

Lebensbeendende Handlungen

Lebensbeendende Handlungen

Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von
,Töten‘ und ,Sterbenlassen‘

Herausgegeben von
Franz-Josef Bormann

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-048572-1

e-ISBN (PDF) 978-3-11-048853-1

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-048750-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort — XI

I. Teil: Grundlagen traditioneller Handlungstheorie

Sebastian Odzuck

Töten und Sterbenlassen bei Platon — 3

Philipp Brüllmann

Tun und Unterlassen in der Handlungstheorie des Aristoteles — 21

Markus Held

Die Stoa über lebensbeendende Handlungen — 43

Karl-Heinz Leven

„Nie werde ich ein tödliches Mittel verabreichen ...“

Hippokratische Medizin im Umgang mit Sterben und Tod — 67

Friedo Ricken

Thomas von Aquin über Töten und Sterbenlassen — 87

Ralf Lutz

Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung

Ein Beitrag zur Handlungstheorie Thomas von Aquins — 95

Norbert Brieskorn

Francisco Suárez über den Suizid — 123

Elke Elisabeth Schmidt / Dieter Schönecker

Kant über Tun, Lassen und lebensbeendende Handlungen — 135

II. Teil: Die neuere handlungstheoretische Diskussion

Christoph Horn

Zwischen Kausalismus und Teleologie

Das Problem der Handlungserklärung in der analytischen Philosophie — 171

Wolfgang Schild

Strafrechtliche Wortfeldanalyse — 191

Stephan Ernst

Töten und Sterbenlassen

Handlungstheoretische Grundlagen der Aussagen des Lehramts der katholischen Kirche zur Euthanasie — 231

Franz-Josef Bormann

Zur kausalen Differenz von Töten und Sterbenlassen — 249

Jan C. Joerden

Zum Kausalitätsargument bei Töten und Sterbenlassen — 275

Eberhard Schockenhoff

Lebensbeendende Handlungen: Grauzone mit verfließenden Grenzen oder kategorial unterschiedene Handlungstypen?

Zur Bedeutung des Intentionalitätsarguments — 297

Frank Saliger

Sterbehilfe und Intentionalität — 313

Guido Löhrer

Handlungstypen und Umstände

Normative Gründe für Therapiezieländerungen am Ende des Lebens — 325

Ulfrid Neumann

Die Bedeutung singulärer Umstände im (Straf)Recht

Problemaufriss im Kontext lebensbeendender Handlungen und Unterlassungen — 347

Carl Bottek

Ausführungen und Unterlassungen als die beiden Handlungsmodi — 367

Michael Kahlo

Tun oder Unterlassen?

Zur Bedeutung der Handlungsmodalität für die strafrechtliche Beurteilung der Praxis der sog. Sterbehilfe — 385

III. Teil: Medizinethische Perspektive

Walter Schaupp

Orientierungswert traditioneller medizinethischer Unterscheidungen im Umfeld von Töten und Sterbenlassen — 403

Matthias Beck

**Zur Frage der Indikation im Kontext von Töten und Sterben zulassen
Ethische Reflexionen — 423**

Volker Lipp

Behandlungsziel und Indikation am Lebensende — 437

Arne Manzeschke / Dörte Anderson

**Ökonomische Anreize und ihre Bedeutung für Lebensbeendende Maßnahmen
Eine ethische Perspektive — 451**

Stephan Sahn

Begrenzung lebenserhaltender Behandlung vor der Sterbephase — 469

Reimer Riessen / Michael Haap

Entscheidungskonflikte beim Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen aus intensivmedizinischer Sicht — 483

Fuat S. Oduncu

Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen vor der Sterbephase aus onkologischer Perspektive — 489

Katja Goudinoudis

„Dem Henker ein Gehilfe sein“

Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen aus Sicht der Pflege — 497

Steffen Eychmüller

Zu den Grenzen von Töten und Sterbenlassen: Die medizinisch-klinische Perspektive — 519

Hans Christof Müller-Busch

**Freiwilliger Nahrungs- und Flüssigkeitsverzicht am Lebensende
Überlegungen zum Sterbefasten — 531**

Bernd Alt-Epping

Palliative Sedierung — 543

Reinhard Dettmeyer

**Verdeckte Tötungshandlungen in der Klinik durch missbräuchliche
Handlungsformen**

Rechtsmedizinische Einschätzung — 549

IV. Teil: Rechtliche Entwicklungen

Gunnar Duttge

**Zur Reichweite von Lebensschutz und Selbstbestimmung im geltenden
Sterbehilferecht — 569**

Christian Jäger

**Zur (In-)Konsistenz des Strafrechts bei Entscheidungen am
Lebensende — 595**

Torsten Verrel

Die jüngere Rechtsentwicklung – Patientenverfügungsgesetz (2009) — 617

Elmar Biermann

**Patientenverfügung in Österreich: Skizze eines Vergleichs Österreich –
Deutschland — 635**

Ruth Rissing-van Saan

Das BGH-Urteil 2010 — 645

Michael Pawlik

**Gut gemeint, aber nicht ungefährlich begründet: Das BGH-Urteil im Fuldaer
Fall — 667**

Stephan Rixen

Euthanasie oder Behandlungsabbruch?

Die „Lambert“-Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 5. Juni 2015 — **683**

Eric Hilgendorf

Sterben im Schatten des Strafrechts

Neue Probleme der Sterbehilfe in Hospizen und Palliativstationen durch die Reform des assistierten Suizids in § 217 StGB — **701**

Steffen Augsberg / Simone Szczerbak

Die Verfassungsmäßigkeit des Verbots der geschäftsmäßigen Suizidassistenz (§ 217 StGB) — 725

Lukas Radbruch / Christoph Ostgathe

Semantische Verschiebungen im Recht und ihre Beurteilung aus palliativmedizinischer Sicht — 741

Roland Kipke / Markus Rothhaar

Begriffliche Verschiebungen in der Sterbehilfe-Debatte und ihre ethische Bewertung — 753

Abkürzungsverzeichnis — 765

Literaturverzeichnis — 771

Namenregister — 825

Autorenverzeichnis — 841

Vorwort

Das Sterben eines Menschen hat zumindest in den Wohlstandsregionen der Welt durch die Errungenschaften der modernen Medizin immer öfter seine naturale Unverfügbarkeit als schicksalhaftes Ereignis verloren. Der genaue Todeszeitpunkt und die Art des Sterbens sind – in gewissen Grenzen – längst zu einer Variable menschlicher Entscheidungen geworden. Die sprunghaft gestiegenen Möglichkeiten der medizinischen Lebenserhaltung und -verlängerung gehen dabei nicht nur mit neuen Hoffnungen und Ängsten auf Seiten der Patienten und ihrer Angehörigen, sondern auch mit einer wachsenden *Handlungsunsicherheit* vieler professioneller Akteure des Gesundheitssystems einher, die ihren Grund nicht zuletzt in der mangelnden Präzision bestimmter für dieses Handlungsfeld einschlägiger normativer Orientierungen hat. Vor allem Ärzte und Pflegekräfte stehen im Umgang mit hochaltrigen multimorbiden Personen tagtäglich vor der Herausforderung, ihre jeweiligen Entscheidungen hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung von Behandlung und Pflege darauf hin zu befragen, ob und inwiefern sie bestimmten moralischen und rechtlichen Vorgaben entsprechen, deren genaue Grenzen jedoch notorisch umstritten sind. Dies gilt vor allem für solche Handlungen, die in näher zu bestimmender Art und Weise mit dem Eintritt des Todes des Patienten verbunden sind und deswegen zu den sog. *lebensbeendenden Handlungen* gehören: Das Spektrum dieses weiten und in sich extrem heterogenen Handlungsfeldes reicht von unstreitigen Tötungsdelikten bis hin zu verschiedenen Formen der Behandlungsbegrenzung bzw. -beendigung, deren angemessene handlungstheoretische Interpretation allerdings noch weithin aussteht.

Genau hier setzen nun die Beiträge des vorliegenden interdisziplinären Sammelbandes an, die den Versuch unternehmen, die beteiligten Einzelperspektiven von Ethik, Medizin und Recht miteinander ins Gespräch zu bringen, um die handlungstheoretischen Voraussetzungen und normativen Implikationen der hier einschlägigen Grenzziehungen kritisch zu reflektieren. Jenseits besonders umstrittener Einzelfragen soll es dabei vor allem um die Tragfähigkeit der für die gesamte neuere Sterbehilfedebatte basalen begrifflichen Unterscheidung zwischen dem Handlungstyp des *Tötens* und demjenigen des *Sterbenlassens* gehen, die zwar intuitiv plausibel erscheint, hinsichtlich ihrer genauen Grenzen aber offenbar der weiteren Präzisierung bedarf. Solange kein Einvernehmen darüber besteht, welche menschlichen Handlungen überhaupt als *Tötungshandlungen* zu beschreiben sind, dürfte ein Konsens über die jeweilige moralische und rechtliche Bewertung solcher Handlungen kaum zu erreichen sein.

Um der Komplexität dieser nicht nur akademisch brisanten, sondern auch alltagspraktisch bedeutsamen Thematik einigermaßen gerecht zu werden, scheint

es erforderlich, sich nicht nur mit grundlegenden Fragen der Handlungstheorie auseinanderzusetzen, sondern auch die unterschiedlichen Perspektivierungen von Medizinethik und Rechtswissenschaft kritisch zu rekonstruieren. In diesem Sinne sind die Beiträge der ersten beiden Teile des Bandes handlungstheoretischen Reflexionen gewidmet. Nach einem einleitenden Rückblick auf die traditionellen Grundlagen der philosophischen Handlungstheorie, die exemplarisch an einigen wirkungsgeschichtlich besonders einflussreichen Positionen erarbeitet werden, geht es im zweiten Teil des Bandes vor allem darum, die für die Abgrenzung distinkter Handlungstypen wichtigsten Hauptargumente – in Gestalt des Kausalitäts-, des Intentionalitäts-, des Umstände- und des Modalitätsargumentes – aus moral- und rechtsphilosophischer Perspektive auf der Grundlage der zeitgenössischen Handlungstheorie zu erschließen. Im dritten Hauptteil steht dann die medizinethische Diskussion zur Entscheidungsfindung am Lebensende im Vordergrund, wobei zunächst nach dem Orientierungswert verschiedener traditioneller begrifflicher Unterscheidungen ärztlichen und pflegerischen Handelns gefragt wird, bevor dann auch mögliche Konflikte in den verschiedenen statistisch relevanten Handlungskontexten zur Sprache kommen. Der abschließende vierte Teil ist einer problemorientierten Rekonstruktion der jüngeren deutschen Rechtsentwicklung gewidmet, wobei neben einschlägigen gesetzgeberischen Initiativen auch die höchstrichterliche Rechtsprechung und die dadurch initiierten semantischen Verschiebungen auf dem Gebiet des Sterbehilfrechtes einer kritischen Reflexion unterzogen werden.

Obwohl die hier versammelten Abhandlungen zur typologischen Strukturierung des weiten Feldes lebensbeendender Handlungen sicher noch um weitere Facetten ergänzt werden könnten, leisten sie doch hoffentlich einen kleinen Beitrag dazu, die wichtige Grenze zwischen *Töten* und *Sterbenlassen* präziser zu bestimmen und damit die Handlungsunsicherheit vieler Akteure im Alltag ein wenig zu verringern.

Der Dank des Herausgebers gilt zunächst allen Kolleginnen und Kollegen der beteiligten Disziplinen, ohne deren großes Engagement und fachliche Expertise dieses interdisziplinäre Projekt nicht hätte realisiert werden können. Der Fritz Thyssen Stiftung gebührt ein besonderer Dank für die großzügige finanzielle Unterstützung eines Symposiums, auf dem erste Beiträge dieses Projektes diskutiert werden konnten. Für die redaktionelle Bearbeitung der Texte bin ich Anna-Maria Braun, Christina Reich, Nicolas Conrads und Andreas Ruiner sowie den Assistenten Markus Held und Dr. Ralf Lutz sehr zu Dank verpflichtet. Schließlich danke ich auch dem Verlag Walter de Gruyter für die bewährte gute Zusammenarbeit.

Tübingen, im Dezember 2016
Franz-Josef Bormann

**I. Teil: Grundlagen traditioneller
Handlungstheorie**

Sebastian Odzuck

Töten und Sterbenlassen bei Platon

1 Überblick

In diesem Beitrag¹ gehe ich der Frage nach, inwiefern es uns die Handlungstheorie Platons ermöglicht, zwischen unterschiedlichen Arten lebensbeendender Handlungen, genauer gesagt zwischen *Töten* und *Sterbenlassen*, zu unterscheiden.

Wie sich mit Blick auf die Literatur zeigen lässt, muss zu Platons Zeit grundsätzlich das Bewusstsein dafür vorhanden gewesen sein, dass das Leben eines Menschen auf ganz unterschiedliche Weisen beendet werden kann. So lässt beispielsweise Kreon Antigone in der gleichnamigen Tragödie des Sophokles einmauern, um auf diese Weise Antigone für ihre Taten mit dem Tod zu bestrafen, gleichzeitig aber, wie er sagt, die Stadt vor der Befleckung (*miasma*) zu bewahren, die mit der eigenhändigen Tötung eines Menschen einhergeht.² Ebenso wurde im Kontext der antiken Medizin die Frage diskutiert, ob ein Arzt von der weiteren Behandlung eines Patienten absehen und ihn also sterben lassen sollte, wenn dieser an einer tödlichen Krankheit leidet.³

Vor diesem Hintergrund ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch Platon mit der Vorstellung, es gäbe verschiedene Typen lebensbeendender Handlungen, mindestens im Ansatz vertraut gewesen ist. Um zu klären, inwiefern sein Werk selbst derartige Unterscheidungen – v. a. zwischen den für diesen Beitrag relevanten Typen des Tötens und Sterbenlassens – ermöglicht, gehe ich folgendermaßen vor: In einem ersten Schritt gebe ich einen kurzen Überblick über die Grundzüge der platonischen Handlungstheorie (2). Im Anschluss daran, zeige ich zunächst anhand einiger Beispiele, dass Platon die für die Frage dieses Beitrags relevante Handlungsform des Unterlassens zumindest implizit als Teil des menschlichen Handlungsspektrums betrachtet, wenngleich er sie nicht selbst zum Gegenstand seiner Diskussion macht (3). Im nächsten Schritt stelle ich anhand einiger Passagen aus dem Werk Platons dar, dass sich bei Platon sowohl Tötungshandlungen finden, die als Tun aufzufassen sind, als auch solche, die als ein

1 Für wichtige Hinweise zu diesem Beitrag danke ich Friedemann Buddensiek und Marcel Rose.

2 Vgl. Sophokles, *Antigone*, V. 773–776. Zu der Vorstellung der Befleckung durch eigenhändige und blutige Tat siehe J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956, 264, der sich direkt auf das Beispiel der Antigone bezieht.

3 Vgl. D. W. Amundsen, *The Physician's Obligation to Prolong Life: A Medical Duty without Classical Roots*, in: *The Hastings Center Report* 8 (1978), 23–25.

Unterlassen zu bestimmen sind, und er einen Unterschied zwischen beiden Tötungsformen prinzipiell voraussetzen scheint, diesen selbst jedoch nicht diskutiert (4). Vor dem Hintergrund der bis dahin erzielten Ergebnisse meiner Untersuchung argumentiere ich abschließend, dass sich in Platons Werk mindestens ein Beispiel findet, das als ein Sterbenlassen zu bezeichnen ist, und Platon einen Unterschied zwischen den lebensbeendenden Handlungen des Tötens und Sterbenlassens klar anzunehmen scheint, wenngleich auch an dieser Stelle gilt, dass er diese Unterscheidung und die ihr zugrundeliegenden Kriterien nicht expliziert und weitergehend diskutiert (5).

2 Grundzüge der platonischen Handlungstheorie

Der Versuch, eine platonische Handlungstheorie in ihren Grundzügen zu skizzieren, sieht sich mit gewissen Problemen konfrontiert. Zu der Tatsache, dass Platons philosophische Position nicht ohne Weiteres seinen in Dialogform verfassten Werken entnommen werden kann, gesellt sich bei der Auseinandersetzung mit systematischen Fragen zur Philosophie Platons die Schwierigkeit, dass eine größere Theorie nur aus dafür relevanten Passagen aus den teils ganz unterschiedlichen Kontexten der einzelnen Dialoge rekonstruiert werden kann. Dies gilt insbesondere für das Thema der Handlungstheorie bei Platon.⁴ So scheint Platons Diskussion des Phänomens der Handlung, wo sie auftritt, nicht primär von einem Interesse an der Handlung als solcher oder gar an dem einer generellen Handlungstheorie geleitet zu werden. Es findet sich kein Dialog, der sich explizit dem Thema der Handlung widmet, vielmehr betrachtet Platon Handlungen bzw. Akteure als Urheber von Handlungen meist vor dem Hintergrund gänzlich anderer Fragestellungen, wie beispielsweise der nach dem guten Leben. Trotzdem erörtert Platon an zahlreichen Stellen Themenfelder und Probleme, die wir heute der philosophischen Disziplin der Handlungstheorie zuordnen würden.⁵ Auf einige davon werde ich mich beziehen, wenn ich im Folgenden Überlegungen darstelle,

4 Diese Einschätzung teilt auch C. Kauffmann, *Ontologie und Handlung. Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie*, Freiburg i. Br. 1993, 78 – 80. Es ist deshalb kein Zufall, dass die Literatur, die sich dezidiert mit handlungstheoretischen Fragen zur Philosophie Platons auseinandersetzt, als eher überschaubar zu bezeichnen ist, während die Lage bei Aristoteles, auf den sich gerade auch die moderne Handlungstheorie als einen Anfangspunkt bezieht – man denke beispielsweise an Anscombe oder Davidson –, eine gänzlich andere ist.

5 Darauf weist zurecht C. J. Thomas, *Plato*, in: T. O'Connor /C. Sandis (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford 2010, 429, hin.

die als grundlegend für ein Verständnis von Platons Handlungstheorie zu betrachten sind.

Eine der wenigen Stellen, in denen Platon sich mit der Frage nach einer allgemeinen Charakterisierung von Handlungen beschäftigt, findet sich in seinem Dialog *Kratylos*, wo er seinen Sokrates explizit von Handlungen (*praxeis*) als einer Klasse des Seienden (*hen ti eidos tōn ontōn*) sprechen lässt.⁶ Sokrates argumentiert, dass jede Handlung bzw. jeder Handlungstyp über eine Natur (*physis*) verfüge, der gemäß die jeweilige Handlung ausgeführt werden muss, soll sie richtig vollzogen werden. Nur wenn mein Tun die für die von mir beabsichtigte Handlung – sagen wir beispielsweise die des Schneidens – geltenden Kriterien aufweist, ist diese konkrete Handlung auch als Instanzierung dieses Handlungstyps zu betrachten.⁷ Auch wenn diese Diskussion nicht weiter vertieft wird und in der Passage der enge Zusammenhang deutlich wird, der zwischen Akteur und Handlung besteht, war sich Platon also durchaus dessen bewusst, dass Handlungen zumindest in bestimmter Hinsicht als solche betrachtet und auf diese Weise auch verschiedene Handlungstypen unterschieden werden können.⁸ Daneben findet sich beispielsweise im *Gorgias* zumindest im Ansatz der Gedanke, dass alles, was wir tun, all unser Handeln, etwas verändert und in der Welt bewirkt, sowie im *Sophistes* weiterführend der Versuch, diese Überlegung auch auf mentale Tätigkeiten wie zum Beispiel die des Erkennens auszudehnen.⁹

Folgt man einer im *Gorgias* formulierten Annahme, so ist es grundlegend für unser Handeln, dass es für jede Handlung immer etwas gibt, um dessentwillen ein Akteur diese vollzieht und das das eigentliche Ziel seines Wollens ist, jede Handlung also jeweils über ein Ziel verfügt, das sie zu verwirklichen sucht¹⁰ und es – anders als in neuerer Zeit zum Teil angenommen – keine Handlungen gibt, die wir ohne irgendeine Art von Ziel oder Zweck grundlos tun würden.¹¹

6 Vgl. *Krat.* 386e.

7 Vgl. *Krat.* 387a–b sowie 387d1–2.

8 Auch in Bezug auf diese Ausführungen gilt es allerdings zu beachten, dass sie nicht primär als Teil einer allgemeinen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Handlung zu betrachten sind, sondern vor allem Sokrates' im Rahmen des *Kratylos* wichtigem Ziel dienen zu zeigen, dass es richtige und falsche Formen des Benennens von Dingen gibt. Für diesen größeren Zusammenhang siehe *Krat.* 385e–390a.

9 So mit C. J. Thomas, *Plato*, 430–431, in *Gorg.* 476b–d und *Soph.* 248b–e.

10 Vgl. *Gorg.* 467c–468c.

11 Vgl. beispielsweise G. H. von Wright, *Explanation and Understanding of Actions*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 35 (1981), 132, sowie J. Doyle, *Desire, Power and the Good in Plato's Gorgias*, in: S. Tenenbaum (Hg.), *Moral Psychology*, Amsterdam 2007, 30, der sich explizit auf die von mir genannte Passage im *Gorgias* bezieht.

An diesen Gedanken knüpft Platon in gewisser Weise im Dialog *Phaidon* an, wenn er seinen Sokrates die angemessene Erklärung von Sachverhalten diskutieren und in diesem Zusammenhang auch ein teleologisches Modell der Handlungserklärung entwickeln lässt, das für die Diskussion des Themas Handlung im Werk Platons grundlegend zu sein scheint.¹² Diesen Überlegungen zufolge muss die Antwort auf die Frage, was Ursache (*aitia*) einer jeden meiner Handlungen ist, stets Bezug auf meine Vorstellung davon, was gut ist, nehmen, da ein Akteur mit seinem Handeln stets ein von ihm irgendwie als gut aufgefasstes Ziel zu erreichen sucht und unter verschiedenen Handlungsoptionen diejenige wählt, die ihm die beste zu sein scheint.¹³ Sokrates macht damit deutlich, dass eine Handlung – anders als das vorsokratische Denken nahezulegen scheint – also nicht durch die bloße Bezugnahme auf materielle Begleitumstände einer Handlung erklärt werden kann, die lediglich als notwendige Bedingung für das Zustandekommen einer Handlung aufzufassen sind. So verzichtete Sokrates beispielsweise darauf, sich seiner Strafe durch Flucht zu entziehen und blieb stattdessen in Athen, weil er diese Handlungsoption für besser und gerechter hielt als die der Flucht (*emoi beltion hau dedoktai [...] kai dikaioteron*) und eben nicht etwa, weil seine Glieder auf bestimmte Weise verfasst waren.¹⁴ Ebenso erklärt Sokrates auch die Tatsache, dass seine Athener Mitbürger ihn zum Tode verurteilten, damit, dass ihnen dies die beste Handlungsoption zu sein schien (*Athēnaiois edoxe beltion einai*).¹⁵ Wie Sokrates ausführt, tun wir, was wir tun, aufgrund unserer Vorstellung davon, was das Beste ist (*hypo doxēs tou beltistou*), und wählen geleitet von dieser Vorstellung dementsprechend Handlungen, die uns diesem Maßstab zu entsprechen scheinen.¹⁶ Ganz ähnlich lässt Platon seinen Sokrates zum Beispiel auch im *Gorgias* darlegen, dass wir dem Guten nachjagend (*to agathon [...] diōkontes*) von verschiedenen Handlungsoptionen stets diejenige wählen, von der wir glauben, sie sei die bessere (*oiomenoi beltion einai*), und wir all das, was wir tun, um des Guten willen tun.¹⁷ Handle ich, so entscheide ich mich – sei es aus richtigen oder falschen Gründen – zunächst für diejenige Handlung, die ich für die bessere, d. h. die für die Erreichung meines als gut aufgefassten Zieles zweckdienlichere halte.

Folgt man den Ausführungen des *Symposiums*, so identifizieren alle Menschen letztendlich die Glückseligkeit, die *eudaimonia*, als höchstes aller Güter und erstreben diese als letztes und nur um seiner selbst willen zu wählendes Ziel, das

12 Die gesamte Passage findet sich in *Phd.* 97c–99d.

13 Vgl. *Phd.* 98c–99a.

14 *Phd.* 98e3–4. Siehe dazu insgesamt *Phd.* 98d–99a.

15 *Phd.* 98e2–3.

16 *Phd.* 99a2.

17 Vgl. *Gorg.* 468b1–4 sowie *Gorg.* 468b6–7.

keiner weiteren Begründung bedarf.¹⁸ Wenngleich im Dialog *Lysis* nicht explizit von der *eudaimonia* die Rede ist, so findet sich dort eine der Struktur nach identische Vorstellung, wenn Sokrates auf das erste und höchste Ziel unseres Strebens, das *prōton philon*, verweist, das über hierarchisch untergeordnete Zwischenschritte letztlich Ziel- und Endpunkt all unseres Strebens ist.¹⁹

Demnach ist Platon zufolge all unser Handeln seiner Struktur nach mindestens in diesem formalen Sinne stets auf Gutes, und zwar auf das Gut der *eudaimonia*, gerichtet und nur im Rekurs auf ein derartiges Ziel angemessen zu erklären.²⁰ Der Bezug auf das höchste Ziel der *eudaimonia* allein liefert jedoch noch keine angemessene Erklärung einer jeden Handlung. Um dies zu leisten, muss eine Handlung innerhalb ihres jeweiligen Rahmens betrachtet werden. Dabei ist zu beachten, dass jeder Typ von Handlung an sich betrachtet – alle Handlungen, die als ein Gehen aufzufassen sind zum Beispiel – für Platon zunächst immer indifferent hinsichtlich seines Wertes zu sein scheint und zum Teil auch als bloßes Mittel zum Erreichen eines Zweckes oder Zieles dargestellt wird, kraft dessen die Handlungen erst ihren jeweiligen Wert erlangen.²¹ Die Überlegungen aus dem *Lysis* aufgreifend, sind unsere Handlungen also in der Regel als Teile längerer Handlungsketten aufzufassen, die über das Erreichen hierarchisch unterschiedlich zu verortender Ziele oder Güter letztendlich auf das höchste Gut zielen, das dem *Symposium* zufolge in der Glückseligkeit besteht.

Für Platon scheint der Ausgangspunkt all unseres Handelns demnach zunächst in der Vorstellung des Akteurs von etwas irgendwie als gut Aufgefasstem zu liegen, das wir mit Hilfe von uns geeignet erscheinenden Handlungen zu erreichen oder zu verwirklichen suchen und das dem *Phaidon* zufolge als Ursache (*aitia*) eben dieser Handlungen zu betrachten wäre. Für eine angemessene Erklärung einer Handlung wäre deshalb in jedem Fall zu erklären, was vom Akteur jeweils als handlungsleitendes Gut aufgefasst wird, auf das sein Tun zielt.

Wie in Bezug auf den *Kratylos* deutlich wurde, ist es Platons Überlegungen zufolge möglich, zwischen verschiedenen Handlungstypen zu unterscheiden, da jeder Handlungstyp über eine *Natur* und damit über eine Menge von Eigenschaften verfügt, die jede Instanziierung dieses Typs erfüllen muss. Um mit Platon also zwischen verschiedenen Typen lebensbeendender Handlungen zu unterscheiden, müssten die Charakteristika des jeweiligen Typs bestimmt werden.

¹⁸ Vgl. *Symp.* 204e–205a.

¹⁹ Vgl. *Lys.* 219c–220b.

²⁰ Bei der These, all unser Handeln ziele auf Gutes, handelt es sich um ein Grundprinzip der platonischen Handlungstheorie, das seinen Ausdruck beispielsweise in *Men.* 77c–78b, *Gorg.* 467c–468d, *Resp.* 505d–e oder *Phlb.* 20d findet.

²¹ Vgl. *Gorg.* 467e–468a.

Bevor ich der Frage nachgehe, ob sich mit Hilfe Platons derartig bestimmende Charakteristika finden lassen, ist allerdings zunächst die Frage zu klären, inwiefern sich bei Platon die für die Diskussion lebensbeendender Handlungen zentrale Unterscheidung zwischen Handlungen des Tuns und solchen des Unterlassens findet.

3 Die Unterscheidung von Tun und Unterlassen bei Platon

In meinen Überlegungen lege ich das folgende von F.-J. Bormann in seinem Beitrag dargestellte Verständnis von einer Unterlassungshandlung zugrunde. Wir reden dann von einer derartigen Handlung, (1) wenn ein Akteur eine Handlung *F* prinzipiell tun kann, (2) sich im Klaren darüber ist, dass dies der Fall ist, (3) die Entscheidung trifft, *F* nicht zu tun oder keine derartige Entscheidung trifft und (4) auf diese Weise „willentlich eine Veränderung bewirkt“²².

Im Folgenden werde ich zunächst auf einige Passagen aus dem Werk Platons verweisen, die zeigen sollen, dass Platon Handlungen, die wir als Unterlassungen bezeichnen würden, zwar kennt und sich der kausalen Rolle, die diese in der Welt spielen, bewusst ist, diese Klasse von Handlungen als solche jedoch weder weiter diskutiert, noch terminologisch abzugrenzen und in ihren bestimmenden Merkmalen zu explizieren sucht.

Dass Platon sich im Klaren darüber war, dass es Handlungen gibt, die wir als Unterlassungen bezeichnen würden, zeigen Überlegungen, die zum Beispiel in Buch IX und X der *Nomoi* angestellt werden. Im Rahmen der dort diskutierten zu erlassenden Gesetze wird nicht nur bestimmtes verbrecherisches Tun strafrechtlich verfolgt, sondern ebenso das Unterlassen der Anzeige zwar nicht aller, aber doch einiger besonders schwerer Vergehen. So wird beispielsweise nicht nur derjenige bestraft, der versucht, einen Umsturz im Staat herbeizuführen, sondern ebenso der, der es unterlässt, ein solches geplantes Vergehen zur Anzeige zu

²² Siehe den Beitrag von F.-J. Bormann in diesem Band, 254 f. Zwar bedarf eine solche Festlegung prinzipiell natürlich weiterer Rechtfertigung – so wäre beispielsweise zu klären, inwiefern das Vorliegen einer Unterlassungshandlung nicht immer auch eine vom Akteur nicht erfüllte Erwartungshaltung, in einer bestimmten Situation sei es geboten auf eine bestimmte Weise zu handeln, voraussetzt (vgl. zum Beispiel R. Clarke, *Omissions. Agency, Metaphysics, and Responsibility*, New York 2014, 28–33). Allerdings geht es mir im Rahmen meines Beitrags nicht um Unterlassungshandlungen bei Platon generell, sondern nur insoweit dies für die eigentliche Fragestellung der Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen relevant ist, wofür das dargelegte Verständnis vollkommen angemessen ist.

bringen.²³ Gleiches gilt für das Unterlassen der Anzeige von Mord oder des Frevels an den Göttern, da auch dies in beiden Fällen strafrechtliche Konsequenzen nach sich zieht.²⁴ Auffällig ist dabei, dass hier jeweils nicht ein bestimmter Terminus für den Sachverhalt der Unterlassung gebraucht wird, sondern die Verwendung der Negation anzeigt, dass die zu erwartende Handlung nicht vollzogen wird: So soll bestraft werden, wer aus Feigheit gegen den Umstürzler „nicht als Rächer seiner Vaterstadt auftritt“ (*hyper patridos hautou mē timōroumenon*)²⁵ und ihn anzeigt, den Mörder „nicht gerichtlich verfolgt“ (*ho de mē epexiōn*)²⁶ oder den Frevler an Gott vor Gericht bringen müsste, aber „dies nicht tut“ (*mē dra*).²⁷ Dass diese Unterlassungen als Arten des Handelns aufgefasst werden, wird allein daraus klar, dass sie geahndet werden sollen wie jedes andere verbrecherische Tun, weshalb die Gesprächspartner zustimmen würden, dass die hier genannten Beispiele den vier weiter oben genannten Kriterien gerecht werden.

Auch in der für Platons handlungstheoretische Überlegungen zentralen Stelle im *Phaidon*, auf die ich bereits weiter oben verwiesen habe und in der er seinen Sokrates das maßgebliche teleologische Handlungsmodell entwerfen lässt, geht es offenkundig um ein als Unterlassungshandlung zu beschreibendes Phänomen. In Bezug auf die ihm offenstehende Option der Flucht aus dem Gefängnis spricht Sokrates von den Überlegungen, die ihn dazu bewogen haben, nicht dem natürlichen Impuls zu folgen und zu fliehen. Ihm schien es besser, schöner und gerechter, die vom Staat verhängte Strafe auszustehen anstatt „zu fliehen oder davon zu gehen“²⁸.

Wenngleich Sokrates sein Tun, das Verbleiben im Athener Gefängnis, mit den eher als passiv zu bezeichnenden Tätigkeiten des „Sitzenbleibens“ und „Verbüßens“ seiner Strafe im Gefängnis charakterisiert²⁹, beschreibt er es doch zugleich als Handeln mit Vernunft, als bewusste „Wahl des Besten“ (*tou beltistou hairesis*) gegen und damit als ein Unterlassen seiner Flucht³⁰: „Denn, beim Hunde, schon lange, glaube ich wenigstens, wären diese Sehnen und Knochen in Megara oder bei den Böotiern durch die Vorstellung des Besseren in Bewegung gesetzt, hätte

23 Vgl. *Lg.* 856b5–c2

24 Für den ersten Fall siehe *Lg.* 907e, für den zweiten 871a–c.

25 *Lg.* 856c1.

26 *Lg.* 871c1.

27 *Lg.* 907e4–5.

28 *Phd.* 99a3; für größeren Zusammenhang vgl. *Phd.* 98e–99a.

29 *Phd.* 98e4–5.

30 Vgl. *Phd.* 98d–99a.

ich es nicht für gerechter und schöner gehalten, lieber, als daß ich fliehen und davongehen sollte, dem Staate die Strafe zu büßen, die er anordnet.“³¹

Auch in diesem Fall sind alle vier Kriterien unseres Verständnisses von Unterlassungshandlung erfüllt: Sokrates entscheidet sich bewusst gegen die real vorhandene Möglichkeit der Flucht, von der er weiß, dass sie ihm auch tatsächlich offensteht. Dass er damit zugleich eine folgenreiche Entscheidung trifft und sich, indem er die Flucht unterlässt, sehenden Auges für seinen eigenen Tod entscheidet und damit auf denkbar schwerwiegende Weise in den Lauf der Dinge eingreift, ist offenkundig. Für unseren Zusammenhang ist der Fall des Sokrates im *Phaidon* auch insofern relevant, als dieser mit seiner Unterlassungshandlung erst seinen eigenen Tod ermöglicht. Wie der Dialog deutlich macht, ist sich Sokrates vollkommen im Klaren darüber, dass er mit seinem von der Vorstellung des Guten als der entscheidenden Ursache (*aitia*) geleitetem Handeln, d. h. mit seinem Verweilen im Gefängnis und dem Unterlassen der Flucht, das spätere Trinken des Schierlingsbechers und seinen Tod erst ermöglicht, er selbst also mit seinem Handeln mitverantwortlich für diesen Lauf der Dinge ist. Die Frage, welche kausale Rolle Sokrates in Bezug auf seinen späteren Tod spielt, steht allerdings nicht im Fokus von Platons Überlegungen an dieser Stelle und wird deshalb auch nicht weiter diskutiert.

Auch wenn in dieser Passage im *Phaidon*, wie in den Beispielen aus den *Nomoi*, kein spezieller Terminus verwendet wird, der unserem des *Unterlassens* entspräche, macht gerade diese Passage aufs Äußerste deutlich, dass Platon sich vollkommen im Klaren darüber gewesen sein muss, dass eine Handlung, die wir als Unterlassung verstehen würden – hier das Unterlassen der Flucht – zwar von einem Tun abzugrenzen ist, genauso wie dieses aber zum Spektrum unserer Möglichkeiten, willentlich handelnd in die Welt einzugreifen, zu zählen ist. Wie weitere Beispiele für derartige Handlungen, die ich weiter unten diskutieren werde, zeigen, gilt dieser Befund meines Erachtens für das gesamte Werk Platons, das dieses Phänomen offenkundig kennt, es aber nicht begrifflich zu explizieren oder zum Gegenstand weiterer Reflexion zu machen scheint.

4 Töten

Wie ich nun zeigen werde, finden sich im Werk Platons zahlreiche Beispiele für unterschiedliche Formen lebensbeendender Handlungen. Im verbleibenden Teil

31 *Phd.* 98e5–99a3, Übersetzung F. Schleiermacher, in: G. Eigler et al. (Hg.), *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2005.

meines Beitrags werde ich zunächst Passagen diskutieren, die nahelegen, dass Platon zumindest in gewisser Hinsicht als ein Tun aufzufassende Tötungshandlungen (4.1) von solchen unterscheidet, die als Unterlassen zu bestimmen sind (4.2), und zu explizieren suchen, worin der Unterschied zwischen beiden Arten von Handlung liegt. Im Anschluss daran werde ich zeigen, dass Platon von diesen Tötungshandlungen solche Handlungen abzugrenzen scheint, die als das Sterbenlassen eines Menschen zu beschreiben wären (5).

4.1 Töten als Tun

In Buch IX der *Nomoi* lässt Platon die Gesprächspartner über eine längere Passage hinweg eine Vielzahl unterschiedlicher Fälle der gewaltsamen Tötung eines Menschen (*phonos*) diskutieren.³² In diesem Zusammenhang wird zunächst zwischen unbeabsichtigten Tötungen (*phonos akousios*), absichtlichen Tötungen (*phonos hekousios*) und solchen Tötungshandlungen, die im Zorn geschehen (*thymō*), unterschieden und in diesem Zusammenhang Beispiele der unterschiedlichen Kategorien diskutiert.³³ So wird beispielsweise die unbeabsichtigte Tötung eines Menschen im Rahmen eines sportlichen Wettkampfes oder der ärztlichen Behandlung vom vorsätzlichen Mord abgegrenzt.³⁴ In allen in der Passage diskutierten Fällen haben wir es mit Tötungen, also Formen lebensbeendender Handlungen zu tun. All diese Fälle haben es gemein, dass es sich hierbei jeweils um eine *gewaltsame* Tötung (*biaios phonos*) handelt, worauf im Laufe der Passage und auch darüber hinaus immer wieder verwiesen wird.³⁵ Wenngleich all dies nicht explizit ausgeführt wird, so scheint ein derartiger Fall also dadurch gekennzeichnet zu sein, dass die betroffene Person allein oder zumindest primär aufgrund von Gewalteinwirkung, d. h. durch ein Ereignis oder einen Prozess, das bzw. der seine Ursache im jeweiligen Akteur und nicht in der zu Tode kommenden Person hat, umkommt. Die tödliche Gewalt wird dabei zwar zunächst als vom Akteur eigenhändig (*autocheir*) verübt gedacht, allerdings gilt der Akteur auch

³² Vgl. *Lg.* 865a–874d .

³³ Zu dieser grundlegenden Unterscheidung, in der Platon sich – abgesehen von der Tötung aus Zorn – stark am attischen Recht seiner Zeit orientiert und die noch weitere Differenzierung erfährt siehe K. Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII–XII*, Göttingen 2011, 307–308.

³⁴ Für diese Beispiele siehe *Lg.* 865a–b und in Abgrenzung dazu die Diskussion vorsätzlicher Tötung in *Lg.* 869e–873c.

³⁵ So zum Beispiel in *Lg.* 865a1–3, 865d6–7 und 868c5–7; siehe auch *Lg.* 874d4–7, wo auf die von mir hier untersuchte Passage mit dem Hinweis verwiesen wird, darin ginge es um die Bestrafungen, die in Bezug auf den gewaltsamen Tod zu verhängen seien.

dann als Ursache der zum Tode führenden Gewalteinwirkung, wenn er den Mord nicht eigenhändig ausführt, sondern ihn plant und jemanden zur eigentlichen Tat anstiftet, der dann an seiner statt den Mord verübt.³⁶ Die hier zugrundeliegende, wenngleich nicht explizit ausbuchstabierte Idee scheint also zu sein, dass der Akteur, entweder selbst oder indirekt über Dritte ein Ereignis bzw. einen Prozess verursacht und dies letztlich zum Tode eines Menschen führt. Die von Platon in den *Nomoi* und aus dem attischen Recht stammende Formulierung des eigenhändigen Mordes legt nahe, dass bei derartigen Tötungshandlungen *zunächst* an ein Tun und nicht an ein Unterlassen zu denken ist, da eine wortwörtlich mit eigener Hand vollzogene Tötungshandlung in diesem Sinne nicht als eine den Tod bewirkende Unterlassungshandlung aufgefasst werden kann. Auch die Rede von der Gewalttätigkeit, kraft derer die Tötung erfolgt, lässt es plausibel erscheinen, davon auszugehen, dass hierbei an einen Akteur zu denken ist, der aktiv Gewalt auf die dann zu Tode kommende Person ausübt und damit eine Tötung im Sinne eines Tuns vollzieht. Wie ich im Folgenden zeige, heißt dies aber nicht, dass Platon sich nicht im Klaren darüber wäre, dass Tötungen ebenso durch Unterlassungshandlungen bewirkt werden können.

4.2 Töten als Unterlassen

Von uns als Töten durch Unterlassen betrachtete Fälle – beispielsweise die unterlassene Rettung eines in schwerer Seenot befindlichen Menschen – werden in den *Nomoi* nicht explizit diskutiert. Das ist insofern überraschend, als in Buch IX, aber auch an anderen Stellen in den *Nomoi*, wie wir bereits gesehen haben, darauf hingewiesen wird, dass bestimmte Formen des Unterlassens strafrechtlich zu verfolgen sind. Ebenso wurde weiter oben mit Blick auf die *Phaidon*-Passage deutlich, dass Platon sich im Klaren darüber war, dass das Unterlassen bestimmter Handlungen den Lauf der Dinge radikal beeinflussen und beispielsweise auch den Tod eines Menschen herbeiführen kann. Auch der besonders prominente, wenngleich politisch instrumentalisierte, hier aber dennoch relevante Fall des

36 Für das Merkmal der Eigenhändigkeit siehe *Lg.* 865b4, 866d5, 867c5, 871a3 und 872d1. Wobei die Rede von der eigenhändigen Gewalteinwirkung auch nicht zu wörtlich genommen werden darf, weil ein Täter beispielsweise auch dann wie ein eigenhändig Tötender (*hōs autocheir*) behandelt werden soll, wenn er genau genommen gar nicht eigenhändig tötet, sondern dazu weitere Mittel verwendet und den Tod beispielsweise nicht mit seinem eigenen Körper, sondern mit Hilfe anderer Körper bewirkt hat (*di' heterōn sōmatōn*) (*Lg.* 865b7–c1). Dafür, dass (erfolgreiche) Planung und Anstiftung zu einer Tötung weitgehend so betrachtet werden muss wie die eigenhändige absichtliche Tötung, siehe *Lg.* 872a und 872d.

sogenannten Arginusenprozesses, in dem im Jahr 406 die aufgrund von Unwetter unterlassene Bergung von Toten und Schiffbrüchigen verhandelt und die verantwortlichen Strategen von den Athenern zum Tode verurteilt wurden (und an dem auch Platons Lehrer Sokrates beteiligt war), muss Platon bekannt gewesen sein.³⁷

Die Gesprächsrunde in den *Nomoi* äußert sich nicht explizit dazu, weshalb Fälle des Tötens durch Unterlassen nicht diskutiert werden. Wie wir gesehen haben wird allerdings darauf hingewiesen, dass ein Akteur, der den Tod eines Menschen zwar nicht eigenhändig (*autocheir*) herbeiführt, diesen jedoch plant, als für den Tod dieses Menschen verantwortlich (*aitios*) zu betrachten ist und rechtlich – abgesehen von leichten Modifikationen – auch dementsprechend zu behandeln ist.³⁸ Das legt nahe, dass an dieser Stelle als entscheidend erachtet wird, dass der Akteur mit der Absicht handelt, den Tod eines Menschen mit Gewalt herbeizuführen³⁹, und mit der Initiierung dieses Prozesses bereits als in einer allerdings nicht näher spezifizierten Weise verantwortlich für die Tötung des Menschen betrachtet wird, auch wenn er nicht eigenhändig die tödliche Gewalt ausübte – eine Vorstellung, die sich auch in Überlegungen zu konkreten juristischen Fällen dieser Zeit findet.⁴⁰ Denkt man diesen Gedanken konsequent weiter, so ließe sich in Bezug auf die *Nomoi* sagen, dass jede Handlung, die absichtlich (*hekon*) den Tod eines Menschen initiiert und dies auch erfolgreich tut, als eine Menschentötung (*phonos*) zu betrachten ist, und zwar ganz unabhängig davon, ob diese nun durch Tun oder Unterlassen bewirkt wird. Dies war Grund genug für Platon, so könnte man argumentieren, in den *Nomoi* keine Unterscheidung zwischen Töten als Tun in Abgrenzung zum Töten als Unterlassen zu diskutieren, da die für ihn wichtigen und strafrechtlich relevanten Fälle beabsichtigter Menschentötung sich im entscheidenden Punkt nicht unterscheiden. Ist diese Lesart korrekt, dann war Platon klarerweise mit dem Gedanken vertraut, dass ein Mensch nicht nur durch ein Tun, sondern auch durch ein Unterlassen getötet werden kann. Tatsächlich finden sich im Werk Platons, wie ich nun noch anhand zweier Passagen zeigen werde, Beispiele für derartige Handlungen.

³⁷ Vgl. S. Hornblower, *The Greek World. 479–323 BC*, London ⁴2011, 188–189.

³⁸ Vgl. *Lg.* 871e8–872a2.

³⁹ Ich folge damit J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, 271. Das wird auch später nochmals deutlich, wenn in *Lg.* 876e–877a davon die Rede ist, dass bereits die Absicht jemanden zu töten – selbst wenn der Versuch misslingt – wie eine erfolgreiche Menschentötung (*phonos*) zu ahnden sei.

⁴⁰ So argumentiert J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, 265, dass „intentionally contriving death“ als „the essence of the crime of murder“ aufgefasst wurde, ohne dass der Mörder in diesem Fall in irgendeiner Weise selbst Hand an den Getöteten gelegt haben muss.

Die erste stammt aus Platons Dialog *Euthyphron*. Darin lässt Platon den Priester Euthyphron vor dem folgenden Hintergrund eine Klage wegen der Tötung eines Menschen (*phonos*) gegen seinen eigenen Vater einreichen⁴¹: Nachdem ein Tagelöhner Euthyphrons einen Haussklaven der Familie im Zustand von Trunkenheit und Wut getötet hat, fesselt Euthyphrons Vater diesen an Füßen und Händen, wirft ihn, ohne sich dann weiter um ihn zu kümmern, in eine Grube und schickt nach Athen, um zu klären, wie mit dem Mörder zu verfahren sei.⁴² Der in der Grube seinem Schicksal überlassene Tagelöhner stirbt dort „vor Hunger nämlich und Kälte und der Fesseln wegen“ (*hypo gar limou kai rhigous kai tōn desmōn*) bevor Nachricht aus Athen eintrifft.⁴³ Wenngleich sich der Fall im Dialog noch wesentlich komplexer darstellt, ist in unserem Zusammenhang wichtig, dass es sich bei dem Vorkommnis den Ausführungen im Dialog zufolge um eine durch eine Unterlassungshandlung verursachte Tötung eines Menschen handelt.⁴⁴ Jeder halbwegs vernünftige Mensch muss sich im Klaren darüber gewesen sein, dass der mehrtägige Aufenthalt in einer Grube ohne Nahrung und Schutz vor Kälte zum Tod eines Menschen führen kann. Alle der unter Punkt 3 meines Beitrags dargelegten Kriterien für eine Unterlassungshandlung, so würde auch Platon zustimmen, sind erfüllt: Euthyphrons Vater stand es vollkommen offen, sich angemessen um den Tagelöhner zu kümmern, und muss es auch klar gewesen sein, dass ihm diese Handlungsoption zur Auswahl stand. Er hat sich aber mit der Begründung, hier ginge es um einen Totschläger, und wohl wissend, dass dieser durch sein Handeln zu Tode kommen könnte, dagegen entschieden, dies zu tun und damit letztlich den Tod des Tagelöhners bewirkt.⁴⁵ Anders als in den oben unter 4.1 diskutierten Fällen, kommt der Arbeiter nicht aufgrund der eigenhändigen Einwirkung von Gewalt durch Euthyphrons Vater zu Tode, sondern deshalb, weil dieser es unterlässt, für den an Händen und Füßen gefesselten Arbeiter zu sorgen. Der Tagelöhner wird durch vorsätzliches Unterlassen der lebensnotwendigen Hilfe getötet. Ob der Vater Euthyphrons tatsächlich die Absicht hatte, den Tagelöhner zu töten⁴⁶, und es sich damit vor dem Hintergrund der *Nomoi* definitiv um eine

41 *Euthyph.* 4a9–10.

42 Vgl. *Euthyph.* 4c3–d2.

43 *Euthyph.* 4d3–5, Übersetzung M. Forschner, in: *Platon. Euthyphron*, Göttingen 2013.

44 So die Einschätzung von S. Panagiotou, *Plato's Euthyphro and the Attic Code on Homicide*, in: *Hermes* 102 (1974), 121, sowie von Forschner, *Euthyphron*, 62. Dafür, dass der Fall davon abgesehen zahlreiche weitere Schwierigkeiten z. B. in rechtlicher und moralisch-sittlicher Hinsicht aufwirft, siehe M. Forschner, *Euthyphron*, 62–69.

45 Siehe hierzu auch S. Panagiotou, *Plato's Euthyphro and the Attic Code on Homicide*, 421.

46 So argumentiert S. Panagiotou, ebd. Siehe auch M. Forschner, *Euthyphron*, 62.

strafrechtlich zu verfolgende Mensehentötung (*phonos*) handeln würde⁴⁷ oder er den Tagelöhner nur schlecht behandelte und dessen Tod lediglich in Kauf nahm, was im attischen Recht ebenfalls strafrechtliche Konsequenzen nach sich zöge⁴⁸, ist für unseren Zusammenhang unerheblich und – soweit ich sehe – aus dem Text nicht eindeutig zu entscheiden. Wenngleich Platon an dieser Stelle keine weiteren Überlegungen zu diesem Sachverhalt anstellt, so scheint mir hier entscheidend zu sein, dass, wie in den anderen Fällen gewaltsamer Mensehentötung, mit der Unterlassungshandlung des Vaters von Euthyphron ein Prozess initiiert wird, der zum Tode des Tagelöhners – sei es nun durch Verhungern oder Erfrieren – führt, wofür der Vater damit ursächlich verantwortlich ist.

Bemerkenswert an dieser Textpassage ist, dass Platon darin im Unterschied zu den unter Punkt 3 dargestellten Beispielen aus den *Nomoi* und dem *Phaidon* nicht nur Negation und Verb verwendet, um zu vermitteln, dass etwas *nicht* getan und damit unterlassen wurde, sondern solche Verben gebraucht, die auch ohne Negation signalisieren, dass Euthyphrons Vater eine Unterlassungshandlung begeht, indem er den Gefesselten vernachlässigt (*tou dedemenou oligōrei te kai ēmelei*).⁴⁹

Ein weiteres Beispiel eines Tötens durch Unterlassung findet sich in Platons *Politeia* im Kontext der Diskussion der Frage, wie die gerechte Polis, die Kallipolis, einzurichten sei. An dieser Stelle sei allerdings darauf hingewiesen, dass – anders als teilweise dargestellt⁵⁰ – umstritten ist, inwiefern die Kallipolis von Sokrates als tatsächlich zu realisierender oder gar als ein ernstgemeinter Entwurf von Platons Idealstaat zu verstehen ist und die in diesem Zusammenhang getätigten Aussagen dementsprechend behandelt werden sollten.⁵¹

Im Rahmen der Frage, wie die Fortpflanzung der Führungsschicht der Kallipolis zu regeln ist, spricht Sokrates davon, dass Kinder, die aus unerlaubten, da die

47 Folgt man *Lg.* 865b–c, so ist jemand, der den Tod eines Menschen zwar nicht eigenhändig, aber unter „Anwendung von Kälte“ (*cheimōnos prosbolē*) bewirkt, zu behandeln wie ein eigenhändig Tötender (*ōs autocheir*).

48 Vgl. S. Panagiotou, *Plato's Euthyphro and the Attic Code on Homicide*, 422.

49 *Euthyph.* 4d1–2. Das Verb *oligorein* kann für „geringschätzen“, „vernachlässigen“ und „nicht beachten“ stehen, *amelein* ganz ähnlich für „nachlässig sein“, „vernachlässigen“ und in Verbindung mit einem Infinitiv für „unterlassen“. Schleiermacher übersetzt die Passage dann auch mit „vernachlässigte er den Gebundenen“.

50 So beispielsweise bei U. Benzenhöfer, *Der gute Tod?*, Göttingen 2009, 24.

51 Vgl. dazu beispielsweise den Überblick zu dieser Frage in M. Erler, *Platon. Die Philosophie der Antike*, hg. v. H. Flashar, Bd. 2,2, Basel 2007, 205–206. Bereits die These, Platon ginge es in seiner *Politeia* primär um die Darstellung eines Idealstaates, ist nicht ohne Weiteres selbstverständlich, da der Ausgangspunkt der Diskussion der Kallipolis, wie in Buch I und II dargestellt, die Frage danach ist, was Gerechtigkeit ist, und die Kallipolis und ihre Vorstufen erst zu einem späteren Zeitpunkt diskutiert werden, um eine Antwort auf diese Frage zu entwickeln.

Ordnung der Polis gefährdenden Verbindungen hervorgehen und deren Geburt nicht durch Abtreibung verhindert wurde, so zu behandeln seien, „als ob für solche keine Nahrung vorhanden wäre“ (*hōs ouk ousēs trophēs tō toioutō*).⁵² Sokrates scheint an dieser Stelle also prinzipiell für die Tötung gesunder Neugeborener durch vorsätzliche Unterlassung der notwendigen Fürsorge zu plädieren.⁵³

Ob Sokrates, wie vermutet wurde, hierbei daran denkt, dass diese Kinder auszusetzen sind, bleibt offen.⁵⁴ Dies wäre durchaus in Übereinstimmung mit der in der Antike bekannten und belegten Praxis des Kinderaussetzens⁵⁵ – man denke an den prominenten Fall des Ödipus. Zwar spielt es für die moralische Beurteilung des Umgangs mit den Kindern eine Rolle, ob diese ausgesetzt werden oder nicht, da die damals gebräuchliche Praxis des Aussetzens zumindest die Möglichkeit offenlässt, dass die Kinder aufgefunden werden und überleben, der Tod der Kinder also zwar in Kauf genommen, aber nicht primär beabsichtigt wird,⁵⁶ allerdings ist diese Frage für unseren Zusammenhang letztlich unerheblich, da wir es – wie im Falle des *Euthyphron* – zunächst mit einer vorsätzlichen Unterlassungshandlung zu tun haben, die den Tod des ausgesetzten Kindes mindestens in Kauf nimmt, und dann im Falle des Todes des Kindes mit einer Tötung durch diese Unterlassungshandlung.⁵⁷

52 *Resp.* 461b5. Wenngleich der Text an dieser Stelle nicht explizit von der Abtreibung der Kinder spricht, sondern nur davon, dass man verhindern müsse, dass der Nachwuchs das Licht der Welt erblickt (vgl. *Resp.* 461c2–c5), liegt es doch, wie beispielsweise Jowett argumentiert, nahe, davon auszugehen, dass Sokrates hier diese Möglichkeit im Sinn hatte (B. Jowett/L. Campbell, *Plato's Republic. Notes*, Bd. 3, Oxford 1894, 232).

53 Dass diese Passage, wie M. Huys, *The Spartan Practice of Selective Infanticide and its Parallels in Ancient Utopian Tradition*, in: *AncSoc* 27 (1997), 60, behauptet, lediglich sagen soll, „that they [i. e. die Kinder, S.O.] may not be raised as guardians“ und anderweitig aufgezogen werden, hierbei also beispielsweise nicht einmal an eine Aussetzung, geschweige denn den Tod der Kinder zu denken sei, erscheint vor dem Hintergrund, dass diese Maßnahme erst erfolgt, wenn die Geburt der Kinder nicht bereits durch Abtreibung verhindert wurde, nicht plausibel.

54 Vgl. U. Benzenhöfer, *Der gute Tod?*, 27, der davon spricht, dass diese Kinder Sokrates zufolge „also auszusetzen“ seien, wenngleich der Text selbst dazu nichts sagt.

55 Vgl. P. Carrick, *Medical Ethics in Antiquity. Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Dordrecht 1985, 107–108.

56 Vgl. P. Carrick, *Medical Ethics in Antiquity*, 108.

57 Hinzu kommt, dass die Maßnahme, das Kind auf derartige Weise zu behandeln, wie weiter oben dargestellt, nur dann zum Zuge kommt, wenn es versäumt wurde, durch Abtreibung zu verhindern, dass es überhaupt das Licht der Welt erblickt (siehe Fn. 52), so dass sich zumindest vermuten ließe, dass das vorsätzliche Unterlassen jeglicher Fürsorge tatsächlich auch auf dessen Tötung zielt.

Dass sich Platon im Klaren darüber gewesen zu sein scheint, dass Tötungshandlungen sowohl in Form eines Tuns als auch eines Unterlassens vollzogen werden können, ist also klar. Entscheidendes Kriterium der Tötungshandlung scheint zu sein, dass der Akteur ein Ereignis oder einen Prozess bewirkt, der zum Tode des jeweiligen Menschen führt, er also als Ursache dieses Todes zu betrachten ist. Allerdings wurde auch deutlich, dass Platon dieses Kriterium selbst nicht explizit benennt oder weiter diskutiert, was nicht zuletzt damit zu erklären ist, dass zumindest die letzten beiden Passagen jeweils aus einem Zusammenhang stammen, der eine vollkommen andere Fragestellung verfolgt.

5 Sterbenlassen

Wie wir gesehen haben, finden sich im Werk Platons, zahlreiche Hinweise, die nahelegen, dass er sich prinzipiell des Unterschieds bewusst war, der zwischen Tötungshandlungen besteht, die als ein Tun aufzufassen sind, und solchen, die als ein Unterlassen betrachtet werden müssen. Wie sähe es aber im Falle des Arztes aus, der es bewusst unterlässt, das Leben eines Patienten, der an einer schweren und tödlich verlaufenden Krankheit leidet, durch medizinische Maßnahmen zu verlängern? Bestünde für Platon ein Unterschied zwischen dieser Handlung und der weiter oben diskutierten des Tötens eines Neugeborenen durch Unterlassung? Anders gefragt: Lassen sich mit Platon lebensbeendende Handlungen des Sterbenlassens von denen des Tötens abgrenzen? Falls ja, worin bestünde dieser gerade auch für die Beurteilung menschlichen Tuns wichtige Unterschied?

So könnte man in Bezug auf die beiden Beispiele zunächst darauf verweisen, dass wir es in keinem der Fälle mit der eigenhändig vorgenommenen Gewalt einwirkung eines Akteurs zu tun haben, beide aber als absichtlich vollzogene Unterlassungshandlungen aufzufassen sind, die letztlich in irgendeiner Weise bewirken, dass ein Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt stirbt. Wie ich nun zeigen werde, findet sich ebenfalls in Platons *Politeia* eine Passage, die Aufschluss darüber zu geben scheint, wie eine derartige Unterscheidung möglich sein könnte, und auf die ich mich deshalb im Folgenden konzentrieren werde. Entscheidend ist für uns, dass Platon an dieser Stelle prinzipiell der Frage nachgeht, ob ein Arzt einen Patienten, der aufgrund eines tödlichen Leidens dem Ende entgegengeht, weiterer Behandlung unterziehen oder ihn sterben lassen soll.⁵⁸

⁵⁸ Darauf, dass derartige Fragen im medizinischen Kontext bereits zur Zeit Platons diskutiert wurden, habe ich mit Verweis auf D. W. Amundsen, *The Physician's Obligation to Prolong Life*, 23–25, bereits weiter oben hingewiesen.

Die für uns relevante Textpassage findet sich in Buch III der *Politeia* und damit im größeren Kontext des Erziehungsprogramms der zukünftigen Wächter- und Herrscherschicht der bereits weiter oben erwähnten Kallipolis, Teil dessen neben Ausführungen über die musische Bildung auch solche zu verschiedenen Aspekten der Lebensweise der Auszubildenden sind.⁵⁹ In diesem Zusammenhang stellt Platon auch Überlegungen zur Angemessenheit der ärztlichen Versorgung in unterschiedlichen Fällen an. Dabei führt Sokrates in Berufung auf den legendären Arzt Asklepios und dessen Söhne aus, dass Ärzte in der Kallipolis auf eine weitere Behandlung des Patienten verzichten und ihn sterben lassen sollten, wenn bestimmte Kriterien erfüllt sind. So habe sich Asklepios darauf beschränkt, diejenigen zu behandeln, „die von Natur (*physei*) und infolge ihrer Lebensweise eigentlich gesund sind, jedoch nur an irgendeiner bestimmten Krankheit leiden“⁶⁰. Ärztliche Behandlung scheint also zum Beispiel dann geboten, wenn sich ein ansonsten gesunder Mensch verletzt hat.⁶¹ Asklepios habe hingegen nicht versucht, „die von innen her durch und durch kranken Leiber“ (*ta de eisō dia pantos nenosēkota sōmata*) zu behandeln und diesen Patienten damit ein „langes und schlechtes Leben“ zu bereiten (*makron kai kakon bion anthrōpō poiein*), sondern vielmehr geglaubt, dass er den, der „nicht fähig sei, die ihm gesetzte Lebensbahn zu durchlaufen, nicht behandeln müsse“ (*mē oiesthai dein therapeuein*), da dies weder für den Patienten noch für die politische Gemeinschaft von Vorteil sei.⁶² Aus dem gleichen Grund hätten auch die Söhne des Asklepios die Auffassung vertreten, ein Patient dürfe nicht weiter behandelt werden (*oude therapeuteon*), wenn er „von Natur kränklich und zügellos“ (*nosōdē de physei te kai akolaston*) sei.⁶³

Für unsere Fragestellung ist entscheidend, dass Platon hier Fälle betrachtet, in denen ein Arzt einen Patienten unter bestimmten Umständen nicht weiter behandelt und ihn sterben lässt.⁶⁴ Dass es sich hierbei um eine Unterlassungs-

59 Vgl. *Resp.* III. Die für uns relevante Textpassage ist 405c–408c.

60 *Resp.* 407c8-d1, Übersetzung Rufener, in: *Platon. Der Staat*, München 1991.

61 Vgl. *Resp.* 407e–408a.

62 *Resp.* 407d4–e2, geänderte Übersetzung Rufener.

63 *Resp.* 408b2–4.

64 Wobei zu beachten ist, dass die Beschäftigung mit diesem Thema dadurch motiviert ist, dass schwere Krankheit, ebenso aber unnötige medizinische Behandlung, es einem Menschen unmöglich machen, seine ihm spezifische Aufgabe (*ergon*) angemessen zu erfüllen (vgl. *Resp.* 406c–407c), womit eine Grundvoraussetzung der *Kallipolis* gefährdet wird. Dass es sich in den in der Passage diskutierten Beispielen meist – aber nicht nur – um den für uns relevanten Fall einer letztlich tödlich verlaufenden Krankheit handelt, macht das Beispiel des Herodikos deutlich, der gegen das angebliche Gebot des Asklepios verstieß, indem er seine unheilbare und tödliche Krankheit (*nosēma thanasimos*) behandelte und sich auf diese Weise „seinen Tod lang machte“ (*makron ton thanaton hautō poiēsas*) und ein hohes Alter erreichte (*Resp.* 406b4–8).

handlung im Sinne des unter Punkt 3 dargelegten Verständnisses handeln muss und alle der vier genannten Kriterien dafür erfüllt sind, ist an dieser Stelle klar: Die Frage, ob ein Arzt die weitere Behandlung unterlassen soll oder nicht, ergibt nur dann Sinn, wenn beide Möglichkeiten prinzipiell offenstehen und sich der Arzt dessen bewusst ist. Die Diskussion der Frage soll ja gerade eine Grundlage für die Entscheidung zu einer der beiden Optionen liefern, da der Arzt natürlich weiß, dass sein Handeln Konsequenzen nach sich zieht, er also mit seinem Handeln bewusst in die Welt eingreift.

Die Ausführungen machen nämlich auch deutlich, dass der Arzt zwar nicht in der Lage ist, das tödliche Leiden zu heilen, aber zumindest in einigen dieser Fälle den Tod des Patienten zumindest etwas hinauszögern, teils sogar erheblich verlängern könnte.⁶⁵ Platon muss deshalb klar gewesen sein, dass der Arzt zwar nicht allein, aber in gewisser Hinsicht doch mit für den früheren Tod des Patienten verantwortlich ist – wird er als Arzt der Kallipolis ja gerade mit dieser Handlung seiner Aufgabe gerecht. Um in den Worten des *Phaidon* zu sprechen – was Platon selbst allerdings nicht tut –, könnte man sagen, dass der Arzt, geleitet von seiner Vorstellung des Guten, die weitere Behandlung des Patienten bewusst unterlässt, wenngleich sie ihm offen stünde, und so – ähnlich wie Sokrates dort in Bezug auf seinen eigenen Tod – in einer nicht spezifizierten Weise den früheren Tod des Patienten mindestens mitbewirkt.

Auch wenn Platon diesen Sachverhalt nicht weiter diskutiert – wahrscheinlich, weil ihm dies mehr oder weniger auf der Hand zu liegen scheint – so sind diese Fälle eines Sterbenlassens durch Unterlassen durch zwei Kriterien von solchen Unterlassungshandlungen zu unterscheiden, die als ein Töten aufgefasst werden müssen: Erstens muss der jeweilige Patient an einer Krankheit leiden, die ihre Ursache entweder in der natürlichen Konstitution des Patienten, seiner Lebensweise oder beidem hat.⁶⁶ Zweitens muss es sich dabei um ein tödlich verlaufendes Leiden handeln, das vom Arzt nicht geheilt werden kann und aufgrund dessen der Patient auch tatsächlich verstirbt.⁶⁷ Die unterlassene Behandlung ändert zwar den Todeszeitpunkt des Patienten, nicht aber die prinzipielle Tatsache, dass der Patient aufgrund seiner Krankheit verstirbt. Vollkommen anders sieht es dagegen im Fall des vernachlässigten Neugeborenen aus, das, um So-

65 Vgl. die bereits erwähnte Aussage, Asklepios habe nicht versucht, seinen Patienten ein „langes und schlechtes Leben“ zu bereiten (*makron kai kakon bion anthrōpō poiein*, *Resp.* d6 – 7), sowie das Beispiel des Herodikos, der „seinen Tod lang machte“ (*makron ton thanaton hautō poiēsas*) und ein hohes Alter erreichte (*Resp.* 406b4 – 8).

66 Vgl. beispielsweise die oben zitierte in *Resp.* 408b2 – 4 getätigte Aussage, es ginge hierbei um Patienten, die „von Natur kränklich und zügellos“ (*nosōdē de physei te kai akolaston*) seien.

67 Siehe Fn. 64

krates' implizit vorausgesetzte Ausschlusskriterien aufzugreifen, in keiner Weise als krank und deshalb *a fortiori* erst recht nicht als unheilbar krank zu betrachten ist und dessen Tod demnach auch nicht auf ein derartiges Leiden zurückgeführt werden kann. Alles was ihm fehlt, ist die Pflege, von der ein Neugeborenes abhängig ist.

Um zu versuchen, die hier zugrundeliegenden Überlegungen etwas abstrakter zu fassen, könnte man sagen, dass der Prozess, der letztlich zum Tode des Kindes führt, vom Akteur durch dessen Unterlassungshandlung erst initiiert oder zumindest mitinitiiert wurde, während der Prozess, der letztlich zum Tode des tödlich erkrankten Patienten führt, seine Ursache zuallererst in der Konstitution des Patienten selbst hat – ganz unabhängig davon, ob der Arzt nun irgendetwas tut oder unterlässt.

Um die Frage, welche kausale Rolle der Arzt in Bezug auf das Sterben des Patienten spielt – schon gar nicht in Abgrenzung zum Fall des Tötens –, geht es Platon allerdings an dieser Stelle nicht, wenngleich er, wie wir gesehen haben, bestimmte Unterschiede zwischen beiden Arten lebensbeendender Handlungen vorauszusetzen scheint. Dennoch müsste ihm, wie in der Passage aus dem *Phaidon*, prinzipiell klar sein, dass der Arzt mit seiner Unterlassungshandlung in irgendeiner Weise mitverantwortlich für den früheren Tod des Patienten ist.

Für Fälle eines Sterbenlassens im Sinne eines Tuns finden sich meines Wissens keine Beispiele in den Schriften Platons, wenngleich Platon durch Modifikation der soeben diskutierten Beispiele aus der *Politeia* zum Beispiel in Form eines Gedankenexperiments einen derartigen Fall wohl hätte konstruieren können, da er prinzipiell über den dafür nötigen theoretischen Rahmen verfügt. Abschließend sei deshalb noch einmal darauf hingewiesen, dass sich Platon mit der Frage nach der Unterscheidung verschiedener Formen lebensbeendender Handlungen – abgesehen von einigen Passagen aus den *Nomoi* – nicht explizit beschäftigt und die in meinem Beitrag untersuchten Passagen weitgehend aus Kontexten stammen, die eine vollkommen andere Fragestellung verfolgen. Dennoch sollte deutlich geworden sein, dass Platon in der dargestellten Weise prinzipiell zwischen Töten und Sterbenlassen unterscheiden könnte und die Existenz dieser Handlungstypen mindestens voraussetzen scheint, wenngleich gilt, dass er die dafür nötigen Kriterien als solche – eben wegen der thematisch anderen Schwerpunktsetzung – nicht weiter diskutiert und nur im Ansatz explizit macht.

Philipp Brüllmann

Tun und Unterlassen in der Handlungstheorie des Aristoteles

Auch wenn Aristoteles in seinen Schriften immer wieder auf Beispiele aus der Medizin zurückgreift und über die Fähigkeiten, die Ziele sowie die Vorgehensweise von Ärzten spricht, finden wir dort nichts, was mit der gegenwärtigen medizinethischen Debatte um Töten und Sterbenlassen, um aktive und passive Sterbehilfe oder den assistierten Suizid vergleichbar wäre.¹ Es ist daher auch nicht das Ziel dieses Beitrags, über die „Aristotelische Position“ zu diesen Themen nachzudenken. Vielmehr soll Aristoteles hier als einer der Väter der philosophischen Handlungstheorie vorgestellt werden, wobei sich unser Fokus auf die Abgrenzung von Tun und Unterlassen richten wird, die für die genannte Debatte sicher eine zentrale Rolle spielt.²

Wenn ich im Folgenden über den Kontrast zwischen Tun und Unterlassen spreche, dann meine ich so einfache Beispiele wie „A ersticht B vorsätzlich“ versus „C lässt zu, dass B erstochen wird, obwohl sie es verhindern könnte“. Und ich meine so einfache Fragen wie: „Inwiefern kann C für den Tod von B verantwortlich gemacht werden, obwohl sie B nicht selbst erstochen hat?“ Oder: „Weshalb würden wir das Verhalten von C anders beurteilen als das von A, obwohl die Folgen (B ist tot) in beiden Fällen die gleichen sind?“. Ich werde Unterlassungen

1 Wie Markus Held in seinem Beitrag zum vorliegenden Band herausstellt, gilt dies für die antike Philosophie insgesamt. Was die Aristotelischen Bemerkungen zur Medizin betrifft, könnten folgende Thesen für die genannte Debatte von Interesse sein (ohne ihre Relevanz überzubewerten): Die spezifische Fähigkeit (*dynamis*) eines Arztes ermöglicht ihm, sowohl zu heilen als auch krank zu machen (*Metaphysik* [Metaph.] IX 2, 1046b6f.). Der Arzt als solcher überlegt aber nicht, ob er heilen soll. Dieses Ziel ist ihm gewissermaßen vorgegeben (*Nikomachische Ethik* [NE] III 5, 1112b13). Dies heißt jedoch nicht, dass zu heilen die einzige Aufgabe des Arztes wäre. Denn „es ist möglich, auch diejenigen, die die Gesundheit nicht wiedererlangen können, dennoch gut zu pflegen“ (*Rhetorik* I 1, 1355b13f.). Einige der medizinischen Beispiele des Aristoteles werden uns im Folgenden noch begegnen.

2 Was nicht so zu verstehen ist, dass Unterlassungen generell darin bestünden, dass man *nichts tut*. Wir können es unterlassen, jemanden zu grüßen, indem wir uns wegrehen, und wir können jemanden sterben lassen, indem wir lebenserhaltende Maßnahmen aktiv beenden (vgl. dazu die Ausführungen von Franz-Josef Bormann im vorliegenden Band). Trotzdem scheint zu gelten, dass das Unterlassene stets etwas ist, das man *nicht getan* hat. Es ist in diesem Sinn, dass der Kontrast von Tun und Unterlassen für die Debatten wichtig erscheint. Ob Handlungen für Aristoteles immer Körperbewegungen, und damit ein Tun im engeren Sinn, implizieren, wird noch zu diskutieren sein.

also, grob gesagt, als Fälle eines (bewussten, absichtlichen) Nichthandelns aufzufassen, das mit Blick auf seine intendierten oder in Kauf genommenen Konsequenzen beurteilt wird.

Fälle dieser Art sind in antiken Texten durchaus präsent. Man denke etwa, um ein bekanntes Beispiel herauszugreifen, an den „zornigen Achill“. Dessen Weigerung, weiter am Krieg gegen Troja teilzunehmen, wird in der *Ilias* als eine Ursache dafür beschrieben, dass die Griechen den Trojanern unterlegen sind und „unendliche Leiden“ zu erdulden haben (I 2; vgl. IX 225 ff.). Als die Verbündeten Achill dazu auffordern, den Kampf wieder aufzunehmen, machen sie ihn zumindest implizit verantwortlich für ihre Niederlagen. Sie weisen ihn darauf hin, dass er es später bereuen könnte, wenn er ihnen jetzt nicht hilft (IX 247–251). Aber auch die Frage nach der Bewertung des Nichthandelns wird in antiken Texten durchaus aufgeworfen. So möchte der Seher Euthyphron in Platons gleichnamigem Dialog seinen Vater des Mordes (*phonos*) anklagen, weil dieser einen Tagelöhner verhungern ließ. Der Fall wird als sehr komplex geschildert; und ein Aspekt, der seine Beurteilung so schwierig macht, ist, dass manche sagen, der Vater habe den Tagelöhner ja nicht wirklich „umgebracht“ (*oute apokteinanti*) (4a–e).

Das Phänomen der Unterlassung ist Aristoteles also sicher bekannt. Und da Aristoteles sich ausführlich zu Fragen der Verantwortung äußert und bemüht ist, hier möglichst genaue Differenzierungen vorzunehmen (s. u. 1.2.1), hätte es für ihn durchaus nahe gelegen, zu überlegen, inwiefern jemand wie Achill Tadel verdient und worauf die ihm zugeschriebene Verantwortung eigentlich beruht. Außerdem hätte es nahe gelegen, zu erörtern, welche Rolle es für die Beurteilung von Euthyphrons Vater spielt, dass der Tagelöhner durch dessen „Nichthandeln“ gestorben ist. Umso überraschender scheint es, dass diese und ähnliche Fragen in den erhaltenen Schriften des Aristoteles nicht gestellt werden. Auch wenn Aristoteles manchmal Fälle erwähnt, die als Unterlassungen gelten können,³ sind diese kein eigenes Thema seiner Handlungstheorie.⁴

³ Das bekannteste Beispiel ist wahrscheinlich das des „abwesenden Steuermanns“, der in *Metaph. V 2* als „Ursache“ (*aition*) des Schiffbruches bezeichnet wird, so wie der anwesende Steuermann die Ursache der Erhaltung des Schiffes ist (1013b11–16). Aber auch viele der Verhaltensweisen, die Aristoteles mit den Tugenden in Verbindung bringt, lassen sich als Fälle eines bewussten Nichthandelns begreifen: Der Tapfere ist jemand, der in der Schlacht *nicht* davonläuft, der Besonnene jemand, der *nicht* mit der Frau eines anderen schläft.

⁴ Dies beobachtet z. B. auch John Ackrill: „Tatsächlich läßt Aristoteles' ganze Darstellung des Freiwilligen und Unfreiwilligen Unterlassungen – das Unterlassen einer Handlung – völlig beiseite“ (J. L. Ackrill, *Aristoteles. Eine Einführung in sein Philosophieren*, übers. v. E. R. Miller, Berlin/New York 1985, 224).

Es dürfte dennoch legitim sein, darüber nachzudenken, ob und wie sich Unterlassungen mithilfe des von Aristoteles entwickelten begrifflichen Werkzeugs beschreiben und erklären lassen. Besitzt Aristoteles die theoretischen Mittel, um Tun und Unterlassen klar voneinander abzugrenzen? Um diese Frage zu beantworten, werde ich im Folgenden zunächst die Grundlinien der Aristotelischen Handlungstheorie nachzeichnen und dabei insbesondere hervorheben, auf welche Aufgaben sich diese Theorie bezieht: Was will Aristoteles erklären? Wie versucht er es zu erklären? Welche Voraussetzungen macht er dabei? (Abschnitt 1) Vor diesem Hintergrund werde ich dann überlegen, inwiefern sich Fälle des Unterlassens in das von Aristoteles entwickelte Modell integrieren lassen (Abschnitt 2).

1 Grundlinien der Aristotelischen Handlungstheorie

Beginnen wir mit einer begrifflichen Vorbemerkung. Der griechische Ausdruck für „Handlung“ ist *praxis*. Aristoteles verwendet diesen Ausdruck alles andere als einheitlich.⁵ An manchen Stellen meint *praxis* eine Handlung, die kein externes Ziel hat, die wir also nicht deshalb ausüben, weil wir etwas „herstellen“ wollen – was Aristoteles als *poiêsis* bezeichnen würde –, sondern weil der Vollzug der Handlung selbst das Ziel ist (vgl. *Nikomachische Ethik* [NE] VI 1, 1139b1–4; VI 5, 1140b6 f.). Als typische Beispiele einer solchen *praxis* könnten das Musizieren, das Spazierengehen oder das Nachdenken um seiner selbst willen gelten;⁶ zu den *poiêseis* würde dagegen das Bauen eines Hauses, das Nähen eines Kleides, aber auch das Heilen eines Patienten gehören, schließlich ist die Herstellung der Gesundheit das Ziel der Medizin. An anderen Stellen bringt Aristoteles den Ausdruck *praxis* eng mit dem der *prohairesis* („Entschluss“, s. u. 1.2.2) in Verbindung, so dass als *praxeis* im eigentlichen Sinn nur „überlegte“ Handlungen in Frage kämen, wie sie weder Tieren noch Kindern möglich sind (NE VI 2, 1139a20). Oft verwendet Aristoteles *praxis* aber auch in einem weiten und unspezifischen Sinn, der auch Fälle des Herstellens umfasst und sich auf absichtliches, zielgerichtetes Verhalten

5 Für eine kurze Übersicht vgl. F. Buddensiek, *Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?*, in: K. Corcilius/C. Rapp (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart 2008, 30 f. (mit Anm. 4).

6 Vgl. zu diesen Beispielen und zu den Schwierigkeiten der Abgrenzung von *poiêsis* und *praxis*: T. Ebert, *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in: *ZphF* 30 (1976), 12–30.

im Allgemeinen bezieht (zum Beispiel NE I 6, 1097b26 f.). Für unsere Zwecke ist es sinnvoll, zunächst von diesem weiten Verständnis auszugehen.

Obwohl Handlungen in diesem weiten Sinn eine wichtige Rolle in der Philosophie des Aristoteles spielen, sind sie kein Gegenstand, den er in einer eigenen Schrift behandeln würde. Das *Corpus Aristotelicum* enthält kein Werk „Über Handlungen“. Um einen Eindruck von der Aristotelischen Konzeption menschlichen Handelns zu bekommen, müssen wir daher auf Theoriestücke aus unterschiedlichen Kontexten zurückgreifen.⁷ Zwei dieser Kontexte erweisen sich dabei als besonders wichtig: erstens die Bemerkungen zur Selbstbewegung von Lebewesen aus dem dritten Buch der Schrift *Über die Seele (De anima)* (1.1), zweitens die Überlegungen zu den Themen Verantwortung, Entschluss (*prohairesis*) und Unbeherrschtheit (*akrasia*) aus den ethischen Schriften (1.2).

Betrachten wir diese Kontexte nun etwas näher.

1.1 Die Selbstbewegung der Lebewesen

Steine fallen, Bäume wachsen. Menschen und Tiere fallen und wachsen ebenfalls, sie können aber noch eine andere Art der Bewegung ausführen, die Steinen und Bäumen nicht möglich ist. Hier sind einige Beispiele: Die Schildkröte sieht ein Salatblatt und *kriecht* darauf zu, um es zu fressen. Achill bemerkt Hektor und *läuft* ihm entgegen, um mit ihm zu kämpfen. Die Athletin denkt an die Medaille und *schwimmt* los, um als erste ins Ziel zu kommen. Keiner von ihnen wird von jemand anderem zu seinem Ziel (dem Salatblatt, Hektor, dem anderen Ufer) gezogen, geschoben oder getragen. Vielmehr setzen sich alle drei, nachdem sie ihr Ziel auf die eine oder andere Weise erfasst haben, *von selbst* in Bewegung.

In *De anima* (DA) III 9–11, sowie in der kleinen Schrift *De motu animalium* (MA), befasst sich Aristoteles mit der Frage, wie diese von Menschen und Tieren geteilte Fähigkeit zur Bewegung auf ein wahrgenommenes oder vorgestelltes Ziel hin möglich ist. Er bestimmt das für die Selbstbewegung zuständige Seelenvermögen und äußert sich über den Prozess, der vom Erfassen des Gegenstands zur eigentlichen Körperbewegung führt. Im Rahmen dieser Untersuchung formuliert Aristoteles einige Thesen, die für seine Auffassung menschlicher Handlungen einschlägig sind. Bevor wir diese Thesen einführen, lohnt es sich jedoch, kurz den naturphilosophischen Kontext zu betrachten, in dem Aristoteles seine Erklärung der Selbstbewegung von Lebewesen entwickelt.

⁷ Vgl. zur Einführung: K Corcilius/C. Rapp, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, 9–27.

1.1.1 Der naturphilosophische Kontext

Die Aristotelische Naturphilosophie beschäftigt sich mit Gegenständen, die, Aristotelisch gesprochen, ein Prinzip beziehungsweise einen „Anfang“ (*archê*) von Bewegung oder Veränderung (*kinêsis*) und Stillstand (*stasis*) in sich haben (*Physik* [Phys.] II 1, 192b13–15). Was damit gemeint ist, lässt sich wieder am einfachsten an einem Beispiel verdeutlichen. Wenn eine Eichel auf die Erde fällt, dann durchläuft sie – sofern sie nicht beschädigt ist und die äußeren Bedingungen günstig sind – von selbst einen bestimmten Entwicklungsprozess. Dieser Entwicklungsprozess ist zielgerichtet: Er durchmisst bestimmte Stadien in einer bestimmten Reihenfolge und vollendet sich schließlich in der ausgewachsenen Eiche. Dass dieser Prozess auf diese Weise abläuft, erklärt Aristoteles unter Bezug auf die Natur (*physis*) der Eiche, die sowohl als „Formursache“ (*causa formalis*) als auch als „Bewegungsursache“ (*causa efficiens*) bereits in der Eichel vorhanden ist. Der Ursprung der Veränderung, der „Anfang der Bewegung“, ist also *in* der Eichel, und genau deshalb gehören Eichen zu den natürlichen Gegenständen (vgl. *Phys.* II 1).

Ganz anders sieht es bei Artefakten aus, zum Beispiel bei einem Bett. Zwar lässt sich die Herstellung eines Bettes ebenfalls als zielgerichteter Prozess beschreiben, der bestimmte Phasen in einer bestimmten Reihenfolge durchläuft und sich im fertigen Bett vollendet. Dieser Prozess geschieht aber nicht von selbst, sondern muss von außen bewirkt und gesteuert werden. Auch wenn das Holz potentiell ein Bett ist – andernfalls könnte man keines daraus herstellen –, ist es nicht die Natur des Holzes, ein Bett zu sein; vielmehr muss die Form des Bettes von dem, der es herstellt, erst in das Holz „gebracht“ werden. Der Anfang der Veränderung liegt somit außerhalb des Gegenstands, nämlich im Schreiner, und deshalb gehören Betten nicht zu den natürlichen Gegenständen (*Phys.* II 1, 192b16–32).⁸

Für die Naturphilosophie des Aristoteles ist es charakteristisch, dass sie ihre Aufmerksamkeit auf die Bewegungen und Veränderungen richtet, die natürliche Gegenstände als solche ausüben oder durchlaufen. Ihr Ziel ist, solche Prozesse wissenschaftlich zu erklären. Unter dem Begriff der *kinêsis* (beziehungsweise der *metabolê*) sind dabei ganz unterschiedliche Bewegungen und Veränderungen zusammengefasst. Neben dem bereits erwähnten Prozess der Entstehung (*genesis*) gehören dazu auch Wachstum (*auxêsis*), qualitative Veränderung (*alloiôsis*) sowie Ortsbewegung (*phora*) (*Phys.* III 1, 201a9–15). Und ein Fall einer solchen natür-

⁸ Zur Illustration führt Aristoteles ein auf Antiphon zurückgehendes Gedankenexperiment an: Wenn man ein Bett vergraben würde, so würde daraus niemals ein Bett, sondern – wenn überhaupt – ein Baum wachsen (*Phys.* II 1, 193a12–17).

lichen Ortsbewegung ist für Aristoteles eben die für Tiere und Menschen charakteristische Selbstbewegung, die wir gerade skizziert haben: das Kriechen der Schildkröte, das Fliegen der Vögel, das Gehen eines Menschen.

Das heißt, auch wenn sich diese Art der Selbstbewegung erheblich von Prozessen des Wachstums oder des Entstehens und Vergehens unterscheidet, muss es Merkmale geben, die einen gemeinsamen naturphilosophischen Rahmen schaffen. Nach Aristoteles sind vor allem zwei dieser Merkmale von Bedeutung, ein teleologisches und ein kausales. Erstens sind alle diese Bewegungen zielgerichtet und werden unter Bezugnahme auf das Ziel erklärt: Die Schildkröte kriecht los, *um* an das Salatblatt zu kommen, sie hört auf zu kriechen, wenn sie das Blatt erreicht hat (DA III 9, 432b15f.; MA 6, 700b15f.). Zweitens lassen sich alle diese Bewegungen anhand der Frage charakterisieren, wo sich ihre *archê* befindet. So wie der Anfang der Entstehung einer Eiche *in* der Eichel liegt, so liegt der Anfang der Selbstbewegung einer Schildkröte *in* der Schildkröte (genauer: in deren Seele). Das Lebewesen ist, wie Aristoteles betont, selbst die *archê* dieser Bewegung (DA II 2, 413a20–b10). Die Erklärung von Kriechen, Fliegen und Gehen gehört in den Bereich der Naturphilosophie.

1.1.2 Streben

Wie aber unterscheidet sich die Bewegung einer kriechenden Schildkröte von der eines fallenden Steins? Auch die Bewegung des Steins scheint nämlich insofern natürlich zu sein, als sie von selbst geschieht. Man muss den Stein nicht nach unten drücken oder schieben. Vielmehr wird er sich, wenn die Bedingungen günstig sind und nichts seinen Fall hindert, von selbst abwärts bewegen, und dies so lange, bis er sich an seinem „spezifischen“ Ort befindet (im Fall des Elements Erde wäre dies der Mittelpunkt des Kosmos). Die *archê* von Bewegung und Stillstand liegt also auch hier nicht außerhalb, sondern im Gegenstand.⁹

Allerdings kann die Schildkröte, im Gegensatz zum Stein, von Natur aus unterschiedliche Richtungen einschlagen (Phys. VIII 4, 255a2–11). Wenn sie das Salatblatt rechts vermutet, wird sie nach rechts kriechen, wenn links, nach links. Und wenn sie merkt, dass ihr jemand das Blatt weggeschnappt hat, wird sie wohl einfach stehenbleiben. (Dies sollte nicht so verstanden werden, dass sich eine Schildkröte, die hungrig ist und ein Salatblatt wahrnimmt, noch entscheiden könnte, darauf zuzukriechen oder nicht. Es geht hier nicht um das Thema der

⁹ Vgl. zur natürlichen Bewegung der Elemente bei Aristoteles: B. Morison, *On Location. Aristotle's Concept of Place*, Oxford 2002, 25–35.

Willensfreiheit, sondern um die für Lebewesen spezifische Weise, eine *archê* von Bewegung und Stillstand zu sein.) Der Stein kennt dagegen nur eine Richtung. Selbst wenn man ihn „zehntausend Mal“ nach oben werfen würde, könnte man ihm, wie Aristoteles betont, nicht abgewöhnen, nach unten zu fallen (NE II 1, 1103a20–23). Dieser Unterschied hat offenbar damit zu tun, dass die Schildkröte ihr Ziel „erfassen“ kann und sich erst dann darauf zubewegt; hier kommt also das Moment der Intentionalität ins Spiel. Schließlich: Auch wenn sich beide Bewegungen als zielgerichtet beschreiben lassen, scheint nur die Selbstbewegung der Schildkröte für eine Erklärung „durch das Gute“ offen zu sein. Wenn wir verstehen wollen, warum die Schildkröte auf das Salatblatt zukriecht, können wir darauf Bezug nehmen, dass es für ein Lebewesen *gut* ist, sich zu ernähren. Das Fallen des Steins scheint für diese Erklärung dagegen nicht zugänglich.¹⁰

Wie lassen sich diese offensichtlichen Unterschiede erklären? Nach Aristoteles lassen sie sich dadurch erklären, dass die Schildkröte ein Lebewesen, genauer: ein Tier, ist und somit ein Vermögen (*dynamis*) besitzt, das dem Stein als etwas Nicht-Lebendigem fehlt. Dieses Vermögen, das die „unmittelbare Ursache“ (*eschatê aitia*) der Selbstbewegung eines Tieres darstellt (MA 7, 701a34 f.), ist die so genannte *orexis*, das Streben, mit dem Aristoteles sich in DA III 9–11 befasst.

Bedauerlicherweise sind die Ausführungen zum Vorgang der Selbstbewegung bei Tieren knapp und nicht leicht nachzuvollziehen.¹¹ Sie können hier nicht angemessen behandelt werden. Klar ist, dass Aristoteles von einem kausalen Prozess ausgeht, in dem die Wahrnehmung oder Vorstellung eines bestimmten Gegenstands als *prakton agathon* (als durch Handeln oder Bewegung erreichbares Gut: DA III 10, 433b16) ein Streben auslöst, welches dann die Bewegung des Körpers verursacht (433b13–27; MA 6, 700b17–701a5); das Strebevermögen (*orektikon*) spielt somit die Rolle eines „bewegten Bewegers“ (DA III 10, 433b16 f.).¹² Klar ist ebenfalls, dass ein Lebewesen nach dieser Erklärung auch dann als *archê* der Bewegung anzusprechen ist, wenn es – wie die Schildkröte, die das Salatblatt vor

¹⁰ Vgl. N. Strobach, *Was heißt es, eine APXH in sich zu haben?*, in: K. Corcilius/C. Rapp (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, 67.

¹¹ Vgl. zu diesem Thema die umfassende Studie von Klaus Corcilius: *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin/New York 2008.

¹² Die physiologische Seite dieses Vorgangs wird in *De motu animalium* diskutiert. Sehr vereinfacht geht Aristoteles hier davon aus, dass Vorstellungen (*phantasiai*) Veränderungen sind, die andere Veränderungen auslösen und damit eine kausale Rolle spielen können. Für den entsprechenden Prozess ist folgender Zusammenhang entscheidend: Die Vorstellung eines erstrebten oder zu meidenden Gegenstands ist mit Lust bzw. Leid verbunden, Lust und Leid gehen mit Erhitzen bzw. Abkühlen einher, Erhitzen und Abkühlen bedeuten ein Ausdehnen und Zusammenziehen. Vgl. dazu K. Corcilius, *Streben und Bewegen*, 326–371.

sich sieht – auf einen äußeren Gegenstand *reagiert*.¹³ Um diese auf den ersten Blick merkwürdige These zu verstehen, ist es hilfreich, sich noch einmal vor Augen zu führen, dass es Aristoteles nicht darum geht, dem Lebewesen einen irgendwie freien Willen zuzuschreiben. Sein Interesse richtet sich auf Bewegungen, und sein Projekt ist das einer Abgrenzung: von Fällen, in denen die Schildkröte zum Salatblatt getragen wird (hier liegt die *archê* außerhalb), von Fällen, in denen die Schildkröte zum Beispiel in ein Loch fällt (hier beruht die Bewegung allein auf den materiellen Eigenschaften der Schildkröte), und von Fällen unwillkürlicher Bewegungen wie der des Herzschlags (hier wird die Bewegung nicht durch die *orexis* kontrolliert; vgl. MA 11).

Für unser Anliegen wichtiger ist vermutlich die folgende Frage. Aristoteles liefert in *De anima* eine allgemeine Erklärung der von Menschen und Tieren geteilten Fähigkeit zur Selbstbewegung. Was den Menschen jedoch vor den Tieren auszeichnet, und was für das Thema menschlichen Handelns von besonderem Interesse sein dürfte, ist dessen Fähigkeit zur Selbstbewegung unter Beteiligung der Vernunft. Worin aber besteht diese Beteiligung? Sie besteht nicht – und das ist entscheidend – in einem veränderten kausalen Rahmen. Auch genuin menschliche Selbstbewegungen werden nach Aristoteles stets durch eine *orexis* verursacht. Weder kann das Denken also für sich genommen eine Bewegung auslösen; es muss sich vielmehr auf einen erstrebten Gegenstand beziehen (DA III 9, 432b25 – III 10, 433a26). Noch kann die Vernunft darüber entscheiden, ob wir einem gegebenen Streben folgen sollen oder nicht; ein solches „Dezisionsvermögen“ ist von Aristoteles auch für Menschen nicht vorgesehen.¹⁴

Die menschliche Vernunft kommt vielmehr auf zwei andere Weisen ins Spiel. Zum einen geht Aristoteles davon aus, dass es ein „vernünftiges Streben“ gibt, welches er als *boulêsis* („Wunsch“) bezeichnet. Dabei handelt es sich um ein Streben, das sich im Gegensatz zur Begierde (*epithymia*) nicht auf körperliche Lüste richtet und im Gegensatz zum Eifer oder Mut (*thymos*) nicht auf die Ehre, sondern auf das, was unter rationalen Gesichtspunkten als gut erscheint.¹⁵ Die

13 Dieser Gegenstand (das *orekton*) spielt die Rolle des „unbewegten Bewegers“ (III 10, 433b11f.). Eine aufschlussreiche Diskussion der Frage, wie man von einer *archê* sprechen kann, wenn das Lebewesen auf einen äußeren Gegenstand reagiert, bietet Niko Strobach (mit Einblick in die Literatur). Er argumentiert, dass mit der *archê* zwar die *causa efficiens* gemeint ist, diese aber nicht im Sinn eines einfachen Impulsgebers zu verstehen sei (*Was heißt es, eine APXH in sich zu haben?*, 69–76).

14 Zu diesem Aspekt, der vor allem für die Frage, ob Aristoteles über einen modernen Willensbegriff verfügte, von Interesse ist, vgl. M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley/Los Angeles 2012, Kap. 2.

15 Zur Einteilung der *orexis* in *boulêsis*, *epithymia* und *thymos*, vgl. MA 6, 700b22; 7, 701a36–b1 u. ö. Zur Zuordnung der *boulêsis* zum vernünftigen Seelenteil, vgl. DA III 9, 432b4–7. Eine ausführliche

Vernunft spielt hier eine Rolle beim Erfassen des Ziels.¹⁶ Zum anderen sind Menschen *qua* vernünftig in der Lage zu deliberieren, also zu überlegen, wie sie die Ziele ihres Strebens erreichen können (DA III 11, 434a5–10). So kann die Überlegung des Arztes ihn dazu veranlassen, die Gliedmaßen seines Patienten zu reiben – vorausgesetzt, sie bezieht sich auf ein vorhandenes Streben, diesen Patienten zu heilen (DA III 10, 433a17–20; wir werden weiter unten noch einmal auf diesen Fall zurückkommen).

Fassen wir kurz zusammen. Weiter oben haben wir behauptet, dass Aristoteles im Rahmen seiner Untersuchung zur Selbstbewegung von Lebewesen einige Thesen formuliert, die für seine Konzeption menschlichen Handelns einschlägig sind. Diese Thesen sind folgende:

- (T 1) Laufen, Fliegen, Schwimmen usw. sind natürliche Ortsbewegungen, das heißt, es sind zielgerichtete Bewegungen, deren „Anfang“ (*archê*) im bewegten Gegenstand liegt.
- (T 2) Im Gegensatz zu anderen natürlichen Ortsbewegungen, wie der eines fallenden Steins, zeichnen sich Laufen, Fliegen, Schwimmen usw. dadurch aus, dass sie durch ein Streben (*orexis*) verursacht werden. Das Streben liefert die kausale Verbindung zwischen dem Erfassen des Ziels und der Bewegung des Körpers.
- (T 3) Dieses Modell gilt auch für Selbstbewegungen, die unter Beteiligung der Vernunft zustandekommen. Die Vernunft ändert nichts am kausalen Rahmen der Erklärung, sondern kommt (a) als vernünftiges Streben und (b) als Fähigkeit zur Deliberation ins Spiel.

1.2 Handlungen und Charaktereigenschaften

Der zweite Kontext, aus dem sich unser Bild der Aristotelischen Konzeption menschlichen Handelns speist, ist der der Ethik. Anders als in der Seelenlehre

Diskussion des Themas bieten Klaus Corcilius, *Streben und Bewegen*, 128–207, sowie Giles Pearson, *Aristotle on Desire*, Cambridge 2012, Kap. 2–3.

16 Da das Ziel erfasst werden muss, kann Aristoteles behaupten, dass für die Selbstbewegung der Lebewesen nicht nur das Streben, sondern auch die diskriminatorischen Vermögen Denken (*nous*) und Wahrnehmung (*aisthêsis*) sowie, insbesondere, das Vermögen, Vorstellungen (*phantasiai*) auszubilden, eine Rolle spielen (MA 6, 700b17–23): „Es gibt [...] gute Gründe, davon auszugehen, dass *φαντασία*, so wie Aristoteles sie begreift, es dem zu ihr fähigen Subjekt ermöglicht, prospektive Situationen kognitiv zu erfassen, so dass die Fortbewegung von Tieren und Menschen von mittels *φαντασία* erfassten Aussichten ihre Richtung und Zielgerichtetheit erhalten kann“ (H. Lorenz, *Zur Bewegung der Lebewesen bei Aristoteles*, in: K. Corcilius/C. Rapp (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, 58).

spricht Aristoteles hier nicht über bloße Ortsbewegungen, sondern über komplexere Tätigkeiten wie in einer Schlacht zu kämpfen, Güter zu verteilen, Patienten zu heilen oder die Ehe zu brechen. Außerdem richtet sich seine Aufmerksamkeit jetzt nicht auf Lebewesen insgesamt, sondern auf das, was erwachsene Menschen tun. Es geht hier um Handlungen im landläufigen Sinn. Trotzdem werden wir sehen, dass zwischen den beiden Kontexten wichtige Gemeinsamkeiten bestehen. Auf die eine oder andere Weise sind die gerade genannten Thesen T 1 – T 3 auch in den ethischen Untersuchungen präsent.

Im Zentrum der Ethik des Aristoteles stehen, streng genommen, nicht einzelne Handlungen, sondern Tugenden (*aretai*) und Laster (*kakiai*), also positive und negative Eigenschaften eines Menschen. Diese Eigenschaften haben allerdings einen engen Bezug zu Handlungen; denn ein großer Teil von ihnen, die so genannten Tugenden des Charakters (*aretai êthikai*), wird durch Handlungen erworben und kommt in Handlungen zum Ausdruck (vgl. NE II 1).¹⁷ Wer zum Beispiel die Tugend der Tapferkeit (*andreia*) besitzt, der ist nach Aristoteles dazu disponiert, sich in bestimmten Situationen auf bestimmte Weise zu *verhalten* (er oder sie wird bei Gefahr nicht einfach davonlaufen).¹⁸ Und dieses Verhalten muss gewissermaßen eingeübt werden:

Die Tugenden dagegen erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie dies auch für die Fertigkeiten (*technai*) gilt. Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister und durch Kitharaspielen Kitharisten. Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln (*ta dikaia prattontes*), besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln. (NE II 1, 1103a31–b2, übers. nach Gigon)

Aus dieser einfachen Grundannahme ergeben sich zwei wesentliche Aufgaben für die Aristotelische Ethik. Sie sollte zum einen erläutern, wie wir handeln müssen, um die Tugenden des Charakters zu erwerben (vgl. dazu NE II 2); zum anderen sollte sie etwas zu den Bedingungen sagen, unter denen Handlungen als Ausdruck

17 Neben den Tugenden des Charakters kennt Aristoteles noch die Verstandestugenden (*aretai dianoêtikai*), die nicht durch Übung, sondern durch Lernen erworben werden (NE II 1, 1103a14–17) und die, grob vereinfacht, darin bestehen, dass man im Bereich des theoretischen wie praktischen Denkens besonders gut ist (NE VI).

18 Streng genommen bringt Aristoteles die Tugenden des Charakters nicht nur mit Handlungen, sondern auch mit emotionalen Reaktionen in Verbindung, wie z. B. mit einem der Situation angemessenen Maß an Furcht (*phobos*) und Zuversicht (*tharrê*) im Fall des Tapferen (NE II 7, 1107a33–b1). Es ist alles andere als leicht zu sagen, in welchem Verhältnis Handlungen und emotionale Reaktionen stehen. Im vorliegenden Kontext können wir diese Schwierigkeiten aber getrost beiseite lassen. Uns geht es allein um die handlungstheoretischen Aspekte.

von Charaktereigenschaften gelten können. Es ist vor allem die zweite Aufgabe, die Aristoteles dazu veranlasst, Überlegungen auf dem Gebiet der Handlungstheorie anzustellen. Im Folgenden möchte ich versuchen, diese Überlegungen anhand zweier Stichworte zu skizzieren. Dass dabei kein vollständiges Bild der Aristotelischen Tugendkonzeption gezeichnet wird, dürfte offensichtlich sein.

1.2.1 Verantwortung¹⁹

Aristoteles geht davon aus, dass nicht alles, was Menschen tun, nicht jedes „Verhalten“ eines Menschen, Rückschlüsse auf dessen Charakter zulässt. Dies gilt insbesondere für die so genannten „unfreiwilligen“ oder „unbeabsichtigten“ (*akousion*) Handlungen, also Handlungen, für die wir aus bestimmten Gründen nicht verantwortlich gemacht werden können und bei denen Lob oder Tadel daher unangebracht erscheinen (NE III 1, 1109b30–35). Wann aber sind Handlungen unfreiwillig? Aristoteles unterscheidet zwei Fälle. Handlungen sind unfreiwillig, wenn sie entweder (a) auf Zwang beziehungsweise „Gewalt“ (*bia*) beruhen oder (b) aus „Unwissenheit“ (*agnoia*) geschehen (1109b35–1110a1).

Ein typisches Beispiel für eine Handlung aufgrund von Zwang wäre, wenn jemand (A) unsere Hand ergreift, um jemand anderen (B) damit zu schlagen (NE V 10, 1135a27 f.; vgl. III 1, 1110a3 f.). Es scheint offensichtlich, dass wir in diesem Fall der Gewalt für die Schmerzen von B nicht verantwortlich sind und auch nicht dafür getadelt werden können. Niemand würde uns wegen einer solchen „Handlung“ – wenn man es so nennen möchte – als grob oder brutal bezeichnen. Außerdem scheint offensichtlich, dass diese Handlung keinen Rückschluss auf unseren Charakter erlaubt. Sie sagt vor allem nichts darüber, ob wir selbst dazu neigen, andere zu schlagen.

Um Fälle wie diesen zu kennzeichnen, greift Aristoteles auf ein Kriterium zurück, das uns bereits bekannt ist: Erzwungene Handlungen zeichnen sich dadurch aus, dass ihr „Anfang“ (*archê*) außerhalb des Handelnden liegt (NE III 1, 1110a1), so wie im obigen Beispiel der Schlag gegen B nicht von uns ausgeht, sondern letztlich von A (in 1110a15 spricht Aristoteles präziser vom „Anfang der Bewegung der werkzeughaften Teile [des Körpers]“: *hê archê tou kinein ta organika merê*). Wir sehen hier also eine wichtige Verbindung: Das kausale Kriterium, das im Kontext der Seelenlehre die Selbstbewegung von Lebewesen auszeichnet (die

¹⁹ Eine ausgezeichnete Einführung in das Thema bietet S. Bobzien, *Choice and Moral Responsibility in Nicomachean Ethics iii 1–5*, in: R. Polansky (Hg.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge 2014, 81–109.

archê ist im Gegenstand; vgl. T 1), wird im Kontext der Ethik als Bedingung der Freiwilligkeit eingeführt. Erzwungene Handlungen sind unfreiwillig, weil sie nicht durch uns verursacht sind.

Die Bedeutung dieses kausalen Kriteriums zeigt sich vor allem dort, wo Aristoteles eine Abgrenzung zu *prima facie* ähnlichen Fällen vornimmt, wie etwa Fällen der Erpressung und andere Notsituationen. Die hier vorliegende Form des Zwangs scheint sich von der gerade skizzierten zu unterscheiden. Ein Seemann, der seine Ladung bei Sturm über Bord wirft, um das Schiff zu retten, würde eine solche Handlung zwar nie „schlechthin“ (*haplôs*: NE III 1, 1110a9) wählen, sondern eben nur in Seenot. Er ist aber nicht in dem Sinn dazu gezwungen, dass es nicht „bei ihm“ gelegen hätte, dies nicht zu tun (a15–19);²⁰ während es im oben genannten Beispiel eben nicht „bei uns“ liegt, ob B geschlagen wird oder nicht, sondern allein bei A. Dementsprechend bezeichnet Aristoteles die Handlung des Seemanns auch nicht als unfreiwillig, sondern als „gemischt“ (*miktê*) (1110a11).²¹ Ein anderer möglicher Fall wäre, dass sich jemand durch die Lust oder das Schöne gezwungen sieht, bestimmte Dinge zu tun. Diese Annahme hält Aristoteles jedoch für absurd; denn dann wären alle menschlichen Handlungen, als zielgerichtet, erzwungen (1110b9–15). (Hier zeigt sich noch einmal, dass die *archê* der Handlung auch dann im Handelnden liegt, wenn sich das Streben auf einen wahrgenommenen Gegenstand richtet; vgl. 1.1.2.)

Kommen wir nun zu (b), den unfreiwilligen Handlungen aufgrund von Unwissenheit. Ein Beispiel wäre, dass wir etwas erzählen, von dem wir nicht wissen (können), dass es ein Geheimnis ist (NE III 2, 1111a8–10). Diese Handlung sagt offenbar nichts darüber aus, ob wir jemand sind, der Geheimnisse generell nicht für sich behalten kann. Es wäre nicht angemessen, uns für unsere Unzuverlässigkeit zu tadeln.

Das Kriterium für diesen Typ unfreiwilliger Handlungen lautet, dass der Handelnde sich über die konkreten Umstände der Handlung getäuscht hat (1110b33–1111a2). Diese Umstände werden von Aristoteles auffallend differenziert beschrieben und mit Beispielen, wohl aus der Rechtspraxis, erläutert (1111a8–21): Man hält den eigenen Sohn für einen Feind, man wusste nicht, dass der verwendete Speer angespitzt war, man möchte jemanden retten, indem man ihm etwas zu trinken gibt, tötet ihn aber dadurch, usw.²² Und wieder gilt, dass Ari-

²⁰ Vgl. zu dieser These (in einer Abgrenzung zu libertarischen Deutungen): S. S. Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford 2011, xix–xxi und 185–189.

²¹ Vgl. zu dieser Unterscheidung: S. S. Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, Kap. 4.

²² Vgl. zu den Schwierigkeiten dieser Beispiele: C. Rapp, *Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1–7)*, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik* (Klassiker Auslegen 2), Berlin 1995, 114–121.

stoteles eine Reihe von Abgrenzungen vornimmt, um die Handlungen aus Unwissenheit genauer zu fassen. So macht es für ihn erstens einen Unterschied, ob der Handelnde das, was er getan hat, hinterher bedauert. Falls nicht, scheint die Handlung zu seinem Charakter zu passen, und er würde keineswegs unfreiwillig (*akôn*), sondern allenfalls „nicht freiwillig“ (*ouch hekôn*) handeln (NE III 2, 1110b18–24). Zweitens macht es einen Unterschied, ob der Handelnde sich tatsächlich über die Umstände der Handlung täuscht oder ob er sich, zum Beispiel durch Alkohol, in einen Zustand versetzt hat, in dem sein Wissen über diese Umstände gewissermaßen ausgeschaltet ist (b24–27). Diesen Unterschied versucht Aristoteles durch die Differenzierung zwischen „aus Unwissenheit“ (*di' agnoian*) und „unwissend“ (*agnoôn*) wiederzugeben. Drittens macht es einen Unterschied, ob sich unsere Unwissenheit auf die einzelnen Umstände bezieht, so dass die Handlung unfreiwillig ist, oder auf das Allgemeine, so dass sie als Ausdruck eines schlechten Charakters gelten kann (1110b28–1111a2).

Als handlungstheoretischer Ertrag ergeben sich zwei Bedingungen freiwilliger (*hekôn, hekousion*) Handlungen als Handlungen, die Gegenstand von Lob und Tadel sein können und für die wir verantwortlich sind. Erstens dürfen sie nicht auf Zwang beruhen, das heißt der Anfang der Bewegung muss im Handelnden liegen. Zweitens dürfen sie nicht auf Unwissenheit beruhen, das heißt der Handelnde darf sich nicht über die Umstände der Handlung täuschen (NE III 3, 1111a22–24).

1.2.2 Der Entschluss (*prohairesis*)

Freiwilligkeit ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür, dass eine Handlung Aufschluss über den Charakter des Handelnden gibt. Denn zum einen können auch Handlungen, die wir aus einer momentanen Laune, und nicht einer längerfristigen Disposition, heraus tun, freiwillig und somit Gegenstand von Lob oder Tadel sein. Zum anderen können auch Kinder, und sogar Tiere, freiwillig, also ohne Zwang und ohne sich über die Umstände zu täuschen, handeln; wir würden ihnen aber nicht ohne Weiteres bestimmte Charaktereigenschaften zusprechen (NE III 4, 1111b4–10).

Um besser auf den Charakter eines Menschen schließen zu können, müssen wir uns daher Handlungen ansehen, die auf den Wünschen und Überlegungen des Handelnden beruhen. Wir müssen uns, Aristotelisch gesprochen, auf die *prohairesis*, den Entschluss oder Vorsatz, eines Handelnden konzentrieren.

Aristoteles definiert die *prohairesis* als eine Verbindung von Streben (*orexis*) und Denken (*dianoia*), wobei die folgende Aufgabenteilung vorliegen soll: Das Streben (als *boulêsis*) richtet sich auf das Ziel, das Denken (als Überlegung, *bouleusis*) richtet sich auf das, was „auf das Ziel bezogen ist“ (*ta pros to telos*), das

heißt, es bestimmt im einfachsten Fall, durch welche Mittel das Ziel erreicht werden kann (NE III 4–5).²³ Die Grundlage dieser Aufgabenteilung ist uns wiederum bereits aus *De anima* bekannt (vgl. T 3). Das Denken kann nur dann Einfluss auf das Handeln nehmen, wenn es sich auf einen erstrebten Gegenstand bezieht. Auf der Basis der Ethik ist nun eine zweifache Präzisierung dieses Grundgedankens möglich.

Zum einen bestimmt Aristoteles genauer, was als Gegenstand des Strebens und Bezug für die Überlegung in Frage kommt. Dies muss etwas sein, das „bei uns“ (*eph' hêmin*) liegt und das wir durch unser Handeln erreichen können (*prakton*) (NE III 5, 1112a30 f.). Ausgeschlossen wären damit: Ewiges und Unveränderliches (zum Beispiel mathematische Wahrheiten), Veränderliches, das immer auf die gleiche Weise geschieht (zum Beispiel, dass morgens die Sonne aufgeht), Veränderliches, das nicht vorhersehbar ist (zum Beispiel das Wetter), Zufälliges (zum Beispiel einen Schatz zu finden), menschliche Dinge, die wir nicht beeinflussen können (zum Beispiel die Verfassung einer fremden Stadt), einzelne Tatsachen (zum Beispiel, dass dies Brot ist), Vergangenes sowie unsere Ziele (diese haben wir oder setzen sie uns) (1112a18–30; b8–15).

Zum anderen äußert Aristoteles sich genauer zum Vorgang der Überlegung und zu dessen Abschluss:

Denn der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, noch der Redner, ob er überzeugen soll, noch der Politiker, ob er eine gute Staatsordnung schaffen soll, noch überhaupt jemand hinsichtlich des Zieles. Sondern wir setzen das Ziel an und erwägen dann, wie (*pôs*) und durch welche Mittel (*dia tinôn*) wir es erreichen, und wenn sich mehrere Wege zeigen, so wird geprüft, welches der einfachste und beste sei; wenn es sich aber nur durch einen Weg erreichen lässt, so fragt man, wie das Ziel durch diesen Weg erreicht wird, und dann wieder, wie man auf jenen Weg gelangt, bis man zur ersten Ursache (*prôton aition*) kommt, die im Fragen das Letzte (*eschaton*) ist [...] und das Letzte in der Analyse (also der Überlegung, Ph.B.) ist das Erste im Werden. Und wenn man auf etwas Unmögliches stößt, so verzichtet man, etwa wenn man Geld benötigt und dies nicht zu verschaffen vermag. Wenn es sich aber als möglich erweist, dann beginnt man zu handeln. [...] Jeder hört nämlich auf zu untersuchen, wie er handeln soll, wenn er den Ursprung (*archê*) des Handelns auf sich selbst zurückgeführt hat und in sich selbst auf das Regierende [...]. Denn aus der Überlegung entsteht eine Entscheidung (*krisis*) und dann streben wir gemäß der Überlegung. (NE III 5, 1112b12–1113a12; übers. nach Gigon).

23 Die Forschung legt allerdings großen Wert auf die Feststellung, dass sich der Ausdruck *ta pros to telos* auch auf Bestandteile des Ziels beziehen kann und sich die Aristotelische Deliberation nicht auf bloße Zweckrationalität reduzieren lässt. Vgl. dazu den mittlerweile klassischen Aufsatz von David Wiggins: *Deliberation and Practical Reason*, in: ders., *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford ³1998, 215–237.

Der Vorgang der Überlegung stellt sich hier als eine Kette von Zweck-Mittel-Erwägungen dar, die bei einer Maßnahme endet, die der Handelnde unmittelbar ausführen kann. Drei Aspekte erscheinen daran für uns besonders interessant. Erstens hält Aristoteles prinzipiell an dem durch die Thesen T 1 – T 3 abgesteckten Rahmen fest. Die Überlegung dient dazu herauszufinden, auf welche Weise der Handelnde zur *archê* eines Prozesses werden kann, der beim erstrebten Ziel endet. Zweitens wird jedoch klar, dass dieser Prozess wesentlich komplexer sein kann als eine einfache Ortsbewegung. Insgesamt geht es hier nicht darum, sich auf ein Ziel zuzubewegen, sondern darum, ein Ziel hervorzubringen. Und wenn man sich ansieht, was alles erwogen werden kann, wird deutlich, wie weit der Begriff der Handlung hier gefasst ist. Die Ausdrücke „wie“ (*pôs*) und „wodurch“ (*dia tinos*) stellen jedenfalls eine relativ vage Formulierung dar (vgl. 1112b30 f.); und im Extremfall kann sogar das, was Freunde für uns tun, Teil unserer Handlung sein, solange nur die *archê* in uns liegt (b27 f.). (Schwieriger zu beantworten ist die Frage, ob die entsprechende Handlung dann überhaupt noch eine Körperbewegung des Handelnden erfordert oder ob es nicht ausreicht, wenn dieser auf andere Weise „Herr“ [*kyrios*] seiner Handlung ist [NE III 8, 1114b31 f.]²⁴). Drittens bestätigt sich die bereits angedeutete Rolle der Vernunft für das Handeln (vgl. T 3). Diese Rolle besteht nicht darin, dass der Abschluss einer Überlegung gewissermaßen ein Streben in die Welt setzt, sondern darin, dass ein im vorliegenden Kontext bereits vorhandenes Streben durch unsere Überlegungen informiert und konkretisiert wird. Da das Streben die ganze Zeit präsent ist, handeln wir automatisch, sobald die Überlegung abgeschlossen ist.²⁵

24 Dagegen spricht die These vom Strebevermögen als „bewegtem Bewegter“, was das Vorliegen einer genuinen Bewegungsübertragung nahe legt (s. o., 1.1.2). Vgl. dagegen Giles Pearson, der in *Aristotle on Desire* dafür argumentiert, dass die Befriedigung einer *orexis* nicht unbedingt eine (Orts-) Bewegung auf Seiten des Handelnden erfordert (29 – 31). Friedemann Buddensiek vertritt die These, dass die Aristotelische Gleichsetzung von *praxis* und *kinêsis* so zu verstehen sei, dass es hierbei um eine durch den Handelnden verursachte Veränderung *in der Welt* (und nicht im Handelnden) gehe. Eine solche Veränderung könne zwar Körperbewegungen des Handelnden voraussetzen oder beinhalten, für die Handlung selbst sei dies aber nicht wesentlich. Es spiele keine Rolle, ob ein Kapitän die Ladung selbst über Bord wirft oder es seinen Matrosen nur befiehlt; er ist in jedem Fall dafür verantwortlich (F. Buddensiek, *Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?*, 31–33). Auch wenn die Argumente Buddensieks durchaus plausibel sind, trennt er m. E. nicht ausreichend zwischen den Fragen, (a) ob Handlungen Veränderungen im Handelnden sind (eher nicht) oder (b) ob *archê* einer Handlung (einer Veränderung in der Welt) zu sein eine Selbstbewegung des Handelnden erfordert (vielleicht schon; der Kapitän muss den Befehl schließlich irgendwie „geben“). Zur These, dass der Handelnde Herr (*kyrios*) über das Geschehen sein muss, vgl. F. Buddensiek, *Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?*, 43–45.

25 Vgl. auch die These des Aristoteles, dass die „Konklusion“ eines praktischen Syllogismus die Handlung selbst sei (z. B. MA 7, 701a8–20).

Bedeutet dies, dass Menschen stets ihren Überlegungen gemäß handeln? Nein. Nach Aristoteles kann es durchaus vorkommen, dass jemand einen bestimmten Entschluss gefasst hat und trotzdem nicht danach handelt. Dies ist der Fall der „Unbeherrschtheit“ oder „Willensschwäche“ (*akrasia*), den Aristoteles in NE VII 1–11 behandelt.

Im vorliegenden Kontext ist kein Raum, um das komplexe und vieldiskutierte Thema der *akrasia* bei Aristoteles genauer zu beleuchten.²⁶ Ich möchte mich daher auf eine Skizze beschränken, die die für unser Anliegen wichtigsten Aspekte benennt. Der Ausdruck *akrasia* wird auf Situationen angewandt, in denen ein Handelnder weiß, was zu tun gut oder richtig ist (zum Beispiel nur leichtes Fleisch zu essen), es aber dennoch nicht tut, weil er von der Lust oder den Begierden (zum Beispiel nach einer Schweinshaxe) „überwunden“ wird. In Platons Dialog *Protagoras* formuliert Sokrates eine berühmt gewordene Leugnung der *akrasia*, nach der echtes Wissen gar nicht überwunden werden kann: Wer meint, dass sein Wissen von der Lust besiegt wurde, hat streng genommen nicht wirklich *gewusst*, was gut oder richtig ist (351b–358d). Aristoteles geht davon aus, dass die Sokratische Leugnung der *akrasia* den Phänomenen widerspricht (NE VII 3, 1145b27 f.), und versucht daher, die entsprechenden Fälle im Rahmen seiner eigenen Konzeption zu erklären. Grob vereinfacht ist der Akkratiker für ihn jemand, dessen vorhandenes Wissen aufgrund eines körperlichen Zustands gewissermaßen ausgeschaltet ist und nicht zur Anwendung kommt. Er ähnelt darin einem Betrunkenen, der Verse des Empedokles rezitieren kann, sie dabei aber nicht versteht (NE VII 5, 1147a10–24).

Wichtig für uns ist zum einen, dass auch die Behandlung der *akrasia* sich auf die Frage beziehen lässt, unter welchen Bedingungen unsere Handlungen Aufschluss über unseren Charakter geben. Denn auch wenn die Disposition zur Unbeherrschtheit durchaus tadelnswert ist, darf sie nicht mit dem Laster der Zügellosigkeit (*akolasia*) verwechselt werden. Der Zügellose hält es für richtig, seinen Begierden zu folgen; er handelt aufgrund eines Entschlusses. Der Unbeherrschte tut dies dagegen nicht und empfindet daher auch Reue (NE VII 7, 1148a4–17). Zum anderen ist wichtig, dass die Fälle der *akrasia* nichts am handlungstheoretischen Rahmen ändern. Aristoteles spricht zwar in sokratischer Tradition von der Frage, ob Wissen sich immer durchsetzt. Seine Erklärung der *akrasia* geht aber davon aus, dass hier eine Form des *Strebens* (die *epithymia*) eine andere Form des *Strebens* (die *boulêsis*) überwunden hat.²⁷

²⁶ Vgl. für eine umfassende Untersuchung: D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, London 1984, Kap. 3–4.

²⁷ Vgl. dazu konzise: M. Frede, *A Free Will*, Kap. 2.

2 Tun und Unterlassen

In Abschnitt 1 haben wir einige Passagen betrachtet, die üblicherweise als Quelle für die Aristotelische Handlungstheorie herangezogen werden. Dabei haben wir gesehen, dass sich die Überlegungen des Aristoteles auf zwei wesentliche Aufgaben beziehen lassen. Im Kontext der Seelenlehre geht es darum, zu erklären, wie Lebewesen dazu fähig sind, sich von selbst auf ein wahrgenommenes oder vorgestelltes Ziel zuzubewegen. Im Kontext der Ethik sollen Bedingungen formuliert werden, unter denen das, was wir tun, als Ausdruck unseres Charakters gelten kann. Um diese Aufgaben zu lösen, entwirft Aristoteles ein Bild von Handlungen, das sich an der Teleologie natürlicher Prozesse orientiert und den Menschen (das Tier) als Anfang einer zielgerichteten Bewegung oder Veränderung begreift. Gerade dieser Gedanke einer *archê* „im Handelnden“ spielt für beide Aufgaben eine wichtige Rolle: Er benennt das Kriterium der Selbstbewegung und die kausale Bedingung der Verantwortung.

Dass Unterlassungen, verstanden als Fälle des „Nichthandelns mit Konsequenzen“ (s. o., Einleitung), in diesem Bild nicht ohne Weiteres Platz finden, dürfte nun leicht zu sehen sein. Wenn C zulässt, dass A den B ersticht (wenn sie es nicht verhindert, obwohl sie es könnte), dann ist eben nicht C, sondern A die *archê* der Bewegung, die zu Bs Tod führt. Im Extremfall gibt es hier gar keine Bewegung, die C ausführt, so dass *a fortiori* auch keine Selbstbewegung vorliegen kann. Trotzdem scheint es, wie eingangs erwähnt, legitim, darüber nachzudenken, ob und wie sich Unterlassungen in das Aristotelische Bild einfügen ließen; denn das Phänomen – um es noch einmal zu wiederholen – ist Aristoteles sicher bekannt.²⁸ Er selber nennt immer wieder Beispiele, die als Fälle bewussten Nichthandelns aufzufassen sind. Eignet sich das begriffliche Werkzeug seiner Handlungstheorie, um dieses Phänomen einzufangen? Wie ich im Folgenden zeigen werde, fällt die Antwort auf diese Frage zwiespältig aus.

Betrachten wir zum Einstieg zwei Fälle, in denen ein Heilen durch Tun (a) einem Heilen durch Unterlassen (b) gegenübergestellt wird:

(a) Arzt A hat das Ziel, den Patienten B gesund zu machen. Er stellt fest, dass dazu eine gewisse Veränderung im Körper von B notwendig ist: Dieser muss in ein „Gleichmaß“ kommen. Außerdem stellt A fest, dass sich diese Veränderung durch die Zufuhr von Wärme bewerkstelligen lässt und dass die einfachste Weise, B Wärme zuzuführen, hier und jetzt darin besteht, Bs Gliedmaßen zu reiben. Bs Gliedmaßen zu reiben ist etwas, das A unmittelbar tun kann. Also reibt er sie.

²⁸ Vgl. dazu die knappen und eher aporetischen Überlegungen von Friedemann Buddensiek: *Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?*, 41 f.

(b) Ärztin C hat das Ziel, die Patientin D gesund zu machen. Sie stellt fest, dass dazu eine gewisse Veränderung im Körper von D notwendig ist: Dieser muss in ein „Gleichmaß“ kommen. Außerdem stellt C fest, dass sich diese Veränderung durch die Zufuhr von Wärme bewerkstelligen lässt. Nun hat sich D (im Gegensatz zu B) kurz vor der Ankunft der Ärztin mit einer Wärmflasche ins Bett gelegt. C stellt daher fest, dass die einfachste Weise, der Patientin hier und jetzt Wärme zuzuführen, darin besteht, sie einfach liegen zu lassen. C tut also – nichts.²⁹

(a) kann als typischer Fall einer *prohairesis* beschrieben werden (vgl. *Metaph.* VII 7, woher das Beispiel entlehnt ist). Das vorhandene Streben von A wird durch dessen Überlegung informiert. Am Ende der Überlegung steht eine erste, konkrete Maßnahme (das Reiben der Gliedmaßen), durch die ein Prozess in Gang gesetzt wird, an dessen Ende wiederum – wenn die Bedingungen günstig sind und A keinen Fehler gemacht hat – das Ziel steht, das A von Anfang an verfolgt hat: die Gesundheit von B.

Wie aber sieht es mit (b) aus? Auch wenn Aristoteles Fälle wie diesen nicht explizit diskutiert, scheint auf den ersten Blick nichts dagegen zu sprechen, auch hier von einer *prohairesis* auszugehen: Das Nichtstun von C ist Ergebnis einer Überlegung und stellt eine erste, konkrete Maßnahme dar, durch die die Gesundheit von D erreicht werden soll. C wärmt D zwar nicht selbst, lässt deren Erwärmung aber bewusst geschehen.

Drei Gründe stützen diese Übertragung. Erstens enthält bereits (a) einen Aspekt des bewussten Geschehenlassens. Während ein Schreiner die Entstehung eines Bettes vom Anfang bis zum Ende aktiv „steuert“, stellen im Fall des Arztes natürliche, von selbst ablaufende Prozesse einen wichtigen Teil der angestrebten Veränderung dar, wie in unserem Beispiel die Herstellung eines Gleichmaßes durch die Zuführung von Wärme.³⁰ Wie wir außerdem in 1.2.2 gesehen haben, können in einer Deliberation nach Aristoteles alle möglichen Maßnahmen in Betracht gezogen werden. Wieso sollte dazu nicht auch bewusstes Nichthandeln gehören? Zweitens geht Aristoteles, wie erläutert, von einer Symmetrie von Handeln und Nichthandeln aus. Es gehört zum Konzept der Selbstbewegung, dass das Lebewesen die *archê* von Bewegung und *Stillstand* ist (wir erinnern uns an die Schildkröte, die einfach stehenbleibt, wenn das Salatblatt nicht mehr da ist). Und es gehört zum Konzept der Verantwortung, dass sowohl das Handeln als auch das *Nichthandeln* „bei uns“ liegt (wir erinnern uns an den Seemann, bei dem es ge-

²⁹ Genauer: Sie tut nichts, das die Erwärmung behindert. Wie in Anm. 2 erwähnt, können Unterlassungen durchaus darin bestehen, dass man etwas anderes tut.

³⁰ Dieser Unterschied beruht zweifellos darauf, dass die Entstehung eines Bettes, im Gegensatz zum Gesundwerden eines Lebewesens, kein natürlicher Prozess ist (vgl. *Phys.* II 1, 192b23–27).

legen hätte, die Ladung nicht über Bord zu werfen).³¹ Daran anknüpfend können wir drittens festhalten, dass die *archê* des Nichtstuns von C tatsächlich nicht außerhalb ihrer liegt (sie ist zum Beispiel nicht gefesselt) und dass sie sich – so nehmen wir an – auch nicht über die Umstände der Situation täuscht (es ist zum Beispiel tatsächlich heißes Wasser in der Wärmflasche). Auch die Bedingungen der Freiwilligkeit lassen sich also offenbar auf (b) anwenden.

Auf den zweiten Blick stellt sich die Sache allerdings etwas komplizierter dar. Auch wenn wir C in der beschriebenen Weise die Verantwortung für ihr Nicht-handeln zusprechen, fragt sich immer noch, ob wir sie auch für die Genesung der Patientin verantwortlich machen und dementsprechend loben oder tadeln können. Für Aristoteles wäre dafür offenbar nötig, dass C die *archê* der Veränderung ist, die zu Ds Genesung führt. Dies scheint hier aber gar nicht der Fall zu sein. Die *archê* der Erwärmung liegt vielmehr in Ds Entschluss, sich mit einer Wärmflasche ins Bett zu legen. In diesem Sinn scheint C die kausale Bedingung der Verantwortung nicht zu erfüllen.

Das Problem, auf das wir hier stoßen, ist nun keineswegs Aristoteles-spezifisch. Es stellt sich vielmehr bei jedem Versuch, Verantwortung an Kausalität zu binden. Da nämlich Unterlassungen als „Nicht-Ereignisse“ *prima facie* auch nichts verursachen können, scheint es ausgeschlossen, uns für die vermeintlichen „Folgen“ von Unterlassungen verantwortlich zu machen. Wie ich abschließend zeigen möchte, erweist sich dieses „Dilemma der Unterlassungskausalität“³² für den Ansatz des Aristoteles allerdings als besonders fatal.

Wie lässt sich das Dilemma der Unterlassungskausalität angehen? Wenn wir an der kausalen Bedingung der Verantwortung festhalten möchten, was wir für Aristoteles einmal annehmen wollen, dann besteht die naheliegende Strategie in dem Nachweis, dass Unterlassungen doch irgendwie kausal relevant sind.³³ Einen entsprechenden Vorschlag macht zum Beispiel Dieter Birnbacher, der Unterlassungen als negative Randbedingungen und damit als „Kausalfaktoren“ begreift:

31 Ein weiteres Beispiel findet sich in MA 7, 701a13–16: Wer denkt, (i) dass alle Menschen spazieren gehen sollten und (ii) dass er selber ein Mensch ist, geht „sofort“ spazieren. Wer denkt, (i) dass kein Mensch spazieren gehen sollte und (ii) dass er ein Mensch ist, bleibt „sofort“ stehen.

32 „Wenn die Zuschreibung von Folgenverantwortung, wie üblicherweise vorausgesetzt, daran gebunden ist, daß zwischen Verhalten und zu verantwortenden Folgen eine wie immer geartete kausale Verknüpfung besteht, [...] ergibt sich ein offenkundiges Dilemma: Entweder werden Unterlassungen als kausal unwirksam aufgefasst [...], dann folgt – solange an der Kopplung von Verantwortung und Kausalität festgehalten wird –, daß niemand für die Folgen seines Unterlassens verantwortlich ist. Oder man schreibt auch dem Unterlassenden Folgenverantwortung zu; dann muß man auch dazu bereit sein, einem Nicht-Handeln Kausalität zuzuschreiben“ (D. Birnbacher, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart 1995, 66).

33 Vgl. zu diesem Thema auch den Beitrag von Franz-Josef Bormann im vorliegenden Band.

Kausalfaktoren sind Komponenten von kausal hinreichenden Gesamtursachen, die für sich genommen für das Wirkungsereignis *w* nicht kausal hinreichend sind, aber in dem Sinne *nicht-redundant* sind, als sie aus der Gesamtursache nicht herausgekürzt werden können, ohne ihr den kausal hinreichenden Charakter zu nehmen.³⁴

Übertragen auf unseren Fall (b) würde dies in etwa Folgendes bedeuten: So wie das Beispiel formuliert ist, können wir davon ausgehen, dass mit der Erwärmung von *D* hinreichende Bedingungen für *Ds* Genesung vorgelegen haben. Hätte *C* diese Erwärmung nicht geschehen lassen, sondern durch ihr Handeln verhindert, dann hätten diese Bedingungen nicht vorgelegen. Das Nichthandeln von *C* ist also notwendiger Bestandteil der Gesamtursache von *Ds* Genesung. Wie auch immer man diesen Vorschlag und das ihm zugrundeliegende Konzept der Kausalität einschätzen mag – es ist klar, dass Aristoteles ein solcher Weg aus dem Dilemma der Unterlassungskausalität nicht offen steht. Der Grund liegt in seiner völlig anderen Auffassung naturwissenschaftlicher Erklärungen.

Erinnern wir uns noch einmal daran, was wir weiter oben (1.1.1) über die Aristotelische Naturphilosophie gesagt haben. In ihr geht es primär um die Erklärung der Bewegungen und Veränderungen, die natürliche Gegenstände als solche ausüben oder durchlaufen. Der Fokus richtet sich auf die kausalen Prozesse, die an solchen Gegenständen stattfinden (die Entstehung der Eiche aus der Eichel, das Kriechen der Schildkröte zum Salatblatt usw.). Dies hat drei wichtige Konsequenzen: Erstens scheint sich Aristoteles nicht für die Erklärung von Ereignissen aus vorhergehenden Ereignissen oder Zuständen zu interessieren. Es geht ihm nicht darum, zu erklären, warum dieser Ast jetzt zerbrochen ist, sondern warum ein Baum wachsen, aber nicht sehen kann oder warum aus Eicheln immer Eichen werden, aber keine Buchen. Zweitens zeigt Aristoteles wenig Interesse an einer übergeordneten Perspektive auf die Natur. Dass natürliche Gegenstände in einem größeren Zusammenhang stehen, der seinerseits einer naturphilosophischen Erklärung zugänglich sein könnte (im Sinne der „Gesamtnatur“), gerät bei ihm kaum in der Blick. Drittens werden zufällige oder außergewöhnliche Vorkommnisse aus der Aristotelischen Naturphilosophie ausgeblendet. Zwar ist Aristoteles sich durchaus bewusst, dass Eicheln unter widrigen Bedingungen nicht zu Eichen werden. Solche Vorkommnisse haben für ihn aber nichts mit der

³⁴ D. Birnbacher, *Tun und Unterlassen*, 77f. (Hervorhebung im Original). Zum Verhältnis dieser Kausalfaktoren zu John Mackies INUS-Bedingungen, vgl. ebd., 78, Anm. 11.

Natur der Eiche zu tun. Sie geschehen weder notwendig noch „meistens“ und sind daher keiner wissenschaftlichen Erklärung zugänglich.³⁵

Gerade das Aristotelische Verhältnis zum Phänomen des Zufalls (vgl. Phys. II 4–6) ist für unsere Zwecke aufschlussreich. Nehmen wir, ein letztes Mal, an, dass eine Schildkröte ein Salatblatt sieht und darauf zukriecht, um es zu fressen. Bevor sie dort ankommt, wird sie jedoch von einem herabfallenden Stein erschlagen. Würde Aristoteles ein Konzept der Ereigniskausalität vertreten, könnte er den Tod der Schildkröte aus den vorhergehenden Bedingungen erklären und zum Beispiel eine Reihe von Faktoren benennen, die zusammen hinreichend für das Eintreten dieses Todes sind. Da er dieses Konzept aber nicht zur Verfügung hat, stellt sich der Tod der Schildkröte für ihn als *zufällige* raumzeitliche Kreuzung zweier kausaler Prozesse dar: der natürlichen Selbstbewegung der hungrigen Schildkröte und dem natürlichen Fallen des losgelassenen Steins. Und da sich der Tod der Schildkröte weder als Ziel des einen noch des anderen Prozesses begreifen lässt, ist er nach Aristoteles auch keiner wissenschaftlichen Erklärung zugänglich (und letztlich uninteressant); denn es ist weder notwendig noch meistens der Fall, dass hungrige Schildkröten, die ein Salatblatt sehen, von einem Stein erschlagen werden.³⁶

Natürlich ist die Genesung der Patientin in unserem Fall (b) kein zufälliges Ereignis, sondern eines, das wissenschaftlich erklärt werden kann (auf der Basis des Zusammenhangs zwischen Erwärmung, Gleichmaß und Gesundheit). Entscheidend ist aber, dass Aristoteles bei der Erklärung dieser Genesung nicht (wie Birnbacher) nach vorliegenden Bedingungen, sondern letztlich nach der *archê* des Prozesses fragen würde. „Kausalfaktoren“, wie dass C nicht in den Prozess eingegriffen hat, werden bei dieser Perspektive tendenziell ausgeblendet.

Der Versuch, Unterlassungen kausal aufzuwerten, steht bei Aristoteles also vor prinzipiellen Schwierigkeiten. Das heißt, auch wenn Aristoteles uns für die Folgen bestimmter Fälle des Nichthandelns verantwortlich machen würde (auch wenn er uns dafür loben würde, dass wir es in bestimmten Situationen unterlassen haben, etwas Bestimmtes zu tun), scheint es vor dem Hintergrund seiner eigenen Handlungstheorie alles andere als einfach, diese Verantwortung angemessen zu erklären. Es ist daher nicht ohne Weiteres möglich, Unterlassungen in diese Theorie zu integrieren.

³⁵ Diese Merkmale werden besonders deutlich, wenn man die Stoische Naturkonzeption zum Vergleich heranzieht. Siehe dazu: D. Frede, *Stoic Determinism*, in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 179–205.

³⁶ Vgl. zum Phänomen der „akzidentellen Verursachung“: C. Freeland, *Accidental Causes and Real Explanations*, in: L. Judson (Hg.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford 1991, 49–72.

Markus Held

Die Stoa über lebensbeendende Handlungen

Will man die Ansichten und handlungstheoretischen Unterscheidungen der Stoiker hinsichtlich lebensbeendender Handlungen verstehen, muss man zunächst die Phänomene betrachten, welchen die Philosophen im antiken Griechenland und später im alten Rom begegnet sind, sowie die Begrifflichkeiten untersuchen, mit welchen sie versuchten, diese Phänomene zu beschreiben und zu analysieren. Welche Arten von Handlungen werden als Tötungshandlungen bestimmt? Welche Handlungstypen fallen unter den Begriff des ‚Sterbenlassens‘? Welche unter den des ‚Sterbens‘? Welche dieser Phänomene scheinen den Stoikern darüber hinaus hinreichend interessant oder problematisch zu sein, um kommentiert und analysiert zu werden? Welche Gruppierungen und Typisierungen nahmen sie vor, um den Phänomenen Herr zu werden? Antworten auf diese Fragen werden uns nicht nur ein besseres Verständnis der Ansichten stoischer Philosophen hinsichtlich lebensbeendender Handlungen ermöglichen, sondern uns auch einiges über ihre Moral- und Handlungstheorie verraten.

1 Phänomene und Begrifflichkeiten

Betrachten wir zunächst das Phänomen, welches wir heute unter dem Begriff der ‚Euthanasie‘ zu verstehen suchen. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass *euthanasia* im Griechischen eine andere Bedeutung hat als das, was wir unter ‚Euthanasie‘ verstehen – *euthanasia* bedeutet einfach, einen ‚guten Tod‘ zu haben, d. h. einen leichten, schmerzlosen, glücklichen – und vielleicht auch ehrenhaften¹ – Tod.² Weder das Lateinische noch das Griechische kennen ein einzelnes Wort, welches – zumindest ungefähr – die Bedeutung dessen besitzt, was wir unter Euthanasie verstehen – nämlich jemandes Tod verursachen, um ihn von einer unheilbaren, extrem schmerzvollen oder permanent einschränkenden Erkrankung zu befreien. Überhaupt scheinen weder die Stoiker noch die anderen Philosophenschulen der Antike ausführliche Reflexionen über dieses Phänomen und den damit verbundenen Handlungstyp angestellt zu haben. Unsere erhaltenen

¹ Vgl. dazu Cicero, *Epistulae ad Atticum* 16.7.3.

² Vgl. J. M. Cooper, *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, in: ders., *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1999, 515.

philosophischen Quellen³ bieten dafür zumindest keinerlei Anhalt. Ein ähnliches Schweigen der antiken philosophischen Quellen lässt sich auch in Bezug auf das Phänomen des ‚Sterbenlassens‘ im modernen Sinne einer Therapiebegrenzung feststellen. Eine – zumindest teilweise – Erklärung für dieses Schweigen könnte darin liegen, dass sich die Menschen in der Antike aufgrund ihrer eingeschränkten medizinischen Kenntnisse der Unsicherheit ihrer Urteile über die Heilbarkeit bzw. Unheilbarkeit einer Krankheit oder den unmittelbar bevorstehenden Tod sehr bewusst waren, so dass Fälle, in denen Euthanasie oder eine Therapiebegrenzung als vernünftige Handlungsoptionen erscheinen konnten, recht selten gewesen sein dürften und entsprechende Handlungen entweder nicht oft vorkamen, oder aber, wenn sie vorkamen, nicht als hinreichend problematisch angesehen wurden, um besondere philosophische Aufmerksamkeit zu verdienen.⁴ Weder die Stoiker noch irgendein anderer griechischer Philosoph diskutierten die Phänomene der ‚Euthanasie‘ und des ‚Sterbenlassens‘ in der heutigen Bedeutung dieser Worte.⁵

Anders verhält sich die Lage in Bezug auf das Phänomen der ‚Selbsttötung‘. Wir finden bereits sehr frühe Belege für die philosophische Diskussion über den Suizid, und insbesondere die Stoiker widmeten diesem Thema große Aufmerksamkeit. Unser Begriff ‚Suizid‘ ist eine auf lateinischen Wurzeln beruhende Wortbildung des 17. Jh. Das klassische Latein kannte kein solches Wort. Die antiken Autoren mussten auf Nominal- und Verbalausdrücke zurückgreifen, die relativ standardisiert waren, um die Handlung der intentionalen Selbsttötung zu bezeichnen.⁶ Sowohl im nicht-philosophischen Sprachgebrauch als auch in der philosophischen Bearbeitung des Suizids gilt als Suizid ein Tod, der von einer Person sowohl intendiert war, als auch durch eine bestimmte Handlung von ihr verursacht worden ist, welche zumindest mittelbar den Tod zum Ziel hatte. Handlungen des (altruistischen) ‚Selbstopfers‘, bei welchen der Handelnde wissentlich seinen Tod um eines höheren Zieles willen in Kauf nimmt und die Wahrscheinlichkeit seines Todes nahezu sicher ist, werden weder im lateinischen und griechischen Sprachgebrauch noch in der philosophischen Diskussion in einer Gruppe mit intentionalen Selbsttötungen zusammengefasst, sondern stellen

3 Zu den medizinischen Quellen siehe: K.-H. Leven, „*Nie werde ich ein tödliches Mittel verabreichen...*“ – *Hippokratische Medizin im Umgang mit Sterben und Tod*, in diesem Band, 67–85.

4 Es scheint diesbezüglich nur eine Ausnahme zu geben: Platon, *Politeia* 405a-410a; Platon äußert sich hier über die Verweigerung der medizinischen Behandlung bei unheilbar kranken Patienten; siehe dazu auch: S. Odzuck, *Töten und Sterbenlassen bei Platon*, in diesem Band, 17–20.

5 Vgl. J. M. Cooper, *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, 516f.

6 Vgl. D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, in: *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), 387–437.

einen eigenen Handlungstyp dar.⁷ Sie sollten daher nicht als Suizidhandlungen verstanden werden.⁸ Dieser Handlungstyp wird folglich in der weiteren Diskussion keine Rolle spielen.

Die griechischen und lateinischen Ausdrücke zur Bezeichnung des Suizids sind i. d. R. neutrale Ausdrücke, die frei sind von jeder Wertung – sowohl positiv als auch negativ. Stets werden zur Bezeichnung des Suizids andere Termini, meist des ‚Tötens‘ oder ‚Sterbens‘ näher qualifiziert – der Suizid ist also eine besondere Art des Tötens bzw. Sterbens.⁹ Demnach kann man grob zwei Gruppen von Ausdrücken unterscheiden: Zum einen Bezeichnungen, die vom Begriff des Tötens ausgehen; zum anderen die, die vom Begriff des Sterbens ausgehen. Sprachhistorisch lässt sich hinsichtlich der Terminologie der Suizidhandlungen allgemein festhalten, dass die Ausdrücke des Tötens zeitlich früher sind als die des Sterbens. Die Bezeichnung des Suizids als Tötungshandlung ist älter als seine Beschreibung als eine Art zu sterben.¹⁰ Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass das Vorrangige des Phänomens, das ein Beobachter wahrnimmt, darin besteht, dass ein Mensch sich tötet. Dass er auf bestimmte Weise stirbt, ist ein subjektiveres Merkmal der Handlung, welches allein den Handelnden betrifft und welchem erst später auf einer höheren Reflexionsebene Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Erst in der griechischen Kultur des 5. und 4. Jh. v. Chr. – einer Kultur, in der die Philosophie florierte – wurde der Suizid als eine besondere Art des Sterbens verstanden.¹¹ Dazu dürfte sicher auch die Tatsache beigetragen haben, dass eine neue Methode des Suizids perfektioniert wurde und weite Verbreitung fand. Der Einsatz von Schierling als tödlichem Gift wurde in solcher Weise vervollkommen, dass er einem ein relativ friedliches Ende ermöglichte.¹² Phänotypisch besteht hier ein großer Unterschied etwa zum gewaltsamen Suizid durch das Schwert.¹³ Diese unterschiedliche Gestalt des Suizids könnte die linguistische Wende zu einem

7 Vgl. A. J. L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London 1990, 54–57; in der Regel wird in diesen Fällen beschrieben, wie der Handelnde sich hinter die Linien der Feinde begibt oder sich ihnen entgegenstellt, und anschließend sein Tod berichtet.

8 Vgl. J. M. Cooper, *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, 516.

9 Die Ausdrücke werden aufgeführt und diskutiert in: D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, 399–413.

10 Vgl. D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, 391.

11 Vgl. D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, 391f.

12 Vgl. Theophrast, *Historia plantarum* 9.16.8; siehe auch: D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, 393.

13 Der Suizid durch das Schwert scheint in der Antike – zumindest für Männer – die gebräuchlichste Technik zur Selbsttötung gewesen zu sein; zu den verschiedenen Methoden der Selbsttötung und ihrer Häufigkeit siehe: A. J. L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide*, 40–78.

passiveren Suizidverständnis – Suizid als eine Art zu sterben – erklären. Freilich gab es auch früher bereits sanftere Formen der Lebensbeendigung wie das Todesfasten, doch erforderten diese meist einen starken Willen und v. a. Zeit. Der Zugang zu einem sanften Suizid wurde durch den Einsatz von Schierling als tödlichem Gift sicher erleichtert, was seine häufige Erwähnung als Suizidwerkzeug in der Literatur dieser Zeit belegt.¹⁴ Die Beschreibung des Suizids als einer Art zu sterben ist demnach das Ergebnis zweier Entwicklungen: dem Erreichen eines höheren Reflexionsniveaus des menschlichen Geistes sowie einer verbesserten Technik der Lebensbeendigung.

Wie hat sich die Stoa, die in diesem Kontext in Griechenland entstanden ist, zu diesen Phänomenen und Entwicklungen verhalten? Welche Arten von Suizidhandlungen haben die Stoiker diskutiert und kommentiert? Welche Kategorisierungen haben sie vorgenommen? Und wie haben sie die unterschiedlichen Handlungen typisiert – als Tötungshandlungen oder als bestimmte Arten des ‚Sterbens‘? Bevor wir uns jedoch diesen Fragen widmen können, müssen wir einen kurzen Blick auf die stoische Handlungstheorie werfen und untersuchen, welche Rolle darin die klassischerweise zur Handlungstypisierung herangezogenen Kategorien der Kausalität, Intentionalität und Modalität sowie die Handlungsumstände spielen.

2 Die stoische Handlungstheorie

Die traditionelle rationalistische stoische Handlungstheorie¹⁵ analysiert menschliches Handeln (*prattein*)¹⁶ mithilfe der vier Vermögen des leitenden

14 Vgl. z. B. Platon, *Lysis* 219E; Aristophanes, *Ranae* 124; Xenophon, *Hellenica* 2.3.56; Aristoteles, *Ethica Eudemia* 1225b5; Theophrast, *Historia plantarum* 9.16.8; 9.20.1; siehe auch: R. Hirzel, *Der Selbstmord*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 11 (1908), 243 f.

15 Eine umfassende Darstellung der stoischen Handlungstheorie findet sich in: B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, 42–101; für eine kürzere Behandlung desselben Stoffes mit einigen Innovationen siehe: T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 257–294; hilfreich sind außerdem: J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley 1992, 89–102 (obschon sie ihrer Interpretation eine Art Humeanisches Wunsch-Überzeugungs-Modell der Handlungsanalyse zugrunde legt, welches mir für die Stoiker irreführend erscheint); T. Brennan, *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford 2005, 82–114; F. Ildefonse, *La psychologie de l'action: représentation, impulsion et assentiment*, in: M.-O. Goutlet-Cazé (Hg.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action* (Textes et Tradition 22), Paris 2011, 1–71.

16 Die Stoiker gestanden zielgerichtete Bewegungen (*energein*) auch nicht-rationalen Lebewesen – d. h. Tieren – zu. Doch behielten sie Handlungen (*prattein*) allein rationalen Wesen vor (vgl.

Seelenvermögens (*hēgemonikon*) des Menschen: Vorstellung (*phantasia*), Zustimmung (*synkatathesis*), Impuls (*hormē*) und Vernunft (*logos*).¹⁷ Die Vernunft (*logos*) stellt nun allerdings nicht einfach ein Vermögen auf derselben Ebene wie die anderen dar. Sie ist vielmehr der alles bestimmende Faktor innerhalb der menschlichen Seele. Die Vernunft modifiziert die übrigen Seelenvermögen, so dass sie aufhören, nicht-rational zu sein, und nur noch in rationaler Form zu finden sind. Der Impuls wird zu einem ‚rationalen Impuls‘ (*hormē logikē*)¹⁸, einem von der Vernunft gestalteten Impuls.¹⁹ Ebenso bewirkt die Vernunft, dass jede menschliche Vorstellung eine rationale Vorstellung (*phantasia logikē*)²⁰ ist – ein Gedanke –, indem sie von Propositionen begleitet wird.²¹ Die Funktion des Zustimmungsvermögens besteht bei rationalen Wesen darin, die in der Vorstellung enthaltenen Propositionen zu akzeptieren bzw. zurückzuweisen, wozu die Vernunft notwendig ist, da die sprachliche Form der Propositionen entschlüsselt und verstanden werden muss.²² Somit könnte man hinsichtlich der stoischen Seelenlehre auch sagen, dass das leitende Seelenvermögen drei Vermögen besitzt: das rationale Vorstellungsvermögen (*phantasia logikē*), den rationalen Impuls (*hormē logikē*) sowie die rationale Zustimmung (*synkatathesis logikē*). Die Vernunft (*logos*) steht über diesen und macht sie zu dem, was sie sind, indem sie die Seele als Ganze modifiziert und ihr Wesen bestimmt.

Nimmt ein Handelnder nun eine bestimmte Situation wahr, hinterlässt eine Vorstellung (*phantasia*) einen Abdruck in seiner Seele, indem sie die Spannung des Seelenpneumas verändert,²³ und verlangt nach einer Zustimmung (*synkata-*

Alexander von Aphrodisias, *De fato* 205.28 = LS 62I = SVF 2.1002; 206.5). Ich beschränke mich hier auf die Diskussion von menschlichen Handlungen (*prattein*); zu ‚Handlungen‘ von Tieren siehe: B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 66–91.

17 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 1.369.5 = SVF 2.831.

18 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 2.86.17–87.6 = LS 53Q = SVF 3.169.

19 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.86 = LS 57 A = SVF 3.178.

20 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.49–51 = LS 39 A = SVF 2.52.55.61.

21 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.51 = LS 39 A = SVF 2.61.

22 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 2.88.2–6 = LS 33I = SVF 3.171.

23 Vgl. Aëtios 4.21.1–2 = LS 53H = SVF 2.836; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 7.162 = LS 70A = SVF 2.63; 8.70 = LS 33C = SVF 2.187; Zenon, der Gründer der Stoa, bezeichnete diesen Abdruck als *typōsis*: Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 7.236 = SVF 1.58; siehe dazu auch: Cicero, *Academica* 2.58. Wie genau diese Veränderung zu verstehen sei, war in der alten Stoa zwischen Kleantes und Chrysipp umstritten: Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 7.228–230.373 = SVF 2.56; siehe dazu auch: M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, Göttingen 1959, 61; D. N. Sedley, *Chrysippus on Psychophysical Causality*, in: J. Brunschwig/M. C. Nussbaum (Hg.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993, 329–331; T. Brennan, *The Stoic Life*, 53f.; M. R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007, 24f.

thesis) vonseiten des Handelnden.²⁴ Im Falle des Handelns ist die Vorstellung eine ‚praktische bzw. impulsive Vorstellung‘ (*phantasia hormetikē*), die sich hinsichtlich der Form der sprachlichen Proposition (*lekton*), welche die Vorstellung begleitet, von anderen z. B. rein theoretischen Vorstellungen unterscheidet, so dass sie einen Handlungsimpuls (*hormē*) verursachen kann,²⁵ der sich im Falle rationaler Wesen auch als Wollen (*boulēsis*) bestimmen lässt.²⁶ *Lekta* sind immaterielle Entitäten, welche in Form intelligenter Wortfolgen als die Bedeutung der phonetischen Gebilde die Vorstellungen des Handelnden begleiten und mithilfe des Vernunftvermögens (*logos*) entschlüsselt und verständlich gemacht werden.²⁷ Diese *lekta* ermöglichen es den Menschen, ihre Handlungen zu versprachlichen und so selbstbewusst und reflexiv zu handeln. Im Falle einer ‚impulsiven Vorstellung‘ enthält das *lekton* ein evaluatives Element, welches auf die Angemessenheit (*kathēkon*) der Handlung aufmerksam macht und dem Handelnden anzeigt, dass das Objekt der Handlung in seinem Interesse liegt (‚impulsive Proposition‘).²⁸ Die ‚impulsive Vorstellung‘ präsentiert somit mittels einer ‚im-

24 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.49 = LS 39 A = SVF 2.52; Papyrus Herculaneus 1020 col. 4, frg. 1, col. 1 = LS 41D = SVF 2.131; siehe dazu auch: T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, 260–262; M.-O. Goulet-Cazé, *A propos de l’assentiment stoïcien*, in: dies. (Hg.), *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, 73–236.

25 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 2.86.17–87.6 = LS 53Q = SVF 3.169; zur *phantasia hormetikē* und zur *hormē* siehe auch: T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, 265–269; ders., *The Stoic Life*, 82–88.

26 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 2.97.15–98.6 = LS 33J = SVF 3.91.

27 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.49 = LS 33D = SVF 2.52; Cicero, *Academica* 2.21 = LS 39C; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8.70 = LS 33C = SVF 2.187; siehe dazu auch: A. A. Long, *Language and Thought in Stoicism*, in: ders. (Hg.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 82–84.104–106; C. Shields, *The Stoic Lekton*, in: K. J. Boudouris (Hg.), *Hellenistic Philosophy*, Bd. 2, Athen 1994, 137–148; A. Schubert, *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre* (Hypomnemata 103), Göttingen 1994, 15–148; M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt 1995, 67–84; A. Drozdek, *Λεκτόν. Stoic Logic and Ontology*, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 42 (2002), 93–104; der Vernunftgebrauch, welcher hinter den intelligenten Wortfolgen steht und Inferenz sowie Denken ermöglicht, heißt *endiathetos logos* (innere Rede) und unterscheidet den Menschen vom Tier (vgl. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8.275 = LS 53T = SVF 2.135.223).

28 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 2.86.17 f = LS 53Q = SVF 3.169; Epiktet, *Dissertationes* 1.18.1; *Encheiridion* 42; siehe dazu auch: B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 56; T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, 268 f.; J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 96 f.; K. M. Vogt, *Law Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford 2008, 171 f.; A. C. Lloyd, *Emotion and Decision in Stoic Psychology*, in: R. M. Rist (Hg.), *The Stoics*, Berkeley 1978, 236 war der Ansicht, dass sog. ‚praktische Prädikate‘ wie ‚lustvoll‘, ‚schmerzhaft‘, ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ dazu dienen, ‚impulsive Vorstellungen‘ von ‚nicht-impulsiven‘ zu unterscheiden. Zur Diskussion, ob die Vorstellung einer Handlung als *kathēkon* unsere Handlungen motiviert oder ob in der Stoa auch eine Motivation *sub specie boni* denkbar ist, wie M. Frede, *On the Stoic Conception of the Good*, in: K.

pulsiven Proposition' die Handlung als für den Handelnden in seiner Situation angemessen und von daher als auszuführen bzw. gesollt. Auch für die Stoa ist demnach all unser Handeln zielgerichtet und zweckhaft, insofern es unternommen wird, um etwas zu sichern, was im Interesse des Handelnden liegt.

Die Zustimmung zu der Vorstellung hängt nun davon ab, ob der Handelnde die Vorstellung für wahr oder falsch hält – d. h. ob er hinreichende Evidenzen hat und tatsächlich glaubt, dass die Ausführung der Handlung für ihn angemessen (*kathēkon*) ist.²⁹ Gibt der Handelnde nun dem *lekton* einer bestimmten Vorstellung seine Zustimmung, verursacht diese einen Handlungsimpuls, und eine Handlung folgt notwendigerweise.³⁰ Die Zustimmung zu einer Vorstellung und damit die Verursachung eines Impulses und einer Handlung stehen dabei vollkommen in unserer Macht (*eph' hēmin*).³¹ Daher sind wir auch für alle unsere Handlungen

Ierodiakonou (Hg.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999, 71–94 nahezulegen scheint, siehe: T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, 283–290. Ich schließe mich hier den überzeugenden Ausführungen Brennans an und vertrete die These, dass uns allein die Vorstellung einer Handlung als *kathēkon* zum Handeln motivieren kann. Zu demselben Ergebnis kommen auch: C. Brittain, *Rationality, Rules, and Rights*, in: *Apeiron* 34 (2001), 247–253; K. M. Vogt, *Law Reason, and the Cosmic City*, 171f.179f.

29 Zur Verlässlichkeit und den unterschiedlichen Gewissheitsgraden unserer Vorstellungen siehe: G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast 1966; M. Frede, *Stoic Epistemology*, in: K. Algra et al. (Hg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 295–322; R. J. Hankinson, *Stoic Epistemology*, in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 59–84; T. Brennan, *The Stoic Life*, 62–81.89f.; K. M. Vogt, *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford 2012, 158.182.

30 Vgl. Plutarch, *De Stoicorum repugnantibus* 1057A = LS 53S = SVF 3.177. Ich gehe hier mit T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, 261 Anm. 8 sowie ders., *The Stoic Life*, 57f.90 davon aus, dass jede *phantasia* mit nur einem einzigen *lekton* einhergeht, welches die *phantasia* zu der *phantasia* macht, die sie ist; für die gegensätzliche Position, dass ein und dieselbe *phantasia* von mehreren *lekta* begleitet werden kann, siehe: B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 61. Ich denke auch nicht, dass der von B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 62–65 postulierte selbstadressierte Imperativ notwendig ist, um der Zustimmung normative Kraft zu verleihen (zum selbstadressierten Imperativ siehe auch: A. W. Price, *Mental Conflict*, London 1995, 146; K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City*, 171f). Vielmehr dürfte die Vernunft des Handelnden ihn selbst zum Handeln auffordern, wenn er der Proposition zustimmt, dass eine bestimmte Handlung angemessen (*kathēkon*), d. h. zu tun ist (vgl. dazu Plutarch, *De Stoicorum repugnantibus* 1037D-F). Ein Imperativ fügt diesem Bild nichts hinzu. Allein die Zustimmung zur evaluativen Proposition „Es ist angemessen (*kathēkon*), zu φ -en.“ ist ausreichend, um eine *hormē* zu verursachen, welche den Handelnden zur Ausführung der Handlung veranlasst; für diese Position siehe auch: G. Striker, *Critical Notice of Brad Inwood: „Ethics and Human Action in Early Stoicism“*, in: *Canadian Journal of Philosophy* 19 (1989), 97f.; T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, 266–269 sowie ders., *The Stoic Life*, 86–90.

31 Vgl. Alexander von Aphrodisias, *De fato* 181.13–182.20 = LS 62G = SVF 2.979; Cicero, *De fato* 43 = LS 62C = SVF 2.974; Epiktet, *Dissertationes* 1.1.7–12 = LS 62K; zum Problem von Freiheit und

verantwortlich. Wir können uns dazu entscheiden, einer Vorstellung unsere Zustimmung zu geben oder zu verweigern.³² Genau genommen wird die Zustimmung nicht der Vorstellung selbst, sondern dem *lekton* bzw. genauer der im *lekton* enthaltenen Proposition (*axiōma*) gegeben, welche die Handlung in sprachlicher Form repräsentiert.³³ Der Impuls wiederum ist auf das Prädikat (*katēgorēma*) gerichtet, das in der Proposition, der wir unsere Zustimmung geben, enthalten ist und die Handlung repräsentiert.³⁴ Demnach ist Chrysipp zufolge der Impuls auch

Determinismus in der Stoa siehe: J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, 112–132; M. Forschner, *Die stoische Ethik*, 98–113; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998; dies., *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, in: *Phronesis* 43 (1998), 133–175; T. Brennan, *Fate and Free Will in Stoicism*, in: *OSAP* 21 (2001), 259–286; ders., *Stoic Moral Psychology*, 292–294; ders., *The Stoic Life*, 233–305; D. Frede, *Stoic Determinism*, in: B. Inwood (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, 179–205; zur Frage der moralischen Verantwortung für unser Handeln in der antiken Stoa siehe insbesondere: I. Koch, *Le destin et „ce qui depend de nous“: sur les causes de l’impulsion*, in: M.-O. Goutlet-Cazé (Hg.), *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, 367–449; T. H. Irwin, *Stoics, Epicureans, and Aristotelians*, in: T. O’Connor/C. Sandis (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford 2013, 447–458; K. M. Vogt, *I Shall Do What I Did: Stoic Views on Action*, in: P. Destrée et al. (Hg.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (Studies in Ancient Moral and Political Philosophy 1), Sankt Augustin 2014, 107–120; L. L. Gómez, *Chrysippean Compatibilistic Theory of Fate, What is Up to Us, and Moral Responsibility*, in: P. Destrée et al. (Hg.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, 121–140; J.-B. Gourinat, *Ad sensio in nostra potestate: ‘from us’ and ‘up to us’ in Ancient Stoicism – A Plea for Reassessment*, in: P. Destrée et al. (Hg.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, 141–150; R. Salles, *Epictetus and the Causal Conception of Moral Responsibility and what is eph’ hemin*, in: P. Destrée et al. (Hg.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, 169–182.

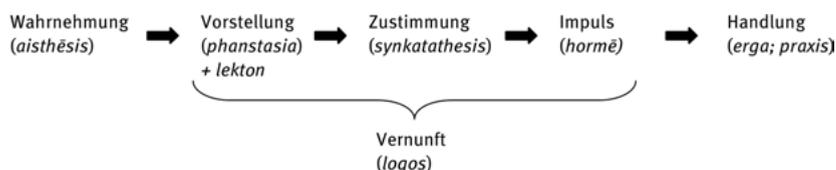
32 Im Gegensatz zu Aristoteles kennen die Stoiker also eine Art Deziionsvermögen in ihrer Handlungserklärung; vgl. P. Brüllmann, *Tun und Unterlassen in der Handlungstheorie des Aristoteles*, in diesem Band, 21–41; M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley 2011, 19–30.

33 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 2.88.2–6 = LS 33I = SVF 3.171; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 7.154 = LS 41C; Dieser Punkt wird in der Stoa-Forschung kontrovers diskutiert. Ich folge hier den Ausführungen von B. Inwood, *Ethics and Human Action*, 56 f und T. Brennan, *The Stoic Life*, 54–58. Für die abweichende Position, welche der Ansicht ist, dass die Zustimmung den Vorstellungen selbst, nicht den sie begleitenden *lekta* gegeben wird, siehe: M. Frede, *The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul*, in: M. Schofield/G. Striker (Hg.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 1986, 103–107.

34 Vgl. Stobaios, *Eclogae* 2.88.2–6 = LS 33I = SVF 3.171; 2.97.15–98.6 = LS 33 J = SVF 3.91; Cicero, *Tusculanae disputationes* 4.21 = SVF 3.398.

als die Vernunft des Handelnden zu bestimmen, insofern sie ihm zu handeln befiehlt.³⁵

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Die ‚impulsive Vorstellung‘ (*phantasia hormetikē*) präsentiert mittels des sie begleitenden *lekton* eine bestimmte Handlungsoption als für uns angemessen (*kathēkon*) und daher gesollt, und durch die Zustimmung zu dem die Vorstellung begleitenden *lekton* auferlegen wir uns die Ausführung der Handlung. Dies veranlasst uns durch einen entsprechenden Handlungsimpuls auch dazu, die Ausführung der Handlung zu wollen (*boulēsis*). Sofern keine äußeren Hindernisse dazwischentreten, wird die Handlung dann auch erfolgen. Graphisch lässt sich die stoische Handlungstheorie auf folgende Weise veranschaulichen:



Eine spätere Entwicklung innerhalb der stoischen Handlungstheorie stellt die Aufwertung des Begriffs der Entscheidung (*prohairesis*) dar. Diese finden wir am deutlichsten in den Diatriben des römischen Stoikers Epiktet.³⁶ Bei ihm bestimmt unsere *prohairesis*, welche Art Mensch wir sind und wie wir uns verhalten.³⁷ Wir haben bereits gesehen, dass unsere Zustimmung zu einer ‚impulsiven Vorstellung‘ bzw. zu dem sie begleitenden *lekton* eine Entscheidung für bzw. gegen eine bestimmte Handlungsweise ist. Die *prohairesis* ist nun eine bestimmte Disposition

³⁵ Vgl. Plutarch, *De Stoicorum repugnantibus* 1037F = LS 53R = SVF 1.375, part.: *kai mēn hē hormē, kata g' auton, tou anthrōpou logos esti prostaktikos autōi tou poiein, [...]. oukoun kai hē aphormē logos apagoreutikos [...]*.

³⁶ Vgl. Epiktet, *Dissertationes* 1.4.18–21; 1.17.21–28; 2.2.1–7; 3.5.3; 3.6.4; 3.9.11; zum Begriff der *prohairesis* bei Epiktet siehe auch: A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890, 260; J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, 228–232; R. Dobbin, *Προαίρεσις in Epictetus*, in: *Ancient Philosophy* 11 (1991), 111–135; M. Frede, *A Free Will*, 44–48; C. H. Kahn, *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine*, in: J. M. Dillon/A. A. Long (Hg.), *The Question of „Eclecticism“*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, 234–259. 251–255; A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002, 207–230; T. Brennan, *The Stoic Life*, 288–304; R. Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford 2006, 181–200; ders., *Epictetus on prohairesis and Self*, in: T. Scaltsas/A. S. Mason (Hg.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford 2007, 87–98.

³⁷ Vgl. M. Frede, *A Free Will*, 44 f.; siehe auch: A. A. Long, *Greek Ethics after MacIntyre and the Stoic Community of Reason*, in: ders., *Stoic Studies*, Berkeley 1996, 162; ders., *Representation and the Self in Stoicism*, in: ders., *Stoic Studies*, 275–277.281–283; T. Brennan, *The Stoic Life*, 107.

unserer Vernunft, Entscheidungen hinsichtlich unseres Handelns zu treffen – ein Dezisionsvermögen mit Blick auf unser Handeln. Wir können uns dazu entscheiden, einer bestimmten ‚impulsiven Vorstellung‘ zuzustimmen, und dadurch den Impuls zu einem entsprechenden Handeln freisetzen, so dass man von einem Wollen (*boulēsis*) der Handlung selbst sprechen kann.³⁸ Wir handeln somit willentlich. Die Zustimmung zu einer ‚impulsiven Vorstellung‘ konstituiert also ein Wollen, welches im Handlungsimpuls realisiert ist, der uns zu einem bestimmten Handeln veranlasst. Daher kann das Vermögen bzw. die Disposition, insofern sie für unser Wollen verantwortlich ist, auch ‚Wille‘ genannt werden. Der ‚Wille‘ wird jedoch *prohairesis* – nicht *boulēsis* – genannt, um deutlich zu machen, dass er ein Dezisionsvermögen ist, welches durch seine Entscheidungen unser Wollen (*boulēsis*) erst hervorbringt. Unsere Entscheidungen erklären somit unser Wollen. Mit der *prohairesis* als Dezisionsvermögen und Quelle unseres Wollens begegnen wir somit erstmals in der Geistesgeschichte so etwas wie einem ‚Willen‘.³⁹ Diese Vorstellung eines ‚Willens‘ wurde dazu entwickelt, um die Quelle unserer Verantwortung festzumachen und den Grund der Zurechenbarkeit unserer Handlungen zu identifizieren. Ein ganz bestimmtes Vermögen in uns – die Disposition, bestimmte Handlungsentscheidungen zu treffen – macht uns für unsere Handlungen verantwortlich.

Nachdem nun die Grundzüge und Begrifflichkeiten der stoischen Handlungstheorie entfaltet sind und das Problem der Verantwortlichkeit des Handelnden für seine Handlungen – zumindest ansatzweise – geklärt ist, muss eine weitere Frage adressiert werden, die für die handlungstheoretische Unterscheidung von ‚Töten‘, ‚Sterben‘ und ‚Sterbenlassen‘ von entscheidender Bedeutung ist:

38 Vgl. Epiktet, *Dissertationes* 1.17.21–28; 2.2.1–7; Stobaios, *Eclogae* 2.97.15–98.6 = LS 33J = SVF 3.91. zu einer ähnlichen Theorie hinsichtlich des Zusammenhangs von Entscheidung und Intention in der gegenwärtigen philosophischen Psychologie siehe: R. Holton, *Willing, Wanting, Waiting*, Oxford 2009, bes. 53–69.

39 Vgl. M. Frede, *A Free Will*, 44–48; es ist daher nicht so, dass mit Augustinus eine radikal neue Theorie des Willens in die Welt kommt (vgl. zu dieser These: A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985; C. Horn, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, in: *ZphF* 50 [1996], 113–132). Augustinus knüpft vielmehr an die stoische Theorie der *prohairesis* an, welche innerhalb des Christentums bereits von Justin dem Märtyrer und Origenes aufgegriffen worden war, und entwickelt diese weiter (vgl. M. Frede, *A Free Will*, 153–174; ähnlich bereits: R. A. Gauthier, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Bd. 1, Louvain 1970, 259; A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973; C. H. Kahn, *Discovering the Will*, 234–259, bes. 251–255; J. Mansfeld, *The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius and Galen*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 [1991], 107–145); Eine Übersicht über die verschiedenen Vorschläge zum antiken Ursprung des Willensbegriffs findet sich in: R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 319–340.

Wie ging die antike Stoa mit den verschiedenen Aspekten unserer Handlungen um, welche heute meist zu ihrer Typisierung herangezogen werden: der Kausalität (2.1), der Intentionalität (2.2), der Modalität (2.3) sowie den Handlungsumständen (2.4)?

2.1 Kausalität

Das entscheidende Vermögen für die Verursachung einer Handlung stellt im Rahmen der stoischen Handlungstheorie das Zustimmungsvermögen (*synkathesis*) dar, welches unsere Handlungen kontrolliert. Der Handelnde kann einer Vorstellung seine Zustimmung geben oder verweigern, so dass er die Kontrolle darüber hat, ob seine Zustimmung einen Impuls auslöst und eine Handlung erfolgt. Freilich muss die Zustimmung nicht in jedem einzelnen Falle auch bewusst erfolgen. Es ist vielmehr durchaus möglich, dass der Handelnde einer Vorstellung implizit zustimmt und dadurch einen Impuls und somit eine Handlung verursacht. Er ist jedoch auch für diese Handlung verantwortlich, da er ihr zugestimmt hat. Hinsichtlich der stoischen Ursachenlehre⁴⁰ kommt der Zustimmung die Rolle der Hauptursache (*kyrion aition/causa principalis*) zu. Die Stoiker unterschieden verschiedene Arten von Ursachen,⁴¹ wobei sie unter Ursachen – gemäß unserem

⁴⁰ Unsere wichtigsten Quellen zur Rekonstruktion der stoischen Ursachenlehre sind: Stobaios, *Eclogae* 1.138.23 – 139.4 = LS 55A = SVF 2.336; Cicero, *De fato* 39 – 45 = LS 62C part. = SVF 2.974, part.; Plutarch, *De Stoicorum repugnantibus* 1055F – 1056D; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 9.211 = LS 55B = SVF 2.341; Clemens von Alexandrien, *Stromata* 8.9.

⁴¹ Ich folge im Folgenden der Interpretation der stoischen Ursachenlehre bei S. Bobzien, *Chrysippus' Theory of Causes*, in: K. Ierodiakonou (Hg.), *Topics in Stoic Philosophy*, 241f. Diese Interpretation ist differenzierter als die meist zu findende Standardinterpretation der stoischen Ursachenlehre und wird dem Quellenbefund besser gerecht; zur Standardinterpretation siehe: S. Botros, *Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy*, in: *Phronesis* 30 (1985), 274 – 304, bes. 283 – 285; A. Dihle, *Zur Schicksalslehre des Bardesanes*, in: A. M. Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Festschrift für C. Andresen), Göttingen 1979, 123 – 135; ders., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, 73f.; J. M. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, 86; R. Dobbin, *Προαίρεσις in Epicetetus*, 119; P. L. Donini, *Fato e volonta umana in Crisippo*, in: *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino* 109 (1974/1975), 1 – 44; ders., *Plutarco e il determinismo di Crisippo*, in: I. Gallo (Hg.), *Aspetti dello stoicismo e dell' epicureismo in Plutarco*, Ferrara 1988, 31; J. J. Duhot, *La Conception stoicienne de la causalité*, Paris 1989, 174 f. 179 f.; M. Forschner, *Die stoische Ethik*, 96 f.; M. Frede, *The Original Notion of Cause*, in: J. Barnes et al. (Hg.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980, 234 – 236; R. J. Hankinson, *Evidence, Externality and Antecedence: Inquiries into Later Greek Causal Concepts*, in: *Phronesis* 32 (1987), 85; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 46; A. J. Kleywegt, *Fate, Free Will and the Text of Cicero*,

heutigen Verständnis von ‚Ursache‘⁴² – stets nur Wirkursachen verstehen⁴³: Die basalste Unterscheidung bestand dabei zwischen Ursachen von Zuständen (*synechēs bzw. synektikon aition/causa continens*) und Ursachen von Veränderungen.⁴⁴ Da wir uns hier mit Handlungen beschäftigen – also mit Veränderungen in der Welt –, brauchen uns an dieser Stelle die Ursachen von Zuständen nicht weiter zu interessieren.

in: *Mnemosyne* 26 (1973), 342f.; A. A. Long, *The Stoic Concept of Evil*, in: *Philosophical Quarterly* 18 (1986), 340; ders., *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias' De Fato i-xiv*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970), 261f.; ders., *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Action*, in: ders. (Hg.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 173–199, 182; ders., *The Early Stoic Concept of Moral Choice*, in: F. Bossier et al. (Hg.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought* (Festschrift für G. Verbeke), Leuven 1976, 84; S. S. Meyer, *Self-Movement and External Causation*, in: M. L. Gill/L. G. Lennox (Hg.), *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton 1994, 76; M. Pohlenz, *Die Stoa*, 105; M. E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, in: *Phoenix* 19 (1965), 285–297; S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London 1959, 62; D. N. Sedley, *Chrysippus on Psycho-physical Causality*, 322f.; R. W. Sharples, *Necessity in the Stoic Doctrine of Fate*, in: *Symbolae Osloensis* 56 (1981), 81–97; ders., *Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism*, in: *Phronesis* 31 (1986), 272f.; ders., *Cicero: On Fate & Boethius: The Consolation of Philosophy IV.5–7, V*, Warminster 1991, 199f.; R. Sorabji, *Causation, Laws and Necessity*, in: J. Barnes et al. (Hg.), *Doubt and Dogmatism*, 273; P. Steinmetz, *Die Stoa*, in: H. Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4,2: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 611; M. von Straaten, *Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie*, in: *Gymnasium* 84 (1977), 510–512; J. Talanga, *Zukunftsurteile und Fatum*, Bonn 1986, 132–137; eine der hier vertretenen Interpretation der stoischen Ursachenlehre ähnliche Position findet sich bei: W. Görler, *Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41–44)*, in: *RhM* 130 (1987), 254–274; A. M. Ioppolo, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, in: *ANRW* 36,7 (1994), 4492–4545; S. Schröder, *Philosophische und Medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus*, in: *Prometheus* 16 (1990), 5–26.

⁴² Vgl. M. Frede, *The Original Notion of Cause*, 217–221.

⁴³ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 65.4 = SVF 2.346a: *Stoicis placet unam causam esse, id quod facit*; Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* 3.14: *doxai d' an aition einai koinoteron kat' autous di' ho energoun ginetai to apotelesma*.

⁴⁴ Vgl. Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1050C–D = LS 54T = SVF 2.937; 1056C = LS 55R = SVF 2.937.997; *De communibus notitiis* 1076E = SVF 2.937; zum *synektikon aition* siehe: Galen, *De causis continentibus* 1.1–5 = LS 55F; *De plenitudine* 3 = SVF 2.439f.; Alexander von Aphrodisias, *De mixtione* 223f. = LS 47I part. = SVF 2.442; 47 L part. = SVF 2.441; Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1053F = LS 47M = SVF 2.449; siehe dazu auch: M. Forschner, *Die stoische Ethik*, 91–96; zur stoischen Unterscheidung von Bewegungen (*kinēseis*) und Zuständen (*scheseis*) siehe: Stobaios, *Eclogae* 1.166.24–167.14; 2.73.1–13 = LS 60 J = SVF 3.111; 2.82.11–17 = SVF 3.141; 2.95.6–8 = SVF 3.94; Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.104 = SVF 3.117; Origenes, *De oratione* 2.368 = SVF 2.318; Plotin, *Enneaden* 3.1.7 = SVF 2.986; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 3.33 = SVF 3 Diog. 40; Simplicios, in *Aristotelis Categoriae commentarium* 212f. = LS 28N = SVF 2.390; siehe dazu auch: S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, 18–27.

Eine weitere zentrale Unterscheidung in der stoischen Ursachenlehre betrifft die Differenzierung von vollständigen bzw. hinreichenden Ursachen (*autotelēs aition/causa perfecta*) und vorhergehenden und mitwirkenden Ursachen (*prohēgoumenon* bzw. *prokatartikon kai synergon aition/causa antecedens* bzw. *proxima et adiuuans*).⁴⁵ Während die vollständigen Ursachen für sich alleine notwendig ihre Wirkungen hervorbringen,⁴⁶ liegen die vorhergehenden Ursachen zwar ihren Wirkungen ebenfalls voraus und wirken an ihrer Erzeugung mit, sind jedoch für sich alleine noch nicht hinreichend, um die jeweiligen Wirkungen hervorzubringen.⁴⁷ Wirken mehrere Ursachen in einem Geschehen zusammen, so wird der kausale Faktor, der für die Wirkung hauptverantwortlich ist, als Hauptursache (*kyrion aition/causa principalis*) bezeichnet.⁴⁸ Im Falle der Verursachung von Veränderungen und damit auch von Handlungen sind den Stoikern zufolge stets mindestens zwei Kausalfaktoren notwendig, so dass die vollständige Ursache für unsere Fragestellung keine Rolle spielt, da sie immer aus sich heraus notwendig ihre Wirkungen hervorbringt. In den von den Stoikern diskutierten Fällen von Veränderungen trägt der zweite Kausalfaktor in der Reihe immer die Hauptverantwortung für die Wirkung, während der erste Kausalfaktor nie die Hauptursache ist und stets nur an der Hervorbringung der Wirkung mitwirkt.⁴⁹

Angewandt auf unsere oben vorgenommene handlungstheoretische Analyse heißt das, dass die Vorstellung (*phantasia*) die vorhergehende und mitwirkende Ursache der Handlung darstellt, während die Zustimmung (*synkatathesis*) die Hauptursache der Handlung ist.⁵⁰ Eine Vorstellung ist zwar immer notwendig, um ein Handeln hervorzubringen,⁵¹ doch vermag sie dies für sich alleine nicht, da sie immer noch auf die Zustimmung vonseiten des Handelnden angewiesen ist. Sie ist entscheidend für das Zustandekommen einer Handlung, insofern sie den Handlungsimpuls freisetzt. Daher trägt sie auch die Hauptverantwortung dafür. Aufgrund dessen

45 Vgl. Cicero, *De fato* 41f. = LS 62C = SVF 2.974; Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1056B–D = LS 55R = SVF 2.997.

46 Vgl. Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1056B–C = LS 55R = SVF 2.997.

47 Vgl. ebd.

48 Vgl. Cicero, *De fato* 41f. = LS 62C = SVF 2.974; siehe auch: R. J. Hankinson, *Explanation and Causation*, in: K. Algra et al. (Hg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 494.

49 Vgl. S. Bobzien, *Chrysippus' Theory of Causes*, 236–239.

50 Vgl. Cicero, *De fato* 42f. = LS 62C = SVF 2.974; siehe auch: M. Forschner, *Die stoische Ethik*, 96 f.; A. W. Price, *Mental Conflict*, 146.

51 Vgl. Cicero, *Academica* 2.24 f. = SVF 2.116; 2.30 = LS 40N; *Topica* 59; siehe auch: M. Forschner, *Die stoische Ethik*, 109.

können Personen auch für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden, da sie einer Vorstellung ihre Zustimmung geben oder verweigern können.⁵²

Gibt der Handelnde einer Vorstellung seine Zustimmung und setzt damit einen Impuls zu einer Handlung frei, wird er selbst zu einem Kausalfaktor in der Welt, insofern er eine Veränderung in der Welt und damit eine Handlung verursacht. Auch der Handelnde selbst kann nun niemals vollständige Ursache (*autotelēs aition/causa perfecta*) seines Handelns sein, da er in seinem Handeln in der Situation, in der er sich befindet, auf die Begebenheiten der Welt, welche vorhergehende und mitwirkende Ursachen seines Handelns sind, angewiesen ist. Er kann jedoch sowohl vorhergehende und mitwirkende Ursache als auch Hauptursache einer Veränderung bzw. Handlung sein. Wirkt er an einer Handlung nur mit, ohne die Veränderung in der Welt alleine hervorzubringen und hauptsächlich dafür zu sein, so ist er lediglich die vorhergehende und mitwirkende Ursache der Handlung. Ist er aber der entscheidende kausale Faktor der Veränderung, so trägt er die Hauptverantwortung dafür und stellt ihre Hauptursache dar.⁵³ Innerhalb der stoischen Kausaltheorie war es folglich möglich, verschiedene Akteursrollen (Anstiftung, Beihilfe, Haupttäter etc.) zu differenzieren, obschon dies nie explizit diskutiert wird. Diese Differenzierung der unterschiedlichen Kausalfaktoren einer Handlung ist für die Unterscheidung von ‚Töten‘ und ‚Sterbenlassen‘ von entscheidender Bedeutung.

2.2 Intentionalität

Die bereits diskutierte Lehre von den unsere Vorstellungen begleitenden immateriellen *lekta* ermöglichte es den Stoikern auch, so etwas wie Intentionalität zu denken.⁵⁴ Im Falle intentionaler Handlungen formuliert der Handelnde für sich selbst, was er tun bzw. unterlassen wird. Dies ist die Funktion der ‚impulsiven Proposition‘. Die Zustimmung zu einer ‚impulsiven Proposition‘ ist, insofern sie, wie wir oben gesehen haben, notwendig zum Handeln führt, keine bloß intellektuelle Entscheidung, sondern auch zugleich die Ausbildung der Intention, der

⁵² Vgl. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8.397 = SVF 2.91; siehe dazu auch: A. A. Long, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Action*, 181f.; R. Sorabji, *Causation, Laws and Necessity*, 275.

⁵³ Vgl. J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 95f.

⁵⁴ Vgl. dazu V. Caston, *Intentionality in Ancient Philosophy*, in: E. N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Herbst 2008: <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/> (Zugriff am 14.09.2016).

Entscheidung entsprechend zu handeln.⁵⁵ Wenn man nun etwas über die Intentionen eines Handelnden wissen möchte, muss man nur betrachten, welchen ‚impulsiven Propositionen‘ er seine Zustimmung gegeben hat – ihr Inhalt gibt uns Aufschluss über seine Intentionen. Da jedoch die Zustimmung zu einer ‚impulsiven Proposition‘ eine private mentale Handlung ist, ist diese Methode zur Ermittlung der Intentionen eines Handelnden freilich von geringem praktischem Nutzen. Dennoch ändert dies nichts an der Tatsache, dass die Stoiker in ihrer Handlungstheorie Intentionen und ihrer prinzipiellen Formulierbarkeit Raum gaben.⁵⁶ Insofern das Vorhandensein einer Intention an die Präsenz eines *lekton* gebunden ist, können nur vernünftige Wesen Intentionen haben, da sie allein aufgrund des *logos* dazu in der Lage sind, *lekta* zu verstehen und zu formulieren. Zwar mag auch das Verhalten anderer Lebewesen zweckhaft sein, doch können sie ihr Handeln nicht in Worte fassen. Explizit vermögen dies nur rationale Wesen, auch wenn dies in ihrem Handeln meist nur implizit geschieht.

Die ‚impulsiven Propositionen‘, welchen wir unsere Zustimmung geben, können unterschiedliche Form annehmen, so dass ein und dieselbe Handlung auf unterschiedliche Weise beschrieben werden kann. Es ist allerdings nicht ganz klar, wie eine Handlung unter verschiedenen Beschreibungen gesehen werden kann, da die *lekta* und die in ihnen enthaltenen Propositionen doch an die Vorstellungen gebunden sind, mit denen sie einhergehen. Wie kann hier ein und dieselbe Handlung unter verschiedenen Beschreibungen gesehen werden? Möglicherweise dachten die Stoiker, dass unser Charakter, welcher ein materialer Zustand unserer Seele ist und damit den Umgang mit einer Vorstellung, die ja einen Abdruck in dieser Seele hinterlässt, beeinflusst, darüber entscheidet, welche Vorstellungen und *lekta* in der jeweiligen Situation ins Bewusstsein treten.⁵⁷ So wird der nicht-tugendhafte Mensch der ‚impulsiven Proposition‘ „Es ist für mich angemessen (*kathēkon*), aus diesem Schierlingsbecher zu trinken.“ zustimmen, während der Tugendhafte der Proposition „Es ist für mich angemessen (*kathēkon*), tapfer zu sterben.“ seine Zustimmung geben wird. Beide Propositionen beschreiben dieselbe Handlung, doch legt die Beschaffenheit der Seele der beiden Akteure – d. h.

55 Vgl. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, 220.

56 Vgl. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 95 f.

57 Vgl. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 98; zur Manipulation und Selektion von Vorstellungen siehe auch: Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.51 = LS 39A = SVF 2.61; Epiktet, *Dissertationes* 1.6.10; Aëtios 4.11.1–4 = LS 39E = SVF 2.83; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 120.4 = LS 60E; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8.276 = LS 53T = SVF 2.223; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 3.33 = LS 60D = SVF 3.72. Zur Rolle des Charakters siehe die vagen Anspielungen bei: Gellius, *Noctes Atticae* 7.2.6–13 = LS 62D = SVF 2.1000; vgl. dazu auch: A. A. Long, *Representation and the Self in Stoicism*, 274 f. 284 f.; M. Frede, *A Free Will*, 38.

ihr Charakter – fest, welcher Proposition sie ihre Zustimmung geben können. Letztlich unterscheidet folglich die Intention den guten vom schlechten Menschen. Ihre Handlung mag nach außen hin dieselbe sein; dennoch besteht aufgrund ihrer Intention ein fundamentaler Unterschied zwischen ihnen.⁵⁸

2.3 Modalität

Die differenzierte Handlungspsychologie der Stoiker ermöglichte es ihnen auch, nicht nur die Intention des Handelnden in ihrer Handlungstheorie zu berücksichtigen, sondern auch eine Unterscheidung von Tun und Unterlassen vorzunehmen. Ein Tun wird den Stoikern zufolge nämlich immer durch einen ‚Impuls‘ (*hormē*) hervorgebracht, während im Fall der Unterlassung eine ‚Abwehr‘ (*aphormē*) für sie verantwortlich ist.⁵⁹ Mittels dieser terminologischen Unterscheidung hinsichtlich des die Handlung verursachenden Impulses sind die Stoiker dazu in der Lage, die verschiedenen Handlungsmodalitäten von Tun und Unterlassen zu differenzieren.⁶⁰ Auch für die Stoiker fallen demnach Unterlassungen unter das Genus von Handlungen. Es besteht nämlich ein wichtiger Unterschied zwischen einer Unterlassung und einer weiteren Art der Untätigkeit, welche all das umfasst, was jemand einfach so nicht macht (sog. Nichthandeln). Diese Untätigkeiten sind keine Handlungen, da man nicht in irgendeiner Art und Weise aktiv ist, sich von der Ausführung der Tätigkeiten zu enthalten. Eine *aphormē* führt daher in N. Reschers Terminologie zu ‚doing not-X‘ anstatt zu ‚not doing X‘ – also zu einer Unterlassung.⁶¹ Eine *aphormē* wird daher als ein selbst-adressierter Befehl verstanden, etwas nicht zu tun – ein *logos apagoreutikos* (verbietende Vernunft) –, während eine *hormē* einen selbstadressierten Befehl darstellt, etwas zu tun – ein *logos prostaktikos* (vorschreibende Vernunft).⁶² Beide verursachen jedoch eine Handlung: die *hormē* ein Tun, die *aphormē* ein Unterlassen.

⁵⁸ Vgl. M. R. Graver, *Stoicism and Emotion*, 27 f.

⁵⁹ Vgl. Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1037D – F; Stobaios, *Eclogae* 2.79.1 = SVF 3.118; 2.82.5 = SVF 3.121; Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.104 = LS 58B = SVF 3.119; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 11.59 = SVF 3.122.

⁶⁰ Vgl. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 227.

⁶¹ Vgl. N. Rescher, *On the Characterization of Actions*, in: M. Brand (Hg.), *The Nature of Human Action*, Glenview/Ill. 1970, 248.

⁶² Vgl. Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1037F = LS 53R = SVF 1.375, part.: *kai mēn hē hormē, kata g' auton, tou anthrōpou logos esti prostaktikos autōi tou poiein, [...]. oukoun kai hē aphormē logos apagoreutikos [...]*.

2.4 Umstände

Neben der oben betrachteten Kausalität stellte die stoische Ursachenlehre auch ein weiteres Werkzeug bereit, welches heute immer wieder dazu herangezogen wird, um Handlungen zu typisieren: Die Unterscheidung der Handlungsumstände. Die Umstände einer Handlung werden von den Stoikern als vorhergehende und mitwirkende Ursachen einer Handlung betrachtet. Sie umfassen alle zum Zeitpunkt unseres Handelns relevanten Umstände und stellen eine notwendige Bedingung für unser Handeln dar, ohne jedoch allein hinreichend dafür zu sein.⁶³ Clemens von Alexandrien illustriert dies im Rahmen seiner Diskussion der stoischen Ursachenlehre am Beispiel Medeas:

Und wenn etwas die Ursache und das Machende ist, ist dies stets auch das Wodurch (*di' ho*); wenn aber etwas das Wodurch ist, ist es nicht immer auch die Ursache. Denn viele Dinge laufen zu einer Wirkung zusammen, durch die das Ziel entsteht, aber nicht alle sind Ursachen. Denn Medea hätte ihre Kinder nicht getötet, wenn sie nicht zornig gewesen wäre; noch wäre sie zornig gewesen, wenn sie nicht eifersüchtig gewesen wäre; noch dies, wenn sie nicht geliebt hätte; noch dies, wenn Iason nicht nach Kolchis gesegelt wäre; noch dies, wenn die Argo nicht gebaut worden wäre; noch dies, wenn das Holz auf dem Pelion nicht gefällt worden wäre. Denn in all diesem begegnet man dem Wodurch, aber nicht allem begegnet man als Ursachen der Kindstötung, sondern allein Medea.⁶⁴

Sämtliche Begebenheiten bis zum Fällen der Bäume auf dem Pelion sind vorhergehende Bedingungen für Medeas Kindermord, von denen wir manche – wie Medeas Zorn oder ihre Eifersucht – durchaus als die Umstände von Medeas Handeln bezeichnen können. Die vorhergehenden Ursachen stellen somit die Umstände dar, in denen jemand handelt. Wenn wir allerdings erklären möchten, warum Medea ihre Kinder getötet hat, genügt es nicht zu sagen, dass ihr Ehemann sie verlassen hat und sie deswegen eifersüchtig und zornig war. Viele andere Mütter würden unter diesen Umständen ihre Kinder nicht töten. Wir haben daher die Tötungshandlung durch die Aufzählung dieser Umstände noch nicht erklärt. Allein Medeas Charakter und ihre Zustimmung zu der die Tötungshandlung als angemessen erscheinenden Vorstellung können die Handlung erklären. Ihr Charakter ist es, der ihr die Vorstellung der Kindstötung als angemessen erscheinen und sie der Vorstellung zustimmen lässt. Hier liegt die Hauptursache für ihr Handeln, welche wir zu seiner Erklärung heranziehen müssen. Die Umstände bzw. vorhergehenden Ursachen reichen alleine nicht aus.⁶⁵ Diese untergeordnete

⁶³ Vgl. M. Forschner, *Die stoische Ethik*, 91.

⁶⁴ Clemens von Alexandrien, *Stromata* 8.9.

⁶⁵ Vgl. T. H. Irwin, *Stoics, Epicureans, and Aristotelians*, 455 f.

Rolle der Umstände zeigt allerdings bereits, dass sie nur schwerlich dazu geeignet sein dürften, den jeweiligen Handlungstyp zu modifizieren. Untersuchen wir diese Handlungstypisierung nun anhand von Schilderungen lebensbeendender Handlungen in der antiken Stoa.

3 Medizinethische Applikation

Der Suizid war ein beliebtes Thema innerhalb der stoischen Schule, wie die zahlreichen Textstellen belegen, welche sich mit der Frage der Legitimität des Suizids beschäftigen.⁶⁶ Diese wurden in der Forschung ausführlich diskutiert,⁶⁷ so dass sich die Analyse im Folgenden auf die für die Typisierung lebensbeendender Handlungen relevanten Passagen beschränken kann. Dabei sind insbesondere die von den Stoikern diskutierten Fälle von Todesfasten der Untersuchung wert, da es hinsichtlich der Handlungsmodalität eine Unterlassung darstellt, von den Stoikern aber als Tötungshandlung bestimmt wird, so dass zumindest im Rahmen einer stoischen Handlungstheorie die verbreitete Gleichsetzung von ‚Töten‘ mit ‚Tun‘ und ‚Sterbenlassen‘ mit ‚Unterlassen‘⁶⁸ als irrig zurückgewiesen werden muss.

Betrachten wir zunächst die Schilderung des Todes des zweiten Schulhauptes der Stoa, Kleantes:

Sein [sc. Kleantes] Ende sah folgendermaßen aus: Er hatte eine Zahnfleischentzündung. Auf Rat seiner Ärzte nahm er zwei Tage lang keine Nahrung zu sich. Es trat Besserung ein, so dass ihm seine Ärzte all seine Gewohnheiten wieder erlaubten. Er wollte dies jedoch nicht,

66 Für Äußerungen der Stoa zum Suizid siehe: Cicero, *De finibus* 3.60–64 = LS 66G part. = SVF 3.763, part.; *Tusculanae disputationes* 1.74; 1.84; 3.4; *De officiis* 1.112; 1.153; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 4.4; 24.24; 58.35–37; 69.6; 70; 71.16; 74.21; 78.2; 98.16; 104.3; *De providentia* 6.9; *De brevitate vitae* 6.2; *De consolatione ad Helviam matrem* 10.9; *Quaestiones naturales* 4.pr. 17; Plutarch, *De communibus notitiis* 1069D–E = SVF 3.167; 1076B; *De Stoicorum repugnantis* 1042D = SVF 3.759; Epiktet, *Dissertationes* 1.2.3; 1.2.25; 1.9.11; 1.9.16 f.; 1.24.20; 3.8.6; 3.24.97; 3.24.101; 4.1.71; Marc Aurel, *Ad se ipsum* 3.1; 5.29; 8.47; 10.8.5.

67 Zur Diskussion der Suizidfrage in der jüngeren Stoa-Forschung siehe: J. M. Cooper, *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, 531–536; W. Englert, *Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10 (1994), 67–98; W. Evenepoel, *The Philosopher Seneca on Suicide*, in: *AncSoc* 34 (2004), 217–243; M. Griffin, *Philosophy, Cato, and Roman Suicide I*, in: *Greece & Rome* 33 (1986), 64–77; dies., *Philosophy, Cato, and Roman Suicide II*, in: *Greece & Rome* 33 (1986), 192–202; A. J. L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide*, 181–197, bes. 188–191; J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, 233–255; R. Wyllie, *Views on Suicide and Freedom in Stoic Philosophy and Some Related Contemporary Points of View*, in: *Prudentia* 5 (1973), 15–32.

68 Vgl. D. Birnbacher, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart 1995, bes. 337–374.

sondern sagte, dass er schon zu weit gegangen sei, und beendete sein Leben, indem er den Rest seiner Tage fastete, im gleichen Alter wie Zenon, wie manche sagen, den er 19 Jahre gehört hat.⁶⁹

Kleanthes setzte diesem Bericht zufolge seinem Leben dadurch ein Ende (*te-leutēsai*), dass er über mehrere Tage hinweg auf Nahrung verzichtete. Er folgte darin vermutlich seinem Lehrer Zenon, der zumindest einer Überlieferung zufolge, auf dieselbe Weise aus dem Leben schied.⁷⁰ Der Verzicht auf Nahrung wird hier klar als lebensbeendende Handlung bestimmt, wobei Kleanthes selbst kausal für seinen Tod verantwortlich ist. Er ist es, der seinem Leben ein Ende setzt (*te-leutēsai*) – sich tötet. Das Todesfasten (*apokarterēsis*) scheint in der Antike ein beliebtes Mittel der Lebensbeendigung gewesen zu sein,⁷¹ welches auch innerhalb der Stoa immer wieder diskutiert wurde. So schildert uns Seneca den Tod des Tullius Marcellinus, der aufgrund einer zwar nicht unheilbaren, aber langwierigen und beschwerlichen Krankheit⁷² entschieden hat, aus dem Leben zu scheiden:

Für ihn war weder Eisen nötig, noch Blut: Er nahm drei Tage keine Nahrung zu sich und ließ im Schlafzimmer selbst ein Zelt aufstellen. Dann wurde eine Badewanne hinein getragen, in welcher er lange lag und unter wiederholtem Nachfüllen von warmem Wasser allmählich starb – wie er sagte, nicht ohne eine gewisse Lust, welche uns, die uns der Geist einmal verlässt, die nicht unbekannte sanfte Auflösung zu bereiten pflegt. [...] Obschon er nämlich Selbstmord begangen hat, ist er dennoch äußerst sanft dahingeschieden und dem Leben entronnen.⁷³

Marcellinus hat seinem Leben also durch Todesfasten ein Ende gesetzt, um den mit seiner Krankheit verbundenen Leiden zu entgehen. Diese Form der Lebensbeendigung wurde, wie uns Senecas abschließendes Urteil zeigt, als eine sehr sanfte Todesart verstanden. Dennoch ist die Klassifizierung der Handlung als eine

69 Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.176 = SVF 1.474.

70 Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.31; Der anderen Überlieferung zufolge soll er nach einem Sturz, bei dem er sich den Zeh gebrochen hat, solange die Luft angehalten haben, bis er tot war (vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.28 = SVF 1.288).

71 Dies legt ein Fragment des berühmten Arztes Erasistratos (frg. 139, in: I. Garofalo (Hg.), *Erasistrati Fragmenta*, Pisa 1988) nahe; es existierte sogar eine Abhandlung des Kyrenaikers Hegesias mit dem Titel ‚*Apokarterōn*‘ (Der Todesfaster), welche eine Einladung zum Hungersuizid darstellte (vgl. Cicero, *Tusculanae disputationes* 1.84); zur *apokarterēsis* siehe auch: D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, 404; A. J. L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide*, 41–47.

72 Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 77.5: *morbo et non insanabili correptus sed longo et molesto et multa imperante*.

73 Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 77.9 f.; weitere Aussagen zum Todesfasten finden sich in Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 70.6; 70.9.

Tötungshandlung eindeutig: „er hat Selbstmord begangen“ (*mortem sibi consciverit*).⁷⁴ Er ist nicht einfach an Nahrungsmangel gestorben, sondern hat seinem Leben bewusst ein Ende gesetzt; er ist das Subjekt seines Handelns: „er nahm drei Tage keine Nahrung zu sich“ (*triduo abstinuit*).⁷⁵ Die Verantwortung für sein Handeln liegt eindeutig bei ihm. Den Grund hierfür gibt uns Epiktet:

Was zerstört den ganzen Menschen bald durch Hunger, bald durch einen Strick, bald durch Sturz von einem Kliff? Die Entscheidung [*prohairesis*].⁷⁶

Unsere Entscheidung (*prohairesis*) als Dezisionsvermögen mit Blick auf unser Handeln bestimmt, welchen Vorstellungen und *lekta* wir unsere Zustimmung geben und macht uns daher zur Ursache unserer Handlungen, so dass wir für sie verantwortlich gemacht werden können. Marcellinus kann für seine Handlung verantwortlich gemacht werden, da er die Entscheidung getroffen hat, seinem Leben durch Todesfasten ein Ende zu setzen, und der entsprechenden Vorstellung seine Zustimmung gegeben hat. Er ist die Ursache der Tötungshandlung und daher kausal für sie verantwortlich. Über seine Intention erfahren wir bei Seneca explizit nichts,⁷⁷ doch dürfte sie auf Grundlage der Schilderung Senecas dieselbe gewesen sein, wie diejenige des Kleantes in der oben zitierten Passage: nämlich sich zu töten. Da wir jedoch bei Seneca nichts Explizites dazu hören, scheint sie von eher untergeordneter Rolle für die Typisierung der Handlung als Tötungshandlung zu sein, da diese offensichtlich auch ohne ihre eindeutige Feststellung erfolgen kann. Dies ist auch nur vernünftig, da wir, wie oben bemerkt, von außen keinen Zugang zu den Intentionen des Handelnden haben. Möglicherweise tragen jedoch die Handlungsumstände zur Qualifizierung der Handlung des Marcellinus als einer Tötungshandlung bei, da er sich ja das Leben nimmt, obwohl seine Erkrankung nicht unheilbar ist. Um die Rolle der Umstände für die Handlungstypisierung zu klären, müssen wir eine weitere Passage aus dem uns überlieferten stoischen Textkorpus betrachten:

Ich will der Krankheit nicht durch den Tod entfliehen, solange sie heilbar ist und dem Geist nicht im Weg steht. Ich will nicht Hand an mich legen des Schmerzes wegen: So zu sterben,

⁷⁴ Eine ähnliche Qualifikation des Todesfastens als Mord (*phonos*) und damit als Tötungshandlung findet sich bei Epiktet, *Dissertationes* 2.15.11.

⁷⁵ Eine abweichende Dauer bis zum Todeseintritt beim Todesfasten findet sich bei Gellius, *Noctes Atticae* 3.10.15, der Varro die Ansicht zuschreibt, dass es sieben Tage dauere, bis man ohne Nahrung sterbe: [...] *quibus inedia mori consilium est, septimo demum die mortem oppetunt*.

⁷⁶ Epiktet, *Dissertationes* 2.23.17.

⁷⁷ Lediglich die kurze Bemerkung in Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 77.5: *coepit deliberare de morte* enthält einen Hinweis auf Marcellinus' Intention.

heißt, besiegt zu werden. Wenn ich jedoch wissen werde, dass ich ihn ununterbrochen erdulden muss, werde ich aus dem Leben scheiden, nicht um seinetwillen, sondern weil er mir bei allem, weswegen man lebt, hinderlich sein wird; Schwach und feig ist, wer des Schmerzes wegen stirbt, töricht, wer um des Schmerzes willen lebt.⁷⁸

Im ersten Teil der Passage beschreibt Seneca einen Fall parallel zu dem des Marcellinus: Wenn man seinem Leben ein Ende setzt, obwohl die Krankheit, die einen befallen hat, heilbar ist, gilt dies als Tötung (*afferam mihi manus*), deren Subjekt und damit Kausalursache man selbst ist, so dass man auch für sie verantwortlich ist. Der zweite Fall ist für die Klärung der Frage, ob der Umstand einer heilbaren bzw. unheilbaren Erkrankung den Handlungstyp modifiziert, interessanter. Bei ununterbrochenen Schmerzen, also bei unheilbarer Krankheit, werde er, sagt Seneca, aus dem Leben scheiden (*exibo*). Zwar ist Seneca auch hier das aktive Subjekt der Handlung, doch gibt uns das Verbum ‚*exire*‘ noch nicht unbedingt Aufschluss über den vorliegenden Handlungstyp. Allerdings verweist uns das Verbum ‚*exire*‘ auf die stoische Lehre vom ‚wohlüberlegten Ausgang‘ (*eulogos exagogē*)⁷⁹, wie die Stoiker den Suizid des Weisen zu bezeichnen pflegten. Dass auch dieser als Tötungshandlung aufgefasst wurde, zeigt uns eine weitere Passage aus Seneca und der Kontext, in den sie eingebettet ist. Seneca schildert uns, wie Marcus Scribonius Libo Drusus erwägt, ob er Selbstmord begehen oder lieber auf sein Ende warten solle (*habere coepit consilium utrum conscisceret mortem an exspectaret*), und wie er schließlich tatsächlich Selbstmord begeht (*manus sibi attulit*).⁸⁰ An diese Schilderung schließen sich Überlegungen darüber an, ob und wann es legitim sei, sich das Leben zu nehmen. In diesen Überlegungen findet sich die für uns relevante Passage, welche deutlich werden lässt, dass auch der ‚wohlüberlegte Ausgang‘ als Tötungshandlung angesehen wurde:

In keiner Angelegenheit müssen wir uns mehr nach dem Geist richten als beim Tod. Er wähle den Ausgang, wie er den Anstoß dazu bekommen hat: hat er das Schwert ergriffen oder den Strick oder irgendeinen Trank, der die Adern durchströmt, er fahre fort und zerreiße die Fesseln der Knechtschaft.⁸¹

78 Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 58.36.

79 Zur Lehre von der *eulogos exagogē* siehe: Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7.130 = LS 66H = SVF 3.757; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 3.60 f. = LS 66G = SVF 3.763; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 70.5–7; Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1042D = SVF 3.759; Epiktet, *Dissertationes* 3.8.6; 3.24.101; Marc Aurel, *Ad se ipsum* 5.29; 8.47; 10.8.5; siehe dazu auch: D. Daube, *The Linguistics of Suicide*, 405–408.

80 Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 70.10.

81 Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 70.12.

Insbesondere der Kontext, in den dieser Passus eingebettet ist, verstärkt den Eindruck, dass hier von einer Tötungshandlung die Rede ist. Dort finden sich Beschreibungen der Herbeiführung des Lebensendes, welche klar für eine Tötungshandlung sprechen: *conscisceret mortem; manus sibi attulit; [morti] inicienda sit manus; vim adferendam vitae suae; ipsum interemptorem sui fieri.*⁸² Vor allem die letzten beiden Formulierungen qualifizieren die Handlungen, von denen in diesem Kontext die Rede ist, eindeutig als Tötungshandlungen, so dass vieles dafür spricht, dass die Stoiker auch den ‚wohlüberlegten Ausgang‘ und damit auch die Lebensbeendigung bei unheilbarer Krankheit, welche in der oben zitierten Passage Erwähnung fand, als Tötungshandlungen angesehen haben. Die Umstände können demnach den Handlungstyp nicht modifizieren. Dies ist auch nicht verwunderlich, da sie, wie wir oben gesehen haben, lediglich die vorhergehenden und mitwirkenden Ursachen einer Handlung darstellen und daher eine untergeordnete Rolle spielen.

Einen weiteren, auch aus heutiger Sicht im Kontext der Diskussion um die ärztliche Suizidbeihilfe interessanten Fall stellt der Tod durch Gift dar. Wir hören, dass Antipater, das fünfte Schulhaupt der Stoa, seinem Leben durch Gift ein Ende gesetzt hat.⁸³ Auch Seneca berichtet uns von durch Gift induzierten Todesfällen.⁸⁴ Neben dem in der vorhergehenden Passage erwähnten „Trank, der die Adern durchströmt“⁸⁵ und dem Leben ein Ende setzt, ist insbesondere die folgende Textpassage zu untersuchen:

Sein [sc. Apicius'] Ende zu kennen, ist der Mühe wert. Als er hundert Millionen Sesterzen an die Küche aufgewandt hatte, als er so viele Geschenke der Kaiser und die gewaltige Steuer des Kapitols durch einzelne Gelage aufgezehrt hatte, schaute er, von Schulden überwältigt, damals zum ersten Mal gezwungenermaßen in seine Bücher: Er berechnete, dass ihm zehn Millionen Sesterzen übrig bleiben werden, und beendete, als ob er im schlimmsten Hunger leben würde, wenn er mit zehn Millionen leben würde, sein Leben mit Gift.⁸⁶

An den Berichten, die sich im stoischen Textkorpus zum Tod durch Gift finden, lassen sich einige Auffälligkeiten ausmachen. Zum einen vergiftet sich in diesen Texten niemals ein kranker Mensch, so dass allein aufgrund dieser Tatsache eine Parallelisierung der Fälle mit der heutigen Frage des ärztlich assistierten Suizids problematisch erscheint. Zum anderen erfahren wir auch in keinem der Fälle,

⁸² Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 70.10 – 14.

⁸³ Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 4.64: [...] *Antipatron pharmakon pionta apothanein* [...].

⁸⁴ Vgl. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 70.9; 70.12; *De consolatione ad Helviam matrem* 10.9.

⁸⁵ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 70.12.

⁸⁶ Seneca, *De consolatione ad Helviam matrem* 10.9.

woher das Gift kommt – ob es ein Arzt bereitgestellt hat oder ob es auf andere Weise beschafft wurde. Offenbar waren die Stoiker an dieser Frage nicht interessiert. Vor allem zwei Gründe dürften für dieses Desinteresse infrage kommen: Zum einen waren die Stoiker wesentlich an der Verantwortungszuschreibung für unser Handeln interessiert. Die Frage war mit der Zustimmung des Handelnden in dem Moment, als er das Gift nimmt, geklärt, so dass sich weitere Untersuchungen erübrigen. Zum anderen dürfte der ärztlich assistierte Suizid – sei es durch eine Tötungshandlung oder durch ein ‚Sterbenlassen‘ im Zuge einer Therapiebegrenzung – in der Antike aufgrund des eingeschränkten medizinischen Wissens kein verbreitetes oder zumindest kein klar identifizierbares Phänomen gewesen sein, da man weder mit großer Zuverlässigkeit die Heilbarkeit bzw. Unheilbarkeit einer Erkrankung diagnostizieren, noch ihren letalen Verlauf prognostizieren oder ein finales Krankheitsstadium identifizieren konnte. Darüber hinaus ließen die begrenzten medizinischen Möglichkeiten die Gefahr der Übertherapie oder künstlichen Lebensverlängerung, welche heute zunehmend als Probleme empfunden werden, gar nicht erst aufkommen. Fälle, in denen der ärztlich assistierte Suizid daher als vernünftige Handlungsoption erscheinen konnte, dürften daher recht selten gewesen sein, so dass entsprechende Handlungen entweder nicht oder nur sehr selten vorkamen; wenn sie jedoch vorkamen, dürften sie nicht als hinreichend problematisch angesehen worden sein, um besondere philosophische Aufmerksamkeit zu verdienen. Obschon die Stoiker mit ihrer komplexen Handlungstheorie durchaus dazu in der Lage gewesen wären, dieses Phänomen hinreichend differenziert zu analysieren, scheinen sie keine Notwendigkeit dafür gesehen zu haben.

Abschließend lässt sich somit festhalten, dass die Stoiker mit ihren umfangreichen Überlegungen zur Handlungstheorie sowie zur Kausalitätstheorie und zur Philosophie des Geistes die nötigen Werkzeuge besaßen, um Handlungstypisierungen vorzunehmen und die heutige Unterscheidung von ‚Töten‘, ‚Sterben‘ und ‚Sterbenlassen‘ nachzuvollziehen. Allerdings wandten sie diese Instrumente – soweit uns die Quellenlage dieses Urteil erlaubt – nur bedingt in einem medizinethischen Kontext an, der ihnen wohl nicht hinreichend problematisch erschienen sein dürfte, um der ausführlicheren Kommentierung wert zu sein.

Karl-Heinz Leven

„Nie werde ich ein tödliches Mittel verabreichen ...“

Hippokratische Medizin im Umgang mit Sterben und Tod

1 Vorbemerkung: Eine überzeitliche Verpflichtung?

Im Vorfeld der Bundestagsentscheidung vom 6. November 2015 über das „Gesetz zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung“ (§ 217 StGB) wurde in der medialen Öffentlichkeit kontrovers diskutiert, ob und in welchem Maß ÄrztInnen Beihilfe zum Suizid leisten dürften oder sollten. Hierbei wurde – wie häufig in medizinethischen Debatten – der Hippokratische Eid als Argument eingebracht. Ein Kommentar in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung warnte: „In der Eidesformel, die dem griechischen Arzt Hippokrates zugeschrieben wird, heißt es: ‚Auch werde ich niemandem ein tödliches Gift geben, auch nicht, wenn ich darum gebeten werde, und ich werde auch niemanden dabei beraten.‘ Deutsche Ärzte müssen diesen Schwur nicht leisten. Doch der Gesetzgeber wäre gut beraten, sich daran zu orientieren.“¹

Der Zeitungsartikel zitierte wörtlich aus dem historischen Text, d.h. der Hippokratische Eid wurde hier nicht, wie dies oft und mit gelegentlich kuriosen Folgen geschieht, lediglich emblematisch angeführt, sondern tatsächlich als inhaltliches Argument verwendet.² Dass der Hippokratische Eid in aktuellen (fach-) öffentlichen medizinethischen Debatten häufiger begegnet, zeigt, dass der Name

1 FAZ vom 29. September 2014, 8, unter der wortspielerischen Überschrift „Ärztliche Aufgabe“; unter derselben Überschrift hatte die FAZ am 18. Februar 2011, ebenfalls im Kontext der Sterbehilfe-Debatte, getadelt: „Die Bundesärztekammer kehrt der ärztlichen Ethik des Hippokrates den Rücken.“

2 Nach einem Vergewaltigungsdelikt in Köln Mitte 2013 (nicht zu verwechseln mit den Vorgängen zu Silvester 2015) wurde dem Opfer, so das wesentliche Geschehen, von zwei katholischen Kliniken ein Nidationshemmer („Pille danach“) verweigert. Daraufhin brandete ein medialer Sturm los; der „Katholikenausschuss in der Stadt Köln“, ein Laiengremium, zeigte sich „entsetzt“, da die Haltung der Kliniken dem Hippokratischen Eid widerspreche – ohne zu bedenken (oder zu wissen), dass im Hippokratischen Eid die Gabe von Abtreibungsmitteln untersagt wird.

„Hippokrates“, noch verstärkt durch den halbmythischen Begriff „Eid“, seinen autoritativen Klang bis heute behalten hat.³

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht jedoch nicht die moderne Verwendung des Hippokratischen Eids, sondern die Frage, ob und wie das Problem des Umgangs mit Sterben und Tod, inklusive lebensbeendender Maßnahmen, in der antiken griechischen Medizin thematisiert wurde. Hierzu werden nach einem kurzen Blick auf das zur Verfügung stehende antike Textcorpus einige zentrale Fragen quellennah erörtert. Wie stellt sich ärztliches Denken und Handeln im unmittelbaren Kontext von Sterben und Tod dar? Hierzu gehören die Probleme von Unheilbarkeit und Behandlungsverweigerung. Welche Bedeutung hat der apodiktische Satz aus dem Hippokratischen Eid, das vielzitierte „Euthanasieverbot“? Gibt es Hinweise bzw. Verschwörungsvorstellungen, dass Ärzte individuell oder systematisch in Tötungshandlungen verstrickt waren? Das abschließende Fazit bindet die aus den antiken Texten gewonnenen Einsichten an die grundsätzliche Problematik lebensbeendender Maßnahmen zurück.

2 Hippokrates und Corpus Hippocraticum

Unter dem Namen des Hippokrates (zweite Hälfte 5. bis erste Hälfte 4. Jh. v. Chr.) ist eine Schriftengruppe überliefert, die modern *Corpus Hippocraticum* genannt wird.⁴ Die aus ca. 60 Schriften bestehende Sammlung handelt eine Vielzahl von Themenbereichen der Heilkunde ab, so einzelne „Fächer“ (nach modernem Verständnis) wie die Frauenheilkunde oder Chirurgie, weiterhin grundlegende Konzepte, Semiotik (Zeichenlehre) und Prognostik. Eine Reihe von Texten ist der Deontologie/Pflichtenlehre gewidmet. Wie bereits in der Antike erkannt wurde, können keineswegs alle Texte von einem Autor verfasst worden sein. Nicht nur die Spannweite der Thematik, sondern offensichtliche Widersprüche und Gegensätze

³ Vgl. V. Nutton, *Hippocratic Morality and Modern Medicine*, in: H. Flashar/J. Jouanna (Hg.), *Médecine et morale dans l'Antiquité*, Genf 1997, 31–56; K.-H. Leven, *Die Erfindung des Hippokrates – Eid, Roman und Corpus Hippocraticum*, in: U. Tröhler/S. Reiter-Theil (Hg.), *Ethik und Medizin 1947–1997. Was leistet die Kodifizierung von Ethik?*, Göttingen 1997, 19–39; T. Rütten, *Medizinethische Themen in den deontologischen Schriften. Zur Präfigurierung des historischen Feldes durch die zeitgenössische Medizinethik*, in: H. Flashar/J. Jouanna (Hg.), *Médecine et morale dans l'Antiquité*, 65–120; K.-H. Leven, *Der Hippokratische Eid. Tradition, Mythos, Fiktion*, in: *Imago Hominis* 18 (2011), 307–316.

⁴ Vgl. J. Jouanna, *Hippocrates*, Baltimore/London 1999 (frz. Originalausgabe: *Hippocrate*, Paris 1992); W. Golder, *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner*, Würzburg 2007; E. M. Craik, *The ‚Hippocratic Corpus‘. Content and Context*, London/New York 2015; H. Flashar, *Hippokrates. Meister der Heilkunst*, München 2016.

grundsätzlicher Art machen deutlich, dass verschiedene Autoren am Werk waren. Hinzu kommen „Qualitätsunterschiede“ der Schriften, die in verschiedenen Epochen unterschiedlich wahrgenommen wurden. Die Entstehungszeit des Corpus reicht vom späten 5. Jh. v. Chr. bis in die späthellenistische Zeit. Das Schriftencorpus ist offensichtlich erstmals im hellenistischen Alexandria unter dem Autornamen des von Platon sehr gelobten, allerdings kaum näher charakterisierten koischen Arztes Hippokrates zusammengestellt worden. In hellenistischer Zeit beriefen sich Ärzte auf Hippokrates als Qualitätsausweis eigener Anschauungen. In einer Medizin, die ihre Autorität aus der Tradition bezog, war das Adjektiv „hippokratisch“ eine Art Markenzeichen. Im Streit verschiedener antiker Ärzteschulen galt es, die eigenen Ansichten als „hippokratisch“ und diejenigen des Gegners als „un-hippokratisch“ zu erweisen. Hierbei erschien es wichtig, sich auf den „echten“ Hippokrates zu berufen bzw. denjenigen, den man dafür hielt. Der kaiserzeitliche griechische Arzt Galen aus Pergamon (129 – ca. 210 n. Chr.) verstand es, das Hippokrates-Bild entscheidend zu prägen und sich selbst als den vollkommenen „Hippokratiker“ zu stilisieren. Er erfand damit gleichsam Hippokrates, und sein Bild des Meisters von Kos wirkt seit der Spätantike über das Mittelalter in Orient und Okzident bis heute nach.⁵ Die komplexe Frage der „Echtheit“ einzelner hippokratischer Schriften, die gerade bezüglich des Hippokratischen Eids immer wieder missverstanden wird, ist eng verknüpft mit der hier ebenfalls nur zu erwähnenden Frage, wie das Corpus Hippocraticum insgesamt entstanden ist.⁶ Fest steht, dass außerhalb dieser umfangreichen Textsammlung keine medizinische Literatur aus dem 5./4. Jh. v. Chr. überliefert ist.⁷

5 Vgl. M. Stamatu, Art. *Hippokratismus*, in: K.-H. Leven (Hg.), *Antike Medizin*, München 2005, 423–425; zu Galen vgl. V. Boudon-Millot, *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris 2012; S. P. Mattern, *The Prince of Medicine. Galen in the Roman Empire*, Oxford 2013.

6 Vgl. K.-H. Leven, Art. *Echtheitskritik*, in: ders. (Hg.), *Antike Medizin*, 238–241; das erwähnte Missverständnis besteht darin, dass dem historischen Hippokrates die Autorschaft des Hippokratischen Eids abgesprochen wird, ohne zu erkennen, dass es nicht eine einzige hippokratische Schrift gibt, die als „echt“ zu bezeichnen wäre.

7 Vgl. R. Wittern, *Gattungen im Corpus Hippocraticum*, in: W. Kullmann/J. Althoff/M. Asper (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen 1998, 17.

3 Hippokratische Deontologie und moderne Medizinethik

3.1 Begriffsklärungen

Versuche, das heterogene Corpus Hippocraticum sinnvoll zu gliedern, gibt es seit der Antike – so Einteilungen nach „Echtheit“, Inhalt, literarischer Gattung, Zweck oder Adressatenkreis. Die Gliederung nach inhaltlichen Gesichtspunkten ist praktisch und zugleich die älteste überlieferte.⁸ Sie findet sich bei Erotian (1. Jh. n. Chr.), der in seinem Hippokrates-Glossar 31 Titel in fünf Gruppen einteilte. Neben die „semiotischen“, die „ätiologischen“, die „therapeutischen“ und die „vermischten“ Schriften stellte er als vierte Gruppe diejenigen, die sich „auf die Medizin als Kunst beziehen“ (τῶν δ'εἰς τὸν περὶ τέχνης τεινόντων λόγον).⁹ Zu konstatieren ist freilich, dass sich zahlreiche Stellen im Corpus Hippocraticum finden, in denen Haltung und Verhalten des Arztes in kritischen Situationen angesprochen werden, diese Bemerkungen jedoch in den älteren Schriften (5./4. Jh. v. Chr.) unsystematisch und verstreut vorkommen, während eine zusammenhängende Darstellung derartiger Fragen in den deontologischen Schriften späterer Zeit (hellenistisch und römisch) erfolgte.¹⁰ Erotian rechnete zu den „auf die Medizin als Kunst“ bezüglichen Schriften den Hippokratischen Eid, die Schriften „Gesetz“, „Über die Kunst“ und einige andere.¹¹ Die Einteilung Erotians wurde von Anuce Foës (1528 – 1595) aufgenommen und in acht „sectiones“ weiter entwickelt.¹² An die erste Stelle rückte bei Foës die von Erotian als vierte Gruppe

⁸ Vgl. P. Potter, *Short Handbook of Hippocratic Medicine*, Quebec 1988.

⁹ *Erotiani vocum Hippocraticorum collectio*, hg. E. Nachmanson, Göteborg 1918, 9; vgl. U. Fleischer, *Untersuchungen zu den pseudohippokratischen Schriften ΠΑΡΑΓΓΕΛΙΑΙ, ΠΕΡΙ ΙΗΤΡΟΥ und ΠΕΡΙ ΕΥΣΧΗΜΟΣΥΝΗΣ*, Berlin 1939.

¹⁰ Vgl. T. Rütten, *Medizinethische Themen in den deontologischen Schriften*, 102–108.

¹¹ *Erotiani vocum Hippocraticorum collectio*, hg. E. Nachmanson (1918) 9, 1–23; in dieser Gruppe erscheinen folgende Schriften: *Eid/Jusjurandum/ῥρκος (horkos)*, hg. Littré 4 (1844), 628–633, Übers. Diller (1994), 8–10; *Lex/nóμος (nomos)*, hg. Littré 4 (1844), 638–642, Übers. Diller (1994), 120–122; *Die ärztliche Kunst/De arte/περὶ τέχνης (peri technes)*, hg. Littré 6 (1849), 2–26, Übers. Diller (1994), 225–240; *Der Arzt/De medico/περὶ ἱητροῦ (peri ietrou)*, hg. Littré 9 (1861), 204–220, Übers. Diller (1994), 110–118; *Vorschriften/Praeceptiones/παρραγγελίαι (parangeliai)*, hg. Littré 9 (1861), 250–272, Übers. Jones 1 (1923), 312–333; *Über den Anstand/De habitu decenti/Decorum/περὶ εὐσχημοσύνης (peri euschemosynes)*, hg. Littré 9 (1861), 226–244, Übers. Jones 2 (1923), 278–301. ¹² *Hippocratis Opera Omnia*, hg./lat. Übers. Anutius Foësius, Frankfurt a. M. 1595; vgl. G. Maloney/R. Savoie, *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique*, 1473–1982, Québec 1982, 86, Nr. 595.

genannte Serie der „auf die Medizin als Kunst“ bezüglichen Texte. Foës führte dort über die von Erotian genannten Titel drei weitere Schriften auf, nämlich „Der Arzt“, „Über den Anstand“ und „Vorschriften.“¹³ Indem Renaissance-Gelehrte wie Foës in den gedruckten Ausgaben den Hippokratischen Eid an die erste Stelle setzten, wurde dessen Rang als vermeintliche Essenz und Programmschrift des gesamten Corpus auch drucktechnisch zum Ausdruck gebracht und für die Folgezeit festgeschrieben.¹⁴

Abhandlungen zur Geschichte der medizinischen Ethik in abendländischer Perspektive beginnen typischerweise und wie selbstverständlich mit der hippokratischen Medizin, insbesondere mit dem Hippokratischen Eid.¹⁵ Die Herausgeber der *Cambridge World History of Medical Ethics* (2009) bemerkten selbstkritisch, dass ihr monumentales Werk zutreffender „A History of the Discourses at the Intersection of (Bio) Medicine and Morality“ heißen müsste.¹⁶ Dieser Hinweis ist auch für das Thema „Sterben und Tod“ relevant. In der Antike gab es – der Sache nach – Überlegungen, Konzepte und Texte, in denen Handeln und Haltung von Ärzten in Grenzsituationen reflektiert und normiert wurden; nach modernem Verständnis träten dort also „medizinethische“ Themen zutage.¹⁷ Allerdings gilt es, zwischen Skylla, Charybdis und einer noch zusätzlichen Hydra einen Mittelkurs zu steuern: zu vermeiden ist zunächst ein „Traditionalismus“, also der Versuch, im Sinne einer überkommenen Traditionspflege vermeintlich überzeitliche hippokratische Tugenden und ethische Maximen freilegen zu wollen. Ebenso anachronistisch ist es, in präsentistischer Weise gegenwärtige Konzepte in die Geschichte zu projizieren („Präsentismus“). Die dritte Gefahr lauert, wenn durch

13 Mit dieser Umstellung der *sectiones* orientierte sich Foës auch an den Inhaltsverzeichnissen (*pinakes*) der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung des Corpus Hippocraticum (Heidelberg, CMG I 1, 11 f.) und an der Reihenfolge der Schriften in den ältesten Textzeugen (Cod. Marc. Venetus gr. 269 [M], 10./11. Jh.; Cod. Vat. Graec. 276 [V], 12. Jh.); vgl. J. Irigoin, *Tradition manuscrite et histoire du texte. Quelques problèmes relatifs à la collection hippocratique*, in: L. Bourgey/J. Jouanna (Hg.), *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden 1975, 3–18; L. R. Angeletti, *The Origin of the Corpus Hippocraticum from Ancestors to Codices Antiqui. The Codex Vaticanus Graecus 276*, in: *Medicina nei Secoli* 3 (1991), 99–151.

14 Vgl. T. Rütten, *Hippokrates im Gespräch*, Münster 1993, 51–54.

15 J. N. Norman (Ed.), *Morton's Medical Bibliography. An Annotated Check-List of Texts Illustrating the History of Medicine (Garrison and Morton)*, Cambridge 1991, 271 f., führt ohne jede Erläuterung unter der Überschrift „Medical Ethics“ als ersten maßgeblichen Text den Renaissance-Erstdruck des Hippokratischen Eids 1475/83 auf.

16 R. B. Baker/L. B. McCullough (Hg.), *The Cambridge World History of Medical Ethics*, Cambridge/New York 2009, 15.

17 Pragmatisch aufgefasst bei H. Flashar, Art. *Ethik*, in: K.-H. Leven (Hg.), *Antike Medizin*, 275–277; vgl. V. Nutton, *Medizinische Ethik*, in: H. Cancik (Hg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 7, Stuttgart/Weimar 1999, 1117–1120.

die Epochen hindurch vermeintlich konstante Phänomene ausgemacht werden, was als „Essentialismus“ zu bezeichnen ist. Ein derartiger „Essentialismus“ (die erwähnte Hydra) führt zu dem vermutlich häufigsten und durch die Diskurse der modernen Bioethik geförderten Missverständnis, eine „hippokratische Medizinethik“ als Auseinandersetzung antiker Ärzte mit (modernen) Dilemmasituationen (z. B. Lebensbeginn, Lebensende, Therapieabbruch, Euthanasie) aufzufassen.

3.2 Hippokratische Medizin als Beruf

Das Berufsethos des griechischen Arztes umfasste wesentlich andere Inhalte bzw. hatte andere Schwerpunkte als die gegenwärtige Medizinethik. Welche Voraussetzungen muss ein guter Arzt mitbringen, welche Kenntnisse und Fähigkeiten sind zu erwerben? Gibt es eine spezifisch ärztliche Grundhaltung, die sich in seiner beruflichen Tätigkeit ausprägt? Und spielt diese Grundhaltung auch in sein (Privat-)Leben hinein? Wie soll sich der Arzt verhalten – am Krankenbett, im Umgang mit Sterben und Tod, im Kontakt mit Patienten, Angehörigen, der Öffentlichkeit, im Umgang mit Kollegen, in öffentlichen „Auftritten“? Wann und in welcher Form sollte er über das Honorar sprechen? Aus diesem in den deontologischen Schriften erörterten weiten Themenfeld sollen im folgenden Nachrichten über Verhalten und Haltung hippokratischer Ärzte angesichts von Sterben und Tod betrachtet werden.

Die Grenzen der Medizin, ihre beschränkten Möglichkeiten, lagen für die hippokratische Heilkunde viel näher, als dies in der Moderne auch nur vorstellbar ist.¹⁸ In naturkundlichen aristotelischen und hippokratischen Texten wurden Sterben und Tod als Folge der Affektion lebenswichtiger Teile wie des Gehirns, der Leber, des Herzens u. a. erklärt. Phänomenologisch war der Todesvorgang mit dem Stillstand des Atems und des Herzens verbunden.¹⁹ Konzeptuell galt der Verlust der natürlichen Wärme und das Aufhören der Blutbewegung (nicht als Kreislauf gedacht) als Ursache bzw. unmittelbare Begleiterscheinung des Todes. Derartige Vorstellungen, nach moderner Ausdrucksweise die „Pathophysiologie“, bildeten für den hippokratischen Arzt den naturkundlichen Hintergrund, vor dem sich sein Wirken am Krankenbett, seine Interaktion mit dem Patienten und dessen Ange-

18 Pointiert ausgedrückt von V. Nutton, *Murders and Miracles. Lay Attitudes to Medicine in Classical Antiquity [1985]*, in: ders., *From Democedes to Harvey. Studies in the History of Medicine*, London 1988, 41: „Hippocratic medicine [...] was little more than good nursing“; gemeint ist hier allerdings als Vergleichspunkt die moderne Krankenpflege.

19 Einzelbelege bei P. Potter, Art. *Sterben*, in: K.-H. Leven (Hg.), *Antike Medizin*, 829f.

hörigen vollzog.²⁰ Einerseits waren die diagnostischen und therapeutischen Mittel bescheiden, andererseits befanden sich Ärzte als beruflich tätige Heilkundige, als Anbieter auf einem „medical market place“ (Gesundheitsmarkt), in einer prekären sozialen Stellung. Als „skilled workmen“ (τεχνίται/*technitai*), die ihre „Kunst“ und den Unterricht darin gegen Bezahlung ausübten, beruhte ihr Prestige/Ansehen (δόξα/*doxa*) ausschließlich auf einer erfolgreichen und öffentlich sichtbaren medizinischen „performance“, angesichts des Fehlens einer curricular geregelten medizinischen Ausbildung, (staatlicher) Examina oder vorzeigbarer Urkunden.²¹ Neben der Diagnose und Therapie kam der Prognose entscheidende Bedeutung zu; sie war nützlich und notwendig für die Behandlung des Patienten und konnte sein Schicksal sein, zugleich entschied sie über den beruflichen Erfolg und damit die δόξα/*doxa* des Arztes.

4 Kernthemen der hippokratischen Deontologie

4.1 Diener der *techné*

Die Krankenbehandlung des hippokratischen Arztes war von dem Leitsatz geprägt, „zu nützen oder wenigstens nicht zu schaden (ὠφελεῖν ἢ μὴ βλάπτειν)“²². Alle weiteren Erwägungen knüpften sich hieran: das Abwägen von Therapie-maßnahmen, die Zusammenarbeit von Arzt, Patient und Umgebung. Erkennbar war der Blickwinkel des professionellen Nutzens für den Arzt. Das Einfühlen in den Kranken und seine Bedürfnisse wurde mit dem Begriff χάριτες („Annehmlichkeiten“) umschrieben; hierzu gehörten Sauberkeit in der Zubereitung von Essen und Trinken, Besuche, Gespräch, Haltung, Haare, Nägel und Gerüche, d. h. die Parfümierung des Arztes.²³ Wichtigster Ort des ärztlichen Auftretens war das Krankenbett in der häuslichen Umgebung. Indem sich der Arzt dem Patienten zuwandte, gewann er Kenntnisse, die ihn in den Stand versetzten, seine Kunst auszuüben. Zugleich hatten die Kranken zum Arzt „recht enge Beziehungen“ (οὐ

²⁰ Vgl. H. F. J. Horstmanshoff, *The Ancient Physician. Craftsman or Scientist?*, in: *J Hist Med Allied Sci* 45 (1990), 176–197; zu den Todesvorstellungen in Medizin und Literatur vgl. A. J. L. van Hooff, *Thanatos und Asklepios. Wie antike Ärzte zum Tod standen*, in: T. Schlich/C. Wiesemann (Hg.), *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*, Frankfurt a. M. 2001, 85–101.

²¹ Vgl. F. Kudlien, *Der ärztliche Beruf in Staat und Gesellschaft der Antike*, in: *Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung* 7 (1988), 41–73.

²² Hippokrates, *Epidemien* I 11, hg. Littré 2 (1840), 634; Übers. Diller (1994), 25.

²³ Hippokrates, *Epidemien* 6, 4, 7, hg. Littré 5 (1846), 308; engl. Übers. Smith 7 (1994), 236f.; vgl. K. Deichgräber, *Medicus gratusus. Untersuchungen zu einem griechischen Arztbild*, Mainz 1970.

μικρὰ συναλλάγματα).²⁴ Niemals verlor der Arzt aus dem Blick, dass seine Heilkunde eine Profession war. Alles im Kontakt mit dem Patienten war auf Nützlichkeit und Zweck abgestellt; die Würde des Arztes galt es zu wahren. Nicht immer ist das so deutlich gesagt wie in der späten Schrift „Über den Anstand“ (lat. *Decorum*), wonach der Arzt eine gewisse εὐτραπελίη („Umgänglichkeit“) zeigen sollte, aber ermahnt wird, dass er „mit den Laien nicht viel, sondern nur was notwendig ist, schwatzt“ (μηδὲ πολλὰ λεοσημονευόμενον τοῖσιν ιδιώτησιν ἀλλὰ τὰναγκαῖα)²⁵.

Der Ausgang des individuellen Krankheitsfalls, von höchstem Interesse für den Kranken und seine Umgebung, war in der Rechnung des hippokratischen Arztes nur ein, allerdings wichtiger Faktor. Unmittelbar anschließend an die oben zitierte „Nicht-Schaden“-Regel findet sich die Feststellung:

„Unsere Kunst (τέχνη) umfaßt dreierlei: die Krankheit, den Kranken und den Arzt. Der Arzt ist der Diener der Kunst (ὁ ἰητρὸς ὑπηρέτης τῆς τέχνης). Der Kranke muß gemeinsam mit dem Arzt der Krankheit widerstehen.“²⁶

Die Heilkunst konstituierte sich durch die Dreiheit von Krankheit, Krankem und Arzt. Der Arzt sollte „Diener der *techne*“ sein, nicht Diener des Patienten – sein Denken und Handeln in der therapeutischen Beziehung stellte primär auf den Beruf ab.

4.2 Prognose, Unheilbarkeit und „Behandlungsverzicht“

Die Beziehung des hippokratischen Arztes zur Medizin war enger als diejenige zum Patienten. Dies erweist sich auch in der Bewertung der Prognose, wie sie in der programmatischen Schrift „Prognostikon“ dargestellt wird:

Für den Arzt ist es nach meiner Ansicht sehr wichtig, daß er die Kunst der Voraussicht (πρόνοια) übt. Denn wenn er im Beisein der Kranken von sich aus das Gegenwärtige, das Vergangene und das Zukünftige (τά τε παρόντα καὶ τὰ προγεγονότα τε καὶ τὰ μέλλοντα) vorauskennt und vorhersagt [...], dann wird man um so mehr darauf vertrauen (πιστεῦσι), daß er den Zustand der Kranken erkennt, und so werden die Menschen wagen, sich dem Arzt anzuvertrauen (ἐπιτρέπειν).²⁷

²⁴ Hippokrates, *Der Arzt* 1, hg./Übers. Jones 2 (1923), 312f.; Übers. Diller (1994), 111.

²⁵ Hippokrates, *Decorum* 7, hg./Übers. Jones 2 (1923), 291f..

²⁶ Hippokrates, *Epidemien* I 11, hg. Littré 2 (1840), 634; Übers. Diller (1994), 25.

²⁷ Hippokrates, *Prognostikon* 1, hg. Littré 2 (1840), 110; hg. Jouanna (1999), 1f.; Übers. Diller (1994), 80.