Entscheiden mitzubedenken. Warum? Wenn beispielsweise für einen musikalischen Menschen das Glück im Beethoven-Spiel liegt, kann er dieses nur für sich realisieren, wenn er neben seinem Können als Klavierspieler auch ein Musikinstrument und gesunde Hände hat – wobei das Gut-Sein im Klavierspiel das Entscheidende ist, aber nicht als Energieia in Erscheinung treten kann, wenn die äußeren Bedingungen nicht gegeben sind. Allerdings hängt das Gelingen eines Lebens zum größten Teil davon ab, ob ein Mensch seine Arete verwirklicht. Seelische Güter besitzen eine höhere Glücksrelevanz als körperliche und diese wiederum eine höhere als äußere Güter. Günstige äußere Umstände sind zwar notwendig, aber nicht entscheidend für die Erlangung vollkommener Eudämonie; denn wer gut handelt, dürfte auch im Unglück niemals vollkommen unglücklich werden (vgl. EN 1100b). Andererseits könnte der Untüchtige auch unter den besten äußeren Bedingungen nicht glücklich werden. Um das obige Beispiel noch einmal zu bemühen: Wenn das Klavier fehlt und die Hände nicht mittun, bleibt immerhin die beglückende Vorstellung vom Spiel; andererseits ermöglicht auch die beste Ausstattung ohne Können kein gutes Klavierspiel.

Stoa

Die Ethik der hellenistischen Philosophenschulen⁴ fußt auf der Überzeugung von der völligen Unverfügbarkeit der äußeren Umstände. Allein die innere Einstellung zum zufällig oder schicksalhaft ablaufenden Geschehen liegt in der Macht des Einzelnen. So ist Eudämonie nur für den erreichbar, der komplett Herr seiner Innenwelt geworden ist, indem er alles Unverfügbare radikal entwertet (Hossenfelder 1995, 23–25). Für den Stoiker ist das einzige Gut daher das seelische Gut-Sein: die Tugend. Diese unterscheidet sich von der Eudämonie nur dem Begriff nach, der Sache nach ist sie dasselbe. Im Besitz der Tugend sein heißt zu wissen, was gut (= glücksdienlich), schlecht (= dem Glück abträglich) oder indifferent ist. Zwischen Wissen und Nichtwissen, zwischen Gut- und Schlechtsein gibt es keine Mitte und

³ Die relevanten Passagen sind vor allem Kap. 8–11 der Nikomachischen Ethik (EN 1098b9–1101b9); vgl. Stemmer 1998, 1540.

⁴ Insgesamt sei auf die vorzügliche Darstellung durch Hossenfelder verwiesen. Spezialfragen der stoischen Ethik behandeln im Licht neuester Forschungen die Aufsätze bei Guckes 2004.

damit keine Grade der Tugend. Eine Entscheidung folgt natürlich aus der zutreffenden Wahrnehmung der Wirklichkeit. Wer sie einmal für die Tugend gefällt und damit den Status des stoischen Weisen erlangt hat, was allerdings kaum einem Menschen gelingt, handelt fortan notwendiger Weise immer richtig (Stemmer 1998, 1541f).

Die stoische Entscheidungslehre folgt einer komplizierten Terminologie.⁵ Es gibt Objekte, die man „wählt“ (haireisthai) und Objekte, die man „nimmt“ (lambánein, „to take“) oder „auswählt“ (eklégesthai, „to select“). „Wählenswert“ (hairetós, „choiceworthy“) ist nur die Tugend. Gegenstand des „Nehmens“ oder „Auswählens“ sind diejenigen Indifferentien, die „naturgemäß“ (tá katá phýsin) oder „vorgezogen“ (proëgména) sind. Das sind Dinge, die für ein tugendgemäßes Leben zwar förderlich, aber nicht notwendig sind, wie Gesundheit, Freundschaft und materielle Güter. Die Forderungen der Tugend sind eindeutig und lassen keine Abwägung zu, der Weise folgt ihnen mit Notwendigkeit (andernfalls wäre er ja nicht weise); ob man sich dagegen für „vorgezogene“ Indifferentien entscheiden will, ist Gegenstand von abwägender, Gründe und Gegengründe in Betracht ziehender Überlegung.⁶

Epikur

Epikur bestimmt Glück und Lebensziel als „Lust“ (hēdoné), recht verstanden als Freisein von Schmerz und Beunruhigung. „Tugend“ (areté) steht in einem instrumentellen Verhältnis zum Glück; gut und wählenswert sind nur Haltungen und Handlungen, die die recht verstandene Lust zur Folge haben. Sachlich läuft das auf Askese hinaus; der epikureische Weise begnügt sich mit den einfachsten und deswegen leicht zu befriedigenden Genüssen. Denn nicht der kinetische (= vergängliche) Genuss ist Epikurs zentrale Hedone,⁷ sondern der katastematische (= dauerhafte, stabile) Genuss der Bedürfnislosigkeit, also nicht etwa der Genuss am guten Essen, sondern die Freude satt zu sein. Sattsein, mit sparsamen und einfachen Mit-

⁵ Nach Rist (1969, 3–20) und Long 1976 (danach die englischen Übersetzungen der Termini).

⁶ Vgl. Long 1976, 82 “Virtue’s demands upon a man’s assent are completely unequivocal and independent of circumstances. But it is a matter of rational discrimination whether a man should, in his particular situation, ‘take’ or ‘select’ some ‘natural advantage’ available to him” (ebd. 85f.): “Natural advantages are not to be taken or selected without due consideration, for they can be used well or badly. But virtue is necessarily beneficial. Its power is such that it fully determines an agent’s choice. This is not of course a denial of moral responsibility. Rather, it is an assertion of the moral proposition that a good man cannot decline to choose virtue. If he does, he ceases to be a good man. In its special Stoic sense, ‘rational choice’ (eúlogos háfresis) refers not to a selection from alternatives but to the determination of a man’s character and conduct by that which is good.”

⁷ Diesen Genuss akzeptiert er nur aus Systemzwang; am liebsten würde er ihn verbieten, aber die Logik erlaubt das nicht.

teln erzielt, ist besser als die Jagd nach Delikatessen; denn jede Leckerei kostet Geld, Geld kostet Arbeitskraft und Mühe, Mühe kostet Genuss usw. So ist Epikureer eher der Stammvater christlicher Bettelmönche als der Befürworter von Prasserei, als den ihn auch die christliche Tradition hinstellt.

Die Priorität unter den klassischen Tugenden kommt der Klugheit zu (Stemmer 1998, 1540f; Hossenfelder 1995, 119). Diese lässt den Epikureer die Handlung wählen, die insgesamt und langfristig den größten Lustgewinn verheißt (Hossenfelder 1995, 116). Ein Handeln nach den gesellschaftlich anerkannten Tugendnormen ist nicht notwendigerweise glücksdienlich. Bevor ich einer Tugend gemäß handle, muss ich den Beitrag ermessen, den diese unter den gegebenen Umständen zum Lebensziel leistet. Allerdings geht der Epikureer davon aus, dass eine Orientierung an den herkömmlichen ethischen Regeln mit der größten Wahrscheinlichkeit Unlust verhindert; denn wer die Gesetze befolgt und gerecht ist, erspart sich Beunruhigung und Schmerz in Form von Strafe.

Philosophie als Entscheidungshilfe bei Cicero

Der Charakter von Ciceros Philosophieren

Wenn Cicero (zusammenfassend zu Ciceros philosophischer Schriftstellerei Gawlick/Görler, insbes. 1118–1125) auch erst in seinen späten Jahren aufgrund erzwungener politischer Untätigkeit Muße zu eigener philosophischer schriftlicher Tätigkeit fand, hat doch die Philosophie von Jugend an seine Lebensgestaltung geprägt. Bei ihr suchte er in Krisensituationen Trost und Rat (vgl. Gawlick/Görler 1994, 1016. Die klassische Stelle ist *Tusc. V 3–5*). Theoretische Erkenntnisse zu gewinnen, ohne sie zum Nutzen der Allgemeinheit zu verwenden oder zumindest an andere zu vermitteln, erschien ihm sinnlos. Philosophie lehrt Lebenskunst; sie erfordert die Einheit von Theorie und Praxis. Zugehörig fühlte Cicero sich der platonischen Akademie, deren skeptische Ausrichtung ihm die nötige Freiheit vom Systemzwang gab (ebd. 1121). Ein starrer Dogmatismus, der sich aus einer einzigen Schulmeinung speiste, musste vor den Fragen des täglichen Lebens versagen. So wählte Cicero die Lehrmeinungen aus, die ihm nach eingehender Prüfung der Argumente wahrscheinlich waren. Diese Methode des Argumentierens nach zwei Seiten kam auch seinem rhetorischen Interesse entgegen (ebd. 1095–1099). Die absolute Wahrheit hielt er für unerreichbar. Damit sah er sich in der Nachfolge des Sokrates. „Seine vielfache Art des Diskutierens, die Verschiedenheit der Probleme und Größe des Geistes ist durch die Erinnerung und Bücher Platons festgehalten worden und hat mehrere Arten von Philosophen mit verschiedenen Meinungen hervorgebracht. Wir haben davon vor allem dies übernommen, was auch Sokrates, wie wir glaubten, angewandt hat, dass wir unsere eigene Meinung zurückhielten, die anderen aber von ihrem Irrtum befreiten und bei jeder Untersuchung fragten,

was der Wahrheit am nächsten käme“ (Tusc. V 11; zu Ciceros eklektischer Methode vgl. Leonhardt 1999 *passim*).

Die Schrift „De officiis“ und ihre Bedeutung für die Entscheidungslehre

In den drei Büchern „De officiis“ erklärt Cicero in der literarischen Form eines Briefes seinem Sohn die Regeln für ein rechtes und unter den Gegebenheiten der römischen Gesellschaft erfolgreiches Handeln. Cicero bringt in dieses Werk die gesamte Erfahrung seines politischen Lebens ein, verbunden mit profunder Kenntnis der römischen Geschichte und des Rechtswesens, aus der heraus die Argumentation durch eine Fülle von Anwendungsbeispielen veranschaulicht wird. Die Schrift fußt auf dem verlorenen Werk „Peri tû kathékontos“ („Über das sittlich wertvolle Handeln“) des Stoikers Panaitios, der den ethischen Rigorismus der älteren Stoa, die nur vollkommene, d.h. glücksrelevante (katorthómata) und schlechte, d.h. vom Glück wegführende Handlungen unterschied, aufgab und eine differenzierende Ethik einführte, indem er die Werte der Polis als sittlich wertvoll (kathékonta) in das System integrierte und so auch dem Nicht-Weisen Tugendgrade zuerkannte.⁸ Die stoische Ethik wird nach Cicero der Vernunftbegabung des Menschen am besten gerecht, in Epikurs Lehre, die er allerdings unkorrekt auffasste – empfahl doch Epikur unter der Chiffre „Lust“ Askese – sah er den Menschen auf tierische Triebhaftigkeit reduziert.⁹

Panaitios hatte drei Fragen unterschieden, nach denen Cicero sein Werk gliedert:¹⁰ (I) Was ist sittlich gut (honestum) und schlecht (turpe)? (II) Was ist nützlich? (III) Wie ist im Fall eines Konflikts zwischen gut und nützlich zu entscheiden? Entsprechend stellt Cicero im ersten Buch sittlich wertvolles Handeln dar, aufgliedert nach den Kardinaltugenden Erkenntnis und Klugheit, Gerechtigkeit und Wohlwollen, Seelengröße, Maß und Ordnung. Das zweite Buch fragt, welche Handlungen dem Nutzen im zwischenmenschlichen Bereich dienen. Im dritten Buch wird gezeigt, wie zu entscheiden sei, wenn Handlungen zwar nützlich zu sein scheinen, aber der Sittlichkeit zuwiderlaufen. Für den philosophisch nicht Gebildeten stellt Cicero eine aus dem stoischen Naturbegriff abgeleitete einfache Verfah-

⁸ Die Rekonstruktion der Lehre des Panaitios, die sich in der Forschung vielfach mit einer Geringschätzung Ciceros verband, muss hier beiseite gelassen werden. Vgl. die Bibliografie bei Gawlick/Görler 1994, 1080–1082.

⁹ Zu Ciceros Kritik der ethischen Positionen der Schulen vgl. Leonhardt 1999, 53–61. In der Schrift „De finibus bonorum et malorum“ erkennt Cicero der peripatetischen Güterlehre, die auch materiellen Gütern relativen Wert zubilligt, die höchste Wahrscheinlichkeit zu. In „De officiis“ entscheidet er sich für die Position der Stoiker, die nur das honestum als Wert anerkennt „aufgrund ihrer Wirkungskraft, nicht aufgrund ihres (präsumptiven) Wahrheitsgehalts“ (Leonhardt 1999, 57).

¹⁰ Ich folge der Inhaltsübersicht bei Gawlick/Görler 1994, 1047–1050; eine minutiöse Gliederung bietet MacKendrick 1989, 232–249.

rensregel (formula) auf, die in solchen Konflikten anzuwenden ist. Gleichzeitig legt er für den philosophisch geschulten Leser dar, dass eine Verletzung der sittlichen Pflicht immer nur einen scheinbaren Nutzen erzeugt, in Wirklichkeit aber „sittlich gut“ und „nützlich“ deckungsgleich sind. Offenbar hat hier ein Paradigmenwechsel in der Begründung von Moralität stattgefunden. Es ist nicht das individuelle Glück, aus dem das Sollen hergeleitet wird, sondern das Wertesystem der menschlichen Gemeinschaft. In „De officiis“ manifestiert sich für uns zum ersten Mal eine deontologische Ethik, die das eudämonistische Argument der klassischen und hellenistischen Philosophie ablöst.

Ciceros Theorie des pflichtgemäßen Handelns entspricht strukturell seiner Theorie der beratenden Beredsamkeit (*genus deliberativum*), die er in seinen rhetorischen Schriften niedergelegt hat.¹¹ Auch die Argumentation einer politischen Rede orientiert sich an den Leitkriterien *utile* und *honestum*. „Wie die Rede im *genus deliberativum* zum Handeln in der Gemeinschaft führt, so ist Pflichtbestimmung eine Art privater, innerer Beratung in Entscheidungssituationen“ (Leonhardt 1999, 57f.).

Eine Ethik für die alltägliche Praxis

Cicero unterscheidet zwei Arten ethischer Unterweisung: „Die eine Seite ist die, welche sich auf das höchste Gut bezieht, die andere die, welche auf den Vorschriften beruht, nach denen in jeder Hinsicht das tägliche Leben gestaltet werden kann. Für die erste sind die Beispiele von der folgenden Art: ob jedes pflichtgemäße Handeln vollkommen ist, ob die eine Verpflichtung bindender ist als die andere und was es dergleichen Fragen mehr gibt. Diejenigen Anforderungen der Pflicht aber, für die Vorschriften vermittelt werden, beziehen sich zwar auf das höchste Gut, aber das fällt weniger auf, weil sie mehr auf eine Unterweisung für das Leben im allgemeinen gerichtet zu sein scheinen“ (I 7. Die Übersetzungen folgen Gunermann (mit gelegentlichen Veränderungen). Es gibt also die Möglichkeit, aus tieferer Einsicht richtig zu handeln, die den Akteur befähigt, jede seiner Entscheidungen auf das höchste Gut zu beziehen, und die Möglichkeit, sich an Vorschriften zu orientieren, ohne deren systematische Begründung zu durchschauen. Cicero möchte in „De officiis“ eine Unterweisung der zweiten Art geben, eine Handlungs- und Entscheidungslehre, die für die normalerweise nicht philosophisch reflektierten Fälle des Alltags geeignet ist. Diese Fälle werden als *commune* oder *medium officium* bezeichnet, „für deren Verwirklichung eine annehmbare Begründung gegeben werden könne“ (I 8). Damit sollen auch die Menschen zu sittlich gutem Han-

¹¹ Leonhardt 57f. stellt fest, dass das Wort *deliberare* „abwägen“ und seine Ableitungen in „De officiis“ über zwanzig Mal, in den übrigen philosophischen Schriften Ciceros dagegen selten verwendet werden.

deln angeleitet werden, die nicht das Stadium des stoischen Weisen, der immer ein *perfectum officium* verwirklicht, erreicht haben.

Die Kriterien: *honestum* und *utile*

Handlungsalternativen werden anhand von fünf Fragen bewertet, die gleichzeitig die Entscheidungsschwierigkeiten deutlich machen: (1) „ob ehrenhaft zu verwirklichen ist oder schändlich (*honestumne factu an turpe*), was der Gegenstand der Erörterung geworden ist; bei dieser Betrachtung wird unser Verstand oft zwischen widersprüchlichen Meinungen hin- und hergerissen“, (2) „ob zur Bequemlichkeit und Annehmlichkeit des Lebens, zur Verfügung über Besitz und zu Reichtum, zu Macht und Geltung, mit denen man sich und den Angehörigen helfen kann, der Gegenstand der Überlegung beiträgt oder nicht. Diese Überlegung geht insgesamt aus auf eine Berechnung des Nutzens“ (in *rationem utilitatis*). (3) „Die dritte Art von Unschlüssigkeit liegt vor, wenn das in scheinbarem Widerspruch mit dem Ehrenhaften steht, was nützlich zu sein scheint. Wenn nämlich die Nützlichkeit zu sich hin zu raffen, die Ehrenhaftigkeit entgegengesetzt zu sich her zu rufen scheint, dann tritt der Fall ein, dass beim Bedenken der Verstand in verschiedene Richtungen gerissen wird.“ „Nicht nur, ob etwas ehrenhaft oder schändlich ist, pflegt man zu überlegen, sondern auch (4) bei zwei zur Wahl gestellten ehrenhaften Möglichkeiten, welche die ehrenhaftere ist, (5) und ebenso bei zwei nützlichen, welche die nützlichere ist“ (I 9f.).¹²

„Ehrenhaft“ (*honestum*) ist Ciceros Übersetzung von *kalón*, dem stoischen Terminus *technicus* für „moralisch gut“. In dieser Übersetzung kommt sehr stark das Moment der gesellschaftlichen Anerkennung und Bewertung zum Tragen. Die Beispiele, mit denen Cicero seine Darlegungen illustriert, zeigen, dass er selbst sein philosophisch reflektiertes Ideal in dem traditionellen römischen Wertesystem verwirklicht sah. Einen Tugendbegriff, der in seinen praktischen Konsequenzen auch gegen gesellschaftliche Vorstellungen verstoßen und damit zu (scheinbar) schimpflichen Handlungen führen konnte, wie ihn vermeintlich Epikur und tatsächlich die frühen, stark unter kynischem Einfluss stehenden Stoiker hatten, lehnte er ab.

Während das, was als *honestum* gilt, als ohne Schwierigkeiten objektivierbar erscheint, wird der Bewertung einer zur Wahl stehenden Möglichkeit als *utile* diese Sicherheit nicht zuerkannt. Wo jemand eine Handlung zwar als nicht *honestum*, aber als *utile* bewertet, muss er einem Irrtum hinsichtlich des tatsächlichen Nutzens unterliegen. Woher kommt diese Überzeugung? *Utile* ist eine subjektive Beurteilung, die nur für die gilt, die aus einer Tat Nutzen ziehen, *honestum* aber eine Einschätzung, die immer von vielen bestätigt werden wird. Der Begriff von Schönheit,

¹² Mit den letzten beiden Fragen erweitert Cicero den Dreierkatalog des Panaitios, den er für unvollständig hält.

Ordnung und Angemessenheit gilt als dem Menschen, und zwar nur dem Menschen, angeboren, ist also direkt aus der Ordnung der Natur abzuleiten; dem Tier hat die Natur diesen Begriff nicht mitgegeben, es handelt allein nach dem Nutzen. „Demgemäß nimmt schon an den Gegenständen, die durch den Anblick wahrgenommen werden, kein anderes Lebewesen Schönheit und Lieblichkeit sowie Harmonie der Teile wahr. In analoger Übertragung von der Wahrnehmung durch die Augen auf den Geist glaubt die vernunftbegabte Natur, dass noch viel stärker Schönheit, Festigkeit und Ordnung in Planungen und Handlungen gewahrt werden müssen, und hütet sich davor, etwas unschicklich oder unmännlich auszuführen, dann in allen Meinungen und Handlungen unbeherrscht zu handeln bzw. zu denken. Daraus wird das Ehrenhafte, das wir suchen, gebildet und verwirklicht, das wie wir zutreffend feststellen, mag es auch von niemandem anerkannt werden, von Natur aus aner kennenswert ist“ (I 14).

Die Kenntnis der Einzeltugenden als Entscheidungshilfe

Auch wenn das Wissen vom Sittlich-Guten dem Menschen grundsätzlich angeboren ist, ist er nicht unbedingt in der Lage, jede einzelne Handlung klar nach ihrem sittlichen Wert zu beurteilen. Das mag an einer Unvollkommenheit der Kenntnis liegen, aber auch daran, dass andere Handlungsantriebe wie Affekt und Trieb sich als stärker erweisen als die Vernunft. Um richtig, also gemäß dem *honestum* zu entscheiden, ist es zumindest hilfreich, anhand möglichst vieler Beispiele zu erkennen, wie die vier Kardinaltugenden sich im Handeln konkretisieren

Weisheit und Gerechtigkeit

Das Streben nach Erkenntnis ist für Cicero (anders als für Platons Sokrates) kein Selbstzweck: „Durch das Streben nach ihr sich vom tätigen Handeln abbringen zu lassen steht im Widerspruch zur Pflicht. Denn die rühmliche Aufgabe der Tugend beruht in Tätigkeit“ (I 19). Weisheit muss in ein Handeln, das der Gemeinschaft förderlich ist, münden.

Die Grundforderungen der Gerechtigkeit sind, keinem zu schaden und der Gemeinschaft zu dienen (*primum, ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur*). Nach diesen Prinzipien muss entschieden werden, wenn eine an formalen Gesichtspunkten orientierte Ausübung der Gerechtigkeit offensichtlich zu Unrecht oder Schädigung führen würde (I 31). Dieselbe Grundregel schränkt auch die zur Gerechtigkeit gehörende Wohltätigkeit ein: sie darf weder den Begünstigten noch den übrigen schaden, die eigenen Mittel nicht übersteigen, sie muss nach Verdienst zugeteilt werden (I 42).

Seelengröße/Tapferkeit (magnitudo animi/fortitudo)

Eine tapfere und hohe Gesinnung zeigt sich in Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen und in der Handlungen, die bedeutend und nützlich sind und unter Gefahren vollbracht werden (I 66). Sie verpflichtet aber auch zu einem aktiven Leben (I 69–73). Entscheidungen nach dieser Tugend beziehen äußere Gegebenheiten und Unwägbarkeiten mit ein. „Wer aber zur Tat schreitet, der sehe darauf, nicht nur dies zu bedenken, wie ehrenhaft jene Tat ist, sondern auch, dass er das Durchsetzungsvermögen hat ... Bei allen Vorhaben aber ist, bevor du sie in Angriff nimmst, umsichtige Vorbereitung zu treffen“ (I 73). Vor allem, wenn es um Krieg und Frieden geht, hat Klugheit Vorrang vor Tapferkeit, sie darf aber nicht Feigheit bemänteln. Ein starrer „Dezisionismus“ ist der Tapferkeit fremd: „Daher gilt es, zwar mehr die Vernunft bei einer Entschließung als Entschlossenheit bei einer Entscheidung zu erstreben, aber doch sich davor zu hüten, dass wir dies mehr zur Vermeidung eines Krieges als in Berechnung des Nutzens tun“ (I 80 *expetenda quidem est magis decernendi ratio quam decertandi fortitudo*). „Jedoch verrät dies hohe Gesinnung, jenes sogar hohen Verstand, in Gedanken die Zukunft vorwegzunehmen und ziemlich lange vorher festzustellen, was in diesem oder jenem Sinne vorfällen könnte und was zu tun sei, wenn etwas vorgekommen ist, und es nicht zuzulassen, dass man einmal sagen muss: Damit hätte ich nicht gerechnet“ (I 81). Eine Entscheidung muss fallen, „wenn du durch Klärung des Falles größeren Vorteil erlangst als durch Unentschlossenheit Nachteil“ (I 83). Eigene Gefährdung ist eher in Kauf zu nehmen als Gefährdung allgemeiner Interessen (I 84). Die Entscheidung muss immer das Wohl der gesamten Gemeinschaft in den Blick nehmen, nicht das einer einzelnen Gruppe. „Überhaupt sollen die, die an der Spitze des Gemeinwesens stehen wollen, zwei Vorschriften Platons einhalten: die eine, daß sie den Nutzen der Mitbürger so im Auge behalten, daß sie alles, was sie tun, auf ihn beziehen – ohne Rücksicht auf persönliche Interessen, die andere die, daß sie für den ganzen Organismus des Gemeinwesens sorgen, damit sie nicht, während sie irgendeinen Teil im Auge behalten, die übrigen außer acht lassen“ (I 85. Cicero bezieht sich auf Platon, *Politeia* 342e bzw. 420b; Gunermann 1978, 350, Anm. 146).

Maß und Ordnung

Sōphrosýnē, in der Grundbedeutung „gesundes, heiles Denken“, war für Cicero am schwierigsten zu übersetzen. Er verwendet die Begriffe *verecundia* „Anstandsgefühl“, quasi *quidam ornatus vitae* „gleichsam eine Art Schmuck des Lebens“, *temperantia* „Fähigkeit der richtigen Mischung“, *modestia* „Maßhalten“, *omnis sedatio perturbationum* „jede Stillung der Beunruhigungen“ und *rerum modus* „Maß in den Dingen“. Wo diese Tugend wirkt, wird eine Handlungen zum *decorum* (*prépon*) „geziemend, schicklich, angemessen“ (I 93). In der Praxis ist ein *decorum*, so Cice-

ro, vom *honestum* gar nicht zu trennen. Die Wahrnehmung eines Verhaltens als *decorum* stellt sich wie bei *kalós* unbewusst ein; warum es seinen Träger „ziert“ kann nicht rational begründet werden. Ciceros trägt zwei Definitionen vor, zunächst eine allgemeine: „Schicklich sei das, was in Übereinstimmung zur erhabenen Stellung des Menschen stehe, und zwar darin, wodurch seine Natur sich von den übrigen Lebewesen unterscheidet“. Im besonderen ist ein Verhalten *decorum*, wenn es „in der Weise mit der Natur übereinstimmend ist, daß in ihm Mäßigung und Selbstbeherrschung sich zeigen in Verbindung mit der eines freien Mannes würdigen Erscheinung“ (I 96).

Was bedeutet die Rücksicht auf das *decorum* für Entscheidungen? Zunächst ergibt sich aus der Bestimmung des *decorum* als einer spezifisch menschlichen Wahrnehmung die Forderung nach einem Vorrang der Vernunft vor den Trieben und Begierden und nach wohlbedachtem Handeln (I 101 *ut ratio praesit, appetitus obtemperet*; I 103 *ut ne quid temere ac fortuito, inconsiderate neglegenterque agamus*).

Sodann muss die Persönlichkeit des Akteurs ein harmonisches Ganzes bilden. Jeder legt sich im Laufe des Lebens eine Rolle zu, die Entscheidungen maßgeblich mitbedingt und das auch soll. „Vor allem aber muß ein jeder an seinen Eigenschaften festhalten, zwar nicht an den fehlerhaften, aber doch an den charakteristischen, damit umso leichter jenes Schickliche, das wir untersuchen, eingehalten wird. So nämlich ist zu handeln, daß wir gegen die allgemeine Natur nicht ankämpfen, aber doch bei ihrer Berücksichtigung unserer eigenen folgen, so daß wir, wenn auch anderes bedeutender und besser ist, doch unsere Zielsetzungen an der Natur als Richtlinie messen. Denn es ist nicht sinnvoll, der Natur zu widerstreiten und ein Ziel zu verfolgen, das du nicht erreichen kannst“ (I 110). Daraus folgt die Forderung nach einer konsistenten Lebensführung: „Überhaupt, wenn etwas schicklich ist, dann ist es sicherlich nichts mehr als Ausgeglichenheit in der gesamten Lebensführung (*aequabilitas universae vitae*), ferner in den einzelnen Handlungen. Diese kannst du nicht bewahren, wenn du über der Nachahmung der Natur anderer deine eigene außer acht läßt“ (I 111). Daher muss unter identischen Umständen der eine ganz anders entscheiden als der andere. So war für Ciceros Zeitgenossen Cato, der immer rigorose und kompromisslose Ansichten vertreten hatte, nach dem verlorenen Krieg gegen Cäsar die dem *decorum* gemäße Entscheidung der Selbstmord, während andere sich ehrenvoll ergeben konnten (I 112).

In diesem Zusammenhang rückt die grundsätzliche Entscheidung für eine bestimmte Lebensform in den Vordergrund. Die Schwierigkeit liegt darin, dass uns diese meist in jungen Jahren abgefordert wird, wenn wir noch mehr nach Gefühl als nach reiflicher Überlegung entscheiden. Wir folgen daher meist Vorbildern, den Vorgaben der Eltern oder gesellschaftlichen Moden; manchen gelingt auch von selber aufgrund einer guten Naturanlage die rechte Wahl (Vgl. I 115–118). Wem es gegeben ist, die Entscheidung gut und frei überlegen zu können, der muss sich mit voller Aufmerksamkeit über seine natürlichen Anlagen Klarheit verschaffen, um

den Weg einzuschlagen, den er konstant gehen kann. Auch zufällige äußere Bedingungen müssen berücksichtigt werden, aber sie sind weniger ausschlaggebend als das eigene Wesen. Wenn eine Korrektur notwendig ist, soll diese nicht abrupt, sondern behutsam und vorsichtig erfolgen, um das Prinzip der constantia nicht zu verletzen (vgl. I 119–125).

Zusammengefasst bedeutet die Tugend der Mäßigung folgendes für eine Entscheidung: das Begehren muss sich der Vernunft unterordnen, die Mühe und Sorgfalt muss ins rechte Verhältnis zur Bedeutung des Unternehmens gebracht werden, der „Schicklichkeit“ muß Rechnung getragen werden (I 141).

Wertekonflikte und der Nutzen als Entscheidungskriterium

Wenn zwei als sittlich gut geltende Alternativen zur Wahl stehen, haben Handlungen, die der Gemeinschaft dienen, Vorrang vor Tätigkeiten im Dienst der Erkenntnis (I 153), die Erfordernisse der Gerechtigkeit stehen höher als das Streben nach Wissen (I 155); daher ist auch die Kommunikation von Wissen wichtiger als Vervollkommnung der Erkenntnis. Unter den der Gemeinschaft geschuldeten Pflichten sind die gegenüber den Göttern vorrangig; dann folgen die Pflichten gegenüber Vaterland und Eltern und so weiter (I 160).

Geht es um einen zu erreichenden Nutzen, so machen viele den grundsätzlichen Fehler, Nützlich und Sittlich-Gutes zu trennen. Sie meinen, „es gebe ein Ehrenhaftes, was nicht nützlich sei, und ein Nützlich, was nicht ehrenhaft sei.“ (II 9), und entscheiden sich für das, woraus sie sich den größeren Nutzen versprechen. Cicero legt dar, dass eigennütziges Handeln letztlich nicht von Erfolg gekrönt ist, sondern derjenige den größten Nutzen erreicht, der die Liebe seiner Mitmenschen zu gewinnen versucht (II 17 und 24). Am besten verhilft hierzu die Gerechtigkeit (II 38).

Eine pragmatische Formel

Entscheidungsschwierigkeiten ergeben sich, wenn Unklarheit über die Art des Beratungsgegenstands herrscht, etwa ob eine allgemein als schändlich geltende Handlung in Wirklichkeit sittlich gut ist oder ob man sie wegen ihres Nutzens wählt. Cicero erläutert diesen Konflikt am Tyrannenmord: Mord ist grundsätzlich verwerflich, aber die Tötung eines Tyrannen ist zu wählen, nicht als nützlich Übel, sondern als eine dem Vaterland geschuldete sittlich gute Handlung. Da auch jemand, der nicht in der Lage ist, schwierige Fälle philosophisch zu analysieren, sich entscheiden muss, bedarf es einer Faustregel, die in möglichst allen Situationen angewendet werden kann. „Deshalb, damit wir ohne irgendwelchen Irrtum entscheiden können, wenn einmal gegen jenes, was wir unter ehrenhaft verstehen, das zu widerstreiten scheint, was wir als nützlich ansprechen, so muß man ein

bestimmtes Verfahren aufstellen. Wenn wir dieses bei einem Vergleich von Gegenständen befolgen, dann werden wir uns nie vom pflichtgemäßen Handeln entfernen“ (III 19). Diese Regel lautet: „Daß einer dem anderen etwas entzieht und ein Mensch durch den Nachteil eines Mitmenschen seinen eigenen Vorteil erhöht, ist mehr gegen die Naturordnung als Tod, Armut, Schmerz und die übrigen Schädigungen, die entweder dem Körper oder äußeren Dingen zustoßen können ... Denn daß ein jeder lieber für sich das, was für den Lebensunterhalt wichtig ist, als für einen anderen gewinnen will, das ist ihm zugestanden, da die Natur dem nicht widerstreitet; dies aber duldet die Natur nicht, daß wir durch Raub am Vermögen anderer Reichtum und Mittel für uns selbst vermehren ... Es muß also eines allen vor Augen gestellt sein, daß der Nutzen aller Einzelpersonen und der Allgemeinheit identisch ist. Wenn jeder einzelne diesen an sich reißt, dann wird sich die gesamte menschliche Gemeinschaft auflösen“ (III 21–26).¹³

Die Aktualität dieser Regel ist evident. Man muss heutzutage nicht lange nach Beispielen suchen, an denen sich ihre Brauchbarkeit erweist, nach Bereichen in Wirtschaft und Politik, wo man sich wünschte, sie würde Anwendung finden. Trotzdem darf man nicht übersehen, dass bei Cicero die Rechte des Individuums nicht unmittelbar aus der für alle geltenden Menschenwürde abgeleitet sind, sondern mit dem Interesse der Gemeinschaft begründet werden. So kommt Cicero zu Konsequenzen, die aus heutiger Sicht problematisch sind: dass etwa das Lebensrecht eines der Gemeinschaft nützlichen Menschen, wenn es darauf ankommt, höher zu bewerten sei als das Recht dessen, der den Mitmenschen nichts zu bieten hat (III 29–31).

Eine philosophische Entscheidungsregel

Cicero beschreibt viele Konfliktfälle, in denen ein Handeln gemäß dem sittlich Guten oder gemäß dem allgemein so verstandenen Nutzen zur Wahl steht. Diese Konflikte werden aber nicht unter Anwendung der Faustregel entschieden, sondern philosophisch analysiert, indem gezeigt wird, dass der Widerspruch zwischen *utile* und *honestum* immer nur scheinbar ist, tatsächlich aber beide Ziele identisch sind. So gilt bei Entscheidungsschwierigkeiten, die Freundschaftsverhältnisse mit sich bringen: „Wenn das, was in der Freundschaft nützlich scheint, mit dem, was ehrenvoll ist, verglichen wird, dann unterliege das Scheinbild des Nutzens, es siege die Ehrenhaftigkeit; wenn aber in der Freundschaft das, was nicht ehrenhaft ist, gefordert wird, dann sollen Gewissen und Verlässlichkeit (*religio et fides*) vor der Freundschaft eingestuft werden (III 46).“ Andere Beispiele liefert der Krieg: „Nichts was grausam ist, ist nützlich. Denn der Natur des Menschen, der wir folgen

¹³ Vgl. MacKendrick (1989, 256): “(a) the prescription (3.26b) that man’s chief end should be to make the interest of society and that of the individual the same; this is well on the way to Kant’s Categorical Imperative: ‘Act as if the maxim of your action were to become through your will a universal law of mankind’”.

müssen, ist Grausamkeit am meisten feind“ (ebd.). „Es gelte also, daß das was schändlich ist, niemals nützlich sei, nicht einmal dann, wenn du das, was nach deiner Meinung nützlich ist, erreichst. Denn ebendies, für nützlich zu halten, was schändlich ist, ist verderbenbringend“ (III 49).

Fälle aus dem Wirtschaftsleben zeigen, dass kein Vorteil den Namen eines anständigen Mannes aufwiegt (III 82). „Die Menschen stellen das auf den Kopf, was die natürlichen Grundlagen sind, wenn sie Nutzen von Ehrenhaftigkeit trennen. Denn wir alle erstreben den Nutzen, lassen uns zu ihm fortreißen und können keineswegs anders handeln. Denn wo gibt es einen, der das Nützliche meidet, oder wo vielmehr einen, der ihm nicht mit größtem Eifer nachjagt? Aber weil wir nirgends das Nützliche finden können, außer bei Ruhm, Schicklichkeit und Ehrenhaftigkeit, deshalb halten wir jenes für das Erste und Höchste, den Begriff des Nutzens sehen wir nicht so sehr als glänzend denn vielmehr als notwendig an“ (III 101). Der platonische Gedanke vom Unrechtun als Schädigung der eigenen Seele scheint wieder auf: „Gibt es irgendein größeres Unglück als die Schändlichkeit? Wenn diese aber bei körperlicher Mißgestalt einigen Anstoß erregt, wie widerwärtig muß dann erst die Verunstaltung und Häßlichkeit einer in Schande gestürzten Seele erscheinen?“ (III 105).

Zusammenfassung

Die antike Philosophie misst alle Handlungen und Entscheidungen an ihrem Beitrag zu einem geglückten Leben, der Eudämonie. Dieses Lebensziel wird aus der menschlichen Natur mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit abgeleitet; der Anspruch an den Einzelnen ist im allgemeinen sehr hoch, da er selber die ganze Verantwortung dafür trägt, ob er das Lebensziel erreicht. Zuweilen münden diese Systeme in die Empfehlung einer *vita contemplativa*, in der äußerliche Dinge und darauf bezogene Entscheidungen stark an Bedeutung verlieren. Ciceros Schrift „*De officiis*“ ist ein Sonderfall. Sie bietet für uns das erste erhaltene Beispiel einer Ethik, die nicht von dem Ziel des individuellen Glücks, sondern der Pflicht her begründet wird, nicht eudämonistisch, sondern deontologisch argumentiert. Ciceros ethische Grundüberzeugungen fußen auf den traditionellen Werten der römischen Nobilität; die Philosophie hat für Cicero eher die Funktion, diese rational zu begründen als zu hinterfragen. Als Eklektiker sichtete er alle philosophischen Traditionen und fand in der stoischen Ethik die überzeugendsten Argumente, mit denen die Probleme des alltäglichen Handelns philosophisch durchdrungen und gelöst werden konnten. Die *vita activa* gilt Cicero als einzig sinnvolle Lebensform; sie bedarf allerdings einer philosophischen Fundierung, wie auch die vielen Entscheidungen, die ein Politiker zu treffen hat. Jede Entscheidung ist zuerst vor dem Hintergrund ihrer Folgen für die menschliche Gemeinschaft zu treffen, von der sich der Einzelne nur zu seinem eigenen Schaden löst. Konkrete Entscheidungshilfe

bietet die Kenntnis der Kardinaltugenden, sich ihnen entsprechend zu verhalten ist immer nützlich. Es gilt also die Regel:

Entscheide im Bewusstsein, dass Moralität und Nützlichkeit letztlich identisch sind! Wo die Zuordnung der zur Wahl stehenden Möglichkeiten schwierig ist, lautet die Entscheidungsregel: Triff keine Entscheidung, die dir dadurch einen Vorteil verschafft, dass sie deinem Mitmenschen schadet!