Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 35 (1988)

Heft: 3

Artikel: Der unfreie Tod : Kant und die ethische Dimension des Suizids

Autor: Römpp, Georg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760806

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Georg Römpp

Der unfreie Tod

Kant und die ethische Dimension des Suizids

In der Beurteilung des Suizids war in der abendländischen Welt lange Zeit die religiös-ethische Dimension dominierend. Erst in den letzten Jahrzehnten wird die moralische Haltung durch den Versuch eines psychologisch-psychiatrischen Verständnisses ergänzt und ersetzt. Daneben breiten sich gedankliche Strömungen aus, die den bewußten Abbruch des eigenen Lebens als legitime Möglichkeit betrachten, zumindest unter der Bedingung unabwendbarer schwerer Beeinträchtigungen der Qualität des Lebens die Freiheit des Individuums in einem letzten Akt zu verwirklichen. Beide Betrachtungsweisen sprechen dem philosophisch-ethischen Diskurs die Kompetenz ab, zu diesem Thema mit begründeten Aussagen beitragen zu können, indem sie zum einen auf psychogene Motivstrukturen verweisen und zum anderen die unantastbare Privatheit des Individuums zur Geltung bringen.

Nun setzt sich das Subjekt mit einer suizidären Handlung jedoch in ein solch ausgezeichnetes Verhältnis zu sich selbst, daß es damit *nolens volens* ethische Fragen von größter Tragweite entschieden hat. Auch wenn es selbst diese Dimension nicht gelten lassen will, so hat es durch seine Tat doch sehr bestimmt geurteilt, was es heißt, ein gutes Leben zu führen und wie in existentiell tangierenden Situationen das richtige Tun und Lassen zu gestalten sei. Dem könnte der Verteidiger des Suizids zunächst entgegensetzen, ein solcher Entschluß beträfe nur die private Sphäre einer Person und erhebe darüberhinaus keinerlei Ansprüche auf Geltung. Diese Position dementiert sich aber unmittelbar, wenn sie in irgendeiner und sei es auch rudimentären Form von Öffentlichkeit

eingenommen wird. Es scheint uns darüberhinaus jedoch fraglich, ob sie auch nur in Soliloquien konsistent vertreten werden kann. Solange ein selbstbewußtes Leben in einer ihm ausweglos erscheinenden Lage sich Gründe und Gegengründe vorlegt, denen es Bedeutung für seinen Entschluß zubilligen will – und sei es nur, um dunkel oder unbewußt drängende Motive ganz anderer Herkunft zu stützen oder zu bekämpfen –, solange erhebt es Ansprüche auf Allgemeinheit für sein Raisonnement und verpflichtet darin alle vernünftigen Wesen auf die Prämissen seiner Schlüsse. Deshalb kann es die ethischen Implikationen seiner Handlung auch dann nicht widerrufen, wenn es sie nur als seine solipsistische Entscheidung anerkannt zu sehen wünscht.

Daraus gewinnt die philosophische Ethik die Berechtigung, sich mit ihren argumentativ-begründenden Mitteln dem Thema des Suizids zu nähern. Will sie dies jedoch mit Anspruch auf Gehör tun, so wird sie in diesem Unternehmen nicht hinter die Moralitätskritik zurückfallen dürfen, mit deren Hilfe Psychologie, Psychiatrie und Soziologie sich als kompetentere Disziplinen auf diesem Gebiet ausgewiesen haben [1]. Damit scheiden dogmatisch-versichernde Positionen ebenso aus wie axiomatisch-deduzierende Gedankengänge, die ethische Urteile aus unbezweifelbaren Grundbeständen unseres Wissens ableiten zu können beanspruchen. Wir formulieren die Aufgabe einer Ethik des Suizids, zu der wir im folgenden mit wenigem beizutragen versuchen, deshalb weit bescheidener: wir würden es bereits als eine Rehabilitierung der Moralphilosophie auf diesem Gebiet ansehen, wenn es ihr gelänge, Zusammenhänge zu verdeutlichen, die eine genuin ethische Dimension des Suizids plausibel beglaubigen.

I

Daß wir in der Absicht einer solchen Aufklärung gerade Kants moralphilosophische Untersuchungen heranziehen, könnte zunächst problematisch erscheinen, da sie auf den ersten Blick zu rigiden Urteilen führen, die wenig Einsicht in die zumeist hoch komplexen Motivstruk-

[1] Vgl. zur Orientierung die Beiträge in E. S. Shneidman (ed.), «Suicidology. Contemporary Developments», New York 1976; W. T. Haesler; J. Schuh (Hg.), «Der Selbstmord», Grüsch 1986, und in E. Ringel (Hg.), «Selbstmordverhütung», Eschborn 1987.

turen suizidärer Handlungen erkennen lassen. Darüberhinaus wird dieses Thema mit Ausnahme eines kurzen Textes in den ‹Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre› nur als Beispiel zur Erläuterung der argumentativen Ausarbeitung des kategorischen Imperativs benutzt [2]. Diese Stellung verschafft dem Diskurs über den Suizid jedoch auch seine Bedeutung im Zusammenhang der Kantischen Auskunft über die Möglichkeit, zu fundierten Urteilen über die Richtigkeit menschlichen Tuns zu gelangen. Wir werden dieses Thema deshalb im Kontext der grundlegenden Argumentationsform der Kantischen Moralphilosophie behandeln können und müssen.

Kant führt die Möglichkeit des Suizids zunächst als Erläuterung dessen ein, was ‹Pflicht› heißen könne: «Wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt» (G 398) [3]. Der Begriff der Pflicht hat argumentativ zunächst die Funktion, an dem lebensweltlich bekannten Phänomen moralischer Verbindlichkeit ohne vorgängige Entscheidung über mögliche Begründungsformen die Bedingungen dessen zu explizieren, was allein wir als ‹gut› bezeichnen können. Daß wir dieses Prädikat ohne Einschränkung nur einem guten Willen zuschreiben können, bildete den Ausgangspunkt der Kantischen Erörterungen (vgl. G 393). Nur in diesem Falle nämlich kann keine Differenz zwischen der begrifflichen Güte als vollkommener Erfüllung des Begriffes ‹Wille› und der moralischen Güte entstehen, da einem guten Willen als «Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind» (G 394), die Folgen der daraus resultierenden Veränderungen des Zustandes der Welt definitionsgemäß nicht zugerechnet werden können.

[2] In den Beispielen verwendet Kant den kategorischen Imperativ nicht als Kriterium sittlich gebotener, sondern sittlich verbotener Maximen. Indirekt wird er damit aber auch zum Kriterium sittlich erlaubter Maximen. Vgl. dazu O. Höffe, «Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen», in: O. Höffe, «Ethik und Politik», Frankfurt/M. 1979, 84–119.

[3] Wir zitieren Kants Werke nach der Akademieausgabe, die Kritik der reinen Vernunft jedoch nach der 2. Originalausgabe (= B); Abkürzungen: G = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (= AA Bd. IV), KpV = Kritik der praktischen Vernunft (= AA Bd. V), MdS = Metaphysik der Sitten (= AA Bd. VI), Rel = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= AA Bd. VI).

Wenn die Pflicht nun den reinen Willen unter menschlichen Bedingungen repräsentiert, so muß in ihr die Möglichkeit liegen, gegen die sinnliche Affizierung des Wollens die Forderung des reinen Willens als eines solchen – d. h. dessen, was allein gut heißen kann – zur Geltung zu bringen. Kant beansprucht nun, bereits aus dem Begriff eines vollkommenen Willens ableiten zu können, wie dessen Maximen beschaffen sein müssen. In negativem Sinne ist dies relativ einfach nachzuvollziehen. Soll der Wille tatsächlich als Wille rein sein, so kann er keine Bestimmungsgründe außer sich selbst enthalten. Damit entfallen bereits alle Möglichkeiten materieller Determination; ein reiner Wille wird sich folglich durch keine Objekte des Begehrens bestimmen dürfen. Wenn ein Wille aber nur dann als solcher bezeichnet werden kann, sofern er sich Bestimmung gibt, so steht für diese Aufgabe konsequenterweise nur die bloße Form zur Verfügung. Da ein reiner Wille wegen seiner Unabhängigkeit von den Materien des Wollens nicht hypothetisch bestimmt sein kann, so wird diese Form die Bedingungen einer kategorischen Determination erfüllen müssen. Für ein Wesen, das sein Wollen sinnlich affiziert weiß und deshalb keine Identität mit einem reinen Willen beanspruchen kann, muß jene Bestimmung folglich als ein ‹Imperativ› erscheinen, so daß dieser Begriff nun die Differenz zu einem vollkommenen Willen bezeichnet.

Wir können den Begriff eines ‹kategorischen Imperativs› demzufolge als Ausdruck der Bestimmungsweise auffassen, die unter menschlich-endlichen Bedingungen einen reinen Willen zur Geltung bringt und damit jenen ‹Gegenstand› realisiert, dem allein im vollen und eigentlichen Sinn das Prädikat ‹gut› zugeschrieben werden kann. Durch seine Determination ist einem kategorischen Imperativ nun bereits die Gesetzesformel seiner Bestimmtheit vorgeschrieben: «Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte» (G 420). Wenn ein solches Gesetz nämlich keinen Bezug auf die Materie des Willens nehmen darf, so kann es nur die reine Form eines Gesetzes, d. h. die Gesetzlichkeit als solche ausdrücken. Damit ist aber bereits die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs erreicht: ein reiner Wille zeigt sich unter menschlichen Bedingungen dann, wenn das Subjekt sein Begehrungsvermögen durch solche Maximen bestimmen läßt, durch die es zugleich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werden (G 421). Da der reine Wille allein gut heißen kann, so ist folglich auch nur eine solche Maxime als gut zu bezeichnen.

Damit können wir zu dem Gehalt des Suizidbeispiels zurückkehren und in einem ersten Zugang erörtern, warum die Maxime, auch ohne ‹Geschmack am Leben› den Tod nicht zu suchen, moralisch ratsam sein könnte. Offenbar kann die gegenteilige Maxime nur dann gut genannt werden und folglich moralisch akzeptabel erscheinen, wenn sie der bloßen Form der Gesetzlichkeit nicht widerstreiten würde. Genau diese Angemessenheit an die Form eines guten Willens spricht Kant dem ‹Prinzip der Selbstliebe› in diesem Falle jedoch ab: man sieht, «daß 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, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Princip aller Pflicht gänzlich widerstreite» (G 422, vgl. KpV 44). Da der Ausdruck ‹allgemeines Naturgesetz› hier für die Gesetzesförmigkeit steht (vgl. G 421), die dem reinen Willen seine genuine Bestimmtheit verschafft, so lautet das erste Ergebnis der ethischen Untersuchung demzufolge: der Suizid ist deshalb verwerflich, weil er bezeugt, daß ein Subjekt sich nicht durch seinen reinen Willen hat bestimmen lassen, sondern der sinnlichen Affizierung seines Begehrungsvermögens nachgegeben hat.

Die Problematik dieses Urteils zeigt sich, wenn wir Kants Unterscheidung zwischen strenger bzw. unnachlaßlicher und weiterer bzw. verdienstlicher Pflicht betrachten. Die erste ist dadurch ausgezeichnet, daß die ihr entgegengesetzte Maxime «ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann», während im Falle der zweiten dies zwar möglich ist, aber es doch unmöglich ist zu wollen, daß die Maxime zu einem allgemeinen Gesetz werde (G 424). Es ist deutlich zu sehen, daß Kant die Pflicht, das Leben auch in Bedrängnis zu erhalten, als streng und unnachlaßlich betrachtet. Die entgegengesetzte Maxime muß sich folglich als nicht den Bedingungen der Gesetzesförmigkeit genügend darstellen lassen, was ihr die Dignität einer angemessenen Bestimmung eines sich ohne externe Gründe determinierenden Willens abspricht. Kants Gedankengang scheint hier die folgende Form anzunehmen: Möglichkeitsbedingung für die Gesetzesförmigkeit der Maxime der Selbstliebe, die bei negativer Lustbilanz den Tod vorzieht, ist die Existenz einer Pluralität von Fällen, auf die eine solche Maxime als Gesetz Anwendung finden kann; nun würde deren strenge Gesetzlichkeit aber das Vorkommen solcher Fälle über kurz oder lang unmöglich machen (was implizit voraussetzt, daß jedes

menschliche Leben Situationen kennt, in denen das Prinzip der Selbstliebe allein die Erhaltung der Existenz nicht rechtfertigen könnte); also widerspricht jene Maxime den Bedingungen ihrer eigenen Gesetzesförmigkeit und kann folglich keine genuine Bestimmung eines reinen Willens repräsentieren. Weil der Wille sich darin selbst widerspricht, deshalb kann sie überhaupt nicht als Ausdruck eines Willens angesehen werden, so daß das moralische Urteil über den Suizid im Grunde auf der *conclusio* beruht, ein solcher Entschluß könne nicht im vollen und eigentlichen Sinn gewollt werden.

Vermutlich werden wir mit dieser Auskunft dann nicht zufrieden sein, wenn wir weiter die Frage stellen, warum allein ein Wollen, das seinem Begriff wahrhaft entspricht, ausreicht, um einer Maxime das Prädikat ‹gut› zu verleihen und sie damit als moralisch richtig zu qualifizieren. Die Fähigkeit, rein zu wollen, die sich durch den kategorischen Imperativ manifestiert, weist jedoch in die fundamentalen Zusammenhänge, mit deren Hilfe Kant das moralische Sollen und im besonderen die Einschätzung des Suizids begründet. Möglicherweise gewinnt die ethische Diskussion dieses Themas bereits etwas mehr Plausibilität, wenn wir eine Umformulierung des kategorischen Imperativs heranziehen, die zwar auf der Grundlage der bisherigen Argumentation entwickelt wird und deshalb kein anderes Prinzip enthält als die allgemeine Formel, die aber doch eine andere Seite betont.

II

Wenn ein ‹Zweck› definiert werden kann als das, «was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient» (G 427), so kann ein reiner Wille nach den bisherigen Ausführungen offensichtlich keine materialen, externen Zwecke verfolgen, die aufgrund ihrer Relativität nicht durch «für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktische Gesetze» (G 427–428) beschrieben werden könnten. Folglich erfordert die Möglichkeit eines reinen Willens und damit eines kategorischen Imperativs das Dasein eines Wesens, das sein Begehrungsvermögen ohne äußere Zwecke bestimmen kann und deshalb als Zweck an sich selbst angesehen werden muß. Ein solches Wesen ist aber nur der Mensch: «Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß

in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden» (G 428). Als Selbstzweck heißt der Mensch nun ‹Person› und stellt als solche selbst das Prinzip dar, aus dem «alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können» (G 429) [4].

Weil der Charakter eines Selbstzwecks und damit der Personalität aus den Determinanten eines reinen Willens, der allein gut heißen kann, entwickelt wurde, deshalb wird auch in der neuen Formel des praktischen Imperativs nur die Gesetzlichkeit als solche zum Ausdruck gebracht. Folglich bezeichnet der Begriff ‹Menschheit› in der neuen Formel – «Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst» (G 429) – keine Summe, sondern das ‹Menschliche›, das nun als selbstzweckhaftes Selbstverhältnis bestimmt wurde. Dessen Absolutheit läßt sich dementsprechend nicht als Ausschluß von Substitutionsbeziehungen zu anderen Werten, sondern nur daraus begreifen, daß dieses Wesen für sich selbst Zweck ist und sich deshalb nur dann richtig verhält, wenn es seine Maximen an dem ausrichtet, was es ist und was es abgrundtief von allem Dasein unterscheidet, das nicht die Fähigkeit besitzt, sich selbst Zwecke setzen zu können. Eine solche Forderung lag aber implizit bereits im Begriff eines reinen Willens, der sich ohne externe Determinanten bestimmt.

Für unser Thema ergibt sich durch diese neue Formel jedoch weitere Aufklärung, wie die ethische Dimension des Suizids sich im Zusammenhang der Kantischen Begründung der Moralität darstellt. Offensichtlich würde sich die gewollte Beendigung des eigenen Lebens dann im Widerspruch zur sittlichen Gesetzmäßigkeit stehend zeigen, wenn plausibel demonstriert werden könnte, daß der Täter einer solchen Handlung sich zu sich selbst nicht als Zweck, sondern nur als Mittel verhält. Kant bedient sich in der Tat dieser Argumentation, um die ethische Bedeutsamkeit der internen Widersprüchlichkeit des Suizids zu beweisen: wer in der Not bereit ist, sich selbst zu zerstören, der bedient sich «einer Person bloß als eines Mittels zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens» (G 429). Die Moralität, aufgrund derer ich «über den Menschen in meiner Person nichts disponiren» darf

[4] Vgl. dazu Reflexion 6713: «Die Persohnlichkeit ist die unabhängigkeit des Willens von Neigungen. Also ist die moralitaet die übereinstimmung mit der Persohnlichkeit» (AA Bd. 19).

(G 429), gründet also in der Vermeidung eines fundamentalen Selbstmißverständnisses. Die suizidäre Handlung nämlich manifestiert eine Maxime, in der das Subjekt externe Determinanten des Willens akzeptiert und somit eingesteht, sich nicht als reines Wollen und Selbstzweck auffassen zu können. Dadurch dementiert es aber gerade seinen Anspruch, mit seiner letzten Tat nur seine eigenen Zwecke verfolgen zu wollen und in der Disposition über sein Leben seine private Wirklichkeit der Bedrängnis durch die äußeren und inneren Verhältnisse entgegensetzen zu können.

Wir könnten das einer suiziderlaubenden Maxime zugrunde liegende Mißverständnis auch als eine Identifizierung des *homo phaenomenon* mit dem *homo noumenon* zu verstehen suchen: «Über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menschheit in seiner Person *(homo noumenon)* abwürdigen, der doch der Mensch *(homo phaenomenon)* zur Erhaltung anvertrauet war» (MdS 423)[5]. Bereits an dieser Stelle sind wir deshalb lizentiiert, einen kleinen Schritt über Kant hinaus zu versuchen. Mit jener Maxime nimmt das Subjekt in sein Selbstverständnis auf, unentrinnbar und ohne innere Distanz den Widerfahrnissen seines phänomenalen Daseins ausgeliefert zu sein. Indem es sich auf diese Weise nur als *homo phaenomenon* versteht, vergißt es aber die Freiheit, die es ihm ermöglicht, sich *als* ein solcher zu *verstehen* und gibt damit *de facto* seine Selbstbeziehung preis, die es andererseits gerade durch seine Maximenbildung bewiesen hat. Deshalb kann es zu seiner Rechtfertigung nicht darauf verweisen, gerade mit seinem ‹freien Tode› zeige es sich als autonom wollendes und seine Zwecke selbst bestimmendes Individuum. Darüberhinaus würde es mit diesem Anspruch jene Identifizierung von *homo phaenomenon* und *homo noumenon* nur von der anderen Seite her vornehmen und sich als ein Wesen mißverstehen, dem seine empirische Existenz äußerlich ist. Es würde sich mit einem ‹heiligen› Willen begabt auffassen und nicht als ein Wesen, das nur in der Form des Sollens einen Bezug zu einem reinen Willen herstellen kann.

Wir haben bisher die ethische Dimension des Suizids durch Bezüge zu einem reinen und seinem Begriff entsprechenden Willen und zur

[5] Vgl. dazu E. Biser, der den Suizid als Versuch auffaßt, den Tod in die Hand zu bekommen, um ihm den ‹Widerfahrnischarakter› zu nehmen; das Subjekt versteht darin auch noch das Ende seines Lebens unter reifizierenden Begriffen («Dasein auf Abruf», Düsseldorf 1981, 75). In diesem Sinne ließen sich Zusammenhänge zu Heideggers These von der vollendeten Seinsvergessenheit unter der Herrschaft der Technik herstellen.

Selbstzweckhaftigkeit des vernünftigen Daseins plausibel zu machen versucht. Die bisher dargestellte Argumentationsentwicklung der Kantischen Moralphilosophie ist jedoch aus internen Gründen unvollständig und verweist deshalb auf einen Zusammenhang, der ihr erst die Dignität einer begründeten Ethik verschafft. Folglich wird erst mit dieser Komplettierung des Begründungsprogramms ihr genuiner Status sichtbar werden. Bezüglich unseres Themas ist daraus zunächst weitere Aufklärung über Kants Intention zu erwarten, auch über das Phänomen des Suizids einen sittlichen Diskurs führen zu wollen; darüberhinaus wird aus diesem Zusammenhang deutlicher werden, mit welchem Anspruch solche Urteile im argumentativen Kontext der Kantischen Moralphilosophie überhaupt auftreten können.

III

Wenn bisher der reine Wille in seiner menschlich-endlichen Form als Pflicht der moralphilosophischen Argumentation zugrunde lag, so war der Pflichtbegriff zunächst nur «aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen» (G 406) und konnte seine Wirklichkeit darüberhinaus nicht erweisen. Deshalb ist noch nicht bewiesen, daß der Imperativ der Sittlichkeit wirklich ‹stattfindet› (vgl. G 425). Folglich steht die Frage noch offen, ob es tatsächlich ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen ist, ihre Handlungen an der Gesetzesförmigkeit der leitenden Maximen auszurichten (vgl. G 426 u. 431). Durch «bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit» läßt sich nun nicht erweisen, daß das bisher entwickelte Prinzip der Autonomie «das alleinige Princip der Moral ist» (G 440). Die Ableitung des sittlichen Imperativs aus dem Willen wäre jedoch dann auf analytischem Wege möglich, «wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte» (KpV 31).

Für eine solche abschließende Legitimierung genügt der negative Begriff der Freiheit als Unabhängigkeit von den Determinanten der Sinnlichkeit nicht. Die Wirklichkeit der Freiheit kann jedoch auch nicht an Beispielen aus der Erfahrung bewiesen werden. Deshalb stößt eine ‹Deduktion› der Freiheit mit dem Ziel einer Rechtfertigung der objektiven und allgemeinen Gültigkeit des sittlichen Imperativs auf Schwierigkeiten, die sie aus Sachgründen zunächst unmöglich erscheinen lassen. Für Status und Begründungsanspruch der Kantischen Moralphilo-

sophie und für den näheren Charakter ihrer Einschätzung des Suizids ist die Argumentationsform von entscheidender Bedeutung, die an die Stelle einer solchen Deduktion tritt. Die Begründung des Sittengesetzes wird nun darin gesucht, «daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient», d. h. der Freiheit, «von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen» (KpV 47). Der kategorische Imperativ ist demzufolge gültig, weil mit ihm und nur mit ihm ein Wesen sich als frei erweisen kann. Umgekehrt liegt der Beweis der Freiheit aber nur in der Gültigkeit des Sittengesetzes.

Bevor wir uns dem Kantischen Versuch zuwenden, mit diesem offensichtlichen Zirkel angemessen umzugehen, können wir bereits eine Folgerung für unser Thema ziehen. Wenn die Fortsetzung des Lebens auch ohne ‹Geschmack› daran moralisch geboten ist, so findet dieser Imperativ nun seine Begründung darin, daß nur so das Subjekt seine Freiheit beweisen kann. Offensichtlich steht Kants Urteil hier in entschiedenem Gegensatz zu der Ansicht, gerade im Suizid manifestiere sich die Freiheit des Individuums gegenüber seinem Leben, weshalb er angemessen den Titel eines ‹Freitodes› führen müsse[6]. Weil sich Kants Einschätzung auf die moralische Dimension der suizidären Handlung gründet, deshalb reicht sie zurück bis in jenes fundamentale Theorem, demzufolge die Freiheit sich nur durch die sittliche Bestimmtheit des Subjektes beweisen kann. Damit schließt sich der negative Bezug des Suizids zur Freiheit an die entsprechenden Bezüge zu einem reinen Willen und zur Selbstzweckhaftigkeit des menschlichen Daseins an. In allen diesen Dimensionen verletzt die bewußte Selbsttötung offenbar fundamentale Auszeichnungen vernünftigen Lebens, das sich von der Determiniertheit natürlicher Wesen nur durch die gesetzesförmige Bestimmung seiner Maximen unterschieden halten kann.

Wenn von Moralität jedoch nur bei vorausgesetzter Freiheit des Willens die Rede sein kann, so gerät die ethische Beurteilung des Suizids

[6] Diese These ist in neuerer Zeit mit literarischen Mitteln am entschiedensten von J. Améry vertreten worden («Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod», Stuttgart 1976). Vgl. dazu die Diskussionsbeiträge in H. Pohlmeier (Hg.), «Selbstmordverhütung. Anmaßung oder Verpflichtung», Bonn 1978. W. Kamlah beansprucht dagegen, diesen Gedanken philosophisch entwickeln zu können («Meditatio Mortis», Stuttgart 1976); vgl. auch H. Ebeling, «Über die Freiheit zum Tode», Diss. Freiburg 1967.

in beträchtliche Begründungsprobleme. Gerade der Versuch ihrer Auflösung führt nun zu dem Zusammenhang, in dem wir die Gründe für Kants Theorie der moralischen Verwerflichkeit des Suizids in ihrer radikalsten und deutlichsten Fassung vorfinden können. Kant verwendet dazu jene Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, die bereits in der Kritik der reinen Vernunft zur Lösung des grundlegenden Problems der Erkenntnisphilosophie bezüglich der Möglichkeit gültiger synthetischer Urteile *a priori* herangezogen wurde. In der praktischen Philosophie dient die Möglichkeit eines Selbstverständnisses als Ding an sich nun zur Beglaubigung jenes wechselseitigen Voraussetzungszusammenhanges von Moralität und Freiheit, der sowohl das Bestehen des Gesetzes sittlicher Verpflichtung als auch die positive Freiheit des menschlichen Daseins begründet. Indem das Subjekt sich nämlich als zugehörig zu einer reinen Verstandeswelt und damit als *homo noumenon* versteht, nimmt es einen Standpunkt ein, in dem es die «Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen» auch «als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind», betrachten muß (G 452).

Der Zusammenhang, den Kant zur Unterstützung seiner Moralphilosophie aufbietet, nimmt also im wesentlichen die folgende Form an. Der Mensch versteht sich als ein vernünftiges Wesen, das als solches nicht nur zur sinnlichen Welt mit den sie regierenden determinierten Kausalverhältnissen gehört, sondern das sich unter der Idee der Freiheit ebenso als Glied einer intelligibelen Welt denken muß. Aus der Freiheit des Willens folgt aber auf analytischem Wege dessen Bestimmung durch die bloße Form der Gesetzmäßigkeit, d. h. der kategorische Imperativ. Damit ist nun die Forderung der Moralität an das Selbstverständnis des Menschen auf dem Standpunkt der Intelligibilität gebunden. Durch diesen Zusammenhang beansprucht Kant, den Zirkel in jenem Argument aufgehoben zu haben, das den sittlichen Imperativ durch das Bewußtsein der Freiheit begründete, und die Freiheit nur mit Hilfe des sittlichen Imperativs nachweisen konnte (vgl. G 453).

Kategorische Imperative sind folglich möglich und gültig, «dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht» (G 454), weil nur so der Begriff des Willens sinnvoll zu verstehen ist. Die oberste Bedingung auch eines durch sinnliche Begierden affizierten Willens nämlich ist die Idee eines «zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens» (G 454). Deshalb kann

das moralische Sollen nun verstanden werden als «eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet» (G 455).

Die Anwendung auf unser Thema des Suizids müßte demzufolge die folgende Form annehmen: die absichtsvolle Selbsttötung ist moralisch nicht indifferent, weil damit gegen die Form der Bestimmung eines reinen Willens verstoßen wird, der notwendig zum Selbstverständnis eines intelligibelen Wesens gehört. Damit wäre die sittliche Verwerflichkeit des Suizids erneut auf ein profundes Selbstmißverständnis des Subjekts zurückgeführt. Es handelt darin so, als ob die Abhängigkeit von den sinnlichen Beweggründen, d.h. von Furcht und Neigung, sein Selbstverständnis erschöpfen könnte. Deutlicher wird dies noch, wenn es seine Handlung gerade durch den Verweis auf seine Freiheit zum Tode rechtfertigen will: damit behauptet es, sich als frei erweisen zu wollen, und dementiert dieses Selbstverständnis durch einen Akt, in dem es sich von der Bilanz seiner Freuden und Leiden abhängig zeigt. Es wähnt sich durch sich selbst bestimmt, handelt aber in Abhängigkeit von externen Faktoren.

Der Status der entwickelten ethischen Dimension des Suizids wird aber erst deutlich, wenn wir Kants nähere Bestimmung des Charakters eines Selbstverständnisses als Teil einer intelligibelen Welt betrachten. Jener Satz, «alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei» (G 455), der nun die argumentative Grundlage der gesamten Moralphilosophie zu repräsentieren scheint, besitzt selbst nur eine provisorische Begründungsbasis. Um einen Erfahrungsbegriff kann es sich bei der Freiheit schon deshalb nicht handeln, weil die erfahrbare Natur als solche notwendig kausalgesetzlich determiniert ist und *per definitionem* der Freiheit keinen Raum läßt. Folglich ist diese ihrer objektiven Realität nach an sich zweifelhaft, und ihr Begriff kann auf keine Weise zu einer theoretischen Erkenntnis verwendet werden. In die Verstandeswelt kann sich die Vernunft deshalb nicht ‹hineinempfinden› und nicht in sie ‹hineinschauen› (G 458). Wenn die Freiheit folglich nur in einem ‹Hineindenken› in die Intelligibilität zu einem sinnvollen Begriff wird, so bleibt sie notwendig eine ‹Idee der Vernunft› (G 455). Nun kann jedoch auch diese Idee objektive Realität gewinnen, aber nur als praktischer Begriff zum praktischen Gebrauch, indem sie durch das moralische Gesetz Bedeutung erhält (KpV 50).

Wenn dieser Begriff darüberhinaus jedoch theoretisch nicht bestimmt werden kann (vgl. KpV 55), so ist die wechselseitige Vorausgesetztheit von Freiheit und Moralität auch durch den Verweis auf das Selbstverständnis des Menschen als intelligibeles Wesen und Teil einer Verstandeswelt nicht aufgehoben. Damit besteht auch zwischen Moralität und Intelligibilität nur die Beziehung eines wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses. Folglich kann sich die Begründung des sittlichen Imperativs aber ebensowenig auf die Realität der intelligibelen Welt stützen wie auf die Realität der Freiheit. Die Legitimationsstruktur der Kantischen Moralphilosophie zeigt sich offensichtlich unabwendbar in einem Zirkel befangen. In dessen Ausarbeitung sieht Kant jedoch die äußerste Grenze aller praktischen Philosophie erreicht. Die Idee der Freiheit, durch die der Mensch sich in «eine andere Ordnung der Dinge» versetzt (G 457), kann sich nur ausweisen als notwendige Voraussetzung in einem Wesen, das sich eines Willens bewußt zu sein glaubt (G 459), und bleibt deshalb ein ‹Standpunkt›. Folglich ist die «subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ... mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei» (G 459–460).

Der Begründungsanspruch der Kantischen Moralphilosophie kann sich demzufolge nicht darauf erstrecken, dem nach der Richtigkeit seines Handelns fragenden Subjekt abschließend legitimierte Kriterien seines Tuns und Lassens anzugeben. Ihr Argumentationsangebot besteht vielmehr in der Herstellung eines wechselseitigen Zusammenhanges zwischen dem sittlichen Imperativ, der Freiheit des Willens, der Selbstzweckhaftigkeit menschlichen Daseins und dessen Selbstverständnis als intelligibeles Glied einer Verstandeswelt. Daß die Intelligibilität «das eigentliche Selbst» (G 457, vgl. KpV 74, 162) des Menschen ausmacht, darf vor diesem Hintergrund nicht essentialistisch mißverstanden werden: die *ratio cognoscendi* dieser Auszeichnung besteht ausschließlich im Bewußtsein sittlicher Verbindlichkeit gemäß dem kategorischen Imperativ. Auch in ihrer Beschränkung auf die Ausarbeitung jenes Zusammenhanges erhebt die Kantische Ethik jedoch einen beträchtlichen argumentativen Geltungsanspruch. Wir benutzen dieses Ergebnis, um die ethischen Dimensionen des Suizids weiter zu klären, und werden dabei den eigentümlichen Status moralischen Begründens in Kants praktischer Philosophie berücksichtigen müssen.

IV

Es ist bereits deutlich geworden, daß Kant die sittliche Unerlaubtheit der absichtsvollen Selbsttötung in einem tiefgreifenden Selbstmißverständnis und einer daraus resultierenden Selbstmißachtung des Täters begründet sieht. Dieses Mißverständnis manifestiert sich zunächst in der Prätention einer freien Handlung, die ihre Bestimmung in Wahrheit durch externe Faktoren aus der Bilanz von Glück und Leid erhält. Es zeigt sich zweitens in dem Bewußtsein, durch die suizidäre Tat die genuinen Zwecke der eigenen Person zu verfolgen, während deren Selbstzweckcharakter gerade durch die Auslieferung an die sinnliche Affektion des Willens unterbrochen wird. Das Selbstmißverständnis in der suiziderlaubenden Maxime besteht drittens im Vergessen des intelligibelen und die Kausalität der phänomenalen Welt transzendierenden Charakters des menschlichen Daseins, der mit der Selbsttötung doch ebenso in Anspruch genommen wird. Wir könnten versuchen, dies auf eine Formel zu bringen: der Suizident glaubt zu wollen, wo nicht gewollt werden kann [7].

Offensichtlich behauptet eine solche Konzeption die Möglichkeit einer Inkongruenz der Freiheit des Willens im unmittelbaren Bewußtsein des Handelnden und in ihrer reflektierten Form im philosophischen Wissen. Eine Erläuterung dazu im Sinne eines *argumentum ad hominem* könnten wir einem Zusammenhang entnehmen, den Kant an argumentativ zentraler Stelle in seiner Religionsphilosophie benutzt, um die sittliche Verpflichtung zu einem Übergehen aus dem ‹ethischen Naturzustande› in das ‹ethische gemeine Wesen› zu begründen [8]. Die Gefährdung seiner Moralität begegnet dem Menschen danach in erster

[7] Vgl. dazu Reflexion 7202. «Ich bin frey aber nur vom Zwange der Sinnlichkeit, kan aber nicht zugleich von einschränkenden Gesetzen der Vernunft frey seyn; denn eben darum, weil ich von ienem frey bin, muß ich unter diesen stehen, weil ich sonst von meinem eigenen Willen nicht sagen kan.» (AA Bd. 19).

[8] Darunter ist ein Zustand zu verstehen, in dem die Gesetze darauf abgestellt sind, «die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern» (Rel 98). Als oberster Gesetzgeber kann hier folglich nur ein solcher gedacht werden, «in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen» (Rel 99). Das ‹ethische gemeine Wesen› ist folglich «nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich» (Rel 99).

Linie durch sein soziales Dasein: «Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht». Ohne diesen Einfluß dagegen sind seine Bedürfnisse «nur klein, und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten» (Rel 93) [9]. Wenn wir dies auf die vermeintliche Freiheit des Suizidenten anwenden, so könnten wir dessen Willen in seiner Determination durch die Bilanz von Glück und Leid nun insofern als unfrei ansehen, als er sich die Maßstäbe zur Bewertung der sein Wohlergehen tangierenden Erfahrungen von anderen vorgeben läßt. Wir könnten darüberhinaus sogar das Beharren auf fixen Kriterien, das erst die lustbilanzielle Vorstellung eines mißlungenen Lebens ermöglicht, als Grundlage der Unfreiheit des darauf seine Suizidentscheidung gründenden Subjekts auffassen [10].

Dieses Mißverständnis im Bewußtsein der Freiheit müßte den Verteidiger des Suizids *prima facie* nicht motivieren, mit der Entscheidung zur absichtsvollen Selbsttötung ethische Dimensionen tangiert zu sehen. Für Kant ist dieser Zusammenhang jedoch mit dem angemessenen Verständnis von Freiheit *eo ipso* gegeben. Die Freiheit eines Willens, der

[9] An dieser Stelle wird der Zusammenhang mit M. Heideggers Daseinsanalyse deutlich: die ‹Öffentlichkeit› als Form des ‹uneigentlichen› Daseins wird durch die Seinsweisen des ‹Man› konstituiert, d. h. durch die Sorge um die ‹Abständigkeit› zu den anderen, durch die ‹Durchschnittlichkeit›, die das eigene Dasein in die Seinsart der anderen auflöst, und durch die ‹Einebnung› aller Lebensweisen. In diesem Status verfügen die anderen über die Seinsmöglichkeiten des Daseins und nehmen ihm die Verantwortlichkeit ab (vgl. «Sein und Zeit», Tübingen 1967, § 27, 126ff.). Es wäre interessant, Heideggers Begriff der ‹Eigentlichkeit› unter diesen Aspekten mit Kants Freiheitslehre in Verbindung zu setzen. Zum Problem der Interpersonalität bei Heidegger vgl. G. Römpp, «Truth and Interpersonality. An Inquiry into the Argumentative Structure of Heidegger's ‹Being and Time›», erscheint in: International Philosophical Quarterly 29 (1989).

[10] A. Holderegger macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, «daß es ohne eine grundsätzliche Besinnung über die Bedeutung von Schmerz, Leid und Tod im menschlichen Leben keinen adäquaten Zugang zu Suizidalität und Sterbewilligkeit gibt. Die auf Juvenalisierung und auf Perfektion gestimmte gesellschaftliche Grundhaltung übersieht leicht, daß die freie Hinnahme lebensgeschichtlicher Zumutungen mit der Qualität des Lebens nicht nur nicht unvereinbar, sondern Teil derselben ist» («Ethische Probleme des Suizids», in: W. T. Haesler; J. Schuh, op. cit., 125–140, hier 137).

sich auch von extern vorgegebenen Bewertungskriterien des eigenen Glücks zu distanzieren vermag, kann sich positiv nur in der gesetzesförmigen Bestimmung seiner Maximen dokumentieren. Diese Allgemeinheit allein ist in der Lage, einen reinen Willen als einen solchen auszuzeichnen; nur in seiner Reinheit kann und muß dem Willen jedoch das Prädikat ‹gut› zugeschrieben werden. Jene Selbstbestimmung in Unabhängigkeit von fremden glückdeterminierenden Kriterien kann deshalb nur gelingen, wenn das handelnde Subjekt die reine Gesetzesförmigkeit in seine Maximen aufnimmt und sie damit als moralisch zu präferierende versteht.

Daß dem endlichen Subjekt die Maßstäbe seines Glücks nicht frei zur Disposition stehen, sondern durch seine soziale Natur und seine sinnlich-leibliche Phänomenalität weitgehend vorgegeben erscheinen, ist damit freilich nicht in Abrede gestellt. Wir könnten den Begriff des Sollens, der die Differenz zwischen einem reinen, d. h. ausschließlich intelligibel bestimmten Willen, und einem empirischen, d. h. sinnlich affizierten Wollen, bezeichnet, nun auch als Ausdruck für die Distanz zwischen dem ‹freien Glück› des Gliedes der Verstandeswelt und dem abhängigen Glück des empirisch determinierten Subjektes betrachten. Dem widerspricht im übrigen nicht, daß die menschliche Glückseligkeit wegen ihrer kontingenten und individuellen Bestimmtheit nur assertorisch-hypothetische Imperative mit dem Status von pragmatischen ‹Anratungen› zur Verfügung stellen kann (G 416–418). Im Status der Intelligibilität ist der Begriff von Glück identisch mit dem der Freiheit, der wiederum die Maximen bestimmt, unter denen allein ein vernünftiges Wesen sein Tun und Lassen als moralisch richtig verstehen kann.

Wir haben versucht, mit Hilfe der Kantischen Moralphilosophie die ethische Dimension des Suizids gegen die These eines moralisch indifferenten ‹freien Todes› zur Geltung zu bringen. Kants Argumentation zentriert in der Explikation der Selbsttötung als eines unfreien Todes, der als solcher bereits seine moralische Verwerflichkeit in sich trägt. Wir möchten abschließend noch einmal den Charakter dieser Moralität herausstellen.

Zum einen gibt sie wegen ihres Begründungsstatus nicht die Berechtigung, mit dem Bewußtsein abschließender Legitimation zu urteilen. Dafür müßte sie die moralische Prädikation in einem bedingungsfreien letzten Wissen fundieren können. Das Kantische Begründungsangebot besteht demgegenüber nur in der Herstellung eines argumentativen

Zusammenhanges zwischen dem guten Willen, der Selbstzweckhaftigkeit der Person, der Freiheit und dem intelligibelen Standpunkt. Ihr Plädoyer für die Betrachtung des Suizids unter ethischen Gesichtspunkten kann deshalb auch nur den überzeugen, der sein Tun und Lassen mit Hilfe solcher Begriffe definiert und bewertet. Darin sieht Kant jedoch die äußerste Grenze aller praktischen Philosophie erreicht (vgl. G 455ff.). Ein darüber hinausgehendes Wissen um die Richtigkeit unserer Handlungen zu beanspruchen, hieße demzufolge den Weg in den Dogmatismus einschlagen und die Ergebnisse der kritischen Philosophie revidieren.

Zum anderen geben Kants moralphilosophische Untersuchungen auch nicht die Berechtigung, über eine faktische suizidäre Handlung moralisch zu urteilen. Dies läßt sich zunächst am entgegengesetzten Fall belegen: «In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe» (G 407). Sogar für unsere eigenen Handlungen können wir in der ‹Selbstprüfung› nie mit letzter Gewißheit erkennen, «daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei» (G 407). Der Schluß lautet deshalb: «Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit *(merito fortunae)* zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten» (KrV B 579 Anm.). Es kann hier genügen, diese Zitate für sich selbst sprechen zu lassen. Nicht zuletzt in ihrer Fähigkeit, eine ethische Dimension des Suizids zu verdeutlichen, ohne die Erlaubnis zu moralischer Verurteilung damit zu verbinden, scheint uns das Gewicht des Beitrags der Kantischen Moralphilosophie zu diesem Thema zu liegen.