

Suizid im hohen Alter

Kann Suizid im hohen Alter oder angesichts von schwerer Erkrankung eine Form guten Sterbens darstellen?

Olivia Mitscherlich-Schönherr (München)

Zusammenfassung

Im Zentrum meiner Überlegungen steht der Gedanke, dass allein eine – von Anderen unterstützte – Haltung der Selbstliebe einsehen kann, ob es sich bei einer konkreten Gestalt des Suizidbegehrens um das Begehren nach einer Form guten Sterbens handelt. Dabei verstehe ich Selbstliebe als Liebe zum eigenen, seelischen Lieben: zum erotischen Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebene Mensch-sein. Zur Ausübung von Selbstliebe gehört die Scheidung des erotischen Hingezogen-werdens in die individuelle Bestimmung von den emotionalen Verstrickungen in das eigene Geworden-sein. Eine Haltung der Selbstliebe befragt ein konkretes Suizidbegehren dahingehend, ob es von Ängsten oder Ressentiments zehrt, die in der Vergangenheit ausgebildet worden sind und die die gegenwärtige Begegnung mit dem individuell aufgegebenen Leben gerade verstellen. Wenn solche Verstrickungen in das eigene Geworden-sein nicht aufgefunden werden können, dann kann Selbstliebe das Begehren, sich selbst zu töten, als erotisches Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebene Sterben bejahen. In meinem Aufsatz frage ich, ob die unterschiedlichen Typen des Suizidbegehrens im Alter oder angesichts schwerer Erkrankung in einer Haltung der Selbstliebe bejaht werden können.

Schlüsselwörter Lebensbilanz, Bilanzsuizid, Fluchtsuizid, Verzweiflung, körperleibliche Schmerzzustände, gutes bzw. gelingendes Leben, gutes bzw. gelingendes Sterben, Selbstbestimmung, Vernunft, Lieben, Selbstliebe

Hinführend und eingrenzend

1. Suizidwünsche im hohen Alter oder angesichts von schwerer Erkrankung als Gegenstand normativer Liebesethik

Die ethische Frage, ob Suizid eine Gestalt guten Sterbens bilden kann, wird gegenwärtig vor dem Hintergrund der politischen Frage diskutiert, ob die Tötung auf Verlangen erlaubt werden, oder verboten bleiben soll. Dieser politische Horizont führt dazu, dass die ethische Auseinandersetzung mit dem Suizid nicht nur in großer Härte, sondern auch in einer Polemik geführt wird, die allzu oft gebotene Differenzierungen unterschlägt (vgl. bereits Wittwer 2009, 85). Angesichts dieser Gefahr möchte ich mich meinerseits auf die tugendethische Frage konzentrieren, ob bestimmte Gestalten des Suizids im hohen Alter bzw. angesichts schwerer Erkrankung Formen des guten Sterbens bilden können: eines Sterbens, das in sich und für den Sterbenden gut ist. Ich möchte meine Auseinandersetzung aus der Perspektive eines Ansatzes normativer Liebesethik führen und dafür eintreten, dass – von Anderen unterstützte – Selbstliebe zu der Einsicht befähigt, ob es sich bei einem konkreten Suizidbegehren um das erotische Hineingezogen-werden in das individuelle Sterben handelt, das in sich und für den Suizidenten gut ist. Mit dem Ansatz einer normativen Liebesethik ist es mir um eine moderne Aneignung des Gedankens zu tun, den Platon im Phaidon durch den Mund des Sokrates vorträgt: „daß man nicht eher sich selbst töten dürfe, bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat wie die jetzt uns gewordene“ (Phaidon 62c; Herv.; OMS).

In der näheren Ausführung meiner Überlegung werde ich in drei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt möchte ich mich um eine skizzenhafte Typologie des Suizids im Alter bzw. angesichts schwerer Erkrankung bemühen – um ein differenzierteres Verständnis der Phänomene des Suizids zu erreichen, in Bezug auf die ich untersuchen möchte, ob sie Gestalten guten Sterbens formen können. In einem zweiten Schritt möchte ich auf die zeitgenössische Diskussion dieser Frage blicken. Angesichts der antagonistischen Schwierigkeiten, von denen Ansätze sowohl der rationalistischen Ethik als auch einer subjektivistischen Liebesethik eingeholt werden, möchte ich in einem dritten Schritt den Versuch unternehmen, den eingangs skizzierten Ansatz einer normativen Liebesethik weiter zu entwickeln.

2. Die Idealtypen des Suizids im hohen Alter bzw. angesichts schwerer Erkrankung

2.1 Eine idealtypische Betrachtung des Suizids

An einer Vielzahl von Tätigkeiten, die am Lebensende ausgeübt werden, lässt sich für sich genommen nicht ablesen, ob sie Akte des Suizids bilden oder nicht. So kann

etwa die Injektion von Morphin am Lebensende sowohl darauf zielen, das Leben zu beenden, als auch darauf, starke Schmerzen zu lindern, um das Leben besser fortführen zu können. In letzterem Fall kann wiederum eine mögliche Verkürzung des eigenen Lebens bewusst in Kauf genommen werden oder nicht. Ebenso „können“ – wie Hohendorf und Oduncu betonen – „der Verzicht auf lebensnotwendige Medikamente oder der freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit zu den Suizidmethoden gerechnet werden“ (Spaemann, Hohendorf, Oduncu 2015, 93f.). Sie können aber auch Akte darstellen, angesichts des unmittelbar bevorstehenden Todes in das eigene Sterben einzuwilligen. Ob es sich bei Tätigkeiten, die den Tod herbeiführen oder das Sterben beschleunigen, um Akte des Suizids handelt, lässt sich meiner Ansicht nach allein von ihrer Intention bzw. ihrem Umwillen her einsehen. Im Ausgang von seiner Intention verstehe ich den Akt des Suizids zunächst in Anschluss an Baechler als das „Verhalten, das die Lösung eines existentiellen Problems in einem Anschlag auf das Leben des Subjekts sucht und findet“ (Baechler 1975, 22).

In idealtypischer Betrachtung lassen sich meinem Verständnis nach zunächst zwei Oberkategorien des Suizids im hohen Alter bzw. angesichts von schwerer Erkrankung unterscheiden: den „Bilanzsuizid“, der darauf ausgerichtet ist, das Leben mit Hilfe des selbstbestimmten Sterbens an sich selbst bzw. dem eigenen Mensch-sein auszurichten; und den „Fluchtsuizid“, der darauf zielt, sich einer Gegenwart zu entziehen, die in Gefühlszustände des Leids hineingezwungen ist. Beide Oberkategorien lassen sich meiner Ansicht nach in Abhängigkeit von dem genaueren existentiellen Problem, an dem sich das Suizidbegehren entzündet, nochmals in zwei Untertypen unterteilen. Auf der einen Seite kann sich das Begehren nach Bilanzsuizid sowohl an einem negativen Werturteil über das eigene Geworden-sein als auch über die bevorstehende Zukunft entzünden; auf der anderen Seite kann sich das Begehren nach Fluchtsuizid sowohl an einer Gegenwart, die in seelische Verzweiflung, als auch an einer Gegenwart entzünden, die in körper-leibliche Schmerzzustände hineingezwungen ist. Dabei können sich im Einzelleben freilich unterschiedliche Probleme überlagern, um deren Lösung sich ein Mensch durch Selbsttötung bemüht. Bevor ich mich mit der ethischen Frage auseinandersetzen kann, ob sie Formen guten Sterbens bilden können, möchte ich mich um ein näheres Verständnis der unterschiedlichen Gestalten des Suizidbegehrens bemühen.

2.2 Suizid als Akt, ein an sich vorbeigelebtes Leben in seinem selbstbestimmten Ende an sich selbst auszurichten

Ein erster Typus des Suizidbegehrens kann sich in der Konfrontation mit dem bald bevorstehenden Tod an einem vernichtenden Werturteil über das eigene Mensch-sein entzünden: an einer Lebensbilanz, die zum Ergebnis kommt, „unterm Strich“ nicht so gelebt zu haben, wie man hätte leben sollen. Der Akt des Suizids bildet

meinem Verständnis nach dann den Versuch, das eigene Leben in seinem selbstbestimmten Ende doch noch an sich selbst auszurichten.

Menschliches Leben zeichnet sich – wie sich insbesondere von Helmuth Plessner lernen lässt – durch ein spezifisches Abgehoben-sein vom eigenen Leibzentrum und des leiblichen Eingepasst-Seins in die Umwelt aus (vgl. Plessner 1975, 288ff.) Unter den Bedingungen dieses Über-sich-hinaus-Seins kommt den Lebensmöglichkeiten, die sich Menschen hier und jetzt bieten, eine doppelte Funktion für ihren Lebensvollzug zu. Sie bilden nicht nur Möglichkeiten, um bestimmte – vom Leben der eigenen Gattung vorgegebene – Zwecke zu erreichen: etwa das Überleben zu sichern. Vielmehr bilden die Lebensmöglichkeiten, die sich Menschen in den konkreten Situationen ihres Lebens bieten, damit zugleich immer auch Möglichkeiten der Lebensführung um willen bestimmter Endzwecke. Für den individuellen Lebensvollzug bedeutet das, dass im Ergreifen von konkreten Möglichkeiten, die sich hier und jetzt bieten, immer auch spezifische Schemata der Lebensführung bzw. spezifische Formen menschlichen Lebens um willen bestimmter Endzwecke mit übernommen werden. Da das Ergreifen von Lebensmöglichkeiten seinerseits inmitten des Lebens und damit in der Zeit ausgeübt wird, ist es in den Zwang verwoben, andere Möglichkeiten verstreichen zu lassen, die sich in den konkreten Einzelsituationen des Lebens gleichermaßen bieten. Indem in den Lebensmöglichkeiten, die fahren gelassen werden, Formen der Lebensführung aufbewahrt sind, bilden diese Akte des Verstreichen-lassens zugleich Akte des Verzichts auf Formen des Lebens um willen spezifischer Endzwecke. In diese Doppelbewegung von Übernahme von und Verzicht auf konkrete Formen des Lebens wird meiner Ansicht nach im Laufe der Lebensgeschichte Schritt für Schritt das faktische Selbst- bzw. Mensch-sein ausgebildet. Dabei lässt sich inmitten des Lebens nie absehen, wen unser Lebensvollzug aus uns macht. In der Begegnung mit dem bald bevorstehenden Tod können Menschen mit der ganzen Schärfe dieses Endlichkeitsproblems konfrontiert werden. Genauer gehört es nämlich zur *conditio humana* das eigene Leben nicht nur inmitten des Lebens, sondern genauer an einem bestimmten Punkt inmitten des Lebens zu führen – so dass die sich bietenden Lebensmöglichkeiten auf junge, reife, alte oder sterbende Weise ergriffen werden. Wir setzen uns darin sowohl zu der hinter uns liegenden und in die Gegenwart hineinwirkenden Vergangenheit als auch zu der Zukunft in Beziehung, die noch vor uns liegt. Dabei nimmt im Laufe des Lebens die Last der Vergangenheit zu und die Offenheit der Zukunft ab. In der Begegnung mit dem bald bevorstehenden Tod können sich Menschen nun mit dem Umstand konfrontiert erfahren, dass die ihnen noch verbleibende Lebenszeit fast aufgebraucht ist (vgl. Scheler 2000, 19f.). Dergestalt können sie sich zu einem Werturteil über den Menschen aufgefordert erfahren, der sie geworden sind, bzw. über das Mensch-sein, das sie in der Vergangenheit ausgebildet haben. Sie können sich mit anderen Worten dazu aufgefordert erleben, von ihrem Leben Bilanz zu ziehen – und darin die Bedeutungszusammenhänge, die sie im Laufe ihres Lebenswegs ausgebildet haben,

mit deren Rückseite gegenzurechnen: mit den Lebensmöglichkeiten, die sie nicht ergriffen, und den Lebensformen, die sie nicht übernommen haben. Es kann sein, dass ihre Bilanzsetzung negativ ausfällt. In diesem Sinne schreibt Tolstoj, dass seinem Protagonisten Iwan Iljitsch angesichts seiner schweren Erkrankung „alles, was ihm einst Freude zu sein schien, vor seinen Augen zusammen[schmolz] und [...] sich in etwas Nichtiges und oft Widerwärtiges verwandelte“ (Tolstoj 1975, 72). Solche negative Bilanz des eigenen Geworden-seins kann angesichts des bald bevorstehenden Todes dadurch an Macht über die Gegenwart gewinnen, dass sich viele Aspekte des faktisch ausgebildeten Selbst-seins als irreversibel darstellen: das Leid, das Anderen angetan wurde, kann unter Umständen nicht mehr „gut gemacht“ werden; Verzichte, die im Rückblick reuen, können womöglich nicht mehr nachgeholt werden (vgl. Fuchs 2012, 503f.). In diesem Sinne lässt Tolstoj in Iwan Iljitsch den Gedanken aufkommen, dass er „so gelebt [hätte], wie er nicht hätte leben sollen“ (Tolstoj 1975, 77). An dem negativen Werturteil über den eigenen Personwert bzw. das eigene Geworden-sein kann sich der Wunsch entzünden, das Leben aus eigener Hand zu beenden. Intentional ist dieses Suizidbegehren meinem Verständnis nach auf den Zweck ausgerichtet, das Leben in seinem selbst gesetzten Ende doch noch an sich selbst auszurichten, um es auf diese Weise „zu guter Letzt“ doch noch zum eigenen Leben zu runden.

2.3 Suizid als Akt, dem eigenen Mensch-sein angesichts bevorstehender Entfremdung das Ende zu setzen, das zu einem passt

Eine zweite Form des Suizidbegehrens kann sich an einer Bilanz der bevorstehenden Zukunft entzünden: an der Bilanz des künftigen Lebens, von dem vorhergesehen wird, dass es von Formen des Leidens gekennzeichnet sein wird, die gegenwärtig unerträglich erscheinen. Menschliches Leben zeichnet sich – wie sich abermals von Helmuth Plessner lernen lässt – in seinem Abgehoben-Sein vom eigenen Leibzentrum durch einen spezifischen Zukunftsbezug aus: sich nicht nur vorweg zu sein und im Ausgriff auf begegnende Lebensmöglichkeiten geführt zu werden, sondern noch dem eigenen „Vorwegsein vorweg“ zu sein (Plessner 1975, 319) und sich heute um das Morgen bzw. die bevorstehende Zukunft zu sorgen (vgl. ebd.). In der Konfrontation mit den Verlusten, die das Alter abverlangen können – etwa mit dem Sterben der nächsten Angehörigen, beginnender Hinfälligkeit oder der Diagnose einer zum Tode führenden Erkrankung – können sich Menschen zu einem Werturteil über das ihnen bevorstehende Mensch-sein aufgefordert erfahren. Solche Bilanz der individuell bevorstehenden Zukunft kann negativ ausfallen, wenn in der Gegenwart abgesehen wird, dass der größte Teil der Tätigkeiten, in deren Betätigung das eigene Selbst-sein bisher gefunden wurde, künftig nicht mehr offenstehen. Am negativen Werturteil über die Gestalt des bevorstehenden Lebens, das den Sterbenden von seinem bisher ausgeübten Mensch-sein entfremden wird, kann sich der Wunsch entfachen, das Leben aus eigener Hand zu beenden. Intentional ist dieser Suizidwunsch meines Erachtens auf den Zweck ausgerichtet,

das eigene Leben in seinem selbstgesetzten Ende vor der bevorstehenden Selbstentfremdung zu bewahren und bis zuletzt im Sinne des „individuelle[n] Entwurf[s] eines Lebensendes“ (Bieri 2015, 347) auszuüben.

2.4 Suizid als Akt, vor einem Leben in Verzweiflung zu fliehen

Von diesen beiden Formen des Bilanzsuizids lassen sich meiner Ansicht nach – wiederum in idealtypischer Betrachtung – zwei Formen des Suizids unterscheiden, die als Flucht vor einem gegenwärtigen Leben ausgeübt werden, das in Zustände entweder der seelischen Verzweiflung oder des körper-leiblichen Leidens hineingezwungen ist.

Zur Verzweiflung können sich meinem Verständnis nach unterschiedliche Formen des seelischen Leidens steigern, von denen alte oder schwer kranke Menschen heimgesucht werden. Neben das Leiden am eigenen Geworden-sein und an der bevorstehenden Entfremdung vom eigenen Mensch-sein treten insbesondere das Leiden an Vereinsamung oder an starker Abhängigkeit von Anderen. Alte und kranke Menschen können u.a. vereinsamen, weil alle näheren Bezugspersonen bereits verstorben sind; weil die körperlichen Einschränkungen, die ihnen auferlegt sind, ihnen die Ausübung einer Vielzahl der Tätigkeiten unmöglich machen, die sie früher einmal zusammen mit Anderen ausgeübt haben; oder auch weil körperliche Gebrechen – wie Alterstaubheit oder –blindheit oder das sog. Locked-in-Syndrom – sie in sich einschließen. Daneben können alte und kranke Menschen durch ihre körperlichen Einschränkungen in großem Maße abhängig von der Hilfe Anderer werden, die die basalsten Formen der Leibespflge oder des Kontakts zu Dritten für sie übernehmen müssen. Die unterschiedlichen Gestalten seelischen Leidens können die Macht entwickeln, die Gegenwart zu durchherrschen. Das seelische Leiden verändert dann seine Verfasstheit: es wird von einer Gestalt des intentionalen Leidens an etwas – etwa der Einsamkeit oder den Einschränkungen – zu dem ungerichteten Zustandsgefühl der Verzweiflung. Nicht nur die Gegenwart eines verzweifelten Menschen ist von Leere bestimmt, die Leere kann auf das ganze Leben – den vergangenen Lebensweg wie die noch offenstehende Zukunft – ausgreifen (vgl. Theunissen 1991, insbesondere 229-241). Im Unterschied zum Leiden an der misslungenen Gestalt des eigenen Geworden-seins bzw. an dem individuell bevorstehenden Leben wird in der Verzweiflung meines Erachtens keine negative Lebensbilanz gezogen; vielmehr werden in der Verzweiflung Zukunft und Vergangenheit in die – das gegenwärtige Erleben beherrschende – Leere hineingezogen. Intentional ist das Suizidbegehren nicht darauf gerichtet, das Leben durch den selbst bestimmten Akt der Selbsttötung erneut auf sich auszurichten, sondern vielmehr darauf, aus einem gegenwärtigen Leben zu fliehen, in dem eine an sich selbst ausgerichtete Lebensführung nicht mehr offensteht.

2.5 Suizid als Akt, aus einem in körper-leibliche Schmerzzustände hineingezwungenem Leben zu fliehen

Schließlich kann sich eine zweite Form des „Fluchtsuizids“ am Hineingezogenwerden in unerträgliches, körper-leibliches Leid entzünden. In der zeitgenössischen Medizinethik herrscht Einigkeit darüber, dass Sterbende noch heute in den reicheren wie den ärmeren Gesellschaften der Welt in ihren letzten Lebensphasen unerträglichem, körper-leiblichem Leid ausgesetzt sein können: Erfahrungen von körperlichen Schmerzzuständen, die bestimmte Formen der Krebserkrankung verursachen können; von Atemnot, die etwa Amyotrophe Lateralsklerose (ALS) verursachen kann; oder von starkem Ekel, den etwa Mundbodenkarziome hervorrufen können. Von der Struktur her handelt es sich bei dem körper-leiblichen Leid, von dem Sterbende heimgesucht werden können, meiner Ansicht nach wiederum nicht nur um das intentionale Leiden am Niedergang oder Siechtum des eigenen Lebens, sondern um ungerichtete Gefühlszustände: um die zuständig erlebten Gefühle körperlichen Schmerzes, leiblicher Atemnot oder leiblichen Ekels. Im Unterschied zum Leiden am Niedergang ist in diesen Zustandsgefühlen meiner Ansicht nach die Abhebung des erlebenden Subjekts von dem Gefühl eingezogen. Das subjektive Erleben ist ganz in den Horizont der Leidenszustände gebannt. Unter Schmerzzuständen ist damit der subjektive Spielraum dafür eingezogen, leiblich oder seelisch Sinn oder Wertverhalte erfahren zu können. Indem sie die Gegenwart bestimmen, schneiden die Zustandsgefühle des Schmerzes, des Ekels oder der Atemnot – wie die Verzweiflung – den gegenwärtigen Bezug auf die eigene Vergangenheit sowie die bevorstehende Zukunft ab. Distanz kann von diesem zuständigen Erleben meiner Ansicht nach nur gewonnen werden, wenn die Schmerzzustände in der Zeit nachlassen, nicht jedoch im Moment der Schmerzerfahrung. Nur wenn die Schmerzzustände nachlassen, kann damit wieder die subjektive Möglichkeit aufreißen, die sinnstiftenden Wertverhalte zu erleben, die die Gegenwart erfüllen: etwa die Schönheit der Morgenstimmung, die das Zimmer erfüllt. Indem aktuelle Schmerzzustände die Möglichkeit zu subjektiver Selbstabhebung untergraben, nimmt mit dem Ausmaß der Schmerzen – ihrer Stärke sowie ihrer Ausdehnung in der Zeit – zugleich ihre Macht zu, die Gegenwart des kranken Menschen zu durchherrschen. Wenn dem Sterbenden sein gegenwärtiges Leben, in dem ihm kaum noch Schmerzpausen gewährt werden, unerträglich wird, dann zieht er dabei abermals – wie in der Verzweiflung – keine negative Bilanz des ihm noch bevorstehenden Lebens. Zwar kann das Leiden an einer von Schmerzen beherrschten Gegenwart nur in einer Schmerzpause erlebt werden, in der allein die Möglichkeit offen steht, einen Akt des intentionalen Fühlens auszuüben; gleichwohl ist dieses Leiden nicht auf die Zukunft gerichtet, die bevorsteht, sondern auf die von den Schmerzzuständen bestimmte Gegenwart ohne Zukunft. Auch an diesem Leiden am Hineingezwungen-sein in Schmerzzustände kann sich das Begehren nach Suizid entzünden. Wie im Falle der Verzweiflung wird „der Anschlag auf das Leben“

dabei als Mittel in den Blick genommen, um dem Hineingezwungen-sein in die Zustände körper-leiblichen Leidens zu entfliehen.

3. Die zeitgenössische Diskussion über Suizid als Gestalt guten Sterbens

In der Diskussion, die in der zeitgenössischen Tugendethik über die Frage geführt wird, ob Suizid im hohen Alter bzw. angesichts schwerer Erkrankung eine Gestalt guten Sterbens ausmachen kann, stehen sich Ansätze der rationalistischen Ethik und einer subjektivistischen Liebesethik gegenüber. Meinem Verständnis nach werden beide Perspektiven allerdings von antagonistischen Schwierigkeiten heimgesucht. Während Vertreter eines rationalistischen Ansatzes nicht einsehen können, was einen Menschen dazu motiviert, sich zu töten oder dem Begehren nach Suizid gerade zu widerstehen; blenden Vertreter einer subjektivistischen Liebesethik die Frage ab, ob Selbsttötung eine Gestalt des Sterbens bilden kann, die in sich gut ist und nicht nur demjenigen als gut erscheint, der des Suizids begehrt. Bevor ich meine eigene Auseinandersetzung mit dem Suizid im hohen Alter bzw. angesichts starker Erkrankung im Ausgang von einem Ansatz normativer Liebesethik vorstelle, werde ich einen kurzen Blick auf die Kontrahenten werfen, die sich in der zeitgenössischen Diskussion gegenüberstehen.

3.1 Der Suizid in der Diskussion rationalistischer Ansätze der Tugendethik

Die zeitgenössische Diskussion über den Suizid wird von rationalistischen Ansätzen dominiert. Die Vertreter der mit einander streitenden, rationalistischen Parteien sind sich zunächst darin einig, dass sich die Frage, ob Suizid eine Form guten Sterbens bilden könne, daran entscheidet, ob der Akt der Selbsttötung eine rationale und selbstbestimmte Antwort auf das existentielle Problem bilden könne, mit dem der Suizident konfrontiert ist. Indem sie auf Rationalität und Selbstbestimmung als Maßstäbe zurückgreifen, rücken für sie das Werturteil des Suizidenten über sein menschliches Leben und infolgedessen der Bilanzsuizid ins Zentrum ihrer Auseinandersetzung. Vor dem Hintergrund unterschiedlicher Begriffe von Rationalität und Selbstbestimmung bejahen oder verneinen sie die Frage, ob der Bilanzsuizid eine Form guten Sterbens bilden kann.

a. Der Suizid aus der Perspektive eines subjektivistischen Rationalismus
Vertreter eines subjektivistischen Rationalismus machen sich für die Auffassung stark, dass einzelne Akte des Bilanzsuizids unter der Bedingung Formen guten Sterbens bilden, dass das individuelle Suizidbegehren rational und selbstbestimmt sei. Dabei konzentrieren sie sich auf die zweite Form des Bilanzsuizids, der sich an einer negativen Bilanz der noch offenstehenden Zukunft entzünden kann: dem Suizid, mit dem ein Mensch – wie Dagmar Fenner schreibt – die Konsequenz aus der

Meinung ziehe, dass „die Übel in seinem Leben [...] die Güter derart überwiegen, dass ein für ihn lebenswertes Leben nicht mehr möglich sei“ (Fenner 2010, 327). Um das Suizidbegehren zu untersuchen, blicken die Vertreter des subjektivistischen Ansatzes auf das Werturteil, mit dem die Lebensbilanz gezogen wird. Eine negative Lebensbilanz sei dann selbstbestimmt, wenn sie von der „biographischen Identität“ (vgl. Quante 2002, 230f.) bzw. dem individuellen Verständnis des guten Lebens bestimmt sei, das ein Mensch im Laufe seines Lebens ausgebildet habe (vgl. Baumann 2012, 633). Rational sei ein Akt des Suizids, wenn sich „die Gründe, die für die Entscheidung zum Suizid ausschlaggebend sind, [...] vernünftig rechtfertigen lassen“ (Baumann 2012, 634): wenn „der Wunsch zu sterben [...] eine gewisse Kontinuität aufweis[t] und nicht aus einem situativen Impuls entspring[t]“ (ebd.) und wenn „die Meinungen und Einschätzungen, die den Wunsch beeinflussen, [...] nicht unbedingt wahr, aber rational“ (ebd.) im Sinne der „intersubjektiv anerkannten Rationalitätsstandards einer Gesellschaft und [der] bekannten Wahrscheinlichkeiten“ (ebd.) seien. Als „Testverfahren für die Rationalität“ greifen die Vertreter eines subjektivistischen Ansatzes häufig – in Anschluss an Baechler – auf die fiktive Gestalt eines neutralen Beobachters zurück. Vor dem Hintergrund dieser Überlegung kommen Vertreter eines subjektivistischen Ansatzes zu dem Schluss, dass ein Suizid, der als Konsequenz eines rational und selbstbestimmt gefällten, negativen Werturteils über das bevorstehende Leben ausgeübt werde, als ein Akt aufzufassen sei, der der Ausübung von personaler Autonomie diene: der „persönlichen Lebensgestaltung“, zu der auch das Sterben gehöre (vgl. Fenner 2010, 327; Dworkin 1994, 295-301). Als verfehlt gelten ihnen dagegen solche Akte des Suizids, die – wie der „Appellsuizid“ – entweder kein geeignetes Mittel bilden, um das existentielle Lebensproblem zu lösen (vgl. Fenner 2010, 328); oder die Konsequenz aus einer negativen Lebensbilanz ziehen, die durch äußere oder „innere Zwänge motiviert“ (Baumann 2012, 634) sei oder deren Gründe „für rationale Menschen auf der Basis der angeführten Gründe [nicht] nachvollziehbar“ seien (ebd., 635) – und infolgedessen den „Interessen der betroffenen Person ,eklatant (und im Fall ihres Ablebens unwiderruflich) zuwiderlaufen“ (Baumann 2012, 633).

b. Der Suizid aus der Perspektive eines substanzialistischen Rationalismus
Der soeben skizzierten Auffassung halten Vertreter eines substanzialistischen Rationalismus entgegen, dass „Selbstmord immer irrational“ (Spaemann 2013, 27) und fremdbestimmt sei – und insofern kein gutes Sterben, bzw. kein Sterben bilden könne, das so verfasst ist, wie menschliches Sterben sein soll. Der Bilanzsuizid, der mit Bezug auf die „biographische Identität“ des Suizidenten selbstbestimmt und als rationale Antwort auf ein existentielles Lebensproblem ausgeübt werde, beruhe nämlich auf einem Selbstmissverständnis. Er stehe im Widerspruch zur Natur des menschlichen Lebens bzw. zum Mensch-sein in der eigenen Person. In der Begründung dieser These, wenden sich die Vertreter eines substanzialistischen Ansatzes – meines Erachtens: zurecht – gegen die dualistisch verkürzten Begriffe von Rationalität und der Selbstbestimmung, die ihre subjektivistischen Kontrahenten

in Anspruch nehmen. Wenn letztere dafür eintreten, dass der Bilanzsuizid selbstbestimmt sein könne, dann nehmen sie – so etwa Robert Spaemann – ein Verständnis der selbstbestimmten Lebensführung in Anspruch, das „nach Analogie irgendwelcher Unternehmungen“ inmitten des Lebens konzeptualisiert werde (Spaemann 1996, 125). Wenn nun Bilanz vom Leben gezogen werden soll, dann kann dieses Werturteil von keinem Standpunkt inmitten des Lebens gefällt werden. Im Leben lässt sich das Leben als Ganzes nämlich nicht überblicken. Wird nun der Versuch unternommen, das Leben als Ganzes „definitiv als sinnvoll oder sinnlos [zu] bestimm[en]“, dann werde in solchen Akten der Bilanzsetzung der „view from nowhere der Vernunft und die lebendige Individualität wie zwei verschiedene Entitäten auseinander[gerissen]“ (ebd., 125f.). In solcher dualistischen Entfremdung vom Leben ist menschliche Vernunft jedoch leer. „Menschliche, also endliche Vernunft ist auf Rezeptivität angewiesen. Sie kann sich nicht selbst zu denken geben. Rezeptivität aber setzt eine kausale, also gerade nicht begriffliche Beziehung zum Anderen, folglich eine Dimension der Unbewußtheit voraus“ (Spaemann 1990, 117). Menschen verfügen damit über keinen Standpunkt – inmitten oder jenseits des Lebens –, von dem aus sie vernünftige Orientierung für das Leben als Ganzes und damit zugleich für die Frage erreichen könnten, ob das Leben aus eigener Hand zu beenden sei (vgl. Spaemann 1996, 125). In Anschluss an diese Überlegung wird meines Erachtens der problematische Status des Gedankens ersichtlich, dass die Maßstäbe, an denen sich das Werturteil über das eigene Leben orientiere „nicht unbedingt wahr, aber rational“ im Sinne der „intersubjektiv anerkannten Rationalitätsstandards einer Gesellschaft und [der] bekannten Wahrscheinlichkeiten“ (Baumann 2012, 634) sein müssten. Indem „ein Beurteilungsmaßstab für das Leben als ganzes“ (Spaemann, 1996, 125) entzogen ist, stellen sich die „intersubjektiv anerkannten Rationalitätsstandards einer Gesellschaft“ nämlich nichts anderes als deren geteilte Vorurteile über ein gutes Leben dar. Damit macht aber eine negative Lebensbilanz, die die Vertreter eines subjektivistischen Ansatzes als rational einstufen, allein ein Werturteil aus, das von den soziokulturell geteilten Vorurteilen über die gute Verfassung menschlichen Lebens angeleitet wird. Folglich ist ein Akt des Suizids, in dem die Konsequenz aus solch einer negativen Lebensbilanz gezogen wird, deswegen irrational, weil er von sozio-kulturell geteilten Vorurteilen angeleitet ist. Der Vorstellung, dass ein Bilanzsuizid einen Akt der Selbstbestimmung bilden könne, begegnen die Vertreter eines substanzialistischen Ansatzes auf analoge Weise. Sie treten dafür ein, dass im Suizid Selbstbestimmung und Leben dualistisch auseinandergerissen werden – und die Selbstbestimmung solcherart von dem Leben entfremdet werde, das sie trage (vgl. Schockenhoff 2001, 13). Der Suizid könne nur dann als Akt der Selbstbestimmung angesehen werden, wenn das eigene Leben – mit Tugendhat gesprochen – als „Behälter oder eine Unterlage“ (Tugendhat 2012, 40) gedacht werde, die seine Güter und Übel trage. Darin sei aber gerade unterschlagen, dass alle Akte der Selbstbestimmung allein im Horizont des Lebens ausgeübt werden können. Zwar könne eine menschliche Person – so Spaemann – ihr Leben, indem sie es „hat“, im Sterben „auch ‚hingeben‘. Aber was sie dann

hingibt, ist sie selbst. Ihr Sein ist das Haben ihres Lebens und nicht eine Entität jenseits des Lebens“ (Spaemann 1996, 125). Damit aber bilde das Sich-selbst-sein-Leben-Nehmen „die extremste Form der Nichtidentität“ (ebd., 132). Der Suizid stellt sich für die Vertreter eines substantialistischen Ansatzes solcherart nicht als ein Akt der Freiheit zu sich selbst, sondern vielmehr der „Selbstinstrumentalisierung“ (Spaemann 2013, 20f.) bzw. der „Selbstverdinglichung“ (Hoffmann 2015, 283) dar.

Im Hintergrund der Einsprüche, die die Vertreter eines substanzialistischen Ansatzes gegen den Suizid als Form guten Sterbens erheben, steht ein spezifisches Verständnis guten Sterbens. Dieses positive Verständnis des guten Sterbens gewinnt an Kontur, wenn man mit in den Blick nimmt, dass sich die Vertreter eines substanzialistischen Ansatzes nicht nur gegen den Suizid, sondern auch gegen das „Übertherapieren am Lebensende“ als Gestalt des menschlichen Sterbens wenden, das nicht so ist, wie es sein soll (vgl. Schockenhoff 2001, 4f.; Spaemann 2013, 37ff.). „Die künstliche Verlängerung des Lebens um jeden Preis und die bewußte Beschleunigung des Todes [...] stimmen“ – so Eberhard Schockenhoff – „darin überein, daß sie der Annahme des eigenen Todes ausweichen“ (ebd., 7). Im Unterschied zu diesen beiden Formen, dem eigenen Tod auszuweichen, sei individuelles Sterben dann so verfasst, wie es als menschliches Sterben sein soll, wenn es – wie abermals Spaemann schreibt – als ein „personaler Akt“ ausgeübt werde (Spaemann 1996, 131): als „ein Letztes, das ihm [dem Menschen; OMS] abverlangt wird“ (ebd.); bzw. wenn darin der eigene Tod – wie Schockenhoff schreibt – „bewußt angenommen werde[...]“ (ebd., 3). In Bezug auf die Selbstbestimmung in der personalen Hingabe des eigenen Lebens betont Spaemann, dass darin „Passivität und Erleiden selbst das ist, was als Akt vollzogen wird“ (ebd., 132).

3.2 Der Suizid aus der Perspektive der subjektivistischen Liebesethik

Innerhalb der Tugendethik der Gegenwart wendet sich insbesondere Harry Frankfurt mit einem Ansatz einer subjektivistischen Liebesethik gegen die vorherrschenden, rationalistischen Ansätze. Frankfurt hält den Vertretern eines rationalistischen Ansatzes in der Ethik entgegen, dass sie ihre Auseinandersetzung mit der Gutheit des menschlichen Lebens mit ihrer Konzentration auf die praktische Vernunft „zu hoch“ ansetzen und darin die Rückbindung an das individuelle Leben durchtrennen, um dessen Orientierung es ihnen eigentlich zu tun ist. Die praktische Vernunft verfügt, wie Frankfurt – meiner Ansicht nach: schlagend – zeigt, für sich genommen nämlich nicht über die Kraft, im Leben zum Verfolgen von Endzwecken zu motivieren (vgl. Frankfurt 2005, 52f.). In Bezug auf die oben skizzierte Diskussion über den Suizid in der rationalistischen Ethik heißt das konkret, dass beide Ansätze die „sub-rationalen“ Schichten des Lebens abblenden, in denen Suizidenten vom Begehren nach Suizid affiziert werden und das eigene Suizidbegehren als Begehren

nach einem Sterben bejahen oder verneinen, das für sie selbst als besonderer Person gut ist oder nicht.

Angesichts der motivationalen Schwäche der praktischen Vernunft tritt Frankfurt seinerseits dafür ein, dass sich die gute Verfassung des individuellen Lebens in seinen „sub-rationalen“ Schichten entscheide. Die „sub-rationalen“ Akte des Liebens – die er subjektivistisch als Akte des Sich-Sorgens auffasst – etablieren nach der Auffassung Frankfurts im individuellen Leben die Endzwecke, die die Betätigung von praktischer Vernunft allererst möglich machen (vgl. ebd., 61). Damit entscheidet sich die Gutheit des individuellen Lebens an der Gestalt des individuellen Liebens bzw. Sich-Sorgens. Dieses sei dann gut verfasst, wenn es nicht nur wahrhaftig, sondern als wahrhaftiges Lieben nicht von Ambivalenz, sondern von Entschlossenheit bestimmt sei (vgl. ebd., 100ff.). Dabei sei Entschlossenheit – als eine allein „strukturelle Eigenschaft“ des Willens (ebd., 106) – „neutral gegenüber moralischen und nichtmoralischen Werten. [...] Damit ist die Möglichkeit gegeben, entschlossen zu lieben, was evaluativ unbestimmbar ist, was schlecht oder böse ist“ (ebd.). Entschlossenes Lieben stellt sich für Frankfurt mit anderen Worten nicht deswegen als Antwort auf die Frage dar, „wie zu leben sei“, weil es uns ethisch vervollkommne, sondern allein deswegen, weil es die „Annehmlichkeit des Gefühls“ vermittele, „in uns zu Hause zu sein“ (ebd., 10).

Aus der Perspektive der subjektivistischen Liebesethik konkretisiert sich die Frage, ob Suizid eine Gestalt guten Sterbens darstellen könne, damit zu der Frage, ob sich im Suizidbegehren ein „kranker“ oder „gesunder Geist“ (ebd., 102) bzw. ein ambivalenter oder ein entschlossener, einheitlicher Willen ausdrücke – und damit zu der Frage, ob ein Mensch, der vom Begehren erfasst wird, sich zu töten, dieses Begehren seinerseits bejahe. Ohne sich explizit auf Frankfurt oder dessen Begriff der Entschlossenheit zu beziehen, vertritt Peter Bieri in der ethischen Diskussion des Suizids eine Haltung subjektivistischer Liebesethik. Nach Bieri „kommt es darauf an, daß dieser letzte Wille [des Suizidenten; OMS] sein ganz eigener [Herv.; OMS] Wille ist: nicht eingeredet, nicht nachgeplappert, nicht manipuliert“ (Bieri 2015, 362). Wenn es sich dabei um seinen „ganz eigenen“ bzw. um seinen entschlossenen Willen handelt, dann bilde das Suizidbegehren eines Menschen nämlich – in zweiter Ordnung – die Selbstbestimmung zu einem Sterben, das aus der „Logik seines Lebens“ folge (Bieri 2015, 362) bzw. zu seinem Leben „passt“ (Bieri 2015, 347). Indem für Bieri die Entschlossenheit zu sich selbst bzw. zum eigenen Mensch-sein über die Gutheit des Suizidwunsches entscheidet, stellen sich für ihn auch solche Gestalten des Suizids als Akte guten Sterbens dar, die den Vertretern einer subjektivistischen Auslegung der rationalistischen Ethik als durch innere Zwänge bestimmt gelten: etwa der Suizid eines Menschen, der sich „nach der Offenbarung einer tödlichen Diagnose in heller Panik das Leben nimmt“ (ebd., 349). Im Sinne von Frankfurts These, dass Entschlossenheit das Leben für die entschlossene Person gut

mache, stellt Bieri mit Bezug auf den skizzierten Suizid aus Panik die Frage: „Ist das dann nicht seine Art – eine Art, die man ihm lassen muß?“ (ebd.)

Meiner Ansicht nach treten an diesem – von Bieri selbst gewählten – Fall die Grenzen der subjektivistischen Liebesethik deutlich hervor. Zweifelsohne bildet der skizzierte Suizid aus Panik angesichts der Diagnose einer zum Tode führenden Krankheit faktisch das eigene Sterben des Suizidenten. Indem er zum Leben des Suizidenten passt, bildet der Suizid meines Erachtens deswegen jedoch nicht zugleich auch eine Gestalt des Sterbens, das so verfasst ist, wie es sein soll. Dieser Einwand scheint sich zunächst aus der Perspektive von Frankfurt und Bieri mit Hinweis darauf zurückweisen zu lassen, dass „die Funktion der Liebe“ nicht sei, „die Menschen gut zu machen“, sondern „bloß, ihrem Leben Sinn zu geben und es so gut für sie zu machen“ (Frankfurt 2005, 107) – also: das Sterben aus eigener Hand allein für den Suizidenten, nicht jedoch in sich gut zu machen. Meines Erachtens trägt dieser Gegeneinwand nicht. Zwar ist es denkbar, dass sich Menschen emotional an Zwecke gebunden erfahren, die sie für „schlecht oder böse“ (ebd., 106) erachten. Sie können etwa nützlich für die betroffene Person sein. Damit emotionale Zweckbindungen jedoch die Funktion erfüllen können, dem Leben und Sterben „Sinn zu geben“, muss die betroffene Person, die Zwecke, an die sie sich gebunden erfährt, als in sich wertvoll – und nicht nur als für sie nützlich oder angenehm – erfahren.

Damit zeigt sich, dass die beiden rationalistischen Ansätze und der Ansatz einer subjektivistischen Liebesethik in ihren Überlegungen zum Suizid von antagonistischen Problemen eingeholt werden. Während die rationalistischen Positionen die sub-rationalen Akte der Selbstliebe nicht ins Auge fassen, in denen sich eine besondere Person „sub-rational“ auf ihr Suizidbegehren bezieht, um es als ihr emotionales Hineingezogen-werden in ihr individuelles Sterben zu bejahen oder zurückzuweisen; richtet sich die subjektivistische Liebesethik zwar auf die Selbstliebe, fasst letztere aber allein formal als Haltung der Entschlossenheit auf, so dass sich ihr die innere Normativität der Selbstliebe entzieht.

4. Der Suizid im hohen Alter bzw. angesichts schwerer Erkrankung aus Sicht einer normativen Liebesethik

In meiner eigenen Auseinandersetzung mit der tugendethischen Frage, ob die unterschiedlichen Gestalten des Suizids im hohen Alter bzw. angesichts schwerer Erkrankung Formen guten Sterbens bilden können, stimme ich dem substanzialistischen Rationalismus zunächst in der Einsicht zu, dass ein Werturteil über den eigenen Personwert bzw. das eigene Leben als Ganzes einer Fiktion aufsitze. Im Unterschied zu diesem Ansatz gehe ich jedoch mit Frankfurt davon aus, dass sich die Gutheit des individuellen Lebens nicht an seiner Rationalität, sondern in

seinen „sub-rationalen“ Dimensionen entscheidet: in der Liebe zum eigenen Lieben. Über Frankfurt hinaus möchte ich nun dafür eintreten, dass Selbstliebe das Leben nicht nur für die sich selbst liebende Person, sondern auch in sich gut mache. Um die Kraft der Selbstliebe zu solcher Vervollkommnung des individuellen Lebens in den Blick zu bekommen, gilt es meiner Ansicht nach deren innere Normativität ins Auge zu fassen. Im Folgenden möchte ich in einem ersten Schritt zunächst dieses inhaltliche Verständnis von Selbstliebe etwas näher ausführen. In Anschluss daran werde ich mich in einem zweiten Schritt erneut den oben skizzierten Idealtypen des Suizids zuwenden und danach fragen, ob die Gestalten des Suizidbegehrens, die sich an den beiden Formen der Lebensbilanz, an der Verzweiflung oder dem Hineingezwungen-sein in Zustände körper-leiblichen Leidens entzünden, in einer Haltung der Selbstliebe als erotisches Hineingerufen-werden in das individuell aufgegebenes Sterben bejaht werden können, oder aber als Konsequenz eigener Verstricktheit in sich zurückgewiesen werden müssen.

4.1 Die von Anderen unterstützte Liebe zu dem individuell aufgegebenen Selbst-sein

Um die innere Normativität von Selbstliebe einsehen zu können, gilt es meiner Ansicht nach zunächst über Frankfurts subjektivistische Auffassung des seelischen Liebens erster Ordnung hinauszugehen. Indem Frankfurt das Lieben nämlich auf die subjektiven Vollzüge des Sich-Sorgens (vgl. Frankfurt 2005, 46) reduziert, abstrahiert er vom Geliebten und dem Füreinander, das sich zwischen dem Liebenden und dem Geliebten ereignet. Vor dem Hintergrund dieser subjektivistischen Auffassung des seelischen Liebens kann er das Lieben des eigenen Liebens nur mehr formal als entschlossenes Lieben auffassen. Solcherart kann er Selbstliebe nicht von Eigenliebe unterscheiden. Von Scheler lässt sich über Frankfurt hinaus in erkenntnistheoretischer Hinsicht lernen, dass wir in der philosophischen Reflexion über keinen Wahrheitsstandpunkt verfügen, im Ausgang von dem wir die erotische Einsicht des Liebenden in das in sich wertvolle Dasein des Geliebten als bloße Konstruktion durch das liebendes Bewusstsein annehmen dürften (vgl. Frankfurt 2005, 43). Für die Anlage der Auseinandersetzung mit dem seelischen Lieben bedeutet diese Reflexion auf die Grenzen des philosophische Wissens, dass in erkenntnistheoretischer Hinsicht vom Füreinander zwischen den subjektiven Erlebnisakten und dem Objekt des Erlebens auszugehen ist (vgl. Scheler 1927, 272). Solcherart erweisen sich die subjektiven Vollzüge seelischen Liebens – über Frankfurt hinaus – als Akte des seelischen Sich-Öffnens; komplementär dazu stellen sich die Wertverhalte, an die sich der Liebende gebunden erfährt, nicht als – im subjektiven Lieben – konstruierte Endzwecke, sondern vielmehr als die „Wertseite“ (ebd., 266) des Wirklichen dar, das dem seelisch Sich-Öffnenden entgegentritt. Das seelisch sich öffnende Ichindividuum erfährt sich solcherart – wie Scheler weiter zeigt – von konkreten Forderungen der Stunde herausgefordert, in deren Gestalt es hier und jetzt in das ihm individuell aufgegebenes Mensch-sein hineingezogen wird: in das

„An-sich-Guten-für-mich“ (ebd., 510). Wenn man das erotische Erleben ernst nimmt, dann zeigt sich, dass es sich beim erotischen Hineingezogen-werden in eine bestimmte Gestalt des Mensch-seins zwar um ein strikt individuell adressiertes Ereignis handelt; dass das Mensch-sein, zu dem sich das Ichindividuum darin aufgefordert erfährt, deswegen jedoch keine subjektive Konstruktion, sondern vielmehr die ihm individuell aufgegebenen Bestimmung bildet (vgl. Scheler 1927, 508ff.; 2000a, 348ff.). Die Praktiken des Sich-Sorgens stellen sich vor diesem Hintergrund als Akte dar, in deren Ausübung nicht Endzwecke im individuellen Leben gestiftet werden, sondern das individuelle Leben vielmehr an den konkreten Forderungen der Stunde ausgerichtet wird, von denen sich das Ichindividuum erotisch affiziert erfährt.

Wenn man nun noch mit in den Blick nimmt, dass die Akte seelischen Liebens nicht von einem abstrakten Subjekt, sondern vielmehr von einer leiblich verfassten Person mit Vergangenheit ausgeübt werden, dann lässt sich ein inhaltliches Verständnis von Selbstliebe erreichen. Die Schemata, die eine Person in ihrer Vergangenheit ausgebildet, bzw. sozio-kulturell übernommen hat, können nämlich erotische Erfahrungen in der Gegenwart zugänglich machen, aber auch beschränken oder verstellen. Die Vergangenheit ist – mit Max Scheler gesprochen – das „eigene Schicksal“ einer Person (Scheler 2000a, 348ff.). Wenn das eigene Geworden-sein etwa von Ressentiments und Ängste bestimmt ist, dann können diese Lebensmuster die Kraft entwickeln, sich zwischen die Person und das ihr Entgegentretende zu schieben und sie im Eigenen und gegen das ihr hier und jetzt Aufgegebene abzuschließen. Vor diesem Hintergrund konkretisiert sich für mich die Ambivalenz, von der seelisches Lieben bedroht ist, zum Konflikt zwischen dem erotischen Hineingerufen-werden in das individuell aufgetragene Mensch-sein und den festlegenden Verstrickungen in das eigene Geworden-sein. Angesichts dieser Ambivalenz zwischen erotisch Affiziert-werden und idiosynkratischer Verstricktheit in sich tritt Selbstliebe nun in ihrer inhaltlichen Bestimmung als eine spezifische Gestalt der Entschlossenheit hervor: als das entschlossene Bejahen des eigenen Hineingerufen-werdens in konkrete Forderungen der Stunde, in denen das individuell aufgegebenen Mensch-sein begegnet. Wenn hier und jetzt in den konkreten Lebenssituationen Selbstliebe ausgeübt wird, dann bilden diese Akte u.a. Praktiken, die eigenen Geister zu unterscheiden: das erotische Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebenen Mensch-sein zu bejahen und sich damit zugleich um die Lösung der Verstrickungen in das eigene Geworden-sein zu bemühen, die Begegnungen seelischer Liebe verstellen. Insofern freilich auch diese Akte der Selbstliebe inmitten des Lebens – vor dem Hintergrund des eigenen Geworden-seins – ausgeübt werden, können sie meines Erachtens nur im Horizont von Lebens- und Liebesgemeinschaften gelingen, deren Mitglieder miteinander lieben und einander in ihrem Lieben unterstützen. Schließlich hebt sich Selbstliebe damit auch von ihrem Widerpart – der Eigenliebe – ab: der Gestalt von Entschlossenheit, die sich monologisch den Lebensmustern verschreibt, die in der

Vergangenheit ausgebildet worden sind, und sich damit zugleich gegenüber allen entgegertretenden Wertverhalten abriegelt. Damit konkretisiert sich für mich die Frage, ob Suizid eine Gestalt guten Sterbens ausmachen kann, zu einer Frage, die allein in Selbstliebe beantwortet werden kann: der Frage, ob es sich im konkreten Fall des Begehrens, sich zur Lösung eines existentiellen Lebensproblems zu töten, um das erotische Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebene Sterben handelt – oder aber um eine Ausgeburt des eigenen Verstrickt-seins in individuell oder sozio-kulturell ausgebildete Ängste, das den Zugang zu dem individuell, in der Situation des existentiellen Leids Geforderten verstellt. Insofern inmitten des Lebens propositionales Wissen von der individuellen Bestimmung entzogen ist und das individuell aufgegebene Mensch-sein nur in Gestalt der konkreten Forderungen der Stunde begegnet, kann eine solche erotische Überprüfung des eigenen Suizidbegehrens immer nur ex negativo geführt werden: als kritische Überprüfung, ob sich in dem Suizidbegehren, das einen erfasst hat, spezifische Formen der Verstricktheit in das eigene Geworden-sein – bzw. mit Pascal und Scheler gesprochen: des *désordre du cœur* – zu Wort melden (vgl. Scheler 1927, 269). Sollte in solchen – von Dritten unterstützten – Akten der erotischen Scheidung der Geister keine derartigen Verwirrungen des Liebens aufgewiesen werden können, dann kann Selbstliebe das Suizidbegehren als erotisches Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebene Sterben bejahen.

4.2 Können die unterschiedlichen Formen des Suizidbegehrens im Alter oder angesichts schwerer Erkrankung in einer Haltung der Selbstliebe als erotisches Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebene Sterben bejaht werden?

In den folgenden Abschnitten meines Aufsatzes möchte ich mich aufs Neue den vier Typen des Suizids zuwenden, in die sich schwer kranke und sterbende Menschen hineingezogen erfahren können – um erste Ansätze zu einer solchen Überprüfung ex negativo aus der Perspektive der Selbstliebe zu zeichnen. Um mehr als erste Ansätze zu einer erotischen Überprüfung des Suizidbegehrens kann es mir nicht zu tun sein, da sich meiner theoretischen Betrachtung allein Strukturen des individuellen Verstrickt-seins in das eigene Geworden-sein, nicht jedoch die Abhängigkeit von konkreten Formen der Angst oder des Ressentiments zeigen. Nacheinander werde ich den Bilanzsuizid und den Fluchtsuizid jeweils in ihren beiden Gestalten dahingehend befragen, ob sich an ihnen Verstrickungen in das eigene Geworden-sein ablesen lassen, die den emotionalen Spielraum dafür verschließen, sich erotisch für die Forderungen der Stunde zu öffnen, in denen das individuell bestimmte Mensch-sein hier und jetzt begegnet.

a. Die zwei Gestalten des Bilanzsuizids

In einem ersten Schritt möchte ich das Begehren, das eigene Leben angesichts einer negativen Lebensbilanz dahin gehend befragen, ob es dem eigenen Geworden-sein verschuldet ist. Ich möchte die These vertreten, dass es sich bei beiden Gestalten des Begehrens nach Bilanzsuizids um dieselbe Gestalt der Verstricktheit in das eigene Geworden-sein handelt, die das Ichindividuum seelisch gegen die Begegnung mit den Wertverhalten abschließt, die in der konkreten Krisensituation präsent sind. Die Abhängigkeit vom eigenen Geworden-sein, die den Bilanzsuizid bestimmt, zeigt sich meiner Ansicht nach, wenn man – u.a. durch Spaemann belehrt – die Situiertheit des Akts der Bilanzsetzung im Leben ins Auge fasst. Sowohl die Bilanz von dem bisher ausgeübten Mensch-sein als auch von dem noch bevorstehenden Mensch-sein, die angesichts des bald bevorstehenden Todes gezogen werden, bilden nämlich Werturteile, die inmitten des Lebens gefällt werden. Solcherart sagen sie mehr über die aktuelle Gefühlsordnung als über die faktische Verfassung der eigenen Vergangenheit bzw. der bevorstehenden Zukunft aus. Zum einen geben sie Zeugnis von dem Maßstab, an dem sich derjenige orientiert, der seinen Personwert bzw. den Wert seines menschlichen Lebens mit Hilfe eines Werturteils bemessen will: vom eigenen, theoretischen Verständnis des guten Mensch-seins, das er sich hier und jetzt gebildet hat und im Rückgriff auf das er beurteilen möchte, ob sein Leben – als dessen Verwirklichung – gelungen ist oder nicht. Damit begeht der Versuch, den eigenen Personwert mit Hilfe eines Werturteils zu bemessen, jedoch in theoretischer Hinsicht den Fehler, dem eigenen Mensch-sein seine Unergründlichkeit zu nehmen, bzw. es auf die Vorstellung des guten Mensch-seins festzulegen und zu reduzieren, die er sich an dem aktuellen Punkt inmitten des eigenen Lebens geschmiedet wird – und darin alles Fremde an sich selbst abzuschneiden, das sich diesem Bild nicht fügen will. Zum anderen wird im Fällen solcher Werturteile über den Wert des eigenen Mensch-seins in ethischer Hinsicht eine Lebenshaltung eingenommen, die in das eigene Geworden-sein ein- und gegen das hier und jetzt Begegnenden abschließt. So verschließt die zurückblickende Bilanz des eigenen Geworden-seins gegen die seelische Erfahrung der unterschiedlichen Wertverhalte, die dem Sterbenden hier und jetzt angesichts des bald bevorstehenden Todes entgegentreten: gleichermaßen gegen die Forderungen der Stunde – etwa längst überfällige Konflikte zu führen oder zu überwinden, oder für die Zukunft der Angehörigen nach dem eigenen Ableben zu sorgen –; wie gegen die Schönheit, die eine Situation des Alltags – etwa einen sonnigen Morgen – oder die Liebe, die die Begegnung unter Freunden erfüllen kann (vgl. Fuchs 2012, 508). Analog dazu verschließt sich die vorausblickende Bilanz der individuell bevorstehenden Zukunft in ihrer Orientierung an dem Mensch-sein, das im eigenen Leben bisher ausgeübt worden ist, gegen alle fremden Formen des Mensch-seins – und damit zugleich gegen das Werterleben, das in den bevorstehenden Gestalten des Mensch-seins ausgeübt werden kann. In diesem Sinne berichtet etwa Inge Jens von dem leiblichen Werterleben, das ihr an Demenz erkrankter Mann Walter Jens an seinem Lebensende mit ihrer Hilfe ausgeübt hat – und von dem er in seiner früheren

Patientenverfügung, ihn im Falle einer Demenzerkrankung zu töten, nichts gewusst hatte (vgl. Jens 2009, 199-211).

In seiner Ausrichtung, das Leben in seinem selbstbestimmten Ende an sich selbst auszurichten, mag der Bilanzsuizid wohl eine Gestalt des eigenen Sterbens des Suizidenten im Sinne seiner eigenen Vorstellungen vom guten Mensch-sein bilden, wie Bieri betont; er macht damit jedoch gerade keine Gestalt des Sterbens im Sinne des individuell aufgegebenen Mensch-sein aus: und damit zugleich weder eine Gestalt des Sterbens, das so ist, wie es – gemäß der individuellen Bestimmung – sein soll; noch eine Gestalt des Sterbens, das für den Suizidenten gut, nämlich von Sinn erfüllt ist. Wie gerade gesehen schließt die Ausrichtung an den eigenen Vorstellungen des guten Mensch-seins nämlich von der Begegnung mit jedem auf den Sterbenden zukommenden Sinn ab; ihrerseits verfügen diese Vorstellungen – als Werturteile – aber gerade nicht über die Kraft, auf die „sub-rationalen“ Vollzüge des Lebens und Sterbens auszugreifen, sie zu orientieren und mit Sinn zu erfüllen. Im Bilanzsuizid liefert der Suizident das eigene Leben, mit anderen Worten, der entfremdenden Macht des eigenen Schicksals aus. Solcherart muss sich eine Haltung der – auf das seelische Lieben gerichteten – Selbstliebe meinem Verständnis nach darum bemühen, sich unterstützt von Freunden dem eigenen seelischen Hineingezogen-werden in Formen des Bilanzsuizids zu entziehen, um sich seelisch für die konkreten Forderungen der Stunde zu öffnen, in denen das Leben bis zuletzt an dem individuell aufgegebenen Mensch-sein ausgerichtet wird.

b. Die zwei Gestalten des Fluchtsuizids

Die beiden Gestalten des Fluchtsuizids entzündeten sich – wie oben gesehen – am gegenwärtigen Hineingezwungen-sein in die Gefühlszustände der Verzweiflung bzw. des körper-leiblichen Schmerzes und sind intentional auf den Zweck gerichtet, diesen Leidenszuständen zu entkommen. Abermals möchte ich danach fragen, ob das Begehren, sich zu töten, um aus dem gegenwärtigen Leben zu fliehen, von einer Haltung der Selbstliebe als Resultat des eigenen Verstrickt-seins in das Eigene zurückgewiesen werden muss, oder aber als erotisches Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebenes Sterben bejaht werden kann. Meiner Ansicht nach ist zwischen den beiden Formen des Fluchtsuizids zu unterscheiden. Auf der einen Seite möchte ich dafür eintreten, dass es sich beim Begehren, sich der Verzweiflung durch Suizid zu entziehen, um den Ausdruck rückhaltloser Verstricktheit in das eigene Geworden-sein handelt; auf der anderen Seite möchte ich die These vertreten, dass Selbstliebe das Begehren, das Hineingezwungen-werden in körper-leibliche Schmerzzustände durch Selbsttötung zu beenden, als Akt des erotischen Hineingezogen-werdens in das individuell aufgegebenes Sterben bejahen kann (nicht muss).

Dass es sich beim Begehren, der Verzweiflung durch Selbsttötung zu entkommen, um einen Akt handelt, der dem eigenen Geworden-sein verschuldet ist, liegt auf der

Hand. Nicht nur steigert sich Leid, das im eigenen Leben erfahren wurde, in der Verzweiflung zum Horizont des gegenwärtigen Erlebens; sondern der Verzweifelte ist zugleich – wie oben gesehen – ganz in die eigenen Gefühlszustände eingeschlossen und damit weder fähig, Akte des seelischen Liebens noch der Selbstliebe auszuüben. Damit bildet der Suizid, mit dem ein Mensch aus der Verzweiflung fliehen will, ein ihm vom seinem Geworden-sein aufgezwungenes Sterben. Solcherart mag diese Gestalt des Suizids wohl zu dem Leben in Verzweiflung „passen“, es ist deswegen jedoch weder in sich noch für den Suizidenten gut. Als Sterben, das ihm nicht aufgegeben, sondern – von seiner Verzweiflung – aufgezwungen ist, ist diese Gestalt des Suizids kein in sich gutes Sterben. Zugleich kann der Suizid sich für den Suizidenten allein als weniger schlecht als sein Weiterleben, deswegen jedoch nicht als für ihn gut, bzw. als von Sinn erfüllt darstellen – bildet es doch den Endpunkt seines in Verzweiflung hineingezwungenen Daseins. Um willen des Gelingens seines Lebens (und Sterbens) ist der Verzweifelte vielmehr darauf angewiesen, dass Andere das ihm individuell aufgegebenes Mensch-sein bejahen und ihm auf diese Weise die Möglichkeit eröffnen, im Einstimmen in ihre Liebe sich erneut selbst zu lieben. Angesichts dieser Angewiesenheit auf Andere kommt insbesondere im Suizid aus Verzweiflung zum Ausdruck, dass nicht nur das vereinzelte Leben des Suizidenten, sondern damit zugleich auch das zwischenmenschliche Einander, an dem er teilhat, in keiner guten Verfassung ist.

Dass Selbstliebe demgegenüber das Suizidbegehren, das intentional darauf gerichtet ist, einem in körper-leibliche Schmerzzustände hineingezwungenen Leben zu entfliehen, als erotisches Hineingezogen-werden in das individuell aufgegebenes Sterben bejahen kann, zeigt sich meines Erachtens mit Blick auf die Intentionalität dieses Aktes. Genauer ist diese Gestalt des Suizidbegehrens nämlich darauf gerichtet, das Sterben zu beschleunigen, in dem bereits – aufgrund des Hineingezwungen-seins in körper-leibliche Schmerzzustände – keine geistigen, seelischen oder leiblichen Sinnerfahrungen mehr möglich sind. Damit zeigt sich, dass diese Gestalt des Suizidbegehrens keine Selbstabschließung gegen von außen entgegnetretende Wertverhalte bedeuten muss, sondern vielmehr eine spezifische Form der Einwilligung in die konkrete Forderung der Stunde bilden kann, das eigene Sterben mitzuvollziehen: die aktiv eingreifende Einwilligung, die das individuell, hier und jetzt aufgegebenes Sterben aus eigener Hand beschleunigt. Solcherart kann diese Gestalt des Suizidbegehrens von dem Suizidenten in Schmerzpausen in Akten der Selbstliebe als sein erotisches Hineingerufen-werden in das ihm individuell aufgegebenes Sterben bejaht werden. Damit möchte ich nicht behaupten, dass jeder Einzelfall des Suizids, der darauf gerichtet ist, das in Schmerzzustände hineingezwungene Sterben zu beschleunigen, eine Gestalt guten Sterbens ausmacht. Es ist immer auch denkbar, dass sich in einem konkreten Fall des Suizidbegehrens unterschiedliche Intentionen vermischen – so dass das Suizidbegehren im Einzelfall etwa zugleich darauf ausgerichtet sein mag, das Sterben unter körper-leiblichen Schmerzen zu beschleunigen und der Verzweiflung zu entfliehen – und damit eine Form des Sterbens ausmacht, die der Suizident nicht als in sich sinnvoll erfahren kann. Ich möchte allein dafür eintreten, dass die Beschleunigung des eigenen – in Schmerzzustände hineingezwängten – Sterbens

eine Gestalt des in sich und für den Suizidenten guten Sterbens darstellen kann. Ob es sich bei dem Begehren, das eigene Sterben unter Schmerzen zu beschleunigen, um das erotische Aufgefordert-werden zu dem individuell aufgegebenen Sterben handelt, kann der Sterbende allein selbst erkennen: indem er in Schmerzpausen – von Anderen unterstützt – eine Haltung der Selbstliebe zu seinem seelischen Lieben einnimmt. Solcherart übt er meines Erachtens unter den Bedingungen der Moderne die Haltung aus, die der Platonische Sokrates mit dem – eingangs bereits zitierten – Satz zum Ausdruck bringt, „daß man nicht eher sich selbst töten dürfe, bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat wie die jetzt uns gewordene“ (Phaidon 62c). Wer demgegenüber – wie Spaemann oder Schockenhoff (vgl. Spaemann 2013, 27; Schockenhoff 2001, 7) – in der theoretischen Auseinandersetzung jeden Suizid als Form misslingenden Sterbens zurückweisen will und die Möglichkeit der Beschleunigung des – gegen Sinnerfahrungen abgeschlossenen – Sterbens unter Schmerzen als verfehlte Gestalt des Sterbens behauptet, macht sich meiner Ansicht nach einer biologistischen Reduktion des menschlichen Sterbens auf den Prozess des organischen Verfalls und damit einhergehend einer normalisierenden Festlegung des guten Sterbens auf die passive Gestalt der Einwilligung in das individuell aufgegebenes Sterben schuldig. Unter Bedingungen der modernen Palliativmedizin besteht solch ein Biologismus darin, angesichts unerträglicher Schmerzen ein Sterben unter palliativer Sedierung - also in einem medikamentös herbeigeführten Komazustand - als "natürliches Sterben" zu bejahen, die medikamentöse Beschleunigung des eigenen Sterbens dagegen als "künstlich herbeigeführtes Sterben" zurückzuweisen. Demgegenüber möchte ich - jenseits der dualistischen Unterscheidung von natürlich und künstlich - dafür eintreten, dass es sich bei beiden Gestalten des Sterbens um Formen des individuell aufgegebenen und insofern des guten Sterbens handeln kann.

Literatur

Anscombe, Elizabeth (2011): Absicht, Berlin.

Baumann, Ursula (2012): Suizid: Soziale Relevanz und ethisch-moralische Beurteilung, in: Michael Anderheiden und Wolfgang U. Eckart (Hg.), Handbuch Sterben und Menschenwürde, Bd. 1, Berlin und Boston, 629-645.

Baechler, Jean (1975): Tod durch eigene Hand. Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Selbstmord, Frankfurt, Berlin und Wien.

Bieri, Peter (2015); Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde, Frankfurt am Main.

Borasio, Gian Domenico (2014): Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen. Schweizer Ausgabe, München.

Dworkin, Ronald (1994): Die Grenzen des Lebens – Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit, Reinbek bei Hamburg.

Fenner, Dagmar (2010): Selbsttötung, in: Héctor Wittwer, Daniel Schäfer und Andreas Frewer (Hg.), *Sterben und Tod. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, 318-332.

Frankfurt, Harry (2005): *Gründe der Liebe*, Frankfurt am Main.

Fuchs, Thomas (2012): Das ungelebte Leben, in: Michael Anderheiden und Wolfgang U. Eckart (Hg.), *Handbuch Sterben und Menschenwürde*, Bd. 1, Berlin und Boston, 495-510.

Gehring, Petra (2012): Tod durch Entscheiden, in: Andrea Esser, Daniel Kersting und Christoph G.W. Schäfer (Hg.), *Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes*, Frankfurt und New York, 181-198.

Hoerster, Norbert (2009): Zur Legitimität der Sterbehilfe, in: *Information Philosophie*, Heft 2, 7-13.

Hoffmann, Thomas Sören (2015): Das gute Sterben und der Primat des Lebens. Überlegungen zu möglichen und unmöglichen Positionen im Kontext der Debatte um Euthanasie und Suizidassistenz, in: ders. und Marcus Knaup (Hg.): *Was heißt: In Würde sterben?* Wiesbaden, 267-292.

Jens, Inge (2009): Ein Nach-Wort in eigener Sache (2008), in: Walter Jens und Hans Küng, *Menschenwürdig sterben – Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München, 199-211.

Krebs, Angelika (2015): *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Berlin.

Quante, Michael (2002): *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt am Main.

Platon (Phaidon): Phaidon, in: ders., *Werke*, Bd. 3 (hg. von Gunther Eigler), Darmstadt, 1-207.

Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin und New York.

Scheler, Max (1923): *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn.

Ders. (1927): *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Halle.

Ders. (2000): *Tod und Fortleben*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnistheorie* (hg. von Manfred S. Frings). Bonn, 9-64.

Ders. (2000a): *Ordo amoris*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnistheorie* (hg. von Manfred S. Frings). Bonn, 345-376.

Schockenhoff, Eberhard (2001): Aus Mitleid töten? Der Auftrag des medizinischen Sterbebeistands aus ethischer Sicht, in: *Kirche und Gesellschaft*, Heft 283, Mönchengladbach, 3-16.

Spaemann, Robert (1990): *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart.

Ders. (1996): *Personen. Versuch über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart.

Ders. (2011): *Antinomien der Liebe*, in: ders., *Schritte über sich hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Stuttgart, 9-26.

Ders. (2013): *Die Vernünftigkeit eines Tabus*, in: ders. und Bernd Wannewetsch, *Guter schneller Tod? Von der Kunst menschenwürdig zu sterben*, Basel und Gießen, 9-40.

Ders., *Hohendorf, Gerrit und Odunci*, Fuat S. (2015): Vom guten Sterben. Warum es keinen assistierten Tod geben darf, Freiburg.

Theunissen, Michael (1991): Melancholisches Leiden unter der Herrschaft der Zeit, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main, 218-281.

Tolstoj, Lev (1975): Der Tod des Iwan Iljitsch, in: ders., *Die großen Erzählungen*, Frankfurt am Main.

Tugendhat, Ernst (2012): Über den Tod oder: Warum fürchten wir, bald zu sterben? In: Michael Anderheiden und Wolfgang U. Eckart (Hg.), *Handbuch Sterben und Menschenwürde*, Bd. 1, Berlin und Boston, 31-50.

Wittwer, Héctor (2009): *Philosophie des Todes*, Stuttgart

Über die Autorin

Olivia Mitscherlich-Schönherr ist wissenschaftliche Mitarbeiterin für Philosophische Anthropologie unter besonderer Berücksichtigung der Grenzfragen menschlichen Lebens an der Hochschule für Philosophie München. Sie hat sich insb. mit den philosophischen Fragen nach der Verfasstheit des Mensch-seins, dem Glück und dem Gelingen menschlichen Lebens, dem Verhältnis von Glauben und Wissen sowie mit der Liebe auseinandergesetzt. Im Januar 2018 hat sie ihre Habilitationsschrift zum Thema „Die Wirklichkeit der Liebe“ am Institut für Philosophie der Universität Potsdam eingereicht.

Über www.ethikjournal.de

EthikJournal ist eine Onlinezeitschrift für Ethik im Sozial- und Gesundheitswesen. Ausgehend von aktuellen Problemen werden grundlegende theoretische und handlungsorientierte Themen zur Diskussion gestellt. Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr online. Herausgeber der Zeitschrift ist das Berliner Institut für christliche Ethik und Politik (ICEP).

Zitationsvorschlag

Mitscherlich-Schönherr, Olivia (2017), Suizid im hohen Alter: Kann Suizid im hohen Alter oder angesichts von schwerer Erkrankung eine Form guten Sterbens darstellen?, in: *EthikJournal* 4 Jg. / Nr. 2, Download unter: [Link zum pdf Onlinedokument](#) (Zugriff am).