

# Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords

Von Dieter Birnbacher (Düsseldorf)

Es gibt mehrere Gründe, sich heute mit Schopenhauers Auffassung und Beurteilung des Selbstmords näher auseinanderzusetzen:

Erstens bezeichnet das Thema „Selbstmord“ einen Knotenpunkt in Schopenhauers Philosophie, in dem eine Reihe vielfältiger, für sein philosophisches System zentraler Gedankenfäden zusammenlaufen. Ob diese verschiedenen Gedankenstränge dabei wirklich zusammen bestehen können und sich nicht vielmehr gegenseitig aufheben oder zumindest relativieren, ist allerdings alles andere als offensichtlich. Schopenhauers Philosophie scheint ja zunächst insgesamt in die Richtung einer Legitimierung, wenn nicht gar Anempfehlung des Selbstmords zu treiben: Wenn der *genius malignus* von Schopenhauers Philosophie, der Weltwille, im individuellen Willen als Wille zum Leben, als Selbsterhaltungstrieb durchbricht und das Individuum den Sisyphus-Stein seines zum Leiden verdammt Daseins unaufhörlich fortzuwälzen zwingt, dann muß — so scheint es — die bewußte, aus freiem Entschluß gewollte Selbsttötung ein schlechthin erlösender Akt sein, ein Akt, durch den sich der Wille, indem er sich selbst negiert, vom Alpdruck seiner selbst endgültig befreit. Andererseits ist Schopenhauers Beurteilung des Selbstmords von anderen Autoren — wie wir sehen werden, teilweise zu Recht — immer wieder als eine ablehnende, moralisch skeptische Haltung zitiert worden.

Zweitens ist Schopenhauers ethische Beurteilung des Selbstmords in außergewöhnlicher Weise *differenziert*. Ein ähnliches Niveau differenzierter ethischer Beurteilung ist erst wieder in der modernen analytischen Ethik erreicht worden.

Drittens ist Schopenhauers Betrachtungsweise des Selbstmords richtungweisend durch ihre radikale *Vorurteilslosigkeit*. Schopenhauer nähert sich dem gewöhnlich stark emotionsbesetzten Thema mit einem unbefangenen, autonomen, von den Konventionen seiner Zeit gänzlich absehbenden Blick. Zuhilfe kommt ihm dabei, daß er sich von den überlieferten theologischen Sichtweisen, denen die konventionelle Beurteilung verhaftet ist, völlig abgelöst hat. Seine Ethik des Selbstmords ist deshalb in unserer Zeit, in der sich in der Beurteilung des Selbstmords eine ähnliche Ablösung von herkömmlichen, letztlich theologischen Normierungen vollzieht, unvermindert aktuell.

Seiner Zeit voraus ist Schopenhauer bereits in seinen Hinweisen auf die *psychologischen* Hintergründe des Selbstmords. Der polemische Unterton in seinen einschlägigen Bemerkungen gilt u. a. dem Vorurteil von dem notwendigen *Wahnsinn* des Selbstmörders, diesem „Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe“,<sup>1</sup> etwa auch des einflußreichen französischen Mediziners Esquirol, der behauptet hatte, so gut wie alle Selbstmörder seien wahnsinnig. Etikettierungen wie „Wahnsinn“ hält Schopenhauer für zu pauschal, zu undifferenziert, um die zahlreichen verschiedenen Motive zu erfassen, die einem Selbstmord zugrunde liegen können, wobei diese noch dazu in vielfältigen Mischungen und Zwischenformen auftreten können. Zu den Motiven, die bei Schopenhauer genannt werden, gehören sowohl pathologisch-psychotische wie „Wahnsinn“ und

„krankhafte“ Melancholie,<sup>2</sup> neurotische wie unglückliche Liebe<sup>3</sup> und „Hang zum Selbstmord“<sup>4</sup> als auch rationale wie das Abwägen der „Schrecknisse des Lebens gegen die Schrecknisse des Todes“ bei völliger geistiger Gesundheit<sup>5</sup> (Bilanzselbstmord) oder asketisch-religiöse Motive,<sup>6</sup> bei denen der Selbstmord in rational abwägender Weise gewählt wird, auch wenn den Motiven letztlich abergläubische Überzeugungen zugrundeliegen.

Ausdrücklich sagt es Schopenhauer nicht; aber dem Leser drängt sich der Eindruck auf, daß für Schopenhauer „Abgeschmacktheiten“<sup>7</sup> wie das Vorurteil des Wahnsinns des Selbstmörders nicht nur objektiv unzutreffend sind, sondern zugleich subjektiv als Verdrängungsmechanismen wirken. Sie dienen dazu, den Selbstmord als Problem insgesamt zu leugnen, nicht ernst zu nehmen. Sie sind, modern gesprochen, Mechanismen zur Abwehr eigener Ängste, in Situationen zu geraten, in denen der Selbstmord zur echten Option werden könnte.

Auch heute noch finden sich eine Reihe von Autoren, die jeden Selbstmörder unbesehen für *krank* erklären — ähnlich wie er früher einmal unbesehen für verrückt oder verworfen erklärt wurde. Das hat zuletzt *Jean Améry* in seinem „Diskurs über den Freitod“ polemisch vor Augen gestellt.<sup>8</sup> Daß es sich bei solchen Etikettierungen tatsächlich um bloße Etikettierungen und nicht um empirisch belegte oder auch nur belegbare Diagnosen handelt, zeigt sich in dem apriorischen Argumentationsstil, mit dem sich einige Vertreter dieser These gegen jede Möglichkeit empirischer Widerlegung immunisieren, etwa wenn der Arzt und Psychotherapeut Klaus Thomas erklärt, daß „praktisch jeder, der sich durch irgendwelche Theorien zum Selbstmord veranlaßt sieht, in Wahrheit seelisch krank ist“.<sup>9</sup> Eine der wenigen psychologischen Verallgemeinerungen, die Schopenhauer über den Selbstmord trifft, ist daß „kein Unglück so groß (ist), daß es jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, daß nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte.“<sup>10</sup> Je geringer die subjektive Neigung, desto größer muß der Anlaß sein, um jemanden in den Selbstmord zu treiben.<sup>11</sup> Tatsächlich wissen wir, daß das Spektrum der Leidenstoleranz von Null bis Unendlich reicht. Eine lächerliche Enttäuschung kann für den einen ein Anlaß zum Selbstmord werden, während eines anderen Lebenswille so ungebrochen ist, daß er das Äußerste erträgt. Am sichtbarsten wird dies „an denen, welche durch rein krankhafte, tiefe Mißstimmung zum Selbstmord getrieben werden. Diesen kostet es gar keine Selbstüberwindung: sie brauchen gar keinen Anlauf zu nehmen; sondern sobald der ihnen beigegebene Hüter sie auf zwei Minuten alleinläßt, machen sie rasch ihrem Leben ein Ende.“<sup>12</sup> Dies ist zitiert aus dem „Über den Selbstmord“ überschriebenen Kapitel des zweiten Buchs der *Parerga*. Unmittelbar daran anschließend steht der schöne Vergleich zwischen dem Leben, dem der Selbstmörder zu entkommen trachtet, und dem Alptraum: „Wenn in schweren, grauenhaften Träumen die Beängstigung den höchsten Grad erreicht; so bringt eben sie selbst uns zum Erwachen, durch welches alle jene Ungeheuer der Nacht verschwinden. Dasselbe geschieht im Traume des Lebens, wann der höchste Grad der Beängstigung uns nötigt, ihn abzubrechen.“<sup>13</sup>

Aus solchen Äußerungen spricht eine tiefe Sympathie Schopenhauers mit dem Selbstmörder, eine mitfühlende Anteilnahme, wie sie uns ebenso deutlich aus Schopenhauers *moralischer Beurteilung* des Selbstmords entgegentritt.

Schopenhauers Eintreten für das moralische Recht auf Selbsttötung, für die Freiheit zum Tode, hat ein Moment des Kämpferischen, ja Exaltierten. Eine fast fanatische Freiheitsliebe und ein mit Zähnen und Klauen verteidigter Individualismus treiben ihn so weit, es als schlechthin *evident* hinzustellen, daß „jeder auf nichts in der Welt ein so unbestreitbares Recht hat wie auf seine eigene Person und Leben“. <sup>14</sup> An einer anderen Stelle bezeichnet er es sogar als strenggenommen *sinnlos*, von einer Pflicht zur Lebenserhaltung gegen den eigenen Willen zu sprechen: daß der Selbstmord „unrecht“ ist, sei nicht nur moralisch verkehrt, sondern eine „sinnlose Phrase“. <sup>15</sup> Sinnlos sei es vor allem, von einer Pflicht zur Lebenserhaltung zu sprechen, die man sich selbst — und nicht einem anderen, etwa Angehörigen oder Gott — schulde, so wie es Kant getan hatte: „Ein Recht *zu* etwas, oder *auf* etwas haben heißt nichts weiter als es tun oder aber es nehmen oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen anderen zu verletzen“, woraus dann u. a. die Sinnlosigkeit der Frage erhelle, „ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen“. <sup>16</sup> Dagegen könnte freilich gesagt werden, daß während in der Rechts- und Staatsphilosophie zugestandenermaßen von Rechten gewöhnlich als von Rechten *gegenüber anderen* gesprochen wird, das Zusprechen eines moralischen Rechts auf Selbstmord oft nichts anderes bedeutet als die Verneinung einer Pflicht, das eigene Leben zu erhalten, ganz gleichgültig, ob diese Pflicht anderen geschuldet ist oder an sich, unabhängig von den Interessen und Erwartungen anderer besteht. Wird mir ein solches moralisches Recht zugesprochen, heißt das, daß ich durch die Selbsttötung keiner Pflicht zuwiderhandle, sei es, daß diese anderen gegenüber besteht, sei es, daß sie an sich, als eine „deontologische“ Pflicht besteht — als eine Pflicht von der Art, die Kant als Pflichten „gegenüber uns selbst“ bezeichnet hat. Es ist sicher angemessen, Schopenhauers scheinbar *metaethische Verdikte* über den Sinn der Frage nach einer etwaigen Selbsterhaltungspflicht als hyperbolisch übersteigerte Formulierungen zu sehen, hinter denen sich keineswegs nur semantische, sondern normativ-ethische, also moralische Vorbehalte verbergen. So argumentiert Schopenhauer an anderer Stelle gegen eine solche etwaige „Pflicht gegen uns selbst“, unser Leben zu erhalten, auch durchaus mit normativ-ethischen und keineswegs nur metaethischen Argumenten. Als eine *Rechtspflicht* könne eine solche Pflicht nicht bestehen, weil wir Rechte, die wir selbst haben, nicht freiwillig verletzen können. Ich kann mir nicht selbst Unrecht tun: *volenti non fit iniuria*. Als eine *Liebespflicht* könne eine vermeintliche „Pflicht gegen uns selbst“ aber ebensowenig bestehen, da der Mensch von Natur aus egoistisch genug sei, um eine solche Liebespflicht als Pflicht überflüssig zu machen. <sup>17</sup> Schopenhauer bedenkt dabei freilich nicht das *zukünftige* Selbst, das man eventuell nur dadurch „lieben“ kann, indem man dem gegenwärtigen Selbst eine Verletzung seiner Eigenliebe aufnötigt.

Daß wir aber verpflichtet sein sollten, unser Leben gegen die eigene Neigung, bloß um anderer willen zu erhalten, leugnet Schopenhauer mit derselben Entschiedenheit. Die beiden Argumente, die er angibt, verraten freilich eine gewisse Ungeduld und die Unwilligkeit, sich näher auf mögliche Gegenargumente einzulassen. Das erste lautet: „Was ... die Ansprüche, die etwa andere auf uns persönlich haben können, betrifft, so stehen sie unter der Bedingung, daß wir leben, fallen also mit dieser weg.“ <sup>18</sup> Das ist ein klarer Fehlschluß.

Solange wir uns entscheiden können, ob wir weiterleben wollen oder nicht, leben wir; solange sind auch die Ansprüche anderer an uns moralisch relevant. Das zweite Argument lautet: „Daß der, welcher für sich selbst nicht mehr leben mag, nun noch als bloße Maschine zum Nutzen anderer fortleben sollte, ist eine überspannte Forderung.“<sup>19</sup> Dieses Argument wäre schlagend, wenn es tatsächlich so wäre, daß der, der einen suizidalen Wunsch aus moralischen Rücksichten unverwirklicht läßt oder einen Suizidversuch überlebt, „als bloße Maschine“ weiterleben würde. Wie wir wissen, ist es jedoch in zahlreichen Fällen möglich, dem Suizidalen durch therapeutische Behandlung und Veränderung seiner Lebensumstände die Chance eines lebenswerten Lebens wiederzugeben. Andererseits bewirken viele Suizide, daß Angehörige gegebenenfalls auf Jahre und Jahrzehnte hinaus Schuldgefühle empfinden oder in ihrer sozialen Umwelt stigmatisiert werden. In vielen Fällen ist die Erweckung von Schuldgefühlen vom Suizidenten bezweckt und wird durch entsprechende Abschiedsbriefe noch unterstrichen. Wie groß die Betroffenheit dieser anderen sein muß, um für den Suizidenten eine Pflicht zu begründen, um der anderen willen weiterzuleben, ist natürlich schwer anzugeben. Allgemein wird man nur so viel sagen können, daß je schwerwiegender die Gründe sind, die den Selbstmörder zu seiner Entscheidung bestimmen, um so schwerwiegendere Betroffenheiten vorliegen müssen.

Von besonderer Schärfe ist Schopenhauers Spott über *Kants* unnachgiebige moralische Verurteilung des Selbstmords. *Kants* Gründe gegen den Selbstmord könne er „gewisserhafterweise nicht anders betiteln als Armseligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen“.<sup>20</sup> Und Schopenhauer gibt — zumindest an dieser Stelle — tatsächlich keine Antwort, sondern begnügt sich mit dem Hinweis, daß man lachen müsse, „wenn man denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Cato, der Kleopatra, dem Cocceius Nerva oder der Arria des Paitos den Dolch hätten aus den Händen winden sollen.“<sup>21</sup> Aber auch wenn Schopenhauer von einer ethischen Argumentation gegen die Rechtmäßigkeit einer Handlung vielleicht zuviel fordert, wenn er von ihr verlangt, daß sie dem, der darauf und daran ist, diese Handlung zu begehen, nicht nur einen guten *Grund*, sondern stets zugleich auch ein psychologisch wirksames *Motiv* zur Unterlassung der Handlung liefert, so ist doch Schopenhauers Kritik an *Kants* Argumenten sicher zuzustimmen. An keiner Stelle gelingt es Kant zu zeigen, daß die moralische Verurteilung des Selbstmords aus dem von ihm aufgestellten Kriterium moralischer Pflichten, dem kategorischen Imperativ, folgt.

In einer ersten Argumentation versucht Kant die moralische Verwerflichkeit des Selbstmords aus derjenigen Variante des kategorischen Imperativs abzuleiten, die lautet: „Handle so, als ob die *Maxime* deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte“. Die *Maxime*, sich aus Selbstliebe das Leben abzukürzen, wenn es unerträglich geworden zu sein scheint, könne unmöglich als allgemeines Naturgesetz bestehen, weil „eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde“. Kant meint also aus dem bloßen *Begriff* der Natur ableiten zu können, daß eine Natur nicht existieren kann, wenn sie den Selbstmord duldet. Damit ist für Kant das Widerspruchskriterium, das für Rechtspflichten gelten soll, erfüllt: die *Maxime*

läßt sich verallgemeinert nicht nur nicht wollen, sondern nicht einmal denken. Wie absurd freilich diese vermeintlich rein logische Ableitung einer moralischen Pflicht aus einem bloßen Begriff ist, hat Schopenhauer treffend klargestellt: Da es ja ganz gewiß ist, „daß der Mensch wirklich zum Selbstmord greift, sobald der angeborene riesenstarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entschieden überwältigt wird“, kann es ja nicht zu *denken* unmöglich sein, daß die *Maxime* allgemeines Naturgesetz ist.<sup>24</sup> Der idealisierende Naturbegriff, auf den sich Kant beruft, hat keinerlei empirische Realität.

In einer zweiten Argumentation greift Kant auf jene andere Variante des kategorischen Imperativs zurück, die gebietet, „die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ zu gebrauchen. Der Selbstmörder, so Kant, bediene sich seiner Person bloß als eines Mittels zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes, mache sich selbst zur Sache und würdige „die Menschheit in seiner Person herab“.<sup>25</sup> Kant spaltet den Menschen also in ein Zwecksjekt und ein Zweckobjekt, wobei der metaphysische Persönlichkeitskern, der nach Kant in jedem Menschen angelegt sein soll, gleichsam etwas Göttliches wird, das der Verfügung des empirischen Individuums entzogen ist. (Von hier aus wird deutlich, warum Kant die Pflicht zur Lebenserhaltung als „Pflicht gegen uns selbst“ auffaßt.) Wer Hand an sich legt, vergeht sich an dem metaphysischen Heiligtum in ihm selbst. Aber wenn diese Spaltung ein Recht hat, dann nur als analytisches Konstrukt, nicht als metaphysische Verdoppelung. Außerdem gibt Kant, wie viele metaphysische Ethiker vor und nach ihm, keinerlei zwingenden Grund dafür an, wieso die Fortexistenz des von ihnen postulierten Wesenskerns des Menschen einen so unvergleichlich hohen Wert darstellt, daß sie grundsätzlich alle Leiden, die der Selbstmörder dafür gegebenenfalls auf sich nehmen muß, aufwiegt. Kommt es darauf an, die Quantität der existierenden „intelligiblen Subjekte“ zu erhalten? Das wäre eine absurde Theorie, da sie uns zwingen würde, soviel Menschen wie möglich zu zeugen, gleichgültig um ihre Chancen, ein lebenswertes Leben leben zu können. An diesem Punkt erscheint Kants Position tatsächlich nur aus theologischen Rückständen erklärbar.

Was die *theologischen* Argumente gegen den Selbstmord anbelangt, so hält Schopenhauer es nicht einmal für der Mühe wert, einen Gedanken an sie zu verschwenden. Wie Schopenhauer richtig bemerkt, sind die üblichen Argumente der christlichen Theologen — soweit diese sich überhaupt irgendwelcher Argumente bedienen — nicht der Offenbarungs-, sondern der natürlichen Theologie entnommen,<sup>26</sup> einfach deshalb, weil nirgendwo im Alten oder Neuen Testament der Selbstmord mißbilligt wird, eine Tatsache, auf die bereits David Hume in seinem *Essay on Suicide* hingewiesen hatte. Deshalb müssen „die Religionslehrer ... ganz auf schlechte philosophische Argumente zurückgreifen“ — übrigens, wie Schopenhauer sieht, nur die Religionslehrer der monotheistischen Religionen.<sup>27</sup> Daß die herkömmlichen theologischen Argumente gegen den Selbstmord — teilweise selbst den Theisten — sehr wenig zu überzeugen vermögen, ist Schopenhauer unschwer zuzugeben. Die verbreitetsten theologischen Argumente sind im Grunde drei Varianten ein und desselben Arguments, das davon ausgeht, daß wir unser Leben einem wohlwollenden Schöpfergott

verdanken und uns deshalb kein alleiniges oder letztlisches Verfügungsrecht über dieses Leben zustehe.

Eine *erste* Variante dieses Arguments spricht von unserem Leben als von einem „Geschenk“, das wir von Gott ohne unser Zutun empfangen haben und deshalb nicht zunichte machen dürfen. Die Hauptschwierigkeit dieser Variante liegt darin, daß wir als „Geschenk“ gewöhnlich gerade das bezeichnen, was durch den Akt des Schenkens in unser Eigentum übergeht und über das uns deshalb dieselben Verfügungsrechte zustehen wie über anderweitig erworbene Güter. Wichtiger ist, daß das Bild eines Geschenkes, das man nicht verweigern kann, nicht für, sondern eher gegen die wohlwollende Absicht des Schenkenden spricht. „Zur Annahme eines Geschenkes zwingt nur, wer im Grunde gar nicht schenken will“.<sup>28</sup>

Eine *zweite* Variante des theologischen Arguments lautet — in der Formulierung Kants: Der Mensch, der „unter der Vorsorge eines gütigen Herrn steht, handelt sträflich, wenn er sich den Absichten desselben widersetzt“,<sup>29</sup> wogegen bereits von Hume geltend gemacht worden ist, daß es, falls es gültig wäre, neben der Lebensverkürzung auch die Lebensverlängerung mit Hilfe medizinischer und anderer „künstlicher“ Mittel verbieten würde, da diese ja ebenfalls dazu dienen, die Vorsorge des „gütigen Herrn“ zum größeren Nutzen des Menschen zu korrigieren. Im übrigen muß es in eben dem Maße, in dem ein Mensch am Sinne seines Weiterlebens zweifelt, zweifelhaft werden, ob die Vorsorge, die der Herr über Leben und Tod getroffen hat, noch als gültig bezeichnet zu werden verdient.

Eine *dritte* Variante des theologischen Arguments schließlich geht davon aus, daß wir darum nicht selbst Hand an uns legen dürfen, weil — wiederum in Kants Worten — „Gott . . . unser Eigentumsherr (ist), wir . . . sein Eigentum (sind).“<sup>30</sup> Diese Variante ist durch Humes Argument offensichtlich weniger leicht zu erschüttern als die zweite. Denn von einem „Leibeigenen“ (Kant) ist es durchaus sinnvoll anzunehmen, daß er verpflichtet ist, seine Arbeitskraft auch mit „künstlichen“ Mitteln zu erhalten, während er andererseits nicht das Recht hat, dem Herrn seine Arbeitskraft durch Selbstschädigung oder Selbsttötung zu entziehen. Die feudalistische Sichtweise, von der diese Variante ausgeht, ist allerdings nicht nur den für unsere Kultur prägend gewordenen Ideen von menschlicher Autonomie geradezu diametral entgegengesetzt, sondern auch der christlichen Vorstellung eines liebenden Gottes, der seinen Geschöpfen ein unerträglich gewordenes Weiterleben erspart. Damit soll nicht gesagt sein, daß es für den einzelnen Gläubigen nicht vielleicht existentiell wichtig sein mag, sich selbst als Gottes „Eigentum“ zu sehen und die Entscheidung über den Zeitpunkt seines Todes in die Hände seines Herrn zu legen. Gesagt ist damit nur, daß diese Sichtweise nicht für die Gesellschaft insgesamt, also auch für Anders- und Ungläubige verbindlich sein kann. Als ein spezifisch religiöses Prinzip kann es nicht auf dieselbe Allgemeingültigkeit Anspruch erheben, wie sie genuin moralischen Prinzipien zukommt.

Für Schopenhauer erklärt sich das rigide Festhalten der christlichen Theologie am Verbot des Selbstmords pragmatisch: durch ihr Selbsterhaltungsinteresse. Der „obligate Optimismus dieser Religionen“ klagt die Selbsttötung an, „um

nicht von ihr angeklagt zu werden“.<sup>31</sup> Denn das freiwillige Aufgeben des Lebens sei ein allzu schlechtes Kompliment für einen Gott, der sah, daß „alles sehr gut“ war. Wie immer das sein mag, auf jeden Fall kamen und kommen die monotheistischen Religionen mit der Verurteilung des Selbstmords einer verbreiteten *gefühlsmäßigen Abneigung* gegen die Selbsttötung entgegen. Man kann insoweit — mit Friedrich Paulsen — sagen, daß die Kirche damit nur der „gemeinen Empfindung“ folgt.<sup>32</sup> Ob es, wie Paulsen meint, allerdings tatsächlich zu den „widernatürlichsten und grauenhaftesten“ Erscheinungen gehört, „wenn jemand selbst die Hand wider sein Leben erhebt“, erscheint fraglich, aber ein bitterer Nachgeschmack ist nicht wegzuverneiteln: Unsere spontane, nicht über den Intellekt vermittelte Reaktion auf einen Selbstmord, ja vielleicht schon auf das *Thema* Selbstmord, ist unverkennbar negativ getönt — vielleicht weil er unser Harmoniebedürfnis verletzt, den Wunsch, daß letztlich doch, alles in allem genommen, „alles sehr gut“ sei. Der Selbstmord sagt gewissermaßen nein, wo alles in uns darauf wartet, ja und immer nur ja sagen zu dürfen.

Vielleicht müssen wir auf diese tief wurzelnden menschlichen Emotionen zurückgehen, um zu erklären, wieso sich die schlechten Argumente der Theologen gegen die guten Argumente der Hume, Montesquieu, Voltaire, Rousseau und Schopenhauer so lange haben behaupten können. Noch 1954 stellte der Bundesgerichtshof in einem höchstrichterlichen Urteil zu einem Fall von Beihilfe zum Selbstmord fest, daß „das Sittengesetz jeden Selbstmord — von äußersten Ausnahmefällen vielleicht abgesehen — streng mißbilligt, da niemand selbstherrlich über sein eigenes Leben verfügen und sich den Tod geben darf.“<sup>33</sup> Und noch 1977 interpretierte der CDU-Kulturpolitiker Paul Mikat den Art. 2 Abs. 2 des Grundgesetzes dahingehend, daß er kein „Verfügungsrecht über das menschliche Leben, auch nicht über das eigene“ kenne,<sup>34</sup> also nicht nur im Sinne eines *Lebensrechts*, sondern auch einer *Lebenspflicht*. Mit seiner moralischen Entlastung des Selbstmörders steht Schopenhauer demgegenüber in der Tradition der Aufklärungsphilosophie. Tatsächlich ging von den „philosophes“ sowohl die moralisch-soziale Rehabilitierung des Selbstmörders als auch seine rechtliche und wirtschaftliche Besserstellung aus. Jahrhundertlang erwartete den Selbstmörder nicht nur ein unehrenhaftes Begräbnis, sondern auch die Konfiskation des von ihm hinterlassenen Vermögens. Bei Selbstmorden aus Furcht vor Strafe oder aus „bösem Vorsatz“ sollten die Leichen sogar „aus dem Haus ‚wie ein Vieh‘ geschleift“ werden.<sup>35</sup> In Frankreich wurde die Strafbarkeit des Selbstmordes 1790, in Preußen 1794, u. a. aufgrund des Betreibens Friedrich des Großen, der den Selbstmord auch ethisch für gerechtfertigt hielt, aufgehoben. In England, einem Land, das vom Anglophilen Schopenhauer in dieser Hinsicht als „pöbelhaft bigott“ bezichtigt wird,<sup>36</sup> ist die Strafbarkeit des Selbstmords erst 1961 aufgehoben worden (die Beihilfe ist weiterhin strafbar). Es paßt zu dieser Traditionslinie, daß sich Schopenhauer ausdrücklich auf Hume als den Philosophen bezieht, der „die gründlichste Widerlegung der sophistischen Argumente gegen den Selbstmord geliefert“ habe.<sup>37</sup> Auf eine weitere Parallele zwischen den maßgeblichen Argumenten der Aufklärer und Schopenhauer gegen die Verurteilung des Selbstmords hat Bernstein<sup>38</sup> hingewiesen: Zur Entschuldigung des Selbstmörders führt Montesquieu u. a. an, daß es ja gerade die Liebe zum Leben sei, die den Menschen so oft zum Selbstmord bringe, eine Eigenliebe, die

genauso natürlich sei wie der Lebenserhaltungstrieb. Dies erinnert in der Tat an ein wichtiges Argument von Schopenhauers *metaphysisch-ethischer* Beurteilung des Selbstmords, der wir uns im folgenden zuwenden müssen.

Schopenhauers metaphysische Analyse und Kritik des Selbstmords setzt bei der Frage nach den *Motiven* des Selbstmörders an, der Frage danach, was der Selbstmörder mit seiner Tat *will*. Schopenhauers Antwort: Der gewöhnliche Selbstmörder will nicht mehr weiterleben, nicht weil er das Leben *als solches* nicht mehr will, sondern weil er *sein* Leben nicht mehr will. „Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört.“<sup>39</sup> Man könnte auch sagen: Er will den Tod nicht deshalb, weil er nicht leben *will*, sondern weil er nicht leben *kann*. Der Selbstmord ist eine Form von Lebensbejahung, nicht von Lebensverneinung. Das ist nur scheinbar ein Paradox. Der Wille zum Leben, von dem der Selbstmörder getrieben ist, ist nicht der Wille zu seinem, zu diesem Leben, sondern der Wille zum Leben überhaupt, zur Lebendigkeit, zu dem, was ihm in seinem Leben unerreichbar geworden zu sein scheint. Von einer Verneinung des Lebenswillens als solchen, wie sie Schopenhauer als quasi religiöses Erlösungsideal aufgestellt hat, kann beim Selbstmord also keine Rede sein. „Der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann.“<sup>40</sup>

Diese Motivanalyse ist durch die psychologische Forschung im wesentlichen bestätigt worden. Die große Mehrzahl der Selbstmörder will nicht eigentlich sterben, sie will nur nicht mehr leben; sie nimmt den Tod als das kleinere Übel in Kauf. Dies gilt in noch stärkerem Maße für diejenigen, die einen Selbstmordversuch als „Hilfeschrei“ an die Adresse ihrer persönlichen oder sozialen Umwelt unternehmen. Daß ein gewisses Risiko, nicht entdeckt oder gerettet zu werden, dabei zwar meist in Kauf genommen, der Tod aber nicht direkt gewollt wird, läßt sich oft bereits der Wahl der Selbstmordmittel entnehmen. Als primäres Motiv ist oftmals der Wille wirksam, auf den eigenen verzweifelten Zustand aufmerksam zu machen, Schuldgefühle auszulösen und Rache zu nehmen — aggressive Motivationen, die — mit Schopenhauer — als „ein Phänomen starker Bejahung des Willens“ aufgefaßt werden können.<sup>41</sup> Im Selbstmord kehrt sich eine massive Aggressivität selbstdestruktiv nach innen.<sup>42</sup> Bei Schopenhauer kommt dieses aggressive Moment des Selbstmords noch spezifischer zum Ausdruck: in seiner Auffassung des Selbstmords als einer Manifestation des selbstzerstörerischen, mit sich selbst entzweiten Charakters der Erscheinungswelt überhaupt. Der Selbstmord als eine der Gestalten, die die Dialektik der Erscheinungswelt auf der höchsten Objektivationsstufe des Willens, dem Menschen, annimmt, ist für ihn der schreiendste Ausdruck der *Disharmonie* aller Objektivationen des Willens, des *Kampfes* des Lebens mit sich selbst, eines der deutlichsten Anzeichen dafür, daß die Erscheinungswelt, metaphysisch gesehen, letztlich keinen Bestand hat, letztlich nicht substantiell, sondern ephemer ist. Im Selbstmord, „wo nicht bloß die, die selbe Idee darstellenden Individuen sich untereinander vertilgen, sondern sogar dasselbe Individuum sich selbst den Krieg ankündigt,“<sup>43</sup> kommt der metaphysische Widerstreit der Natur mit sich selbst in seiner höchsten und prägnantesten Form zur Anschauung.



Nur eine einzige Ausnahme von dieser metaphysischen Diagnose läßt Schopenhauer gelten: den „aus dem höchsten Grade der Askese *freiwillig gewählten Hungertod*“, der ihm vom gewöhnlichen Selbstmord „gänzlich verschieden“ scheint.<sup>44</sup> Bei dieser Art des Selbstmordes sei nicht nur der Wille zum Weiterleben, sondern der Wille insgesamt vollständig stillgelegt. Der Hungernde zwingt den Tod nicht herbei, sondern lasse ihn passiv, quietistisch über sich kommen.<sup>45</sup> Bezeichnend ist nun aber, daß die Unterscheidung zwischen Selbstmorden, denen ein willensbejahendes, und solchen, denen ein willensverneinendes Motiv zugrundeliegt, für Schopenhauer nicht nur als eine analytische, sondern zugleich als eine ethische Unterscheidung fungiert: Die Verneinung des Willens zum Leben in der Askese, die Unterdrückung des Willens zum Leben im Leben selbst ist dem Agieren dieser Verneinung, der Zerstörung des Lebens, ethisch eindeutig *vorzuziehen*. Nur die Verneinung des Willens in reiner Passivität wie dem freiwilligen Hungertod, nicht die Verneinung des Willens durch Gewalt, durch Hand-an-sich-Legen, hat für Schopenhauer einen eigentlich moralischen Wert. Wie kann es aber sein, daß Schopenhauer den Selbstmord einerseits moralisch entschuldigt, indem er leugnet, daß wir zum Weiterleben gegen den eigenen Willen verpflichtet sind, andererseits jedoch den Selbstmord in seiner weitaus häufigsten, aktiven Form moralisch disqualifiziert? Das ist das Kardinalproblem für jeden Versuch, Schopenhauers Beurteilung des Selbstmords konsistent zu interpretieren.

Ein erster Schritt in Richtung auf eine Lösung dieses Problems scheint mir in der Beobachtung zu liegen, daß bei Schopenhauer offensichtlich zwei unterschiedliche metaphysisch-ethische Konzeptionen nebeneinanderstehen, deren Verhältnis zueinander von ihm niemals geklärt worden ist. Schopenhauer scheint diese verschiedenen Auffassungen vielmehr als Aspekte oder Varianten ein und derselben Konzeption zu sehen, eine, wie wir sehen werden, letztlich nicht haltbare Vereinfachung.

Nach der *ersten* Konzeption ist der Selbstmord, metaphysisch gesehen, nicht eigentlich moralisch bedenklich, sondern *unklug*, sinnlos, „vergeblich“ und „töricht“.<sup>46</sup> Dem Selbstmörder ist kein moralischer Vorwurf zu machen, aber er verfehlt sein eigentliches Ziel: „Ein solcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Scheine lockt ihn der finstere kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt sich vom Tag in die Nacht; das Individuum stirbt; aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag.“<sup>47</sup>

Das Prinzip des Lebens (die ohne Unterlaß brennende Sonne), im Gegensatz zu dem in der Zeit verlaufenden „individuellen“ Leben ist durch den Selbstmord, der lediglich der zeitlichen Existenz des Individuums ein Ende setzt, nicht aufzuheben. Die Frage ist nur, wie der Ausweg, den der Selbstmörder wählt, vermöge der übernatürlichen Existenz des Weltwillens, in den jeder individuelle Wille mit dem Tode zurückfällt, ein „vergeblicher“ und „törichter“ wird, während ausschließlich die Askese beanspruchen darf, das „einzige radikale Heilmittel der Krankheit“ zu sein, „gegen welche alle anderen Güter nur Palliativmittel, nur Anodyna sind.“<sup>48</sup> Die Wahrheit von Schopenhauers Metaphysik einmal vorausgesetzt, ist selbstverständlich kein Selbstmörder imstande, die allumgreifende Macht des Weltwillens durch seine individuelle Tat zu

erschüttern. Aber in der großen Mehrzahl der Fälle geht es dem Selbstmörder ja gerade um die Vernichtung des *individuellen* Lebens, nicht der Form oder des Prinzips des Lebens. Schopenhauer sieht ja andernorts deutlich, daß der Selbstmörder gemeinhin weiterhin vom Lebenswillen bestimmt ist und keineswegs das Prinzip des Lebens, sondern dessen Erscheinung in seinem individuellen Lebensschicksal verneint.<sup>49</sup> „Sinnlos“ oder „töricht“ wäre der Selbstmord nur für den Solipsisten, der sich der Illusion hingibt, der Urgrund der Welt falle mit seiner persönlichen Existenz zusammen und mit dieser sei auch zugleich jener vernichtet. Weshalb sonst sollte der Selbstmord für Schopenhauer „töricht“ sein? Er kann nicht deshalb töricht sein, weil er den *Tod* des Individuums einschließt. Denn Schopenhauer läßt keinen Zweifel daran, daß er die Auffassung Epikurs und Lukrez' teilt, daß der Tod selbst, als Ereignis verstanden, kein Übel und deshalb auch kein Anlaß zur Furcht ist. Aber auch von irgendwelchen Ereignissen *nach dem Tode* hat der Selbstmörder nach Schopenhauers Voraussetzungen nichts zu befürchten. Denn von einer *Fortdauer* nach dem Tode kann für Schopenhauer allenfalls metaphorisch die Rede sein. Im wörtlichen Sinne kann es eine Fortdauer über den Tod hinaus nicht geben, da mit dem Tod auch die Zeit ihr Recht verliert. Wie die Zeit überhaupt für Schopenhauer keine eigentliche Realität hat, sondern eine an die leibliche Existenz geknüpfte *Illusion* ist, liegt auch die Existenz des Willens als Dinges an sich außerhalb aller Zeitbestimmungen.<sup>50</sup> Im Grunde gibt es nur die Gegenwart, das *nunc stans*. Mit der Zeitlichkeit hört jedes individuelle Bewußtsein, das an den Körper gebunden und notwendig Gegenstandsbewußtsein ist, auf. Der Übergang, der beim Tode stattfindet, ist darum nicht der Übergang in völlige Bewußtlosigkeit. Er ist der Übergang zu einem uns vorstellungsmäßig nur schwer zugänglichen, nur in Grenzerfahrungen erlebbaren Erfahrungsmodus jenseits von Raum und Zeit, in der Subjekt und Objekt nicht mehr getrennt sind,<sup>51</sup> ein Zustand der *Bewußtseinslosigkeit*, aber nicht notwendig auch der *Bewußtlosigkeit*.<sup>52</sup> Für Schopenhauer ist in diesem Zustand derselbe Seelenfriede und dieselbe glückhaft-harmonische Ausgeglichenheit erreicht, die er im diesseitigen individuellen Leben im Zustand der Verneinung des Willens verwirklicht sieht. Die Merkmale dieses Zustands sind „Friede“, „Meeresstille des Gemüts“, „tiefe Ruhe“.

Die Konsequenz daraus kann aber nur die sein, daß der *Selbstmörder* und der *Asket*, was ihre Chancen betrifft, diesen Zustand zu erleben, in genau derselben Lage sind. Sie sind „in the same boat“.<sup>53</sup> Ja, es ist schwer zu sehen, was angesichts der von Schopenhauer eröffneten metaphysischen Perspektiven der einzig wahrhaft willensverneinende Selbstmord, der freiwillige Hungertod, dem „gewaltsamen“ Selbstmord voraushaben kann, vor allem wenn man berücksichtigt, daß Schopenhauer die mit dieser Selbstmordart verbundenen „Qualen“ durchaus nicht in Abrede stellt.

Ein anderer, mit dem gerade herangezogenen nicht ohne weiteres vereinbarer Gedanke Schopenhauers könnte der Frage nach dem „törichtem“ Charakter des Selbstmords noch eine andere Wendung geben: der Gedanke, daß wir stets die innere Gewißheit haben, daß „dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann“ — daß sich der metaphysische Wille unaufhörlich in individuellen Existenzen objektivieren muß; daß nicht nur das Prinzip des Lebens, sondern, indem sich dieses unaufhörlich in Raum und Zeit objektiviert, auch das Leben selbst

unaufhebbar ist.<sup>54</sup> Aber auch das ist keine Lösung für unser Problem. Denn was raumzeitlich nach unserem Tode „fortdauert“, ist allenfalls ein *anderes* Individuum, in dem sich derselbe metaphysische Wille objektiviert, der sich in uns objektiviert hat. Es bleibt dabei, daß das Individuum, ob durch einen natürlichen oder einen gewaltsamen Tod, zugrunde geht, in seiner Identität ausgelöscht wird. Über den Tod hinaus gibt es keine personale Identität. Soviel stellt Schopenhauer auch selbst unzweideutig fest: „Zu ewiger Fortdauer ist kein Individuum geeignet: es geht im Tode unter.“<sup>55</sup> Darauf folgt jedoch der irritierende Nachsatz: „Wir jedoch verlieren dabei nichts.“ Dieser Satz klingt so, als bezöge er sich auf *uns* als Individuen, als Personen; aber worauf er sich einzig beziehen kann, ist der *Wille*, das metaphysische Substrat, dessen Manifestationen wir sind. Er besagt über unsere individuellen Aussichten als Personen ebensowenig wie der Energieerhaltungssatz über die individuellen Aussichten unseres Leibes. Alles in allem würden Schopenhauers Argumente den Selbstmörder demnach ebensowenig von seiner Tat abbringen können wie die Argumente Kants. Die Aussicht auf eine überindividuelle Seinsweise, wie sie Schopenhauer anvisiert, würde ihn in seinem Entschluß eher nur bestärken.

Die wenigen Kommentatoren, die auf Schopenhauers Analyse und Kritik des Selbstmords näher eingegangen sind, erwähnen ausschließlich die soeben dargestellte erste Konzeption, und auch in der modernen ethischen Diskussion des Selbstmordproblems findet sich gemeinhin nur diese Konzeption mit dem Namen Schopenhauers verknüpft. Es fällt jedoch nicht schwer, bei Schopenhauer Hinweise auf eine weitere, im eigentlichen Sinne ethische Auffassung zu finden, nach der der Selbstmord nicht nur töricht oder unklug, sondern auch moralisch in bestimmter Weise kritikwürdig ist. Immerhin beansprucht Schopenhauer in dem Rückverweis des Selbstmord-Aufsatzes der Parerga auf das Hauptwerk, dort in § 69 des ersten Bandes „den allein triftigen moralischen Grund gegen den Selbstmord“ dargelegt zu haben.<sup>56</sup> Welches ist dieser „allein triftige moralische Grund“? Obwohl der Selbstmörder keine moralische *Pflicht* verletzt, d. h. nichts tut, was moralisch ungerechtfertigt wäre, so genügt er doch nicht dem moralischen *Ideal*, das Schopenhauer im Rahmen seiner Metaphysik entwickelt, die Willensverneinung im Leben selbst, die Askese. Die Willensverneinung ist das „höchste moralische Ziel“,<sup>57</sup> nicht im Sinne eines praktisch-ethischen Pflichtgebots, sondern eines letzten Prinzips menschlicher Vollkommenheit. Immer wieder betont Schopenhauer ja die Kluft, die zwischen dem Standpunkt der gewöhnlichen empirisch-praktischen Ethik und dem „sehr hohen“<sup>58</sup> Standpunkt der metaphysischen Ethik besteht. Nach der empirisch-praktischen Ethik gibt es keinerlei Grund für die moralische Unerlaubtheit des Selbstmords. Nach der metaphysischen Ethik, die „nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen“ ist,<sup>58</sup> muß er wenn auch nicht ein „Verbrechen“, so doch eine „Verirrung“ genannt werden.

Diese zweite Konzeption ist nicht in demselben Maße Einwänden ausgesetzt wie die erste. Sie ist in sich konsistent und, wenn ich recht sehe, auch mit den übrigen Aussagen der schopenhauerischen Philosophie vereinbar. Vorausgesetzt ist dabei, daß sie als eine Konzeption verstanden wird, aus der moralische *Werturteile*, nicht aber moralische *Pflichturteile* hergeleitet werden können. Der Persönlichkeitsstandard, den sie aufstellt, ist supererogatorisch, er ist nicht

einforderbar. Als Norm moralischer Selbstvervollkommnung begründet sie keine mit einem Allgemeingültigkeitsanspruch ausgestatteten moralischen Verpflichtungs- oder Berechtigungsurteile. Einen solchen Allgemeingültigkeitsanspruch könnte Schopenhauers Ideal schon deshalb schwerlich erheben, weil es wesentlich von metaphysischen Voraussetzungen abhängt, die sicher nicht intersubjektiv zwingend als wahr oder auch nur als wahrscheinlich erwiesen werden können.

Daß nichts *gegen* Schopenhauers zweite Konzeption spricht, heißt nicht, daß irgendetwas *für* sie spricht. Die Konsequenz, die Schopenhauer aus seiner idealen Konzeption zieht, nämlich daß ausschließlich der freigewählte Hungertod, weil völlig passiv und resigniert, im eigentlichen Sinne moralisch wertvoll ist, scheint mir eher gegen als für die Akzeptabilität dieser Konzeption zu sprechen. Wenn das Leiden, das nach Schopenhauer auf dem Willen beruht, überhand nimmt, warum ihm dann nicht aktiven, nicht bloß passiven Widerstand leisten? Warum den Tod nicht aktiv herbeiführen statt ihn schicksalsergeben über sich ergehen zu lassen? Warum dem Leiden auch nur so viel an Zugeständnissen machen? Schopenhauer könnte dem entgegenhalten, daß ein aktiver Widerstand selbst Ausdruck des Willens wäre, desselben Willens, dem das dem Selbstmörder unerträglich werdende Leiden entspringt und dem er zu entgehen trachtet. Aber das wäre der passive Widerstand ganz ebenso. Auch die Verweigerung der Nahrung entgegen dem Selbsterhaltungstrieb erfordert Willenskraft, bewußte Entsagung, ist aktive Passivität, gewollte Verneinung des Willens. Der Wille ist allgegenwärtig, ihm ist nicht zu entgehen. Jede Negation des Willens ist zugleich auch Produkt des Willens. Wenn es überhaupt darauf ankommt, Widerstand zu leisten gegen die Naturverfallenheit der eigenen Existenz, warum dann unter allen Bedingungen *standhalten*? Die Alternative heißt ja nicht *Flucht*, sie heißt *Auflehnung*.

Für die zweite Konzeption Schopenhauers bietet sich freilich noch eine attraktivere, wenn auch indirektere Interpretation an: die Deutung von dem Ideal der *Erkenntnis* und *Selbsterkenntnis* aus, das für Schopenhauer mit dem Ideal der Willensverneinung wesentlich verknüpft ist. Für Schopenhauer bedeutet Verneinung des Willens ja nicht nur Askese, Ertötung des Lebenswillens; sondern Verneinung des Willens ist unauflöslich verbunden mit der Chance wahrer, interessenunabhängiger, ideologiefreier Erkenntnis. Indem der (neurotische) Selbstmörder Gewalt gegen sich gebraucht, vergibt er nicht nur die Chance asketischer Selbstläuterung, sondern vor allem auch die Chance interesseloser Selbsterkenntnis. Eine Stelle ist dafür besonders bezeichnend: Schopenhauer schildert den Selbstmord als so etwas wie eine Strategie, deren sich der Wille bedient, um die Verneinung des Willens, die ihm die Befreiung bringen könnte, abzuwehren: „So gleicht ... der Selbstmörder einem Kranken, der eine schmerzhaft Operation, die ihn von Grund auf heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht sich und eröffnet als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe.“<sup>60</sup> Der Selbstmord ist danach eine List des Unbewußten zur Vermeidung von Selbsterkenntnis, ein Abwehrmanöver, das der Änderung der eigenen Bedürfnisse und Erwartungen vorgezo-

gen wird, weil es immer noch eher erträglich scheint als die Leiden einer innerpsychischen Konfliktbewältigung: Selbstmord als Scheinlösung der ihm zugrundeliegenden Konflikte, als Resultat mißglückter Realitätsanpassung, bei der es statt zu einer Umkehr der Triebrichtung zu einer Schuldzuweisung an andere, die Familie, das Leben, die Gesellschaft, und zu blinder Destruktivität gegen sich und andere kommt. So verstanden, läßt sich Schopenhauers ethische Skepsis gegenüber dem Selbstmord als Vorwegnahme späterer tiefenpsychologischer Sichtweisen der Psychodynamik lesen, die neurotisch motivierten Selbstmorden und Selbstmordversuchen zugrundeliegt.

Ich hatte oben darauf hingewiesen, daß Schopenhauers Formulierungen ein gutes Maß an Identifikation mit dem Selbstmörder verraten. Dieselbe Tendenz spricht aus der moralischen Entlastung, die er dem Selbstmörder trotz aller ideal-ethischen Vorbehalte angedeihen läßt, aus der Affektivität, mit der er sich der kirchlichen Verurteilung des Selbstmords entgegenstellt, schließlich auch aus der Häufigkeit, mit der Schopenhauer auf das Selbstmordproblem zurückkommt. Wir wissen, daß Schopenhauers Vater höchstwahrscheinlich Selbstmord beging, als er im Jahre 1805 aus einer Speicherluke im Dach seines Hamburger Hauses ins Fleet stürzte. Könnte es sein, daß Schopenhauers moralische Entlastung des Selbstmörders zugleich auch den vom Sohn tief verehrten Vater rechtfertigen oder zumindest entschuldigen, sein Gedächtnis unbefleckt erhalten soll?

Zum Abschluß eine vielleicht allzu ernüchternde Bemerkung. Das ethische Problem des Selbstmords ist weitgehend graue Theorie. Wie man es auch immer auflösen mag, in der Praxis vermögen moralische Grundsätze selten etwas auszurichten. Wie auch Schopenhauer wußte, kommt es selten vor, „daß sich ein Mensch aus rein moralischem Antrieb vom Selbstmord zurückhält“.<sup>61</sup> Gewöhnlich befindet sich derjenige, der einen Selbstmord erwägt, in einer akuten psychischen Notlage, die moralischen Überlegungen jeden Boden entzieht. Im praktischen Sinne dringlicher als Lösungen des ethischen Problems des Selbstmords selbst sind deshalb Lösungen des weiteren Problems, wie *andere* auf einen beabsichtigten oder versuchten Selbstmord reagieren sollten: zulassend, verhindernd oder unterstützend. Für die Lösung dieses Problems sind jedoch gänzlich andere Gesichtspunkte relevant als für die Beurteilung des Selbstmords selbst.<sup>62</sup>

#### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> W II, 271.

<sup>2</sup> P I, 348.

<sup>3</sup> W II, 636.

<sup>4</sup> W II, 410.

<sup>5</sup> P II, 348; P I, 329.

<sup>6</sup> W I, 474.

<sup>7</sup> P II, 325.

<sup>8</sup> Jean Améry: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart 1976.

<sup>9</sup> Klaus Thomas: *Warum weiter leben? Ein Arzt und Seelsorger über Selbstmord und seine Verhütung*. Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1977, S. 34.

- <sup>10</sup> W II, 459.
- <sup>11</sup> Vgl. P I, 348.
- <sup>12</sup> P II, 330.
- <sup>13</sup> P II, 330.
- <sup>14</sup> P II, 325; vgl. P II, 257.
- <sup>15</sup> P II, 325.
- <sup>16</sup> P II, 257.
- <sup>17</sup> E, 126f.
- <sup>18</sup> P II, 257.
- <sup>19</sup> P II, 257.
- <sup>20</sup> E, 127.
- <sup>21</sup> E, 127f.; vgl. E 160.
- <sup>22</sup> Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, Berlin 1911, S. 421.
- <sup>23</sup> Kant, a.a.O., S. 421f.
- <sup>24</sup> E, 159f.
- <sup>25</sup> Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten. In: Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 6, Berlin 1907, S. 423.
- <sup>26</sup> P II, 325.
- <sup>27</sup> P II, 325.
- <sup>28</sup> Felix Hammer: Selbsttötung philosophisch gesehen. Düsseldorf 1975, S. 79.
- <sup>29</sup> Immanuel Kant: Vorlesungen, hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 4, 2. Halbband, 2. Teil, Berlin 1979 (Gesammelte Schriften, 4. Abteilung, Bd. 27, 2,2), S. 193.
- <sup>30</sup> Ebda.
- <sup>31</sup> P II, 329.
- <sup>32</sup> Friedrich Paulsen: System der Ethik, Bd. 2, Stuttgart/Berlin <sup>11</sup>1921, S. 125.
- <sup>33</sup> Bundesgerichtshof: Urteile in Strafsachen (BGHSt), Bd. 6 (1954), S. 153.
- <sup>34</sup> Paul Mikat: Menschenwürde — Rechtsordnung. In: Werner Höfer, Hg.: *Leben müssen — Sterben dürfen, Bergisch Gladbach 1977*, S. 244.
- <sup>35</sup> Ossip Bernstein: Die Bestrafung des Selbstmords und ihr Ende. Breslau 1907, Neudruck Frankfurt/Tokio 1977, S. 15.
- <sup>36</sup> P II, 325.
- <sup>37</sup> P II, 328.
- <sup>38</sup> Bernstein, a.a.O., S. 53.
- <sup>39</sup> W I, 471.
- <sup>40</sup> W I, 472.
- <sup>41</sup> W I, 471.
- <sup>42</sup> Interessanterweise verhalten sich die Häufigkeiten von Mord und Selbstmord in vielen Kulturen und Bevölkerungsgruppen genau invers zueinander. So sind bei den Farbigen in den USA Selbstmorde sehr viel weniger häufig als bei den Weißen, Morde sehr viel häufiger. In Kriegszeiten geht die Selbstmordrate unter Männern drastisch zurück. Sowohl Mord als auch Selbstmord scheint ein Aggressionsstau zugrundezuliegen, der einmal nach außen, ein andermal nach innen zum Ausbruch kommt. Vgl. Artur Reiner und Christoph Kulessa: Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung — Konsequenzen für die Seelsorge. München/Mainz <sup>3</sup>1981, S. 36.
- <sup>43</sup> W I, 472.
- <sup>44</sup> W I, 474.
- <sup>45</sup> W I, 474. Offensichtlich hängt die Willensintensität eines Selbstmords jedoch weniger von der Methode ab als von der jeweiligen Stärke des Selbsterhaltungsimpulses. Diese kann unabhängig von der gewählten Methode drastisch reduziert sein, etwa in Stimmungen der Entrückung oder im Rausch.

- <sup>46</sup> W I, 472.  
<sup>47</sup> W I, 331.  
<sup>48</sup> W I, 428.  
<sup>49</sup> D. W. Hamlyn: Schopenhauer, London 1980, S. 160.  
<sup>50</sup> W I, 333.  
<sup>51</sup> W I, 485.  
<sup>52</sup> P II, 290ff.  
<sup>53</sup> Frederick Copleston S. J.: Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism. London/New York <sup>2</sup>1975, S. 288.  
<sup>54</sup> W I, 471; vgl. Patrick Gardiner: Schopenhauer. Harmondsworth 1967, S. 289.  
<sup>55</sup> P II, 286.  
<sup>56</sup> P II, 328.  
<sup>57</sup> P II, 328; ähnlich E, 128.  
<sup>58</sup> P II, 329.  
<sup>59</sup> E, 128.  
<sup>60</sup> W I, 472 f.  
<sup>61</sup> W I, 473.  
<sup>62</sup> Vgl. Dieter Birnbacher: Ethische Aspekte der suizidprophylaktischen Intervention, *Suizidprophylaxe* Heft 4/1982, S. 227—243.