

EINE UNTERSUCHUNG DER PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNISWEISEN DER  
SUIZIDALEN ERFAHRUNG IN DER EUROPÄISCHEN KULTURGESCHICHTE

Der Philosophischen Fakultät  
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover  
zur Erlangung des Grades eines  
Doktors der Philosophie  
Dr. phil.  
genehmigte Dissertation  
von

Priv.-Doz. Dr. med. Jann E. Schlimme M.A.,  
geboren am 17.09.1971 in Hannover

2010

Referent: Prof. Dr. phil. Peter Nickl

Korreferentin: Prof. Dr. phil. Sonja Rinofner-Kreidl

2. Korreferent: Prof. Dr. med. Dr. phil. Hinderk M. Emrich

Tag der Promotion: 19.02.2010

## Abstract (deutsch)

Die Arbeit untersucht wichtige philosophische Verständnisweisen der suizidalen Erfahrung aus der europäischen Kulturgeschichte. Sie kann zeigen, dass das Verständnis der suizidalen Erfahrung in allen untersuchten Verständnissen eine, wenn auch wechselnde Verbindung mit der Frage nach dem „Wozu“ des Lebens hat. Dieser Zusammenhang wurde bereits in der Antike formuliert. Zudem wird seit der Aufklärung erkennbar, dass die Art und Weise dieser Antwort fundamental von der Art und Weise abhängt, wie das eigene Leben geführt wird. Der Tod zeigt sich dabei für den (verzweifelten) Menschen, über alle untersuchten Epochen der europäischen Kulturgeschichte hinweg, als eine „letzte Rettung“, die epochal und individuell immer wieder unterschiedlichst verstanden wird. Wie insbesondere seit der Aufklärung erkennbar wird, erweist sich in dieser Hinsicht jedoch der Umstand fundierend, dass sich der Mensch (bei aller Ohnmacht in der Verzweiflung) den Tod selbstwirksam geben kann. Allerdings ist in den untersuchten Verständnissen diese Erfahrung der „letzten Rettung“ im Sich-töten-können üblicherweise an eine erfahrungsvorzeichnende Verzweiflung des Betreffenden gebunden. Diese Verbindung wird auf unterschiedlichste Weise konzeptualisiert und bewertet. So kann dies Folge und Ausdruck eines unbesonnenen „Kurzschlusses“ (Aristoteles), einer dämonischen Besessenheit (so volkstümlich im Hochmittelalter), einer unvernünftigen (irrtümlichen) Erwägung (Kant) oder eines krankhaften Irrtums (so der Psychiater Kraepelin) sein. Es kann dies aber auch der Ansatzpunkt einer „suizidalen Dialektik“ (Stoa, Seneca, näherungsweise auch Montaigne) sein, in welcher das Wissen um das Sich-töten-können wie ein *hypomochlion* die eigene Lebensführung immer wieder in Übereinstimmung mit der persönlich leitenden Idee eines „guten Lebens“ hinein zu hebeln hilft. Und nicht zuletzt kann es auch als die zutreffende rationale Erwägung angesichts fehlender Möglichkeiten einer solchen Übereinstimmung verstanden werden (Hume, Améry). So zeigt sich, dass die vom Betreffenden seinem Leben übergeordnete Struktur (die leitende Idee, der kulturelle Souverän), die den Suizid zu verbieten vermag, auch das Opfer des Lebens einfordern kann. Wie diese Untersuchung zeigt, stellt sich eine solche suizidale Erfahrung üblicherweise nur dann ein, wenn der Betreffende die prinzipielle Offenheit des Lebens derart auszublenden vermag, dass er meint, sein Leben nicht mehr in Übereinstimmung mit dieser übergeordneten Struktur führen zu können.

## Schlüsselwörter:

Suizid, suizidale Erfahrung, Philosophiegeschichte

## Abstract (englisch)

This investigation of philosophical understandings of the suicidal experience in the European history demonstrates, that a) all these understandings are intertwined with the question about the meaning of life (Frage “Wozu”), as became clear already in antiquity, and that b) all answers to this question are dependent on the way one lives one’s life, as became clear since the age of Enlightenment. In all investigated understandings, and despite all important epochal and individual differences with respect to how “death” and “rescue/relief” are understood, one’s own death shows itself for oneself as a “last rescue/relief”. Basically, this draws on the fact — again an important insight in the age of Enlightenment — that every human person can effectively put herself to death (in spite of her possible helplessness in all other fields in that situation). Yet, usually this suicidal point of view is considered to be bound to a prescribing experience of desperation. This connection is conceptualized and evaluated very differently throughout the European history: it can be understood as the result of a knee-jerk reaction (Aristoteles), as the product of a demonic obsession (in folk psychology of the Late Middle Ages and the Early New Age), an irrational and mistaken consideration (Kant) or even a pathological error (as many psychiatrists did, e.g. Kraepelin). Yet, this suicidal insight can also be comprehended as the starting point of a “suicidal dialectic” (Stoa, Seneca, at least partially also Montaigne), in which the knowledge of being able to kill oneself becomes the pivotal point for one’s pursuit of a „good life“. And last but not least it can be understood as a rational and due consideration in the face of missing possibilities to live one’s life in accordance with one’s idea of a “good life” (Hume, Améry). Further it becomes clear that the “superordinate something”, which a given person deems (or experiences) to be higher than her physical being (a leading idea, a cultural sovereign), can not only prohibit suicide, but can also demand someone to sacrifice one’s life. As this investigation demonstrates, such suicidal point of view (in which death appears to be one’s “last rescue/relief”) takes place when a given person cannot experience the radical (and strictly speaking: always given) openness of life anymore, so that she is definitely sure that she will never be able to live her life in accordance with this “superordinate structure” not at any time anymore in the future.

## Key-Words:

Suicide, suicidal experience, history of philosophy

## INHALTSÜBERSICHT

I. EINLEITUNG	S. 07
1. Methode	S. 08
II. DIE PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNISWEISEN DER SUIZIDALEN ERFAHRUNG IN DER EUROPÄISCHEN KULTURGESCHICHTE	S. 12
1. Zum Verständnis der suizidalen Erfahrung in der Antike	S. 15
1.1. Homer und Pindar	S. 16
1.2. Euripides	S. 19
1.3. Platon	S. 22
1.4. Aristoteles	S. 30
1.5. Hellenismus (Stoa, Epikureismus)	S. 37
1.6. Rom (Cicero, Seneca)	S. 48
2. Zum Verständnis der suizidalen Erfahrung im Christentum	S. 63
2.1. Paulus	S. 67
2.2. Augustin	S. 74
2.5. Postaugustinische Verständnisse der suizidalen Erfahrung	S. 81
3. Zum Verständnis der suizidalen Erfahrung in der Neuzeit, Aufklärung und Moderne	S. 90
3.1. Frühe Neuzeit (Shakespeare, More)	S. 93
3.2. Michel de Montaigne	S. 99
3.3. Späte Neuzeit und Frühaufklärung	S. 113
3.4. Aufklärung (Hobbes, Kant)	S. 119
3.5. David Hume	S. 129
3.6. Das medizinische Verständnis und die „Nachtseite“ des Menschen	S. 144
3.7. Suizid aus „Schwärmerei“	S. 149
3.8. Die Entstehung der Psychiatrie und ihr Verständnis der Suizidalität (Reil)	S. 156
3.9. Psychiatrische Verständnisse der suizidalen Erfahrung im 19. Jahrhundert (Griesinger, Kraepelin)	S. 167
3.10. Suizid und die Frage nach dem Sinn	S. 190
3.11. Arthur Schopenhauer	S. 194
3.12. Psychodynamische Verständnisse im 19. Jahrhundert	S. 206
3.13. Sigmund Freud	S. 213
3.14. Karl Jaspers	S. 223
3.15. Jean Améry	S. 236

III. DISKUSSION	S. 256
1. Die Frage „Wozu“ und die suizidale Erfahrung	S. 256
2. Zur Erfahrung des Rettenden in der suizidalen Erfahrung	S. 259
3. Zur Selbstbestimmung in der suizidalen Erfahrung	S. 264
4. Zum Nutzen der Untersuchung: Suizid verhindern oder Suizid gewähren?	S. 269
5. Zusammenfassung	S. 272

LITERATUR	S. 276
-----------	--------

Erklärung nach § 10, Abs 2 e der Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover	S. 297
---	--------

## I. EINLEITUNG

Die suizidale Erfahrung des Menschen ist ein klassisches philosophisches Thema. Diesen Status verdankt die suizidale Erfahrung dem Umstand, dass der Tod das Ziel der suizidalen Handlung ist. So wird der Suizid in philosophischen Debatten oftmals im Zusammenhang mit dem Thema des Todes aufgegriffen (vgl. z.B. Wittwer 2009). Dabei wird die suizidale Erfahrung vor allem unter dem Gesichtspunkt der Frage thematisiert, ob denn der Suizid erlaubt ist oder nicht. Diese Debatte zieht üblicherweise die Frage nach sich, wann denn der Suizid, wenn er denn erlaubt wäre, vorgenommen werden darf. Diese Debatte hat immer ein gewisses Risiko, da sie sich möglichst klar gegen den gedanklichen Fehlschluss abgrenzen muss, dass derjenige Mensch, der sich unter als erlaubt angesehenen Umständen nicht tötet, irgendetwas falsch gemacht hätte.

Die suizidale Erfahrung des Menschen ist aber auch ein klassisches psychiatrisches Thema. Diesen Status verdankt die suizidale Erfahrung dem Umstand, dass die Verzweiflung der psychische Nährboden der suizidalen Handlung ist. So wird der Suizid in medizinischen Debatten oftmals im Zusammenhang mit dem Thema der „Melancholie“ (oder anderweitiger psychischer Störungen) aufgegriffen (vgl. Hippokrates 1933-1940, XXIII 136ff; Schneider 2008; vgl. a. Schlimme 2007a). Dabei wird die suizidale Erfahrung vor allem unter dem Gesichtspunkt der Frage thematisiert, wie denn dem suizidalen Menschen aus seiner Verzweiflung herausgeholfen werden kann. Diese Debatte setzt üblicherweise voraus, dass es eigentlich keine zureichend nachvollziehbaren Gründe dafür geben kann, sich selbst zu töten. Sie hat damit immer ein gewisses Risiko, da sie sich möglichst klar gegen den gedanklichen Fehlschluss abgrenzen muss, dass derjenige Mensch, der sich unter welchen Umständen auch immer getötet hat, notwendigerweise verrückt gewesen sein muss.

Beide Debatten scheinen auf den ersten Blick nicht direkt vereinbar, obwohl sie sich auf dieselbe Erfahrung des Menschen beziehen. Denn da der Mensch um sich weiß und um sich als sterblich weiß, ist ihm die Möglichkeit, sich das Leben zu nehmen bzw. den Tod zu geben, schlechterdings nicht wirklich zu nehmen. Wenn der Suizid also verhindert werden soll, so muss er dem Betreffenden unnötig oder unsinnig erscheinen. Die aktuellen Zahlen zu den Selbsttötungen in Deutschland von ca. 9.500 Suiziden im Jahr 2008 zeigen jedoch, dass viele Menschen in ihrem Suizid eine sinnausweisende Handlung gesehen haben.

An diesem Befund der Zweistrom-Debatte nimmt diese Arbeit ihren Ausgangspunkt. Dabei habe ich in einer umfangreichen Befragung des aktuellen Verständnisses der suizidalen Erfahrung in der suizidprophylaktisch eingestellten Psychiatrie die These erarbeitet, dass die suizidale Erfahrung immer zwei Aspekte aufweist: den der Verzweiflung und den der Rettung (Schlimme 2007a). Der Versuch eines phänomenologischen Verständnisses der suizidalen Erfahrung zeigt diese als in sich

widersprüchlich, wobei der suizidale Mensch zum einen über sich (seine Lebenserfahrungen, seine Situation) verzweifelt und zum anderen nur noch im eigenen Tod eine letzte Rettung aus dieser Verzweiflung zu erkennen vermag. In dieser umfangreichen Befragung blieb die Betrachtung der Verständnisweisen der europäischen Kulturgeschichte weitgehend Stückwerk und auf die Frage eingengt, in welchem Ausmaß sich diese widersprüchliche Verfassung in den Verständnissen der suizidalen Erfahrung wiederfindet (Schlimme 2007a). In der hier nun vorliegenden Arbeit ist dieser Gedankenfaden aufgenommen und mit der notwendigen Präzision und Umfänglichkeit behandelt worden. Dabei ist die Fragestellung entsprechend erweitert und sucht nicht primär nur nach einem möglichst zügigen Auffinden dieser inneren Widersprüchlichkeit in den jeweiligen Verständnissen der suizidalen Erfahrung. Vielmehr geht es in der hier vorliegenden Arbeit darum, das jeweilige Verständnis der suizidalen Erfahrung in seinen inneren Verknüpfungen mit weitergehenden Bereichen der jeweiligen philosophischen Verständnisse herauszuarbeiten. Denn, so die These, die menschliche Herausforderung, sich töten zu können, nötigt zu einer Aufklärung über die Frage nach dem Wozu unseres Lebens. Dieser Zusammenhang mag sich in der Moderne stärker zeigen als in der Antike, aber er ist nicht neu, sondern vielmehr der zentrale Angelpunkt, um den das jeweilige Verständnis der suizidalen Erfahrung rotiert. Es wird zu fragen sein, ob die Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens nicht erst durch das Wissen um das Sich-töten-können virulent wird?

## 1. Methode

Dem formulierten Untersuchungsziel angemessen ist die hermeneutische Methode (sog. „Hermeneutik“) (Vetter 2005). Ohne hier auf die historische Entwicklung der hermeneutischen Methode einzugehen, welche im Prinzip bis in die Antike zurückverfolgt werden kann, kann gesagt werden, dass vor allem Friedrich Schleiermacher (1768-1834) und Wilhelm Dilthey (1833-1911) für die methodische Entwicklung bedeutsam waren. Dilthey bestimmt dabei die Hermeneutik übergreifend als die Methode der Geisteswissenschaften (Riedel 1978). Hans-Georg Gadamer (1900-2002) wiederum bestimmt die Hermeneutik vor allem als eine Kunstlehre des Verstehens, wobei er durchaus die Verständnisaufklärung auch über das „vortheoretische“ Leben mit aufnimmt: „Hermeneutik ist die Kunst der Verständigung.“ (Gadamer 1993, GW 2, S.251). Gadamer folgend ermöglicht die hermeneutische Methode auch ein umfangreiches, über die reine Textexegese hinausgehendes Verstehen von Texten.

Die hermeneutische Methode zielt letztlich immer auf die Verständigung zwischen unterschiedlichen Gesprächspartnern. Dieses gilt im methodischen Sinn auch für das

Verständnis von Texten. Dabei zeichnet sich die hermeneutische Methode durch die folgenden drei Charakteristika aus:

a) Die durch die hermeneutische Methode gewonnenen Begriffe und Verständnisse sind situationsbezogen und demnach auch immer jeweils neu aus ihrer situativen Einbettung zu explizieren. In diesem sprachlichen Artikulationsprozess wird damit zugleich die konkrete Situation im Erkennen und Bestimmen von Etwas als Etwas erschlossen. Ein wesentliches Element der hermeneutischen Logik ist demnach, dass die zur sprachlichen Verständigung herausgearbeiteten Begriffe auf ihre situative Herkunft bezogen bleiben.

b) Die hermeneutische Methode funktioniert wie ein „hermeneutischer Zirkel“, in welchem das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne wiederum aus dem Ganzen verstanden wird. Entgegen dem ersten Eindruck, dass es sich damit um einen logischen Fehlschluss handelt, der gewissermaßen anfangslos nur um sich selbst kreist, ist darauf zu verweisen, dass der Hermeneut schon immer in einer präreflexiven „Vorstruktur des Verstehens“ steht, von der her er mit seinem „hermeneutischen Zirkel“ ansetzt. Gerade hierdurch erweist sich die hermeneutische Methode als „Kunst der Verständigung“, die überhaupt nur im fortschreitenden Gewinn eines bewussten Verständnisses in der gegenseitigen Verständigung anzukommen vermag (Gadamer 1960).

c) Das hermeneutisch erschlossene Einzelne wird demnach immer schon als ein Etwas erschlossen, welches sich als in einer Tradition stehend zeigt. Dies gilt ebenso sehr für die „Vorstruktur des Verstehens“ als auch für eine explizit artikuliert Begrifflichkeit in ihrem situativen Bezug. Indem der Hermeneut derart die Verständigung mit sich selbst bzw. anderen sucht, eignet er sich nicht nur die jeweilige Tradition an, sondern modifiziert sie zugleich. Er legt dabei auch Rechenschaft über die jeweilige „Vorstruktur des Verstehens“ ab, da er die implizierten Grundannahmen sprachlich ausformuliert.

Im Sinn Gadamers wird die hermeneutische Methode in der hier vorliegenden Arbeit zum Verständnis von Texten aus der europäischen Kulturgeschichte genutzt. Entsprechend der Aufgabenstellung ist hierbei eine gewisse Auswahl der Texte erforderlich. Dabei soll die Methode erlauben, die These zu überprüfen, dass die menschliche Herausforderung, sich töten zu können, jeweils eine Aufklärung über die Frage nach dem Wozu des eigenen Lebens provoziert. Um dies leisten zu können, gilt es, das jeweilige Verständnis der suizidalen Erfahrung in seinen inneren Verknüpfungen mit weitergehenden Bereichen der jeweiligen philosophischen Verständnisse herauszuarbeiten. Dieses Herausarbeiten entspricht dabei sehr genau der expliziten Verständigung über die jeweilige Begrifflichkeit in ihrem situativen Bezug und die sie einbettende „Vorstruktur des Verstehens“ mittels der hermeneutischen Methode. Es ist zu erwarten, dass hierdurch die These jedenfalls hinsichtlich der europäischen Tradition der verschiedenen Weisen des Verständnisses der suizidalen Erfahrung bzw. der Möglichkeit, sich töten zu können, geprüft werden kann. Zugleich, und dies wird in der Diskussion zu prüfen sein, kann erwartet werden, dass wir auch ein eigenes, unserer eigenen präreflexiven „Vorstruktur des Verstehens“ entsprechendes Verständnis dieser

Thematik gewinnen können. Wie sich dieses Verständnis formulieren ließe bzw. in welcher Weise es zu gewinnen wäre, könnte ein fruchtbares Ergebnis der hier zu leistenden hermeneutischen Vergewisserung sein.

Den methodischen Anforderungen entsprechend konzentriert sich die Textauswahl vor allem auf die griechisch-römische Antike und die Zeit der Neuzeit, Aufklärung und Moderne. In diesen Epochen unserer europäischen Kulturgeschichte finden sich die reichhaltigsten und ausführlichsten Erörterungen im philosophischen Diskurs. Der Vollständigkeit halber ist in die Arbeit jedoch ein kürzerer Textabschnitt über das christliche Verständnis der suizidalen Erfahrung und der menschlichen Möglichkeit des Sich-töten-könnens aufgenommen.

Die methodischen Anforderungen begründen zudem, dass eine gewisse kulturgeschichtliche Einbettung der jeweiligen philosophischen Verständnisse vorgenommen werden muss. Dabei geht es zwar nicht um die präzise Ausarbeitung einer Kulturgeschichte des Suizids oder der Suizidalität, sondern lediglich darum, das jeweilige philosophische Thematisieren in seinem einbettenden kulturellen Kontext zu erfassen. Nur so aber können zugleich auch die jeweiligen Grundannahmen für uns im traditionellen Rückblick überhaupt fassbar werden. Hierbei wird nicht für jede untersuchte Verständnisweise eine strenge Scheidung zwischen dem explizit reflektierten Verständnis und den nicht reflektierten Annahmen des jeweils explizierten Verständnisses zu ziehen sein. Denn die Untersuchung zielt vielmehr auf das stimmige Verstehen des jeweiligen historischen Verständnisses. Dabei ist es durchaus zuzugeben, dass es uns schlechterdings unmöglich ist, das jeweilige Verständnis exakt im Stile des historischen Autors zu verstehen. Wir können das jeweilige historische Verständnis, und dies ist eine der wesentlichen Einsichten einer methodenkritischen wissenschaftlichen Einstellung, überhaupt nur in dieser aneignenden Weise eines „hermeneutischen Zirkels“ verstehen. Dass dieser folglich nie zum Ende kommt, gilt also auch für diese Arbeit, deren Darstellungen und Einsichten sich selbst der Kritik und Verbesserung stellen müssen.

Nicht zuletzt ist darauf zu verweisen, dass nicht alle philosophischen Verständnisse der suizidalen Erfahrung bzw. der Möglichkeit, sich töten zu können, aufgenommen werden können. Die erforderliche Textauswahl folgt dabei auch den Vorerfahrungen der eigenen Schrift „Der Verlust des Rettenden oder die letzte Rettung. Zur Phänomenologie der Suizidalität“, welche im Juni 2007 von der Medizinischen Hochschule Hannover als Habilitationsschrift angenommen worden ist (Schlimme 2007a), sowohl hinsichtlich dort fehlender als auch hinsichtlich dort bereits betrachteter Philosophen. Diese unverzichtbaren Vorerfahrungen begründen die Konzentration auf bestimmte Philosophen, deren Texte mit der erforderlichen, im Zusammenhang mit dem Thema des Suizids aber häufig vernachlässigten hermeneutischen Genauigkeit betrachtet werden (vgl. z.B. Lungershausen/Vliegen 1969; Minois 1996; Donnelly 1998; Decher 1999; Wittwer 2003 u. 2009). Sie begründen aber auch die hermeneutische Bearbeitung

medizinischer bzw. psychiatrischer Verständnisweisen seit der Aufklärung. Es ist zuzugeben, dass letztere üblicherweise nicht aus der Feder von Fachphilosophen stammen. Sie sind aber für die hier gestellte Aufgabe ein unverzichtbarer Bestandteil der Untersuchung. Denn, und dies ist gewissermaßen bereits ein kultureller Befund, die suizidale Erfahrung geht seit der Aufklärung und der Verwissenschaftlichung der Medizin zunehmend in den Horizont des medizinischen (psychiatrischen) Diskurses ein (vgl. Schlimme 2007a). Es ist vor diesem Hintergrund wesentlich, gerade auch diese Verständnisse auf ihren philosophischen Gehalt hin zu befragen, den sie zumeist als unthematisierte Grundannahmen, gewissermaßen präreflexiv und als impliziten Subtext, in sich tragen. Nur so aber kann es uns überhaupt gelingen, die hier aufgestellte These angemessen zu prüfen, entsteht doch zuweilen bei den Teilnehmern des aktuellen psychiatrisch-medizinischen Diskurses der Eindruck, als könnte die menschliche Herausforderung, sich töten zu können, auch ohne eine Selbstaufklärung über die Frage nach dem Wozu des eigenen Lebens auskommen.

## II. DIE PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNISWEISEN DER SUIZIDALEN ERFAHRUNG IN DER EUROPÄISCHEN KULTURGESCHICHTE

Der Suizidant aber stirbt aus eigenem Entschluß.  
Gnade könnte er nur selbst sich gewähren  
Jean Améry, 1912-1978

Die Anfänge menschlich kulturgeschichtlicher Kenntnis der suizidalen Erfahrung bzw. des Suizids sind schwer zu bestimmen. Bestattungsrituale, Menschenopfer oder auch Todesstrafen sind für sich noch kein strenger Hinweis für die Kenntnis, sich auch selbst den Tod geben zu können, auch wenn sie als strenger Hinweis verstanden werden können, dass der Mensch um seine Sterblichkeit weiß bzw. dass er aus dem Todesschlaf nicht mehr ins hiesige Leben erwachen wird und dass er weiß, wie man das Leben zu verlieren vermag bzw. wie man diesen Todesschlaf erreichen kann. Aber auch wenn Bestattungsrituale und Menschenopfer keine strengen Hinweise sind, so können sie wohl doch als ein zumindest „weicher“ Hinweis für eine solche Kenntnis genommen werden. Dann aber wäre diese Kenntnis sehr früh anzusetzen und beispielsweise mit dem Nachweis erster Bestattungsrituale vor ca. 50.000 Jahren anzunehmen (Müller-Beck 2004, S. 60f), auch wenn dies noch nichts über das Verständnis des Suizids als Möglichkeit in der Sicht der damaligen Menschen aussagt. Strengere Hinweise bieten schriftliche Äußerungen aus der Frühgeschichte, auch wenn diese bereits eine elaborierte Kultur voraussetzen.

Das älteste Schriftstück, welches sich mit dem Tod des einzelnen Menschen auseinandersetzt und hierbei auch das Thema des Suizids ins Auge fasst, ist der berühmte „Disput eines Mannes mit seinem Ba“ – auch „Der Lebensmüde“ genannt. Er stammt etwa aus dem 18. Jahrhundert vor Christus und ist in der Zeit des Mittleren Reiches (2040-1650 v. Chr.) Ägyptens anzusiedeln (Assmann 2005, S. 196ff). Im Unterschied dazu geht es im vergleichbar alten Gilgamesch-Epos, welches aus Mesopotamien und damit der anderen großen Wiege unserer Zivilisation stammt und dessen Entstehung ebenfalls in der Zeit nach 2000 vor Christus angesiedelt werden kann, an keiner Stelle explizit um den Suizid, auch wenn Gilgamesch über den Tod seines Freundes und Kampf-/Reisegefährten Enkidu verzweifelt (Schmökel 1966, S. 76ff; Röllig 2009, S. 90ff). Sicherlich fehlen in der Überlieferung des Gilgamesch-Epos kleinere Abschnitte, in denen vielleicht das Thema verborgen sein mag. Aber letztlich geht es Gilgamesch um etwas ganz anderes, als dem „Lebensmüden“ aus Ägypten. Gilgamesch nimmt gefährliche Abenteuer in Kauf, die er nur dank seiner teilweise göttlichen Natur zu bestehen vermag, um das Geheimnis des ewigen Lebens zu entschlüsseln, da er Angst vor dem Tod in seiner Endgültigkeit hat: „In Todesangst durchirrt’ ich die Steppe, des

Freundes Los lag schwer auf meinem Herzen. [...] Wie kann ich schweigen, wie kann ich stille sein? Mein Freund, den so ich liebte, ward zu Erde, zu Erde wurde Enkidu, mein Freund! Und ich – muß ich gleich ihm mich niederlegen, daß nie ich wieder mich erheben kann?“ (Schmökel 1966, S. 87f). Zwar gelangt Gilgamesch an das Ziel seiner Fahrt und trifft Utnapischtim und dessen Ehefrau, die Überlebenden der Sintflut, denen von den Göttern Unsterblichkeit verliehen wurde, der ihm aber das Geheimnis des ewigen Lebens nicht mitteilen kann. So kommt er auf seiner Fahrt zu der Erkenntnis, dass das Leben zwar in steter Erneuerung begriffen ist, dass aber einzig die Taten den Menschen überdauern können. Gilgamesch sucht also in seiner Verzweiflung nicht den eigenen Tod, sondern im Gegenteil, er sucht die endgültige Erlösung vom Tod und die Dauer des hiesigen Lebens. Da ist ihm der „Lebensmüde“ aus Ägypten bereits voraus, gilt ihm doch das Diesseits und das Jenseits als ein Gemeinsames, wobei der Tod nur den irreversiblen Übergang ins Jenseits darstellt.

Der Disput zwischen dem Mann („Ich“) und seinem „Ba“ stellt eine besonders prekäre Situation für das damalige ägyptische Verständnis des Kosmos dar. Denn im fundamentalen Sinne geht es um die Frage, wie die Ordnung des Kosmos erhalten werden kann, da die angedrohte Aufkündigung der Lebensgemeinschaft durch den „Ba“ die maximal brutale Negierung der höchsten Werte darstellt (Assmann 2005, S. 201). Im ägyptischen Verständnis war der „Ba“ eigenständig aktiv und vom ortsgebundenen Körper potentiell frei, so dass er – wie ein Vogel – frei durch alle Räume schweifen konnte. Seine Gemeinschaft mit dem Menschen war zwar für ihn ebenfalls vorteilhaft, da der „Ba“ nicht bedürfnislos war, aber mit dem Tod – also dem Wechsel vom Diesseits ins Jenseits – jederzeit aufkündbar. „Damit ist klar, daß beide, das Ich und der Ba, den Tod anstreben. Kontrovers sind nur die Form und Vorstellung des Todes. Das Ich stellt sich den Tod als eine Fortdauer der Lebensgemeinschaft von Ich, Leib und Ba vor unter veränderten Bedingungen. Für den Ba bedeutet der Tod eine Aufkündigung dieser Gemeinschaft. Der Tod, wie das Ich ihn sich wünscht, braucht Vorbereitung und daher Zeit. Deshalb plädiert es für Zeit, Frist und Aufschub.“ (S. 201) Denn die Fortdauer der Lebensgemeinschaft im Jenseits, wenn der Mensch vor die unmittelbare Gegenwart der Götter treten kann, erfordert magisch wirksame Vorleistungen im Diesseits: es muss nicht nur die Fortdauer des mumifizierten Leibes im Geheimnis der Sargkammer gewährleistet werden, damit sich der „Ba“ auf dem Steinhaus des Leibes niederlassen kann, sondern auch der Name des Menschen auf dem Grabdenkmal im Gedächtnis der Kultur fort dauern, um an den lebensspendenden Ritualen sowie dem „Anblick“ des Sonnenlichts teilzuhaben. Der Suizid wäre also dann kein Problem, wenn er nach den rechten Vorbereitungen begangen nur umso früher in die unmittelbare Gegenwart der Götter führen würde. Problematisch ist eher, ob der Mensch mit seinem Suizid nicht die Ma’at verletzen würde, also die Ordnung des Kosmos und damit die ordnungsstiftende Beziehung von Mensch und Göttern. Das Einhalten der Ma’at ist wesentliche Voraussetzung, damit der Ägypter das Totengericht – vergleichbar dem „Jüngsten

Gericht“ – übersteht, welches erst das ewige Leben in personaler Kontinuität bzw. als Lebensgemeinschaft von Ich, Leib und „Ba“ garantiert (Assmann 2005, S. 181ff). Das ab dem 15. Jahrhundert vor Christus dann kanonisch gewordene „Totenbuch“ führt das „Sündenbekenntnis“ im 125ten Spruch auf, stellt bildlich ein Wägen des „Herzens“ dar, und ist in seinen Pflichten im Diesseits inhaltlich so komplex, dass der Suizid immer auch zu einer nicht im Totengericht reinigbaren Versündigung führen könnte (Hornung 1998, S. 233ff). Dennoch sind Beispiele für die Androhung von Suiziden aus der ägyptischen Überlieferung aus der Zeit des Mittleren Reiches bekannt (Assmann 2005, S. 199). In jedem Fall können wir festgehalten, dass der Suizid im Alten Ägypten als einem der prägenden Kulturräume unserer eigenen Kultur seit der Zeit des Mittleren Reiches bekannt war, wenn er auch offensichtlich nur selten überhaupt sinnausweisend erschien. Nach diesen ersten Vorvergewisserungen der Verständnisse der suizidalen Erfahrung bzw. des Aufweises, dass jedenfalls die Möglichkeit, sich töten zu können, in den beiden ältesten kulturellen Herkunftsräumen der europäischen Kultur bekannt war, können wir uns nun der genaueren Untersuchung der Verständnisse der suizidalen Erfahrung und der Möglichkeit, sich töten zu können, im weiteren Verlauf der europäischen Kulturgeschichte widmen.

## 1. ZUM VERSTÄNDNIS DER SUIZIDALEN ERFAHRUNG IN DER ANTIKE

Das antike Griechenland, dessen Blütezeit uns bei diesem Begriff vor Augen steht, entwickelte sich in weitgehender Siedlungskontinuität aus der mykenischen Palastkultur und stand insofern unter kulturellem Einfluss der damaligen Hochkulturen Ägyptens, der Levante und Mesopotamiens. Auch wenn Handelskontakte, Wanderungen und Durchmischungen im Raum des östlichen Mittelmeers trotz eher kleinräumiger Siedlungsverhältnisse vielfältig blieben, verlor sich im griechischen Siedlungsraum in den sogenannten „Dunklen Jahrhunderten“ zwischen 1200 und 800 vor Christus die Kenntnis der Schrift, welche – Linear B genannt – im mykenischen Griechenland der Palastkultur genutzt worden war (Welwei 2002, S. 29). Erst um 800 vor Christus gewann die griechische Kulturentwicklung wieder an Fahrt, wobei neben dem Wiedererwerb einer Schriftsprache sicherlich auch vielfältige Außensiedlungsaktivitäten im Mittelmeerraum entscheidend waren (S. 44). Die Außensiedlungsaktivitäten, welche von verschiedenen Mutterstädten wie Athen und insbesondere Chalkis, Korinth und Megara ausgingen, waren vielfältig motiviert und schufen dank gemeinsamer Kulte, Sprache und Interessen einen weit über das Mittelmeer ausgedehnten, in verschiedene Gemeinschaften untergliederten, aber dennoch griechischen Kulturraum.

Die an die „Dunklen Jahrhunderte“ anschließende archaische Epoche gilt insofern als die Phase des kulturellen Aufbruchs der griechisch-antiken Kultur und der griechischen Polis (Hölscher 1998, S. 12f). Es bildeten sich nicht nur gemeinsame Kulte und Feste heraus, dessen berühmtestes panhellenisches Fest zu Ehren des Zeus in Olympia stattfand, sondern eben auch Stadtstaaten (*poleis*) mit konsolidierten öffentlichen Institutionen mit allgemein anerkannten Kompetenzen. Die identitätsstiftenden Kulte standen dabei oftmals quer bzw. parallel zur Polis (Welwei 2002, S. 39ff). Von besonderer Bedeutung für den griechischen Kulturraum war zudem die militärische Entwicklung des „Hopliten“ im 7. oder 8. Jahrhundert vor Christus, eines gleichartig ausgerüsteten, schwer mit Schild und Speer bzw. Lanze bewaffneten Fußsoldaten, der im Verband („Phalanx“) einen schier undurchbrechbaren Schild- und Lanzenwall bildete. Zwar blieb hier kein Platz für heroische Einzeltaten, aber die Phalangen ermöglichten den griechischen Poleis eine militärische Überlegenheit über ihre Nachbarn, welche insbesondere die persischen Großreiche durch Schlachterniederlagen und Alexander der Große durch die Eroberung eines Weltreichs demonstrieren sollten (vgl. Haywood 2005, S. 142ff). Dennoch erwähnt Homer in seinen Epen auch heroische Einzelkämpfe herausragender Krieger, welche gewissermaßen eine Schlacht ersetzen konnten.

## 1.1. Homer und Pindar

Das aus der phönikischen Konsonantenschrift entwickelte griechische Alphabet, welches Dank seiner hinzugefügten Schriftzeichen für Vokale außerordentlich flexibel war, wurde Aufzeichnungssprache der berühmten Epen Ilias und Odyssee, in denen wir die nächsten schriftlich eindeutigen Zeugnisse der Kenntnis des Suizids finden. Bereits im 7. Jahrhundert vor Christus finden sich aber auch Abbildungen des Suizids des homerischen Helden Aias, der auf sein in der Erde aufgestecktes Schwert fällt (Aigner 1982, S. 50f). Der Telamonier Aias, der kriegerische Held und tragische Gegenspieler des Odysseus nach dem Tod des Achilles in der Schlacht um Troia (Homer 2000, Odyssee 11, 543ff), erlangte mit seinem Suizid nach verlorenem Streit um die Waffen des Achilles – und damit dem Verlust angestrebter Führerschaft gegen Odysseus – enorme Bekanntheit im antiken Griechenland. Dabei begeht Aias seinen Suizid in einer Verfassung, die dem Wahnsinn nahe ist. Dies findet sich bereits in der frühesten Darstellung von Aias' Suizid, einem Siegel aus dem 7. Jahrhundert vor Christus, welches ihn auf sein Schwert fallend und damit in einer persönlichen Instabilität zeigt (Brown 2001, S. 26f)

Zwar fehlt die Darstellung von Aias' Suizid in der Odyssee von Homer, aber Stellen aus der Ilias können als weiterer Nachweis gelesen werden, dass in der archaischen Epoche (um 750-500 v. Chr.) die suizidale Erfahrung als menschliches Phänomen gelebt und verstanden wurde. Bekanntlich ist davon auszugehen, dass die von Homer im 8. Jahrhundert vor Christus im ionischen Dialekt verdichtete Überlieferung bis ins 2. Jahrtausend zurückreicht, zumal sie Ereignisse aus der mykenischen Palastkultur schildert. Die Epen Homers beschreiben zwar Ereignisse aus dieser mykenischen Zeit (der „trojanische Krieg“), doch die Kultur- und Sozialstrukturen in den Epen entsprechen seiner zeitgenössischen adligen Lebenswelt des 8. Jahrhunderts vor Christus: „[...] zumindest hinter der Ilias steht der deutliche Wille derjenigen Gesellschaftsschicht, deren Wertewelt die Ilias abbildet und propagiert, sich selbst ein Monument zu setzen.“ (Latacz 1989, S. 26, vgl. a. Welwei 2002, S. 53ff) Zwar ist für die Datierung des Verständnisses des Suizids, wie er in Homers Epen geschildert wird, auch zu bedenken, dass nicht nur die Lebensdaten Homers unbekannt sind, sondern dass auch die schriftliche Fixierung der Epen nicht durch Homer selbst, sondern erst nach seinem Tod erfolgte. Es kann aber durch den Nachweis bildlicher Darstellungen angenommen werden, dass der Suizid des Aias zumindest in der mündlichen Version zu Homers Zeiten bereits enthalten war bzw. dessen Kenntnis beim Zuhörer vorausgesetzt werden konnte. In welchem Ausmaß der Suizid des Aias in der mündlichen Überlieferung vor der erwähnten Zeit bildlicher Darstellungen und dichterischer Verdichtung eine Rolle spielte, bleibt hingegen unbekannt. Angesichts der kulturellen Nähe mit frühen Hochkulturen in Ägypten, der Levante und Mesopotamien ist es jedenfalls wahrscheinlich, die Kenntnis der suizidalen Erfahrung vor Homers Zeit anzusiedeln. Wie aber versteht sich nun die suizidale Erfahrung bei Homer?

Die Welt des Helden, so wie sie uns in der Ilias begegnet, ist durchdrungen von ruhmreichen Taten, wie es beispielsweise auf Achill zutrifft: „Immer der erste zu sein und hervorzuleuchten vor andern.“ (Homer 1946, Ilias XI, 84) Insgesamt zeichnet sich z.B. Achill durch eine streitbare Lebensweise aus, welche durch Ehre (*time*), Tugend (*arete*) und das Gute (*Agathen*) gekennzeichnet erscheint. Doch nicht der ruhmreiche Mann hat seinen Lebensweg und damit seinen Tod in den Händen, sondern es liegt in der Hand des Schicksals und damit auch in der Hand der Götter, wann der Mann sterben wird oder was ihm widerfährt. Auch Achill erwägt den Suizid als er vom Tod seines Freundes Patroklos erfährt, der vom trojanischen Helden Hektor im Kampf getötet wird. Patroklos ist Achill der „Liebste der Gefährten“, und damit nicht irgendein (Waffen-)Gefährte (*hetairos*), sondern durchaus ein inniger Freund im heutigen Sinne (Schinkel 2003, S. 166f). Achill stürzt vor Schmerz und Verzweiflung nieder, ist zugleich außerordentlich wütend, streut sich Asche auf sein Haupt und rauft sich die Haare – hierin völlig Gilgamesch vergleichbar, der ebenfalls verzweifelt ist, wegrennt, sich die Haare rauft und die Kleider vom Leib reißt, als er vom Tod Enkidus überzeugt ist (Schmökel 1966, S. 78). Achills Waffengefährte Antilochos fürchtet aber darüber hinaus, eine neue Qualität und Dimension der Verzweiflung benennend, dass Achill „die Kehle sich selbst mit dem Eisen durchschneidet“ (Ilias XVI, 34). Und Achill sagt selbst einige Momente später zu seiner Mutter: „Nun aber muss auch dich unendlicher Jammer bedrücken um den gestorbenen Sohn; denn nie empfängst du ihn wieder, nimmer kehrt er dir heim, da auch mich mitnichten gelüftet, lebend umherzugehn auf der Erde, wenn Hektor mein Speer nicht vor den andern ereilt und ihn des Lebens beraubt, und er büßt für den Tod des Menötiaden Patroklos.“ (XVI 77-82) „Möcht’ ich sofort hinsterven, da nicht mir gönnte das Schicksal, meinen erschlagenen Freund zu schützen.“ (XVI 87) Er unterlässt jedoch den Suizid. Zu seiner Mutter sagt er wenige Augenblicke später: „Hin nun geh’ ich, den Mörder des wertesten Haupts zu erreichen, Hektor; doch mein Los, das empfang’ ich, wann es auch immer Zeus zu vollenden beschließt und die andern unsterblichen Götter.“ (XVI 103-105). Bei Homer wird folglich der ehrenhafte und tapfere Mann „in der Wut der Verzweiflung“ aus unterschiedlichen situativen (Nieder-)Lagen heraus suizidal (Aigner 1982, S. 45ff). Allerdings stellt Homer die suizidale Erfahrung in völliger Wertneutralität dar. So verliert er auch in der Odyssee kein Wort über Aias’ Suizid, als Odysseus die Seele des Aias in der Unterwelt trifft, die immer noch wegen des verlorenen Streits um die Waffen des Achill grollt (Odyssee 11, 543ff). Und doch müssen wir aus dem Text heraus annehmen, dass der Zuhörer um Aias’ Suizid weiß. Offenbar widerspricht für Homer die suizidale Erfahrung und auch der Suizid nicht zwingend dem Ethos des griechischen Adligen der archaischen Epoche.

Im Hinblick auf das Verständnis der suizidalen Erfahrung bei Homer zeigt sich der Suizid folglich als eine Tat, die als ein Vollenden des Geschicks verstanden werden kann. Jedoch müssen wir festhalten, dass dieses Verständnis des Suizids – Suizid als Vollendung des eigenen Schicksals – vor der Frage steht, ob der Mensch seinem

Schicksal mit dem Suizid nicht einfach nur ausweicht? Gewöhnlich versteht sich der Suizid jedoch als das ruhmreiche Befolgen des eigenen Schicksals oder auch als Ausdruck einer Todessehnsucht angesichts unerträglicher Lebensumstände, wobei der Tod doch eher im ruhmreichen Kampf gesucht wird (Aigner 1982, S. 170; Brown 2001, 24ff). Dennoch bleibt eine gewisse Unsicherheit, da es für den Menschen nicht eindeutig zu erkennen sein kann, ob es sein Schicksal ist, durch eigene Hand zu sterben. Sonst müsste ja letztlich jede suizidale Erfahrung als Schicksal und damit als Aufforderung zum Suizid verstanden werden. Dann aber hätte Achill nicht mit dem Hinweis auf das gottgeschickte Schicksal verzichten dürfen. Die Frage wird bei Homer nicht sicher geklärt, offenbar ist beides möglich.

Auch in den nachhomerischen Darstellungen des Aias bei Pindar (um 520-445 v. Chr.) ist diese Frage von besonderer Bedeutung. Entsprechend der bildlichen Darstellungen von Aias' Suizid zeigt sich Aias auch bei Pindar in einer gewissen Instabilität: er wird „zu Fall gebracht“ (Pindar 1986, Isth IV, 34f) und ist „wegen der Waffen erzürnt“ (Nem VII, 26) oder wird gar vom Neid „verdorben“ und „ins Schwert“ gestürzt (Nem VIII, 23). Aias ist wie jeder Mensch bei Pindar seinem Schicksal unentfliehbar ausgeliefert: „Das Geschick, mit dem wir geboren, entscheidet über alles, was wir tun.“ (Nem VI, 40). Und es ist die vordringliche Aufgabe des Menschen, sein eigenes Schicksal zu erkennen und zu verwirklichen. Auch wenn Aias mit seinem Suizid alle Griechen beschämt und „eine Schmach“ auf sie lädt, nutzt Pindar ihn wiederholt in seinen Siegesliedern, um den aktuellen Sieger der Wettkämpfe in einer Verbindung zu mythischen Gestalten zu verherrlichen (Isth IV, 33ff). Er lobt zudem Homer, der die heldenhafte Größe Aias' zu Recht herausstellte und ihm mit seinen Erzählungen ewigen Ruhm sicherte (Isth IV, 37ff). Pindar greift mit Aias ein homerisches Zentralthema des menschlichen Lebens in seiner Schicksalunterworfenheit und seiner Unterschiedlichkeit zum Leben eines Gottes auf.

Aias ist dabei, wie auch in dem Drama des Sophokles (496-406 v. Chr.), der Typus des Menschen, der gegen das Schicksal und die Götter revoltiert und opponiert. Er gibt sich mit seinem Schicksal nicht zufrieden. So lässt Pindar Herakles prophetisch sprechen, dass Telamon einen Sohn bekommen wird, der eine besondere Qualität aufweist: „Nicht zu brechen soll er sein, in seinem Wesen.“ (Isth VI, 47) In dieser Zeile wird bereits die Hybris deutlich, die Aias zu Fall bringen wird und seine andere Instabilität im Leben begründet: es ist nicht sein Schicksal, die Waffen des Achill zu erhalten, da die Griechen – fraglos unter dem Einfluss Athenes – den süßen Reden des Odysseus verfallen und so ihm die Waffen zusprechen (Nem VIII, 23ff, Isth IV, 21ff). Aber Aias unterwirft sich dem Schicksal nicht, er begehrt auf – oder ist gerade dieses Aufbegehren sein Schicksal? Dies bleibt bei Pindar – wie auch bei Homer – unklar, jedenfalls gilt aber: „Das Joch auf den Nacken zu nehmen und leicht zu tragen frommt. Wider den Stachel zu löcken erweist sich als gefährlicher Weg.“ (Pyth III, 93f) Diese Empfehlung Pindars ist auch das Leitthema im Drama von Sophokles, der Aias als einen unbrechbaren Menschen

schildert, der sogar durch das beschämendste Geschick nicht mehr umerzogen werden kann (Sophokles 1990, 584ff). In seiner Tragödie schlägt ihn Athene zwar zunächst mit Wahnsinn und setzt ihn so einer tiefen Beschämung aus, als er wieder zu sich kommt. Doch Aias ist nicht bereit, sich den Göttern und dem Schicksal zu beugen: „Weißt Du denn nicht, dass ich zu gehorchen den Göttern überhaupt nicht mehr verpflichtet bin?“ (589f) Es ist diese Frage, die den Raum des Suizids in der griechischen Antike eröffnet: der Suizid kann sowohl Ausdruck der Hybris eines Menschen sein, der gegen sein Schicksal aufbegehrt, als auch Ausdruck des Schicksals eines Menschen sein, der sich in sein Schicksal zu fügen hat.

## 1.2. Euripides

Das griechische Theater wird allgemein als eine zentrale identitätsbildende Stätte der in einer Polis bzw. einem Kulturraum lebenden Menschen angesehen. Es entwickelte sich aus dem Kult des Dionysos, der wie so viele andere Kulte in Griechenland quer durch alle Poleis gepflegt wurde. Die Entstehung des Theaters ist zudem streng an Athen gebunden, welches auch in den „Dunklen Jahrhunderten“ eine konstante, wenn auch kleinräumigere Besiedelung aufwies und die wichtigste Stadt in Attika blieb (Welwei 2002, S. 35). Der allgemeine Aufschwung verbunden mit einem Wachstum der Bevölkerung im 8. Jahrhundert vor Christus zeigte sich auch insbesondere in Athen und beförderte wie in ganz Griechenland ausgehend von jahrhundertlang kleinräumigen und insofern vielfach sehr selbständigen sozialen Ministerstrukturen eine weitgehend differente Gesellschaftsstruktur mit einer Gemeinschaft der Freien, die sich nicht nur aus aristokratischen, sondern eben auch bäuerlichen und handwerklichen Familienmitgliedern zusammensetzten (S. 59). Auch wenn Athen hier letztlich einen „Sonderweg“ ging, der in die Erfindung und das Herausbilden der Demokratie mündete, bleibt die Entwicklung des griechischen Theaters nicht nur an diese freie Gesellschaftsstruktur der Demokratie, sondern auch an die Figur des tatkräftigen und fähigen Tyrannen Peisistratos (605-527 v. Chr.) gebunden (Haywood 2005, S. 132ff).

Peisistratos ergriff 546 die Macht, als bereits eine oligokratisch-demokratische Struktur durch die Reformen von Solon 594/593 in der in weiterem wirtschaftlichen Aufschwung befindlichen Polis Athen bestand, die aber die sozialen Spannungen insbesondere auch in den aristokratischen Schichten der Polis nicht dauerhaft zu befrieden vermochte. Peisistratos betrieb eine den ärmeren Klassen nähere und sozial ausgleichende Politik (Welwei 2002, S. 94ff). Entscheidender Impuls für die weitere Entwicklung des attischen Theaters war das von ihm initiierte Theaterfest für den Weingott Dionysos im Jahre 534, an welchem der Dichter Thespis in seinen Kulttänzen dem tanzenden und singenden tragischen Chor einen einzelnen Schauspieler gegenüberstellte (S. 87; Haywood 2005, S.

162). Dennoch ist anzunehmen, dass erst die gewaltsame Überwindung der Tyrannis der unbeliebteren Söhne des Peisistratos mit Unterstützung spartanischer Truppen 510 vor Christus und die demokratischen Reformen des Kleisthenes im Jahr 508/507 vor Christus die hohe Kunst des attischen Theaters der „klassischen Epoche“ ermöglichten. Denn erst infolge der kleisthenischen Reformen konnte die erlebte Ähnlichkeit eines jeden freien Mannes mit Bürgerrechten ihren höchsten demokratischen Ausdruck sowohl in der direkten (*face-to-face*) Politik auf dem Marktplatz (*agora*) als auch in der institutionalisierten Form finden, wie beispielsweise dem Scherbengericht (*ostrakismos*). All dies eröffnete die kulturelle Blüte Athens im 5. Jahrhundert vor Christus, während nach Außen heftige Kriege mit den Persern und später mit Sparta tobten. Athen wurde sogar nach der verlorenen Schlacht an den Thermopylen 480 vor Christus von den persischen Truppen geplündert, blühte aber dennoch als kulturelles Zentrum Griechenlands, schlug mit vereinten griechischen Kräften letztlich doch die persischen Truppen, sicherte die ionische Unabhängigkeit, trieb die Demokratie unter Ephialtes nochmals weiter, wurde politisch unter Perikles geradezu imperial und ging letztlich in den endlos erscheinenden Peloponnesischen Kriegen (431-421 v. Chr. sowie 412-404 v. Chr. mit reichlich „Zwischengeplänkel“) im Zweikampf mit Sparta unter. Hier endete die vielfältige, an eine demokratisch strukturierte Urbanität gebundene und experimentierfreudige Kultur der „klassischen Epoche“ und prägte fortan als „gewesen“ die hellenistische Kultur, auch hinsichtlich der Ausbreitung des attischen Theaters, fand tiefgreifenden Einfluss auf die römische Mittelmeerkultur und alle ihr nachfolgenden Kulturen, zu denen sich auch die unsrige zählen darf.

In dieser Zeit der „klassischen Epoche“ lebt Euripides (485-406 v. Chr.), der wohl als einer der bedeutendsten attischen Tragiker gelten kann. Das Theater der attischen Polis hat in seiner Zeit eine eigenständige Qualität gegenüber den Kulte gewonnen, wenn auch weiterhin zu den Festen des Dionysos Theaterfeste stattfinden. Theater ist nun identitätsstiftend für die Polis. Euripides' einfühlsame Tragödien zeigen im Unterschied zu seinen Vorgängern Aischylos (525-456 v. Chr.) und Sophokles (496-406 v. Chr.), dem Autor der Tragödie über Aias' Suizid (Sophokles 1990), nicht nur idealisierte Gestalten, sondern lebendige Menschen mit psychischem Innenleben, die gewissermaßen unter der Maske eines mythischen Namens auftreten. Dabei profitiert er von seinen beiden Vorgängern, denn Aischylos und Sophokles haben dadurch, dass sie dem Chor zwei bzw. drei Einzelschauspieler gegenüberstellen, überhaupt erst die Voraussetzungen für eine Theater-Darstellung der einzelnen Person geschaffen. Beispielfhaft soll Euripides' Verständnis der suizidalen Erfahrung betrachtet werden, wobei es zugegeben praktisch unmöglich ist, den „erzieherischen“ Aspekt und den vorwiegend „darstellenden“ Aspekt z.B. der suizidalen Iphigenie in der Tragödie zu unterscheiden. Vielmehr kann hier entsprechend unserer Methode – wie schon bei Achilles – die aneignende Konstruktion einer historisch stimmigen Gestalt gesehen werden.

In der überlieferten, erst posthum aufgeführten Tragödie „Iphigenie in Aulis“ stellt Euri-

pides den Suizid der Iphigenie dar. Iphigenie, die Tochter des Königs und hellenischen Heerführers Agamemnon, ist zur Opferung vor dem Altar der Artemis in Aulis bestimmt, damit der Wind aufkommt und die griechische Flotte nach Troia segeln kann. Unter der väterlichen List einer vermeintlichen Heirat mit Achill kommt sie nach Aulis. Achill bietet sich, nachdem er durch die Gemahlin des Agamemnon von der List erfahren hat, als Retter der Iphigenie an. Iphigenie erfährt ebenfalls vom geplanten Opfertod. Sie ist verzweifelt, weint und bittet flehentlich den Vater, sie nicht in den Tod zu schicken (Euripides 1950, S. 48f). Der Vater verweist auf die „stärkere Gewalt“ des Schicksals (S. 50). Auch als Achill sich „allen Griechen“ gegenüberstellt, die den Tod der Iphigenie fordern, bleibt er in heroischer Weise bereit, sich für sie in den Kampf zu werfen (S. 52). Doch Iphigenie entschließt sich für alle überraschend zum Selbstopfer. Entschlossen und ruhig berichtet sie von dem Ruhm, den sie für Hellas in ihrem Tod erreicht und dass sie Hellas, wenn sie weiterleben würde, im Wege stehe. So sagt sie ihrer Mutter: „Allen hast du mich geboren, allem Volk, nicht dir allein [...] Hellas geb' ich meinen Leib zum Opfer hin.“ (S. 54f) So wählt sie „das Schöne im Unabwendbaren“, erlebt sich als „meines Lands Erretterin“ und handelt ruhmvoll. Diese ruhmvolle und schöne Rettungstat für ihr Land Hellas übersteigert Euripides noch dadurch, dass er im Opferhain die Göttin Artemis selbst erscheinen lässt. Sie nimmt Iphigenie ungeopfert in den Olymp zu den Unsterblichen auf und tauscht stattdessen eine Hirschkuh als Opfer ein (S. 61f). Hier findet bei Euripides eine Frau zur „ruhmreichen Tat“, die sonst nur Männern vergönnt war, wie noch bei Homer dargestellt. Zugleich aber ist Iphigenie streng verstanden eigentlich gar nicht suizidal, auch wenn sie tiefgreifend verzweifelt ist. Sie begeht insofern auch keinen Suizid aus Verzweiflung, wie Aias, sondern fügt sich freiwillig ins Schicksal ihres Todes und zelebriert ihren Suizid als Selbstopfer für Hellas. „Nicht mehr stumpfes Gehorchen gegenüber der Opfernottwendigkeit, sondern freie, abwägende, reflektierende Entscheidung zur Bereitstellung des eigenen Lebens ist es, was diese ‚Selbstopferdramen‘ des Euripides preisen und als vorbildliches Handeln hinstellen.“ (Aigner 1982, S. 153) So wird der Suizid als Selbstopfer eine ruhmvolle Tat und Iphigenie wird im Bejahen ihres Schicksals umfassend gerettet.

Auch bei Euripides zeigt sich der Suizid als Vollendung des Geschicks, verherrlicht aber zugleich das Opfer des Einzelnen für die Gemeinschaft, die Polis. Dieses Thema rückt in den Mittelpunkt des Theaterstücks, insofern Aigner durchaus zu Recht von „Selbstopferdramen“ spricht. Während bei Homer der Held in einer gewissen Vereinzelung verzweifelt, wird in den Dramen der Einzelne an seine Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft erinnert. Eine Erinnerung, die der Held nicht benötigt, da er unter den anderen hervorsticht und gerade durch sein Hervorstechen für die Gemeinschaft wertvoll ist. Der gewissermaßen staatstragende, zumindest aber gemeinschaftssichernde Charakter des Selbstopfers ist ein neues und zuvor deutlich weniger thematisiertes Merkmal, mit dem bei Euripides der Suizid als Selbstopfer förmlich gerechtfertigt wird. Dennoch bleibt auch hier die Frage, ob die

gemeinschaftliche Entscheidung, Iphigenie in den Tod zu schicken, zwingend als Schicksal anerkannt werden muss? Bei Euripides ist dies durch Orakelbefragung im Vorlauf gesichert und durch das Erscheinen der Artemis nochmals rückwirkend bestätigt, ob dies aber deshalb schon auch für alle Entscheidungen zu gelten hat, ist eine weitergreifende Frage. Eine gewisse Unsicherheit bleibt bestehen.

Zwar sind der Suizid des Aias, die suizidale Krise Achilles' und das Selbstopfer von Iphigenie nicht an allen Punkten vergleichbar, jedoch fordern uns Homer, Pindar und Euripides auf, Suizide als eine allgemeingültige Tat zu verstehen, in denen der betreffende Einzelne sein Schicksal verwirklicht. Dies gilt in gewisser Weise sogar für Achilles, dem das Schicksal des Suizids eben gerade nicht beschieden ist. Auch wenn also aus unserer Sicht eine gewisse Unsicherheit der schicksalhaften Verfügung verbleibt, zeigen sich alle drei Verhaltensweisen in tiefer Übereinstimmung mit dem Menschenbild der damaligen Epoche. Dieses versteht den Menschen fundamental als ein Wesen, welches Geist (*logos*) hat und damit am großen und allgemeinen, alles durchwaltenden Geist (*nous*) teilhat. Dieser tritt bei Homer, Pindar und Euripides als Geschick der Götter (Schicksal, *moira*) entgegen, in welches sich der Mensch in vorbildlicher Weise einfügen hat. Die Aufgabe des mit individueller Vernunft ausgestatteten Menschen ist es demnach, in seiner Lebensführung (*ethos*) die Möglichkeit zur allgemeingültigen Tat zu schaffen. Um dies tun zu können, muss er sich der Welt zuwenden. Der griechisch-antike Mensch ist demnach in seiner Teilhabe des Geistes aufgefordert, diesen lebendig in seiner Materialität und entgegen seiner leidenschaftlichen Leiblichkeit zu verwirklichen. Er kann sich demnach nicht auf diesen Geist als eine Art Selbstbesitz zurücknehmen. „Das griechische Menschenbild ist also dadurch gekennzeichnet, dass es nicht nur den Geist als allgemeinen und übergeordneten anerkennt, sondern ihn auch dem einzelnen Menschen zuspricht, wenn auch in der Form, dass er hier nicht im vollständigen Selbstbesitz ruht, was eigentlich dem Wesen des Geistes entsprechen würde, sondern sich nur als Möglichkeit und Forderung aufgegeben ist, so dass er sich selbst, mit seinem höchsten Interesse der Einheit, durch ständige Arbeit der Vereinigung und Vereinheitlichung im endlichen und sinnlichen Material verwirklichen und behaupten muss.“ (Rombach 1993, S. 22)

### 1.3. Platon

Die griechische Philosophie hat neben der griechischen Erfindung und Entwicklung des Theaters und der Demokratie vermutlich den größten Einfluss auf alle nachfolgenden Kulturräume genommen, auch wenn zur damaligen Zeit die weitaus größte Anzahl der Menschen den Mythen und Kulte verbunden blieb (Haywood 2005, S. 168). Ihre Anfänge nahm die griechische Philosophie auch unter dem Einfluss mesopotamischer

und ägyptischer – u.a. mathematischer – Kenntnisse als sogenannte „griechische Vorsokratik“ insbesondere auch im ionischen Milet, wobei zumeist Thales von Milet (um 624-546 v. Chr.) als erster echter Philosoph angesehen wird (Snell 1995, S. 49; vgl. kritisch hierzu Gadamer 1996, S. 45f). Grundumsturz ist die Verwunderung darüber, dass – unter Absehung mythischer Erklärungsschemata – überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Urgrund und Anfang aller Dinge ist für Thales das Wasser in seinen Verwandlungen, für Anaximander (um 610-547 v. Chr.) hingegen das Unbegrenzte (*apeiron*) aus welchem das Einzelne und Begrenzte – wie auch das Wasser – ausgeschieden würden und für Anaximenes (um 585-525 v. Chr.) die Luft, die in ihren Wandlungen die anderen Elemente Feuer durch Verdünnung und Wasser bzw. Erde durch Verdickung bilde (S. 49f; Welwei 2002, S. 88f). Heraklit (um 540-480 v. Chr.) radikalisiert das philosophische Fragen, indem er den Wandel des Einen ins Andere als den Tod des Einen und die Geburt des Anderen formuliert: „Es lebt das Feuer der Erde Tod und die Luft lebt des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod, die Erde den des Wassers.“ (Heraklit 1995, S. 25) In dieser Gegensätzlichkeit radikalisiert sich auch das Geistig-Seelische im Unterschied zum Leiblichen. Letztlich entsteht damit das Problem, wie der Wandel als Grundprozess ineinander gebunden wird (Sánchez de Murillo 2002, S. 39f). Die im Wandel liegende Kontinuität wird bei Heraklit durch die Ursubstanz des ätherhaften Feuers gewährleistet, welches den Kosmos zusammenbindet. Dabei gilt: „Das Feuer ist vernunftbegabt.“ (Heraklit 1995, S. 23) Parmenides (um 514-440 v. Chr.) erkennt dann hierin das abstrakte Ordnungsprinzip des „Es gibt“ bzw. des Seins (*to on*) als eigenschaftslose „Eigenschaft“ und absolute Voraussetzung alles Wandelbaren: „Es bezeichnet den tiefenphänomenologischen Ur-Sprung, den Seiendes, bei allem Werden, nie verlässt.“ (Sánchez de Murillo 2002, S. 40) Dieses Prinzip ist sinnlich unwahrnehmbar, aber vernünftig erkennbar, da es sich, in allem was ist, äußert (Gadamer 1996, S. 166ff). Für die Ausbreitung des philosophischen Denkens ist neben aller Faszination des philosophischen Fragens auch die Demokratisierung der griechischen Poleis verantwortlich, da demokratische Institutionen den argumentativ gewandten Redner erfordern, der unterschiedliche Ansichten argumentativ überzeugend zu vertreten vermag (Haywood 2005, S. 166ff). Des weiteren ist auch zu beachten, dass die „halbreligiöse“ Schule des Pythagoras (um 570-510 v. Chr.) durch ihre Schüler ebenfalls eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Natur beförderte, wobei diese insbesondere zur Entwicklung der Mathematik beitrugen und so wiederum die entstehende Philosophie herausforderten (Zhmud 1997, S. 93ff).

Durch diese im heutigen Rückblick vielfältigen Bewegungen entstand in Griechenland ein „geistiges Klima“, welches bei allen kämpferischen Auseinandersetzungen im 5. und 4. Jahrhundert vor Christus zwischen den griechischen Poleis – insbesondere zwischen Sparta, Athen und Theben (s.o.) – und deren Unterwerfung durch das aufstrebende makedonische Königtum unter Philipp II. 338 vor Christus und dem damit verbundenen, schrittweisen Untergang der Poleis im „klassischen Sinne“ die drei berühmtesten

Philosophen des antiken Griechenland hervorbrachte: Sokrates, Platon und Aristoteles. Sokrates (469-399 v. Chr.) hat selbst keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen, so dass seine Philosophie – und damit auch sein Verständnis des Suizids oder der suizidalen Erfahrung – nicht direkt, sondern nur indirekt über seinen Schüler Platon überliefert ist. Bei diesem finden sich dafür ausführliche Passagen zum hier behandelten Thema, wobei das Ausmaß der sokratischen Lehre in seinen Ausführungen nur schwer zu bestimmen ist. Für die hier gestellte Frage nach dem Verständnis der suizidalen Erfahrung bzw. des Suizids bei Platon ist die Bestimmung dieses Ausmaßes jedoch unerheblich.

Platon (427-347 v. Chr.) gründete 387 vor Christus in Athen die Akademie (*academia*), die erste wirkliche philosophische Schule, welche bereits in der antiken Welt Weltruhm erlangte. Platon ist zudem der erste Philosoph, von dem vollständige Werke überliefert sind. Seine Dialoge sind ebenso dichterisch hochstehende Werke als auch logisch-dialektische Erörterungen der Erkenntnisse der Seele. Die Erkenntnisse des Guten, der Tugend und der Ideen weisen zugleich auf, wie ein gelingendes Leben zu führen ist, welches sich hierin wiederum durch die Sorge um die Seele auszeichnet. Einheitliche Verwirklichung des Geistes findet der Mensch bei Platon damit auch durch das Einordnen in den schicksalhaften Platz, der dem Einzelnen verpflichtend vom Göttlichen zugewiesen wird. Neben dem individuellen Schicksal ist hier aber auch die schicksalhafte Gemeinschaft (i.e.S. die polis) gemeint, die wiederum Ausdruck in Gesetzen findet. So verwundert es nicht, dass sich Platon in den Gesetzen, seinem umfangreichen Spätwerk, auch zum Thema des Suizids äußert. Dabei verwirft er den Suizid als gemeinhin unethisch und empfiehlt das Begraben des Selbstmörders an namenloser Stelle, ohne Inschrift oder Säule, die den Menschen bezeichnet. Der Hintergrund des Verwerfens des Suizids als unethisch ist die Schicksalhaftigkeit des Menschen, denn der einzelne Mensch hat streng genommen keine Verfügungsgewalt über das Beenden seines Lebens, da dieses eben allein den Göttern zusteht, die das Schicksal zu senden vermögen (Decher 1999, S. 16). Hierin wird aber zugleich klar, dass es gerade diese Schicksalhaftigkeit des Menschen ist, die auch die Ausnahmen des Suizids begründet. Denn Platon nennt selbst in seinen Gesetzen, neben dem krankhaften Wahnsinn, drei akzeptable Ausnahmen, wann der Suizid begangen werden dürfe: 1. weil „der Staat durch einen Rechtsanspruch es anordnet“; 2. weil „ein höchst schmerzliches und unentfliehbares Schicksal ihn betraf“; 3. weil „er einer unheilbaren, das Leben unerträglich machenden Schmach anheimfiel“ (Platon 1991, Bd. 9, 873c).

Alle drei Ausnahmen sind sich nun aber nicht nur darin einig, dass sie als gottgesandtes Schicksal zu verstehen sind, sondern sie weisen zugleich auf eine gewisse Einheitlichkeit der Verfassung des suizidalen Menschen. Der suizidale Mensch leidet nicht nur höchste Schmerzen bzw. unerträgliche Schmach, sondern er kann dieser Verfassung nicht ausweichen: dem schmerzhaften Schicksal kann nicht entflohen werden, die unerträgliche Schmach ist unheilbar, der staatliche Rechtsanspruch absolut. Rückblickend lassen sich infolge der drei genannten Ausnahmen sowohl der Suizid des

Aias als auch der Suizid der Iphigenie in das platonische Verständnis einordnen: Während es bei Aias die schmerz- und schicksalhafte Schmach ist, ist es bei Iphigenie der schmerz- und schicksalhafte Rechtsanspruch. Wenn sich die göttliche Notwendigkeit in einer der drei benannten Weisen zeigt, wird der Suizid folglich zum göttlichen Schicksal dieses Menschen. Die Frage also stellt sich, wie der Mensch dies erkennen kann. War nicht Achilles in seiner Verzweiflung über den Tod seines Freundes Patroklos in einer ebenso unentflieharen Situation, da er Patroklos ja nicht wieder lebendig machen konnte? Welche Haltung also empfiehlt uns Platon und welches Verständnis der suizidalen Erfahrung liegt dieser Empfehlung zugrunde, da es für den Menschen nicht einfach ist, sein Schicksal zu erkennen?

Diesem Problem widmet sich Platon in seinem berühmten Dialog Phaidon, in dem es um das rechte Verständnis der Seele geht. Dabei entzündet sich die Frage nach dem rechten Verständnis der Seele an dem bevorstehenden Tod Sokrates', letztlich ein literarischer Kunstgriff Platons. Genauer: sie entzündet sich an der Frage des Suizids. Gegen den Einwand, dass Sokrates keinen Suizid begehe, weil er letztlich nur die Todesstrafe der Polis Athen zu dulden habe, muss eingewendet werden, dass Platon ausdrücklich die freiwillige Entscheidung Sokrates' gegen das Exil und für den Tod herausstellt (Platon 2006, 99a). Darüber hinaus ist zu fragen, ob es nicht von entscheidender Bedeutung für den Dialog ist, dass Sokrates freiwillig in den Tod geht. Denn die Argumentation erhält erst hierdurch ihre letzte Konsequenz und gewinnt darin, bei aller verbleibenden Unsicherheit des als vernünftig angesehenen Nachweises der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele, die entscheidende ethische Aussage, sich der Seele im Leben mit Sorgfalt anzunehmen (107b-c; vgl a. Gadamer 1973, S. 29).

Platons Dialog entsteht im Angesicht des Todes, von dem ein „vernünftiger Mann“ nicht behaupten kann zu wissen, was in ihm geschieht (Platon 2006, 114d). Diese fundamentale Einschränkung dessen, was der Mensch erkennen kann, wird am Ende des Dialogs von Sokrates nochmals angeführt, so dass die Unsicherheiten seiner vorigen Beweise der Unsterblichkeit der Seele mehr als deutlich werden. Dies spricht dafür, dass Platon die fehlende Eindeutigkeit seines Nachweises bekannt ist, wie insbesondere Gadamer ausgeführt hat (Gadamer 1973, S. 10ff u. 20ff). Allerdings wirft das Thema des Todes zwingend die Frage danach auf, wie wir als Mensch zu verstehen sind. In dieser Frage ist Platon eindeutig: während der Mythos ein „schönes Wagnis“ und im Bereich des Ungewissen bleibt, reichen die naturphilosophischen, gewissermaßen „materialistischen“ Antworten seiner Zeit keineswegs, um Ursprung und Anfang dessen, was gegeben ist, zu begründen und zu verstehen (Platon 2006, 65b-67b u. 98c-99c). Dies gilt insbesondere von der Seele, um deren rechtes Verständnis es im „Phaidon“ geht.

Platons Erörterungen beginnen mit dem Hinweis, dass alle Wahrnehmungen, auch die von Auge und Ohr, Täuschungen enthalten und „dass wir seinetwegen (des Leibes J.S.) nicht das Wahre sehen können“ (66d). Die Wahrheit kann nur mit der Seele erkannt werden und bedarf hierzu der weitgehenden Ungestörtheit durch den Leib. Diese

Gegenüberstellung des Leibes als materiell-wahrnehmbares und der Seele als immateriell-erkennbares ist das Hauptthema des Dialogs, denn es geht darum, das rechte Verständnis dieser immateriellen Seele zu erkennen. Streng verstanden geht es also um eine Art Selbstaufklärung der Seele. Mit dem Hauptthema sind wir auch beim Thema des Todes angekommen, denn die Seele wird im Tod „rein der Torheit des Leibes entledigt“, so dass sie in den Zustand gerät, den man hinsichtlich Platons Ziel des Erkennens des Wahren, Schönen und Guten als geradezu ideal bezeichnen könnte (67a). Mit einem solchen Wissen ausgestattet stellt sich allerdings die Frage, warum Sokrates in irgendeiner Form Angst vor dem Tod haben sollte. Auch wenn seine Nachweise der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele keine allerletzte und zweifelsfreie Gewissheit bieten, so sind sie doch die allersichersten Annahmen, die mit Hilfe seiner logisch-dialektischen Methode möglich sind (102b-e). Dabei versteht sich, so Gadamer nachvollziehbare Interpretation, die Seele im „Phaidon“ sowohl als das Lebensprinzip im Sinne einer Idee als auch als Vernunftprinzip im Sinne der einzelnen Seele (105d-e). Eine Unterscheidung zwischen beiden gibt es im „Phaidon“ nicht, so dass die Seele als sowohl unsterblich (Idee) als auch unzerstörbar bzw. unvergänglich argumentiert wird (105c-106d; vgl. Gadamer 1996, S. 78ff).

Sicherlich ist der Nachweis der Unsterblichkeit hinsichtlich des Lebensprinzips für uns heutzutage zugänglicher: die Idee des Lebens kann, wenn denn das Leben als Idee ernst genommen werden will, nicht in den Tod übergehen und ist insofern unsterblich. Dieses bereitet auch Sokrates' Zuhörern weniger Probleme, wobei sie Schwierigkeiten haben, die Idee der Idee zu verstehen, wie die alle Zuhörer ergreifenden Einwände von Kebes und Simmias zeigen (84c-89c). Sokrates' Verdeutlichung seiner Ideenlehre (100a-102e) wird durch einen erneuten Einwand, der auf eine vorlaufende Ausführung des Sokrates zur vorsokratischen Lehre des Wandels der Dinge zurückgreift, nochmals deutlicher. Sokrates erwidert: „Das hast du wacker erinnert, nur bemerkst du nicht den Unterschied zwischen dem jetzt Gesagten und dem damaligen. Damals nämlich wurde gesagt, aus dem entgegengesetzten Dinge werde das entgegengesetzte Ding: jetzt aber, daß das Entgegengesetzte selbst sein Entgegengesetztes niemals werden will, weder das in uns noch das in der Natur. Damals nämlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die das Entgegengesetzte an sich haben, und benannten sie mit den Namen von jenen, jetzt aber von jenen selbst, durch deren Einwohnung die so genannten Dinge ihre Benennung erhalten.“ (103b) Mehr Probleme bereitet uns heutzutage, dass Platon nicht zwischen dem Leben als Prinzip und dem konkreten (besonderen) Leben unterscheidet, sondern vielmehr immer beides zugleich im Blick hat. Gadamer hat darauf hingewiesen, dass gerade dieses als Stärke verstanden werden kann: „Die Psyche ist nicht nur ein allgemeiner Begriff, sondern sie ist die Allgegenwärtigkeit des Lebens und im Besonderen im Lebewesen. Was als Schwäche der Argumentation des Sokrates sich darstellt, bestätigt in Wahrheit, daß eine Trennung zwischen den Ideen und dem Besonderen nicht möglich ist.“ (Gadamer 1996, S. 79) Dieses löst allerdings die letzte

Unsicherheit dieses allersichersten Satzes „Die Seele ist unsterblich und unvergänglich“ nicht auf (Platon 2006, 107b-c). Sie zieht aber dennoch die Konsequenz für den einzelnen Menschen nach sich, sich vernünftigerweise um seine Seele zu sorgen: „Und so ist denn dieses, ihr Männer, wohl wert bemerkt zu werden, daß, wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagnis zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn jemand es vernachlässigen sollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von allem wäre: so wäre es ein Fund für die schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib loszuwerden, aber auch auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine andere Sicherheit vor dem Übel geben und kein Heil als nur, wenn sie so gut und vernünftig geworden ist als möglich.“ (107c) Hiermit aber stellt sich nun ein Problem, welches der Erörterung bedarf. Denn wenn der Leib die wahre Erkenntnis behindert, welche die Seele in sich selbst zu erlangen vermag, und wenn weiterhin die Seele im Tod vom Leib frei wird und dann die Wahrheit am sichersten und ungestörtesten zu erkennen vermag, sollte dann der Tod nicht nur für Sokrates, sondern für alle Menschen das Ziel des Lebens sein? Sokrates: „Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die andern merken, nach gar nichts anderm streben als nur zu sterben und tot zu sein.“ (64a) Wäre es dann nicht naheliegend, sich selbst zu töten, nachdem man mit Platons Methode die Einsicht in die erörterte Beschaffenheit der Seele gewonnen hat? Eigentlich ja.

Diesem Schluss aus dem Dialog versucht Platon von Beginn an vorzubeugen. Hierfür lässt er nicht nur den gesamten Dialog am Beispiel des Suizids Sokrates' seinen Ausgang nehmen und sich entwickeln, sondern schickt dem Ganzen eine Erörterung des Suizids vorweg, deren zentrale Erkenntnis ist: „Auf diese Weise nun wäre es also wohl nicht unvernünftig, daß man nicht eher sich selbst töten dürfe, als bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat, wie die jetzt uns gewordene.“ (62c) Das Suizidverbot gilt also weiterhin. Platon fasst dies in zwei Bildern: Das erste Bild beschreibt den Menschen als ein Wesen, das sich in einer Festung befindet. Das Entfernen aus dieser Festung ist ihm nicht erlaubt (62b). Das zweite Bild zeigt den Menschen als Wesen, welches zu einer von den Göttern gehüteten Herde gehört (62b). Das Entfernen aus der Herde ist ebenso wenig erlaubt wie das unaufgeforderte Entfernen aus der Festung. Vielmehr legt Platon nahe, dass die Götter demjenigen zürnen, der sich unerlaubterweise entfernt: „Also auch du würdest gewiß, wenn ein Stück aus deiner Herde sich selbst tötete, ohne daß du angedeutet hättest, daß du wolltest, es solle sterben, diesem zürnen, und wenn du noch eine Strafe wüßtest, es bestrafen? – Ganz gewiß, sagte er. – Auf diese Weise nun wäre es also wohl nicht unvernünftig, daß man nicht eher sich selbst töten dürfe, als bis der Gott irgendeine Notwendigkeit dazu verfügt hat, wie die jetzt uns gewordene.“ (62b-c). Dies scheint eindeutig, löst allerdings das Problem nicht wirklich auf. Denn Platon deutet hier ein „göttliches Zeichen“ an, welches dem Menschen zuteil

wird, wenn er sich töten darf. Die sofort aufkommende Frage lautet: Wie soll dieses Zeichen beschaffen sein, woran kann es der Mensch erkennen? Kann nicht schon Platons logisch-dialektische Erkenntnis der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele, trotz weiter bestehender Zweifel angesichts der menschlichen Unwissenheit vom Tod, als ein solches „göttliches Zeichen“ verstanden werden?

Platon will dies ausdrücklich nicht so verstanden wissen, die Frage ist allerdings naheliegend: Wenn der Tod wahre Erkenntnis und Teilhabe am Göttlichen verspricht, wieso dann nicht hier und jetzt sterben? Platon wendet sich im Abschluss des Phaidon erneut gegen diese Interpretation, indem er das mythische „Totengericht“ – welches fürwahr an dessen ägyptische Version erinnert – aufmarschieren lässt, welches nur die philosophischen Seelen gleich ins Eulysium führt, die anderen jedoch wahre Seelenqualen bis zur eventuellen Reinigung erleiden lässt (113d). Und in dieser Gerichtsbarkeit über die fraglich bereits ausreichende Reinigung lässt er zudem die Zeitgenossen des betreffenden Menschen aufmarschieren, die darüber zu befinden haben, ob der Betreffende bereits genug gelitten habe (114b). Platon bemüht sich also um eine doppelte Absicherung am Anfang und am Ende des Dialogs, damit seine logisch-dialektische Erkenntnis der Seele in ein vernünftiges, um die Sorge für die Seele zentriertes Leben mündet und nicht in den spontanen und sofortigen Suizid führt.

Platons Empfehlung ist folglich eindeutig: Es gilt, in der Herde zu verbleiben. Dies zeigt auch seine Kritik an dem allgegenwärtigen Ruf nach Freiheit in der Demokratie seiner Zeit. Diese Freiheit, ganz offenbar verstanden als eine Freiheit von allen Fesseln, führt, wie er in der „Politeia“ argumentiert, zur Auflösung des Staates: „Und so, sprach ich, o Freund, wird sie sich auch in die Häuser einschleichen und am Ende so weit gehen, daß auch dem Vieh die Ungebundenheit eingepflanzt wird.“ (Platon 2006b, 562e) Was sich in dieser Zitierung außerhalb des Zusammenhangs zu lesen scheint, dass nämlich die Demokratie den Suizid befürworte oder zumindest befördere, steckt nicht im Zitat. Die Ungebundenheit des Viehs ist nicht auf das Bild der gottgehüteten Herde bezogen, sondern auf den vermenschelnden Umgang mit Haustieren. Aber der Grundgedanke ist in diesem Zitat ebenso zu erkennen, wie in seiner Empfehlung, in der Herde zu verbleiben. Es ist der staatstragende Gedanke, aus dem heraus der Suizid zu unterlassen ist und inwiefern er nicht in der Freiheit des Menschen zu liegen scheint.

So eindeutig diese Empfehlung Platons ist, so bedeutsam sind die Ausnahmen: Es gilt, in der Herde zu verbleiben, es sei denn, es besteht eine schicksalhafte Notwendigkeit, die Herde zu verlassen. Aus Platons Empfehlung kann der Mensch also keine strikte Verpflichtung ableiten, am Leben zu bleiben. Sokrates' Tod im „Phaidon“ kann als Nachweis und lebendiges Argument für eine philosophische Lebensführung angesehen werden, hält er doch bis zum Schluss an seinen Überzeugungen, an seiner Idee des Lebens und des Guten fest und bestätigt sie durch sein Sterben. Und, so müssen wir schließen, er wäre nicht freiwillig in Athen verblieben – und hätte dann den Giftbecher gar nicht zu trinken brauchen –, wenn er nicht im Tod die Verheißung gesehen hätte, sich

als Seele vom erkenntnisbehindernden Leib trennen zu können. Er nimmt den Giftbecher also wahrhaft dankbar an – es soll dafür ja auch dem Asklepios als Heilgott geopfert werden, wie Sokrates mit seinen letzten Worten nochmals anmahnt (Platon 2006, 118a). Es ist wichtig zu erkennen, dass diese Schwierigkeit bei Platon offenbar erst dadurch aufkommt, dass die Seele als das Vollkommene und Besondere dem vergänglichen und materiellen Leib als trennbar gegenübergestellt wird. Die Seele kann so erst im Tod ihrer eigenen Vollkommenheit in umfassendem Sinne entsprechen. Damit aber wird der Tod zutiefst sinnausweisend und erstrebenswert. Ein Problem, mit dem später auch Paulus in den Anfängen des Christentums zu tun haben wird: Wie sieht ein solches „göttliches Zeichen“ aus? Woran kann der Mensch es erkennen? Wieso kann abgrundtiefe Verzweiflung nicht ein solches Zeichen sein? Platons staatstragende Lösung, die gewichtige Ausnahmen zulässt, wird letztlich erst durch das „Totengericht“ und die damit verbundene Verpflichtung, sich auch im hiesigen Leben in voller Sorge um die Seele zu kümmern, wirklich abgesichert. Denn ansonsten würden die Ausnahmen zur Regel: Wer wäre nicht verzweifelt, wenn...? Wer sähe nicht die Unmöglichkeit, die Umstände zu ändern, weil...? Wem erschiene es nicht als Schicksal, dass...?

Die suizidale Erfahrung allein kann für Platon den Suizid also nicht begründen, fordert aber zur Überprüfung der eigenen Situation auf: Ist der staatliche Rechtsanspruch absolut? Ist die unerträgliche Schmach unheilbar? Ist das schmerzhaftes Schicksal unentfliehbar? Nur dann aber wäre der Suizid erlaubt, so Platon, wenn man wahnsinnig ist – also der logisch-dialektischen Erörterung nicht fähig ist. Bei Platon geht es im Suizid also nicht mehr um das heldenhafte und hervorstechende Schicksal wie noch bei Homer oder bei Euripides. Sicherlich, die Überlieferung ist ihm bekannt. So lässt er in der „Politeia“ Aias als einen der berühmten Männer im Abschluss des Dialogs auftreten, der, bevor er den Trank des Vergessens trinkt, damit er aus der Unterwelt in das von ihm gewählte neue Leben eintreten darf, das Leben eines Löwen wählt, da er vernünftigerweise „wegen der Waffen vermeiden wollte, ein Mensch zu werden“ (Platon 2006b, 620b). Aias zeigt sich hier besonnen und wohlüberlegt, sein Suizid hat ihm nichts von seiner Größe genommen, denn er fällt unter die berühmten Ausnahmen, in denen ein „göttliches Zeichen“ zum Suizid gesandt wurde, auch wenn deren Erkenntnis unsicher bleibt. Dieses „göttlichen Zeichen“ scheint zwar der unphilosophischen Seele nicht wirklich erkennbar, „großen Männern“ wie Aias und Sokrates hingegen schon. Denn die philosophische Seele, die in ihrer Selbstaufklärung den Tod als das eher früher als später erstrebenswerte Ziel des Lebens erkannt hat, ist zugleich aufgefordert, diese zwar nicht völlig gewisse, so doch logisch-dialektisch allersicherste Erkenntnis ihrer eigenen Vollkommenheit, die im Tod erst zur vollen Geltung gelangt, nicht als ein solches „göttliches Zeichen“ zu verstehen. Fürwahr keine einfache Aufgabe.

Es geht für Platon also darum, im Leben die philosophische Erkenntnis der Seele als unzerstörbare, unsterbliche und unsichtbare, aber erkennbare Idee zu gewinnen. Denn dies ermöglicht eine der Natur der Seele angemessene Sorge um das Leben. Aus dieser

allersichersten Einsicht, welche zugleich die logisch-dialektische Einsicht in das „Wozu“ des Lebens gewährt, folgt für Platon jedoch nicht, dass nun der rasche Tod das Vernünftigste sei. Eine streng vernünftige Erörterung, warum diese Erkenntnis hingegen nicht als „göttliches Zeichen“ fungieren darf, bietet Platon allerdings dennoch nicht. Er benötigt selbst den Mythos des „Totengerichts“, um die Schlussfolgerung zu entkräften und das Verbleiben in der Herde zu verfügen. In dieses Problem gerät Platon, da er basierend auf dem „Seinszusammenhang von Idee und Leben“ (Gadamer 1973, S. 28) zu zeigen vermag, dass die jeweilige Seele sowohl als Vernunftprinzip des einzelnen Menschen als auch als Lebensprinzip des ganzen Kosmos verstanden werden kann. Und zwar ist es die jeweilige Seele selbst, die diese geradezu göttliche Erkenntnis gewinnt und sich so über sich selbst als vernünftig, unvergänglich und unsterblich aufklärt. Das Problem entsteht also, wie wir aus heutiger Sicht sagen könnten, im Angesicht der Unsicherheit der Kenntnis dessen, was dem Menschen im Tode wird. Dies macht verständlich, dass Unsicherheiten in diesen letzten Fragen bestehen bleiben.

#### 1.4. Aristoteles

Platons berühmtester Schüler ist Aristoteles (384-322 v. Chr.). Aristoteles, in Stageira gebürtig, entstammt einer traditionellen Arztfamilie und kommt erst siebzehnjährig nach Athen. Sein Vater war Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas II., des Großvaters Philipps II., worüber sich die guten Kontakte zum makedonischen Königshaus verstehen. In philosophischer Sicht setzt Aristoteles zwar gewissermaßen die sokratische Linie fort, sich dabei aber zugleich mit Platon kritisch auseinander. Hierbei wirft er Platon oftmals einen zu mathematischen Stil vor, während er selbst immer wieder mit sehr alltagspraktischen Beispielen aufwartet, die vom handwerklichen bis zum ärztlichen Funktionsfeld reichen (Gadamer 1996, S. 72f u. 77ff). Während Platon in einer eher stabileren Phase der athenischen Polis seine Hochzeit hatte, lebt Aristoteles in eher unruhigen Zeiten. Diese Unruhe betrifft nicht nur das Leben des Einzelnen, welches in der Antike den Zufällen und Geschicken in positiver und negativer Hinsicht weitaus stärker unterworfen ist als unser Leben heutzutage in den modernen Kulturen. Sie betrifft auch die staatlichen Gebilde selbst. In den Auseinandersetzungen zwischen den Poleis und dem aufstrebenden makedonischen Königreich wechselt das Kriegsglück hin und her. Aristoteles ist entsprechend selbst einem wechselnden Geschick unterworfen, muss beispielsweise 347 vor Christus nach dem Tod Platons Athen wegen lokaler antimakendonischer Strebungen der dortigen Bürger verlassen, kann dann aber 335 vor Christus wieder zurückkehren. Legendär ist auch seine dreijährige Lehrtätigkeit ab 343 vor Christus für den makedonischen Prinzen Alexander (356-323 v. Chr.), den späteren Welteroberer und Verbreiter des Hellenismus, wobei ein echter Einfluss auf Alexander

nicht sicher zu erkennen ist (Trampedach 1994, S. 52ff). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Aristoteles die äußeren Umstände noch wesentlich häufiger unvorhersehbar wechselten als für seinen Lehrer Platon.

Wenn sich einer der „alten Griechen“ zu ethischen Fragen geäußert hat, dann sicherlich Aristoteles. Insofern würden wir mit einigem Recht erwarten, dass sich bei ihm einiges zum Thema des Suizids finden ließe. Denn ist es nicht schon bei Platon ein ethisches Thema, ob und wann der Suizid erlaubt oder gar sinnvoll ist? In modernen Debatten wird zudem oft auf das staatstragende Suizidverbot des Aristoteles verwiesen, welches als der Vorläufer heutiger gesellschaftlicher Illegitimität des Suizids angesehen wird. Dabei ist es unzweifelhaft, dass jede Gesellschaft – wie eben auch die Polis – eine Ordnung aufweist, auf deren Erhalt sie sowohl angewiesen als auch orientiert ist. Von hierher ergibt sich eine Ablehnung des Suizids als gegen das soziale Gesetz gerichtet, da der freiwillige Tod die Souveränität des Gesetzes zumindest in Frage stellt (Ahrens 2001, S. 21ff). Bei Euripides und auch bei Platon – insbesondere in seiner „Politeia“ (Platon 2006) – findet sich das Selbstopfer hingegen als eine staatstragende Form des Suizids. Bei Aristoteles findet sich der Suizid hingegen nur noch in der gegen das Gesetz gerichteten Form (Aristoteles 2006, NE 1138a, 8-13). Dies heißt aber nicht, dass Aristoteles die anderen Formen des Selbstopfers – beispielsweise des tapferen Kriegers im Kampf – nicht kennen oder nicht achten würde, sondern dies heißt, dass diese für ihn nicht unter den Begriff des Suizids fallen (NE 1116a, 12-14). In diesem Sinne könnte angenommen werden, dass Aristoteles eine klare und saubere Definition des Suizids anbietet, die – wenn sie uns schon keine weitere Erörterung des „göttlichen Zeichens“ gewährt – insbesondere den Zusammenhang mit den Gesetzen der Polis aufzeigt. Dies ist allerdings keineswegs der Fall. Im Gegenteil beschäftigt sich Aristoteles eigentlich gar nicht mit dem Thema, er lässt in seiner Nikomachischen Ethik, die hier im Folgenden betrachtet werden soll, nur einige wenige Sätze hierzu fallen (NE 1116a, 12-14; 1138a, 8-13; 1166b, 12-13). Genaugenommen sind es neun Sätze, die sich in der Nikomachischen Ethik zum Thema finden. Rechnet man „Doch wem?“ als einen eigenen Satz, sind es sogar zehn Sätze. Diese scheinbare Dürftigkeit der Aussage wird zuweilen bemängelt (Decher 1999, S. 18ff). Jedoch lohnt es sich, sich mit diesen wenigen Sätzen, den damit zusammenhängenden Gedanken und insbesondere dem Hintergrund dieser scheinbaren Dürftigkeit zu beschäftigen. Denn es geht hier nicht um die exakte Anzahl der geäußerten Sätze, sondern tatsächlich darum, warum sich Aristoteles, der sich doch immerhin ausführlichst mit ethischen Fragen beschäftigt, so wenig mit dem Thema der suizidalen Erfahrung befasst.

Die Lösung ist denkbar einfach. Aristoteles zielt auf ein Wissen, welches dem Menschen das Führen eines guten Lebens gewährt. Dies meint in seinem Sprachgebrauch Ethik (Wolf 2007, S. 17f). Konkret geht es darum, gut zu leben und gut zu handeln (NE 1095a, 14-19; 1098b 20-22). Dieses gute Leben versteht er zugleich als das höchste und beste Ziel des Lebens, und zwar des ganzen Lebens in seiner Dauer, welches durch die

Tätigkeit des Menschen erreichbar ist, wenn es auch von äußeren Umständen nicht ganz unabhängig bleibt (1097a, 20; 1098a 7-19; 1099a 32-b8). Damit ist klar, warum sowohl der Suizid als auch die Erörterungen des Suizids oder der suizidalen Erfahrung nicht zielführend sind. Aristoteles geht es a) um ein höchstes Ziel des Lebens und damit nicht um ein Ziel, welches erst im Tod erreichbar wäre und b) um ein Ziel, welches der Mensch durch seine eigene Tätigkeit erreichen kann oder zumindest bei entsprechend neutral-günstigen Umständen erreichen kann, welches er aber zumindest nicht ohne eigene Tätigkeit erreichen kann, d.h. es fällt ihm nicht beispielsweise im Schlaf zu. Aus beiden Überlegungen heraus ist klar, dass der Suizid weder hilfreich für die ethische Lebensführung noch für abstrakte ethische Überlegungen sein kann. Denn mit dem Tod ist das Thema der Ethik, so wie Aristoteles es hier einführt, beendet.

Dies heißt wiederum nicht, dass die Kenntnis der eigenen Sterblichkeit und des Todes nicht erforderlich wären, um ein gutes Leben führen zu können. Diese insbesondere von der Stoa, aber beispielsweise auch von Martin Heidegger (1889-1976) hervorgehobene Ansicht wird auch von Aristoteles diskutiert, zumal der Tod allgemein als furchterregend angesehen wird: „Was am meisten Furcht erregt, ist aber der Tod.“ (1115a, 26; vgl. a. Heidegger 1993, S. 245: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“) Bereits hierin lässt sich der Wandel des Selbstverständnisses gegenüber Platon erkennen, da der Tod nicht mehr als höchste Vollendung erkannt wird. So fragt Aristoteles beispielsweise angesichts des späten Unglücks des Priamos in den trojanischen Sagen, dem der Sohn Hektor stirbt und die Stadt zerstört wird, ob man denn einen Menschen erst glücklich nennen könne, wenn er tot sei (1100a, 10ff). „Oder ist das nicht gänzlich absurd, insbesondere für uns, die wir das Glück eine Art von Tätigkeit nennen?“ (1100a, 13) Es wäre allerdings absurd, da Aristoteles davon ausgeht, dass der Tod ein Ende ist und es „nach üblicher Auffassung [...] für den Toten kein Gut oder Übel mehr“ gibt (1115a, 27-28). Vielmehr erläutert Aristoteles am Beispiel des Priamos, dass es hier um die Wechselfälle des Lebens geht, welche den Menschen erst im Tod nicht mehr zu treffen vermögen und belässt es – zumal keine endgültig verlässlichen Aussagen darüber möglich sind, was dem Toten wohl zustößt – bei der kompromisshaften Formel, dass das „Wohlergehen und Unglück der Freunde“ aus einem glücklichen keinen unglücklichen und aus dem unglücklichen keinen glücklichen Toten machen können (1101b, 1-9). Es ist wichtig, dass es für Aristoteles in der Hand des betreffenden Menschen liegt, ob er glücklich (*eudaimon*) oder nicht sein wird, auch wenn er beispielsweise nach schweren Unglücksfällen „erst nach Ablauf einer langen Zeitspanne, in der er große und edle Dinge erreicht“ wieder glücklich sein kann (1101a 9-14). Dennoch kann ein gewisser elitärer Zug in seiner Ethik nicht geleugnet werden, da die Hintergrundvoraussetzungen einer guten Lebensweise nur den freien Bürgern einer Polis überhaupt zugänglich sind, auch wenn diese noch keine *eudaimonia* garantieren, sondern vielmehr hierzu erst herausfordern (Wolf 2007, S. 51f).

Wenn also bemängelt wird, dass sich Aristoteles dem Suizid als ethischem Thema nicht stellt, dann drückt sich hierin vor allem ein Missverständnis über den Begriff der Ethik bei Aristoteles aus, der nicht Moral in unserem Sinne meint, sondern die Frage nach dem guten Leben. Der Tod kann für Aristoteles nicht als Vollendung des im Leben angestrebten höchsten Ziels ausgegeben werden, wie dies gewissermaßen bei Platon der Fall war, denn das Leben und der Tod können nicht direkt und sinnvoll miteinander verglichen werden. Er nimmt hier aus heutiger Sicht eine sog. „nicht-komparative Haltung“ ein, welche wiederum für eine moderne Argumentation bezüglich einer fraglichen Rationalität einer Suizidentscheidung besonders bedeutsam ist (Schramme 2007, S. 44ff). Die Antwort auf die Frage nach dem guten Leben kann also für Aristoteles nicht der Suizid sein, obwohl es vorstellbar ist, dass die Antwort in der Möglichkeit dazu liegen könnte – wie die Stoiker es formulieren werden. Für ihn aber ist der Suizid nur insofern ein ethisches Thema, als es eben gerade darum geht, nicht suizidal zu werden bzw. das Leben aktiv und vernünftig anzugehen.

Dies zeigt sich vor allem in seinen Überlegungen zur Tapferkeit. Tapferkeit ist eine der eigentümlichen Leistungen des Menschen, die besonders tüchtiges Handeln erlaubt und von Aristoteles in besonderem Umfang gewürdigt wird. Dabei fürchtet sich der tapfere Mensch zwar auch – beispielsweise im Kampf vor dem Tod oder der Verletzung (NE 1117 b7ff) –, aber er hat Freude daran, das strahlend Schöne/Werthafte (*kalon*) zu tun und läuft deshalb nicht davon (1117 b15f). Das *kalon* ist dabei nicht nur beständiger und insofern göttlicher, sondern „es bringt die Einheit der Person mit sich, die Selbstübereinstimmung über die Lebenszeit hinweg“ (Wolf 2007, S. 86). Dieses tapfere Selbstopfer kann für Aristoteles in keinsten Weise mit dem Suizid verglichen werden. „Sie (die Tapferkeit J.S.) wählt Dinge deswegen oder hält sie deswegen aus, weil so zu handeln werthaft (*kalon*) ist oder dies nicht zu tun niedrig (*aischron*) wäre. Zu sterben aber, um Armut, Liebeskummer oder sonst etwas Unangenehmem zu entgehen, ist nicht Kennzeichen des Tapferen, sondern vielmehr des Feigen. Denn vor Mühsamem zu fliehen bedeutet Weichlichkeit. Ein solcher Mensch erträgt den Tod nicht deshalb, weil es werthaft ist, sondern weil er einem Übel (*kakon*) entgehen will.“ (NE 1116 a11-14) Aus heutiger Sicht scheint es zunächst so, als wenn Aristoteles damit den Suizid als die Flucht des feigen und schlechten Menschen darstelle. Jedoch geht es ihm vielmehr darum, dass der Suizid eine Art von „Kurzschluss“ ist, der bei vernünftiger Überlegung nicht als zielführend angesehen werden könne. Schließlich versteht Aristoteles die Weichlichkeit analog zur Unbeherrschtheit. Hierbei gilt etwas vereinfachend und formalisierend, dass derjenige, der Unlust oder Schmerz nicht zu widerstehen vermag, obwohl er dies infolge der anvisierten höheren Freude des *kalon* beabsichtigt, als weichlich gilt (Wolf 2007, 178ff). Analog kann in vereinfachender Formalität die Unbeherrschtheit im Umgang mit der Lust verstanden werden.

Die Sicht, dass Aristoteles im Suizid insbesondere einen „Kurzschluss“ sieht, bestätigt sich auch aus der zweiten längeren Passage zum Thema des Suizids, in welcher er die

Unbeherrschtheit im Zorn als affektiven Hintergrund des Suizids benennt: „Wer sich nun im Zorn selbst ersticht, tut dies mit Wollen gegen die richtige Überlegung [...]“ (1138 a10) Auch wenn Aristoteles in der Nikomachischen Ethik bezüglich des Zorns keine vollkommen eindeutige Position bezieht, so ist doch immerhin der Zorn als berechtigter Affekt auf eine erfolgte Beleidigung durchaus auch der ungestüme und übereilige Diener und Verfechter der Vernunft (1149 a21ff; vgl. a. Wolf 2007, S. 86f u. 184). Er ist insofern positiv konnotiert und eine Unbeherrschtheit aus Zorn weniger schlecht als Unbeherrschtheiten aus anderen Anlässen. Es geht hier also ebenfalls nicht um eine moralische Verdammung des Suizids, sondern offenbar erneut darum, dass der Suizid eine Art „Kurzschluss“ ist. Auch hier stellt Aristoteles den Suizid demnach als eine Aktivität dar, der eben gerade die vernünftige Überlegung des eigenen Lebens in seiner Gänze mit dem Ziel der *eudaimonia* fehlt.

Wir finden noch einen dritten Hinweis für diese Interpretation des aristotelischen Verständnisses der suizidalen Erfahrung. Es findet sich in seinen Erörterungen zur Freundschaft, welche gemeinhin als vollendete Darlegungen des griechisch-antiken Verständnisses der Freundschaft verstanden werden (Schinkel 2003, S. 193). Vorbild seines Verständnisses der Freundschaftsbeziehung ist die Selbstbeziehung des Menschen: „Denn die Freundschaft ist eine Gemeinschaft (*koinonia*), und wie ein Mensch sich zu sich selbst verhält, so verhält er sich auch zum Freund.“ (NE 1171 b32f). Vor diesem Hintergrund erörtert er, dass der gute Mensch in Übereinstimmung mit sich selbst lebt und von daher „wünscht, dass er selbst lebt und erhalten bleibt“, wohingegen die „schlechten Menschen“ nicht in Übereinstimmung mit sich selbst leben und ihre „Seele in Aufruhr“ ist (1166 a10ff und b25ff). „Diejenigen aber, die viele schreckliche Dinge getan haben und aufgrund ihrer Schlechtigkeit gehasst werden, fliehen sogar das Leben (*to zen*) und zerstören sich selbst.“ (1166 b12f) Zum Verständnis dieser Zeilen ist zu beachten, dass Aristoteles an dieser Stelle eine Trennung zwischen Schlechtigkeit und Unbeherrschtheit vermissen lässt, die er in seinen Ausführungen zur Unbeherrschtheit explizit eingeführt hatte (Wolf 2007, S. 180ff). Demnach erscheint es naheliegend, Aristoteles an dieser Stelle so zu verstehen, dass er nicht annimmt, dass der „schlechte Mensch“ im Tod etwas Gutes sähe, sondern dass er vielmehr annimmt, dass dieser Mensch vor dem Übel, welches sein Leben ist, flieht. „Fliehen“ steht wie bereits erwähnt ausdrücklich im Zusammenhang mit Weichlichkeit. Wir erinnern uns an seine vorherigen Ausführungen zur suizidalen Verfassung: „Zu sterben aber, um Armut, Liebeskummer oder sonst etwas Unangenehmem zu entgehen, ist nicht Kennzeichen des Tapferen, sondern vielmehr des Feigen. Denn vor Mühsamem zu fliehen bedeutet Weichlichkeit. Ein solcher Mensch erträgt den Tod nicht deshalb, weil es werthaft ist, sondern weil er einem Übel (*kakon*) entgehen will.“ (NE 1116 a11-14) Folgen wir diesen Überlegungen, so ergibt sich, dass sich auch hier offenbar die Darstellung des Suizids als eine Art „Kurzschluss“ findet. Wie kann dies nun in Aristoteles' ethischen Überlegungen eingeordnet werden?

Aristoteles bringt zuallererst eine Reihenfolge in seine ethischen Überlegungen und räumt dabei der Frage, wie der Mensch gut leben und gut handeln kann, den eindeutigen Vorrang gegenüber der Frage ein, ob und wann der Mensch sterben solle. Damit spricht Aristoteles zugleich einen wichtigen Punkt aus: die Frage nach dem Sinn des Suizids ist nicht nur an das jeweilige Verständnis des Todes, sondern auch an das jeweilige Verständnis eines guten Lebens gekoppelt. Dieser Zusammenhang wird insbesondere dann deutlich, wenn die eigenen Vorstellungen von dem, was ein gutes Leben bedeutet, durch die Zufälle und Umstände des Lebens konterkariert werden. Genau auf dieses Problem will Aristoteles eine Antwort geben. Dabei wird ihm die *techne*, also das praktische Herstellungswissen wie z.B. handwerkliche Fähigkeiten, zum Grundmodell (Gadamer 1996, S. 102). Dies zeigt sich darin, dass er alles auf seine Zielhaftigkeit und Funktion, auf sein „Wozu“ befragt. Diese Frage befähigt ihn wiederum dazu, auch Handlungsstrukturen des Menschen zu erkennen, die ihr „Wozu“ in sich selbst tragen und insofern gar keine *techne* im strengen Sinn sind. Als solche sind insbesondere die *Praxis* und die *theoria* zu nennen. Jedenfalls kommt mit dieser Zielorientierung des Handelns auch die Frage nach dem letzten und höchsten Ziel des menschlichen Lebens auf, welches eben nicht schlicht im Tod bestehen kann. Es muss also ein anderes höchstes und letztes Ziel des Lebens geben, welches die endlose Fortsetzung der Frage nach dem höheren Ziel des eigenen Handelns und Lebens auffängt und sättigt (Wolf 2007, S. 54ff). Aristoteles beginnt nicht von ungefähr seine Nikomachische Ethik genau mit diesem Thema (NE 1094 a-b). „Wird nun das Erkennen dieses Guts nicht auch großes Gewicht für die Lebensführung haben, und werden wir dadurch nicht wie Bogenschützen, die einen Zielpunkt (*skopos*) haben, eher das Richtige treffen?“ (1094a 23-25). Aristoteles sagt „Ja“ und bemüht sich, dieses Richtige aufzuweisen. Dabei gleicht seine Ethik eher einem Weg, auf dem der Mensch diesen *skopos* immer vor Augen hat, ohne dieses höchste Ziel – die *eudaimonia* –, mehr als nur skizzieren zu können (1098 a20ff). Dennoch gibt er der Betrachtung – sei es als *theoria*, als (retrospektive) Betrachtung des eigenen guten Handelns oder der Lust, die in dieser Betrachtung der Dinge oder des eigenen Handelns entsteht – den höchsten Preis und vergleicht diese mit dem Göttlichen (1177 a11-b32). Wie Ursula Wolf ausführt, ist dies vor dem Hintergrund seiner Kosmologie zu verstehen, nach der der „unbewegte Beweger“, der *nous*, sich in steter und dauernder Selbstbetrachtung befindet und der menschliche *logos* als eine Art „Ableger“ des *nous* an dieser *eudaimonischen* Selbstbetrachtung teilzuhaben vermag (Wolf 2007, S. 252f; Rombach 1993, S. 21f).

Sicherlich kann aus Aristoteles' Gedanken, dass sich die *eudaimonia* am sichersten durch die Tätigkeiten einstellt, die ihr „Wozu“ in sich selbst ausweisen und eher dem sich-zurücknehmenden Betrachten als dem sich-aufdrängend-zupackenden Machen gleichen, auch für unser heutiges Leben eine sinnstiftende Perspektive gewonnen werden (Baruzzi 1996, S. 173ff). Angesichts unseres kulturellen Bildes umfassender Machbarkeit, die zwar eine Herstellbarkeit von Glück und Zufriedenheit behauptet, aber erkennbar diese

nicht herzustellen vermag, ist darauf zu verweisen, dass insbesondere im sich zurücknehmenden Sein-lassen des Gegebenen die *eudaimonia* gewonnen werden kann. *Eudaimonia* kann gar nicht hergestellt werden und auch Aristoteles' Ethik ist kein Herstellungswissen (*techne*) für die *eudaimonia* des Menschen, sondern eher ein Strukturmodell eines Weges (Wolf). Für uns könnte die Konsequenz, wie Baruzzi argumentiert, im Seinlassen liegen: „Zur Praxis des Seinlassens gehört auch, daß ein Tun verachtet wird, das uns und das Tun selbst nicht seinläßt.“ (Baruzzi 1996, S. 205; vgl. a. Spaemann/Löw 1980, S. 287) Doch gilt es, trotz aller Begeisterung für die aristotelische Philosophie, auch die Schwachstellen des aristotelischen Verständnisses der suizidalen Erfahrung aufzuzeigen.

Kehren wir nochmal zu Aristoteles' Verständnis der suizidalen Erfahrung zurück, welches auf den entscheidenden Punkt aufmerksam macht, dass das Verständnis der suizidalen Erfahrung bzw. der Möglichkeit, sich töten zu können, auch mit dem eigenen Verständnis des guten Lebens – dem „Wozu“ des Lebens – zu tun hat. Damit ist allerdings der andere Zusammenhang, der Zusammenhang zwischen Suizid und Tod, keineswegs aufgelöst. Diese Schwierigkeit zeigt sich auch bei Aristoteles, der den Suizid vor allem als eine unvernünftige „Kurzschlusshandlung“ versteht. Dieses Verständnis setzt unbedingt voraus, dass der suizidale Mensch seinen Tod eigentlich nicht als erstrebenswert ansieht, sondern bei der „vernünftigen“ Ansicht bleibt, dass er seinen Tod nicht sinnvoll mit seinem Leben vergleichen könne, wobei er jedoch nach dieser Einsicht nicht zu handeln vermag und von seinen Affekten überwältigt geradezu unfreiwillig in den Tod geht. Aber wäre dies nicht ein extrem seltener Sonderfall? Die suizidale Einstellung, im Tod eine Rettung zu sehen, die das Leben nicht mehr zu gewähren vermag, ist für Aristoteles von vornherein unvernünftig und scheidet gewissermaßen aus. Aber – und alle heutigen Kenntnisse der suizidalen Erfahrung sprechen dafür – leidet der suizidale Mensch nicht (auch) unfreiwillig, so dass ihm auch auf lange Sicht der aristotelische Weg zur *eudaimonia* versperrt erscheint? Wir sehen erneut, dass es Aristoteles explizit nicht darum geht, den suizidalen Menschen zu verstehen, sondern dass es ihm darum geht, zum Führen eines guten Lebens einzuladen. Aristoteles kann infolge dieser Grundeinstellung, in welcher er den Tod unter keiner erfahrungsmäßigen Voraussetzung als Rettendes anzunehmen vermag, auch auf die Erörterungen eines „göttlichen Zeichens“ verzichten. Sokrates' Tod kann dennoch mit Aristoteles als tapferes Selbstopfer verstanden werden, in dem es um die lebenslange Übereinstimmung mit sich selbst ging. Der Staat, der Sokrates verurteilt, wird hierbei zum unausweichlichen Kampffeld des Philosophen stilisiert, der attische Volksbeschluss der Todesstrafe hinsichtlich seiner Vernünftigkeit befragt. In der Betonung der Konsequenz des sokratischen Handelns wird damit aber ein wichtiger Punkt unterschlagen, der noch bei Platon explizit betont wurde: die Freiwilligkeit Sokrates', dieses Urteil anzunehmen und das Exil abzulehnen. Es ist dieser Punkt der Freiwilligkeit des Suizids, der für das aristotelische Verständnis der Ethik die größte Bedrohung darstellt.

Damit nun endlich eröffnet sich uns auch der Sinn der aristotelischen Aussagen, warum der Staat den Suizid sinnvollerweise ächtet. „Wer sich nun im Zorn selbst ersticht (was die entschuldigbarste Form der Unbeherrschtheit ist J.S.), tut dies mit Wollen gegen die richtige Überlegung, was das Gesetz nicht zulässt. Er tut also Unrecht. Doch wem? Tut er etwa dem Staat Unrecht, sich selbst aber nicht? Denn er erleidet die Handlung aus seinem eigenen Wollen, niemand aber erleidet aus seinem eigenen Wollen Unrecht. Daher erlegt auch der Staat eine Strafe auf, und es hängt der Person, die sich selbst getötet hat, eine gewisse Ehrlosigkeit (*atimia*) an, da sie dem Staat Unrecht tut.“ (1138 a9-14) Das Gesetz ächtet also den Suizid, da es unvernünftige Tätigkeiten vernünftigerweise nicht befördert, sondern den Menschen zu einem guten Leben verhelfen will, was für Aristoteles die Grundaufgabe der Politik ist. Der Suizid ist nicht verboten, weil er als Suizid an sich schlecht wäre – auch wenn er für Aristoteles ja unvernünftig ist – oder ein Unrecht gegen die eigene Person ist – was er nach Aristoteles definitiv nicht ist. Sondern er ist verboten, weil er ein Unrecht am Staat ist, da dieser auf die vernünftige Lebensführung seiner Bürger achtet und zielt. Wer sich also dennoch suizidiert, zieht das Gesetz des Staates in Zweifel und wird wegen dieser „Revolte“ verachtet. Auch wenn Aristoteles hier kein simples staatliches Suizidverbot formuliert, wird der weitere Fortgang der Geschichte insbesondere ein solches daraus machen. Die Grundannahme für diese staatliche Ächtung des Suizids ist aber, und dies sei betont, bei Aristoteles nicht in einer moralischen Verurteilung des Suizids zu sehen – dies wird erst der hl. Augustin vollziehen –, sondern in der Konzentration auf die Frage, wie ein gutes Leben zu führen ist.

Verständlicherweise kann sich aber genau an diesem Punkt der angeblichen Unbeherrschtheit des Suizidenten und der fehlenden Vergleichbarkeit von Leben und Tod auch ein ganz anderes Verständnis entwickeln, welches gerade in der Möglichkeit zum Suizid einen Ausweis der menschlichen Freiheit sieht. Diese Sichtweise würde insbesondere die Annahme in Zweifel ziehen, dass der Mensch, der sich das Leben nimmt, im eigenen Tod auf keinen Fall seine Rettung sehen könne und auf keinen Fall in Übereinstimmung mit seinen eigenen Erkenntnissen handle. Genau diese Sichtweise wird aber die hellenistische Philosophie einnehmen.

### 1.5. „Hellenismus“ (Stoa, Epikureismus)

Die griechische Antike setzt sich in die Bewegung des „Hellenismus“ fort, welche ihren Ausgang mit den Landeroberungen Alexanders des Großen, insbesondere der Eroberung des Persischen Reichs nimmt. Die Nachahmung des Griechischen kann als das gemeinsame Muster verstanden werden, welches sich im Überformen der vielen regionalen Kulturen mit der griechisch-antiken Kultur in Alexanders

zusammenerobertem Großreich zeigt. Dabei stützte sich diese Bewegung neben dem griechischen Kernland insbesondere auch auf die oberen Herrschaftsschichten und die neugegründeten Kolonien (Haywood 2005, S. 172ff). Sie hielt in unterschiedlichem Ausmaß auch in den Nachfolgereichen der Diadochen an und prägte insbesondere die römische Kulturwelt.

Die stoische Philosophie ist neben dem Epikureismus und der Skepsis eine der drei Hauptströmungen der hellenistischen Philosophie. Aus heutiger Sicht erscheint sie dabei als die wirkungsmächtigste Strömung, da sie insbesondere die römische Kulturwelt mitprägte und in der römischen Kaiserzeit mit Seneca (zw. 4-1 v. Chr. – 65 n. Chr.), Epiktet (zw. 50/60 – 138) und Marc Aurel (121-180) zu einer erneuten Blüte fand. In deren schriftlich überlieferten Werken gewann die stoische Philosophie vielfältigen und direkten Einfluss in nachfolgender Zeit. Während sie im Mittelalter zuweilen auch in Verkennung als aristotelische Lehre aufgenommen wurde, feierte sie der Renaissance-Humanismus als wiederentdeckte Antike. In unserer Zeit begegnen wir ihr vor allem als Vorbild für eine persönliche Lebenskunst und Glückslehre. In ihrer kulturprägenden Zeit zwischen dem 4. Jahrhundert vor Christus bis ins 2. Jahrhundert nach Christus beeinflusste sie andere, insbesondere religiöse Strömungen im gesamten hellenistischen Kulturraum, zu denen letztlich auch das Christentum zu zählen ist. Dennoch ist der zeitgenössische Einfluss insbesondere des Epikureismus und auch der Skepsis nicht zu vernachlässigen, so dass zumindest aspekthaft auch auf die Einstellung der epikureischen Lehre zum Suizid eingegangen werden soll.

Die stoische Philosophie setzt von den drei genannten Strömungen das „hellenistische Programm“ am radikalsten um. Dies geht zu Lasten einer gewissen Plausibilität, wie wir noch sehen werden. Dabei können wir den einheitlichen Grundzug des „hellenistischen Programms“ in der Kennzeichnung und Konzentration auf den Menschen als Einzelwesen sehen. In der Philosophie führt dies, vor dem Hintergrund der Frage nach einem „guten Leben“, zu einer Verinnerlichung der *eudaimonia* und der Frage nach den Möglichkeiten der Selbstbestimmung des Einzelnen (Hossenfelder 1985, S. 32ff). Dies meint nicht, dass sich der einzelne Mensch formal als Selbstzweck erkennt und beschreibt, sondern dass er erkennt, dass es um sein ganz persönliches „Wohlbefinden“, so wie er selbst es einschätzt, als „Endzweck“ und „Wozu“ in seinem Leben geht. Eine dauerhafte Sicherung der *eudaimonia* in einem solch privatisierten Sinn wirft demnach für die hellenistischen Philosophen schwierige Fragen auf: Inwiefern kann der einzelne Mensch die Ziele seines Handelns und Lebens selbst setzen? Wie soll mit Zielen umgegangen werden, die entweder gar nicht erreicht werden können oder deren Erreichen nicht garantiert werden kann? Wie unabhängig ist das Erreichen dieser Ziele von äußeren, situativen und kosmischen Umständen?

Bereits im aristotelischen Strukturmodell des ethischen Weges ging es um das „gut zu leben“ des einzelnen Menschen. Der höchste Zielpunkt der eigenen ethischen Bewegung war hier die vernünftige Betrachtung des Gegebenen, das „Sein-lassen“, worin sich

zugleich das aristotelische Verständnis des Kosmos wiederfand. Formal verstanden könnte also ein Bildhauer nicht so „glücklich“ sein wie ein Philosoph, da ihm die vernünftige Einsicht in die kosmische Ordnung fehlt, obwohl sich der Bildhauer vielleicht sogar glücklicher fühlt und seine selbstgesetzten Projekte zu verfolgen vermag. *Eudaimonia* ist bei Aristoteles also eben gerade nicht vollständig mit der Selbstbeschreibung des Einzelnen gleichzusetzen. Dem entspricht letztlich auch, dass der einzelne Mensch in Kosmos und Gemeinschaft ein- und letztlich untergeordnet ist und dass die äußeren Umstände bestimmenden Einfluss auf die *eudaimonia* des einzelnen Menschen haben. Im Hellenismus wird *eudaimonia* hingegen so verstanden, dass jeder Mensch selbst entscheidet, ob er sich als *eudaimon* versteht oder nicht. Solche Entscheidungshoheit verwandelt aber weder spontan den Kosmos in seiner materiellen Gegebenheit noch ändert es direkt etwas an den nicht immer einfachen Lebensumständen. Vielmehr zeigt es die Dringlichkeit der bereits genannten Fragen, wobei insbesondere die für den Einzelnen nicht erreichbaren Ziele und Zwecke ihre problematische Qualität in ihrer fehlenden Verfügbarkeit ausweisen. An vorderster Stelle der unverfügbaren Dinge steht dabei sicherlich der Tod, aber auch naheliegende Ziele des persönlichen Alltags können davon betroffen sein. Vor diesem Hintergrund formuliert Malte Hossenfelder als zentrale Frage der hellenistischen Ethik: „Auf welche Weise und bis zu welchem Grade ist die Entwertung des Unverfügbaren durchführbar?“ (S. 39) In diesem Fragenrahmen kann auch, wie sich zeigen wird, das stoische Verständnis der suizidalen Erfahrung bzw. der Möglichkeit, sich zu töten, verortet werden.

Die stoische Philosophie nimmt ihren Anfang mit Zenon aus Kition/Zypern (335-262/1). Nachdem er 313 einen Schiffbruch in der Nähe von Piräus überlebt, hört er in Athen bei verschiedenen Philosophen und wird Schüler des Kynikers Krates (Weinkauf 2001, S. 18). Der Kynismus war jedoch nicht primär eine Philosophie, sondern eine bestimmte Lebensweise, die sich durch eine asketisch-naturnahe, fast schon animalische und jedenfalls antikonventionell-theoriefeindliche Qualität auszeichnete. Dabei gelangt der Mensch nach den Vorstellungen der Kyniker zur persönlichen *eudaimonia* infolge dieser „naturbelassenen“ Lebensweise, wie sie auch in den überlieferten spöttisch-ernsten Anekdoten des bis in unsere Tage berühmten Kynikers Diogenes zum Ausdruck kommt (Hossenfelder 1985, S. 183f). Zenon gründet um 300 seine eigene philosophische Schule und trifft sich mit seinen Schülern regelmäßig in der bunten Säulenhalle (Stoa Poikile, von daher der Name: Stoa) direkt beim Marktplatz von Athen. Seine beiden Schüler Kleantes von Assos (331/30-233/31) und Chrysippos von Soloi/Kilikien (281/77-208/04) setzen nach seinem Tod die Leitung der Schule fort, wobei insbesondere Chrysippos als der zweite Begründer der Stoa angesehen wird (Graeser 1994, S. 116ff). Die stoische Philosophie bemüht sich vordringlich um eine Klärung lebenspraktischer bzw. ethischer Fragen, beschäftigt sich aber zudem mit Fragen der Natur (Physik und Metaphysik) sowie der Logik (Erkenntnistheorie, Dialektik, Rhetorik). Auch wenn aus heutiger Sicht klar scheint, dass die Bereiche der Physik und Logik in den Dienst der

ethischen Fragen gestellt wurden, bleibt unklar, in welchem Umfang dies genau geschah. So haben die Stoiker in der Logik beispielsweise wegweisende Erkenntnisse vorgebracht, die die heutige „formale Logik“ wesentlich vorbereitet haben (S. 134ff; vgl. a. Hossenfelder 1995, S. 74ff). So führen sie die Unterscheidung zwischen dem Bezeichnenden (dem Wort) und dem Bezeichneten (der Bedeutung, dem *Lekton*) ein, was ohne Zweifel ganz unabhängig von ethischen Fragen gesehen werden kann. Zugleich hilft ihnen diese Unterscheidung in ihrem Bemühen um eine beweiskräftige und formale Argumentation gegenüber anderen philosophischen Schulen. In diese rationale Auseinandersetzung werden sie aber aus Gründen getrieben, die aus ihren ethischen Überzeugungen erwachsen, nämlich genauer aus ihrer Annahme, dass die Vernunft der bestimmende Faktor des menschlichen Verhaltens ist (S. 74). Spannenderweise wirft nun das *Lekton* als unkörperliche Gegebenheit zudem auch noch die Frage nach der Gegebenheit von Immateriellem auf, vertreten doch sonst die Stoiker einen sehr strengen, heraklitisch geprägten Materialismus. Neben dem *Lekton* sind sie letztlich zur Annahme von drei weiteren unkörperlichen Gegebenheiten gezwungen: der Zeit, dem Ort und der Leere (S. 80f). Letztlich verschieben sie aber dieses Problem auf eine „tiefere“ Ebene ohne es zu lösen, indem sie neben dem körperlichen „Existieren“ noch ein unkörperliches „Subsistieren“ annehmen, welches nicht genauer gekennzeichnet zu sein scheint. Dieses kleine Beispiel zeigt sehr deutlich, wie eng die verschiedenen Bereiche der Philosophie (Ethik, Physik, Logik) im stoischen Denken miteinander verwoben sind. Die bereits erwähnte Überzeugung, dass es die Vernunft (*logos*) ist, die der bestimmende Faktor im menschlichen Verhalten ist, kann als wesentliche Grundüberzeugung des stoischen Philosophierens verstanden werden. Dabei gilt ihnen der *logos* als strukturgebendes aktives Prinzip, welches denkend von der Materie, dem Stoff (*hyle*) unterschieden werden könne, aber nicht realiter getrennt vorkommt. Traditionsgemäß unterscheiden sie dabei vier einfachste Körper als Grundbausteine der Materie mit jeweils eigenen Grundqualitäten, welche durch die Einwirkung des *logos* auf die *hyle* entstehen: Feuer - warm, Luft - kalt, Wasser - feucht, Erde - trocken. Bedeutend ist nun, dass der *logos* ebenfalls stofflich in der Welt aktiv formend wirkt. Dieses aktiv formgebende Prinzip heißt bei den Stoikern *pneuma*. Das *pneuma* ist eine Mischung aus Feuer und Luft, das – wie Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) Chrysipp zitierend schreibt –, „die ganze Welt zusammenhält und ihr Bestehen sichert. Es hat Bewusstsein und Vernunft.“ (Cicero, z.n. Weinkauff 2001, S. 118) Das *pneuma* als unvergänglicher Urkörper findet sich auch beim Menschen im einzelnen *logos* – und zwar genauer im *hegemonikon* – konzentriert, woraus sich begründet, dass der *logos* über die abhängigen Körperteile zu herrschen vermag (S. 118ff; Hossenfelder 1985, S. 82ff). Das *hegemonikon* ist das persönliche Zentrum des *pneuma* im Menschen, welches Chrysipp im Herzen lokalisiert – obwohl zuvor bereits der alexandrinische Arzt und Anatom Erasistratos (um 305-250 v. Chr.) die Bedeutung des Gehirns für das menschliche Bewusstsein nachweisen konnte.

In diesem strengen Materialismus bindet das *pneuma* als unvergänglicher Urkörper den Kosmos zusammen, ordnet ihn, bewegt und belebt ihn als aktives Prinzip und verleiht in konzentrierter Ansammlung den Körpern Vernunft. Insofern erinnert das *pneuma* an Heraklits These einer Ursubstanz des ätherhaften Feuers, für welches ebenfalls galt: „Das Feuer ist vernunftbegabt.“ (Heraklit 1995, S. 23) Die platonische Unterscheidung von Idee und Materie wird von den Stoikern folglich als eine erkenntnistheoretische Unterscheidung behandelt und hat somit keinen ontologischen Charakter mehr. In einem solchen Weltbild wird jedenfalls verständlich, inwiefern der *logos* des Menschen über die anderen Körperteile, insbesondere die animalischen Triebe, und damit das Verhalten herrschen können müsste – auch wenn der Alltag vielleicht oftmals dagegen zu sprechen scheint. Unklar bleibt allerdings, inwiefern der *logos* als Ableger des *pneuma* nun auch tatsächlich frei ist, sich seine Ziele, Zwecke und Absichten selbst zu setzen. Und zudem: entfernt ein solcherart strenger Materialismus mit einem allesdurchwaltenden, vernünftigen *pneuma* nicht die Dinge im Umfeld des Menschen wieder aus seinem Einflussbereich? Wer leitet nun die Geschehnisse des Einzelnen, er selbst oder aber der übergeordnete, vernunftbegabte Kosmos?

Die Schwierigkeit, einen strengen Materialismus und die individuelle Freiheit zusammenzubinden, hat die stoische Philosophie intensiv beschäftigt (Hossenfelder 1985, S. 84ff). Die Antwort ist gewissermaßen zwiespältig und widersprüchlich. Zunächst gilt, dass der vernunftbegabte Kosmos die Geschehnisse leitet. In diesem Sinn erscheint der Kosmos wie eine Gottheit, die vorausschauend alles auf das Vernünftigste für die vernunftbegabten Wesen einrichtet. Dies wirft die Frage auf, wie das Böse in die Welt kommt? Chrysipps Antwort, dass es das Gute und das Böse in ihrer Entgegensetzung nur gemeinsam geben könne (Gellius, z.n. Weinkauff 2001, S. 131f) deutet an, dass diese Vorsehung (*pronoia*) einen gewissermaßen gesetzesartigen Charakter aufweist, an den sie selbst gebunden ist (Hossenfelder 1995, S. 86ff). Die ordnende Aktivität des *pneuma* ist also zugleich förmlich „blind“ wie das Schicksal (*heimarmene*). Da beides zutrifft – *heimarmene* und *pronoia* –, kann sich der Mensch „blind“ auf die vernünftige Struktur seines Lebens verlassen, aber an dieser eigenen Lebensstruktur und seinen Situationen auch nichts ändern. Er kann den Zielen und Zwecken, wie sie ihm kommen, jedoch zustimmen und als eigene deklarieren. Chrysipp vergleicht deshalb den Menschen mit einem walzenförmigen Stein, der von Außen angestoßen infolge seiner runden Form die Bewegung beizubehalten vermag: „Genauso sind Ordnung, Natur und Notwendigkeit des Schicksals zwar die Ursachen für die ersten Bewegungen, aber die Ausführung unserer Gedanken, Pläne und Handlungen, werden doch durch den eigenen Willen eines jeden und durch seine seelischen Kräfte gelenkt.“ (Gellius, z.n. Weinkauff 2001, S. 135). So gesehen liegt es an der besonderen Beschaffenheit des jeweils Einzelnen, wie er auf die Anstöße des Schicksals reagiert, was andererseits – diesem Modell gemäß – wiederum vorherbestimmt ist.

Sicherlich löst dieses Modell das Problem nicht, da der Betreffende an dieser

„vorherbestimmten Beschaffenheit“ nicht wirklich etwas ändern kann und auch das Schicksal nicht in seiner Hand liegt. Selbstbestimmung bleibt auf diesem Weg jedenfalls unverständlich (Hossenfelder 1995, S. 91f). Im stoischen Denken ist aber dieses Modell in seiner zwiespältigen und widersprüchlichen Art das entscheidende Bild, welches sich auch in der Ethik allenthalben wiederfindet. Die Konsequenz eines solchen Verständnisses ist tatsächlich eine vollständige Verinnerlichung der *eudaimonia*, wobei allerdings zugleich alles Mögliche eine affektive und intellektuelle Entwertung durchlaufen kann und muss. Denn glücklich ist der Mensch in diesem Verständnis dann, wenn er sich einerseits ganz auf seine vorherbestimmten Triebe, Wünsche und Absichten einzulassen vermag, ohne aber andererseits das Angestrebte, Erwünschte oder Beabsichtigte für wichtiger, wertvoller oder erstrebenswerter zu halten als irgendetwas anderes. Denn schließlich kann es ja sein, dass das Angestrebte gar nicht eintritt oder erreicht wird, wobei sowohl der Eintritt als auch der Nicht-Eintritt eindeutig als vorherbestimmt angesehen werden müssen.

Diese ins Innere zurücktretende Lebenseinstellung ermöglicht einen gewissen inneren Rückzug aus der Situation, an der nunmehr eher unenthusiatisch teilgenommen werden kann. Ein gewisser Fatalismus ist nicht zu leugnen. Dieser kann sich auch durchaus auf die *eudaimonia* des Einzelnen beziehen, wobei dem einen eben mehr Glück bestimmt ist – so wie es dem anderen nicht bestimmt ist, die affektive und intellektuelle Entwertung alles Unverfügbaren auch tatsächlich leisten zu können (S. 93). Ein Gedanke, an den das christliche Menschenbild anknüpfen wird und der sich bereits im Zeushymnus von Kleantes findet: „Aus dem Herzen vertreib sie (die Torheit J.S.), Vater, und gib ihnen allen Einsicht.“ (Kleantes, z.n. Weinkauf 2001, S. 116) Hier wird dann das philosophische Gespräch tatsächlich zum Gebet. Aber bereits im Vorfeld eines solchen Abbiegens in Richtung eines Glaubens droht die totale Beliebigkeit, da jeder seine eigenen Ziele als vorherbestimmt deklarieren könnte. Und droht nicht auf der anderen Seite wiederum eine komplette Handlungsunfähigkeit, da ja letztlich alles in gleicher Weise gewertet werden müsste? Die entscheidenden Fragen sind also: Welches ist das vernünftigste Ziel? Gibt es eine gestufte Ordnung von Zwecken, Zielen und Trieben, oder sind alle in gleicher Weise gültig?

Das höchste Gut ist auch in der stoischen Philosophie die *eudaimonia*, welches Zenon genauer in den zwei Sätzen bestimmt: „Einstimmig leben“; „Eudaimonia ist der Wohlfuß des Lebens“ (Strobaeus, z.n. Hossenfelder 1996, S. 76) Diese an sich einfach und griffig erscheinenden Formeln können vor dem erläuterten Hintergrund der stoischen Philosophie am ehesten in der Einstimmigkeit von Person und Situation/Kosmos gesehen werden (wobei dies insbesondere hinsichtlich des Handelns gilt), welche eine Ruhe der Seele bedeutet. Insofern kann Hossenfelder zugestimmt werden, der annimmt, „dass Zenon mit dem einstimmigen Leben die Übereinstimmung von Wollen und Können meint“ (Hossenfelder 1996, S. 64). Dann aber ist es am vernünftigsten, sich nur solche Ziele zu gestatten, die erreicht werden können und nur solche Bedürfnisse zu entwickeln,

die befriedigt werden können (S. XXIIff). Denn in einem solchen ausgeglichenen Zustand gewinnt der Betreffende eine innere Ruhe, die die Stoiker als einen Zustand verstanden, in dem die Affekte abwesend seien (S. 64ff). Genau diese „unaffektive“ („apathische“) Verfassung ist das Ziel der stoischen Ethik, sie kann durch vernünftige Einsicht gewonnen werden.

Um diesen Zustand zu erreichen, gilt es also, diejenigen Ziele und Zwecke zu erkennen, die unverfügbar sind. Diesen unverfügbaren Dingen (*adiaphora*) gegenüber gilt es, sich gleichmütig zu verhalten. Die Einsicht, dass die *adiaphora* gleichmütig angesehen und angenommen werden können, versetzt den Stoiker demnach in die Möglichkeit, das Streben nach bzw. Begehren von diesen *adiaphora* gewissermaßen gleichmütig zu begleiten. So kann es ihn ebenso wenig aufregen, wenn sein Körper nach Nahrung verlangt und keine da ist, wie es ihn innerlich unberührt lässt, wenn er sich etwas zu Essen zu besorgen vermag. Denn die Affekte, so das stoische Affektmodell, entstehen nicht bereits als Begleitung eines Strebens, sondern erst dann, wenn das Angestrebte nicht erreicht wird. In diesem Modell gilt also, dass der Affekt erst durch die „falsche Zustimmung der Vernunft“ entsteht, dass dieses Angestrebte auch begehrenswert sei. „Sie (die Stoiker J.S.) lehren ferner, daß alle Leidenschaften (Affekte) auf Grund eines Urteils und eines Meinens zustandekommen. So definieren sie sie genauer, damit man nicht nur erkennt, wie schlecht, sondern auch wie sehr sie in unserer Gewalt sind. [...] Das Vermeinen aber [...] bestimmen sie als eine schwache Zustimmung.“ (Cicero 1998, 4,14). In diesem Affektmodell hat die Vernunft also die Möglichkeit, ihre Zustimmung zu verweigern und damit das Angestrebte vollständig zu entwerten. In diesem Sinn gilt es, die Verfügbarkeit des Angestrebten zu erfassen und nur das als begehrenswert zuzulassen, was auch verfügbar ist. Verfügbar aber ist angesichts von *heimarmene* und *pronoia* einzig die Einsicht, dass nichts wirklich verfügbar ist, außer dieser Einsicht selbst. Diese Einsicht ist die höchste Tugend und insofern wiederum mit der „einstimmigen Einstellung“ gleichzusetzen: „Die Tugend ist einstimmige Einstellung“ (Diogenes Laertius, z.n. Hossenfelder 1996, S. 96). Die vernünftige Einsicht ermöglicht die „richtige“ Einstellung, wohingegen die Unwissenheit und Uneinsichtigkeit unausweichlich ins Laster führt. Dabei gilt: „Gut ist allein die Tugend, übel die Untugend, alles übrige ist gleichgültig.“ (Hossenfelder 1995, S. 58) So innerlich gewappnet droht die Handlungsunfähigkeit in einer „Alles-egal“-Haltung, da der Mensch beispielsweise „vor Hunger ganz matt“ nun weder seinem Hunger noch seiner körperlichen Mattheit folgen kann. Diese Handlungsunfähigkeit vermeiden die Stoiker, indem sie „bevorzugte“ und „zurückgesetzte“ *adiaphora* unterscheiden, wobei sie dennoch in gleicher Weise (un-)bedeutend bleiben (S.59ff). In der stoischen Philosophie geht es folglich einzig um die innere Einstellung, die dem Einzelnen voll zu Gebote steht und den inneren Rückzug auf diese Einstellung ermöglicht, in der alles Unverfügbare – und es ist alles unverfügbar außer dieser Einstellung – umfassend entwertet wird. Insofern kann der stoische Mensch ein ganz normales äußeres Leben führen und unter

allen möglichen äußeren Umständen *eudaimon* sein, was einen wesentlichen Unterschied zur aristotelischen Ethik darstellt und die stoische Philosophie für alle denkbaren Gesellschafts- und Gemeinschaftsmodelle – von der Familie bis zum Imperium – attraktiv werden lässt.

Wie versteht sich nun in einer solchen Lebenseinstellung die suizidale Erfahrung und der Suizid? Äußerungen zu diesem Thema finden sich vor allem in der späten Stoa aus der römischen Kaiserzeit, wobei Plutarch (45-125 n. Chr.) und Cicero auch die Einstellung früherer Stoiker überliefern. So berichtet Cicero über die stoische Position: „Da von diesen ersten naturgemäßen Dingen alle angemessenen Handlungen ausgehen, heißt es nicht ohne Grund, daß sich darauf alle unsere Überlegungen beziehen, darunter auch das Ausscheiden aus dem Leben und das Verbleiben im Leben.“ (Cicero 1989, 3,60) Während das „Ausscheiden aus dem Leben“ mittels Unfall und Krankheit schicksalhafte Vorsehung ist, ist der Suizid eine eigene und freie Entscheidung des Betreffenden. Dabei ist er in der Entscheidung auch deshalb frei, da sowohl das Leben als auch der Tod *adiaphora* sind. Zwar gehört das Leben zu den bevorzugten und der Tod zu den zurückgesetzten *adiaphora*, aber dies heißt nicht, dass der Tod in jedem Fall zu verhindern und dass unter allen Umständen am Leben zu bleiben ist. Vielmehr versetzt diese gleiche Gültigkeit von Leben und Tod den stoischen Menschen erst in die Lage, zwischen beiden vernünftig zu wählen. „Denn weder wird (der Tugendhafte) durch die Tugend im Leben zurückgehalten, noch müssen die, die ohne Tugend sind, den Tod suchen. Und oft ist es für den Weisen angemessen, dem Leben zu entsagen, obgleich er äußerst glücklich ist, wenn er es bei günstiger Gelegenheit tun kann, d.h. in Übereinstimmung mit der Natur. [...] Deswegen, weil das Gewicht der Laster nicht ausreicht, einen Grund für den Freitod zu liefern, ist es auch klar, daß es für den Toren, obwohl sie obendrein unglücklich sind, angemessen ist, im Leben zu bleiben, wenn sie sich zum größeren Teil in solchen Umständen befinden, die wir naturgemäß nennen. Und da einer ja gleichermaßen unglücklich ist, ob er aus dem Leben scheidet oder bleibt, und da die lange Dauer ihm das Leben nicht meidenswerter macht, heißt es nicht ohne Grund, daß diejenigen, die sich überwiegend naturgemäßer Umstände erfreuen könnten, am Leben zu bleiben hätten.“ (3,60) Von welchen „naturgemäßen Dingen“ wird hier aber geredet?

„Naturgemäß“ meint hier dasjenige, was sich „folgerichtig aus der Natur“ ergibt und insofern eine „vernünftige“ Rechtfertigung erfahren kann (3,58). Ein Mensch, der sich „naturgemäß“ verhält und dies zudem noch vernünftig rechtfertigen kann, begeht aus der Sicht der stoischen Philosophie eine „vernunftgemäße“, „vollkommene“ oder „mittlere“ Handlung. „Naturgemäßes“ Verhalten kann in der stoischen Philosophie also auch aus einer falschen Einstellung erwachsen, ein „vollkommenes“ Verhalten hingegen ist wesentlich an die richtige Einstellung gebunden (Hossenfelder 1995, S. 64f). „Vernunftgemäß“ ist hinsichtlich der suizidalen Erfahrung dabei zunächst die Einsicht, dass der vernünftige Kosmos den Menschen „sogleich nach der Geburt sich selbst

zugeeignet und anempfohlen (habe), um sich zu erhalten und um seine Verfassung und das, was der Erhaltung dieser Verfassung diene, zu lieben“ (Cicero 1989, 3,16). Im weiteren ist „vernunftgemäß“ einstimmig zu leben, was die Einsicht in die Übereinstimmung zwischen dem eigenen (triebhaften) Wollen und dem eigenen (umständehalber, fähigkeitenhalber) Können erfordert (s.o.). Eine solche Übereinstimmung kann auch das Ausscheiden aus dem Leben einfordern. Dies wirft die Frage auf, wie denn der Tod in der stoischen Philosophie verstanden werden kann. Denn wenn es gleichgültig sein soll, ob man lebt oder tot ist, wie kann dann der Tod eine Hoffnung für den in naturwidrigen Umständen lebenden Menschen sein?

Der Tod wird in der stoischen Philosophie als die Ablösung der eigenen Seele vom Leib verstanden. Der leibliche Tod wird also nicht mit dem Tod der Seele in eins gesetzt. „Wie alles Gewordene, so ist auch die Seele sterblich, aber sie löst sich nicht sofort bei der Trennung vom Körper auf. Da nicht der Körper ihr, sondern sie dem Körper Zusammenhalt gegeben hat, so kann sie sich allemal selbst erhalten. Nach dem Austritt aus dem Leib zieht sie sich zur Kugelgestalt zusammen und lebt als solche Pneumakugel unter dem Monde, bis ihre Spannkraft nachlässt und sie vergeht, wobei die starken Seelen länger als die schwachen Seelen leben, aber höchstens bis zum nächsten Weltbrand.“ (Hossenfelder 1995, S. 84) Die Seele stirbt nicht im Moment des Ausscheidens aus dem Leben, sondern löst sich zunächst nur aus einem nicht-vernunftgemäßen Leben. Sie zieht sich auf sich selbst zurück und nimmt perfekte (Kugel-)Gestalt an. Als *pneuma* bleibt sie dabei weiterhin in den lebendigen Kosmos eingebunden. Insofern versteht sich der Tod wie eine Fortsetzung des Lebens mit anderen Mitteln, so dass sich hinsichtlich der Frage des vernunftgemäßen, naturgemäßen oder naturwidrigen „Lebens“ nichts geändert hat. Denn diese Frage ist an die Einstellung der Seele zu ihren Umständen gebunden.

Unter dieser Annahme werden auch die fünf kanonischen Fälle verständlich, in denen der Suizid in jedem Fall als „naturgemäß“ verstanden werden kann. In diesen Fällen lehnen sich die Stoiker inhaltlich an die platonischen Ausnahmen an, auch wenn die Begründung wie gesehen eine andere ist. Der Suizid ist „naturgemäß“, wenn a) es eine dringende vernünftige Notwendigkeit gebietet (wobei sich sofort die Frage stellt, wie diese denn nach stoischem Verständnis hätten auszusehen können); b) sich dadurch jemand naturwidrigen (z.B. „unsittlichen“) Handlungen entzieht, die ein *Tyrann* ihm aufnötigt; c) eine langwierige Krankheit den Leib daran hindert, der Seele als Werkzeug zu dienen; d) Armut und absoluter Mangel an Nahrung besteht; e) derjenige an einer Geisteskrankheit leidet (Decher 1999, S. 44ff). Eine wahrhaft „angemessene Haltung“ wird der Suizid aber auch in diesen naturgemäßen Fällen erst dann, wenn er mit der richtigen inneren Einstellung vollzogen wird. Diese innere Einstellung meint eben gerade die *apatia*, in der es ausschließlich um das Aufrechterhalten der Einsicht geht, dass es keine letzten Zwecke und keine letzten Einsichten gibt. Insofern kann der Stoiker auch behaupten, dass es wiederum vernunftgemäß sein könne, entgegen allem

Unglücklichsein am Leben zu bleiben. Dies heißt nicht, dass ein „Tor“ sein Unglücklichsein nicht richtig einzuschätzen vermöchte, sondern dass ihm das Entscheidende fehlt, nämlich die Einsicht in die „Torheit“ seiner Wünsche, Ziele und Absichten, obwohl er in naturgemäßen Umständen lebt. „Chrysipp glaubt, heißt es, man dürfe keinesfalls das Verbleiben im Leben nach den Gütern und das Ausscheiden nach den Übeln bemessen, sondern nach den von Natur mittleren Dingen. Daher ist es zuweilen für die Glücklichen angemessen, sich umzubringen, und für die Unglücklichen umgekehrt, am Leben zu bleiben.“ (Plutarch, z.n. Hossenfelder 1996, S. 158)

Die Möglichkeit, sich töten zu können, versteht sich in der stoischen Philosophie also grundlegend anders als bei Aristoteles, bei dem der Suizid eher als eine unvernünftige „Kurzschlussreaktion“ erschien. Vielmehr kann in der stoischen Philosophie der Suizid als vollkommene Handlung vernünftig sein, auch wenn er deshalb nicht geboten ist. Die Entscheidung für oder gegen den Suizid bleibt letztlich in dem Sinne eine freie Entscheidung, da der Einzelne den drängenden Impulsen seine bewusste Vollmacht erteilen oder auch nicht erteilen kann. Wird der Suizid aus der richtigen Einstellung vollzogen und kann die Suizidentscheidung eine vernünftige Rechtfertigung erfahren, so ist er als „vollkommene Handlung“ im stoischen Sinn zu verstehen. Dies heißt nicht, dass es nicht auch unvernünftige Suizide gibt oder dass manche Menschen Suizid aus der falschen Einstellung heraus begehen. Es heißt aber, dass es einen vernunftgemäßen Suizid in der stoischen Ethik gibt. Da nun der Suizid ein Verhalten ist, welches der Mensch jederzeit vollziehen kann, folgt auch dies dem fundamentalen stoischen Lebensmotto: „Damit wir können, was wir wollen, müssen wir wollen, was wir können.“ (Hossenfelder 1995, S. 46)

Der Suizid steht dem Menschen im stoischen Verständnis also unter bestimmten Lebensumständen „frei“, wobei er zugleich ebenfalls als Vorsehung und als Schicksal verstanden werden kann. Die Lebenseinstellung des Ins-Innere-zurücktreten ermöglicht dem stoischen Menschen einen inneren Rückzug aus der Situation, an der er hierdurch apathisch teilnehmen kann. Hierdurch erreicht er einen „Wohlfluss seines Lebens“, *eudaimonia*, welches als das „Wozu“ des Lebens verstanden wird. Dies gilt auch für die Situation des Suizids. Dieser innere Rückzug führt aber nicht primär zu einer Freiheit im Sinne fundamentaler Selbstbestimmung, sondern zu einer Freiheit der inneren Einstellung. Etwas pointiert könnte man sagen, dass es im stoischen Verständnis dem Menschen frei steht, wie er den vorherbestimmten und schicksalhaften Suizid innerlich begleitet: zustimmend oder ablehnend. Eine solche Freiheit bedeutet also nicht nur, dass sich ein Mensch mit der falschen Einstellung töten kann, sondern insbesondere auch, dass sich ein Mensch „schicksalswidrig“ verhält, weil er sich nicht tötet. Beim stoischen Freitod handelt es sich also einerseits um eine „Freiheit aus dem Stand“, aber zugleich um eine „Freiheit“, die dennoch in *heimarmene* und *pronoia* des lebendigen Kosmos eingebunden bleibt und keineswegs darüber hinaus führt. Es ist folglich eine *Freiheit gegenüber dem irdischen Leben*, welche hier angesprochen wird und keine Freiheit

gegenüber dem Ganzen. Sich zu töten meint im stoischen Sinn somit den maximal möglichen Rückzug aufs Innere, auf die Seele selbst. Die Möglichkeit des Sich-töten-könnens verweist im stoischen Sinn folglich auf die Möglichkeit, eine maximal distanzierte Einstellung zu den aktuellen Umständen gewinnen zu können. So verstanden zeigt sich der Freitod tatsächlich als der Gipfelpunkt der stoischen Lebenseinstellung, auch wenn er nicht als das „Wozu“ des Lebens, als das höchste Ziel angesehen werden kann.

Ein solches Verständnis des Suizids löst das platonische Problem des „göttlichen Zeichens“, da dies nun jeder Mensch selbst entscheiden kann. Damit aber führt es zugleich in die Schwierigkeit, ob man sich nun bei jeder Gelegenheit das Leben nehmen sollte. Eine Schwierigkeit, mit der die Stoiker der römischen Kaiserzeit durchaus zu tun hatten und welche im nächsten Kapitel zu betrachten ist. Übrigens ein Thema, welches sich auch dem zeitgenössischen Epikureismus trotz einiger anderweitiger Unterschiede stellte. So berichtet Cicero, dass im Epikureismus der Weise als „stets glücklich“ gilt und wie folgt beschrieben werde: „Er hat begrenzte Begierden, er kümmert sich nicht um den Tod, über die unsterblichen Götter glaubt er ohne jede Furcht das Wahre, er zögert nicht, wenn es besser sein sollte, aus dem Leben zu scheiden.“ (Cicero 1989, 1,62) Die Todesfurcht wird erstmals im Epikureismus zentral und hier – durchaus unterschiedlich zur stoischen Philosophie – dadurch gelöst, dass der Tod in seiner Empfindungslosigkeit mit dem Schlaf verglichen wird (Hossenfelder 1996, S. 167). Dies entspricht der geforderten Konzentration auf den Augenblick (*carpe diem*, Horaz) und führt so zu einer gewissen Freiheit des Menschen, sich das Leben zu nehmen, wenn es der *eudaimonia* zuwiderläuft. So zeigt sich im Epikureismus, dass auch die Annahme einer strengen Empfindungslosigkeit im Tod dennoch den Tod als eine „Verbesserung“ gegenüber dem Leben darzustellen vermag. Letztlich aber bleibt auch der Epikureismus, trotz aller Nähe zu religiösen Strömungen seiner Zeit, in einer aristotelischen und damit letztlich nicht-komparativen Haltung hinsichtlich der Frage, ob man sich das Leben nehmen soll oder nicht.

Auch die stoische Philosophie vergleicht nicht den Tod und das Leben miteinander, auch wenn die Vorstellung vom Tod als einer Fortsetzung des seelischen Daseins unter anderen Vorzeichen besteht und insofern immer der Vergleich zu drohen scheint. Vielmehr nimmt auch sie eine eher aristotelische und insofern nicht-komparative Haltung ein, welche darauf verweist, dass die Gründe weiterzuleben aus dem eigenen Leben selbst gewonnen werden müssen. In der stoischen Ethik droht damit allerdings tatsächlich eine gewisse Inflation der Begründung, da beispielsweise jede suizidale Erfahrung als ein Ruf des Schicksals verstanden werden könnte, dem man vernünftigerweise Folge leisten muss. Denn eine Begründung, warum das Leben das Erreichen des höchsten Ziels, der *eudaimonia*, nicht mehr erlaubt, könnte streng genommen entweder jederzeit oder zu keiner Zeit gegeben werden. Diese Schwierigkeit drückt sich sehr deutlich in der Anekdote über Zenon aus, die Diogenes Laertios

überliefert. Zenon von Kition, der Gründungsvater der Stoa, sei angeblich im Alter von „98 Jahren“ in voller Gesundheit beim Herausgehen aus der Schule gestolpert, habe sich dabei die Finger gebrochen, die Hand auf die Erde geschlagen mit den Worten der Niobe: „Schon komme ich, was rufst du mich?“ und sich anschließend erwürgt. Noch beiläufiger kann die Entscheidung zum Suizid kaum getroffen, noch spontaner der Suizid kaum vollzogen, noch eindeutiger der (vermeinte) Ruf des Schicksals nicht beantwortet werden.

#### 1.6. Rom (Cicero, Seneca)

Die Struktur Roms als Republik zum Ende des 6. Jahrhunderts vor Christus gleicht in gewisser Hinsicht der Struktur einer griechischen Polis, allerdings zeigt sich der wohl bedeutendste Unterschied in der Orientierung an den Vorfahren (*maiores*) als Vorbilder eines sittlichen Verhaltens. „Das einfache Leben, Sparsamkeit und vor allem des Festhalten an Überkommenem bis hin zum Starrsinn blieben Leitbilder und prägten die Vorstellungen von Sitte und Anstand.“ (Dahlheim 1997, Bd. 2 S. 77) Im Zentrum der römischen Aristokratie stehen das unaufhörliche Streben nach Ruhm und Ehre (*gloria et dignitas*). Schrittweise steigt Rom zur bedeutendsten Macht des Mittelmeers auf. Nachdem die römische Armee die bedeutende Mittelmeer- und Seemacht Karthago im 1. punischen Krieg (264-241) von Sizilien vertrieben hat und im 2. punischen Krieg (218-201) Hannibal vernichtend schlagen kann, gelingt Rom im 3. punischen Krieg die Eroberung und Zerstörung Karthagos 146 vor Chr. und damit die Sicherung der eigenen Vormachtstellung im Mittelmeer.

Bereits in dieser Zeit vollzieht sich eine Hellenisierung der römischen Kultur, wobei neben dem Epikureismus insbesondere auch die stoische Philosophie Einfluss nimmt (Weinkauf 2001, S. 15f). Panaitios von Rhodos (ca. 180-98 v. Chr.) lehrt zwischen 150 und 129 v. Chr. die stoische Philosophie in Rom, insbesondere im Umfeld der Scipionen. Im Unterschied zur älteren stoischen Philosophie relativiert er die Unabhängigkeit der Vernunft gegenüber äußeren und inneren Einflüssen, betont den glücksbefördernden Charakter der „bevorzugten“ *adiaphora*, erweitert folgerichtig den Umfang der Vorsehung auch auf die vernünftigen Bewertungen und verschärft damit zugleich den Individualismus (Hossenfelder 1995, S. 95ff). Hiermit nähert er sich der epikureischen Lehre an. Sein Schüler Poseidonios (ca. 135-50 v. Chr.) wird zu einem der berühmtesten zeitgenössischen Philosophen und gründet eine eigene Schule auf Rhodos, die von den verschiedensten Persönlichkeiten seiner Zeit besucht wird. Auch Cicero hört hier über die stoische Philosophie (Weinkauf 2001, S. 22). Poseidonios' Gesamtleistung wird sehr unterschiedlich beurteilt, seine philosophische Originalität eher gering, seine zeitgenössische Wirkung auch infolge seiner Systematisierung der stoischen Philosophie

aber hoch eingeschätzt (S. 23; vgl. a. Hossenfelder 1995, S. 97f).

Im römischen Reich, und gerade auch in den höheren (Patrizier-)Schichten in Rom selbst, war die stoische Haltung betreffend des Suizids prägend. Hiermit ist nicht nur gemeint, dass der Suizid als eine Möglichkeit des einzelnen Menschen toleriert und angesehen wurde, sondern dass eine Bewertung des Suizids von der Vernünftigkeit und Nachvollziehbarkeit der Rechtfertigung abhing (Minois 1996, S. 79). Häufige Rechtfertigungen waren: „Selbstmorde wegen eines Gottesurteils in der Frühzeit, wenn ein Schuldiger einer lebensgefährlichen Situation ausgesetzt wird; Selbstmorde im Spiel bei den freiwilligen Gladiatoren; „verbrecherische“ Selbstmorde derer, die eine andere Person getötet haben; Selbstmorde aus Rache und Erpressung; altruistische Selbstmorde, um andere Personen zu retten; Selbstmorde aus Trauer; Selbstmorde, um sich selbst zu bestrafen; Selbstmorde, um einer unerträglichen Lage zu entfliehen wie dem körperlichen Schmerz, der militärischen Niederlage, der drohenden Strafverfolgung; politische Selbstmorde aus Angst, Überdruß, Scham, Eigennutz; Selbstmorde aus Scham nach einer Vergewaltigung“ (S. 80f). Insbesondere die Suizide von Pyramus und Thisbe, wie sie auch in den „Metamorphosen“ von Ovid (43 v. Chr. - 17 n. Chr.) in ihrer unausweichlichen Schicksalhaftigkeit der gemeinsamen Liebe dargestellt werden (vgl. Ovid 1981, S. 83ff), finden in der republikanischen Zeit Beachtung, wie auch ein Fresko aus Pompeji zeigt (Brown 2001, S. 41f). Angesichts der Vielzahl möglicher und für die Zeitgenossen oftmals nachvollziehbarer Begründungen des Suizids entsteht oft der Eindruck, dass der römische Patrizier gar nicht anders als durch einen Suizid hätte versterben können. Auch Zeitgenossen wie beispielsweise der stoische Philosoph Seneca (zw. 4-1 v. Chr. – 65 n. Chr.) kritisieren, dass sich die Menschen viel zu rasch und ohne ausreichende Begründung das Leben nähmen (Seneca 1992, tranq. an., 2). Entsprechend vieldiskutiert ist die Frage, ob es in römischer Zeit – insbesondere in der Phase von 100 v. Chr. bis 100 n. Chr., in welcher große Umbrüche von der Republik zum Caesarentum stattfanden – eine „Suizidepidemie“ gegeben habe oder ob zumindest eine deutliche Zunahme der Suizide zu verzeichnen war. Sicherlich ist diese Frage rückblickend kaum mit ausreichender Sicherheit beantwortbar. Fest steht aber, dass sich in römischer Zeit weitaus mehr berühmte Menschen das Leben genommen haben als jemals in unserer Geschichtsschreibung später. Eine wahre „Suizidepidemie“ scheint es jedoch in der Hauptstadt des römischen Reichs dennoch nicht gegeben zu haben (Minois 1996, S. 78ff).

Auch Cicero geht in seinen, im Jahr 45 vor Christus gefertigten „Gesprächen in Tusculum“, welche griechisches Denken im römischen Kulturraum und in den höheren römischen Schichten erheblich popularisierten, auf das Thema des Suizids ein. Dabei bewahrt sich Cicero in den Gesprächen stets eine gewisse Distanz zu den vorgetragenen „anerkannten Meinungen“ berühmter Philosophen, die er schrittweise nach Widersprüchen befragt. In dieser an die aristotelische („doxographische“) Dialektik erinnernden Methode ist er nicht immer überzeugend, zumal auch die Schrift zunehmend

den Charakter einer Trostschrift annimmt, in der es mehr um die Vermittlung einer richtigen Lebenseinstellung als um den Gewinn zutreffender Erkenntnisse geht. Cicero berichtet auch von Suiziden aus der Überwältigung von Affekten heraus und nennt hier Aias, den „der Zorn geradezu in den Wahnsinn und den Tod getrieben“ habe und auch Alexander, der „beinahe an sich selbst Hand gelegt hätte, als er seinen Freund Kleitos getötet hatte. So groß war die Gewalt seiner Reue.“ (Cicero 1998, 3,52 u. 4,79). Entgegen diesem affektgetriebenen, „kurzschlüssigen“ Suizid gibt es aber dennoch einen Suizid, der als „Hafen“ und „Zufluchtsort der Unempfindlichkeit“ für den vernünftigen Entschluss bereitliegt: „Ich jedenfalls finde, daß man im Leben jene Regel anwenden soll, die bei den Symposien der Griechen gilt: ‚Entweder trinken oder weggehen.‘ Und mit Recht: denn entweder soll man gleich wie die Anderen sich am Genuß des Trinkens erfreuen oder vorher gehen, damit man nicht nüchtern in den Taumel der Trunkenen hineingerät. So soll man auch die Mißhandlungen des Schicksals, die man nicht tragen kann, durch Flucht hinter sich lassen.“ (5, 118)

Diese Empfehlung eines wohlüberlegten „Weggehens aus dem Leben“ ist dabei an die im ersten Buch gewonnene Gelassenheit gegenüber dem Tod gebunden. Dabei argumentiert Cicero, den Tod entweder a) als das Ende aller Empfindungen oder aber b) als den Beginn des reinen seelischen Daseins anzunehmen. Denn wenn die Seele sterblich ist, so Cicero, ist der Tod kein Übel angesichts der umfassenden Empfindungslosigkeit (1, 88-90). Wenn aber die Seele unsterblich ist, wie er mit Verweis auf Platon und Aristoteles zu argumentieren sich bemüht, werde sie nach dem Tod durch den Körper in ihrer vollendeten Erkenntnis nicht mehr behindert, womit wiederum der Tod in einen Zustand der Glückseligkeit führen müsse (1, 47 u. 55 u. 95). Letztlich aber bleibt die Seele unerkennbar, kann jedoch in ihren Äußerungen (des Selbstbewegens, der Vernunft, der Erinnerung) erkannt werden (1, 71). Die an Aristoteles angelehnte Argumentation zielt vor allem darauf, dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Dies ist auch für Cicero das wesentliche Ziel seiner Argumentation, da nur ohne Angst vor dem Tod ein gutes Leben geführt werden könne (1, 93). So wird die ciceronische Alternative, den Tod bzw. die Seele zu verstehen, von dem Ziel bestimmt, ein gutes Leben führen zu können. Denn, wie er im vierten Buch ausführt: „Man muß die menschlichen Dinge verachten, den Tod für gleichgültig und Schmerzen und Mühen für erträglich halten.“ (4, 51). Vor diesem – nun wiederum eher stoischen – Hintergrund verstehen sich für Cicero auch alle Affekte und Leidenschaften als aus „dem Urteil des Meinens“ entstanden (4,82). Um also von den Affekten und Leidenschaften unbedrängt zu leben, hilft die Vernunft. Denn sie ist „die einzige Heilung, nämlich die Einsicht, daß alles auf der Meinung und auf dem Willen beruht“, wobei die Philosophie den Irrtum als „die Wurzel allen Unheils vollkommen auszureißen“ (4, 83) vermag. Trotz dieser stoischen Affektenlehre hat Cicero aber offenbar nicht das vollste Vertrauen in die Kraft der Vernunft. Dies mag auch der Einfluss Epikurs sein, der die unwillkürlich affektive Bewertung des Gegebenen und Erlebten gemäß der Pole Lust-Unlust gegen die stoische

Affektenlehre herausstellte und betonte, dass diese spontane Bewertung nicht durch die Vernunft verhindert oder direkt beeinflusst werden könne (Hossenfelder 1995, S. 110ff). Sicherlich ist die Beschränkung der spontanen (affektiven) Bewertung entsprechend dieser zwei Pole aus heutiger Sicht unzulässig und wir würden das Spektrum der Gefühle umfassender ansetzen (vgl. Ekman 2003). Dennoch macht dieser Hinweis auf die im epikureischen Denken thematisierte Einschränkung der Macht der Vernunft deutlich, inwiefern Cicero den Suizid wie eine Erleichterung präsentiert, die sich dem schicksalsbeladenen und leidgeprüften Menschen anbietet. Dabei zeigt sich der Suizid zugleich als ein Akt, der nicht passiv erlitten, sondern aktiv vollzogen wird. Dies ist auch in der Formulierung „*defugiendo relinquo*“ („durch Flucht hinter sich lassen“ 5, 118) zu erkennen, denn Cicero nutzt hier ein Verbalsubstantiv (*defugiendo*), um das Geschehen des Entfliehens und Vermeidens als Ereignis zu formulieren.

Wenn nun Cicero den Tod als eine Erleichterung gegenüber dem Leben darlegt – sei der Tod nun umfassende Empfindungslosigkeit oder gar Glückseligkeit –, stellt sich das platonische Problem wieder ein: Warum sich dann nicht jetzt, in diesem Moment der Erkenntnis, töten? Zumal eine vernünftige Rechtfertigung der eigenen Suizidentscheidung streng verstanden jederzeit getroffen werden kann, wenn es in dieser Rechtfertigung nur darum geht, dass a) der Suizid aus der richtigen Einstellung vollzogen wird und dass b) das Leben im weiteren Verlauf ein naturgemäßes Leben (schicksalhaft) zu verhindern verspricht. Denn wie rasch erscheint dem einzelnen Menschen in einer spontanen Bewertung der Suizid als „lustvoller“ als sein aktuell „unlustiges“ Leben. So findet sich bei Cicero eine „komparative“ Haltung von Leben und Tod wieder, die mit Aristoteles bereits überwunden schien. Sicherlich ist zu fragen, ob dies noch der „echte“ stoische Freitod ist, der in purer *apathia* gewählt und gerechtfertigt werden müsste, da bei Cicero der Tod eher als eine Erleichterung eingeführt wird. Jedoch drohte bereits in der frühen stoischen Ethik eine Inflation der Begründung, da jede suizidale Erfahrung als ein Ruf des Schicksals verstanden werden konnte, dem man dann auch apathisch und vernünftigerweise Folge leisten muss. Cicero transportiert also nicht nur das Problem, welches sich in der stoischen Philosophie hinsichtlich des Suizids stellt, in vollem Umfang in den römischen Kulturkreis. Sondern er verschärft es, indem er eine komparative Haltung zwischen Leben und Tod nahelegt, in der das Leben – zumindest hinsichtlich der ciceronischen Alternative, wie der Tod verstanden werden könne – eigentlich nur verlieren kann. Angesichts dessen, dass seine „Gespräche in Tusculum“ auch als eine Trostschrift angelegt sind, ist es aber nun wiederum wenig wahrscheinlich, dass Cicero diese Konsequenz des raschen und mehr oder weniger sofortigen Suizids anvisiert hat. Allerdings scheint er sich dieser Schwierigkeit im Unterschied zu Platon auch nicht bewusst geworden zu sein. Vielleicht hatte er mehr mit seiner eigenen Angst vor dem Tod zu ringen, ein für hellenisierte Individualisten nicht ganz untypisches Thema.

Dieser Widerspruch einer komparativen Haltung, der insbesondere immer dann

aufkommen muss, wenn mit Sicherheit angenommen wird, dass der eigene Tod den Menschen in weitgehender personaler Kontinuität in die Glückseligkeit führen wird, ist ein großes Thema dieser Zeit. Es beschäftigt nicht nur die römische Stoa, vor allem Seneca und Epiktet, sondern auch das sich entwickelnde Christentum, hier insbesondere Senecas Zeitgenossen Paulus. Betrachten wir aber im Folgenden, in welcher Weise die stoische Philosophie sich bemüht, diese Schwierigkeit in römischer Zeit zu lösen. Dabei kommt Seneca eine besondere Rolle zu, auch da er der erste stoische Philosoph ist, von dem uns vollständige Werke erhalten sind. Mit seinen brillant geschriebenen Büchern und Essays hat er bis in unsere Zeit eine enorme Wirkung entfaltet. Bemerkenswert ist dabei, dass er eine große Nähe zum Epikureismus aufweist und wohlwollend und wertschätzend von Epikur spricht (vgl. Hossenfelder 1995, S. 98).

Lucius Annaeus Seneca wird um die Zeitenwende in Cordoba als Sohn eines römischen Ritters geboren und bereits in jüngsten Jahren – eventuell sogar als Einjähriger – vom Vater nach Rom ins Haus des Assinius Pollio geschickt (Maurach 1991, S. 15ff). Hier durchläuft er eine ausgezeichnete Schul-, Rhetorik- und Rechtsausbildung, wendet sich aber zugleich in seiner Jugend der Philosophieschule um Attalus zu, der die wichtigste Figur für den jungen Seneca gewesen zu sein scheint. Bedeutsam ist, dass diese Schule wie eine kleine Gemeinde mit einer bestimmten Lebensweise funktionierte und insofern auch halt- und geborgenheitsgebend war (Maurach 1991, S. 20f). Seneca selbst berichtet, dass Attalus von den Schülern und den Lehrenden „ein gemeinsames Ziel gefordert habe: das Voranschreiten“ (Seneca 2009, 108). Auch Senecas philosophisches Interesse gilt insbesondere ethischen Fragen, wobei er ebenfalls eine Dynamisierung der inneren Einstellung betreibt („Die rechte innere Einstellung zu finden steht allen frei“ S. 229). Er sieht den Menschen, insbesondere in seinem Spätwerk, vermittels des Philosophierens auf dem Weg vom „Toren“ zum „Weisen“, womit in gewisser Weise das an einem Idealziel orientierte Auf-dem-Weg-sein zur vorgesehenen Lebensweise des Menschen gehört (vgl. bes. Seneca 1992, Vit. be. 3; Seneca 1992, Tranq. an., 11; Seneca 2007, S. 109 u. S. 465ff; vgl. a. Maurach 1991, S. 175ff; Weinkauff 2001, S. 27). Dieser Gedanke des Lebens als „Weg“ hat auch eine wichtige Bedeutung im Zusammenhang mit seinem Verständnis der suizidalen Erfahrung.

Bevor wir uns seinen Äußerungen zur suizidalen Erfahrung und der Möglichkeit, sich töten zu können, zuwenden, müssen wir aber darauf aufmerksam machen, dass Seneca der Überlieferung des Tacitus (ca. 55 – 116 n. Chr.) in seinen Annalen folgend, sich das Leben nahm, nachdem er von Nero (Reg. 54-68), den er nicht nur erzogen sondern auch jahrelang in politischen Dingen beraten hatte, dazu aufgefordert worden war (Maurach 1991, S. 43f). Nero, der Seneca verdächtigte, an der Pisonischen Verschwörung teilgenommen zu haben, übersandte diese Aufforderung durch einen Boten, woraufhin Seneca angeblich einem Sklaven einen Abschiedsbrief an die Römer diktierte, sich von seiner Frau verabschiedete, einen Becher mit Gift trank und sich ins Bad legte, wo er sich die Pulsadern aufschneiden ließ. Diese auffallende, zumindest teilweise Tatenlosigkeit

hinsichtlich seines Sterbens gilt sogar noch für die Passagen, in denen er im Anschluss an diese Bemühungen sich habe wegbringen und ermorden lassen (S. 47). Angesichts dieser Passivität stellt sich – vergleichbar der platonischen Darstellung des Todes von Sokrates – die Frage, ob denn überhaupt von einem Suizid gesprochen werden kann. In dieser Frage kann uns Seneca selbst weiterhelfen, schreibt er doch in seinem berühmten 70ten Brief an Lucilius: „Man kann daher wohl bei dem Problem nicht allgemein entscheiden, ob man, wenn eine äußere Macht den Tod ankündigt, ihn vorwegnehmen oder erwarten soll; denn es gibt vieles, was auf die eine oder die andere Seite ziehen kann. Ist die eine Todesart qualvoll, die andere einfach und leicht, warum soll man sich nicht für die entscheiden?“ (Seneca 2007, S. 407) Also doch ein Tod auf eigene Veranlassung, wenn auch eine Freiwilligkeit angesichts der Todesnähe und eines sonst drohenden Sterbens auf grausamere Art. Wenn diese Interpretation akzeptiert wird, zeigt sich die Passivität nicht primär als eine fehlende Freiwilligkeit des Sterbens, sondern als Ausdruck der stoischen *apathia*, der inneren Gelassenheit, Ruhe und Distanzierung zur Situation. Der Unterschied, der eben aus stoischer Sicht gar kein Unterschied ist, ist nur, dass hier die Situation das eigene Sterben ist. Sicherlich handelt es sich um Überlieferungen, dennoch wird diese Interpretation auch insofern gestützt, als alle Überlieferungen die an ihm vollzogenen Handlungen (Aderlaß, Warmwasserbad, Schwertstreich) auf seine Anordnung hin geschehen lassen (Maurach 1991, S. 47).

Sicherlich wäre es verkürzt, wenn man Senecas Äußerungen zur suizidalen Erfahrung ausschließlich von seinem eigenen Suizid her verstehen wollte. Dennoch wirft der eigene Suizid auf alle vorherigen Äußerungen zu diesem Thema ein anderes Licht, demonstriert er doch die Ernsthaftigkeit der vorherigen Überlegungen. Jedoch kann sich auch hier Widerspruch einstellen, denn es kann gefragt werden, ob für Seneca eine weitgehende Übereinstimmung zwischen seinem Leben und seiner Philosophie überhaupt angenommen werden darf? Sicherlich gibt es über die Person Senecas bis in unsere Tage viel Auseinandersetzung und viele unterschiedliche Bewertungen. Die Seneca-Bilder reichen vom eher prunksüchtigen Machtmenschen, der seine philosophischen Lehren vorwiegend zur Begründung seines opulenten Lebensstils verwandte (vgl. Hossenfelder 1995, S. 98), bis hin zum Ideal des stoisch lebenden Weisen, der seine philosophischen Lehren noch in den letzten Momenten seines Lebens in vollem Umfang zu befolgen vermochte (vgl. Maurach 1991, S. 34ff). Auch wenn beide Extreme auf der unterschiedlichen Bewertung der Überlieferung fußen, ist es dennoch am ehesten wahrscheinlich, dass sich Seneca tatsächlich weitgehend erfolgreich darum bemühte, sein Leben gemäß seiner ethischen Überzeugungen zu leben. Nichts anderes sagt letztlich auch sein Anspruch aus, dass man sich stets bemühen müsse und sich der „Seelenruhe“ niemals sicher sein könne: „Dessen aber sei dir bewußt, daß nichts davon (von seiner vorherigen Lehre J.S.) stark genug ist, wenn man sich etwas so Labiles (die Seelenruhe J.S.) erhalten will, falls man nicht in wacher, beständiger Sorge acht hat auf seine gefährdete Seele.“ (Seneca 1992, Tranq. an., 17,11) Ein weiterer Hinweis, dass eine

weitgehende Übereinstimmung von Leben und Lehre zumindest hinsichtlich des uns interessierenden Themas der suizidalen Erfahrung bei der Person Seneca bestand, findet sich auch darin, dass Seneca bereits in seiner Jugendzeit eine suizidale Krise durchmachte (Maurach 1991, S. 26). So gesehen wusste Seneca hinsichtlich der Möglichkeit, sich töten zu können, wovon er sprach. Insofern können wir mit einiger Sicherheit behaupten, dass ihn das Thema der suizidalen Erfahrung bzw. des Sich-tötenkönnens nicht nur zeit lebens in seinen Schriften, sondern auch in seinem eigenen Leben (immer mal wieder) beschäftigte.

Seneca hat eine typisch stoische Einstellung zum Suizid. „Wie du weißt,“ schreibt er in seinem Brief „Bereit zum Abschied“ an Lucilius, „sollte man sich daran (an das Leben J.S.) nicht immer klammern, denn nicht das Leben ist ein Gut, sondern das gute Leben. [*non enim vivere bonum est, sed bene vivere.*] Daher wird der Weise solange leben, wie er muß, nicht so lange er kann. [*vivum quantum debet, non quantum potest.*] Er wird darauf achten, wo er leben soll, mit welchen Leuten, wie und bei welcher Tätigkeit. Stets ist er darauf bedacht, von welcher Art sein Leben [*qualis vita*] ist, nicht wie lange es währt.“ (Seneca 2007, S. 405) Der Tod ist für Seneca eine ganz individuelle Angelegenheit, die der betreffende Mensch umfassend und ausschließlich mit sich zu entscheiden vermag: „Sein Leben muss jeder auch vor anderen rechtfertigen, den Tod nur vor sich selbst.“ (S. 409). Die Möglichkeit des Menschen, aus dem Schicksal gewissermaßen „auszusteigen“ und den eigenen Tod zu wählen, ist das letzte Mittel, welches dem einzelnen Menschen zur Verfügung steht, um ein naturwidriges Leben zu verhindern: „Gut zu sterben bedeutet aber, der Gefahr eines üblen Lebens zu entgehen.“ (S. 405) Dabei ist es durchaus erforderlich, den Tod vor sich selbst zu rechtfertigen. Denn es gilt, die Beschaffenheit des eigenen Lebens vernünftig zu betrachten und den weiteren Verlauf der Dinge zu erwägen: „Sobald ihm das Schicksal verdächtig zu werden beginnt, überlegt er gewissenhaft, ob er nun nicht loslassen soll.“ (S. 405).

Eine solche „Verdächtigkeit des Schicksals“ tritt sicherlich sehr häufig auf, so dass der Betreffende wiederholt zu prüfen hat, ob die richtige Einstellung im Leben gelingt oder ob sie schicksalhaft nicht mehr möglich ist. „Soll ich es ertragen, obwohl ich den Tod in der Hand habe?“ (S. 271) Solche Situationen hat es sicherlich auch in Senecas Leben häufiger gegeben. Hat er wirklich in all diesen Situationen über den Suizid nachgedacht? Hat dieses Nachdenken ihm vielleicht sogar geholfen, in die richtige, d.h. apathische Einstellung zum Leben wieder hineinzufinden? Es ist ja tatsächlich zu fragen, ob nicht dieses Reflektieren über die eigene Möglichkeit des Suizids Seneca immer wieder dazu befähigt hat, sein Leben mit der richtigen, distanzierten und eher unengagierten inneren Einstellung zu betreiben. Genau diese innere Einstellung liegt auch dem Vergleich zugrunde, den er gegenüber Lucilius wählt, um den Aufenthalt der Seele zu beschreiben: die Seele „wohnt“ im Leib, so dass der Tod wie ein „Umzug“ verstanden werden kann (S. 411) bzw. ist an den Leib „gefesselt“ (S. 141 u. S. 359ff) bzw. „Gast im Menschenleib“ (S. 183). Dies wäre angesichts der stoischen Annahme, dass die Seele

nach dem leiblichen Tod zunächst als vollkommene Pneumakugel unter dem Mond weiterlebt, ein durchaus nachvollziehbarer Vergleich. Dennoch bezieht sich Seneca, gerade in seinen Briefen an Lucilius, auch immer wieder auf die epikureische Vorstellung des Todes als einem empfindungslosen Zustand (S. 173) und bleibt letztlich in geradezu ciceronischer Weise unentschieden: „Der Tod verschlingt uns entweder oder er erlöst uns. In die Freiheit entlassen, bleibt unser besserer Teil übrig, da uns eine Last abgenommen ist, werden wir aber verschlungen, bleibt uns nichts weiter, Gutes wie Schlimmes ist gleichermaßen dahin.“ (S. 143, vgl. a. S. 307 u. S. 363: „Was ist der Tod? Entweder ein Ende oder ein Übergang.“).

Auffallend ist zudem, dass Seneca in seinem 70ten Brief gleich drei eindringliche und als Vorbilder beschriebene Beispiele gibt, in denen ein Gladiator im direkten Vorfeld des öffentlichen Kampfes auf Leben und Tod sich selbst den Tod gibt. Seneca lobt nicht nur den Mut dieser drei Barbaren, sondern insbesondere deren seinerseits unterstellte Einstellung und interpretiert deren Verhalten als Ausdruck des Strebens nach Selbstbestimmung: „Der scheußlichste Tod ist der saubersten Knechtschaft vorzuziehen.“ (S. 413). In diesem Sinn versteht sich der Suizid dann zugleich als eine gegen das herrschende Gesetz gerichtete Tat, als eine letzte Freiheit des Verurteilten, Geknechteten und Gefolterten, der sich der Herrschaft des Anderen erfolgreich entzieht. Seneca versteht den Suizid folglich nicht nur als das letzte Mittel, welches der einzelne Mensch zur Verfügung hat, um über sich selbst zu bestimmen. Sondern es drückt zugleich sein Streben nach Selbstbestimmung den anderen, ihn beherrschenden Menschen gegenüber aus, so dass der Suizid zu einem geradezu revolutionären Protestakt wird, wenn er mit der richtigen Einstellung vollzogen wird.

Wie in der vorherigen stoischen Philosophie geht es auch bei Seneca um die richtige innere Einstellung, die gegenüber der eigenen Situation zu gewinnen ist und die den „Wohlfluss des Lebens“, die „Ruhe der Seele“ bzw. *eudaimonia* ermöglicht. Dieses „rechte Leben“ ist auch bei ihm das „Wozu“ des Lebens. Im Unterschied zu seinen philosophischen Vorgängern wird das Wissen um das Sich-töten-können aber zu einem Gipfelpunkt der inneren Distanzierung und bietet so das *hypomochlion* in der Reflexion, um sich aus der jeweils gegebenen Situation heraushebeln zu können. Es ist dieses Wissen, welches dem Menschen dazu verhilft, sogar in den schwierigsten Situationen wieder in die richtige innere Einstellung hineinzufinden, beispielsweise dann, wenn er in Zorn geraten ist: „Ob das Leben so viel wert ist, sei dahingestellt. Das ist ein anderes Problem. Wir werden an einer so trostlosen Strafanstalt nichts Positives sehen; wir werden nicht dazu raten, die Befehle von Henkern hinzunehmen. Wir werden zeigen, dass in jeder Sklaverei ein Tor zur Freiheit offen steht. Ist der Geist krank und elend durch eigene Schuld, steht es ihm frei, dem Jammer – und zugleich sich – ein Ende zu machen. Ich sage es auch dem, der an einen König gerät, der mit seinen Pfeilen auf die Brust von Freunden schießt, und dem, dessen Herr mit dem Fleisch ihrer Kinder Väter sättigt: „Was seufzt du, Narr? Was wartest du, dass dich entweder irgendein Staatsfeind

bei der Vernichtung deines Volkes rächt oder ein König aus der Ferne machtvoll herbeieilt? Wohin du auch blickst, da gibt es für dein Leiden ein Ende! Du siehst jenen Steilhang? Dort geht's zur Freiheit hinab. Du siehst jenes Meer, jenen Fluss, jenen Brunnenschacht? Die Freiheit ist dort, auf dem Grund, daheim. Du siehst jenen Baum, verkrüppelt, dürr, unfruchtbar? Daran hängt die Freiheit. Du siehst deine Kehle, dein Genick, dein Herz? Fluchthelfer aus der Knechtschaft sind es! Allzu mühevoll Abgänge zeige ich dir, die zudem viel Mut und Kraft erfordern? Du fragst, was der bequeme Weg zur Freiheit sei? In deinem Leib jedwede Ader!' Solange uns allerdings nichts so unerträglich scheint, dass es uns in den Tod treiben könnte, wollen wir den Zorn in jeder Lebenslage zurückdrängen.“ (Seneca 1992, De ira, III, 15)

Es stellt sich die Frage, ob das Wissen, sich töten zu können, die zentrale Technik ist, mit welcher der Mensch seinem Zorn zu widerstehen vermag. In seiner Schrift „Über den Zorn“, aus der das vorige Zitat entnommen ist, formuliert er hinsichtlich des Zueinander von Vernunft und Affekt das folgende Bild: „Unmittelbar an der Grenze, meine ich, muss man den Feind abwehren, denn wenn er erst einmarschiert und durch die Tore in die Stadt gedrungen ist, lässt er sich keine Vorschriften von Gefangenen machen.“ (I, 8). Es ist klar, dass die Vernunft hier die Stadt ist – die geordnete und friedliche Weise des Zusammenstimmens aller Teile – und der Affekt diese Stadt bestürmt. Dieses Bild Senecas, das Bild der Stadt und der heranstürmenden Affekte, ist fürwahr ein Bild aus seiner Zeit. Die Stadt – in letzter Konsequenz also wohl Rom – als Zentrum des Kosmos mit wehrhaften Stadtmauern und Stadttoren. Jedoch kann (und muss bereits mit Aristoteles) bezweifelt werden, dass es diese Stadtmauern und damit eine affektlose Vernunft und einen vernunftlosen Affekt wirklich gibt. „Es ist ja nicht so,“ setzt er die zitierte Stelle fort, „dass die Seele entrückt wäre und aus der Distanz die Affekte beobachtete, um sie nicht weiter als recht ist vordringen zu lassen. Sie wird vielmehr selbst zum Affekt und kann daher ihre andere hilfreiche und heilsame Eigenschaft, sobald diese preisgegeben und zur Ohnmacht verurteilt ist, nicht wiedergewinnen. Denn, wie ich schon sagte, es gibt überhaupt keine räumliche Trennung zwischen beidem, sondern Affekt und Vernunft sind, zum Besseren oder Schlechteren hin, verschiedene Erscheinungsformen der Seele.“ (I, 8) Und obwohl dies so ist, sagt er an anderer Stelle, dass Vernunft und Affekt dennoch rein und geschieden voneinander vorhanden sind, es also einen vernunftlosen Affekt und eine affektlose Vernunft gibt (I, 10). Diese scheinbar widersprüchliche Annahme wird aus der stoischen Affektenlehre verständlich, nach der die Affekte dann entstehen, wenn die Vernunft ein Strebensziel gutheißt, welches gar nicht erreichbar ist – oder zumindest nicht erreicht wird –, so dass der Mensch seinen Antrieb erfolglos in eine bestimmte Richtung und „ins Leere stürmen“ lässt. Einzig die richtige Einstellung gegenüber den Zielen des eigenen Strebens hilft hier weiter, wobei das einzig sichere Ziel der stoischen Philosophie bekanntlich die Einsicht ist, dass es keine letzten Ziele gibt.

Um in Senecas Bild zu bleiben: Es ist die Aufgabe des Menschen, die Vernunft wehrhaft

zu machen, mit Mauern zu versehen und die Tore gut zu bewachen, durch die die Leidenschaften hereinstürmen könnten (I, 9). Die Vernunft hingegen gilt auch Seneca als beständig und geordnet, wie die Natur und der Kosmos, und vermag – durch die richtige (stoische) Einstellung vermittelt – zur Ruhe der Seele beizutragen. „Ein Affekt schwindet rasch, gleich bleibt sich die Vernunft.“ (I, 17) Die Unbeständigkeit ist entsprechend auch das Hauptkennzeichen des unvernünftigen Menschen, des Menschen, der im Sinne der Stoa nicht im Einklang mit sich und der Natur lebt. Dieses Bild, dass Unbeständigkeit und fehlende Vorhersehbarkeit des Verhaltens ein direkt ins Auge springendes Kennzeichen eines unvernünftigen Menschen sind, gilt und galt auch für den wahnsinnigen Menschen. Auch dieser zeigt sich als derjenige, der im Miteinander unberechenbar ist (Dörner 1999, S. 146f). Für Seneca ist der Zorn, die Wut, im Unterschied zu Aristoteles der gefährlichste Affekt, der am ehesten durch die Stadttore hineinstürmt, da er jede Überlegung ausschließt, den Menschen überwältigt und in der Dynamik des Affekts mit sich fortzureißen droht.

Im stoischen Weg ist es tatsächlich die Reflexion, die das Überwältigtwerden durch den Affekt verhindert, wobei Seneca erneut den Tod als *hypomochlion* benutzt: „Schau, da kommt der Tod, der macht euch beide gleich.“ (III, 43). Für ihn verbrüderet uns der größere Schrecken, da wir im Angesicht des Todes gleich werden und der Tod uns zeigt, wie nichtig unser Zorn auf jemand anderen ist. Er vergleicht dies mit einem Zweikampf zwischen einem Stier und einem Bären in der Arena, die sich gegenseitig zerfleischen, nur um am Ende dasselbe Schicksal zu erleiden: den Tod. Dieser „Trick“, dass der Mensch sich seiner Sterblichkeit erinnert, soll dem Betreffenden helfen, die Sinnlosigkeit seines Zorns einzusehen und zu verstehen. Dies zielt letztlich auf die weitere Einsicht, sowohl das Leben als auch den Tod als gleich gültige Dinge gelten zu lassen (*adiaphora*). Mit Gleich-Gültigkeit ist hier erneut nicht gemeint, dass alles egal ist, sondern dass aus stoischer Sicht Leben und Tod gleiche Gültigkeit besitzen. Denn das alles durchwaltende Schicksal verfügt das Geschehende und lässt den dies Erfahrenden die Notwendigkeit und den Sinn des Geschehenden verstehen, da er Dank seines *logos* dessen Gesamtsinn (*pronoia*) und dessen Notwendigkeit (*heimarmene*) erkennen kann. Es gilt der sinnerhellende Nachvollzug des bereits und sowieso Gegebenen und es gilt die Frage: Wozu eigentlich die Aufregung?

„Dorthin zurückzukehren, von wo man kam – was ist daran schwer? Übel lebt ein jeder, der nicht gut zu sterben weiß.“ (Seneca 1992, Tranq. an., 11, 3) Was Seneca mit dem Nachdenken über den Tod – insbesondere in Gestalt des Sich-töten-könnens – formuliert, ist eine Freiheit des Menschen aus dem Stand heraus. Diese „Freiheit aus dem Stande“ weist sich für Seneca in der Möglichkeit nach, sich töten zu können (vgl. a. „*Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.*“ „Übel ist es, unter Zwang zu leben, doch unter Zwang zu leben, dazu zwingt uns nichts.“ Seneca 2007, S. 63). Die Vergewisserung darüber, sich den Tod geben zu können, ist der Drehpunkt, an dem sich Seneca immer wieder aus den schwierigsten Lebensumständen heraushebelt

(vgl. a. „*censeo aut ex ista vita tibi aut e vita exeundum*.“ „Ich bin dafür, daß Du entweder aus diesem elenden Leben oder aus dem Leben selbst scheiden musst.“ S. 123). Mit diesem „Trick“ erscheint ihm das Leben wieder weitaus weniger unerträglich und er kann sich seiner Situation wieder apathisch und leidenschaftslos stellen und zuwenden. „Der Weise braucht nicht ängstlich und behutsam seinen Weg zu gehen. So groß ist nämlich seine Selbstgewißheit, daß er ohne Zögern dem Schicksal entgegentritt und vor ihm nie zurückweicht. Bei ihm gibt es keinen schwachen Punkt, weswegen er es fürchten müßte, da er nicht nur Sklaven, Vermögen und Stellung, sondern auch seinen Leib, seine Augen, seine Hand und alles, was das Dasein schöner macht, ja sogar die eigene Existenz als geborgt ansieht und lebt, als sei er sich selbst auf Widerruf gegeben und bereit, der Rückforderung ohne Murren nachzukommen.“ (Seneca 1992, Tranq. an., 11,1) Aber findet sich damit im stoischen Verständnis des Suizids und der suizidalen Erfahrung nicht ein gewisser Widerspruch? Denn es ist zu fragen, inwiefern der Suizid, wenn dieser Hebel funktioniert, dann überhaupt noch nötig wäre?

Wenn es gelingt, durch das Erwägen des Suizids wieder ins Innere zurückzutreten und zur richtigen, apathischen Einstellung zurückzufinden, so braucht sich der stoische Mensch das Leben nicht mehr zu nehmen, da er nun wieder *eudaimon* ist. Es handelt sich also nicht um einen strengen Widerspruch, sondern um eine „suizidale Dialektik“, die ein Fort-Schreiten auf das „Wozu“ des Lebens bedeutet: durch die Vergewisserung, sich im Angesicht der aktuell unerträglichen Verfassung das Leben nehmen zu können, kann sich der Mensch seinem Schicksal wieder in apathischer Weise stellen und alles Gegebene als *adiaphora* ansehen. Misslingt dies hingegen, so wäre der Suizid in vollendeter *apathia* tatsächlich im stoischen Verständnis angemessen. Es ist bei Seneca also gerade das stete Nachdenken über den Tod und die ständige Vergewisserung, sich den Tod geben zu können, die es unnötig macht, sich auch tatsächlich das Leben zu nehmen. Hatten wir zunächst gesagt, dass es dem Menschen im stoischen Verständnis frei stand, wie er den vorherbestimmten und schicksalhaften Suizid innerlich begleitete – nämlich zustimmend oder ablehnend – so können wir mit Seneca hinzufügen, dass es das Sich-töten-können ist, die letztlich dem stoischen Menschen die Freiheit gegenüber dem Irdischen sichert. Dabei gilt auch für Seneca, dass der eigene Tod den Menschen nicht aus *heimarmene* und *pronoia* des lebendigen Kosmos herausnimmt, sondern dass es ihm vielmehr schicksalhaft freisteht, sich jederzeit das Leben nehmen zu können und sich hierin ganz auf sich selbst (als *pneuma*, als Seele) zurückzunehmen. In der Gewissheit, sich töten zu können, hat der stoische Mensch bzw. Seneca den Drehpunkt gefunden, an dem er mit seinem Nachdenken jederzeit ansetzen kann, um sich aus der leidenschaftlichen Verstrickung mit seinen Umständen herauszuhebeln und in die richtige apathische Einstellung hineinzudrücken. Das Sich-töten-können ist das *hypomochlion* der stoischen Lebensführung.

Dies bedeutet nicht, dass Seneca nicht auch andere Weisen des Suizids kennt. Im Gegenteil, er geißelt die Unüberlegtheit und leidenschaftliche Spontanität vieler Suizide

seiner römischen Zeitgenossen. Deren Suizid aus „Lebensüberdruß“ (*taedium vitae*) sieht er als typisch für eine enttäuschte intellektuelle Minderheit an: „Daher kommt jene Unlust und Unzufriedenheit mit sich selbst und die Unbeständigkeit einer Seele, die nirgends Ruhe findet, und die mürrische und verdrießliche Hinnahme der Muße, die einem gewährt ist, – besonders, wenn man sich scheut, die Gründe zuzugeben und aus Scham seine Qual in sich hineinfrisst: Dann sind die Triebwünsche in ein enges Gefängnis ohne Ausgang gesperrt und strangulieren sich gegenseitig. Daher kommen Trauer und Trägheit und tausend Erschütterungen eines verstörten Gemüts, das hochgestimmt ist, wenn es Hoffnung schöpft, und verbittert, wenn es davon lassen muss. [...] Deshalb unternimmt man ziellose Reisen [...]. Eine Reise nach der andern unternimmt man, ein Spektakel lässt man dem andern folgen – wie es bei Lukrez heißt: so sucht jeder beständig, sich selbst zu entfliehen. Doch was hilft's, wenn er sich nicht entflieht? Er begleitet sich selber und fällt sich zur Last als unangenehmster Gefährte. [...] Das hat manche schon in den Tod getrieben: Da sie infolge häufigen Wechsels ihrer Vorsätze stets auf den Ausgangspunkt zurückgeworfen wurden und sich nicht die Möglichkeiten neuer Erfahrungen offengehalten hatten, ekelt sie mit der Zeit ihr Leben und die ganze Welt an, und es überkam sie das Gefühl von Leuten, die aller Genüsse überdrüssig sind: ‚Wie lange noch dasselbe?‘“ (Seneca 1992, Tranq. an., 2, 9ff) Dieser Suizid aus „Lebensüberdruß“ ist nicht mit dem Suizid des Stoikers vergleichbar, da sich der Stoiker, wenn schon, apathisch und wohlbegründet gegen das (irdische) Leben entscheidet. Beispielsweise wenn er meint, dass er zukünftig nicht mehr im Sinne seines vorigen Daseins „naturgemäß“ leben könne.

Der lebensüberdrüssige Mensch ist hingegen auch der unvernünftige Mensch, er hat eine „unbeständige Seele“. Diesen Menschen schildert Seneca als verzweifelt und als haltlos im Leben. Er beschreibt den „Lebensüberdrüssigen“ als einen Menschen, der stets auf der Suche nach Glückseligkeit und Zufriedenheit überall nur den Mangel und die Verzweiflung findet. Angesichts dieser Irrwege auf seiner Suche nach Glückseligkeit, findet dieser schließlich seine einzige Rettung im eigenen Tode. So nutzt der lebensüberdrüssige römische Bürger in einem fast schon ciceronischen Sinn diesen zuletzt ihm verbliebenen „Weg in die Freiheit“, diese endgültige Flucht vor sich selbst, die jede weitere Flucht unnötig macht. Die Schilderung des „lebensüberdrüssigen Menschen“ durch Seneca erinnert durchaus an die aristotelische Schilderung des tugendlosen, unbeständigen und von Leidenschaften beherrschten Menschen, der sich in einer Art „Kurzschlussreaktion“ das Leben nimmt. Dennoch liegt der wesentliche Unterschied darin, dass für Seneca der verzweifelte Mensch in seinem Tod – in gewissermaßen ciceronischer Manier – eine letzte Rettung sieht, wohingegen für Aristoteles eine solche Sicht angesichts der Unvergleichbarkeit von Leben und Tod nicht nur unvernünftig, sondern geradezu unvorstellbar erscheint. In der Ablehnung eines solcherart vollzogenen Suizids sind sich nun aber beide wieder einig. Denn der Tod, den der Mensch „ad libitum“ zur eigenen Erleichterung wählt, entspricht keineswegs Senecas

Vorstellung vom Suizid des „weisen“ Menschen. Seneca setzt der von Aristoteles aufgewiesenen „Kurzschlüssigkeit“ der Suizidentscheidung die „Wohlüberlegtheit“ des Sich-töten-könnens entgegen. Er formuliert damit zum ersten Mal in der Kulturgeschichte ganz explizit die rettende Qualität des Suizids, die nicht nur wie bei Platon darin besteht, dass der Mensch mit dem selbstgegebenen Tod das Irdische verlässt und deshalb etwas Rettendes darin erkennt, sondern dass er bereits im Wissen um diese Möglichkeit eine neue, andere und zukunftsweisende Einstellung zu sich und seiner Situation zu finden vermag.

Dieses Verständnis der suizidalen Erfahrung findet sich auch bei den anderen späten Stoikern der römischen Kaiserzeit, welche wieder stärker an die ältere Stoa anknüpfen. Insbesondere bei Epiktet (50 – 140 n. Chr.) scheint die Möglichkeit des Suizids die fundamentale Freiheit des glücklichen Menschen geradezu zu beweisen: „Steht es dir denn nicht frei, auch zu sterben? ‚Das steht mir frei.‘ Warum klagst du also?“ (Epiktet 1984, III 22) Dieses Abweisen der Klage bedeutet hingegen nicht, wie Epiktet betont, sich im Angesicht eigener Trauer oder anderer Befindlichkeiten das Leben zu nehmen. Vielmehr versteht Epiktet dies als einen Verweis auf die fundamentale Möglichkeit des Menschen, sich jederzeit frei zu seinem Dasein zu stellen und so unbeeindruckt von äußeren Ereignissen jederzeit glücklich zu sein. Auf diesem Weg wird der Suizid für Epiktet als ein vernünftiger Ausweg denkbar, kann aber auch nur auf diesem Weg als eine freie und aktive Entscheidung verstanden werden. Dabei wendet auch er sich gegen eine „komparative“ Haltung. Als wesentliches Argument greift er dabei auf das bei Platon sich findende „göttliche Zeichen“ zurück. „Euer Lehrer [...] müsste es dahin bringen, dass es keine jungen Männer mehr gebe, die ihre Verwandtschaft mit den Göttern wohl erkannt haben, aber das, womit wir eng verbunden sind: Leib, Besitz, alles was uns notwendig ist zur Erhaltung und Ordnung des Lebens, als eine lästige, beschwerliche und nutzlose Fessel empfinden, davon sie sich entledigen wollen, um sich mit Gott zu vereinigen. Euer Lehrer und Erzieher, wenn er wirklich einer wäre, müsste folgenden Disput mit euch führen. Ihr kommt zu ihm und sprecht: ‚Epiktet, wir ertragen es nicht mehr länger, an diesen Leib gefesselt zu sein, ihm Speise und Trank geben zu müssen, ihn ausruhen zu lassen, ihn waschen, uns nach diesem oder jenem richten zu müssen. Ist das alles nicht gleichgültig? Ist der Tod denn ein Übel? Sind wir nicht mit Gott verwandt und von ihm hergekommen? Lass uns dahin zurückkehren, woher wir gekommen sind, wir wollen die Bande lösen, die uns hier fesseln und behindern. Hier gibt es Diebe, Räuber, Gerichtshöfe, solche, die sich Herrscher nennen, weil sie Gewalt über unsern Leib und seine Bedürfnisse zu haben glauben. Lass uns ihnen zeigen, dass sie über nichts Gewalt haben.‘ Bei einer solchen Rede müsste ich antworten: ‚Ihr Menschen, wartet auf Gott. Wenn er euch ruft und euch vom Dienst ablöst, dann geht zu ihm; für jetzt aber bleibt ruhig auf eurem Platze, auf den er euch gestellt hat; kurz ist die Zeit des Verweilens hier und bei einer solchen Gesinnung auch leicht. Welcher Tyrann denn oder welcher Dieb oder welche Gerichtshöfe sind furchtbar für die, welche Leib

und Besitz für nichts achten? Bleibt und geht nicht unbesonnen fort!’ “ (I, 9)

Seneca wandte gegen die Schwierigkeit, dass der Mensch seinen Tod einem beschwerlichen Leben vorzieht, vorwiegend eine besonnene Nachdenklichkeit ein. In einer solchen Einstellung, die der stoischen Philosophie und deren Lehre vom lebendigen Kosmos, von *pronoia* und *heimarmene*, besonders entspricht, reicht dem Menschen die Gewissheit, sich töten zu können, zur *eudaimonia* aus. Epiktet hingegen reicht dies nicht aus, um eine mögliche „komparative“ Haltung zu entkräften. Dies erstaunt zunächst. Er verweist zudem noch auf ein schicksalhafteres „göttliches Zeichen“, welches durchaus auch als der natürliche Tod, aber auch als ein anderweitig unabweisbares und zum Suizid aufforderndes Zeichen verstanden werden kann. Dass ihm dieser Hinweis notwendig erscheint, könnte damit zu tun haben, dass die Annahme eines jenseitigen Lebens, eines Fortbestehens der Seele in personaler Kontinuität in der römischen Kultur seiner Zeit zunehmend an Bedeutung und – für den betreffenden Einzelnen – an Überzeugung gewann. In vielen religiösen Kulturen der damaligen Zeit wurde die Seele als unsterblich angenommen und das Jenseits in paradiesischen Farben ausgeschmückt (Carcopino 1991, S. 145ff). Der Verweis auf eine gewisse Besonnenheit mag da manchem Menschen „altmodisch“ und unzureichend vorgekommen sein. Denn „modern“ war der Suizid und viele Patrizier töteten sich selbst – insbesondere im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. – in hohem Alter angesichts unerträglicher körperlicher Krankheit (Minois 1996, S. 86ff). Dies erinnert auch an die rituellen Suizide römischer Ritter und Soldaten, die im Angesicht der unvermeidlichen Gefangennahme und des dadurch drohenden Ehrverlusts durch den Gegner einen „ehrvollen Selbstmord“ begingen, indem sie im Stile des Aias auf ihr Schwert fielen (Rosen 1971). Der Suizid war im römischen Kulturkreis jedenfalls ehrenvoll und für viele hochgestellte Persönlichkeiten auch naheliegend. Dies stimmt jedoch nur an einem einzigen Punkt mit dem stoischen Verständnis der suizidalen Erfahrung überein. Diese findet sich darin, dass die stoische Philosophie die Möglichkeit des Suizids ebenfalls als eine letzte Freiheit und (ehrvolle) Selbstbestimmung des Menschen beansprucht. So liefert die Stoa zwar eine vernünftige Begründung, dass sich der Mensch in bestimmten Situationen das Leben nehmen dürfe. Sie sichert aber den Menschen gegen einen allzu leichtfertigen Suizid durch eine „nicht-komparative“ Besonnenheit. Gerade diese Besonnenheit scheint angesichts der jenseitigen Paradiese schwierig geworden zu sein, wie bereits Seneca beklagt. So könnte Epiktets Verweis tatsächlich aus der Lage motiviert gewesen sein, überhaupt erst einmal wieder Zeit für diese Besonnenheit einzufordern.

Der Suizid als ehrenvoller, aber auch kurzentschlossener Abgang in der Niederlage ist ein an vielen Stellen wiederkehrendes Bild in der römischen Kultur. So findet sich auf der 113 n. Chr. aufgestellten Trajanssäule eine Darstellung des geschlagenen dakischen Heerführers Decebalus, der sich gerade mit seinem Schwert das Leben nimmt (Brown 2001, S. 37ff). Auch dem carthagischen Strategen Hannibal, dem beeindruckenden und für das aufstrebende Rom gefährlichsten Gegner, wurde in der römischen

Geschichtsschreibung des Livius (um 59 v. Chr. - 17. n. Chr.) diese letzte (römische) Ehre zuteil. In seiner Darstellung nimmt Hannibal 183 v. Chr. in einer ausweglosen Situation nach zuvor jahrelanger Flucht vor den Römern durch die Länder des Mittelmeers Gift ein und scheidet freiwillig aus seinem Leben (Seibert 1993, S. 528). Entsprechend der Unentschiedenheit der römischen Einstellung zu Hannibal gibt es aber auch Darstellungen, in denen Hannibal von Sklaven ermordet wurde oder aber bei gelungener Flucht einem Unfall zum Opfer fiel (S. 528).

Mit dem Niedergang der Stoa im 2. Jahrhundert n. Chr. und dem zunehmenden Absolutismus der Caesaren verändert sich hingegen auch die Einstellung der römischen Kultur zum Suizid. Er wird nun vorwiegend als Verbrechen verurteilt und mit strengen Verbotsgesetzen geahndet (Minois 1996, S. 88ff). Aus der Sicht des absoluten Herrschers begegnet der Suizid eben gerade nicht als eine selbstbestimmte Möglichkeit des einzelnen hellenisierten Menschen, die er vernünftigerweise nicht zu vollziehen braucht, sondern als eine „Revolte“ gegen die gesetzte Ordnung. So ist es verständlich, dass sich bereits vor der christlichen Übernahme des kulturellen Raums, und der Festlegung einer eindeutig ablehnenden und verurteilenden Haltung der christlichen Kultur gegenüber dem Suizid im 5. Jahrhundert, eine (näherungsweise) aristotelisch geprägte Haltung in der römischen Kultur durchsetzt: Suizid als Verbrechen am Staat. Erst in der Renaissance wird die stoische Perspektive wiederentdeckt, wenn auch im Kontext eines anderen Menschenbildes.

## 2. ZUM VERSTÄNDNIS DER SUIZIDALEN ERFAHRUNG IM CHRISTENTUM

Das christliche Menschenbild prägt die nächste Epoche und bedeutet so zugleich den Untergang des antiken Kulturraums. Antike Kulte und Götter verschwinden und werden durch christliche Kulte und den christlichen Gott ersetzt bzw. überformt. Der Mensch in diesem Kulturraum ist zeitlebens aufgefordert, sich als Christ zu verstehen. Die Entstehung dieses Menschenbildes und Selbstverständnisses ist ein historisch enorm vielfältiger Prozess, der ohne die Hellenisierung der antiken Welt unmöglich gewesen wäre. Dabei darf auch nicht übersehen werden, dass insbesondere das Judentum entscheidend für die Heraufkunft dieses neuen Selbstverständnisses war. Und nicht zuletzt ist daran zu erinnern, dass das Römische Reich den strukturellen Boden für dieses neue Selbstverständnis darstellte. Um die Verständnisse der suizidalen Erfahrung, des Sich-töten-könnens und des Suizids im christlichen Kulturraum verstehen zu können, ist eine Skizze des christlichen Selbstverständnisses voranzustellen. Dies ist sinnvoll, da stets die grundlegende Umkehr im christlichen Selbstverständnis in Anschlag gebracht werden muss, wenn ein Verständnis gelingen soll. In der Betonung dieser grundlegenden Umkehr soll hier allerdings nicht gesagt werden, dass das christliche Selbstverständnis unverbunden zur griechisch-römischen Antike steht. Bekanntlich ist ja das Gegenteil der Fall.

Dabei kann das christliche Selbstverständnis in folgender Weise skizziert werden: Das christliche Menschenbild ist fundamental auf Gott gestellt. Allerdings ist dieser christliche Gott keiner von dieser Welt, sondern diese Welt ist von Gott. Gott als über der Welt stehend (‚transzendent‘) erschafft den Menschen in seinem irdischen Dasein. Die irdische Sterblichkeit ist hingegen nicht die ganze Wahrheit des Menschen, da er von Gott unsterblich geschaffen ist. Der unsterbliche Wesenskern des Menschen – seine Seele – ist schon immer das Ganze des menschlichen Daseins, als welches er leiblich auferstehen kann von den Toten in das ewige Leben. Die Auferstehung ist ein Heilsangebot Gottes, in welchem er die Rettung eines jeden Christen zusichert. In dieser Zusicherung liegt die Aufforderung an den Christen, sich in sein Geschaffensein zu bescheiden, dorthin einzukehren und sich dem Erlösungsgeschehen bedingungslos auszuliefern. Die Zusicherung der Rettung geschah im Opfertod Christi, dem ersten wahrhaft christlichen Martyrium. Die für den Christen entscheidende Frage ist demnach, wie er sich in das Erlösungsgeschehen einfinden kann, um der unverlierbaren Gnade und dem Ruf Gottes als auserwählter Mensch folgen zu können.

Das christliche Verständnis der menschlichen Möglichkeit, sich töten zu können, hat seine größte Herausforderung im Opfertod von Jesus Christus. „Und ich lasse mein Leben für die Schafe [...]. Darum liebt mich mein Vater, dass ich mein Leben lasse, auf dass ich`s wiedernehme. Niemand nimmt es von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wiederzunehmen. Solch Gebot habe ich empfangen von meinem Vater.“ (Johannes 10: 15-18). Wie Origenes (185 – 254)

feststellt: „göttlich gesehen hat sich Jesus gewissermaßen selbst getötet.“ (Oregines, Johanneskommentar, XIV, 554; z.n. Minois 1996) War Jesus' Tod am Kreuz etwa ein Suizid?

Um hinsichtlich dieser vielleicht verblüffenden Frage weiterzukommen, ist es notwendig, sich des christlichen Verständnisses von Jesus Christus zu vergewissern. Dann wird nämlich deutlich, dass gerade die Freiwilligkeit des Todes von fundamentaler Bedeutung für das Christentum ist. Denn im christlichen Selbstverständnis ist Jesus Christus, als Sohn Gottes, über alles Irdische erhaben. Insofern kann sein Tod am Kreuz aus christlicher Sicht nur ein freiwilliger Tod sein, den er in seiner leiblichen Auferstehung überwindet. Er stirbt zwar durch die Hand anderer, aber in seiner aus christlicher Sicht bestehenden Göttlichkeit hätte er seinen irdischen Tod jederzeit verhindern können. Gerade darin, dass er dies nicht tut, wird sein Tod überhaupt erst zum Opfer. Damit stellt sich die Frage, was diesen Opfertod vom bisher in der Antike gefundenen Verständnis des Suizids, in dem es insbesondere auch das Selbstopfer für die Polis gibt, unterscheidet?

Fragen wir zunächst, in welcher Verfassung Jesus von den Evangelisten direkt vor seinem Tod geschildert wird. Matthäus und Markus beschreiben einen eher verzweifelten Jesus am Kreuz, der mit dem Ausruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Matthäus 27: 46; Markus 15: 34) stirbt. Lukas und Johannes stellen einen beinahe sokratisch-stoischen Jesus dar, der bei Lukas mit den Worten „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände“ (Lukas 23: 46), bei Johannes aber mit dem enormen Satz „Es ist vollbracht“ (Johannes 19: 30) verstirbt. Diese Jesus in den Mund gelegten letzten Sätze, gewissermaßen seine Abschiedsworte, zeigen sehr deutlich zwei Merkmale, die den christlichen Opfertod auszeichnen: a) Lukas und Johannes betonen die Bescheidung in das göttliche Heils- und Errettungsgeschehen, welches nicht durch eigene Hand, sondern durch göttliche Hand verwirklicht wird; b) Matthäus und Markus hingegen benennen die menschlich kaum zu leistende Schwierigkeit, sich einerseits in die irdische Endlichkeit und menschliche Unvollkommenheit zu bescheiden, aber andererseits zugleich und dennoch sogar die tiefste Verzweiflung noch auf die göttliche Schöpfungs- und Liebesintention zurückzuführen. Für den Hörer und Leser der Evangelien von Matthäus und Markus hat dies also die doppelte Botschaft, dass selbst Jesus zwar verzweifeln konnte, aber dennoch von Gott in tiefster Not noch gerettet werden wird. Eigentlich, so die Aussage, hätte er also nicht zu verzweifeln brauchen. In allen vier Evangelien wird damit der Opfercharakter des Todes zugleich bis ins Unverständliche überhöht. Schließlich handelt es sich – dem christlichen Selbstverständnis gemäß – um das schier unverständliche Opfer Gottes, welches Gott den Menschen freiwillig gibt, ohne dass sie es auch nur irgendwie verdient hätten. Er hätte es auch lassen können, hat sich aber erbarmt und den Menschen seine Gnade zuteil werden lassen. Oder wie Martin Luther treffend zusammenfasst: *sola gratia*. So verstanden geht es hier um ein unvorhersehbares Opfer, welches den möglichen Verständnishorizont des Menschen

übersättigt und eine tiefe Wandlung des eigenen Selbstverständnisses erfordert. Es ist in sich selbst transzendierend – vorausgesetzt, es war wirklich das freiwillige Opfer Gottes. Eine Frage des Glaubens, wie erneut Luther treffend formuliert: *sola fide*.

Wir können den christlichen Opfertod also nur vor dem Hintergrund des christlichen Selbstverständnisses verstehen, welches zutiefst von der im freiwilligen Opfertod Jesu zugesicherten Liebes- und Rettungsintention Gottes überzeugt ist. Die Freiheit des Christen liegt jedoch nicht primär im Suizid oder im Opfertod, sondern darin, sich auf sich selbst in aller Demut bescheiden zu können und sich darin Gott zuzuwenden (Rombach 1993, S. 33f). Bedeutet dies, sich durch andere töten zu lassen, so ist auch dies als Hinkehr zu Gott zu verstehen. Bedeutet es, dass man sich selbst das irdische Leben nimmt, so kann auch dies als Nachweis des Glaubens verstanden werden. Vor der mit Paulus beginnenden Unterscheidung von „Märtyrertod“ und „Suizid“ folgen allerdings viele Christen dem Beispiel Jesu, wobei sie jeglichen „Suizid“ in ihrer verfolgten Position als „Märtyrertod“ verstehen (Droge/Tabor 1992, S. 119f, 156). Die prekäre Lage der Christen im Römischen Reich bietet dabei eine überraschend häufige Möglichkeit und Notwendigkeit, das eigene Leben für den eigenen Glauben oder andere Christen zu wagen. Hintergrund dieser Verfolgung ist in den ersten Jahrhunderten nach Christus, dass die Christen keiner anerkannten Religion im Römischen Reich folgen – wie beispielsweise die Juden, auch wenn ja viele der frühen Christen zugleich Juden waren – und dass sie deshalb zur Teilnahme an der insbesondere im östlichen Teil des Römischen Reiches bereits unter Augustus aufkommenden kultischen Verehrung des Kaisers als Gott (sog. „Kaiserkult“) verpflichtet sind, was aus christlicher Sicht wiederum gewissermaßen unmöglich ist (Maschmeier 2006, S. 169).

Die christliche Bewegung ist – historisch gesehen – dabei nur eine von vielen z.T. kaiserlich geförderten religiösen Bewegungen, die seit dem 2. Jahrhundert vor Christus zunehmend im Römischen Reich mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele auftreten (Droge/Tabor, S. 75, 113). Es gibt in dieser Zeit eine ganze Handvoll davon: vom Mithraskult über den Kult des Baal bis hin zum Isiskult existiert eine Vielfalt mysteriös-religiöser Kulte, die alle ein seliges Leben nach dem Tod versprechen (Carcopino 1991, S. 145ff). Hintergrund dieser vielfältigen religiösen Bewegungen ist die zunehmende „philosophisch aufgeklärte“ Kritik an den antiken Göttern, wie sie beispielsweise bereits schon von Cicero (106-43 v. Chr.) formuliert wird, so dass sich nun der Tod in einer grausig-ängstigenden Form des nackten Materialismus zeigen kann, was (wie gesehen) bereits Platon als ethisches Problem herausgefordert hatte. Die erste eher systematische Christenverfolgung löst hingegen Nero (Reg. 58-68) nach dem Brand in Rom im Jahre 64 aus, auch wenn es bereits im Vorfeld zuweilen die Notwendigkeit für Christen gibt, aus Glaubensgründen Rom zu verlassen (S. 152ff; Haywood 2005, S. 242f). Zusammengefasst befinden sich Christen in einer oftmals prekären Lage, die durch den jüdischen Aufstand in den Jahren 66-70, der in der völligen Zerstörung des Tempels in Jerusalem endet, noch verschärft wird. Erst durch das Toleranz-Edikt von

Mailand 313, initiiert durch Konstantin den Großen (um 280-337; Reg. 324-337), verschwindet die generelle Gefahr der Christenverfolgung im Römischen Reich, auch wenn nun der Streit um die „eine Wahrheit“ beginnt (S. 270ff).

Die im frühen Christentum zunächst noch fehlende Unterscheidung zwischen „Suizid“ und „Märtyrertod“ steht zudem in der Linie des alttestamentarischen jüdischen Glaubens. Die vorliegenden Schriften des Alten Testaments gehen zurück auf Verschriftlichungen in israelischen Gemeinden im 5. bis 2. Jahrhundert vor Christus, die wiederum auf ältere Überlieferungen zurückgehen. In diesen Schriften zeigt sich der Suizid als durchaus akzeptabel und edel, wobei er zumeist in einen direkten Zusammenhang mit Gott gestellt wird. Im Alten Testament werden insgesamt neun Suizide berichtet, die in ihrer Grundstruktur vergleichbar sind und sich insbesondere aus dem Konzept der Ehre verstehen lassen (Lenzen 1987, S.65f). Ehre hat dabei im (alt-)israelischen Glauben auch einen kollektiven Charakter, insofern der Israelit als „Mensch-in-der-Gemeinschaft“ und, seinem Glauben in das „Gesetz“ Gottes folgend, bei Gott aufgehoben ist (S. 95f). „Todtraurigkeit in Altisrael wird nicht tödlich, weil sie theonom aufgehoben wird. Der Verzweifelte flieht nicht das Leben, solange er Zuflucht bei Gott zu finden hofft. So wendet das Vertrauen auf den Schöpfer die Verzweiflung des Geschöpfes in Hoffnung.“ (S. 112) Die gering ausgebildeten Unsterblichkeitsvorstellungen im Alten Testament und die Angst vor dem Tod scheinen so mit der Vorstellung einer theonomen und gemeinschaftlichen Ehre in den „Gesetzen“ verbunden, dass im altisraelischen Glauben „Märtyrertod“ und „Suizid“ undifferenziert nebeneinander stehen, da „beide als Varianten eines uneingeschränkt opferbereiten Bekenntnisses zur alleinigen Herrschaft Gottes, die sie noch durch passiv oder aktiv bejahtes Sterben bekräftigen, niemals den religiösen Makel menschlicher Eigenmächtigkeit tragen“ (S. 124).

Dies können wir bei den neun Suiziden im Alten Testament insbesondere bei Simson erkennen. Nachdem Simson durch Verrat geblendet und seines Haupthaars beraubt ist, in welchem durch Gott seine Stärke verborgen lag, wird er von den Philistern an die zwei Säulen ihres Hauses gebunden: „Simson aber rief den HERRN an und sprach: Herr HERR, gedenke mein und stärke mich doch, Gott, diesmal, dass ich für meine beiden Augen mich einmal räche an den Philistern! Und er fasste die zwei Mittelsäulen, auf welche das Haus gesetzt war und darauf es sich hielt, eine in seine rechte und die andere in seine linke Hand und sprach: Meine Seele sterbe mit den Philistern! und neigte sich kräftig. Da fiel das Haus auf die Fürsten und auf alles Volk, das darin war, dass der Toten mehr waren, die in seinem Tod starben, denn die bei seinem Leben starben.“ (Das Buch der Richter 16: 28-30) Wir können dies so interpretieren, dass sich Simson einerseits zum Handeln entscheidet, darin aber zugleich deutlich macht, dass es Gottes Wahl ist, seine Entscheidung zu bestätigen oder zu verwerfen. Indem Gott ihm ein letztes Mal seine überirdische Kraft verleiht, übernimmt und bestätigt er Simsons Entscheidung (Droge/Tabor 1992, S. 53). Der Suizid ist also im Falle Simsons göttlich verfügt. Aber macht denn eine solch göttliche Verfügung des Suizids vor dem Hintergrund der

christlichen Gewissheit einer unsterblichen Seele noch Sinn? Genau dies ist die Problemlage, in der sich Paulus sieht.

## 2.1. Paulus

Paulus (unbekannt-um 60 n.Chr.) gilt als einer der wirkmächtigsten Apostel des frühen Christentums. Er hat sich nicht nur um eine Differenzierung von „Martyrertod“ und „Suizid“ bemüht, welche zugleich eine (unbeabsichtigte) Annäherung an die Lehre Platons und an die nahezu zeitgleichen Erörterungen des Themas beispielsweise beim Stoiker Epiktet aufweist, sondern viele praktische Fragen der damals im östlichen Teil des Römischen Reichs entstehenden Gemeinden theologisch reflektiert (Wick 2006, S. 125ff). Paulus stammt aus einer jüdischen Pharisäerfamilie in Tarsus, der Provinzhauptstadt Kilikiens, seit Augustus' (63 v. Chr.-14 n. Chr.) Machtübernahme 31 vor Christus und seiner Neuordnung des Reiches kaiserliche Provinz, und wuchs im hellenistisch-jüdischen Diasporamilieu auf, wobei ein Teil seiner gelehrten jüdischen Ausbildung in Jerusalem erfolgte. Die Bewegung der Pharisäer entstand als eine von vielen verschiedenen religiösen Bewegungen des Judentums nach Beendigung des babylonischen Exils im 6. Jahrhundert vor Christus, als der Tempel in Jerusalem wieder aufgebaut worden war (Haywood 2005, S. 78ff). Zentral für das Pharisäertum ist aber gerade, dass es die Tempelfixierung des jüdischen Glaubens durch eine strenge Fixierung des alltäglichen Lebens auf die Beachtung der Tora (sog. Toraobservanz) und der „Vorschriften der Vorfahren“ überwand und die Entwicklung des rabbinischen Judentums im 1. Jahrhundert nach Christus eröffnete (Wick 2006, S. 33ff). Bei lebenslang korrekter Einhaltung der „Gesetze“ (v.a. Beschneidung, Halten des Sabbat, Beachtung der Speisengebote) erfolgte nach pharisäischem Glauben die Auferstehung von den Toten, bei Missachtung oder Übertretung der „Gesetze“ war die sonst göttlich vergebene Unsterblichkeit der Seele verloren.

Paulus' Wirkungszeit setzt bereits vor dem Tod Jesu um 30-33 ein, wobei er zunächst im Sinne des „Saulus Paulus“ die Glaubensrichtung der Pharisäer mit unnachgiebiger Strenge verfolgt (Maschmeier 2006, S. 187f). Erst infolge seines berühmten „Bekehrungserlebnisses“ einige Jahre nach dem Tode Jesu wird ihm die Tragweite der christlichen Lehre klar und seine missionarische Tätigkeit erfährt eine entsprechend tiefgreifende Wandlung: „Da es aber Gott wohl gefiel, der mich von meiner Mutter Leibe an hat ausgesondert und berufen durch seine Gnade, daß er seinen Sohn offenbarte in mir, daß ich ihn durchs Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden (d.h. Völkern bzw. Nicht-Juden J.S.): alsobald fuhr ich zu und besprach mich nicht darüber mit Fleisch und Blut, kam auch nicht gen Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog hin nach Arabien und kam wiederum gen Damaskus.“ (Paulus, Galater 1, 15-17)

Paulus' eigene Schilderung seines Erlebnisses auf der Straße nach Damaskus zeigt ihn als berufenen Propheten, dessen Erlebnis ihn plötzlich überwältigt, seinen Verständnishorizont sättigt und übersteigt und eine tiefgreifende Wandlung seiner selbst erzwingt. Diese Erfahrung von Transzendenz, in der heutigen Paulusforschung meist als Berufung gedeutet (Wick 2006, S.39f), fasst Paulus selbst als Bruch auf, bemüht sich aber im weiteren Verlauf um eine verklammernde Kontinuität seiner selbst. In dem zwischen 52 bis 57 n. Chr. angefertigten, oben zitierten Brief an die Galater blickt Paulus auf ein fast 20 Jahre zurückliegendes Ereignis zurück, bezeichnet sich darin selbst als Apostel – obwohl nicht zu Jesu Lebzeiten von ihm berufen – und benennt, dass er sich nicht mit anderen Juden seines kulturellen Ursprungs, den Pharisäern, besprochen habe („Fleisch und Blut“), sondern sofort begonnen habe, die Botschaft Jesu Christi zu verkünden. Die persönliche Klammer zeigt sich nicht nur darin, dass er unverändert missionarisch tätig ist, sondern auch in dem, was er inhaltlich verkündet (Wick 2006, S. 52ff). Denn Paulus zufolge kann sowohl die strenge Einhaltung der jüdischen „Gesetze“ als auch der Glaube an Jesus Christus als wiederauferstandenem Sohn Gottes zum Ziel führen, dass der Seele ihre unsterbliche und unzerstörbare Eigenschaft durch Gott gegeben wird (Paulus, Galater 3, 6-14). Im Unterschied zu Platon geht es hier also nicht primär um eine logisch-dialektische Selbstaufklärung der Seele als notwendig unsterblich, unzerstörbar und vernünftig, sondern um einen selbst erfahrenen Glauben an die durch Gott gegebene Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit und Glaubensfähigkeit der Seele. Bei Paulus findet sich also das christliche Selbstverständnis bereits in der Umkehr: die „neue Seele“ wird durch Gott in der Taufe verliehen (Paulus, Römer 6,2ff). Dennoch sind, wie sich im Weiteren zeigen wird, Paulus' Gedanken zur suizidalen Erfahrung und zum Suizid unbedingt platonisch zu nennen.

Paulus bekennt in seinem 1. Brief an die Korinther, dass er freiwillig Verzicht leistet, um das Evangelium zu predigen: „Es wäre mir lieber, ich stürbe, denn dass mir jemand meinen Ruhm sollte zunichte machen! Denn dass ich das Evangelium predige, darf ich mich nicht rühmen, denn ich muss es tun.“ (Paulus, 1. Korinther 9, 15-16). Paulus, so müssen wir hier annehmen, wäre zwar gerne bereits tot, denn dann wäre er im ewigen und seligen Leben. Aber er ist offenbar von Gott an seinen Platz berufen und kann sich nicht selbstmächtig entziehen. Die Zusicherung, von den Toten in der Nachfolge Christi aufzuerstehen, lässt ihn auch angesichts tödlicher Gefahr nicht auf Ruhm oder Ehre hoffen, sondern er bleibt im Glauben an die Auferstehung ins ewige Leben getröstet (Paulus, 1. Korinther 15, 12-34). Noch deutlicher wird Paulus hingegen in seinem Brief an die Philipper, einem ungemein tiefsinnigen Text, den er vermutlich aus der römischen Gefangenschaft geschrieben hat. In diesem führt er aus: „Denn Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn. Sintemal aber im Fleisch leben dient, mehr Frucht zu schaffen, so weiß ich nicht, welches ich erwählen soll. Denn es liegt mir beides hart an: ich habe Lust, abzuschneiden und bei Christo zu sein, was auch viel besser wäre; aber es ist nötiger, im Fleisch zu bleiben um euretwillen. Und in guter Zuversicht weiß ich, dass

ich bleiben und bei euch allen sein werde, euch zur Förderung und Freude des Glaubens, auf dass ihr euch rühmen möget in Christo Jesu an mir, wenn ich wieder zu euch komme.“ (Paulus, Philipper 1, 21-26).

Wenn wir bedenken, dass Paulus in seinen Briefen an seine Gemeinden immer hochaktuelle Themen des dortigen gemeinschaftlichen Lebens aufgreift und theologisch reflektiert, müssen wir annehmen, dass die Frage, ob nicht der Tod dem oftmals schwierigen Leben der frühen Christen vorzuziehen sei, keineswegs nur Paulus' Thema ist. Nicht nur Paulus, sondern offenbar viele Mitglieder der neuen christlichen Gemeinden befinden sich in der Situation, im Tod ihre Rettung zu sehen, wohingegen sie das Leben oft verzweifeln lässt. In unserer Interpretation dieses Briefabschnitts ist aber zudem zu berücksichtigen, dass der Mensch gemäß der christlichen Verkündigung im eigenen Tod einen sicheren Weg zur Glückseligkeit gefunden zu haben scheint, so dass verständlich wird, dass der Suizid angesichts der Unruhen nach dem Tode Augustus', der einsetzenden Christenverfolgung infolge fehlender Teilnahme am Kaiserkult und den üblichen Sorgen und Nöten des menschlichen Daseins von enormer Attraktivität ist. Denn, so können wir annehmen, je fester der Glaube an die christliche Verkündigung, desto sicherer erscheint dem Gläubigen der Tod als Weg ins Glück. In dieser Notlage nun wendet Paulus genau diejenige Argumentation an, die bereits Platon in vergleichbarer Lage entwickelt hatte: es gilt, auf ein „göttliches Zeichen“ zu warten, ansonsten ist in der Herde zu verbleiben (vgl. a. Droge/Tabor 1992, S. 123f).

Wie nah steht Paulus' Argumentation also dem platonischen Verständnis? Auch bei Platon soll sich der Mensch nicht aus der Herde entfernen, es sei denn, dass die Götter das „Zeichen“ schicken, welches den Suizid schicksalhaft verordnet. Nun ist aber genau das Erkennen dieses „göttlichen Zeichens“ bei Platon eine große und durchaus widersprüchliche Schwierigkeit. Denn die logisch-dialektische Einsicht, dass die vernünftige Annahme der Seele als unsterblich und unzerstörbares Lebens- und Vernunftprinzip die allersicherste Annahme sei, kann nach Platon als ein solches „göttlichen Zeichen“ gerade nicht dienen. Auch die Verzweiflung selbst kann nicht als eine solches „göttliches Zeichen“ erkannt werden, auch wenn sie unabdingbarer Begleiter eines höchst schmerzlichen und beschämenden Schicksals ist. Auch im paulinischen Verständnis reicht es nicht aus, verzweifelt zu sein und den Tod zu ersehnen. Paulus selbst ist ja offenbar zuweilen verzweifelt und erwägt den Suizid, harrt dann aber doch im Wissen um die den Menschen versprochene Rettung durch Gott aus. In geradezu sokratischer Manier qualifiziert sich auch bei Paulus der Tod erst darin als christlicher Opfertod, wenn das Leben nicht aufgrund einer Unerträglichkeit und Ausweglosigkeit beendet wird – wie dies Judas nach dem Verrat an Jesus betreibt: „er warf die Silberlinge in den Tempel, hob sich davon, ging hin und erhängte sich selbst“ (Matthäus, 27,5) –, sondern wenn der eigene Tod die letzte verbliebene Möglichkeit der Zuwendung zu Gott ist: Im Selbstopfer für die Polis oder den Glauben! Der christliche Opfertod versteht sich im paulinischen Sinne folglich als ein Tod im Angesicht des drohenden und als unerträglich

erlebten Verlusts des Zugangs zur Transzendenz, wobei allerdings der Verlust noch gar nicht eingetreten ist und auch streng verstanden gar nicht eintreten könnte (Droge/Tabor 1992, S. 124). Denn der Zugang zur Transzendenz kann dem Christen in seinem Selbstverständnis nicht genommen werden, da dieser letzte Zugang sein eigener Tod ist. Da passt es, dass in der Apostelgeschichte Euripides zitiert wird (Apostelgeschichte, 26, 14; vgl. Wick 2006, S. 73), dem im urban bzw. griechisch (hellentistisch) geprägten östlichen Teil des Römischen Reichs allseits bekannten Verfasser von „Selbstopferdramen“. Dabei handelt es sich hier bei Paulus nicht um ein striktes Verbot. Denn das simple Verbot reicht zum Verständnis nicht aus. Warum, so wäre zu fragen, sollte denn der absichtlich (selbst) herbeigeführte Tod auch verboten werden, wenn er den Menschen in die Glückseligkeit führte? Der Anlass des Verbots muss sich für Paulus also im Leben selbst finden, denn der Tod ist dem Menschen gewiss und sein Erreichen als Märtyrer kann nicht verboten werden – weder früher noch später.

Die Antwort ist denkbar einfach und findet sich in der Liebe (*agape*). Paulus prägt das Wort und den Bedeutungshof des Wortes der Liebe, welches im Neuen Testament zum Signum des Christlichen wird. Liebe meint hier, sich selbst zu verschenken, ohne etwas dafür zurückzufordern. Es ist diese Liebe, die dem Menschen dank seines Glaubens und seiner Hoffnung möglich ist, und die im Paradies nicht größer sein könnte. „Die Gläubigen leben in der Spannung zwischen diesem „schon“ (des Glaubens J.S.) und dem „noch nicht“ (der Hoffnung J.S.). Die Liebe kann diese Spannung wenigstens für gewisse Momente aufheben.“ (Wick 2006, S. 144) In den Worten von Paulus: „[...] sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.“ (Paulus, 1. Korinther 13,7) Und: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, die größte aber unter ihnen ist die Liebe.“ (13,13) Paulus spricht hier von der Liebe, die das Leben an sich selbst empfindet und die insofern an den Lebensvollzug gebunden ist. Dies ist der tiefere Grund, warum sich die Christen nicht das Leben nehmen sollen, wo es doch die Liebe Gottes ist, die uns leben lässt. „Freuet euch in dem Herrn allewege! und abermals sage ich: Freuet euch!“ rät er im Brief an die Philipper und wiederholt sich verschiedene Male, so als müsste er sich selbst daran erinnern (Paulus, Philipper 4,4). Und es ist diese Liebe, die sogar Judas den Ausweg ins Leben hätte zeigen können, anstatt einen verzweifelten Tod zu suchen.

Von der bei Platon gewonnenen Unterscheidung einer immateriellen, aber erkennbaren Seele ausgehend greift Paulus den Seinszusammenhang von Idee und Leben gewissermaßen von der umgekehrten Seite auf. Er erörtert nicht die Erkenntnis der unzerstörbaren und unsterblichen Seele in einem Dialog als allersicherste Annahme. Denn für Paulus liegt die Aufgabe nicht mehr darin, diese „allersicherste Annahme“ logisch-dialektisch nachzuweisen, sondern sie wird vielmehr bereits geglaubt und gehofft und ist die unbezweifelte Basis, von der her wiederum das Leben erörtert wird. Die von Platon gewonnene Differenz von Leib und Seele dient folglich als unreflektierte Grundannahme, von der her sich das Leben letztlich in vollem Umfang wiederum als ein

Leibliches zeigt, als ein Leben im Fleisch. Es ist dieser Zusammenhang, für den Paulus in der Apostelgeschichte reichlich Spott bei den Athenern erntet, als er ihnen von der leiblichen Auferstehung predigt (Apostelgeschichte 17,32). Bezieht sich doch dieser Spott auf die Idee eines unvergänglichen und unsterblichen Leibes. Aber Paulus ist diesem Gedanken in seinem Denken nicht radikal gefolgt, wie beispielsweise seine bereits zitierten Aussagen aus dem Philipperbrief nachweisen, wo er im Fleisch zur Ehre Christi verbleiben will und dies auf das Irdische Fleisch bezieht. Hätte er diesen Gedanken hingegen radikal verfolgt – wie es beispielsweise im Johannesevangelium (um 100 n. Chr., vermutlich vom Apostel Johannes oder einem johanneischen Kreis niedergeschrieben) in dem Zentralsatz „Und das Wort ward Fleisch“ (Johannes 1,14) formuliert wird – so hätte er formulieren können, dass dieses Fleisch für den Christen auch im Tod nicht verlassen werden kann, da es, dem christlichen Glauben gemäß, als unsterblich geglaubt wird und insofern gar nicht verlassen werden kann. Und es ist letztlich genau dieser (geglaubte) Zusammenhang der Fleischwerdung, dass also die Seele nur konkret leiblich lebt, welcher das christliche Selbstverständnis als ein geistiges zentral ausmacht (vgl. Henry 2002, S. 15ff). Bei Paulus ist dieser Zusammenhang aber eben nicht das Fleisch im genannten Sinne, sondern die Liebe: das Unsterbliche und Unzerstörbare zeigt sich dem Menschen als Liebe. Die Liebe ist aber nicht nur eine platonische Erkenntnis, sondern sie ist direkt (im Irdischen) leiblich erlebt. Sie ist keine „platonische Liebe“, sondern sie ist eine leibliche Liebe, die sich dem anderen warm und spürbar zuwendet. Sie hat eine leibliche Qualität und verabschiedet sich damit insbesondere von Platons These, dass die vollkommene Erkenntnis nur leibfrei gelingen könne. Für die Liebe bei Paulus können wir vielmehr das genaue Gegenteil sagen: die Liebe ist die vollkommene Verfassung des Menschen auf Erden, in der ihm das Göttliche voll präsent ist.

In seinem Verständnis der suizidalen Erfahrung kehrt Paulus das Problem des „göttlichen Zeichens“ also um. Diese Umkehrung gelingt, indem er die Liebe – die Liebe des Lebens zu sich selbst, wie wir der christlichen Umkehr entsprechend der Annahme des göttlichen Geschaffenseins folgend sagen könnten – als den tieferen Grund erkennt, trotz aller Verzweiflung am Leben zu bleiben. In der Liebe ist gewissermaßen das Paradies auf Erden. Paulus versteht das Leben zwar ebenfalls in Opposition zum Tod, aber im Angesicht einer Transzendenz, die als Liebe im Leben und als ewiges (leibliches) Leben im Tod verstanden werden soll. Dennoch gewinnt er in seinen Ausführungen zunächst das zu Platon analoge Problem, dass angesichts einer Differenz von Seele und Leib der Suizid in die Vollkommenheit führt. Da er aber von dieser Differenz, die Platon mühsam gewinnen muss, bereits als Voraussetzung ausgeht, kann er sie wiederum bezweifeln und zum Verständnis des irdischen Lebens heranziehen. So fährt der Geist in den Leib wieder zurück: Inkarnation. Paulus ist hier wie gesagt nicht konsequent, denn er kann die primäre Unzerreißbarkeit der Leiblichkeit der Seele nicht wie Johannes zum Thema machen. Aber er gewinnt ein Vorverständnis dieses vorgängigen und unzerreißbaren

Gegebenseins in seinem Gedanken der Liebe. Die Nähe der Gedanken soll hier aber nicht weiter thematisiert werden, wenn sie auch interessant zu verfolgen wäre. Jedenfalls kann für Paulus die Liebe Gottes im Leben nicht verloren werden, so dass ihm der Suizid tatsächlich wenig sinnvoll erscheint, es sei denn zu dem Anlass, um im Wagnis des eigenen Lebens diese Liebe Gottes zu verherrlichen. Erst dies kann Paulus' Verständnis folgend ein solches „göttliches Zeichen“ sein. Und es ist genau diese fehlende Liebe, die den Suizid von Judas, sein Erhängen, so absolut gegensätzlich gegenüber dem Kreuzigungstod von Jesus und allen anderen Märtyrern erscheinen lässt. Für Paulus versteht sich die Seele im Angesicht des Todes also nicht nur als Vernunft- und Lebensprinzip, sondern zugleich als Liebesintention. Hierin gewinnt für ihn auch jegliche Transzendenz eine eigenartig personale Qualität, die wiederum am besten mit dem Begriff der Seele gefasst werden kann. Die Begründung, am Leben zu bleiben, kommt bei Paulus also stärker aus dem Leben selbst, während sie bei Platon – angesichts der Unmöglichkeit einer sicheren Erkenntnis im Leben angesichts der stets unvollkommenen Leibfreiheit der Seele – stärker aus dem staatstragenden Gedanken der Polis erfolgt. Mit Paulus können wir also sagen: Wenn schon der Suizid christlich verstanden sein will, dann als Selbstopfer für dieses neue Leben, welches der Glaube an den christlichen Gott dem Gläubigen unzweifelhaft gegeben hat.

Entgegen allen Bemühungen Paulus', eine gewissermaßen wasserdichte Argumentation für ein Verbleiben im Fleisch und in der Gemeinde angesichts der Liebesintention Gottes bzw. der Seele aufzuweisen, bleiben dennoch Unsicherheiten über das „göttliche Zeichen“ bestehen. Gewissermaßen finden wir uns in der Situation des Euripides wieder. Es ist durchaus vorstellbar, dass einem verzweifelten Menschen, der im paulinischen Sinne den Tod als Rettung ins ewige Leben glaubt, dieser Aufweis eines rettenden Weges als Fingerzeig Gottes erscheint. Dies sogar dann, wenn streng genommen dieser Mensch dann nicht mehr verzweifeln müsste, da er doch wie Paulus in sicherer Erwartung getröstet sein könnte. Wenn er sich nun aber doch töten würde, wäre er dann etwa zu wenig gläubig gewesen? Müsste er nicht vielmehr als Märtyrer verstanden werden, da er den letzten Schritt in sicherem Glauben an die Liebesintention Gottes vollzog? Eine Verwirrung scheint unausweichlich. Wer außer Gott selbst kann im christlichen Selbstverständnis nach dem Tod noch über den Menschen richten? Und ist es nicht gerade seine Liebesintention, die den gläubigen Menschen den Tod wählen ließ?

Ungeachtet des paulinischen Einspruchs gegen ein zu leichtfertiges Wählen des Todes folgen viele Christen dem Beispiel Christi und verhalten sich gewissermaßen gar stoisch. Sie gehen im Selbstverständnis des christlichen Märtyrers freiwillig dem Tod entgegen, da sie ein „göttliches Zeichen“ im Glauben an Jesus erhalten zu haben meinen. Ein hierfür geradezu typisches Beispiel ist der Märtyrertod Perpetuas aus dem Jahr 203 nach Christus. Perpetua wird vom römischen Statthalter in Karthago, Septimius Severus, mit einer Gruppe nordafrikanischer Christen zum Tod durch wilde Tiere im Amphitheater in Karthago verurteilt. In der Überlieferung wird Perpetua als den Tieren furchtlos

entgegenstehend geschildert, die letztlich das Schwert des sie tötenden Gladiators selbst führt. Sie hatte in der Nacht vor ihrem Tod in den Kerkerzellen des Amphitheaters eine göttliche Vision, in welcher ihr der bevorstehende Kampf als ein Kampf mit dem Teufel gezeigt wurde. Wie Droge und Tabor zusammenfassen, bedeutete dies für Perpetua den Verweis auf die Errettung Gottes in das ewige Leben (Droge/Tabor 1992, S. 1). „The martyrs are portrayed as going to their death in one of three ways: either as a result of being sought out, by deliberately volunteering, or by actually taking their own lives. On the basis of evidence that has survived, it would appear that the majority of Christian martyrs chose death by the second and third means. But even in those cases where individuals „waited“ for the persecutors to arrest them, the emphasis is placed on their willingness to embrace death. Like Jesus, they went to execution „of their own accord“. Behind every description of martyrdom lay the example of Jesus. Martyrdom was believed by many to be necessary reenactment of his death and to hold out the prospects of a similar reward: ‚the crown of immortality‘. The authors of the Gospels described the death of Jesus as divinely ordained. He went to death in willing obedience to God. Those who preserved and revered the memory of the martyrs explained their deaths in the same way. Both the martyrs themselves and even some of their critics emphasized the importance and necessity of a divine signal or command. Only when such a sign had been given could martyrdom be justified.“ (S. 156)

In der christlichen Tradition wird erst von Augustin (354-430) ausgehend der Suizid als Mord an sich selbst geißelt. Dennoch wird der Suizid bereits in der Synode von Karthago (345-348) im Jahre 348 von kirchlicher Seite als Reaktion auf die Donatisten, welche dem Suizid als Märtyrertod positiv gegenüberstehen, in aller Deutlichkeit verdammt (vgl. Minois 1996, S. 46ff). Im Vorfeld dieses Konzils nehmen verschiedene Kirchenväter zumeist eine platonische Haltung gegenüber dem Suizid ein (S. 47). Im Gefolge der augustinischen Lehre zum Suizid werden dann auf dem Konzil von Arles (452) weitere Schritte zu einer Ächtung des Suizids unternommen, wenn auch erst auf dem Konzil von Braga (561-563) der Suizid endgültig als unchristlich verbannt wird (Rosen 1971). Von nun an wird der erfolgte Suizid sogar härter bestraft als der Mord an einer anderen Person (Minois 1996, S. 52). Erst 1284 aber wird auf der Synode von Nimes das Bestatten von Selbstmördern auf geweihtem Boden verboten (Rosen 1971). Auch wenn diese Verbotssposition eindeutig erscheint, so gibt auch die sukzessive Steigerung des Verbots einen deutlichen Hinweis, dass dennoch für die geistliche und weltliche Elite besondere Wege aus dem Dasein bestehen bleiben, wenn dieses in einem eher hellenistisch-stoischen Sinne nicht mehr lebenswert erscheint oder nicht mehr den eigenen Idealen folgend lebbar ist. Dies gilt auch für die Zeit nach Augustin, wobei für viele Christen des Mittelalters der Suizid auch weiterhin als Märtyrertod verständlich bleibt, in welchem der Gläubige demonstriert, dass er nicht ohne seinen christlichen Zugang zur Transzendenz zu leben bereit ist. So ändert die augustinische Position und die kirchliche Kanonik letztendlich wenig daran, dass der Tod durch eigene Hand oder

auch der erwünschte bzw. in Kauf genommene Tod durch fremde Hand bei Adligen, Rittern und Geistlichen zeitgenössisch zumeist als christlicher Opfertod verstanden wird, dem gewissermaßen ein platonisch erscheinendes Verständnis zugrundegelegt ist. Auch wenn die historische Rekonstruktion der Suizidraten beinahe unmöglich ist, so gibt es Belege, nach denen vermutet werden kann, dass auch im christlichen Mittelalter der Suizid ähnlich häufig ist, wie in unserer Zeit (Minois 1996, S. 62f). Dies hat letztlich seine Entsprechung auch in dem von Platon erwähnten, allerdings paradoxen Konzept des „göttlichen Zeichens“ (Droge/Tabor 1992, S. 156). Es stellt sich nämlich dann durchaus die Frage, was ein solches „göttliches Zeichen“ sein soll und wie es zu erkennen ist? Wie kann es beispielsweise von anderen Weisen der „Eingebung“ unterschieden werden? In diesem Zusammenhang zeigt sich die besondere Bedeutung Augustins, dessen radikaler Verständnisswandel das „göttliche Zeichen“ wahrhaft transzendiert und dessen Reformulierung des irdisch-christlichen Daseins eine radikale Ablehnung des Suizids zulässt. Sein Verständnis wird zentral für die offizielle Haltung der Kirche.

## 2.2. Augustin

Das Römische Reich macht im Verlauf seiner Geschichte viele Krisen durch, hat aber bis ins 4. Jahrhundert Bestand. Unter Konstantin dem Großen erfährt die christliche Religion einen enormen Aufschwung dank kaiserlicher Förderung, auch wenn 330 Byzanz als Konstantinopel zur neuen Hauptstadt des Reichs wird und die Trennung in Ost- und Westrom beginnt (Haywood 2005, S. 270ff). Augustins Geburt in Thagaste (in Algerien) im Jahre 354 fällt in die Regierungszeit Constantius' II., eines der drei nach Konstantin parallel regierenden Söhne. Nach Constantius' Tod 361 gibt es innenpolitische Wirren, wobei insbesondere der Alleinigkeitsanspruch des Christentums problematisiert wird. Andere erlösungversprechende Kulte wie der Isiskult oder der Mithraskult werden wieder präsen, widerstreitende Bewegungen im Christentum wie die Manichäer erfahren kaiserliche Förderung. Zwischen 370 und 376 fallen die Hunnen aus Zentralasien in die germanischen Gebiete im Nordosten des Römischen Reiches ein, besiegen die Ostgoten 372 und verursachen Wanderungsbewegungen, Plünderungszüge und kriegerische Revolten der West- und Ostgoten, später der Wandalen, der Sueben und Alanen, welche den Westteil des Römischen Reichs immer wieder überspülen und von den Menschen des Römischen Reiches enorme Opfer verlangen. Bosl gibt eine plastische Beschreibung des Zustands im untergehenden antiken westlichen Teil des Römischen Reichs: „In Gallien wie in Italien hatten Invasionen, Hungersnöte, Pest die einheimische Bevölkerung dezimiert, Tausende von Bauernhöfen standen verödet, viel Ackerland lag brach, Städte wie Rom verloren in hundert Jahren fast 1 Millionen Einwohner [...]. Ein

gewisser Wohlstand, der sich in den Städten hielt, konnte über die allgemeine Verarmung des Landes, bei der senatorischen Oberschicht wie bei den proletarischen Klassen, nicht hinwegtäuschen.“ (Bosl 1975, S.14). Und dies ist der eigentliche Zusammenbruch: Die *Pax Romana* gilt nur noch im östlichen Teil des Reichs, schon lange bevor dann im 5ten Jahrhundert das Westreich endgültig untergeht. In dieser Zeit lebt Augustin (354-430). Zehn Jahre nach seinem Bekehrungserlebnis im Jahre 386 in seiner Studienzeit in Mailand bei dem berühmten Bischof Ambrosius (340-397) schreibt er, mittlerweile Bischof in Hippo, seine Bekenntnisse. Diese werden schnell berühmt und avancieren jedenfalls in den gebildeten weströmischen Schichten zum Allgemeingut. „Die Welt der endenden Kaiserzeit muß den Eindruck begünstigt haben, mit der Vernunft der Stoiker oder Plotins sei in ihr nicht auszukommen. Man muß die Gunst, *gratia*, eines mächtigen Herrn erringen. Darauf, nicht auf den denkenden Vorgriff auf eine auch für ihn verbindliche Norm kam es jetzt, da die römische Rechtsordnung zusammenbrach, mehr als früher an. Die Werte der philosophischen Tradition hatten das Leben in der Polis oder in der *pax Romana* zur Voraussetzung; Augustin sprach die objektive Krise aus, in der sie sich befanden.“ (Flasch 1994, S. 231)

Für Augustin ist der Mensch in seiner Suche nach Glückseligkeit bzw. dem „Wozu“ seines Lebens zum Scheitern geboren, es sei denn, Gott gibt ihm in seiner unerforschlichen Gnade die Umkehr und Ausrichtung auf Gott. Nur so kann der Mensch für Augustin Glückseligkeit finden. Allerdings bleibt dies für den Einzelnen unsicher, es gibt da sozusagen keine Garantien. Diese verwirrende Unsicherheit und auch das stete Scheitern der Sinnfindung des Menschen verstehen sich für Augustin nicht gemäß irgendeiner Aktivität des Menschen, sondern dank der Gnade Gottes. Oder wie er im zehnten Kapitel seiner Bekenntnisse, einer Art Metabekenntnis (Flasch 2004, S. 87ff) schreibt: *da quod iubes et iube quod vis.* [„Gib, was du befehlst, und befehl dann, was du willst.“ (Augustin 1989, X 29, 40)] So unterscheidet Augustin das Finden eines unverlierbaren Sinns nach der Differenz von Gott und Mensch. Der Gott, den er in seinen „Bekenntnissen“ zeichnet, ist in letzter Konsequenz unerforschlich und doch ist er für Augustin das schlechthin unhintergehbare und unverlierbare Gute. Aus sich heraus kann sich der Mensch jedoch nur im unsicheren und sinnlosen Irdischen verirren. In diesem Herumirren aber ist der Mensch jederzeit errettbar. Jedoch ist diese Errettung von dem, was der Einzelne aus sich heraus tut, mehr oder weniger unabhängig. Dennoch beschreibt Augustin in seinen Bekenntnissen den Lebensweg eines einzelnen Menschen, sein Verhalten, Denken und Fühlen. Dies erscheint zunächst widersprüchlich. Für Augustin hingegen löst sich der Widerspruch in Rückbindung zu Gott. Denn Gott selbst hilft dem Christen in seiner Gnade auf dem Weg der Sinnfindung, wohingegen er eben alle anderen in ihrem erbsündigen Dasein, d. h. in ihren Sünden wandern lässt. Es ist also nicht so, dass der Mensch in eine Vorleistung gegenüber Gott tritt, die er selbst verantwortet oder selbst initiiert hat. Sondern bereits die erste Bewegung zu Gott hin ist von Gott verursacht.

Die Selbstbewegung des Christen geschieht nach Augustin nicht, indem der Mensch sich aus sich selbst hervortreibt, sondern indem Gott den Menschen aus dem Menschen hervortreibt. Gott als Hervortreibendes erst ermöglicht für Augustin die Selbstbewegung des Menschen, der sich darin zu Gott hinwendet: „Gott, [...] der du uns auf wundersame Weise die Hinwendung zu dir ermöglichst.“ (IV 4, 7) Diese „wundersame Weise“ der Möglichkeit bleibt für Augustin ebenso „unergründlich“ wie die Frage, inwiefern nur einigen und nicht allen Menschen diese Möglichkeit gewährt wird. Das Missverständnis, das sich hier ausspricht, nämlich wie Augustin all dies wissen kann, wo doch Gott dem Menschen „unerforschlich“ ist – wie Augustin immer wieder betont – bleibt ein augustinisches Rätsel. Genau dieses Rätsel aber zeichnet den Gott aus, an den Augustin glaubt. „Aber wozu bedarf es vieler Worte, um zu erklären, warum das Wesen Gottes nicht zerstörbar ist, wo er doch, wäre er zerstörbar, nicht Gott wäre?“ (VII 4, 6) Dies ist für Augustin die unhintergehbare Einsicht, in deren Licht sich seine eigene Selbstbewegung versteht: Die Denkkraft meines „veränderlichen Geists“ reckte „sich auf zur Einsicht ihrer selbst“, [...] „um das Licht zu entdecken, das sie überkam, als sie völlig frei von Zweifel ausrief, das Unveränderliche sei dem Veränderlichen vorzuziehen. In diesem Licht kannte sie das Unveränderliche [...].“ (VII 17, 23) Diese sichere Gewissheit, welche nicht mehr an einen irdischen Herrn (Kaiser), sondern an einen überirdischen Herrn (Gott) gebunden ist, bleibt für ihn das einzig Versicherte in den Wechselfällen des Lebens. Diese neue Gewissheit begründet zu einem großen Teil auch die enorme Bekanntheit der „Bekenntnisse“ in der untergehenden weströmischen Welt. Es darf, wie Augustin schreibt, „in diesem Leben, das eine einzige Versuchung ist, niemand sicher sein, ob er, der sich bessern konnte, nicht auch schlechter werden könnte. Die einzige Hoffnung, die einzige Zuversicht, die einzig sichere Zusage – das ist deine Barmherzigkeit.“ (X 32, 48) Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch sprechen insofern von einer „Ontologie des Ewigen“: „Das Ewige ist das Bessere. Augustin betont die völlige Gewissheit, die seinem Maßstab innewohnt: Unser Geist weiß ohne jede Spur eines Zweifels, dass das Unveränderliche besser ist als das Veränderliche. Auf dieser Selbstgewissheit des Denkens beruht die gesamte Theoriebildung Augustins, auch nachdem er ab 396 seine Gnadenlehre entwickelt hat.“ (Flasch/Mojsisch 1989, S. 424)

Die augustinische Sicherheit und Gewissheit kann nicht oft genug betont werden. Mit dieser absoluten Gewissheit geht Augustin auch an das Thema des Lebens heran. Wenn die bei Platon gewonnene Differenz von Seele und Leib noch als allersicherste Annahme begegnete und eine Selbstaufklärung der Seele bedeutete, war sie bei Paulus bereits Voraussetzung seines Denkens und zeigte die Schwierigkeit, den Leib wieder so zu beseelen, dass ein heiles Ganzes in der Liebe daraus wurde. War bei Platon die Seele selbst erkennend und gewann so die Erkenntnis über sich als Idee und Vernunft, erfuhr Paulus seine Erkenntnisse bereits auch dank der Gnade Gottes, so dass sich ihm die Liebe als weitere Erkenntnis über die Seele hinzugesellte. Nur in der Liebe zeigte sich für Paulus etwas so, wie es in Wahrheit ist. Somit entfiel für Paulus der Anreiz, sich zu töten,

da er die Wahrheit, die Anwesenheit Gottes und, metaphorisch gesprochen, das Paradies bereits auf Erden erleben konnte. Augustins Erkenntnis wird hingegen eigentümlich rätselhaft. Es bleibt ja nicht nur unklar, woher seine Erkenntnis des Ewigen kommt, sondern insbesondere wieso er rätselhafterweise die Rätselhaftigkeit des Göttlichen zuweilen zu entziffern vermag. „Augustins Gott ist gelegentlich unbestimmbar wie das plotinische Eine, in der Regel ist er es nicht.“ (Flasch 1994, S. 416) In letzterem zeigt sich ein geradezu stoischer Realismus, in welchem das Göttliche wie eine Positiv-Abschilderung des Irdischen bzw. der christliche Gott wie der überirdische Augustus erscheint.

Dennoch kann sich der Mensch der Gnade Gottes als Einzelner nicht sicher sein. Denn die Unmöglichkeit, willentlich bzw. selbständig den unverlierbaren Sinn seines Lebens aufzuschließen – wie insbesondere das Versagen der stoischen Philosophie, der herrschenden Philosophie des inneren Friedens verlustig gegangenen Römischen Reichs, zeigt – versteht er seit seiner Gnadenlehre, die er ab 396 entwickelt, als Folge der Erbsünde Adams (Augustin 1989, I 7, 11 u. IV 12, 19; vgl. Flasch 1994, S. 172ff). Insofern wird der einzelne Christ immer wieder aufgefordert, sich vor Gott zu seinen eigenen Verfehlungen zu bekennen: „[...] wenn ich dir, mein Gott, bekenne, was mir auf der Seele liegt, wenn ich dadurch meine Ruhe finde, dass ich meine verkehrten Wege verwerfe, um deine guten Wege zu lieben.“ (Augustin 1989, I 13,22). Jeder einzelne Christ kann sich so verstanden auch auf sich selbst zurücknehmen. Er wird überhaupt nicht herausgefordert, sich zu bessern, sondern vielmehr endlich alle Hoffnung auf Gottes unverlierbare Barmherzigkeit zu werfen: „Zuerst hast du mich befreit von der Sucht, mir selbst etwas zuzuschreiben.“ (X 36, 58) Dies gilt ja gerade deshalb, da der Mensch nach Augustinus unvollkommen und erbsündig und folglich aus sich heraus nur zur „Sünde“ und d. h. zur „Abkehr von Gott“ fähig ist. Wer aber im augustinischen Sinne bekennt, für den gilt: „Vor ihm legt meine Seele Bekenntnis ab, und er errettet sie, weil sie an ihm gesündigt hat.“ (IV 12, 19). Denn Gottes Gnade ist im augustinischen Verständnis letztlich unverlierbar. Das Bekennen der eigenen Gestalt in all ihren Verfehlungen, Schwächen und auch Einzigartigkeiten bedeutet also zugleich auch die Ankunft des Einzelnen als Christ in den Grenzen seiner Eigenheit. Gewissermaßen ist im augustinischen Sinne jeder Mensch, so wie er nun mal ist – egal ob Mörder, Mönch oder Müller – als Glaubender bzw. sein Unvermögen Bekennender bereits gerettet. „Glauben ist – darin besteht die entscheidende Erkenntnis des Hl. Augustin – ein Einbekennen, ‚*confessio*‘, der eigenen Wesensart und aller, auch noch der kleinsten Begebenheit des persönlichen Lebens. Dieses Einbekennen meinte nicht, wie später gewöhnlich mißverstanden wurde, ein Sündenbekenntnis, sondern entschiedenes Erfassen der eigenen Endlichkeit und Zurückführung derselben auf die göttliche Schöpfungs- und Liebesintention. In diesem Sinne sind Einschränkungen, Behinderungen, Fehler und Fehltritte ausgezeichnete Glaubenschancen und müssen als solche ergriffen werden (*‚felix culpa’*).“ (Rombach 1993, S. 32) Dieser Gedanke der „glücklichen Schuld“ spielt

eine besondere Bedeutung in Augustins Gnadenlehre, auf welche aber hier nicht näher eingegangen werden soll (vgl. Flasch 1994, S. 424ff).

Wie versteht sich nun in diesem augustinischen Selbstverständnis die suizidale Erfahrung bzw. der Suizid? Bereits vor den Bekenntnissen kritisiert Augustin den stoischen Freitod als falschen Stolz. „Dass sie (die Stoiker J.S.) das selige Leben nicht zu sichern vermocht hätten, zeigten ihre Diskussionen über den Selbstmord: Was ist das für eine merkwürdige Seligkeit, die zuweilen der Weise nicht aushalten kann oder, noch absurder, die er zuweilen nicht mehr aushalten soll.“ (Flasch 1994, S. 188) Augustins eigene Position zum Suizid kann hingegen dadurch charakterisiert werden, dass er das fünfte Gebot „Du sollst nicht töten“ auch auf die Selbsttötung bezieht: „Denn wer sich selbst tötet, tötet auch einen Menschen.“ (Augustin 1997, 1, 20). Der Suizid aber zeigt sich so als Sünde, die nicht mehr bekannt und gebüßt werden kann (Decher 1999, S. 27). Sicherlich würde diese Einschätzung einer vom Christen unbekennbaren Sünde hinreichen, um in Augustins Verständnis den Suizid zu verdammen. Denn gemäß der augustinischen Selbstbewegung ist das Bekennen der Vergehen erforderlich, damit ihnen entsagt werden kann. Denn, so Augustin, die Gnade Gottes beweist sich ja gerade darin, dass dem Menschen tatsächlich die Fähigkeit zukommt, das bekannte Verhalten ändern zu können. Andererseits könnte hier auch auf die unverlierbare Liebesintention und Gnade Gottes verwiesen werden, welche Augustin selbst oft betont, so dass die Frage gestellt werden könnte: ist das Bekennen der Sünde wirklich erforderlich, um der Gnade Gottes teilhaftig zu werden? Diese Frage kann, wenn denn die Gnade Gottes wirklich so unerforschlich sein soll, vom Menschen nicht eindeutig beantwortet werden. Woher also kann Augustin die Gewissheit nehmen, die Antwort zu kennen? Augustin stellt sich diese Frage nicht, so dass dieser Punkt letztlich rätselhaft bleibt. Fest steht für ihn aber, dass der Suizid göttlich verboten und im Irdischen unbekennbare Sünde ist.

In einem zweiten Schritt weist er den Suizid dann als menschliche Auflehnung gegen das Geschöpfsein durch Gott nach. Beide Nachweise setzen für Augustin das Problem frei, dass eine generelle Verdammung verschiedener Märtyrer droht: „Wer also um das Verbot, sich selbst zu töten, weiß, mag es dennoch tun, wenn der es befohlen hat, dessen Befehle niemand verachten darf, aber er sehe wohl zu, ob dieser Befehl auch keinen Zweifeln ausgesetzt ist. Wir können nur urteilen nach dem, was wir hören, ein Urteil über verborgene Dinge dürfen wir uns nicht anmaßen. ‚Niemand weiß, was im Menschen ist, wenn nicht des Menschen Geist, der in ihm ist.‘ Das aber sagen, das versichern wir, daran halten wir mit aller Entschiedenheit fest, dass niemand freiwillig den Tod suchen darf, um zeitlicher Pein zu entgehen, er würde sonst der ewigen anheimfallen. Niemand darf es auch wegen fremder Sünde, damit er, den fremde nicht beflecken konnte, nicht in schwerste eigene Sünde falle; niemand wegen eigener vergangener Sünden, derentwegen er es nur noch nötiger hat, am Leben zu bleiben, um sie durch Buße zu tilgen; niemand darf’s aus Verlangen nach einem besseren Leben, das er sich nach dem Tode erhofft, denn die am eigenen Tode Schuldigen erwartet kein besseres Leben.“ (Augustin 1997, 1,

26)

Augustin zweifelt also auch hier nicht an seiner Gewissheit, dass die Suizidenten der ewigen Verdammnis anheimfallen, sondern an dem Problem, dass dann auch viele Märtyrer der frühchristlichen Zeit der Verdammnis anheimfallen könnten. Ganz so, als könnten seine Gedanken und Erkenntnisse rückwirkend den Lauf der Welt verändern und die Märtyrer in die ewige Verdammnis stoßen, ringt Augustin um das ewige Leben der Märtyrer. Seine Lösung erscheint zunächst platonisch: es muss ein „göttliches Zeichen“ gegeben haben, welches den Märtyrern den Suizid erlaubte. So wären die Märtyrer gerettet. Aber dann sind sie doch wieder in Gefahr, da Augustin notwendigerweise zugeben muss, nicht wissen zu können, ob den Märtyrern ein solches Zeichen überhaupt erschienen ist. Was jetzt? Die (aus heutiger Sicht) naheliegende Konsequenz wäre wohl, die eigene Gewissheit anzuzweifeln, dass den unsterblichen Seelen der Suizidenten nach ihrem Tode ewige Verdammnis zuteil werde. Dies wäre ja bereits mit Platon eine Pflicht gewesen, der das sichere Sprechen von Dingen, die nach dem Tode geschehen sollen, als unvernünftige Rede bezeichnete und mit dem Mythos verglich (Platon 2006, 114d). Es wäre, bei den ungetauften Suizidenten, insbesondere deshalb mit Paulus eine Pflicht gewesen, da die Betroffenen (paulinisch gedacht) gar keine unsterbliche Seele gehabt hätten. Und es wäre eine notwendige Konsequenz aus Augustins' eigener Gewissheit der unverlierbaren Liebes- und Rettungsintention gewesen. Jedoch folgt diese Konsequenz für Augustin nicht. Die bereits bei Platon formulierte Unerkennbarkeit dessen, was nach dem Tode geschieht, ist für Augustin ebensowenig ein Hindernis, wie die bei Plotin formulierte Unerkennbarkeit des Einen bzw. der Transzendenz. Vielmehr scheint es so, als wenn Augustins eigene Einsicht in die generelle Verdammung des Suizids gemäß des fünften Gebots eine real-kosmische Qualität aufweist. Ganz so, als wäre Augustins Seele mit der plotinischen Weltseele identisch oder würde zumindest an diesem Punkt, entsprechend der Erkenntnis der wahren Realität der Dinge, einen weltseelenhaften Charakter aufweisen. Unter dieser Annahme wäre es dann verständlicherwise auch kein Problem mehr, zum einen den Suizid ganz generell als menschlich willkürliches Negieren der (an sich infolge des eigenen Geschaffenseins ja doch bestehenden) göttlichen Liebesintention und zum anderen zugleich den christlichen Märtyrertod als Nachweis eben dieser gerade unverlierbaren göttlichen Liebesintention zu deuten, wobei im zweiten Fall zwingend ein „göttliches Zeichen“ im Vorfeld der im Menschen sich einstellenden Suizidintention erfolgt sein muss.

Für den Alltag ist aber damit die Verwirrung gewissermaßen perfekt. Denn da ja keiner mehr den durch Suizid gestorbenen Menschen nach dem „göttlichen Zeichen“ befragen kann, kann sowohl angenommen als auch abgelehnt werden, dass ein solches bestand. Der herrschaftlichen Willkür ist damit Tür und Tor geöffnet. Aber auch der Einzelne hat keinerlei Hinweise mehr, wie denn nun dieses „göttliche Zeichen“ aussehen könnte. Es kann dieses oder jenes sein, es könnte auch die Einsicht in Gottes unverlierbare Gnade im Angesicht der eigenen Verzweiflung sein – man weiß es letztlich nicht. Das einzige,

was gewiss ist, ist die Unsicherheit darüber, wie die hiesige Nachwelt es wohl sehen mag. Die ganze Verwirrung entsteht aber letztendlich darüber, dass dem Suizidenten die göttliche Liebes- und Rettungsintention abgesprochen werden soll, obwohl ihm diese, streng christologisch verstanden, in keinsten Weise abgesprochen werden könnte. Augustin schafft zwar zunächst das „göttliche Zeichen“ gewissermaßen ab. Um nun aber die Märtyrer vor der ewigen Verdammnis zu retten, führt er das „göttliche Zeichen“ dann doch wieder ein und eröffnet damit wieder die Debatte, die er mit seiner Interpretation des fünften Gebots eigentlich schon geschlossen hatte.

Während in den bisher untersuchten Verständnissen also jeweils mit einer Ungewissheit begonnen wurde, dass über das Schicksal nach dem Tod nichts Gewisses gesagt werden kann, räumt Augustin fundamental mit dieser Unsicherheit auf. Dies kann er infolge seiner „Ontologie des Ewigen“: a) Es ist gewiss, dass die Seele unsterblich ist und Dank Gottes Gnade ins ewige Leben gerettet werden kann; b) es ist gewiss, dass die göttlichen Gebote auch auf den Suizid anzuwenden sind und der Suizident der ewigen Verdammnis anheimfällt. Das augustinische Verständnis hat so alle Unsicherheit hinsichtlich der Bewertung des Suizids hinter sich gelassen. Seine Ablehnung des Suizids ist kein vernünftiges ethisches Gebot wie bei Platon oder ein vernünftiges staatliches Verbot wie bei Aristoteles oder ein vernünftiges göttliches Angebot wie bei Paulus, sondern ein zwingendes göttliches Gebot – und zwar das Fünfte. Er führt den Gedanken des „göttlichen Zeichens“ nicht wegen irgendwelcher Zweifel an seiner Erkenntnis ein, sondern um die Märtyrer vor der ihnen sonst gewissen „ewigen Verdammnis“ zu retten. Es ist gewissermaßen ein „Gnadenakt“ Augustins, den er der Kirche und ihrer Geschichte gewährt. Es ist allerdings auch ein „Gnadenakt“ mit Folgen, der eine Menge Verwirrung unter dem Kirchenvolk stiftet.

Augustins Suizidverbot ist damit zugleich das Ende einer Geschichte, die noch gar nicht richtig angefangen hatte. Nämlich das Ende der Geschichte, die nach dem suizidalen Menschen fragt und die die Frage stellt, wie es wohl ist, suizidal zu sein. Diese Frage ist im augustinischen Verständnis des Suizids vollkommen und – jedenfalls wenn man Augustin folgt – für alle Zeit unnötig geworden. Dies hat im theologischen Diskurs – unter Auslassung der Überlegungen Martin Luthers – bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts die eigenständige Frage eines theologischen Verständnisses der suizidalen Erfahrung verhindert (Holderegger 1979, S. 268ff). Sicherlich kann angenommen werden, dass es Augustin vor allem um eine christliche Reformulierung des Suizidverbots ging, um den allzu leicht scheinenden Weg ins ewige Leben via Suizid zu unterbinden. Dieses aber hätte er auch in einer Weiterverfolgung des paulinischen Ansatzes versuchen können, der, wie gezeigt, vor allem den Gedanken verfolgte, dass aus dem Leben heraus eine Begründung gefunden werden kann, welche das „Wozu“ des Lebens erörtert und den Suizid unnötig macht.

Zugegebenermaßen findet sich dieser Aspekt auch bei Augustin, auch wenn er nicht so stark gewichtet wird. Denn, auch dem augustinischen Verständnis nach, ist es immer

gottgefälliger, am Leben zu bleiben, als sich zu töten. Augustin sichert damit das irdische Leben in all seiner Schwäche und Dürftigkeit in der Rückführung auf Gott ab und adelt das leidende und demütige Dasein, welches trotz aller Qualen im Diesseits ausharrt und lebt. Der freiwillige Tod wäre dann so gesehen „unedel“, wie wir mit Blick auf die christliche Mystik des Meister Eckhart (um 1260-1328) sagen könnten, da der Vollzug des Lebens an sich bereits „edel“ ist. „Dennoch, wie schlecht das Leben auch ist, es will leben. Wozu isst du? Wozu schläfst du? Damit du lebst. Wozu begehrt du Gut oder Ehre? Das weißt du sehr wohl. Aber wozu lebst du? Um zu leben, und du weißt dennoch nicht, wozu du lebst. So begehrenswert ist das Leben in ihm selbst, dass man es um seiner selbst willen begehrt. [Sogar] die in ewiger Qual in der Hölle sind, wollten nicht ihr Leben verlieren, weder die Teufel noch die Seelen, denn ihr Leben ist so edel, dass es ohne ein Zwischenstadium von Gott in die Seele fließt. Darum, weil es aus Gott so ohne Vermittlung fließt, darum wollen sie leben. Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben.“ (Meister Eckhart 1963, 6, 123-137) Eckhart zielt hier auf die schon immer gegebene Ununterschiedenheit von Leben und Transzendenz – die er Gott nennt – und darauf, dass das Leben sich um seiner selbst willen vollzieht. Das „Wozu“ des Lebens ist im Leben schon immer vollzogen und in diesem Vollzug seiner ist das Leben schon immer über sich hinaus, ist unendlich mehr als es im Vollzug seiner selbst gerade ist. Insofern ist auch das schrecklichste Leben „edel“ und derjenige, der sich suizidiert, verhält sich „unedel“. In dieser Richtung wäre zwar ein generelles Suizidverbot nicht begründbar – mit allen Problemen beispielsweise für die weltliche Kirche –, sondern es ginge nur noch um das „Adeln“ eines jeden Menschen. Der Aspekt, dass auch der schwächste Mensch noch im Ausharren auf Gott zurückgeführt werden kann, hätte aber philosophisch gesehen der konsequenteste in der Argumentation Augustins werden können, denn die Hoffnung auf die Rettung durch Gott ist dem christlichen Menschen unverlierbar, auch wenn sie dem Einzelnen niemals versichert sein kann. Dazu aber ist es bei Augustin aus den benannten Gründen nicht gekommen. Vielmehr geht er in die Kirchengeschichte als derjenige ein, der das Suizidverbot als göttliches Gebot ausweist und den Suizidenten in die ewige Verdammnis stürzt.

### 2.3. Postaugustinische Verständnisse der suizidalen Erfahrung

Die Ablehnung des Suizids wird auf dem Konzil von Karthago 348 kirchliche Doktrin (Minois 1996, S. 46ff). Es erfolgen im Gefolge der augustinischen Position weitere Ächtungen des Suizids auf den Konzilen von Arles (452) und Braga (563) (Rosen 1971). Letztlich wird der Suizid sogar härter bestraft als der Mord an einer anderen Person (Minois 1996, S. 52). Es fällt schwer, hinter dieser Verurteilung des Suizidenten nicht auch die weltlichen Interessen der Kirche als herrschende Institution zu erkennen, in

welcher das Zueinander von Mensch und Gott nach dem feudalherrlichen Vorbild des Herren und des Untertanen formuliert wird, wobei die Kirche als der irdische Stellvertreter Gottes als der Herr aller Christen auftritt. Ob Augustin dies beabsichtigte, was wohl bezweifelt werden dürfte, ist hingegen eine andere Frage. Jedenfalls kann erst in seinem Gefolge der Suizid aus Verzweiflung als die sündigste Form des Suizids geißelt werden: „Wer *desperatio* an den Tag legt, tötet sich, weil er glaubt, dass seine Sünden unverzeihlich sind. Er sündigt sowohl gegen Gott – an dessen Erbarmen er zweifelt, wie Judas – als auch gegen die Kirche, an deren Mittlerkraft er zweifelt.“ (Minois 1996, S. 52) Dieses Verständnis gelingt nur unter Absehung von allem, was das christliche Selbstverständnis hinsichtlich der unverlierbaren Liebes- und Rettungsintention Gottes in seinem Kern ausmacht. Hierfür ist Augustin durchaus von entscheidender und, angesichts seiner wiederholten Betonung der Unverlierbarkeit der göttlichen Rettungsintention, geradezu tragischer Bedeutung. Im ersten Schritt (1) spricht Augustin dem Suizidenten mit einer in sich widersprüchlichen Argumentation die (an sich unverlierbare) Liebesintention Gottes ab und deklariert den Suizid damit als Sünde. Nachdem Augustin im Verlauf der Kirchengeschichte Kirchenvater geworden ist, wird nun (2) basierend auf einer obrigkeitshörigen Interpretation die ursprüngliche Herleitung seiner Sündenbehaftung vergessen und stattdessen die Verdammung des Suizids als ein ewig gültiges göttliches Gebot im Range der Zehn Gebote angesehen. Hiervon ausgehend (3) zeigt sich der Suizident nun als doppelt schwerer Sünder: Er tötet sich nicht nur selbst, sondern er hat, in der nun möglichen (kirchlichen) Interpretation, auch noch die Hoffnung auf Gottes doch an sich unverlierbare Liebesintention verloren. Dass ihm überhaupt erst die Kirche für die erste Sündenverurteilung (1) selbst die (an sich unverlierbare) Liebesintention Gottes abgesprochen hat, wird (bzw. wurde) dabei vollkommen übersehen.

Diese in sich widersprüchliche Argumentation ist in der mittelalterlichen Kirchenpraxis keineswegs ein Einzelfall. Sie ordnet sich streng verstanden um die Frage, wem die (an sich unverlierbare) Liebesintention Gottes überhaupt zukommt. Während dem Christen von kirchlicher Seite nicht zugestanden wird, überhaupt an der Liebesintention zu zweifeln und hierdurch dann zu verzweifeln, fällt andererseits das Töten des Verurteilten durch den Gerichtsherrn oder das Töten eines Sklaven nicht unter das fünfte Gebot. Die Freiheit des Christentums gilt nicht für den staatlich Verurteilten, sogar dann nicht, wenn er seine Verfehlungen demütig bekennt. Sein Christsein rettet ihn weder vor der Hinrichtung noch – zumindest soweit dies im Diesseits behauptet werden kann – vor der ewigen Verdammnis. Den Christen jedoch, der sich getötet hat, trifft es besonders hart. Denn der sich aus Verzweiflung das Leben nehmende Christ zeigt sich bildlich als Nachfolger von Judas Ischariot, dessen Darstellung als einsam-verzweifelter Erhängter seit dem 5. Jahrhundert über 1000 Jahre die Ikonographie des Suizids in Opposition zum Märtyrertod beherrscht (Brown 2001, S. 50ff). Bei aus kirchlicher Sicht als verzweifelt anerkannten Suizidenten wird die Leiche geschleift und – einem Judas angemessen –

anschließend gehängt. Ihr Eigentum wird vom gerichtsbaren Herrn konfisziert. „Die Interessen Gottes ähneln denen der Eigentümer: wer über sein eigenes Leben verfügt, greift in die Rechte des einen wie die der anderen ein. Die zivilen und religiösen Autoritäten führen denselben Kampf gegen den Selbstmord, und ihre Abschreckungsmaßnahmen ergänzen einander: Konfiszierung und ewige Verdammnis. In beiden Bereichen geht das Verbot des Selbstmords mit der Einschränkung der menschlichen Freiheit einher: der Mensch verliert das wesentliche Recht, über seine Person zu bestimmen, zugunsten der Kirche, die sein ganzes Dasein lenkt und ihre Kraft aus der Zahl der Gläubigen schöpft, und zugunsten der Grundherren, zu denen auch manche Kirchenmänner gehören, die in einer unterbevölkerten Welt, in der Hungersnöte und Epidemien regelmäßig die Bewirtschaftung der Ländereien gefährden, ihre Arbeitskräfte zu erhalten und zu vermehren trachten.“ (Minois 1996, S. 54) So verwundert es nicht, dass die Kirche als herrschende Institution die meisten Suizide aus Verzweiflung in den Klassen der Bauern, Handwerker und einfachen Arbeiter zu erkennen meint (S. 25f). In den adligen, mönchischen oder klerikalen Schichten besteht hingegen oftmals die Tendenz, den Suizid als beispielhaftes Martyrium zu verklären. Dies reproduziert die das ganze alltägliche Leben des Mittelalters vom 7. bis 13. Jahrhundert durchziehende, religiös kanonisierte Ordnung der Gesellschaft in Schichten und Stände (Goetz 1994, S. 29ff). Und hierzu passt es auch, dass Thomas von Aquin (1225-1274) in seiner *Summa theologica* den Suizid nochmals in seinem kirchlichen Status als eine Sünde bekräftigt, die gegen das Naturrecht der Selbsterhaltung, gegen die Gemeinde und Gemeinschaft und insbesondere gegen die Schöpfung und Schöpfungsabsicht Gottes verstößt (vgl. Decher 1999, S. 29ff).

Im Hochmittelalter werden jedoch „objektive Glaubensinhalte“, wie die Annahme Gottes als das unwandelbar Gute oder die Erbsünde und die an diese Glaubensgehalte gebundene Typisierung und Ordnung des mittelalterlichen Lebens, angesichts intensiverer Selbstreflexion und ihrem Widerspruch zum subjektiven Erleben zunehmend rätselhaft. In der „subjektiven Wende“ im späten Mittelalter wird dieser Widerspruch formulierbar, seitdem in der Frühscholastik das Reflexionsvermögen als auszeichnendes Merkmal des Menschen gefasst wird (Hugo von St. Viktor († 1141): „Person ist selbstbewusster Geist“; *spiritus rationalis [...] per se discernens se*, vgl. Ohlig 2001, S. 21). Dieser Wende entspricht beispielsweise der populärer werdende Bericht der eigenen Innerlichkeit in der im 11./12. Jahrhundert sich zunehmend institutionalisierenden Beichte, welche dem augustinischen Einbekennen durchaus nah verwandt ist und zudem einen kathatischen Effekt hat. All dies eröffnet einen „Innenraum“, in dem es um eine intensivere Selbstregulation von Affekten und Gedanken im Hinblick auf die Erfüllung mehr oder weniger internalisierter Normen i.S. der christlichen Glaubensinhalte geht. Hiermit verbunden ist eben auch ein „Schuldigwerden“ (Delmeneau), welches von einem Beschämbarwerden nicht getrennt werden kann. Der Mensch wird so geradezu zur Scham „befähigt“. Denn die Verwirklichung der personalen Eigentypik im

interpersonalen Feld auf dem Weg des Selbstbewusstseins und die Ausgrenzung eines inneren Raumes von Wünschen und Gefühlen, an den selbstständig ein stets neu zu beachtendes Maß – beispielsweise in Gestalt der Wünsche der geminnnten Frau oder der christlichen Glaubensgehalte – angelegt werden soll, ist an die Fähigkeit zur Scham als handlungsleitendes Gefühl gebunden. Diese Handlungsleitung durch die Scham gilt sowohl im Rückblick auf eine beschämende Situation als auch in der Voraussicht auf eine Situation, welche bei maßlosem Verhalten in der Beschämung enden würde (Elias 1992, Bd.2, S. 88ff). Scham als reflexives Gefühl ist hierbei verständlicherweise von besonderer Wichtigkeit, um andere, „gröbere“, dem Triebhaften näher stehende Gefühle zu verfeinern.

Diese Verfeinerung der Affekte vollzieht sich im höfischen Raum und bezieht sich insbesondere auf den Umgang mit Frauen, aber auch auf den Umgang mit anderen Schwächeren und Abhängigen. Denn diejenige Herrin, deren Schönheit zwar in den Bann schlägt, die aber dessen unbenommen ihre Liebe ausschließlich nach eigenem Gutdünken gewährt oder verweigert, zwingt den Ritter zur Selbstbetrachtung – insbesondere seiner eigenen sexuellen Lust – und eröffnet so den (Beziehungs-)Raum der Minne. Die formgebenden Beispiele dieses neuen Typs von Beziehung zwischen dem kampfkraftigen Ritter und der körperlich „wehrlosen“, geistig aber oft gebildeteren Frau am Hof finden sich insbesondere im Minnegesang des 12. Jahrhunderts (Elias 1992, Bd.2; Kartschoke 2002). All dies heißt nicht, dass die Menschen nicht auch vorher ihre Reflexionsfähigkeit thematisierten, jedoch gewinnt sie einen neuen Stellenwert, wenn die erstrebenswerte Persönlichkeit zunehmend im Sinne einer abgegrenzten Individualität mit selbstregulativen Fähigkeiten gestaltet wird. So verstanden geht es in dieser neuen personalen Identität der gehobenen Schichten immer auch darum, dieses „Mehr“ in der Identität und damit die Lebendigkeit dieser Identität zu bewahren. Dabei ist die Reflexion im Angesicht des Anderen und der eigenen Lebensgeschichte von besonderer Bedeutung. Hieraus gewinnt sich – ohne dass es direkt thematisiert wird und unterhalb der kirchlichen Doktrin, die den Suizid verbietet – eine neue Weise des Umgangs mit der eigenen Verzweiflung und damit zugleich eine neue Begründung zur Unnötigkeit des Suizids aus dem Lebens selbst heraus.

Dies findet sich insbesondere in den höfischen Epen wieder, die als typische Beispiele perfekten höfisch-ritterlichen und minnenden Verhaltens formuliert werden und dem tatsächlichen Ritter als idealtypische Vorbilder dienen. Wolfram von Eschenbach (1170/1175 - nach 1220) steht mit seinem um 1200 verfassten, 25000 Verse umfassenden Parzival inmitten der „subjektiven Wende“ im späten Mittelalter. Denn, so können wir hier lernen, erst die Scham eröffnet überhaupt die Möglichkeit aller weiteren (höfischen) Erziehung. Wer sich nicht mit anderen vergleicht und sich diesen gegenüber „unterlegen“ fühlen kann, sich also nicht zu schämen vermag, kann auch keine anderen, insbesondere maßvolleren Sitten lernen als die, die er in einem naturwüchsigen Sinne „von Natur aus“ hat. Wer nicht an sein eigenes Leben, an sein eigenes Handeln ein „Maß“ anzulegen

vermag, kann in der höfischen Welt des Wolfram nicht mehr bestehen – und er bleibt überdies schamlos. Insofern auch ist Schamgefühl die „Seelenkrone“, ist die höchste Tugend des höfischen Ritters, welches sein Handeln auch im schlimmsten Moment seines Lebens – nämlich der (hof-)öffentlichen Beschämung – bestimmt (Eschenbach 2006, 319, 1-11).

Das Grundmuster der höfischen Epen zielt auf die Wiedererlangung der standesgemäßen Position durch die abenteuerliche, mit Kämpfen gespickte Reise („aventure“). Die muss der höfisch-ritterliche Herr antreten, da er infolge vorherigen eigenen Versagens seine standesgemäße Position verloren hatte. Die Beschämung führt hier also nicht wie bei Homer in eine suizidale Verfassung, sondern in eine gefährvolle Aventure, in deren Verlauf entweder der Tod gefunden oder die Ehre wiedergewonnen und die Scham überwunden wird (329, 15ff). Besonders ist die Parzival-Figur aber dennoch insofern, weil Parzival im Verlauf seiner Aventure neben verschiedenen Kämpfen mit anderen Rittern auch immer wieder die Auseinandersetzung mit seiner eigenen Vergangenheit leisten muss, sich seiner Geschichte immer wieder schamhaft erinnern und sie deutend in die aktuellen Situationen einbringen muss (Kartschoke 2002). Dieses narrative Erinnern eröffnet einen individuellen „Kampfinnenraum“ und weist über den typisierenden Charakter hinaus, obwohl Wolframs Parzival dennoch eine typische Gestalt ist – er ist der schönste, stärkste und formvollendetste Ritter – und noch nicht als ein unverwechselbares Individuum verstanden werden kann. Wolframs Epos ist noch kein Entwicklungsroman im modernen Sinne, aber auch kein Heldenepos der Antike mehr, sondern eben eine Aventure im höfischen Sinne.

Dabei kommt die Aventure des Ritters – trotz aller Beschämungen und Niederlagen – ganz ohne suizidale Krisen aus und ist letztlich der Buße des christlichen Menschen vergleichbar. Die Aventure ersetzt in der ritterlichen Welt des Hochmittelalters den Suizid aus Verzweiflung. Bemerkenswert ist dabei, dass der Suizid eben nicht mehr schlicht verboten werden muss, sondern dass er aus der ritterlichen Identitätsbildung heraus überflüssig wird, da in dieser zugleich die Offenheit des Lebens als ein „Mehr“ bewahrt wird. Für Parzival ist dieses „Mehr“ seiner selbst – symbolisiert im Gral – das Mitgefühl für den anderen Menschen *als* Menschen (Eschenbach 2006, 752, 24ff u. 781, 2ff): „Der Gral, die Macht des Grales schließen Gemeinschaft mit der Falschheit aus. Du zogst die kleinen Sorgen groß – die Freude kommt, du bist sie los! Du hast dir Seelenfrieden erkämpft, hast in der Sorge Lebensglück erharrt.“ (782, 21-25)

Allerdings gibt es im Hochmittelalter des 11. bis 14. Jahrhunderts auch ein eher volksnahes theologisches Verständnis der Verzweiflung und damit der suizidalen Erfahrung. Dieses Verständnis ist für unsere Untersuchung auch insofern wichtig, da es bis in das 18. Jahrhundert hinein ein wesentliches Verständnis der suizidalen Erfahrung bleiben wird. In diesem Verständnis zeigt sich in der menschlichen Verzweiflung das Werk des Satans, des Teufels. Er verführt den Menschen zur Verzweiflung, der darin – Judas vergleichbar – alle Hoffnung auf Errettung durch Gott fahren lässt. Dieser Gedanke

der „dämonischen Besessenheit“ greift dabei auf ein Verständnis von Krankheit zurück, welches insbesondere in mythisch-rituellen Kulturen als zentrales Modell für psychische Ausnahmezustände angesehen werden kann und in der kirchlichen Ikonographie des sich erhängenden Judas bildlich-erzieherischen Ausdruck findet (Ellenberger 1996, S. 35ff; vgl.a. Brown 2001, S. 74ff). Das im christlichen Mittelalter bekannte Modell der „Besessenheit durch böse Geister“ ist jedoch andererseits zumeist vom damaligen medizinischen Krankheitsverständnis zu unterscheiden (Schipperges 1993, S. 117ff), dessen herausragendes Modell für „psychische Störungen“ wiederum das am hippokratischen Verständnis orientierte Konzept der Melancholie war. Nachweisbar bestehender Wahnsinn bzw. Melancholie wiederum entschuldigt hingegen im damaligen Verständnis der Kirche den begangenen Suizid. Dabei scheint dieser Nachweis in fast der Hälfte der Fälle geführt worden zu sein, wobei dieser entschuldigende Nachweis eher bei Mitgliedern höher stehender Schichten herangezogen wurde (Minois 1996, S. 64ff). Diese Entschuldigung durch eine Geisteskrankheit versteht sich nun daraus, dass der geistig kranke Mensch „von Sinnen“ und demnach nicht mehr die Hilfe der Kirche in Anspruch zu nehmen fähig ist. Dieses Verständnis der suizidalen Erfahrung nimmt dabei unmissverständlich Bezug auf das platonische Verständnis, von dem ebenfalls der Wahnsinn explizit als eine die Selbsttötung erlaubende Ausnahme angesehen wird (Platon 1991, Bd. 9, 873c).

Das medizinische Verständnis des Wahnsinns (Melancholie) reicht zurück auf die hippokratische Medizin, als deren herausragendster Vertreter im christlichen Hochmittelalter Galen (129–199 n. Chr.) gilt. Die Ursache der Melancholie sieht man, Hippokrates und insbesondere Galen folgend, im Übermaß der schwarzen Galle (*melas chole*), einem der vier Körpersäfte. Die geistige Verfassung bei Melancholie zeigt sich dabei jedoch sehr vielfältig und keineswegs einheitlich wie bei der Depression im heutigen Sinne. So beschreibt Constantinus Africanus 1080 in seinem Traktat „De melancholia“ die Spannweite der Melancholie in den folgenden beiden Sätzen: „Melancholie ist der Glaube an ein Überfallenwerden durch irgendein nicht existierendes Übel“; aber auch: „Melancholie ist ein die Seele beherrschender Argwohn, aus dem Furcht und Traurigkeit entstehen.“ (z.n. Schipperges 1993)

Unbenommen aller Vielfalt der Strukturveränderungen des Erlebens, Denkens und Wahrnehmens in der Melancholie, gilt die Melancholie seit der Antike als eine krankhafte Verfassung, aus der heraus sich der Mensch häufiger das Leben nimmt (vgl. Schott 1998, S. 57f). So findet sich bereits im Corpus hippocraticum, welches seit dem 4. Jahrhundert vor Christus in Alexandria zusammengestellt wurde, der explizite Bezug auf die Häufung von Suiziden in der Melancholie („Geistesverdunkelung“), sei es infolge von „Wahngelbten“ oder „einer gewissen Lust, infolge deren sie den Tod herbeisehnen, als wenn er etwas Gutes wäre“ (Hippokrates 1933-40, Bd. V, XXIII/136ff). Auch Galen weist auf die Häufigkeit von Suiziden bei Melancholikern hin. Die suizidale Verfassung zeigt sich in diesem Verständnis als die körperlich begründete Verzweiflung, in welcher

der Argwohn bzw. Glaube gegeben ist, stets durch ein eintretendes Übel noch tiefer in die Verzweiflung hineingedrückt zu werden. In dieser Verrückung des Denkens und Erlebens ist nun – so das damalige kirchliche Verständnis – dem suizidalen Kranken – ohne dessen Schuld – die Gewissheit an die Errettung durch Gott abhanden gekommen. Dabei gilt offenbar, dass die Sicht des suizidalen Menschen, im eigenen Tod eine Rettung zu sehen, gewissermaßen das „Verrückteste“ an der Melancholie bzw. Geisteskrankheit ist. Allerdings ist dieses medizinische Verständnis, welches die suizidale Erfahrung als Ausdruck einer zu behandelnden und damit möglicherweise überwindbaren psychischen und körperlichen Verfassung sieht, noch keineswegs im kulturellen Sinne virulent. Trotzdem kann dieses Verständnis, auch wenn es oftmals nur wie eine Entschuldigung in den gerichtlichen Verfahren im Mittelalter genutzt wird, als ein wichtiges – schließlich in der Neuzeit und dem Zeitalter der Medikalisierung zunehmend wichtiger werdendes – Gegenmodell zur „teuflischen Verzweiflung“ verstanden werden.

Zunächst aber gewinnt das Verständnis der Verzweiflung als Ausdruck „dämonischer Besessenheit“ durch den „Leibhaftigen“ im ausklingenden Mittelalter und vor allem in der beginnenden Neuzeit zunehmend an Bedeutung. Dabei gilt die „Austreibung des unreinen Geistes“ als Heilmittel. Die das gesamte Mittelalter hindurch reichende kirchliche Praxis des Exorzismus ist dabei komplex und setzt letztlich auf die Heilung durch den Heiligen Geist, wie sich in der zentralen Exorzismus-Formel ausdrückt: „Fahre aus, du unreiner Geist, und gib Raum dem Heiligen Geist.“ (Schipperges 1993, S. 113). Andererseits gibt es in der kirchlichen Perspektive auch die Buße, um der drohenden Verzweiflung und der darin drohenden Besessenheit entgegen zu treten, denn das Ritual der Buße erneuert die Zusicherung der Liebesintention Gottes. Zusammengefasst zeigt sich aus damaliger Sicht in diesem Verständnis der suizidalen Erfahrung ebenfalls der Suizid selbst als das „Verrückteste“, da in der suizidalen Erfahrung der Irrglaube herrscht, im eigenen, selbst herbeigeführten Tod eine Rettung zu sehen (worin eine gewisse Übereinstimmung mit dem aristotelischen Verständnis gesehen werden kann). Der Unterschied zum „medizinischen Modell“ zeigt sich allerdings im Verständnis der Verursachung dieses Irrglaubens, wobei dies einmal als Folge körperlicher Säfteungleichgewichte und das andere mal als Folge dämonischer Besessenheit verstanden wird.

Beide Verständnisse werfen dabei die Frage auf, inwiefern die suizidale Einsicht, dass im eigenen Tod eine Rettung besteht, im christlichen Selbstverständnis als ein Irrglaube oder eine Verrücktheit angesehen werden kann? Auch wenn es eine Wiederholung ist, sei erneut darauf hingewiesen, dass diese Sichtweise zum zentralen Fundament des christlichen Selbstverständnisses gehört. Denn was wäre der Christ ohne die göttliche Liebesintention, ihn ins ewige Leben zu retten? Hatte nicht Paulus in der Frühzeit des Christentums händeringend nach triftigen (christologischen) Einwänden gegen ein zu rasches Versterben im Stile eines Märtyrers gesucht? Erneut zeigt sich hier eine Folge

der augustinischen Verwirrung. Denn die Gewissheit, bei welcher es sich ja streng genommen um eine menschliche Gewissheit handelt, dass im Tod nur dann keine Rettung ins ewige Leben gesehen werden kann, wenn er sich selbst zugefügt wird, ist hier die notwendige Basis, um eine solche (suizidale) Sicht, unter Beibehaltung der religiösen Gewissheit einer leiblichen Auferstehung bzw. eines ewigen Lebens der unsterblichen Seele, überhaupt als Irrtum bezeichnen zu können. So leiht hier Augustin unwissentlich (und vermutlich unbeabsichtigt) eine Grundannahme, welche unhinterfragt übernommen und in widersprüchlicher Weise zugespitzt eine völlige Verkehrung des christlichen Gedankens erlaubt. Dies scheint im weiteren Verlauf des Mittelalters erstaunlicherweise, jedenfalls in den populären Verständnissen, kaum aufzufallen und findet im sich erhängenden Judas bildhaften Ausdruck. Die vermeintliche Unterschiedlichkeit der Tode – durch eigene Hand versus durch fremde Hand/Natur – kann aus menschlicher Sicht hinsichtlich des Zustandes des Todes streng verstanden in keiner Weise festgestellt werden. Sie könnte im Tode höchstens im „Jüngsten Gericht“ – der christlichen Version des ägyptischen „Totengerichts“ – durch Gott selbst festgestellt werden. Die Behauptung, die unterschiedliche Qualität der Tode gemäß der Art und Weise ihrer (zugegebenermaßen) unterschiedlichen Herbeiführung unterscheiden zu können, setzt hingegen die Kenntnis der Entscheidung Gottes im „Jüngsten Gericht“ voraus und behauptet zugleich, die Grenzen der göttlichen Gnade zu kennen. Wie dies gewusst werden kann, ist tatsächlich ein (augustinisches) Rätsel. Die in der katholischen Kirche des Mittelalters geleistete Kanonisierung, welche den Suizidenten auf ewig verdammt und zugleich für die maßgebenden (feudalherrlichen) Schichten dazu tendiert, im Falle der Selbstentleibung den Märtyrertod zu reklamieren, zeigt sich so verstanden tatsächlich als eine Leistung, die vor dem Hintergrund der grundherrschaftlichen Ordnung der mittelalterlichen Gesellschaft zusätzlich plausibel wird, da sie dieser Ordnung entspricht und sie absichert (Goetz 1994, S. 116ff; Minois 1996, S. 57ff)

Diese Kritik zeigt zudem aber, dass dieses Verständnis, welches eine prinzipielle „Verrücktheit“ darin zu erkennen vermeint, dass der suizidale Mensch in seinem Tod eine Rettung sieht, außerhalb des christlichen Selbstverständnisses (beispielsweise mit Aristoteles) schlüssiger und widerspruchsfreier hätte formuliert werden können. Denn es stellt in seiner begründenden Herleitung das zentrale Fundament des christlichen Selbstverständnisses – den Glauben an die unverlierbare Liebesintention Gottes und die Gewissheit der Unsterblichkeit der Seele in personaler Kontinuität – fundamental in Frage. So könnte beispielsweise ebenso argumentiert werden, dass es sich um einen Irrtum handelt, wenn im Tod („kurzschlüssig“ und unbedacht) die eigene Rettung gesehen wird, obwohl zugleich angenommen wird, dass dem betreffenden Menschen nach dem Tod nichts mehr gegeben sein wird, der Tod also das endgültige und unumkehrbare Ende für die einzelne Person ist. Offenbar ist aber im ausgehenden Mittelalter die Verwirrung um das Thema der suizidalen Erfahrung übergroß geworden. Die Unterschiedlichkeit der Sichtweisen, die gewissermaßen unterhalb der kanonischen

Verdammung des Suizids als göttlich verboten entstehen, sind kaum noch unter ein christliches Verständnisdach zu zwängen. Jede Schicht, jeder Stand, jede gesellschaftliche Gruppe scheint ein eigenes Verständnis favorisiert zu haben, wobei die Konsequenz und Kohärenz der Verständnisse mit dem christlichen Selbstverständnis zunehmend fragwürdig wird.

### 3. ZUM VERSTÄNDNIS DER SUIZIDALEN ERFAHRUNG IN DER NEUZEIT, AUFKLÄRUNG UND MODERNE

Die Neuzeit beginnt in Europa in Norditalien, letztlich ohne genaues Datum und in schichtenspezifischer Gebundenheit. Im Begriff der „Renaissance“ gefasst meint dies vor allem die Wiederaufnahme der antiken Tradition als nachahmenswertes Vorbild für das eigene Handeln und Denken. In dieser Hinsicht ist insbesondere auch der Humanismus zu nennen, der in Norditalien die höfische Strukturbildung der Herrscher (sog. *signori*) begleitet und gewissermaßen in dem Sinne „veredelt“, da im Humanismus ein das Christliche verwandelndes Menschenbild im Rückgriff auf das antike (und imperiale) Rom propagiert wird (Reinhardt 2007, S. 103ff). In historischer Sicht fällt dabei die Heraufkunft des Humanismus und die Wiederaufnahme der antiken Tradition mit den massiven Krisen im lateinischen Westen Europas zusammen, die infolge von Hungersnöten, Bauern- und Zunftaufständen sowie der großen Pest von 1348-1351, der etwa ein Drittel der europäischen Bevölkerung zum Opfer fällt (Schipperges 1993, S. 105), schwerwiegendste alltägliche Nöte und eine Unsicherheit der mittelalterlich geprägten Ordnung der Gesellschaft bedeuten.

In Kontinuität seit dem 12. Jahrhundert entwickelt sich in den norditalienischen Städten die Herrschaftsform der *signori*, die eine jeweils eigene, herrscherindividuelle Melange verschiedenster Strategien der Machtausübung und -absicherung in ihren Städten und Ländereien entwickeln. Einerseits feudalherrlich, andererseits bürokratisch zentralisiert gewinnen sie eine publikumswirksame Paternalität in einer gewissen Unabhängigkeit vom sichtbaren Staat, den sie wiederum im Hintergrund selbst organisieren (Reinhardt 2007, S. 44ff). Die Höfe der Este in Ferrara, der Medici in Florenz, der Sforza in Mailand und der Montefeltro in Urbino gelten dabei im 15. Jahrhundert als besonders gelungene Beispiele einer solchen Melange, denen zudem auch noch die Anregung besonders hochstehender künstlerischer und philosophischer Werke gelangen. Bedeutende Künstler wie Leonardo da Vinci (1452-1519), Michelangelo Buonarotti (1475-1564), Raffael da Urbino (1483-1520) oder Filippo Brunelleschi (1377-1446) und Donato Bramante (1444-1514) prägen bildlich und vor allem baulich diese Epoche in den italienischen Städten und dem Vatikan, wobei sie ihre Kunst- und Bauwerke an den antiken Vorbildern orientieren und so die überlieferten kunst- und bauhandwerklichen Fähigkeiten oftmals herausfordern, jedenfalls aber dem künstlerischen Gesamtentwurf unterwerfen. Die publikumswirksame Präsentation des väterlich-gerechten Herrschers – in Gestalt von Bauwerken und Fresken – ist eines der herausragenden Merkmale der ansonsten weitgehend konventionellen Machtstrukturen, wobei die Entwicklung der höfischen Gesellschaften als weiteres wichtiges Merkmal europaweite Entwicklungen für die nächsten 300 Jahre vorwegnimmt (Reinhardt 2007, S. 71ff). Dabei erscheint der „Hof als Bühne“, an welchem der einzelne Höfling in selbsbewusster Kenntnis seiner eigenen

Person sowohl über intellektuell-reflexive Weitsicht als auch verhaltensmäßige Verstellung verfügen muss, wenn er seine eigenen Ziele verwirklichen will.

Auch dieses höfische Verhalten setzt also die höfischen Entwicklungen seit dem 12. Jahrhundert fort, in welchen schamgeleitet eine intensive Selbstregulation von Affekten und Gedanken im Hinblick auf die Erfüllung mehr oder weniger internalisierter Normen i.S. der christlichen Glaubensinhalte erforderlich wurde, wobei die Scham sowohl im Rückblick auf eine beschämende Situation als auch in der Voraussicht auf eine Situation, welche bei maßlosem Verhalten in der Beschämung enden würde, handlungsleitend wurde und so andere, „gröbere“, dem Triebhaften näher stehende Gefühle zu verfeinern vermochte (vgl. Elias 1992, Bd.2, S. 88ff). Auch in philosophischer Hinsicht wird der Humanismus und die Lektüre antiker Texte im Mittelalter und in der Scholastik vorbereitet (Flasch 1986, S. 566). Allerdings bedeutet dies nicht, dass es nicht für einzelne Menschen auch eine klare Zäsur in Absetzung zum christlich geprägten Menschenbild im frühneuzeitlichen Humanismus gegeben hat (Buck 1991, S. 67). Grundlage des Humanismus sind hierbei letztlich, in Nachfolge von Francesco Petrarca (1304-1374), die sog. *studia humanitatis*, welche eine exakte Untersuchung antiker Schriften wie z.B. derjenigen von Cicero oder auch Seneca meinen. In diesen Studien geht es aber nicht mehr um eine Erkenntnis des Göttlichen, sondern um die Erziehung des Menschen zu einer sittlichen Persönlichkeit (Buck 1991, S. 107). Die Humanisten, die sich diesen Studien widmen, entstammen zwar sehr unterschiedlichen Kreisen, die vom Klerus über städtische Patrizier, Handels- und Kaufleute bis hin zum Kleinbürgertum reichen, sie finden sich aber als Gleichgesinnte im Geiste wieder. Hierdurch entsteht eine Art „Geistadel“, der sich insbesondere in den Städten ausbildet. Wesentlich ist dabei, dass sich in diesem Studieren ein neues Menschenbild zeigt, welches den schöpferischen (und nicht nur den geschaffenen) Menschen meint und seinen Zentralbegriff in der Würde des Menschen hat.

Diese Wiederaufnahme der antiken Traditionen breitet sich zwar zunächst vor allem in den Städten Norditaliens aus, hat aber ihre durchschlagendste Wirkung erst lange Zeit später in der Aufklärung. Im Hinblick auf das Thema der suizidalen Erfahrung tritt jedoch bereits frühzeitig die stoische Philosophie in den Blickpunkt der Humanisten. Zudem findet sich eine zunehmende Verbildlichung des Suizids, in welcher neben Bildern der stoischen „Heroen“ Cato und Seneca insbesondere die symbolhafte Darstellung der Lucretia seit dem 15. Jahrhundert hervorsticht. In einer Vielzahl von Darstellungen, in denen sie sich als edle und zugleich verführerisch entblößte Frau mit einem Schwert selbst den Tod gibt, wird sowohl ihr individueller Widerstand gegen Herrschaftsstrukturen als auch ihr (christliches) Opfer für eine übergeordnete Idee des Menschlichen gezeigt (Brown 2001, S. 97ff u S. 111). Um die Wiederaufnahme des Themas des Sich-töten-könnens unter wiederum veränderten Vorzeichen eines primär nicht mehr christlichen, sondern humanistischen Selbstverständnisses zu verstehen, gilt es zunächst, sich des veränderten, humanistisch erweiterten Menschenbildes der

Renaissance zu versichern. Dieses zeichnet als Selbstverständnis zwar zunächst nur eine kleine, insbesondere städtische Gesellschaftsschicht aus, findet jedoch auch auf verwinkelten Wegen – teils zügig, teils verzögert – größeren kulturellen Einfluss, sei es über das sich wiederbelebende Theater, die Literatur oder die bildende Kunst. Dabei geht es keineswegs primär um eine Auflösung des christlichen Menschenbildes oder das Bezweifeln der augustinischen Gewissheit eines Lebens nach dem Tode in personaler Kontinuität, sondern um eine Befreiung des Menschen auf seine Humanität, d.h. auf sich selbst. Die irdischen Fähigkeiten des Menschen in seinen eigenen Dienst und dadurch in den Dienst Gottes zu stellen als auch die Individualität der Person stärker zu betonen, verbinden sich mit einer neuen Weise menschlicher Freiheit: der Würde des Menschen. Dabei ist mit dieser Würde eine irdische Würde gemeint, die durch die Vernunft, die geistige Ausstattung des Menschen, seinen *logos*, verwirklicht werden kann. Das Herausbilden dieser Würde des Menschen infolge seiner Geisthaftigkeit verweist somit zugleich auf ein irdisch-menschliches „Noch-nicht“, welches im Irdischen noch zu erreichen ist und verwirklicht werden kann.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), aus einer *signori*-Familie stammend und später – wie die überwiegende Anzahl florentinischer Bürger – dem endzeitlichen Bußprediger Savonarola (1452-1498) anhängend, spricht in seiner vielzitierten „Rede über die Würde des Menschen“ (*Oratio de hominis dignitate*) genau diese Geisteshaltung aus: „Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn es deine Seele beschließt.“ (Mirandola 1990, S. 7). Besonders wichtig ist dabei, dass Mirandola diese Rede von Gott her an den Menschen richtet. Damit wird gesagt, dass Gott selbst den Menschen auf seine selbst zu entfaltende Würde freisetzt.

Der Mensch ist in diesem Verständnis also nicht auf eine persona festgelegt, sondern letztlich in die Dynamik eines anzustrebenden „Noch-nicht“ eröffnet – worin er sowohl zur menschlichen Würde als auch zum unwürdig Animalischen finden kann. Nicht mehr „Umkehr“ und „demütige Bekenntnis“ aber führen zur eigenen Menschlichkeit, sondern aktives und weltzugewandtes Ergreifen des menschlich möglichen „Noch-nicht“ durch die Bildung des Geistes. So findet sich in der Neuzeit die Freiheit des Menschen als Autonomie, auch wenn ihr dieser Begriff erst mit Immanuel Kant (1724-1804) klar werden wird. „In der Neuzeit wird die Frage nach der Freiheit gestellt, ja zur Grundfrage des Menschen gemacht. Mit der Frage nach der Freiheit will der Mensch selbst auf den

Grund kommen. Renaissance ist eine Wiedergeburt dieser Frage. Humanismus ist eine Bewegung, welche von dieser Frage bewegt wird und nur diese vorantreiben will. Was heißt Freiheit des Menschen? Der Mensch entdeckt die Möglichkeit seiner Autonomie.“ (Baruzzi 1993, S. 140).

### 3.1. Frühe Neuzeit (Shakespeare, Morus)

Die humanistische Bewegung findet vorwiegend in den Städten statt und ist mit dem aufstrebenden Bürgertum verknüpft. Der genaue Zeitverlauf der humanistischen Bewegung ist in den verschiedenen Ländern Europas durchaus sehr unterschiedlich, in Norditalien bekanntlich früher als im „Rest Europas“. Gemeinsam ist ihnen aber neben der Bindung an die Städte und das Bürgertum und der Wiederaufnahme der antiken Tradition vor allem die Konzentration auf den einzelnen Menschen in seiner irdischen Verfassung und in Abgrenzung gegen seine Welt, so dass er sich als unverwechselbarer, wenn auch im Unterschied zum antiken Beispiel, nicht perfekter Mensch selbst vorfindet (Ulbricht 2002, S. 138ff). Neben einer simplen Abschilderung und Bestimmung der eigenen aktuellen Verfassung geht es hierbei immer auch darum, auf die Verbesserung dieser eigenen Verfassung abzielen. Solche Themen werden zeitgenössisch auch in der Literatur (z.B. in der Autobiographie oder im Theater) verhandelt, wobei auch hier zunächst die Impulse von den norditalienischen Städten ausgehen (Reinhardt 2007, S. 71ff). Letztlich ist es insbesondere das Theater, welches hier eine wichtige Funktion gewinnt, da es der breiten Masse in den Städten offensteht und die Thematisierung humanistischer Konzepte des Menschlichen auch außerhalb gebildeter Schichten erlaubt. Dabei verbleibt das Barocktheater insbesondere in den deutschsprachigen Gebieten fast vollständig unter dem Eindruck des Hofes und des höfischen Fests, es spielt mit der Intrige, der Maskerade und dem Mummenschanz (van Dülmen 1992, S. 166f). In vielen großen Handels- und Reichsstädten Europas entstehen jedoch Volkstheater außerhalb des höfischen Raums, wobei hier insbesondere London zu nennen ist, in welchem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Vielzahl weitgehend unabhängiger Theatergruppen gegründet werden und Dramatiker wie Christopher Marlowe (1564-1593) oder William Shakespeare (1564-1616) wirken (Egan 2003).

Im Theater hält das Sich-töten-können einen ganz einzigartigen Einzug, wie sich schon an der Häufigkeit des Themas ablesen lässt. „Auch wenn diese Stücke der Frührenaissance den Selbstmord bei weitem nicht verherrlichen, so tragen doch die große Zahl der Fälle sowie das Auftauchen bewundernswerter antiker Beispiele dazu bei, die Gemüter zu verwirren.“ (Minois 1996, S. 101) Diese „Verwirrung der Gemüter“ ereignet sich insbesondere durch die Konfrontation mit dem stoischen Verständnis des Suizids als „Freitod“. Dieses Verständnis, welches beispielsweise in den Werken von Cicero

nachgelesen und in den heroisch-erotischen Bildern der Lucretia oder Cleopatra anschaulich gesehen wird, wird verallgemeinernd als die philosophische Haltung der Antike anerkannt und insbesondere auf den Punkt hin verstanden, dass Suizid eine Freiheit aus dem Stande sei. In dieser Spannung findet sich auch der doppelte Suizid in „Romeo and Juliet“, welcher 1597 von William Shakespeare auf die Bühne gebracht wird und sich auf den Roman „Romeus and Juliet“ (1562) von Arthur Brooke und dessen darin erfolgter Adaption der Überlieferung der vermutlich um 1530 von Luigi da Porto (1485-1529) verfassten, vor allem in Verona spielenden Novelle „Romeo e Giuletta“ bezieht, welcher wiederum auf die durch Ovid überlieferte Erzählung von „Pyramus und Thisbe“ zurückgreift. Bekanntlich schreiten sowohl Romeo als auch Julia aus Verzweiflung zur Tat.

Shakespeare thematisiert durchgehend im Stück, dass sowohl Romeo als auch Julia an ihrem Leben nichts Lebenswertes finden, wenn sie nicht zusammen und gemeinsam als Mann und Frau leben können (Shakespeare 2008, III, V). Vor dem Hintergrund dieser Liebe und der potentiellen Verzweiflung, da die Liebe in ihrer Welt angesichts sozialer Spannungen keinen Ort hat, nehmen sich beide das Leben. Die Handlung, die zu den Suiziden führt, ist dabei zwar kunstvoll gestaltet, vollzieht sich aber dennoch in einer wie selbstverständlich erscheinenden Entwicklung. Nachdem Romeo von Julias „Tod“ erfahren hat, aber durch unglückliche Umstände den erläuternden Brief nicht erhält, dass es sich nur um einen durch einen Trank induzierten und vorübergehenden todesähnlichen Schlaf handelt, plant er spontan seinen Suizid an ihrer Seite. Er besorgt sich ein schnell wirkendes Gift und reist von Mantua nach Verona. Im letzten Akt des Stücks verwirft er in der Gruft an der Seite von Julias leblos wirkendem Körper die Sichtweise, dass im eigenen Tod eine „erleuchtende Rettung“ gesehen werden könne und betont, dass er sich aus Verzweiflung das Leben nimmt: „How oft when men are at the point of death/Have they been merry! which their keepers call/A lightning before death: O, how may I/Call this a lightning?—/[...]/Come, bitter conduct, come, unsavoury guide!/Thou desperate pilot, now at once run on/The dashing rocks thy sea-sick weary bark!/Here's to my love![Drinks.]—O true apothecary!/Thy drugs are quick.—Thus with a kiss I die.“ (V, III)

Während Shakespeare Romeo seine Verzweiflung in der suizidalen Erfahrung betonen lässt, zeigt er an Julia, dass es gerade der eigene Tod ist, der dem suizidalen Menschen als eine letzte Rettung erscheint, auch wenn dies nur das Ende der Verzweiflung sein mag. Die Verzweiflung und Unerträglichkeit, die Julia angesichts der Aussicht auf ein Leben ohne Romeo durchleidet, dient dabei als Hintergrund und wird so im direkten Vorfeld des Suizids nicht nochmals thematisiert, kann sie doch beim Zuschauer als erinnert vorausgesetzt werden. Von besonderer Bedeutung ist für diese Zuschauerkenntnis die Szene, in der Julia in ihrer Verzweiflung ihren Beichtvater, den Franziskanerbruder Lawrence anfleht, ihr zu helfen: „Be not so long to speak; I long to die,/ If what thou speak'st speak not of remedy.“ (IV, I) Derart innerlich der

Verzweiflung ausgeliefert, ersinnt sie mit Bruder Lawrence den Plan des todesähnlichen Schlafs. Als Julia dann nach etwa 24 Stunden aus ihrem todesähnlichen Schlaf erwacht, wenige Minuten nach Romeos Tod, findet sie seinen noch warmen Körper in ihrem Schoß liegend vor. Sie erkennt sofort, dass ihr Plan misslungen ist und ist entschlossen, ihm in den Tod zu folgen. In dieser Verzweiflung betont sie in der Gruft über dem toten Körper Romeos dann wiederum den rettenden Charakter des Todes, da er die Verzweiflung beendet. So nennt sie das Gift ein „Stärkungsmittel“ und bezeichnet das Messer, mit dem sie sich den Tod geben wird, als „glücklich“: „What's here? a cup, clos'd in my true love's hand?/Poison, I see, hath been his timeless end:—/O churl! drink all, and left no friendly drop/To help me after?—I will kiss thy lips;/Haply some poison yet doth hang on them,/To make me die with a restorative./[...]O happy dagger!/[Snatching Romeo's dagger.]/This is thy sheath[stabs herself]; there rest, and let me die. /[Falls on Romeo's body and dies.]“ (V, III)

Shakespeare verbindet mit den beiden Figuren diese zwei Seiten der suizidalen Erfahrung auf dramatische Weise, obwohl zugleich in beiden Figuren beide Aspekte erkannt werden können: Auf der einen Seite die Verzweiflung angesichts eines wertlos erscheinenden Lebens und auf der anderen Seite die im Tod zugesicherte Erleichterung, obwohl der Tod nicht als Übertritt ins ewige Leben oder Paradies thematisiert wird. Sowohl Romeo als auch Julia sind dabei aber keineswegs in stoischer Weise apathisch gegenüber ihren Umständen, sondern vielmehr in geradezu gegenteiliger Weise auf die anderen Menschen bezogen. Es ist ja die beständige und selbstlose Liebe füreinander, die der zentrale Bezugspunkt für all ihre Bewertungen ist. Gerade dass diese gemeinsame Liebe unter den gegebenen sozialen Umständen noch nicht gelebt werden kann und dass es dieses „Noch-nicht“ ist, für welches sich zu leben lohnt, zeigt eine neue und humanistische Qualität des Suizids: der Suizid als Nachweis für eine bessere Welt, welche angesichts der Umstände zwar noch nicht möglich ist, ohne die aber nicht sinnstiftend gelebt werden kann. Shakespeare's Drama zeigt aber zugleich, dass es eine größere Macht gibt – welche im Stile des elisabethanischen Weltbildes bei Shakespeare der vorsehende Gott selbst ist (vgl. Beyrer 2009, S. 689ff) –, welche die Gesicke lenkt und dieses schreckliche Schicksal von Romeo und Julia (Versöhnung der verfeindeten Familien durch ihren Tod, womit diese Familien zugleich ihrer letzten Erben beraubt werden) förmlich verordnet.

Bei aller Verbundenheit Shakespeare's mit dem elisabethanischen Weltbild ist es dennoch der Rückbezug auf die antike Tradition, der überhaupt erst die Thematisierung der suizidalen Erfahrung als eine menschenwürdige Verfassung ermöglicht. Denn erst dadurch, dass Shakespeare seinen beiden Protagonisten Romeo und Julia in ihrer Bewertung folgt und das „göttliche Suizidverbot“ – wie es ja in der katholischen Kanonik formuliert war – als weniger wichtig als ihre gemeinsame, beständige und selbstlose Liebe einstuft, kann er ihre Verzweiflung als Nachweis eines erstrebten und unerreichbar erscheinenden „Noch-nicht“ aufweisen und muss sie nicht als dämonische Besessenheit

verstehen. Obwohl Shakespeare seine Protagonisten auf der Bühne aus vielerlei Gründen in den Suizid schreiten lässt, wird der Mensch bei Shakespeare nicht aus der göttlichen Vorsehung herausgenommen, so dass er letztlich durch den Suizid immer auch das ewige Leben aufs Spiel setzt (742ff). Es zeigt sich aber, dass für Shakespeare das (irdische) Leben „seinen Stellenwert aus der Relation zu anderen Werten“ (S. 776) bezieht, wobei er der wahrhaftigen Liebe, wie sie bei Romeo und Julia zu finden ist, überwiegend den höchsten Rang einräumt.

Auch Thomas More (1478-1535), bedeutender englischer Humanist und Lordkanzler (reg. 1529-1532) unter Heinrich VIII., von dem er aufgrund seiner ablehnenden Haltung hinsichtlich dessen 1534 formuliertem Anspruch, Oberhaupt der sich neu formierenden anglikanischen Kirche zu sein, hingerichtet wurde (vgl. Wende 2000, S. 65f), greift das Thema des Sich-töten-könnens und der Verzweiflung trotz seiner katholischen Glaubenshaltung auf dem Boden des humanistischen Menschenbildes auf. Konfrontiert mit dem staatsbildenden Machiavellismus und einem zunehmend einsetzenden philosophisch begründeten Skeptizismus gegenüber der Unsterblichkeit der Seele, beschreibt er in seiner Utopia (1516) einen Staat, in dem alle Menschen an die Unsterblichkeit der Seele glauben und so einen gewissermaßen idealen Staat zu bilden vermögen. „Here is a heathen community, whose religion is founded on philosophy and natural reason. Yet, so far from doubting the immortality of the soul, they base their whole polity upon it. No disbeliever in immortality may be citizen of Utopia. In life, and in death, every true Utopian has a firm trust in the communion of saints.“ (Chambers 1992, S. 144) More antwortet mit seinem Utopia zugleich auf drängende Fragen seines Zeitalters und greift dabei ausführlich auf die antike griechische Philosophie zurück, insbesondere auf Platon. Mores Verständnis des Sich-töten-könnens setzt ebenfalls im platonischen Verständnis an. „As I said before, the sick are carefully tended, and nothing is neglected in the way of medicine or diet which might cure them. Everything is done to mitigate the pain of those who are suffering from incurable diseases; and visitors do their best to console them by sitting and talking with them. But if the disease is not only incurable, but excruciatingly and continually painful, then the priest and public officials come and urge the invalid not to endure such agony any longer. They remind him that he is now unfit for any life`s duties, a burden to himself and to others; he has really outlived his own death. They tell him he should not let the disease prey on him any longer, but now that life is simply torture and the world a mere prison cell, he should not hesitate to free himself, or let others free him, from the rack of living. This would be a wise act, they say, since for him death puts an end, not to pleasure, but to agony. In addition, he would be obeying the advice of the priests, who are the interpreters of God`s will; which ensures that it will be a holy and a pious act. Those who have been persuaded by these arguments either starve themselves to death or take a potion which puts them painlessly to sleep, and frees them from life without any sensation of dying. But they never force this step on a man against his will; nor, if he decides against it, do they lessen their care

for him. Under these circumstances, when death is advised by the authority, they consider self-destruction honorable. But the suicide, who takes his own life without approval of priests and senate, they consider unworthy either of earth or fire, and throw his body, unburied and disgraced, into the nearest bog.“ (Morus 1992, S. 60)

More unterscheidet einen erlaubten und einen unerlaubten Suizid, hierin ganz Platon vergleichbar. Dabei glorifiziert er den erlaubten Suizid und entwertet den unerlaubten Suizid, wobei er – erneut vergleichbar Platon – Regeln aufstellt, wie diese Erlaubnis gestaltet sein soll. Dennoch, blieb bei Platon eine gewisse Unsicherheit bestehen, die sich im „göttlichen Zeichen“ findet, diesem schicksalhaften Wink, der dem suizidalen Menschen gegeben wird, findet sich bei More statt eines „göttlichen Zeichens“ ein „staatliches Zeichen“, welches hingegen erstaunlich eindeutig begegnet. Auch wenn hier die Betonung auf dem kollektiven Charakter der Einigung über den Suizid des Einzelnen liegt, so benennt er den Suizid auch als einen Akt der Befreiung und die vorlaufende Verzweiflung und Ausweglosigkeit in ihrer menschlichen Qualität. Allerdings führt bei ihm der Suizid in ein ewiges Leben, welches sogar direkt mit dem Leben auf Erden vergleichbar sein soll. Vor diesem Hintergrund eines komparativen Verständnisses von Leben und Tod kann aber das Leben eigentlich nur verlieren. Denn es stellt sich streng genommen die Frage, inwiefern die Qual und Tortur des alltäglichen Lebens auf Erden so selten sein soll, dass sich dem betreffenden Menschen nur ganz ausnahmsweise die Frage nach dem Suizid stellt? Könnte nicht vielmehr jede Beschränkung oder Behinderung, jede negativ bewertete Verfassung und jedes ängstliche, traurige und schmerzhaft Befinden als eine solche Gelegenheit begegnen? Ganz offenbar findet sich also More in demselben Problem wieder, welches bereits Platon beschäftigt hatte: wie kann die scheinbar naheliegende Schlussfolgerung, den Tod so rasch wie möglich zu suchen, abgewendet werden? Es ist durchaus naheliegend, in diesem Problem den Hintergrund für die more'sche Darstellung eines elaborierten gesellschaftlichen Rituals zu sehen, in welchem sich dann die verschiedenen Personen über die Vernünftigkeit der Begründung einig werden sollen. Dies zeigt, dass auch im humanistischen Menschenbild sehr unterschiedliche Verständnisse des Suizids argumentiert werden können. Letztlich ist aber More der Ansicht, dass dem Menschen in bestimmten Situationen der Suizid als Option zur Verfügung steht, womit er trotz seines Unsterblichkeitsglaubens und seiner eigenen religiösen Haltung der kirchlichen Position diametral gegenüber steht.

Entsprechend dieser humanistischen Bewegungen steuert die Kirche hinsichtlich des Verständnisses der Möglichkeit, sich töten zu können, gegen. Sie greift in den religiösen Wirren der frühen Neuzeit intensiver als zuvor auf das Verständnis der suizidalen Erfahrung als „teuflische Verzweiflung“ zurück, steht aber auch in ihrem Bemühen um einen langfristigen Einfluss mit ihrem bildlichen Mittel des einsam aufgehängten Judas gegen die emotional anrührenden Darstellungen entblößter, von Scham und Trauer überwältigter Frauen wie Lucretia, Cleopatra, Sophonsiba und Dido in der sich formierenden Öffentlichkeit auf verlorenem Posten (Brown 2001, S. 91ff). „Es lässt sich

sogar eine gewisse Verhärtung erkennen. Für die Katholiken wie für die Lutheraner, die Calvinisten und die Anglikaner ist der Selbstmord ein teuflischer Akt und findet daher Eingang ins Arsenal der religiösen Kämpfe: eine große Anzahl von Selbstmorden beim Feind ist ein Beweis für den satanischen Charakter seiner Sache; seine Anhänger werden vom Teufel gepackt und in die Verzweiflung getrieben.“ (Minois 1996, S. 107). Beispielhaft sei hier das Verständnis von Juan de Àvila (1569) erwähnt: „Der Teufel ruft uns durch eine List [...] alle Sünden, die wir begangen haben, ins Gedächtnis und vergrößert sie, soviel er nur vermag, damit wir uns darüber entsetzen und wie unter einer ungeheuer schweren Last mutlos niedersinken und verzweifeln. So verfuhr er mit Judas. Er verhüllte ihm die Größe seiner Sünde, als er ihn drängte, sie zu begehen; doch nachher, da zeigte er sie ihm in all ihrem Grauen und hinderte ihn zugleich, sich des unendlichen Erbarmens Gottes zu erinnern, so dass er in Verzweiflung geriet und durch die Verzweiflung in die Hölle stürzte.“ (z.n. Minois) Insbesondere Martin Luther (1483-1546) sowie andere protestantische Reformer und Gegenreformatoren kritisieren die Wiederkehr der antiken Tradition, die den Blick auf das Teuflische der Verzweiflung und den daran hängenden Suizid verschleierte. So schreibt Luther in einem Brief am 1. Dezember 1544: „Die Welt verdient wohl solche Mahnungen, da sie epikurisiert und meint, der Dämon sei nichts.“ (Luther 1947, Nr. 4046) So gewinnt das Verständnis der suizidalen Erfahrung als „teuflische Verzweiflung“ bzw. „dämonische Besessenheit“ mit der Konfessionalisierung der Kirchen im einfachen Volk an Dominanz (MacDonald/Murphy 1990, S. 75f). In den Schichten humanistischer Bildung erlangt zwar die Verzweiflung vorwiegend einen menschlichen Charakter, zunehmend aber gewinnt auch das zweite Verständnis des Sich-töten-könnens des Hochmittelalters an Bedeutung: Suizid als Ausdruck des Wahnsinns und der Melancholie. Parallel behauptet sich in philosophisch-humanistischer Hinsicht aber insbesondere das stoische Modell, in welchem der Suizid als eine menschlich verfügbare Option verstanden wird und, wie im Bild „Der sterbende Seneca“ (1608) von Peter Paul Rubens (1577-1640), sogar eine christlich gefärbte Verklärung erfährt (Maurach 1991, S. 48ff; Brown 2001, S. 108f). Sowohl das Sich-den-Tod-geben in seiner Verfügbarkeit als auch der eigene Tod (als er selbst) in seiner Unverfügbarkeit gewinnen in diesen Verständnissen eine wichtige Funktion in der Lebensführung des einzelnen Menschen.

Diese verwirrende Melange an Verständnissen findet keine einfache und klare Linie, sondern steigert sich um 1600 zu einer Hin- und Hergerissenheit zwischen einem Ausharren im Leben oder dem Suizid. Der Mensch scheint in dieser Zeit, so er die antike Tradition aufgenommen hat, förmlich zwischen Leben und Tod zu schweben. Vorbei scheint die Sicherheit des ewigen Lebens, welches durch die Rettung Gottes erreichbar wäre, vorbei ist aber auch das demütige Ertragen der irdischen Zwänge und Grenzen. Wirtschaftliche und soziale Krisen zeigen den Menschen als ein Wesen, welches in seinem Elend (*miseria*) haltlos und von animalischen Kräften umhergetrieben ein schwächliches und trauriges, geradezu unsittliches Leben führt. Dennoch gilt der

Anspruch, dass das Irdische selbst göttlich glänzend werden soll und dass es der Mensch ist, der diesen Glanz hervortreiben kann und muss. Wie aber kann in den Zwängen des Irdischen die Freiheit, die noch nicht ist, herausspringen? Diese Frage ist von bedrängender Aktualität und Bedeutung, zeigt sich doch, dass auch der humanistische Mensch keineswegs immer in den Glanz der vollen menschlichen Würde hineinfließt.

### 3.2. Michel de Montaigne

Der Humanismus ist eine europaweite, wenn auch heterogene Bewegung. So findet sich in Frankreich im 14ten und 15ten Jahrhundert im Adel, der weltlichen Elite und den Gelehrten, zunächst vor allem eine „neue Form“ des Denkens, die zuweilen wie eine antikisierende Verzierung imponiert. Dabei gilt der naheliegende Zusammenhang: „Die Nachahmung der Antike geht den Franzosen nun einmal nicht so leicht von der Hand wie den unter toskanischem Himmel oder im Schatten des Kolosseums Geborenen.“ (Huizinga 1975, S. 467) Aber bereits im 16ten Jahrhundert ist dies vollkommen anders, prägen doch gerade die französischen Philosophen wie Michel de Montaigne (1533-1592) und René Descartes (1596-1650) europäische Denkströmungen der nachfolgenden Generationen. Montaigne kann dabei als einer der herausragendsten Vertreter des Humanismus angesehen werden. Viel zitiert ist auch seine Erfindungsleistung des literarischen Genres des Essays, welches nach seinen 1580 veröffentlichten „Essais“ benannt ist.

Michel de Montaigne wird 1533 auf dem Stammsitz seines Geschlechts in Montaigne geboren. Er entstammt der hohen „Noblesse de robe“, einem Ämter vererbenden Amtadel. Sein Vater, Pierre Eyquem (1495-1568), war wohlhabender Kaufmann und hoher Richter am Parlament von Bordeaux (dem obersten Gerichtshof der Aquitaine), eine Position, die Montaigne nach dem Tod des Vaters übernimmt, nachdem er bereits seit 1557 auf Betreiben seines Vaters als Parlamentsrat in Bordeaux tätig ist. Sein Vater und seine Mutter Antoinette de Louppes de Villanueva ermöglichen ihm eine hervorragende humanistische Bildung im erst 1533 gegründeten humanistischen Collège de Guyenne in Bordeaux und ein Studium der Rechtswissenschaften in Bordeaux und Toulouse, welches er nach sechs Jahren 1553 abschließt. Seine hervorragende Kenntnis der lateinischen Sprache und antiker Autoren wie beispielsweise Cicero, Plutarch, Seneca und Tacitus drückt sich auch in seinen mit Zitaten gespickten Essays aus („Für jede Quelle, die ich verwende, verschweige ich zwei.“ Montaigne 1988, III, S. 426). Dennoch schreibt er in voller Absicht in französischer Sprache, welche damals als ebenso vergänglich wie ländlich-derb gilt, aber eben deshalb Montaigne gerade auch als „ungestelzt“ und „natürlich“ gilt und ihm insofern besser geeignet scheint, um den täuschenden Schleier des „Buchwissens“ und der „Schulweisheit“ zu zerreißen (III, S.

394ff). Auch wenn sich Montaigne 1570 ins „Private“ zurückzieht und sein Parlamentsamt verkauft, bleibt er dem politischen Leben Frankreichs und seiner Heimat Bordeaux aufs Engste verbunden. So wird er ab 1572 sowohl von Karl IX. (reg. 1560-1574) und Heinrich III. (reg. 1574-1589) als auch von Heinrich von Navarra (später als Heinrich IV. zudem König von Navarra und Frankreich, reg. 1589-1610) jeweils zum königlichen Kammerherrn bestellt und mit politischen Dingen beauftragt. Da Montaigne zudem 1581 zum Bürgermeister von Bordeaux gewählt wird, ein Amt, welches er bis 1585 ausübt, gerät er entgegen aller Rückzugsbemühungen ins Private in die Wirkungsfelder der französischen Bürger- und Religionskriege (sog. Hugenottenkriege zwischen 1562-1589), welche insbesondere nach der königlich angeordneten Ermordung tausender Hugenotten in Paris (sog. Bartholomäusnacht) am 24. August 1572 neu aufbränden und erst durch den Sieg Heinrichs von Navarra gegen Heinrich III. und Heinrich von Guise entschieden werden.

Montaigne verfasst die ersten beiden Bücher seiner Essais in seiner ersten Rückzugsphase zwischen 1571 und 1580, wobei das erste Buch bereits im Ablauf der ersten Jahre und das zweite ab 1577 entsteht (Dechering 2004). In diesen beiden Büchern finden sich die umfangreichsten und spezifischsten Auseinandersetzungen mit dem Thema des Suizids. Dennoch findet sich dieses Thema auch im dritten Buch, das in einer zweiten Rückzugsphase zwischen 1586 und 1587 entsteht, bevor Montaigne erneut in den Strudel der Hugenottenkriege hineingezogen wird. Nachdem ein weiterer Rückzug ins Private gelingt, nimmt Montaigne 1589 die bis heute gültige Überarbeitung seiner Essais vor (Dechering 2004). Am 13. September 1592 stirbt Montaigne neunundfünfzigjährig auf seinem Schloß an einer schweren Angina.

Montaignes Rückzug ins „Private“ ist legendär, findet er doch in dieser Abgrenzung eine Gegenüberstellung seiner Individualität und der Welt, wobei er die „Heuchelei“ in den „öffentlichen Tätigkeiten“ als Hauptgrund nennt, warum er dem, „was mein Stand von mir abverlangt [...] soweit ich irgend kann privat“ nachkomme (Montaigne 1998, III, S. 18). Wenn auch zu seiner Individualität sein eigens für ihn hergerichtetes Bibliotheks- und Studierzimmer im Turm seines Schlosses sowie die finanzielle Unabhängigkeit eines herrschaftlichen Ländereibesitzers gehören, gewinnt er von dort einen Blick *auf* die Welt und wird seiner selbst gegenwärtig. Das Hauptthema seines Rückzugs und der Essais ist er selbst, wie Montaigne in der vermutlich 1580 geschriebenen Vorrede „An den Leser“ ausführt: „Ich selbst, Leser, bin also der Inhalt meines Buchs.“ (Montaigne 1998, I, o.P.) Dabei sind die Essais ebenso ein identitätsstiftender künstlerischer Prozess für Montaigne selbst wie auch die Gestaltung eines ungeschminkten Denkmals, in denen sich dieser Mensch umfassend und skeptisch gewahr wird im Angesicht des seelenauslöschenden Todes, obwohl der Mensch die Differenz zwischen dem dies gewahrwerdenden Bewusstsein und der vergegenwärtigten Person niemals vollständig zu überwinden vermag (Starobinski 2002, S. 53f u. 62ff). Die eigene Lebensführung wird so zum Prozess der Identitätsstiftung, vermittelt durch die „Sich-selbst-Gegenwärtigkeit“

(Starobinski) im Angesicht des eigenen Todes bzw. der eigenen Sterblichkeit. „Das Ziel unserer Laufbahn ist der Tod – auf ihn sind unweigerlich unsere Blicke gerichtet.“ (Montaigne 1988, I, S. 129)

Montaigne geht es folglich in seinen Essais um eine „Lebenskunst“, die er ausgehend von seiner humanistischen Bildung im Rückgriff auf die antike Philosophie – und hier insbesondere die stoische und epikureische Tradition – entwickelt. Der initiale Ansatz hierfür ist aber nicht ein philosophisches Interesse. Montaigne greift vielmehr gezwungenermaßen auf die antiken Weisheitslehren zurück, wobei der Zwang aus ihm selbst heraus und völlig unerwartet entsteht. Denn initial zieht sich Montaigne entsprechend seines Wunsches nach „Ruhe und Muße“ ins Private zurück, wie die lateinische Inschrift verrät, die er an der Wand seines Bibliothekszimmers anbringen lässt: „Im Jahre des Heils 1571, im 38. Lebensjahr, am 28. Februar, seinem Geburtstag, hat sich Michael Montaigne, schon lange müde des Dienstes bei Gericht und in öffentlichen Ämtern, in voller Manneskraft in den Schoß der gelehrten Jungfrauen zurückgezogen, um in Ruhe und aller Sorgen ledig, wenn es das Schicksal ihm vergönnt, den kleinen Rest seines schon zum großen Teil verflossenen Lebens zu vollenden; er hat diese Stätte, diesen teuren von seinen Ahnen ererbten Zufluchtsort, seiner Freiheit, seiner Ruhe und seiner Muße geweiht.“ (z.n. Dechering 2004). Der Rückzug aus den trügerischen Intrigen und Verstellungen der öffentlichen Welt führt ihn jedoch in neue und ungeahnte Schwierigkeiten, wie er in seinem Essay „Über den Müßiggang“ im ersten Buch mitteilt: „Als ich mich kürzlich nach Hause zurückzog, entschlossen, mich künftig so weit wie möglich mit nichts anderem abzugeben, als das Wenige, was mir noch an Leben bleibt, in Ruhe und für mich zu verbringen, schien mir, ich könnte meinem Geist keinen größeren Gefallen tun, als ihn in voller Muße bei sich Einkehr halten und gleichmütig mit sich selbst beschäftigen zu lassen – hoffte ich doch, daß ihm das nunmehr, da er mit der Zeit gesetzter und reifer geworden ist, leichter fallen werde. Nun aber sehe ich, daß umgekehrt der Geist, vom Müßiggang verwirrt, zum ruhelosen Irrlicht wird; wie ein durchgegangnes Pferd macht er sich heute hundertmal mehr zu schaffen als zuvor, da er für andre tätig war; und er gebiert mir soviel Schimären und phantastische Ungeheuer, immer neue, ohne Sinn und Verstand, daß ich, um ihre Abwegigkeit und Rätselhaftigkeit mir mit Gelassenheit betrachten zu können, über sie Buch zu führen begonnen habe. So hoffe ich, ihn mit der Zeit dahin zu bringen, daß er sich selbst ihrer schämt.“ (Montaigne 1998, I, S. 50f)

Montaigne beginnt seine Essais aus der Notwendigkeit heraus, das Gewahrwerden seiner selbst so zu ordnen und mit sich so in Einklang zu bringen, dass er sich selbst mit Gelassenheit betrachten kann. In seinem Bemühen, zur Gelassenheit zu gelangen, muss er dabei einen unvorhergesehenen Umweg über sich selbst nehmen. Diesen Umweg vollzieht er mit seinem Buch („Wir gehen Hand in Hand und im gleichen Schritt: mein Buch und ich“ III, S. 35) im Rückgriff auf die antike Philosophie – hier ist für unser Thema der suizidalen Erfahrung insbesondere die stoische Philosophie Senecas und die

Überlieferung Ciceros erwähnenswert – in einer schreibenden Selbstdarstellung. Dabei bemüht er sich, seine skeptische Grundhaltung und seine Überzeugung von Freiheit und Würde des einzelnen Menschen auszusöhnen. Der Prüfstein dieser Aussöhnung ist der eigene Tod, der dementsprechend eine herausragende Stellung im Denken Montaignes einnimmt (Starobinski 2002, bes. S. 85ff u. 94ff). Denn insbesondere im Sterben zeigt sich für Montaigne, ob ein Mensch tatsächlich in Übereinstimmung mit sich selbst gelebt hat oder aber ob er sich Zeit seines Lebens nur mehr oder weniger geschickt verstellt hat. Die Gretchenfrage ist dabei, ob die Art und Weise des Sterbens und die Art und Weise des Lebens miteinander übereinstimmen oder nicht.

Auch in dieser Frage sieht sich Montaigne in einer Linie mit der stoischen Philosophie: „Ich habe, wie ich bereits anderswo sagte, für mein Teil schlicht und einfach den Leitsatz der Alten übernommen, daß wir nicht fehlen können, wenn wir der Natur folgen, und daß das oberste Gebot deshalb darin besteht, ihr gemäß zu leben.“ (Montaigne 1998, III, S. 431). Dieser Ansatz, der dem Gedanken des „In Übereinstimmung mit der Natur leben“ folgt, setzt wie die stoische Philosophie an der inneren Einstellung an. Dieses Thema greift Montaigne bereits dezidiert im ersten Buch seiner Essais auf (I, S. 78ff), wo er ausführt, dass es „unsere Vorstellungen sind, die den Dingen ihren Wert geben“ (I, S. 97) und es insofern von uns abhängt, den Dingen „einen anderen Geschmack oder ein anderes Gesicht“ (I, S. 79) zu geben. Zwar formuliert er im dritten Buch seiner Essais diese radikale These etwas differenzierter und betont die Abhängigkeit des eigenen Glücks und Wohlbefindens von den äußeren Umständen: „Wir vermögen nicht alles. So oder so müssen wir unser Schiff oft der alleinigen Führung des Himmels anvertrauen. Sie ist unser letzter Rettungsanker.“ (III, S. 26) Letztlich aber hält er sich gerade angesichts der widrigen und zumeist unbeherrschbaren äußeren Umstände in der Welt an sich selbst. Hierin erkennt er die „wahre Freiheit“, da er über sich selbst – und damit meint er konkret seine eigene Einstellung den Dingen und seinem Schicksal gegenüber – „alles vermag“ (III, S. 407ff; vgl. a. III, S. 433ff). Bezeichnenderweise zeigt sich auch hier der Tod als der entscheidende Nachweis dafür, dass diese Lehre keine „besserwisserische“ Veranstaltung lebensfremder Philosophen ist, sondern dass sie im Gegenteil eine entschiedene Zuwendung zum naturgemäßen, einfachen und praktikablen Leben darstellt (III, S. 411ff). Dabei gilt die Dialektik, dass es zunächst erforderlich ist, sich der eigenen Sterblichkeit zu vergewissern, um sich aus dieser Selbstvergewisserung heraus dem Leben zuzuwenden und das Leben auf eine Art und Weise zu führen, in dem der Sinn des eigenen Lebens in ihm selbst aufgefunden wird. Denn das Leben „muss auf sich selbst gerichtet sein, sich selber wollen“ (III, S. 418). So führt dieser Durchgang durch die Selbstvergewisserung als sterbliches Wesen in eine entschiedene, durchaus humanistische Zuwendung zum Leben selbst, dem die ganze Würde bereits und gerade in seiner irdischen und unperfekten Art und Weise („Dabei habe ich keine bloß äußeren Makel, sondern ich bin in der Wolle makelhaft gefärbt“ III, S. 48) zuerkannt werden kann: „Haben wir nicht zu leben gewusst, ist es abwegig, uns sterben zu lehren und so

das Ende dem Ganzen zu entfremden. Haben wir jedoch ruhig und standhaft zu leben gewusst, werden wir gleicherweise zu sterben wissen.“ (III, S. 417)

Sicherlich, Montaigne spielt hier mit den Worten, denn der Mensch muss das Sterben ja nicht lernen, ebensowenig wie er streng verstanden lernen muss, zu leben. Ist doch zu leben die ungefragte Voraussetzung dieses Lernens. Montaignes Lehre läuft demnach auf eine besondere Art und Weise zu leben hinaus, welche sich vor allem durch eine spezifische innere Einstellung auszeichnet. Ein solches Lernen geschieht im selbstvergewissernden Nachahmen großer Vorbilder („innerer Leitbilder“ III, S. 38) – Montaigne nennt hier verschiedene antike Vorbilder wie Cato, Epaminondas oder Sokrates – und im Wissen um die eigene Unvollkommenheit. Dieses Selbstvergewissern gelingt ihm persönlich in seinen Essais, die zunächst ein „Protokoll unterschiedlicher und wechselhafter Geschehnisse sowie unfertiger und mitunter gegensätzlicher Gedanken“ sind, dann aber doch die Bildung der eigenen Identität ermöglichen, da alle protokollierten Gedanken und Geschehnisse darin übereinstimmen, dass sie von ihm selbst gedacht oder erlebt worden sind (III, S. 33). Montaigne gelingt demnach das Ausprägen einer Identität abseits der öffentlichen („trügerischen“) und zur Verstellung auffordernden Situationen, indem er seine Gedanken und Erlebnisse auf die großen tugendhaften Vorbilder bezieht und an ihnen bemisst.

Zugleich differenziert sich in diesem Prozess des steten Abmessens der eigenen Gedanken und Handlungen an den antiken Vorbildern sein Gewissen. Im weiteren nun spielt dieses ausdifferenzierte Gewissen für die eigene Identitätsbildung wiederum eine herausragende Rolle, da es letztlich gerade das Gewissen ist, welches die Verlässlichkeit und Kontinuität des Betreffenden insbesondere auch im Miteinander mit anderen Menschen ermöglicht und erzwingt. Dies aber erreicht das Gewissen ganz ohne eine bewusst gefasste Absicht (II, S. 58ff). Denn die „Macht des Gewissens treibt uns dazu, daß wir in eigener Person uns verraten, anklagen und bekämpfen, und wenn sie keine andren Zeugen findet, ruft sie uns selbst wider uns auf.“ (II, S. 59) Angesichts dieser Macht des Gewissens ist es für Montaigne naheliegenderweise empfehlenswert, immer und unter allen Umständen das tugendhaft Rechte zu tun, auch wenn einen das Nützliche (aber Unrechte) zunächst weiter gebracht hätte (III, S. 22ff). Dabei bezieht sich die Macht des Gewissens aber nur auf die Dinge, die in der eigenen Macht stehen (III, S. 47). Kann man doch anderes nicht wahrhaft bereuen. Erneut gilt es also, herauszufinden, was in der eigenen Macht steht. Denn nur so kann der Mensch dem Ziel der Montaigne'schen Lebensführung gemäß dem sokratischen Ideal („Das menschliche Leben gemäß seiner natürlichen Bestimmung führen.“ III, S. 41) nahekommen, welches eine solche unverstellte Identität auszubilden sich bemüht, die zudem der eigenen naturgegebenen „Grundform“ entspricht (III, S. 43).

Es geht Montaigne folglich um das Ablassen von der Verstellung, die manche Menschen im Miteinander mit anderen Menschen und sich selbst betreiben. Gerade die fehlende Verstellung und die Übereinstimmung des Handelns und des Denkens in einer

betreffenden Person gilt ihm als tugend- und beispielhaft. Entsprechend hat auch für Montaigne die Aussage eines Menschen mehr „Gewicht und Überzeugungskraft“, wenn er von etwas erzählt, von dem er durch spezifische Lebenserfahrung nachgewiesenermaßen Kenntnis für sich beanspruchen darf (II, S. 579). Allerdings geht es bei dieser Übereinstimmung um eine Übereinstimmung, die in der Macht des betreffenden Menschen steht. Diese Macht ist dem Menschen bekanntlich bei vielen wichtigen (weltlichen) Geschehnissen – wie Krankheit und Tod – nicht gegeben, besteht aber in Montaignes Verständnis umfassend für die Art und Weise, wie der Mensch diesen Geschehnissen begegnet. Letztlich geht es also in der Montaigne'schen Lebensführung um eine Übereinstimmung der inneren Einstellung des Menschen im zeitlichen Verlauf des eigenen Lebens. Dementsprechend unterwirft Montaigne auch die Gesamtbeurteilung einer Person der Art und Weise ihres Sterbens: „Schon aus den Beispielen, mit denen ich meinen Text vollpfropfe, geht ja hervor, daß diesem Gegenstand meine besondere Liebe gilt.“ (I, S. 138). Dabei lobt er „gut durchdachte und seelisch verarbeitete Tode“ (II, S. 425): „Wenn ich das Leben eines andern beurteilen will, sehe ich mir immer an, wie sein Ende verlaufen ist; und was mein eigenes betrifft, richte ich mein Sinnen und Trachten vornehmlich darauf, daß es gut verlaufen möge, das heißt ruhig und in aller Stille.“ (I, S. 125)

In diesem Sinne erwartet Montaigne vom Menschen eine besondere Art und Weise zu sterben, nämlich eine Art und Weise, die dem eigenen Leben in seiner Gelassenheit angemessen ist. Als herausragendes Beispiel benennt er (wieder einmal) Sokrates, der nach Verkündigung seines Todesurteils dem Tod dreißig Tage offenen Auges entgegenblickte und ihn „in sicherer Erwartung des Kommenden innerlich verarbeitete“ (II, S. 422). Dieser „gelaßnen und ruhigen Art“, dem eigenen Tod zu begegnen, entspricht für Montaigne eben gerade die „ruhige und gelaßne Art“, wie Sokrates lebte (III, S. 419ff). Noch bedeutsamer und als „Inbegriff der Tugend“ nennt er (ebenfalls zum wiederholten Male) Cato, der nach seinem zunächst missglückten Suizidversuch schwer verletzt Zeit hatte, „dem Tod ins Auge zu sehn und ihn an der Gurgel zu packen“, nur um dann einen tödlichen zweiten Suizidversuch zu unternehmen, über den Montaigne urteilt: „dieser zweite Selbstmord war weitaus überwältigender als der erste.“ (II, S. 425) Ganz offenbar ist es der Montaigne'sche Inbegriff der Tugend, auf die Art und Weise zu sterben, wie man auch gelebt hat. Tugendhaft zu leben bedeutet demnach für Montaigne, aus einer übereinstimmenden inneren Einstellung die weltlichen Ereignisse und Geschehnisse entgegenzunehmen, die den antiken Vorbildern entspricht und insofern ganz beiläufig einen stoischen Charakter erhalten hat (sind doch Montaignes Vorbilder weitgehend aus einer stoisch oder epikureisch gefärbten Überlieferung entnommen).

Nun ist aber für Montaigne diese „gelaßne Art“ wiederum durch die ständige gedankliche Vorstellung des unentrinnbar nahenden eigenen Todes bedroht, wohingegen der „einfache Bauer“, der über sein Leben nicht weiter nachdenkt, genau diese „gelaßne Art“ von Natur aus habe (III, S. 417ff). Sicherlich handelt es sich hier um eine

Idealisierung. Aber der Hintergedanke liegt dabei nicht in einer Romantisierung des einfachen Landlebens, sondern in der zwiespältigen Position, die der Tod im Denken Montaignes annimmt (Starobinski 2002, S. 120ff). Da es auf der einen Seite um die besondere Qualität des Todes als einmaliges, endgültiges und unverfügbares Ereignis geht, andererseits aber gerade das eigene Sterben gelassen betrieben werden soll, so als wäre der Tod weder etwas Besonderes, noch etwas Unwiederbringliches oder gar dem eigenen Handeln Enteignetes, gerät Montaigne auf den ersten Blick immer wieder in scheinbare Widersprüche. Letztlich entpuppt sich dieser Widerspruch aber als ein dialektischer Zusammenhang, in dem es vor allem darum geht, die „naturgemäße innere Einstellung“ zu gewinnen und dauerhaft in allen möglichen Situationen durchzuhalten, wobei die Krönung eben gerade das Durchhalten dieser Einstellung im eigenen Sterben ist.

Folgerichtig bemüht sich Montaigne in einem ersten Schritt darum, dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Dabei gilt der Zusammenhang, dass der Tod selbst „sekundenschnell“ vorübergeht, uns aber als vorgestelltes „Denkbild“ erschreckt: „Nach meiner Erfahrung macht uns nämlich erst die Unerträglichkeit unserer Vorstellung vom Tod seinen Schmerz unerträglich, und wir empfinden diesen als doppelt schmerzlich, eben weil er uns den Tod androht.“ (I, S. 87; s.a. II, S. 35ff) Dennoch sollte man sich – im weiteren Schritt – über den Tod nicht täuschen: „Man kann, ehe es ernst wird, leicht den Wagemutigen spielen.“ (II, S. 420) Doch wenn es ernst wird, ist aller vorgetäuschte Schleier weggerissen und jede aufgetragene Schminke weggewischt. „In diesem letzten Auftritt jedoch zwischen dem Tod und uns ist es aus mit dem schönen Schein; jetzt gilt es, die Dinge beim Namen zu nennen, jetzt gilt es, vorzuzeigen, was sich an Gutem und Purem auf dem Boden des Topfes findet.“ (I, S. 124) Dieses ist der zweite Schritt, der über den ersten hinausgeht und darauf verweist, dass die Einstellung gegenüber dem Tod und nicht der Tod selbst für den Menschen verfügbar ist. Denn, so gibt Montaigne an anderer Stelle zu bedenken, es gibt viele Situationen, in denen einen das „Unvorhergesehene besiegt“ und der „Gang des Weltalls“ unseren Wünschen entgegenläuft (III, S. 49). Jedoch bleibt Montaigne standhaft und betont, dass die eigene Einstellung den Dingen gegenüber ganz in der Verantwortung des betreffenden Menschen steht (III, S. 48ff; s.o.). Deshalb gilt es, die richtige Einstellung in der eigenen Lebensführung konsequent und ohne Ausnahme zu üben – und eben auch ohne Ausnahme hinsichtlich des eigenen Sterbens. Deshalb auch heißt „philosophieren sterben lernen“, welches der dritte Schritt in diesem dialektischen Prozess ist. Insofern bleibt die Gretchenfrage der eigenen Lebensführung, ob die Art und Weise des Sterbens und die Art und Weise des Lebens miteinander übereinstimmen oder nicht. Hintergründig geht es dabei um die Würde des (durch und durch unperfekten) Menschen, die er eben gerade auch im eigenen Sterben zu bewahren und zu beweisen vermag. „Darum bildet diese Schlußzene den Prüfstein, an dem sich alle Handlungen unseres Lebens messen lassen müssen. Sie ist der Tag der Tage, der Richttag aller andern. ‚Dieser Tag‘, sagt einer der

Alten, ‚spricht über all meine vergangen Jahre das Urteil.‘ Dem Tod stelle ich deshalb die Bewertung der Frucht meines Sinnens und Trachtens anheim. Dann wird sich zeigen, ob meine Worte nur Lippenbekenntnisse sind oder mir aus dem Herzen kommen.“ (I, S. 124) Dies ist in gewissem Sinne Seneca pur, der in seinem 26ten Brief an Lucilius schreibt: „[...] ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies venerit [...]“ (Seneca 2007, XXVI, 4; jener Tag kommt, der über all meine Jahre das Urteil fällen soll) In diesem Brief findet sich auch die Grundidee von Montaignes spezieller, am eigenen Tod orientierter Dialektik: „Non timide itaque componor ad illum diem quo remotis strophis ac fucis de me iudicaturus sum, utrum, loquar fortia an sentiam, numquid fuerit et mimus quidquid contra fortunam iactavi verborum contumacium.“ (XXVI, 4; Unerschrocken bereite ich mich daher auf jenen Tag vor, an dem ich ohne Trug und Schönfärberei mich selbst beurteilen werde, ob ich mannhaft rede oder auch so empfinde, ob am Ende alles nur Heuchelei war oder eine Posse, was ich an trotzigen Worten dem Schicksal entgegengeschleudert habe.)

Dennoch, auch wenn sich Montaignes Dialektik an Seneca orientiert, greift sie Senecas suizidale Dialektik ganz anders auf. Dies zeigt sich, wenn wir Montaignes Verständnis der suizidalen Erfahrung bzw. der Möglichkeit, sich töten zu können, genauer betrachten. Denn so ist zwar auch in der Montaigne’schen Lebensführung das Sich-töten-können ein *hypomochlion*, an dem der betreffende Mensch sich wieder in die gelassene Einstellung den Geschehnissen gegenüber hineinzuhelmen vermag. Aber dies ist nicht nur deshalb ein Dreh- und Angelpunkt, da hier dem Menschen eine fundamentale Freiheit gegenüber den weltlichen Geschehnissen zugeeignet ist, sondern da seine Identitätsstiftung an diesem Punkt anzusetzen vermag. Denn in einem fundamentalen Sinn ist es für Montaigne entscheidend, überhaupt eine Identität zu kreieren, deren Wiedererkennungsdefekt in den eigenen Augen bzw. in der Selbstbetrachtung nicht ein Ausmaß annimmt, dass man seiner nicht mehr sicher sein könnte. Es geht Montaigne tatsächlich darum, überhaupt einen sicheren Hebel zu finden, an dem er sich seiner immer wieder zu vergewissern vermag. Diese Sicherheit findet Montaigne in den Wechselfällen des Lebens einzig in der Beziehung zu sich selbst (vgl. a. Starobinski 2002, S. 30ff). Dabei ist die Beziehung zu sich selbst nicht grundsätzlich unstrukturiert, sondern weist im Gegenteil – wie Montaigne durch die mühevollen und zeitraubende Tätigkeit des Aufschreibens und Wiederlesens seiner „unfertigen und widersprüchlichen Gedanken“ weiß – bestimmte kenntliche Strukturen auf, welche Montaigne dementsprechend auch immer wieder beschäftigt. So wie er sich immer wieder mit kulturellen (antiken) Beispielen bzw. Vorbildern und dem Gewissen als Maßstäben der Übereinstimmung des eigenen Denkens und Handelns im Durchgang durch seine Situationen auseinandersetzt, beschäftigt er sich auch nahezu ständig mit dem eigenen Tod – und hier eben auch mit dem Suizid – als einem wichtigen *strukturellen Merkmal* seiner selbst als Mensch. Auszeichnend ist dabei eben, dass der Mensch – im Unterschied zum Tier – um die eigene Sterblichkeit und das Sich-töten-können weiß (Montaigne 1998, III, S. 417).

Diese strukturellen Merkmale der Beziehung zu sich selbst sind die Punkte, an denen Montaigne den Hebel seiner Identitätsstiftung abseits der (öffentlichen) trügerischen Vorspiegelungen anzusetzen vermag, da sie im Zu-Sich nicht verloren gehen können und so dem Zu-Sich immer wieder Ankerpunkte ermöglichen.

Dementsprechend setzt sich Montaigne also auch mit dem Suizid auseinander, wobei er diesem Thema neben den vielen verstreuten Erörterungen sogar einen eigenen Essay („Ein Brauch auf der Insel Keos“) widmet. Dabei geht es Montaigne nicht darum, „allzu gierig und bedenkenlos“ nach dem Tod zu verlangen. „Nicht alle Widrigkeiten sind es wert, daß man, um ihnen zu entgehen, in den Tod geht. Zudem läßt sich in Anbetracht der vielen jähren Wendungen in den menschlichen Dingen schwer beurteilen, wann wir wirklich am Ende unsrer Hoffnungen sind.“ (II, S. 41) Es ist bereits dieser erste Schritt, der uns die identitätsstiftende Bedeutung des Sich-töten-könnens ahnen lässt. Denn es geht nicht darum, übereilt zu handeln. Sondern es geht wieder einmal darum, in Übereinstimmung mit sich selbst im Hinblick auf die eigene Vergangenheit und Identität zu handeln, sich seiner im Angesicht des eigenen Todes zu vergewissern. In dieser Vergewisserung zeigt sich für Montaigne, dass der eigene Tod auch ein „völlig sicherer Hafen“ sein kann, der jedem Menschen jederzeit offen steht, wobei gilt: „Der freiwilligste Tod ist der schönste. Das Leben hängt von fremdem Willen ab, der Tod von unserm.“ (II, S. 35; vgl. a. Seneca 2007, S. 409). Auch dieser Ausspruch folgt also dem bereits genannten Gedanken Montaignes, dass es ihm um eine dauerhaft mit sich übereinstimmende Lebensführung geht, die sich auch im Angesicht der eigenen Sterblichkeit treu bleiben kann. Wie Montaigne im Weiteren mit Bezug auf verschiedene antike Vorbilder ausführt, hat der Mensch die Freiheit, sterben zu können, wenn er seiner ihm angemessen erscheinenden Art und Weise zu leben, im Leben nicht mehr treu bleiben kann. „Das ist gemeint, wenn man sagt, der Weise lebe, solange er solle, nicht aber, solange er könne; und das gnädigste Geschenk der Natur, das uns jeden Grund zur Klage über unser Los nehme, bestehe darin, daß sie uns den Schlüssel zum Weg ins Freie überlassen habe. Sie hat nur einen Eingang ins Leben vorgesehen, aber hunderttausend Ausgänge.“ (II, S. 35) So vergewissert sich der einzelne Mensch der Art und Weise, wie er leben möchte, im Angesicht seiner stets verfügbaren Möglichkeit, sich gegebenenfalls den Tod geben zu können.

Aber, so könnten wir fragen, geht es Montaigne hier nicht primär um die Freiheit des Menschen von seinen weltlichen Gescehnissen, die in seiner Möglichkeit, sich töten zu können, liegt? Sicherlich ist zuzugeben, dass Montaigne diese Freiheit vom Weltlichen nicht leugnet. Aber dennoch ist ihm das Sich-töten-können nicht vorwiegend deshalb bedeutsam. Denn, unbenommen aller unzureichenden Vorstellungen, die sich die Menschen vom Tod machen, nimmt Montaigne im Rückgriff auf die antike Tradition an, dass mit dem Tod für den Toten selbst alles bedeutungslos wird (I, S. 139). Deshalb ist er der Ansicht: „Die Sicherheit, die Gefühl- und Schmerzlosigkeit, die Befreiung von allen Übeln dieses Lebens, die wir uns mit dem Tod erkaufen, bringen uns keinerlei Gewinn.“

(II, S. 39) Die augustinische Gewissheit eines ewigen Lebens nach dem Tode in personaler Kontinuität ist bei Montaigne im Stile der vorchristlichen Antike wieder zerrissen. Müsste Montaigne also nicht einen vernünftigen Maßstab benennen können, nach welchem der betreffende Mensch vernünftig abzuwägen in der Lage ist, wann der Suizid der „vernunftgemäße Weggang“ ist, und wann er als vernunftwidrig zu gelten hat? Bereits in dieser Frage und diesem Bemühen der Differenzierung zeigt sich aber, dass für Montaigne auch dann der Suizid nicht notwendigerweise als vernünftig angesehen werden muss, wenn der betreffende Mensch suizidal geworden ist. „In der Tat muß die Vernunft, wenn sie nicht ihren Spott mit uns treiben will, allein nach unserer Zufriedenheit trachten und ihr ganzes Bemühen folglich auf nichts anderes richten, als uns gut und fröhlich leben zu lassen, wie die Heilige Schrift sagt. Alle Meinungen der Welt stimmen darin überein, daß das Vergnügtsein unser Ziel sei (wenn sie auch unterschiedliche Wege vorschlagen); sonst würde man sie ja von vornherein verwerfen, denn wer wäre willens, auf jemand zu hören, der es als sein Ziel ausgäbe, uns Missvergnügen und Ungemach zu bereiten?“ (I, S. 126)

Vor diesem Hintergrund wird klar, dass für Montaigne der Maßstab in der Entscheidung für oder gegen den eigenen Suizid die Frage danach ist, wie der Mensch gerade lebt. Dabei nennt er drei typische Motive für den Suizid, die er in seiner aufwändigen Suche nach Beispielen gefunden hat und die sich allesamt diesem Maßstab unterwerfen. Das erste Motiv ist die Verzweiflung über den Verlust von bzw. das Opfer für etwas, ohne das man nicht leben will: „Von Menschen, die auf tausenderlei Weise ein qualvolles Leben gegen den Tod eingetauscht haben, ist die Geschichte voll.“ (II, S. 45) Das zweite Motiv ist die Sehnsucht nach einem Paradies, welches im Irdischen unerreichbar erscheint: „Zuweilen aber wünscht man den Tod auch deswegen herbei, weil man sich durch ihn ein höheres Gut erhofft.“ (II, S. 51) Zum Dritten kennzeichnet Montaigne noch eine Weise des Suizids, die in seiner Perspektive gewissermaßen als die höchste Vollendung gelten kann. Es ist der Suizid im hohen Alter angesichts konstanten Glücks und stabiler Freiheit, da der Mensch in seiner gefundenen Struktur seines Daseins aufhören möchte, ohne nochmals in eine Krise zu stürzen (II, S. 52f). Dies ist in Montaignes Sicht kein Suizid aus nichtigem Grund und zudem Ausdruck einer stets verbleibenden menschlichen Freiheit. So fasst er abschließend diesen Maßstab wie folgt zusammen: „Unerträglicher Schmerz und die Befürchtung eines schlimmen Todes scheinen mir die verzeihlichsten Beweggründe für die Selbstentleibung zu sein.“ (II, S. 53)

Betrachten wir alle genannten Motive, so findet sich jeweils der bereits genannte Aspekt, dass es nicht um konkrete Geschehnisse oder Umstände, sondern um die Art und Weise geht, wie der jeweilige Mensch lebt und leben möchte. Vernünftigerweise vergewissert sich also der jeweilige Mensch zunächst, wie er zu leben wünscht, bevor er darüber entscheidet, ob er sterben sollte. Die Auseinandersetzung mit der Möglichkeit, sich den Tod geben zu können, zwingt so den Menschen unnachgiebig in die Beziehung mit sich

selbst. Montaigne selbst nötigt diese Auseinandersetzung die ihm vernünftig erscheinende Einsicht ab, dass „die Nützlichkeit des Leben nicht in der Länge, sondern im Gebrauch“ liegt (I, S. 145). Montaignes eigener, sowohl philosophischer als auch lebenspraktischer Weg zum Vergnügtsein muss sich also bereits als ein „vergnüglicher“ Weg erweisen, wenn er „nützlich“ sein soll. Anders gesagt liegt das Glück des Menschen nicht erst in der Vollkommenheit – wie sie ihm die antiken Vorbilder zu präsentieren scheinen –, sondern bereits auf dem Weg dorthin. Denn diese Vollkommenheit kann der Mensch – vielleicht mit Ausnahme der drei von Montaigne stets mit größter Achtung genannten Personen Cato, Epaminondas und Sokrates – im irdischen Leben sowieso nicht verwirklichen, ist er doch „in der Wolle makelhaft gefärbt“. Montaigne erkennt so dank seiner steten Selbstvergewisserung, dass der Mensch gerade darin seine Würde hat, niemals nur Glanz, sondern immer auch Nachtseite dieses Glanzes zu sein. „Einzig, daß nichts gewiß ist, ist gewiß, und daß es nichts Erbärmlicheres gibt als den Menschen und dabei nichts Hochmütigeres.“ (II, S. 427) Damit aber erhebt Montaigne letztlich auch die Unbeständigkeit und Haltlosigkeit des jeweiligen Menschen zum Fundament von dessen Würde, die jedoch erst darin menschlich würdig wird, dass sich dieser um eine Kontinuität in der eigenen Wiedererkennung seiner selbst bemüht. Es geht damit aber auch immer darum, in der Beziehung mit sich selbst das Irdische glänzender werden zu lassen und ein „Noch-nicht“ zu verwirklichen.

Selbstverständlich diskutiert Montaigne in dem Essay „Ein Brauch auf der Insel Keos“ auch die kirchlichen Argumente, wie sie in kanonisierter Form, und die staatlichen Argumente, wie sie in gesetzlicher Form, gegen den Suizid ins Feld geführt werden. „[...] viele sind der Ansicht, daß wir unseren Posten auf dieser Welt nicht ohne ausdrücklichen Befehl dessen verlassen dürfen, der ihn uns zuwies, und daß es folglich Gott zustehe (der uns ja nicht nur um unsertwillen, sondern auch zu seinem Ruhm und zum Dienst am Nächsten hierher entsandt habe), uns den Abschied zu geben, wann immer es ihm gefalle, nicht aber uns, ihn einfach zu nehmen; daß wir wie für uns so auch für unser Land geboren seien und die Gesetze, da sie von uns Rechenschaft darüber verlangten, ob wir sie eingehalten haben, im Falle der Selbstentleibung eben doch gegen uns ein Verfahren wegen Totschlags in Gang setzen könnten, ja, daß wir dann als Fahnenflüchtige nicht nur in dieser, sondern auch in jener Welt bestraft würden.“ (II, S. 37) Beide Argumente erscheinen Montaigne nicht stichhaltig, zumal dieser Befehl angesichts des menschlichen Lebens oftmals schlicht unmenschlich ist und es das eigene Leben ist, welches genommen wird (II, S. 37ff). Montaigne klagt an dieser Stelle explizit das Recht des einzelnen Menschen ein, über sich und sein Leben selbst zu verfügen. Damit ist aber für Montaigne nicht die Aufforderung zum Suizid verbunden, sondern die Aufforderung, sich seiner selbst gewahr zu werden, gerade auch im Angesicht der eigenen Sterblichkeit und des Sich-töten-könnens. So bleibt es bei der Frage, ob die Art und Weise des Sterbens und die Art und Weise des Lebens miteinander übereinstimmen oder nicht.

Diese Frage Montaignes entspricht zudem seiner philosophischen Grundhaltung eines Skeptikers, die die Frage stellt, welche sicheren Urteile dem Menschen in der Welt möglich sind. Diese skeptische Grundhaltung bricht an allen Stellen seiner Essais durch. Besonders deutlich wird dies beispielsweise in seinem ultrakurzen Essay „Wie unser Urteilsvermögen sich selbst behindert“. In diesem ungewöhnlichen Essay nennt Montaigne zwei Beispiele, um diese „Selbstbehinderung unseres Urteilsvermögens“ zu demonstrieren. Dabei stellt sich im Verlauf des Lesens tatsächlich eine Verwirrung i.S. einer „Selbstbehinderung unseres Urteilsvermögens“ ein. Denn das erste Beispiel bezieht sich auf die potentielle Unentschiedenheit, wenn ein Mensch zwischen zwei gleich starken Wünschen hin- und hergerissen ist und sich demnach streng genommen niemals entscheiden könnte (II, S. 426). Da es diese Situation erfahrungsgemäß aber auf Dauer nicht gibt, nimmt Montaigne an, dass immer Unterscheidungsmerkmale in demjenigen was uns begegnet vorhanden sind, so dass wir niemals zwischen zwei identisch wirksamen Bestrebungen stehen, inwiefern letztlich immer eine Entscheidung stattfindet (II, S. 426). Das zweite Beispiel nennt er als ein „anderes Beispiel“ für das, was er im vorgehenden Beispiel demonstriert hat. Es handelt sich dabei um das Paradox, dass ein an allen Stellen gleichstarker Bindfaden niemals reißen könnte, da er dann eigentlich an allen Stellen zugleich reißen müsste (II, S. 426f). Die Verwirrung beim Leser – was hat das erste Beispiel eigentlich mit dem Nachfolgenden zu tun? – hat Methode. Denn zielstrebig fährt Montaigne fort, Rätsel der Geometrie als weitere Nachweise für diesselbe Sache anzuführen. Ereignet sich in dieser Verwirrung des Lesers ebenfalls eine „Selbstbehinderung unseres Urteilsvermögens“, so müssen wir fragen, welche Sache Montaigne meint, die hinter diesen rätselhaft unterschiedlichen Beispielen als diesselbe Sache erkennbar ist? Dies ist, wie nicht schwer zu raten ist, die Relativität und Unsicherheit unserer Kenntnisse und unseres Wissens. Sie weist sich sowohl in diesen Beispielen als auch in deren Anordnung und unserer eigenen Verwirrung als Leser nach. In diesem Sinne kulminiert der Essay – nun wiederum folgerichtig und logisch schlüssig – im abschließend zitierten, bereits erwähnten Ausspruch des Plinius: „Einzig, daß nichts gewiß ist, ist gewiß, und daß es nichts Erbärmlicheres gibt als den Menschen und dabei nichts Hochmütigeres.“ (II, S. 427). Wenn sich aber unser Urteilsvermögen selbst behindert – indem es falsche Wahrheiten vorspielt oder richtige Lügen aufischt –, so dass wir die Dinge nicht wahrhaft zu erkennen vermögen, so heißt dies für Montaigne nun wiederum nicht, dass es diese Welt, in der wir leben, nicht wirklich gäbe. Die Welt ist kein Hirngespinnst, sondern gerade im Gegenteil: es gibt die wirkliche Welt wirklich, nur sind wir nicht in der Lage, sie auch angemessen zu erkennen: „Gott läßt in seiner grenzenlosen Weisheit nichts entstehn, was nicht gut, wohlgeordnet und allgemeingültig wäre – wir können nur die innren Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten nicht erkennen.“ (II, S. 575f)

Montaigne hält also seine skeptische Grundhaltung gar nicht bis zu letzter Konsequenz durch. Würde ihm dies doch abnötigen, auf jegliche fixierende Aussage im Stile der

pyrrhonischen Skeptiker zu verzichten. Sicherlich ist auch der zitierte Satz des Plinius („Einzig, daß nichts gewiß ist, ist gewiß, und daß es nichts Erbärmlicheres gibt als den Menschen und dabei nichts Hochmütigeres“) in sich widersprüchlich – die Gewissheit, dass nichts gewiss ist, kann nicht als explizite Gewissheit formuliert werden, wenn sie sich nicht selbst widersprechen soll –, aber inwiefern überhaupt Widerspruchsfreiheit des eigenen Denkens und Lebens geboten ist, kann im skeptischen Denken letztlich ebenfalls nicht endgültig entschieden werden (Hossenfelder 1995, 170ff). Jedoch ist Montaigne kein Skeptiker im radikalen Sinne eines Skeptizismus, sondern er radikalisiert zunächst die Skepsis gegenüber überlieferten Traditionen, Anschauungen und Vorstellungen. Dennoch aber deutet sich bei ihm bereits die versteckte Notwendigkeit des Skeptikers an, eine wirklich Welt als wirklich gegeben anzunehmen. Denn: „Die Erscheinungen können aber nur deshalb als einander widersprechend erscheinen, weil sie auf ein identisches Ding bezogen werden. Was ein Phänomen ist, bestimmt sich für die Skepsis aus der Differenz zur Wirklichkeit an sich.“ (Rinofner-Kreidl 2003, S. 101). Es ist genau dieser stete Bezug auf eine für den einzelnen Menschen zwar nicht sicher erkennbare, aber doch als gegeben und wirklich vorhanden angenommene Welt, die dem einzelnen Menschen gegenüber steht, welcher die skeptische Grundhaltung Montaignes so überaus virulent für seine Zeitgenossen macht. Sicherlich kann im Sinne der modernen Phänomenologie Edmund Husserls „die Gewissheit gegenwärtiger Erlebnisse als eine vor-epistemische Gewissheit verstanden werden“ (S. 106), inwiefern die Phänomenologie dann nach der Weise des Erscheinens fragt und so sogar noch den Hintergrund erschließt, dass überhaupt etwas skeptisch bezweifelt werden kann. Aber Montaigne ist ebensowenig Phänomenologe, wie er fundamentaler Skeptiker im Sinne eines Skeptizismus ist. Er steht aber letztlich am Anfang dieser Bewegungen mit seinem Nachweis, dass es unmöglich ist, aus diesem skeptischen (Selbst-)Befragen überhaupt wieder hinaus und zu ein- für allemal gültigen Gegenstandsaussagen zu gelangen. Es ist diese skeptische Grundhaltung, die ihn für die Sache der Neuzeit virulent macht. Sie demonstriert nicht nur den Humanismus als eine skeptische („kritische“) Bewegung, sondern bereitet so auch im weitesten Sinne die Aufklärung vor.

Montaigne ist also gezwungen die Widersprüchlichkeit und Relativität unserer Kenntnisse und unseres Wissens als gegeben zu akzeptieren, ohne eine meditative Abstinenz und aktive Urteilsenthaltung vom Gegebenen durchhalten zu können. So kann er die Relativität des Wissens vor dem Hintergrund der Wechselhaftigkeit der Erscheinungen in der zeitlichen Dauer und der Subjektivität der Vorstellungen in der individuellen Person verstehen. Entsprechend stürzt ihn auch sein eigener Versuch des strengen Rückzugs ins Private, in dem er sich aller Bezüge zur ständig in Täuschungen begriffenen Welt zu enthalten versucht, in neue Unsicherheiten und lässt ihn neue Täuschungen entlarven. Die größte Täuschung, die er dabei entlarvt, ist die Täuschung über sich selbst, welche eben nur im Verlauf und in steter Selbstbegleitung erkannt und entlarvt, aber niemals vollständig umgangen und aufgehoben werden kann. Sein Rückzug

ins Private ist demnach das Bemühen um eine Urteilsenthaltung, eine skeptische *epoché*, ohne in dieser an ein anderes Ende als den eigenen Tod zu kommen. Und es ist diese skeptische Grundhaltung, aus der heraus das Sterben des Menschen für so bedeutsam erklärt werden muss. Denn im Sterben zeigt sich, ob sich der Mensch verstellt hat oder ob er sich selbst treu bleibt. Dabei geht es um die Sicherung der eigenen Identität vor sich selbst. Die eigene Sterblichkeit und das Sich-töten-können sind unverrückbare Angelpunkte in der Beziehung des Menschen zu sich selbst, welche neben dem Gewissen und dem (persönlichen, antiken) Vorbild das einzig Verlässliche sind, das dem Menschen immer wieder zu vermitteln vermag, dass es um ihn selbst geht – und nicht beispielsweise um jemand anderen. Dennoch kann Identität nur gelingen, wenn der Mensch diese strukturellen Merkmale der Beziehung zu sich selbst als Möglichkeit aufgreift, um sich der Art und Weise zu vergewissern, wie er zu leben wünscht und wie er tatsächlich lebt. Hierzu aber ist eine über die Zeit sich erstreckende, die eigenen Situationen begleitende Weise der Selbstvergewisserung, wie sie Montaigne mit seinen Essais für sich selbst betreibt, geradezu ideal geeignet. Denn hierin kann der Wiedererkennungseffekt sogar noch im Wiedererkennungsdefekt stattfinden.

Mit seiner skeptischen Grundhaltung gewinnt Montaigne damit auch betreffend der vorherigen Verständnisse der suizidalen Erfahrung bzw. des Sich-töten-könnens wichtige Einsichten, die die anfänglichen Verwirrungen der Neuzeit auflösen. In einem fundamentalen Sinne weist Montaigne zunächst, hierin Aristoteles vergleichbar, die Möglichkeiten einer komparativen Haltung hinsichtlich des Themas zurück, indem er den Vergleich von Leben und Tod angesichts einer letztlich Unerkennbarkeit des Todes zurückweist. Im weiteren benennt er, dass trotz aller Versuche die suizidale Erfahrung nicht restlos verstanden werden kann und dass eine allgemeingültige Aussage für oder gegen die ethische Begründung des Suizids nicht gefunden werden kann. Er kennzeichnet zudem, wenn auch eher beiläufig, dass der Suizid zumeist als der Abschluss eines doppelseitigen Prozesses, eines *Werdens* von Verzweiflung und eines Hoffens auf jenseitige Rettung, verstanden werden kann, in welchem die Möglichkeit des „Noch-nicht“ für den suizidalen Menschen dann irgendwann unwiederbringlich verschwunden erscheint. Der Suizid kann somit meistens weder als Momententscheidung i.S. eines aristotelischen „Kurzschlusses“ noch als Entscheidung auf dem Boden eigener wesensmäßiger Unveränderlichkeit wie in Antike und Christentum verstanden werden. Zudem, und hierin ist Montaignes Humanismus vielleicht am deutlichsten zu erkennen, geht er davon aus, dass alles, was in den Suizid treibt, nach dem Suizid nichts mehr zu bedeuten hat. Montaigne sieht kein „Jüngstes Gericht“ aufziehen, welches den Sünder abermals verurteilt, und er kann sich auch keinen Hades vorstellen, in welchem der Unvernünftige ewige Qualen zu erdulden hat.

Dennoch wird die eigentümliche Hin- und Hergerissenheit, die sich damit im Verständnis der suizidalen Erfahrung als Geschehen eröffnet, von Montaigne nicht zum auszeichnenden Merkmal der suizidalen Erfahrung erhoben. Stattdessen kennzeichnet er

das Sich-töten-können als ausgezeichnetes Merkmal, um sich selbst als Mensch darüber zu vergewissern, auf welche Art und Weise man eigentlich sein Leben führen möchte. Das Ziel ist dabei aber nicht der möglichst rasche Tod, den hat für Montaigne der Mensch sowieso jederzeit zu seiner freien Verfügung, sondern ein möglichst vernünftiges und in sich übereinstimmendes Leben. Als ein solches wiederum weist sich eine Art und Weise zu leben aus, in der sich der Mensch seiner selbst durchgehend und durchsichtig gewahr wird. Die eigene Sterblichkeit und das Sich-töten-können sind dabei nur unverrückbare Eckpunkte des eigenen Zu-sich-verhaltens, an denen die Identitätsstiftung jederzeit im Zu-sich ansetzen kann. Das Sich-töten-können spielt in diesem dialektischen Geschehen folglich die Rolle der ultimativen Selbstvergewisserung. Dies können wir letztlich sogar als eine Zuspitzung der suizidalen Dialektik Senecas verstehen. Denn zwar vermögen, so Seneca, die Leidenschaften und die Unvernunft im Angesicht widriger oder gar unerträglicher Lebensumstände den Menschen zu beherrschen und in die suizidale Verfassung hineinzutreiben, aber das dann notwendige vernünftige Erwägen führt den Menschen streng genommen wieder in die stoische (apathische) Einstellung zurück. In Montaignes Verständnis der suizidalen Erfahrung ist diese Dialektik auf die Beziehung zu sich selbst entkleidet, worin dem Menschen insbesondere in seiner Möglichkeit, sich töten zu können, klar wird, dass es um ihn selbst in seinem einmaligen und unwiederbringlich auslöschbaren Leben geht, welches er im Angesicht seiner Sterblichkeit auf eine Art und Weise leben sollte, die gerade auch in seinem eigenen Sterben ihre Gültigkeit nicht aufgeben muss und sich nicht zu verändern braucht.

### 3.3. Späte Neuzeit und Frühaufklärung

Mit der skeptischen Bezweiflung der christlichen Lehre und der sich entwickelnden Humanität der oberen und gelehrten Schichten beginnt sich die Geschichte der Frage nach der suizidalen Erfahrung fortzusetzen. Wie wir bei Montaigne gesehen haben, ist dies zwar nicht die vordringliche Frage, aber durchaus einer ausführlichen Erörterung mit Blick auf die antiken Beispiele wert. „Unerträglicher Schmerz und die Befürchtung eines schlimmen Todes scheinen mir die verzeihlichsten Beweggründe für die Selbstentleibung zu sein.“ (Montaigne 1998, II, S. 53) Verständlicherweise müssen sich die Menschen, nachdem Augustins göttliches Suizidverbot brüchig und fragwürdig geworden ist – setzt es doch sowohl den Glauben an einen transzendenten und zugleich personalen Gott als auch an die Erbsünde Adams voraus –, der suizidalen Erfahrung und dem Sich-töten-können nun ohne „Schutzschild“ stellen. Insofern ist die Aufklärung auch die Wiederaufnahme der mit Augustin gewissermaßen unterbrochenen Geschichte, die nach dem suizidalen Menschen fragt, der Geschichte also, die eben die Frage nach der

suizidalen Erfahrung stellt. Trotz dieser in den oberen Schichten und Ständen durchaus umfangreichen humanistischen und frühaufklärerischen Bewegung, verbleibt die Möglichkeit, sich töten zu können, für die meisten Menschen im christlichen Verständnis verankert. Dieses ist verständlicherweise vor allem von der Kirche bzw. den Kirchen geprägt. So stellt Minois für das katholische Frankreich dieser Zeit fest: „Die Gefühle der Masse der Gläubigen haben sich nicht verändert. Für sie hat der Selbstmord weiterhin einen finsternen und diabolischen Ruf.“ (Minois 1996, S. 173) Zugleich ist diese Zeit auch eine Krise des Humanismus, zumal in kaum einem Staat allseitige Wohlfahrt und Würdigkeit des menschlichen Lebens herrscht. So finden sich letztlich verschiedene Wege der Aufklärung, welche deutlichere, wenn auch sehr unterschiedliche Verständnisse der suizidalen Erfahrung formulierbar machen.

Die den Humanismus bewegende Frage nach der Würde und Freiheit des Menschen, die wir hier mit Baruzzi auf Kant vorweggreifend bereits als die Freiheit der Autonomie benannt hatten, lässt sich letztlich nicht hinreichend im Stile eines Montaigne bzw. im Rückgriff auf antike Schriften und Gedanken und mit einer in sich widersprüchlichen Skepsis gegenüber der gegebenen Situation aufklären. Bei Montaigne sichert der Mensch seine Würde bereits in der Kontinuität der eigenen Wiedererkennung seiner selbst. Faktisch meint dies bei Montaigne selbst hingegen eine elaborierte essaygestützte Selbstbezüglichkeit im Angesicht antiker Vorbilder. Diese exzellent artifizielle Situation ermöglicht es ihm, eine innere Einstellung gegenüber den Geschehnissen und Ereignissen zu gewinnen, die dem Grundgedanken zur Lebensführung insbesondere in der stoischen Philosophie weitgehend entspricht. Montaigne will zwar, „dass man werke und wirke“ und ein tätiges Leben führe (Montaigne 1998, I, S. 137), dennoch kann der Zeit- und Ressourcenbedarf dieser würdigen Form der Lebensführung nicht gezeugnet werden. Problematisch ist damit auch, dass diese sehr artifizielle Situation nur wenigen Privilegierten zugänglich ist, können einerseits zu dieser Zeit die meisten Menschen der europäischen Länder weder lesen noch schreiben und haben andererseits die meisten Menschen nicht die Muße oder die materiellen Ressourcen, dies zu erlernen oder in montaignes'scher Weise anzuwenden. Montaignes antiker Wahlspruch „Einzig, daß nichts gewiß ist, ist gewiß, und daß es nichts Erbärmlicheres gibt als den Menschen und dabei nichts Hochmütigeres“ ist so für eine weitere Aufklärung des Menschen über sich und seine Natur erstaunlich ungeeignet, läßt er doch angesichts sich verändernder Vorzeichen – zweifelhaft gewordene göttliche Vorsehung, zweifelhaft gewordenes göttliches Heilsversprechen – zum Innehalten, Stehenbleiben und – wenn der Wahlspruch nicht im geradezu postmodernen Sinne in seiner Widersprüchlichkeit als kleiner „Denkanker“ genutzt wird – letztlich auch zum Resignieren ein.

Nun bietet Montaigne bekanntlich mit seiner skeptischen Grundhaltung selbst das Gegengift für diesen Stillstand an, welches für die Bewegung der Aufklärung entscheidend sein wird. Dieses Gegengift des umfassenden Bezweifeln ergreift auch René Descartes (1596-1650), der sich in seinen 1641 erschienenen „Meditationen über

die Grundlagen der Philosophie“ „endlich gezwungen sieht, zuzugestehen, daß an allem, was ich früher für wahr hielt, zu zweifeln möglich ist und dies nicht aus Unbesonnenheit, sondern aus triftigen und wohlerwogenen Gründen.“ (Descartes 1994, I 14) Erst dies bringt Descartes dazu, den denkenden Selbstbezug als das einzige zu belassen, was er schlechterdings nicht bezweifeln könne (II 18). So mündet sein umfassendes Zweifeln in die als sicher angenommene Aussage: „Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden.“ (II 21) Er bestimmt sich fürderhin als „denkendes Ding“ (res cogitans) und grenzt sich damit von den Dingen der Außenwelt (res extensa) ab (II 22ff). Diese Abgrenzung ist für die weitere, insbesondere naturwissenschaftliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung, da sie zugleich noch eine weitere Schwierigkeit löst, die den Renaissance-Humanismus beschäftigt (s.u.).

Denn den Frühaufklärern zeigt sich zunehmend, dass das antike Naturverständnis eines „ethischen Naturalismus“ mit dem sich zunehmend erhellenden naturwissenschaftlichen Weltbild unvereinbar ist. Ausgehend von technischen Entwicklungen wie z.B. dem Fernrohr, dem Mikroskop oder auch der Luftpumpe verfeinern sich seit Beginn des 17. Jahrhunderts nicht nur die Beobachtungs- und Messtechniken, sondern es finden sich hiermit auch zunehmend populär akzeptable, vernünftig begründbare Nachweise des heliozentrischen Weltbildes. Dieser Umbruch im frühen 17. Jahrhundert, angestoßen durch Gelehrte wie Nikolaus Kopernikus (1473-1543) und Galileo Galilei (1564-1642), ist nicht nur mit einer Ausweitung des menschlichen Wissens verbunden, der in eine „Koinzidenz von Naturbeherrschung und wissenschaftlichem Fortschritt mit kultureller Progression und der gemeinwohlorientierten Verbesserung der Lebensverhältnisse“ (Müller 2002, S. 37) mündet, sondern ist insbesondere tiefgreifend mit der empirischen Methode verbunden, welche durch Galilei entscheidend mitgeprägt wird. Auch die zunehmende Popularität der sich entwickelnden Naturwissenschaften greift über vorherige Grenzen der Gelehrsamkeit auf andere, vorwiegend städtische Schichten aus, die erst jetzt in den Genuss von Humanitätsfortschritten gelangen und diesen Fortschrittsoptimismus zu teilen beginnen.

Wenn jedoch in zunehmendem Maße durch die sich entwickelnde Naturwissenschaft das Gefüge der Natur und des Kosmos nicht nur angeschaut, sondern durchschaut wird, so ernötigt sich ein verändertes Verständnis des Menschen. Hier ist insbesondere erneut Descartes zu nennen, der 1641 mit seiner Unterscheidung von „res cogitans“ und „res extensa“ die Differenz von „Subjekt“ als denkendes Ding und „Objekt“ als vom Subjekt wahrnehmbaren, betrachtbaren und bedenkbaren Gegenstand formuliert (vgl. Descartes 1994, VI 107 u. 110). Denn, wie sich in der Krise des Humanismus zeigt, droht dem Menschen in Folge des Darstellens der kosmologischen, naturgesetzlichen Systeme endgültig die (gerade erst pro- und reklamierte) Freiheit verloren zu gehen. Nicht nur der Verlust der Zentralität der Erde und die Vorstellung einer prinzipiellen Vergleichbarkeit der Erde mit anderen Planeten bedroht die Zentralstellung des christlichen (katholischen, anglikanischen, protestantischen und calvinistischen oder anderweitig reformatorischen)

Menschen als Zentrum göttlicher Aufmerksamkeit. Auch in der letztlich experimentellen Einsicht in die Naturgesetzlichkeit des Irdischen und Leiblichen droht (sogar) dem (atheistischen) Menschen, der sich auf eine Freiheit des „Noch-nicht“ ausrichtet, alle Offenheit des Zukünftigen in den Zwängen der Gesetze verloren zu gehen. „Und ebenso, wie eine aus Rädern und Gewichten zusammengesetzte Uhr nicht weniger genau alle Gesetze der Natur beobachtet, wenn sie schlecht angefertigt ist und die Stunden nicht richtig anzeigt, als wenn sie in jeder Hinsicht dem Wunsche des Anfertigers genügt, so verhält sich auch der menschliche Körper, wenn ich ihn als eine Art von Maschine betrachte, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, daß, auch wenn gar kein Geist in ihr existierte, sie doch genau diesselben Bewegungen hätte, die jetzt in ihm nicht durch die Herrschaft des Willens und also nicht durch den Geist erfolgen.“ (VI. 107)

Die besondere Lösung dieser Krise durch Descartes ist die vorgängige Unverbundenheit der materiellen und geistigen Sphäre, wobei der Mensch diesem Gedanken folgend mit seinem Körper den Naturgesetzen unterliegt, mit seinem Geist jedoch Zugang zum Ideensystem hat (VI. 109). Gewissermaßen löst Descartes mit seiner Unterscheidung von „res cogitans“ und „res extensa“ als unverbundene Sphären die Gefahr des Verlusts jeglichen Sinns und jeglicher Bedeutung menschlichen Daseins, wie sie infolge der kosmologischen Systeme der frühen Neuzeit und der sich findenden Einsicht in den Körper und die Natur als mechanischen Gesetzen folgend droht (Rombach 1993, S. 41f). Zwar gewinnt der Mensch hierin eine prinzipielle Freiheit aus dem Stande aufgrund seiner Rationalität, jedoch scheint nun damit der gesunde Verstand zugleich wie „die bestverteilte Sache der Welt, weil jedermann glaube, hinreichend damit versehen zu sein“ (Müller 2002, S. 4). Darüber hinaus versetzt Descartes auch die menschliche Kenntnis von der materiell zu verstehenden Welt in die Gefahr des Stillstands. Die Unverbundenheit der beiden Sphären wird jedoch mit Galilei in das produktive Wechselspiel von Hypothese und Experiment weiter verwandelt. Diese Möglichkeit, experimentelle Erfahrungen zur Bestätigung oder Widerlegung theoretischer Hypothesen zu nutzen, setzt die Distanzierung von der alltäglichen Erfahrung im Hinblick auf materielle Gesetzmäßigkeiten voraus. Denn nur die Annahme, dass die materiellen Gesetzmäßigkeiten in den alltäglichen Erfahrungen durch zusätzliche Faktoren verdeckt sind, kann dem Experiment zu seiner zentralen Stellung in den Wissenschaften verhelfen. Diese teilweise Unsichtbarkeit der Welt versteht sich wiederum aus der Gegenüberstellung von „res extensa“ und „res cogitans“. Die damit ernötigte Deduktion rationaler Hypothesen und die empirische Verifizierung dieser durch ausgesuchte Erfahrungen – sog. Experimente – ermöglicht so eine völlig ungeahnte wissenschaftliche Dynamik auf dem Boden eines neuen Menschenbildes, die auch heutzutage noch anhält. Descartes aber kennzeichnet hiermit eine menschliche Freiheit aus dem Stande, die sich im freien Leben zeigt und nicht auch – wie beispielsweise in der stoischen Philosophie – im freien bzw. frei verfügbaren Tod.

Dieser Wandel ist letztlich tiefgreifend für das Verständnis des Menschen, der Welt und der Transzendenz. Heinrich Rombach versteht diesen Wandel als einen Umbruch im Verständnis des Seins selbst, womit letztlich auch eine veränderte Antwort auf die Frage ‚Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‘ verbunden ist. Nicht mehr substanzielle Ontologien, wie in Antike oder Christentum, sondern die Systemontologie, wie er dieses neue Verständnis des Seins nennt, ordnen das menschliche Verstehen (Rombach 1993, S. 38ff). Die existentielle Unsicherheit, die sich angesichts des unsicher gewordenen Zugangs zur Transzendenz zeigt, kann offensichtlich nur im Gedanken der „Selbstbehauptung des Menschen in der Welt, gegenüber Gott, gegenüber sich selbst“ (Baruzzi 1993, S. 73), Freiheit als individuelle Autonomie, überwunden werden. Dies zeigt sich Rombach folgend insbesondere darin, dass sich die Menschen der Neuzeit in zunehmendem Maße nicht mehr als Wesen mit unveränderlicher Substanz bzw. unveränderlichem Wesenskern – sei es als logos oder als Seele – und dessen Bezogenheit zum Göttlichen beispielsweise als Geschöpf verstehen.

Die aufklärerische Kritik dieser Bezogenheit, in der das Göttliche als menschlich bestimmbarer „Schöpfer und Gott“ endgültig ungewiss wird, leistet in herausragender Weise David Hume (1711-1776). In seinem berühmten Aufsatz „Über Wunder“ („Of Miracles“ als Bestandteil der Schrift „An Enquiry concerning Human Understanding“, 1746) lehnt der überzeugte Atheist Hume beispielsweise die Existenz von Wundern argumentativ als unglaubwürdig ab. Dies aber nicht deshalb, da sie schlicht unmöglich seien oder/und die (unverletzlichen) Naturgesetze bei ihrem Eintreten verletzen müssten, was gewissermaßen verboten wäre, sondern da sie „wenn sie vorkämen, niemals vernünftigerweise als solche anerkannt werden könnten“ (Kulenkampff 1989, S. 149f). In der Bestimmung des Wunders als einmaliges, niemals zuvor und niemals wieder eintretendes Ereignis liegt für Hume zugleich dessen umfassende Unglaubwürdigkeit. Schließlich urteilen wir auch hinsichtlich von Wundern entsprechend unserer gewöhnlichen, an wiederkehrenden Mustern orientierten Erfahrung (Hume 1999, S. 171f). Hieraus ergibt sich angesichts einer in gewisser Hinsicht einheitlichen Erfahrung aller Menschen, dass ein Wunder notwendig allen Erfahrungen aller Menschen zu allen Zeiten widersprechen müsste (S. 173). Selbst bei ungewöhnlichen und unerklärlichen Ereignissen würden wir dementsprechend allenfalls annehmen, dass es derzeit noch keine mit den Naturgesetzen übereinstimmende Erklärung für dieses bislang einmalige Ereignis gibt (Kulenkampff 1989, S. 151f).

Dieser Nachweis, dass konkret bestimmte Übernatürlichkeiten als mehr oder weniger elaborierte Produkte des menschlichen Geistes verstanden werden können, zeigt beispielhaft das skeptische Bezweifeln als die Dynamik des Systems, als welches sich der Mensch in der Aufklärung zunehmend zu verstehen beginnt. Ein geistiges System, welches sich selbst in seiner eigenen Gesetzlichkeit durchschaut und zunehmend besser zu durchschauen vermag: die Ontologie der Aufklärung versteht sich insofern als eine Ontologie des Systems. „Aufklärung ist nicht Belehrung von außen, sondern

Selbsterhellung des Geistes von innen, Steigerung seiner Autonomie und Apodiktizität. Mit der (forschungsmäßigen) Entwicklung des systemtheoretischen Weltbildes [...] musste gleichzeitig eine (ethische) Entwicklung der Autonomie des Menschen einhergehen, die ihn überhaupt erst zu dem geistigen Wesen machte, das mit dem Entwurf ‚Mensch‘ gemeint war.“ (Rombach 1993, S. 44). Oder um es mit der berühmten Definition Immanuel Kants (1724-1804) aus der „Berlinischen Monatsschrift“ von 1783 über den Begriff der Aufklärung zu sagen: Aufklärung ist der „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“. Der Mensch wird also letztlich und nahezu unwiderstehlich in die Dynamik des Systems hineingerissen, wobei sich ihm zu guter Letzt entdeckt, dass es sowohl um den Erhalt als auch die Fortentwicklung und Ausdifferenzierung dieses Systems, also seiner selbst, geht. Die Frage ist aber berechtigt, wo sich die Freiheit findet, wenn dieses System seine ausdifferenzierte, nur noch um sich selbst kreisende und endgültig fixierte Gestalt gefunden hat?

Auf einen solchen fixierten Status zielen die Aufklärer wie Hume oder Kant keineswegs, geht es ihnen doch um die Selbstbestimmung des Einzelnen. Ihr skeptisches Moment bleibt auch hinsichtlich der Aufklärung in Kraft, insofern in der Aufklärung durchaus auch der Anfang der später im 19. Jahrhundert als Liberalismus bezeichneten Bewegung der Freiheit ausgemacht werden kann (Baruzzi 1993, S. 116ff). Denn die Aufklärung als Systemontologie westlicher Prägung zielt „auf die Freiheit nicht nur des Menschen als Menschen überhaupt, sondern des Menschen als einzelnen. [...] Der Mensch manifestiert sich als Individuum. Dazu gehören dann seine verschiedenen Freiheiten, zunächst und überhaupt ein Individuum zu sein und es in der Welt und ihrer Kultur zu bleiben. Es ist die geforderte Freiheit, die sich dann in den Menschenrechten als Freiheitsrechten niederschlägt.“ (S. 117) Diese Freiheit – so Baruzzi – kann zwar als Bestandteil des Systems verstanden werden, muss aber dem sich entwickelnden System immer wieder durch Strukturbrüche abgerungen werden. Denn die Freiheit springt eben gerade nicht aus dem System heraus im Sinne eines *deus ex machina*, sondern kann nur als das letztlich Unbestimmbare des Daseins in seinem „Noch-nicht“ verstanden werden, welches zugleich immer wieder in skeptischer Manier gegen das System eingefordert werden muss. Alle voraussetzungslosen Freiheiten aus dem Stande ermöglichen also letztlich nichts anderes, als das Anvisieren dieses freien „Noch-nicht“. Dabei kann gemäß der Aufklärung, auch in ihrer modernen Gestalt, dieses Anvisieren wiederum systematisch entwickelt werden.

Das grundlegend verwandelte Verständnis der Vernunft führt notwendig auch zu einer eindeutigen Differenzierung von Vernunft und Wahnsinn, wodurch der Wahnsinn nunmehr schlicht unvernünftig ist (Foucault 1989, S. 70ff). Er hat nun keine eigene wahre Aussage mehr und kann dementsprechend zum systematischen Anvisieren der Freiheit des (unvernünftigen) Einzelnen nichts beitragen (Schlimme 2005). Allenfalls kann er noch als der permanente Strukturbruch diskutiert werden, wie in der durch die Romantiker angestoßenen Debatte um „Genie und Wahnsinn“ oder später im 20.

Jahrhundert einsetzend in der anthropologischen und phänomenologischen Psychiatrie. Dieses neue, aufgeklärte Verständnis des Wahnsinns entspricht und ermöglicht eine andere gesellschaftliche Praxis, in welcher der Wahnsinnige zunehmend in ihm vorbehaltene Internierungshäuser eingeschlossen werden wird, zugleich aber sein Wohlergehen auch eine Aufgabe der anderen sein wird (Blasius 1994, Kaufmann 1995). Dieses Vorgehen basiert in gesellschaftlicher Hinsicht letztlich ebenfalls auf der aufklärerischen Grundidee der Vergesellschaftung, welche als „Chancengleichheit“ definiert werden kann. „Der Systemzustand des Einzelnen wird durch ‚Aufklärung‘ erreicht, der Systemzustand der Gesellschaft durch ‚freien Wettbewerb‘.“ (Rombach 1993, S. 46) Unter den Unvernünftigen findet sich – diese Tendenz folgt dem „medizinischen Verständnis“ – auch immer häufiger der Suizidale, der einen erfolglosen Suizidversuch hinter sich hat und im „freien Wettbewerb“ gescheitert ist. Seine Internierung in diesen Einrichtungen spiegelt die Zuordnung der suizidalen Verfassung und des Suizids zur „neutralen Unvernunft“ in der medizinischen Literatur wider, nimmt ihn sowohl aus dem „freien Wettbewerb“ heraus als auch in einen meist wohlmeinenden, allerdings oft auch stigmatisierenden Schutzraum hinein. Insgesamt gewinnt das durch das Mittelalter transportierte, aus der Antike herkommende medizinische Verständnis der suizidalen Erfahrung im aufkeimenden, die Aufklärung begleitenden medizinischen Kontext zusätzlich an Bedeutung (Minois 1996, S. 207ff).

### 3.4. Aufklärung (Hobbes, Kant)

Beim Studium der aufgeklärten Verständnisse der suizidalen Erfahrung und der Möglichkeit, sich töten zu können, fühlt man sich zuweilen an die Antike erinnert. Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Verständnisse zeigt nicht nur die Aufklärung als eine vielfältige, bewegte und in den west- und mitteleuropäischen Staaten zeitversetzte Epoche. Es zeigt auch die im neuen Verständnis des Menschen möglich gewordene Vieldeutigkeit menschlicher Phänomene, welche angesichts des als Korrektiv verstandenen Zweifels durchaus schlüssig erscheint. Dabei gilt es, im Blick zu behalten, dass begleitend zu den aufklärerischen Verständnissen in vielen Gesellschaftsschichten kirchliche Verständnisse prägend bleiben, welche zumeist eine ablehnende und verurteilende Haltung gegenüber dem Suizid einnehmen. So wird beispielsweise auch zu fragen sein, welche Haltung die christlich-religiös fundierten Verständnisse vertreten, wenn die Verständnisse der teuflischen Verzweiflung zunehmend unter aufklärerische Kritik geraten. Jedoch ist es zunächst erforderlich, zumindest einige aufgeklärte Verständnisse der suizidalen Erfahrung zu betrachten, wobei der Schwerpunkt auf dem Verständnis der suizidalen Erfahrung bzw. der Möglichkeit, sich töten zu können, bei David Hume liegen wird.

Wie bereits angedeutet, nimmt in der Aufklärung die Gesellschaft als eigenes Gebilde einen großen Aufmerksamkeitsraum ein. Dies zunächst schon aus programmatischen Gründen, aber auch im Verlauf ihrer Bewegung durch das Ausbilden immer umfangreicher werdender („bürgerlicher“) Öffentlichkeiten, die sich durchaus unter Einbezug vorbestehender repräsentativ höfischer und kirchlicher Öffentlichkeiten entwickeln (Müller 2002, S. 17ff). Dies ist insbesondere auch in England der Fall, wo Heinrich VIII. als König der Tudor-Dynastie bereits im 16. Jahrhundert „in seiner Amtsausübung in vielfältiger Weise an die Mitwirkung bzw. zumindest an den Konsens der politischen Nation gebunden war“ (Wende 2000, S. 23). Diese politische Nation besteht faktisch aus dem Erbadel und der gehobenen *gentry* und repräsentiert damit die etwa 2000 Familien, die im lokalen Sinn das politische Leben infolge ihres Landbesitzes oder ihrer Friedensrichtertätigkeit bestimmen und im nationalen Sinn das politische Leben durch das Parlament (Oberhaus und Unterhaus) verfassungsgemäß in weitgehender Unabhängigkeit oder durch ihre Vertretung am Hof in Abhängigkeit der Gunst des Königs mitbestimmen (S. 22ff). Besondere Bedeutung hat dabei das Parlament, auf dessen Zustimmung der König in der Gesetzgebung (inklusive der Steuererhebung) angewiesen ist, inwiefern sich der Satz Heinrichs' VIII. versteht: „We at no time stand so highly in our estate royal as in time of Parliament.“ (z.n. Wende 2000, S. 25) Im 16. Jahrhundert wächst das Wissen um die eigene Stärke im Parlament, das „mit dem Anspruch auftrat, die legitimen Interessen aller Engländer notfalls auch gegen den Herrscher zu vertreten“ (S. 28). Mitausgelöst durch die geldintensive, expansiv-kriegerische Außenpolitik des Königs sowie die Wirren des Reformationsprozesses und der sich hierin ergebenden kriegerischen Auseinandersetzung mit Schottland 1639 kommt es schließlich 1642 zur blutigen Konfrontation zwischen Parlament und König. Zwar kann das Parlamentsheer unter Führung von Oliver Cromwell (1599-1658) den Bürgerkrieg bereits 1645 für sich entscheiden, jedoch misslingen die Bemühungen, gemeinsam mit dem geschlagenen König die politische Stabilität wieder herzustellen, so dass 1649 die Republik ausgerufen und Karl I. enthauptet wird (S. 30). Die Republik, politisch und militärisch insbesondere durch Cromwell geleitet, ist letztlich innenpolitisch wenig erfolgreich. Zwar schlägt das Parlamentsheer unter Cromwell das schottische Heer 1651 vernichtend und wirft den irischen Aufstand in den Jahren 1649-53 mit „beispielloser Grausamkeit“ nieder (S. 80f). Aber bereits 1653 gewinnt die Republik monarchische Züge, indem Cromwell zum Lord Protector erhoben wird, so dass nach seinem Tod die Monarchie durch das letztlich politisch gestärkte Parlament wieder eingerichtet wird (S. 30).

In dieser Zeit extrem blutiger Auseinandersetzungen in England publiziert Thomas Hobbes (1588-1679) im Jahre 1651 seinen „Leviathan“ in englischer Sprache. In ihm geht es um eine aufgeklärte Staatslehre, wobei er insbesondere in der Teilung der „Gerechsamkeit der höchsten Gewalt“ zwischen dem König, dem Ober- und dem Unterhaus den Hauptgrund für den Bürgerkrieg sieht (Hobbes 1970, S. 164f). Im

„Leviathan“, den Hobbes schließlich 1668 in lateinischer Sprache überarbeitet erneut veröffentlicht, eröffnet er zugleich die Möglichkeit einer aufgeklärten Begründung, den Suizid zu verurteilen, auch wenn er dies nicht selbst explizit formuliert. Dennoch gewinnt das durch ihn ermöglichte Verständnis eine entscheidende kulturelle Bedeutung und gerät in Konkurrenz mit der eher moralischen Verurteilung und Verteufelung des Suizids durch die christlich inspirierten Autoritäten des 17. Jahrhunderts, obwohl Hobbes genaugenommen die kirchliche Doktrin weitgehend neutral thematisiert. Die kulturelle Bedeutung wächst diesem möglichen Verständnis durch das damals zukunfts-fähige philosophisch untermauerte Menschenbild im „Leviathan“ zu, denn dieses zeigt den Menschen entsprechend des Grundgedankens der Aufklärung als ein entwicklungsfähiges System: „Zuvörderst wird also angenommen, daß alle Menschen ihr ganzes Leben hindurch beständig und unausgesetzt eine Macht nach der anderen sich zu verschaffen suchen; nicht darum, weil sie nach einer immer größeren Macht als der, welche sie schon besitzen, streben oder sich mit einer mäßigen nicht begnügen können, sondern weil sie ihre gegenwärtige Macht und die Mittel, glücklich zu leben, zu verlieren fürchten, wenn sie sie nicht vermehren.“ (S. 90f) Hobbes versteht dabei den Menschen als ein Naturwesen, welches sich jedoch infolge seines Verstandes vergesellschaften kann und notgedrungen muss, um seiner Natur gemäßer zu leben. Im Naturzustand – also im vorgesellschaftlichen Zustand – lebt der einzelne Mensch im steten, wölfischen Kampf gegen jeden anderen Menschen, um sein Leben zu erhalten: der Krieg aller gegen alle (S. 115f). In Hobbes’ Zeit ein allerdings stattfindendes „republikanisches“ Ereignis, welches mit Hobbes als direkter Ausdruck des menschlichen Selbsterhaltungsstrebens verstanden werden kann.

Dieses Selbsterhaltungsstreben versteht Hobbes als das „erste natürliche Gesetz“ im Sinne einer „Vorschrift oder allgemeinen Regel, welche die Vernunft lehrt“ (S. 118). Hieraus begründet sich das „erste Naturrecht“, welches „die Freiheit (meint J.S.), nach welcher ein jeder zur Erhaltung seiner selbst seine Kräfte beliebig gebrauchen und folglich alles, was dazu beizutragen scheint, tun kann.“ (S. 118). Das Selbsterhaltungsstreben versteht sich nach Hobbes also nicht nur als Ausdruck der menschlichen Natur, sondern kann zugleich auch als das vernünftige Gebot erkannt werden, welches außerdem als allgemeine Regel für die Gesellschaft gelten müsste. Diese Einsicht ist jedem einzelnen Menschen infolge seines Verstandes möglich. Damit wird es aber dem einzelnen Menschen ebenfalls möglich, sich im initialen Verzicht auf dieses Naturrecht – Selbsterhaltung um jeden Preis – mit anderen Menschen zusammen zu schließen, um diesem Ziel gemeinsam nachzugehen (S. 155f). Die von allen auf den „Leviathan“, den „politischen Körper“, übertragenen Rechte der Selbsterhaltung eines jeden Einzelnen werden nun von dieser Zwangsgewalt im Sinne eines Schutzes des Lebens, einer (zuvor) definierten Freiheit und der Güter wieder an den Einzelnen rückübertragen (S. 156ff). Die patriarchalische Fürsorgepflicht des quasi absoluten Herrschers für die Untertanen begründet folglich eine Bilateralität durch die

wechselseitige Übertragung des Naturrechts der Selbsterhaltung aufeinander. Hierdurch verpflichtet sich ein jeder dem anderen und es entsteht der Gesellschaftsvertrag.

Hobbes formuliert zwar an keiner Stelle explizit eine Ablehnung des Suizids, allerdings ist sie implizit an vielen Stellen herauszulesen. Dabei finden sich zwei Begründungslinien. Zum einen die Begründungslinie, die sich daraus ergibt, dass im Staat „der Oberherr [...] das Recht über Leben und Tod seiner Bürger haben sollte.“ (S. 190) Hobbes sieht hierin, wie er ausführlich begründet, keine Beschränkung der „bürgerlichen Freiheit“ (S. 190f). Denn unbenommen der Übertragung dieses Rechts ist es gerade auch angesichts der „Vertragspflichten“ zentral, in allen Handlungen stets den „Zweck der Errichtung des Staates“ im Blick zu behalten. „[...] übertrage ich gleich das Recht, mich zu töten, an ihn, so verpflichte ich mich doch dadurch nicht, auf seinen Befehl mich selbst zu töten.“ (S. 194) Schließlich, so Hobbes, werden die „Naturgesetze“ – hier das Selbsterhaltungsstreben – durch keine „bürgerlichen Gesetze“, wie sie die Zentralgewalt erlassen kann, eingeschränkt (S. 230). An dieser explizit zum Thema sich äußernden Passage wird deutlich, dass Hobbes zunächst anerkennt, dass der Mensch im Prinzip die Freiheit und damit das Recht hätte, sich das Leben zu nehmen. Da er aber sein Recht auf Leben und Tod im Gesellschaftsvertrag an die Zentralgewalt, den „Oberherrn“ bzw. „Leviathan“ übertragen hat – wofür er bessere Möglichkeiten der gesicherten Lebensführung empfangen hat –, ist sein Verzicht vernünftig und entspricht zudem dem Zweck des Staates, dem er angehört.

In dieser aufgeklärten Begründung des staatlichen Suizidverbots ist aber zugleich eine zweite Begründungslinie enthalten, die direkt auf das Selbsterhaltungsstreben dringt. Der Grundgedanke dieser zweiten Begründungslinie ist dabei ebenso schlicht wie einleuchtend: wenn der Mensch vernünftigerweise als oberstes Gut die Selbsterhaltung einzusehen hat, dann ist der Suizid schlicht unvernünftig. Diese Begründungslinie greift den Unterschied von „Recht“ als einer „Freiheit zu“ und „Gesetz“ als vernünftig erkennbare „Verpflichtung zu“ auf. So hat der Mensch zwar das Recht, sich das Leben zu nehmen, aber es widerspricht dem „ersten Naturgesetz“, dem Selbsterhaltungsstreben, welches jeder Mensch vernünftig einzusehen vermag. Zwar wird dadurch der Selbsterhalt noch nicht zur sittlichen Pflicht, aber er zeigt sich als vernünftig, da er dem natürlichen Selbsterhaltungsstreben entspricht. Hobbes illustriert diesen Begründungszusammenhang sehr deutlich am Beispiel eines Kriegsgefangenen, dem jedes Mittel zum Erhalt und zur Verlängerung des eigenen Lebens erlaubt ist: „Wer als Kriegsgefangener oder auf sonst eine Art sich in der Feinde Gewalt befindet, d.h. wenn der Feind sich entweder seiner Person oder seiner zum Leben unentbehrlichen Bedürfnisse bemächtigt, er selbst aber nicht durch seine eigene Schuld in diesen Zustand geraten ist, dann steht er nicht mehr unter den Gesetzen des bisherigen Staates. Er muß entweder dem Feinde gehorchen oder sterben; auf alle mögliche Weise aber sein Leben zu erhalten ist erlaubt.“ (S. 250) Im Gefolge von Hobbes könnte also von einem Primat der Selbsterhaltung gesprochen werden, welches schlüssigerweise den Suizid sogar verbietet (Decher 1999, S. 65). Es

verpflichtet nämlich auch denjenigen, der in der Erhaltung seiner selbst nur noch unentrinnbar eintretende oder stets andauernde Entehrung, Schmerz und Verzweiflung zu erkennen vermag.

Die besondere Qualität dieses Gebots zum Selbsterhalt ist eben gerade, dass es nicht ein Gott oder ein Staat ist, der hier primär das Suizidverbot begründet, sondern dass es vielmehr die vernünftige Einsicht eines jeden Einzelnen in seine eigene menschliche Natur ist, die die Begründung liefert. Dies gilt sogar, obwohl Hobbes im abschließenden Kapitel des „Leviathan“ nochmals darauf hinweist, dass es Gott selbst sei, der „die Übertreter der Gesetze der Natur bestraft“ (S. 297). Zu diesen „Übertretern“ ist ohne Zweifel auch der durch Selbsttötung gestorbene Mensch zu rechnen, der ja durch den Staat nicht mehr persönlich bestraft werden kann. Zwar verbindet Hobbes hier seinen eigenen Ansatz mit der religiösen Ablehnung des Suizids, dennoch wäre diese Anspielung auf ein Jüngstes Gerichts nicht erforderlich, um sein Suizidverbot zu begründen. Auch die gesellschaftliche Vertragsregelung, die das staatliche Suizidverbot ermöglicht, ist für Hobbes Begründung der Unvernünftigkeit des Suizids nicht primär erforderlich, da sich auch dieses Verbot erst aus der Übertragung des individuellen Rechts auf Leben und Tod ermöglicht. Entscheidend ist allein, dass der Tod dem „ersten Naturgesetz“ und damit der menschlichen Natur, so wie sie jedem gegeben ist, in ihrer inhärenten Strebensstruktur widerspricht. Diese an sich einfach erscheinende Einsicht ist aber letztlich daran gebunden, dem Leben einen Wert an sich zuzubilligen. Denn nur so kann aus dem Leben selbst eine Begründung gegen den Suizid geschlussfolgert werden, ohne dass das Leben an eine höhere Macht rückgebunden werden muss. Eine durchaus aufklärerische Idee, auch wenn sie sich ansatzweise hinsichtlich des Themas der Selbsttötung bereits bei Paulus findet, obwohl er diesem Gedanken vor dem Hintergrund seines Verständnisses der Seele nicht konsequent folgen konnte. Das Hobbes'sche Verständnis ermöglicht zudem ein nicht-komparatives Verständnis des Suizids, da die Frage, was im Tod sein wird, für die fehlende Vernünftigkeit des Suizids keinerlei Rolle spielt. Eine elegante und zudem von religiösen Fragen unabhängige „Lösung“, die letztlich durchaus im Sinne eines jeden regierenden Herrschers ist, egal ob es sich hierbei um einen lokalen Grafen, ein Parlament oder einen absolutistischen Herrscher handelt. Denn jeweils sind diese an arbeitsfähigen, sittsamen und pflichtgetreuen Untertanen interessiert. Dies gilt insbesondere für die sich aufklärenden Herrschaftsformen in den europäischen Staaten, die in einen zunehmenden Wettstreit miteinander geraten, wie beispielsweise das protestantisch-anglikanische England, welches in dieser Zeit in stete kriegerische Auseinandersetzung mit den katholischen Kontinentalreichen Spanien und Frankreich verwickelt ist.

In unterschiedlicher Stringenz und Gewichtung wird beispielsweise auch bei John Locke (1632–1704) ein Suizidverbot aus der Verpflichtung, sich selbst zu erhalten, begründet (Decher 1999, S. 65). Locke geht allerdings in Hinsicht der Analyse der Mechanismen menschlichen Zusammenlebens von einer natürlichen und apriorischen, gewissermaßen

naturhaften Sittlichkeit des Individuums aus, wobei der Gesellschaftsvertrag eher infolge unvernünftiger Individuen zum Schutze der vernünftigen, gewissermaßen in Aufklärung befindlichen Untertanen von diesen vollzogen werde. In diesem Verständnis steht demnach streng genommen der Verpflichtung des Individuums hinsichtlich seines Staates, dass es keinen Suizid begeht, die Verpflichtung des Staates hinsichtlich seinem Untertanen gegenüber, tatsächlich für die Wohlfahrt des Einzelnen zu sorgen, gerade auch im Hinblick auf eine angemessene Suizidprävention. Diese fürsorglich-suizidpräventive Haltung des Staates gegenüber seinen Bürgern ist zumindest heutzutage in den europäischen Ländern selbstverständlich, auch wenn aspekthaft dieser Konsens in einigen europäischen Staaten wie den Niederlanden und der Schweiz schon wieder brüchig zu werden droht (Küchenhoff 2007; Wedler 2008, S. 326ff). Mit dieser suizidprophylaktischen Haltung des Staates geht letztlich aber zugleich eine Aufforderung an das medizinische Verständnis einher, sich um den suizidalen Menschen abseits moralischer Überlegungen in einem therapeutischen Sinne zu bemühen, was sich jedoch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wirklich vollziehen wird (vgl. Sonneck 2008).

Sicherlich ist Hobbes' Idee, dass der Mensch primär und vordringlich seinem Selbsterhaltungsstreben folgt, unter zwei Annahmen überzeugend: a) dieses Streben ist in allen Wahrnehmungen, Gedanken und Handlungen des einzelnen Menschen präsent, wenn auch vielleicht nicht auf den ersten Blick wahrnehmbar, denn sonst gäbe es gar kein unverbrüchlich wirksames Selbsterhaltungsstreben im Sinne einer „natürlichen Regel“; b) der Mensch kann dieses Streben in allen Situationen auch als das Vernünftigste ganz unabhängig von allen anderen Menschen anerkennen und ihm folgen, denn sonst würde er dem Streben nur „blinden (unvernünftigen) Gehorsam“ leisten (der Gesellschaftsvertrag könnte dann beispielsweise ebenfalls ein vernunftloses Naturprodukt sein) oder sich gar nicht primär um den Erhalt seines eigenen Lebens kümmern (und unvernünftige Dinge tun, wie beispielsweise seine eigenen Kinder unter Einsatz seines Lebens aus dem brennenden Haus retten). Beide Annahmen sind offenbar zumindest fragwürdig – obwohl die erste das Selbsterhaltungsstreben auch schlicht als universales ‚Erklärungsprinzip‘ behaupten könnte –, da sie das Selbsterhaltungsstreben als das zentrale Merkmal für die Beziehung des Menschen zu sich selbst definieren. Diese Fragwürdigkeit lässt zudem unthematziert, inwiefern der Mensch seinen vernünftigen Einsichten überhaupt zu folgen vermag. Dabei stellt sich insbesondere für Hobbes Idee des Gesellschaftsvertrags die Frage, was tatsächlich daraus folgt, dass jeder Mensch von Geburt an zumindest in soziale Zusammenhänge in der Form einer Familie eingebunden ist und bleibt und nicht beispielsweise als Parlamentarier im Parlament mit anderen Parlamentariern zusammenkommt.

Verständlicherweise ist das staatliche Interesse an arbeitsfähigen und pflichtgetreuen Untertanen ein besonderes Kennzeichen des aufgeklärten Staates, der zudem in steter Konkurrenz mit seinen Nachbarstaaten steht (Müller 2002, S. 50ff). Dies wird aus

herrschaftlicher Sicht nochmals besonders deutlich in den ungeheuren Wellen, die „Die Leiden des jungen Werther“ nach ihrer Veröffentlichung 1774 in ganz Europa vor allem in der jungen und gebildeten Bevölkerung schlugen. Es herrscht unter den Herrschenden eine regelrechte Angst vor einer „Selbstmordepidemie“, welche allerdings – wie wir heute wissen – nicht stattfand (Steinberg 1999). Das Verbot des Suizids ist aus herrschaftlicher Sicht dringlicher denn je geboten. Aber reicht hierfür die Begründung eines stets wirkenden, hierin vernünftig erkennbaren Selbsterhaltungstrebens wirklich aus, streben doch die Wertheranhänger nach ganz anderen Zielen als dem nüchtern-puren Selbsterhalt?

Es stellt sich also die Frage, ob sich nicht noch eine andere aufgeklärte Begründung findet, die den Suizid ebenso ablehnt, aber hierzu nicht die Annahme eines Selbsterhaltungstrebens als wesentliches Merkmal der Beziehung mit sich selbst überdehnen muss. Ein solches Verständnis findet sich bei Immanuel Kant (1724-1804). Kant lehnt in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und in seiner „Metaphysik der Sitten“ (1797) den Suizid als einen Verstoß gegen die vollkommene oder strikte Pflicht des Menschen gegen sich selbst ab. Dabei geht es hierbei nicht um eine Pflichtverletzung gegen Gott, andere Menschen, gegen die gesetzliche Obrigkeit oder das Selbsterhaltungstreiben, sondern einzig und allein um eine Pflichtverletzung vor sich selbst, wie er in der „Metaphysik der Sitten“ hinsichtlich der vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst ausführt: „Die [...] erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst in der Qualität seiner Thierheit ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.“ (Kant 1968, S. 421)

Kant begründet diese Pflicht aus der Beziehung, die der Mensch zu sich selbst eingeht. Dabei ist diese Beziehung gewissermaßen zweigestaltig: zum einen findet sich ein Treuhandverhältnis zwischen dem vernünftigen Menschen (*homo noumenon*) und dem tierisch-sinnlichen Menschen (*homo phaenomenon*), zum anderen ist der vernünftige Mensch „der Menschheit in seiner Person“ verpflichtet (S. 418). Letzteres erst ermöglicht überhaupt Sittlichkeit, gilt es doch, wie Kant in seiner „Grundlegung“ ausführt, dass das „Verhältnis eines Willens zu sich selbst [...] sich bloß durch Vernunft bestimmt.“ (Kant 1999, S. 427AA) In diesem Bemühen weist sich für Kant der „kategorische Imperativ“ als diejenige Maxime aus, die anderweitige Handlungsmaximen situationsübergreifend so verallgemeinert, um nach möglichen Widersprüchen im wiederum situationsbezogenen Wollen zu fahnden: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“ (S. 421AA; Kursivierung i. O.) In diesem Prüfungsprozess aufgedeckte Widersprüche demonstrieren folglich, dass die eigene Handlungsmaxime den Ansprüchen einer vollendet vernünftigen Sittlichkeit nicht genügt, womit selbstredend nicht gesagt ist, dass der betreffende Mensch nicht dennoch nach dieser Maxime handeln könnte. Er würde sich aber, so Kant, unsittlich verhalten.

Das von Kant in seiner „Grundlegung“ nachfolgend angeführte Beispiel des Suizids bleibt allerdings die erhoffte Widersprüchlichkeit schuldig, auch wenn Kant diese postuliert (Unna 2000, S. 10). Sicherlich gibt es Suizide, in denen die Maxime ausgemacht werden kann: „ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen.“ (Kant 1999, S. 422AA) Jedoch entsteht der Widerspruch in der Verallgemeinerung dieser Maxime zum alle vernünftigen Menschen bindenden Gesetz nicht primär durch die Verallgemeinerung, wie Kant annimmt, sondern infolge der kantischen Definition der Selbstliebe, deren Funktion er in einem teleologischen Sinne streng in der Beförderung des Lebens sieht (Unna 2000, S. 10). Kant bietet jedoch in seiner „Grundlegung“ noch eine zweite Argumentation für die Unsittlichkeit des Suizids. Bekanntlich findet sich der (daseinsmäßige Hinter-)Grund für den kategorischen Imperativ darin, dass der Mensch bzw. alle vernünftigen Wesen „Zweck an sich selbst, nicht bloß Mittel zum beliebigen Gebrauch“ sind (Kant 1999, S. 428AA). Unter diesem „praktischen Imperativ“ nun zeigt sich der Suizid als ein Mittel, dessen sich eine Person bedient. Dabei aber ist das Mittel wiederum eine Person, wenn auch er selbst, woraus sich aber ergibt, dass diese als Mittel genutzte Person nicht als Zweck an sich selbst angesehen wird: „Wenn er, um einem beschwerlichen Zustand zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als *eines Mittels*, zu Erhaltung eines erträglichen Zustands bis zu Ende des Lebens.“ (S. 429AA) Erneut ist die Frage berechtigt, ob diese Begründung ausreicht. Denn ganz offenbar wird hier Person und physischer Leib (i.S. des *homo phaenomenon*) gleich gesetzt.

Die Lösung dieser Schwierigkeit bietet Kants Bestimmung der Person als sowohl natürliches als auch vernünftiges Wesen (vgl. Unna 2000, S. 16f). Denn wie in der „Metaphysik“ ausgeführt, ist der *homo phaenomenon* dem *homo noumenon* zur Erhaltung und damit zugleich der praktischen Vernunft *anvertraut*. Dabei gilt zunächst: „Der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäußern, solange von Pflichten die Rede ist, folglich solange er lebt.“ (Kant 1986, S. 422) Aber: „Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zu zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin 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 *anvertraut* war.“ (S. 423) Die Frage ist berechtigt, ob denn der *homo noumenon* nach dem Tod des *homo phaenomenon* noch vorhanden ist, da doch sonst das Treuhandverhältnis mit dem Tod des betreffenden Menschen beendet sein müsste? Kant behauptet keineswegs zu wissen, was mit dem Menschen nach dem Tode geschieht. Aber, die Verbindlichkeit der Pflichten ist bei Kant, wie u.a. aus handschriftlichen Notizen in Kants Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft nachweisbar ist, in eins mit der Annahme verbunden, dass der *homo noumenon* in Unendlichkeit fort dauert (Unna 2000, S. 17). Die Pflichten lösen sich folglich mit dem

Tod nicht auf, womit allerdings über eine Unsterblichkeit der Seele nichts gesagt ist. Jedoch ist diese Annahme der Fortdauer des *homo noumenon* notwendig, um das Suizidverbot vernünftig und gewissermaßen kategorisch, also aus dem Selbstzweck des Menschen, zu begründen. Und verständlicherweise kann die Vernunft die Autonomie des Subjekts nur dann sichern, wenn die Freiheit dieses zur „Freiheit begabten vernünftigen Wesens“ nicht in Selbstzerstörung endet (Unna 2000, S. 5).

Diese Annahme setzt also keineswegs die augustinische „Ontologie des Ewigen“ wieder in Kraft. Vielmehr folgt sie der philosophischen Haltung der Antike, dass das Schicksal im Tode ungewiss ist, gerät aber Platons Ansatz vergleichbar in das folgende Problem: „Und so ist denn dieses, ihr Männer, wohl wert bemerkt zu werden, daß, wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagnis zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn jemand es vernachlässigen sollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von allem wäre: so wäre es ein Fund für die schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib loszuwerden, aber auch auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine andere Sicherheit vor dem Übel geben und kein Heil als nur, wenn sie so gut und vernünftig geworden ist als möglich.“ (Platon 2006, 107c). So kann auch im kantischen Verständnis der Suizid nur dann in jeglicher Situation als unvernünftig bestimmt werden, wenn das Treuhandverhältnis zumindest in der Gestalt des *homo noumenon* als „die Menschheit in seiner Person“ in personaler Kontinuität „unsterblich“ ist.

Unter dieser Annahme eines unendlichen und unverbrüchlichen Treuhandverhältnisses kann sich der Mensch nun aus keinem Beweggrund vernünftigerweise das Leben nehmen, da er sich mit seinem Tod gar nicht wahrhaft los wird. Vielmehr gilt die Überzeugung, dass er damit gewissermaßen nur seinen „Aggregatzustand“ ändert. Suizid ist vor dem Hintergrund der kantischen Annahmen tatsächlich schlechterdings unsittlich und in keinem Fall vernünftig begründbar. Ist damit die gerade erst wieder aufgenommene Geschichte der Frage nach der suizidalen Erfahrung bereits wieder zu Ende? Keineswegs, denn zwar bietet Kant unter der Annahme der Beziehung des Menschen zu sich selbst als eines unendlichen Treuhandverhältnisses ein kategorisch erscheinendes Suizidverbot, aber sowohl die Annahme ist bezweifelbar als auch die Zuversicht, dass Menschen diesem Verbot Folge leisten. Davon abgesehen ist Kants Unterscheidung zwischen einer sittlichen Qualität im Sinne einer formal formulierten Sittlichkeit und dem daseinsmäßig anwesenden Menschen insofern wichtig, als zwar jeder Suizid (unter bestimmten Annahmen) als unsittlich gelten kann, dass dies aber dennoch über die Art und Weise der tatsächlich daseinsmäßig gegebenen suizidalen Erfahrung nichts aussagt. Es stellt sich also durchaus die Frage, wie denn der suizidale Mensch und insbesondere der vollzogene Suizid verstanden werden kann. Dabei sind aus kantischer Sicht insbesondere zwei Verständnisse denkbar: a) der suizidale Mensch scheidet vollkommen freiwillig aus dem Leben. Dieser Ansatz entspricht Kants

kasuistischen Fragen, die er in seiner „Metaphysik“ anführt (Kant 1968, S. 423f), womit klarerweise aus kantischer Sicht zugleich gesagt ist, dass diese Suizide vollkommen unvernünftig und unsittlich sind; b) das Bewusstsein des Menschen unterfangende Beweggründe treiben ihn unausweichlich zum Suizid. Solche Verfassungen, beispielsweise im Wahnsinn, verwandeln zwar den Suizid nicht in ein sittliches Verhalten, aber sie entschuldigen den betreffenden Menschen, so dass eine Pflichtverletzung des betreffenden Menschen gegen sich selbst nicht nachgewiesen werden kann.

Genau dies wird das medizinische Verständnis nachzuweisen bemüht sein. Dabei kann für ein medizinisches Verständnis in kantischer Nachfolge jegliche suizidale Erfahrung als pathologisch und jeglicher Suizid als Abschluss einer pathologischen Entwicklung gelten. Im Umkehrschluss kann hingegen kein Suizid als positiver Ausdruck einer mündigen Selbstbestimmung angesehen werden, was mit Kants Autonomiebegriff auch tatsächlich unvereinbar wäre (Unna 2000, S. 5 Anm. 29). Die scheinbare Ungewissheit im Phänomen der Suizidalität – also der suizidalen Erfahrung und dem Sich-töten-können – wäre so verstanden tatsächlich beseitigt. Allerdings ist die in dieser medizinischen Umdefinition erfolgte Gleichsetzung von „unsittlich“ und „pathologisch“ letztlich wenig überzeugend, so dass die Frage bleibt, ob es nicht auch „unvernünftige“ Suizide im Sinne Kants geben kann, die sich abseits eines Überwältigtwerdens durch „pathologische Prozesse“ vollziehen. So kehrt in die scheinbare Eindeutigkeit des kantischen Suizidverbots letztlich doch wieder eine Ungewissheit und Widersprüchlichkeit ein, die weiterer Aufklärung bedarf.

Unbestritten aber bereitet Kant, ebenso wie Hobbes, das moderne, staatliche „Verbot“ des Suizids vor, verpflichtet jedoch den fürsorgenden Staat zugleich, nach der konkreten daseinsmäßigen suizidalen Erfahrung Ausschau zu halten. Dass der Staat dieser Fürsorgepflicht trotz eines „Verbots“ des Suizids nur verzögert nachkommt und dass sich das 19. Jahrhundert insbesondere an Kants kategorisch erscheinendes Suizidverbot anschließen und zugleich eine moralische Verurteilung des Suizids betreiben wird (in etwa der dargestellten Gleichsetzung von „unsittlich = pathologisch“ folgend), anstatt sich um ein differenzierteres Verständnis der suizidalen Erfahrung zu bemühen, wie sie faktisch gegeben ist, wird uns in den nachfolgenden Abschnitten beschäftigen. Zunächst aber gilt es, sich mit einem ganz anderen und gewissermaßen gegenläufigen Verständnis zu befassen, welches ebenfalls eine der „klassischen Positionen der Aufklärungsphilosophie“ betreffend des „Selbstmordproblems“ (Lungershausen/Vliegen 1969, S. 191) darstellt. Es ist das Verständnis der suizidalen Erfahrung von David Hume.

### 3.5. David Hume

David Hume (1711–1776) gilt als der wichtigste schottische Philosoph der Aufklärung, der durch eine skeptische Grundhaltung und einen streng empirischen Zugang zum Verständnis der menschlichen Natur und der Fähigkeiten des menschlichen Geistes mit seinen Werken entscheidende Bedeutung für den weiteren Verlauf der Aufklärung hat. Besonders bekannt ist seine Überlegung zum sog. „Induktionsproblem“ bzw. dem Problem der „causal relation“, auf welches wir noch eingehen werden. Hume eröffnet hiermit ein völlig neues Verständnis des menschlichen Glaubens und der als notwendig erachteten Verknüpfungen (z.B. kausaler Relationen in der Außenwelt) (Norton 2000, S. 124). In einer vergleichbaren empirischen Wende bemüht er sich auch um ein deskriptives Verständnis des moralischen Bewertens, wie es in den alltäglichen Situationen durch den Menschen vorgenommen wird. Im Unterschied zu Kant geht es Hume also nicht um die reflexive Prüfung der Kohärenz der eigenen moralischen Überzeugungen – und damit letztlich um eine „normative Wertethik“ –, sondern um die Art und Weise, wie der einzelne Mensch tatsächlich und üblicherweise gut und böse unterscheidet (Hume 2000, S. 294; vgl. a. Norton 2000, S. 174ff u. Kulenkampff 1989, S. 103 u. 107). Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen betrachtet Hume auch die suizidale Erfahrung und das Sich-töten-können als eine menschliche Realität, die es aus der konkreten Erfahrung des suizidalen Menschen zu verstehen gilt (Hume 1995, #8).

David Hume wird am 7. Mai 1711 als jüngster Sohn des Rechtsanwalts und Erbadligen Joseph Home of Ninewells und dessen Frau Katherine geboren und wächst auf dem Familienstammsitz Ninewells auf (Streminger 1986, S. 9). Nach dem Tod seines Vaters im Jahre 1713 ist die häusliche Atmosphäre durch die Mutter und die lokale Kirche im calvinistischen Sinne und damit im schottischen Trend dieser Zeit geprägt: es steht das Gewissen des einzelnen Gläubigen im Zentrum des religiösen bzw. religiös geprägten Lebens (S. 12). David Hume widmet dementsprechend als Kind „der Erforschung seiner Seele“ viel Zeit und Energie und durchläuft „mit Erfolg die Bahn gewöhnlicher Schulbildung“ (Hume 1989, S. 9). Mit dieser „gewöhnlichen Schulbildung“ ist allerdings eine eher elitäre Bildung gemeint, die er ab dem 12. Lebensjahr an der Universität in Edinburgh im humanistischen Sinne erfährt, wobei seine Lehrer zudem offen für aktuelle aufklärerische Strömungen in Europa sind (Streminger 1986, S. 14f). Nachdem er 1726 nach Ninewells zurückkehrt, ereilt ihn ein Schicksal, welches dem anderer jüngerer Söhne erbadliger Familien Schottlands und Englands vergleichbar ist. Denn angesichts der strengen Einhaltung der Regel, den Titel ausschließlich an den ältesten Sohn zu vererben, in David Hume's Fall sein zwei Jahre älterer Bruder John, suchen „die jüngeren Söhne ihr Auskommen als Militärs oder Geistliche, als Juristen oder Kaufleute“ (Wende 2000, S. 16, vgl. a. S. 18). Hume wird von seiner Familie zum Studium der Rechtswissenschaften angehalten, dem er über einige Jahre (1726-1729) in Edinburgh nachgeht (Streminger 1986, S. 16). Nach frühzeitigem Abbruch des Studiums kehrt er

nach Ninewells zurück, fest entschlossen, Philosoph zu werden, findet er doch in sich „eine unüberwindliche Abneigung gegen alles außer gegen Philosophie und allgemeine Gelehrsamkeit.“ (Hume 1989, S. 9)

In den nachfolgenden Jahren ist Hume „freier Philosoph“: er denkt intensiv über verschiedene philosophische Themen nach und füllt Notizbücher, durchläuft aber auch zwei Lebenskrisen, die wohl als depressive Episoden gedeutet werden können, aber offenbar die einzigen Episoden dieser Art in seinem Leben bleiben (Streminger 1986, S. 17ff). 1734 entschließt er sich, in Bristol sein Glück als Sekretär im Handelswesen zu suchen. Der blühende „Dreieckshandel“ zwischen dem Mutterland – also der britischen Insel – und den britischen Kolonien und Drittländern – beispielsweise in Afrika –, der nur durch britische Kaufleute abgewickelt werden darf, beschert gute Einkommensverhältnisse (Wende 2000, S. 97f). Hume bricht aber diese Bemühungen bereits nach wenigen Monaten ab und wendet sich nach Frankreich, wo er letztlich unter bescheidenen Bedingungen von seinem jährlichen, zur Lebenshaltung jedoch knappen Erbteil lebt und sich seinen philosophischen Studien widmet. 1737 kehrt Hume mit seinem druckfertigen Traktat („A Treatise of Human Nature“) nach London zurück. Von nun an lebt Hume als „freier Philosoph“ vorwiegend in Edinburgh, wobei ihm trotz einiger publizistischer Erfolge eine akademische Karriere vorenthalten bleibt.

Aus seiner „philosophischen Ruhe“ wird er aber wiederholt herausgeholt. So verbringt er wiederholt Zeit in London und auch in Paris, welches er von 1763 bis 1766 als Privatsekretär des britischen Botschafters besucht. Hier lernt er neben den französischen Aufklärern Denis Diderot (1713-1784) und Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), mit dem ihn zwischen 1762 und 1766 eine innige Freundschaft verbindet, auch seine einzige amouröse Affäre Madame de Boufflers-Rouverel (1725-1800) kennen (Streminger 1986, S. 90ff u. 98ff). Nach einem weiteren kurzen Zwischenspiel im englischen Regierungsapparat in London kehrt Hume 1769 nach Edinburgh zurück, nunmehr „sehr wohlhabend“ und als angesehener Mann (Hume 1989, S. 16). Hume stirbt nach mehrjähriger, letztlich aber rasch verlaufender Krankheit am 25. August 1776. Neben seinem Traktat und seiner umfassenden Geschichte Englands, veröffentlicht Hume eine Fülle von Untersuchungen und Essays. Hierbei ist für unser Thema die erst posthum veröffentlichte, aber sicher vor 1756 fertig gestellte Arbeit „On Suicide“ von besonderer Bedeutung (Streminger 1986, S. 75). Ein Essay, den er nach eigener Aussage zu Lebzeiten nicht habe veröffentlichen wollen, obwohl es beinahe im Jahr 1757 dazu gekommen wäre (vgl. S. 75 Anm. 119).

Hume's Essay beginnt mit einem Paukenschlag. Denn es geht ihm letztlich um nichts weniger, als darum, dem Menschen seine „angeborene Freiheit“ wiederzugeben, nämlich das Recht, sein eigenes Leben selbstbestimmt zu beenden: „Let us here endeavour to restore men to their native liberty.“ (Hume 1995, #3) Um diese Rückgabe zu gewährleisten, will er in seinem Essay zeigen, dass der Suizid frei ist von allen Vorwürfen der Scham und Schuld (#3). Wie Hume am Anfang des Essays ausführt, kann

allein die Philosophie vom Aberglauben und von „falscher Religion“ befreien: „All other remedies against that pestilent distemper are vain, or at least uncertain.“ (#1). In den folgenden Abschnitten wird er auf dem Argumentationsweg zu zeigen versuchen, dass der Suizid in einem moralischen Sinne nicht schlecht beurteilt werden dürfe, denn: „If Suicide be criminal, it must be a transgression of our duty either to God, our neighbour, or ourselves.“ (#4) Diese Ankündigung einer gewissermaßen „innermoralischen“, wertnormativen Diskussion überrascht auf den ersten Blick, bewegt sich doch Hume sonst in seinen Ausführungen zu moralischen Fragen vorwiegend im deskriptiven Feld und stellt beispielsweise im Traktat die Frage, durch welche geistigen Operationen der Mensch zwischen gut und schlecht unterscheidet (Hume 2000, S. 294). Aber, wie sich zeigen wird, ist es eben gerade diese Herangehensweise, die Hume zu seinem Essay verleitet und den Argumentationsweg vorzeichnet.

Hume's philosophische Methode folgt der Grundannahme, dass alles menschliche Erleben (i.S. von Wahrnehmen, Fühlen und Denken) Formen von „Bewusstseinsinhalten“ („perceptions“) sind. Dabei unterscheidet er hierbei Impressionen („impressions“; u.a. Sinneswahrnehmungen, Gefühle) und Ideen („ideas“; u.a. Vorstellungen, Gedanken, Erinnerungen), wobei alle Ideen aus Impressionen hervorgehen: „All ideas are deriv'd from impressions.“ (Hume 2000, S. 53, vgl. a. S. 7ff) Andererseits sind die Unterschiede zwischen „impressions“ und „ideas“ vorwiegend in der Intensität und Macht zu erkennen, mit denen sie ins menschliche Bewusstsein dringen, und nicht beispielsweise entsprechend ihrer unterschiedlichen Weisen der Gegebenheit. Dies wird an Hume's Eröffnungssatz seines Traktats deutlich: „All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness.“ (S. 7, Hervorheb. i. Orig.). Die lebhaften Impressionen sind folglich der Bodensatz, aus dem durch die Operationen des menschlichen Geistes wiederum Ideen hervorgehen, welche nicht nur weitere Ideen nach sich ziehen können, sondern auch – und dies wird für unser Verständnis seines Essays von entscheidender Bedeutung sein – wiederum in Impressionen verwandelt werden können (vgl. bes. S. 9f u. 206ff). Letzteres geschieht durch das geistige Funktionsprinzip der „sympathy“, welches eben gerade die mehr oder weniger unterbewusste Umwandlung von eigenen Vorstellungen und Phantasien, die bei beobachteten Gefühlen anderer Menschen entstehen, in eigene Gefühle leistet, so dass ein Mitfühlen entsteht (vgl. bes. S. 206ff u. 368ff). „Sympathy“ ist in diesem Sinn „a principle of communication“, welches Hume folgend möglich ist, da sich die geistige Funktionsstruktur aller Menschen gleicht (Norton 2000, S. I55 u. I94f). Es kann also nicht wirklich mit dem Wort Sympathie übersetzt werden, aber auch nicht als Empathie oder Mitgefühl definiert werden, obwohl die Wirkung dieses geistigen Funktionsprinzips eben genau darin besteht, Mitgefühl zu wecken. Vielmehr ist es bei Hume als die Beschreibung einer Funktionsweise des

menschlichen Geistes zu verstehen, die uns sofort, weitgehend unbewusst und unabsichtlich „deep into the opinions and affections of others, whenever we discover them“ eintauchen lässt (Hume 2000, S. 208). Dieses Prinzip der „sympathy“ spielt in Hume’s Überlegungen zur Funktionsweise des menschlichen Geistes unter moralischen Aspekten eine bedeutende Rolle. Wir werden später genauer darauf eingehen, kehren aber zunächst noch einmal zu Hume’s Methode zurück.

Sein gewissermaßen empirischer Zugang ermöglicht und erzwingt nämlich in vielen philosophischen Themenfeldern eine völlig andere Sichtweise. Gilt dies also auch für seinen Terminus „native liberty“, den er für den Suizid reklamiert? Denn es stellt sich die Frage, was angesichts eines solchen methodischen Zugangs überhaupt gemeint sein soll, wenn von einer „angeborenen Freiheit der Person“ geredet wird. Können wir diese Aussage überhaupt mit dem vergleichbar scheinenden Verständnis der stoischen Philosophie in Deckung bringen? Wenn wir die grundsätzlichen Wandlungen betrachten, die mit dem Renaissance-Humanismus und der frühen Aufklärung hinsichtlich des Verständnisses des Menschen, der Welt, des Göttlichen, ja letztlich des Seins selbst eingesetzt haben, wird dies zumindest fragwürdig. Um hier zu einer genaueren Bestimmung dessen zu gelangen, was Hume mit der „angeborenen Freiheit der Person“ meint, müssen wir zu allererst klären, wie Hume „Person“, „Freiheit“ und „angeboren“ versteht. Beginnen wir mit seinem Verständnis der Person.

Entsprechend seines methodischen Zugangs versteht Hume den menschlichen Geist als ein „bundle or collection of different perceptions“, die in ihrer Abfolge und der darin gegebenen Ähnlichkeit zueinander den gewissermaßen automatisch einsetzenden „Fehler der Imagination“ hervorrufen, diesem Bündel von Perzeptionen eine durchgehende Identität zuzuschreiben (S. 165f): „our notions of personal identity proceed entirely from the smooth and uninterrupted progress of the thought along a train of connected ideas.“ (S. 169). Nun stellt sich aber die Frage, inwiefern dann nicht doch von einer personalen Identität gesprochen werden kann, wenn es sich um eine an keiner Stelle unterbrochene Abfolge von miteinander verbundenen Ideen handelt? Insbesondere dann, wenn wir Hume’s Hinweis aufnehmen, dass sich personale Identität auch hinsichtlich unserer Leidenschaften und Gefühle ereignet und dass hier eine ergänzende Verknüpfung zwischen einander ähnelnden Impressionen, Ideen und Impressionen gegeben ist, die letztlich die gesamte Lebensgeschichte hindurch reichen (S. 165 u. S. 170). Wir hätten so verstanden an dieser Stelle einen ersten eindeutigen Hinweis darauf, dass es ein „stream of unconsciousness“ ist, der im Sinne einer prä-epistemischen Gewissheit die Identität unserer Person aktiv konstituiert. Jedoch nimmt Hume eine solche explizite Aussage nicht vor. Zudem ist zu bedenken, dass Hume eventuell auch die Variabilität und Komplexität des menschlichen Wesens davon hat absehen lassen, den Begriff Identität im hergebrachten Sinne der Selbigkeit („sameness“) verwenden zu wollen (Smith 2005, S. 500). Denn ein wirklicher Grund, warum dieses Produkt des geistigen Lebensvollzugs nicht als personale Identität bezeichnet werden sollte, findet sich – vielleicht abgesehen

von weitergehenden interpersonalen Überlegungen – bei Hume nicht. Fest steht also, dass Hume weder den menschlichen Geist noch die personale Identität oder das Selbst als eine Substanz angesehen hat, sondern vielmehr als das unausweichliche und für den Lebensalltag zudem unverzichtbare Produkt unseres Geistes selbst verstand (Hume 2000b, S. 414 u. 416). Gewissermaßen eine notwendige, mit Hilfe der Vernunft durchschaubare, aber dennoch nicht wegzudiskutierende, da immer schon wieder unbewusst konstituierte Eigenart dessen, wie wir uns gegeben sind. Wobei zudem der Geber dieser Eigenart für Hume eben gerade der Geist in seinem konkreten Lebensvollzug selber ist.

Sicherlich müsste gefragt werden, ob nicht allein schon die theoretische Möglichkeit, sich überhaupt eine solche Einsicht in die Konstitution der eigenen Einsichtnahme vorzustellen, wiederum voraussetzt, dass es eine prä-epistemische, gewissermaßen bereits „gelebte“ subliminale Struktur gibt, die eben gerade in dieser Einsichtnahme nicht durchschaut werden kann. Denn de facto kann sich der Mensch in seinem Selbstbezug niemals vollständig durchschauen, da sich hierin etwas zeigt, was nicht der zeitgleiche Vollzug dieses Durchschauens selbst ist bzw. da der Vollzug dieses Durchschauens immer etwas im Blick hat, was bereits gerade zuvor vollzogen worden ist. Eine in der phänomenologischen Tradition insbesondere von Merleau-Ponty explizit formulierte Herausforderung für die phänomenologische Methode (Merleau-Ponty 1966, S. 9ff). Es wird zu prüfen sein, ob es diesselbe Herausforderung ist, die sich uns stellt, wenn wir verstehen möchten, was denn nun mit „personaler Freiheit“ bei Hume gemeint ist.

Ganz offenbar hat für Hume nämlich der Begriff der eigenen Person sein nennenswertestes Problem darin, dass wir uns unsere Identität aktiv konstituieren müssen. Und zwar nicht nur in einem artifiziellen Sinne vermittels ausgedehnter und reglementierter Selbstvergewisserung wie bei Montaigne, oder in einem exklusiven Sinne vermittels der Sicherheit des zweifelnden Denkens wie bei Descartes, sondern in einem viel basaleren und unseren alltäglichen Lebensvollzug herausfordernden Sinne. Schon die für selbstverständlich genommene Identität unserer selbst in leiblich-animalischer Hinsicht ist im Hume'schen Denken potentiell fragwürdig, da auch diese Identität nur die aktive Konstruktionsleistung unseres eigenen Geistes ist. Die Möglichkeit dieser skeptischen Bezweiflung, die Hume in seinem Denken eröffnet, löst aber dennoch diese gespürte Selbstverständlichkeit gerade auch für Hume nicht auf (Kulenkampf 1989, S. 51). Vielmehr gilt für Hume, dass die natürlicherweise gegebenen Gesetzmäßigkeiten des geistigen Apparats und die durch Erfahrung erlernten Gewohnheiten bereits vor aller Möglichkeit des reflexiven Betrachtens unterbewusst vollzogen sind (vgl. z.B. Hume 2000, S. 71ff u. S. 261f u. S. 294ff). Der Glaube an die eigene Identität und die gespürte Gewissheit von der eigenen Identität bestehen somit schon immer vor aller skeptischen Bezweiflung. Ebenso halten wir auch kausale Verknüpfungen in der Außenwelt für wahr, obwohl der als notwendig erachtete Zusammenhang nur eine mehr oder weniger unterbewusst vollzogene,

gewohnheitsmäßige geistige Verknüpfungsleistung von wiederholt beobachteten, raumzeitlich stabil zusammenhängenden Ereignissen ist (S. 64ff). Und in exakt demselben Sinne bleiben wir von der Gleichförmigkeit der Natur zutiefst überzeugt, obwohl wir uns durchaus in skeptischer Manier vorstellen können, dass sich der naturhafte Lauf der Dinge in Zukunft in radikaler Weise anders darstellen könnte, als uns unsere Erfahrung vermittelt hat (S. 62f). Die wiederholte, einander gleichförmige Erfahrung der verschiedensten Ereignisse und Zusammenhänge lässt in uns geistige Gewohnheiten entstehen, von deren Glaubwürdigkeit uns auch die stärksten argumentativen Zweifel nicht abbringen können. Für Hume gilt: „Custom is the true guide of life that leads us to believe what reason and experience can neither prove nor disprove.“ (Norton 2000, S. 135). Dabei gilt: „Custom operates before we have time for reflexion.“ (Hume 2000, S. 72)

Vor dem Hintergrund dieser Grundannahme kann für Hume mit dem Begriff der Freiheit keine vom alltäglichen Lebens- und Handlungszusammenhang abgelöste Freiheit gemeint sein. Sein Freiheitsbegriff setzt dementsprechend auch nicht primär am Freiheitsgefühl des einzelnen Menschen an, welches er hat, wenn er sich in einer gewissen Losgelöstheit von den äußeren oder inneren Anforderungen für das eine oder gegen das andere entscheidet. „We feel that our actions are subject to our will on most occasions, and imagine we feel that the will itself is subject to nothing; [...] This image or faint motion, we persuade ourselves, cou'd have been compleated into the thing itself.“ (S. 262). Im Gegenteil, eine solche losgelöste, geradezu libertarische Freiheit von allen Zusammenhängen, kann für Hume keine Freiheit sein. Denn eine Freiheit, die nicht mit unseren Wünschen, Situationen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen zusammenhängt, hätte mit uns nichts mehr zu tun. Nun geht es aber in unserer Lebensgeschichte tatsächlich um uns, womit sich uns zugleich zeigt, dass innerhalb dieses Geschehens eine gewisse Wiedererkennbarkeit tatsächlich gegeben sein muss. Hume meint mit Freiheit also schon immer „personale Freiheit“, die er selbst als eine „liberty of spontaneity“ bezeichnet (S. 262).

Ein wiederholbarer und verlässlicher Zusammenhang zwischen unseren Handlungen und bestimmten Motiven sowie zwischen diesen Motiven und unserer Lebensgeschichte kann also offenbar argumentativ nicht abgewiesen werden, obwohl dieser motivationale Zusammenhang keineswegs für alle Handlungen bestehen muss noch üblicherweise besteht. Jedoch kann infolge unseres Selbstbezugs dieser Zusammenhang skeptisch bezweifelt werden, obwohl hierbei – so beispielsweise auch in der heutigen Diskussion – als imaginiertes Widerlager der skeptischen Bezweiflung oftmals eine Stringenz dieses Zusammenhangs angenommen wird, die eher an einen instinkhaften Reflexautomaten erinnert. Aus einem solchen gedanklichen Spiel lassen sich dann alle möglichen mehr oder weniger öffentlichkeitswirksamen Szenarien kreieren, in denen der Mensch sich selbst Dank seiner Fähigkeiten zum Zweifeln darüber aufzuklären vermag, dass er nur der Spielball unerbittlicher Mechanismen sei (Schlimme 2007a). Zweifelhaft bleibt an

dieser wundersamen Selbstbezweiflung, in der sich diese unerbittlichen Mechanismen verfangen, allerdings stets, dass überhaupt sinnvoll gezweifelt werden kann. Denn aller Zweifel setzt bereits eine in sich zusammenhängende Bezweifelung dessen voraus, was gerade bezweifelt werden soll. Diese Schwierigkeit, den gedanklichen Zweifel im gedanklichen Zweifel zu begründen, hatte bereits Descartes nur durch einen (allerdings unzulässigen) Kunstgriff zu lösen vermocht (s.o.). Auch die Bemühungen Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814), das Bewusstsein ausschließlich in sich selbst zu gründen, sind bereits zeitgenössisch fundamental fragwürdig, wie beispielsweise das berühmte Fragment „Urtheil und Seyn“ von Friedrich Hölderlin (1770-1843) aus dem Jahr 1794 zeigt (Henrich 1992, bes. S. 92-100). Letztlich ist auf diesem Weg die Freiheit immer nur um den Preis der Selbstauflösung anzielbar, aber für den Menschen de facto nie erreichbar. Es bleibt ja auch tatsächlich unklar, was mit Freiheit hier überhaupt gemeint sein soll. Und schließlich steht die Anerkennung einer motivationalen Relation einer personalen Freiheit in keinsten Weise entgegen, sondern muss vielmehr als deren erforderliche Grundannahme verstanden werden.

David Hume ist ebenfalls dieser Ansicht (Hume 2000, S. 262). Auch er ist von einer solchen motivationalen Relation überzeugt. „No union can be more constant and certain, than that of some actions with some motives and characters.“ (S. 260) Und nur deshalb können wir überhaupt Handlungen vollziehen, die mit unseren Absichten und Wünschen im Einklang stehen (S. 262). Dabei ist dieser Zusammenhang für Hume in der oben beschriebenen Weise als das Produkt eingeschliffener Denkgewohnheiten zu verstehen, wobei die Prinzipien des menschlichen Geistes die Funktionsweise des Geistes im Stile von Gesetzen beschreiben. Die Notwendigkeiten, die sich in diesen Gesetzen des geistigen Apparats wiederfinden, verstehen sich folglich wie die Kehrseite derjenigen Medaille, die wir andererseits als Handlungsfreiheit in unserem alltäglichen Lebensvollzug wiederfinden. Wie Kulenkampff ausführt, kann diese Handlungsfreiheit entsprechend Hume's Grundannahme zu einer Willensfreiheit erweitert werden, wenn die Gesetzmäßigkeiten des geistigen Apparats ihm in einem Selbstbezug zudem erlauben, aus einer situativen Mehrzahl seiner motivationalen Schemata dasjenige Schema auszuwählen, welches ihm am meisten entspricht (Kulenkampff 1989, S. 93ff). Diese Argumentation greift die Idee Harry G. Frankfurt's auf, dass es zu den situativen Absichten stets noch übergreifende, gewissermaßen persönlichkeitsnähere Absichten gibt (sog. Volitionen 2. Ordnung), welche entsprechend dem Merkmal „Zu mir passend“ bzw. „Zu mir unpassend“ entschieden werden (Frankfurt 1971). Entscheidend ist hierbei also der Selbstbezug. Dabei treibt sich dieser ins Bodenlose, wenn auch weniger aufgrund Hume's empirischem Ansatz, sondern entsprechend der Möglichkeit, jede Absichtsstruktur in ihrer situativen Verkoppelung auf umgreifendere Situationen oder inniglichere Verfassungen freizulegen. Dies kann, wie Heinrich Rombach entsprechend seiner phänomenologischen Methode argumentiert, bis ins Äußerste bzw. Innerste getrieben werden (Rombach 1993, bes. S. 170ff). Jeweils kann dann die konkrete

Situation nicht mehr als ‚Fall von etwas‘ abgegriffen werden, da in diesen Momenten eben gerade der Selbstbezug aufgehoben wird. Der Mensch geht handelnd gewissermaßen aufs Ganze und folgt dabei eingeschliffenen Gewohnheiten. So kommen wir gedanklich wieder bei der naheliegenden Annahme einer prä-epistemischen Gewissheit an, die sich mit Hume am ehesten im Sinne eines „stream of unconsciousness“ formulieren ließe, aber – und dies gilt es erneut zu betonen – von ihm so nicht formuliert worden ist.

Wir sind also in derselben Herausforderung in unserem Bemühen um Hume’s Verständnis der personalen Freiheit gelandet. Jedoch haben wir dabei zugleich sehr viel klarer gefasst, was mit Hume als personale Freiheit verstanden werden kann. Für eine personale Freiheit im Sinne Hume’s ist es demnach in unseren Gesellschaften unverzichtbar, sich in den entsprechenden Situationen mit einer gewissen Weitsicht zu bewegen, die über die naheliegenden Absichten und Motive hinausreicht. Zwar versprechen die situativ naheliegenden Absichten und Motive, wenn man sich ihnen rückhaltlos verschreibt, eine größere Lebendigkeit und Intensität des Erlebens, aber personale Freiheit ist bei einer solch leidenschaftlichen Verfassung des eigenen Wesens „Saisongeschäft“. „People of this character have, no doubt, more lively enjoyments, as well as more pungent sorrows, than men of cool and sedate tempers. But, I believe, when every thing is balanced, there is no one who would not rather be of the latter character, were he entirely master of his own disposition. Good or ill fortune is very little at our disposal; and when a person that has this sensibility of temper meets with any misfortune, his sorrow or resentment takes entire possession of him, and deprives him of all relish in the common occurrences of life, the right enjoyment of which forms the chief part of our happiness. Great pleasures are much less frequent than great pains, so that a sensible temper must meet with fewer trials in the former way than in the latter. Not to mention, that men of such lively passions are apt to be transported beyond all bounds of prudence and discretion, and to take false steps in the conduct of life, which are often irretrievable.“ (Hume 2005, S. 59f)

Der „saisonale Charakter“ der personalen Freiheit ergibt sich bei solch unreflektiertem und kurzsichtig dem eigenen Vorteil folgenden Verhalten auch aus der über Jahrtausende entwickelten Komplexität der Gesellschaft. Erfahrungsgeleitet hat sich in der Vielzahl von Situationen erwiesen, dass ein konventionengeleitetes Verhalten die eigenen Wünsche und Bedürfnisse letztlich besser bedient (Hume 2000, S. 320f). Dies führte, so Hume, zu einer kulturellen Verfassung des Menschen, in der er gewohnheitsmäßig konventionengeleitet agiert und moralisch bewertet (S. 320). In dieser Verfassung ruft bereits die Beobachtung eines anderen Menschen in uns lebhaftere Ideen seines Befindens hervor, wodurch wiederum vermittels des geistigen Funktionsprinzips der „sympathy“ ein Mitfühlen geschieht. Diese kulturelle (künstliche, „artificial“) Verfassung zeichnet sich dabei insbesondere durch eine „Verfeinerung des Geschmacks“ („delicacy of taste“) aus, welcher für Hume das beste Mittel gegen ein kurzsichtiges und rein

leidenschaftliches Verhalten ist (Hume 2005, S. 61). Gefördert wird diese „Verfeinerung des Geschmacks“ durch eine umfassende, sowohl intellektuelle als auch künstlerische Bildung. „I find, that it rather improves our sensibility for all the tender and agreeable passions; at the same time that it renders the mind incapable of the rougher and more boisterous emotions.“ (S. 62) Hume beschreibt folglich ein aufgeklärtes gesellschaftliches Entwicklungsmodell, in dem in drei Schritten ausgehend von einem unreflektierten und kurzsichtigen Verhalten über den Zwischenschritt reflektierter und konzeptualisierter Konventionen letztlich aufgeklärte Individuen hervorgehen, die gewohnheitsmäßig konventionengeleitet das Verhalten ihrer Mitmenschen beobachten, und vor aller Reflektion bereits moralisch bewerten und mitfühlen (vgl. Norton 2000, S. 185ff). So ist „sympathy the source of moral approbation“, aber: „This latter principle of sympathy is too weak to controul our passions; but has sufficient force to influence our taste, and give us the sentiments of approbation or blame.“ (Hume 2000, S. 321)

Damit ist zumindest geklärt, inwiefern Hume hinsichtlich des Suizids von einer *angeborenen* Freiheit redet. Mit „angeboren“ meint er schlicht, dass diese Fähigkeit vom Menschen nicht auf kulturellem und gewohnheitsmäßigen Weg entwickelt werden muss, sondern bereits die naturgegebene Basis dieser kulturellen Entwicklung von Gewohnheiten darstellt. Sicherlich muss diese Einschätzung zumindest mit dem Hinweis, dass für die Fähigkeit des Suizids ein Selbstbezug in Kenntnis der eigenen Sterblichkeit unabdingbare Voraussetzung ist, genauer differenziert werden. Darüber hinaus wäre aber auch zu beachten, dass die konkreten Formen und Gestalten, wie und in welchen Situationen sich die Menschen das Leben nehmen, stets kulturell vermittelt auftreten. Dennoch können wir Hume's Einschätzung insoweit nachvollziehen, als es gewissermaßen zur menschlichen Grundausstattung gehört, letztlich nicht nur aufrecht zu gehen, sondern sich auch das Leben nehmen zu können. So gesehen handelt es sich um ein Geburtsrecht, sich das geschenkte Leben auch wieder nehmen zu können. Um jedoch zu verstehen, inwiefern der Suizid für Hume zur „personalen Freiheit“ beiträgt, gilt es im Folgenden, die Argumentation seines Essays „On Suicide“ genauer nachzuverfolgen. Wie bereits dargestellt, fragt Hume nach den Überschreitungen der Verpflichtungen gegenüber Gott, den anderen Menschen bzw. der Gesellschaft und sich selbst, die durch den Suizid eintreten. Für Hume ist in keiner dieser Verpflichtungen eine Überschreitung erkennbar.

Dies gilt zunächst hinsichtlich der Verpflichtungen gegenüber Gott. Dabei greift Hume vier Argumente heraus: a) „human life depends upon general laws of matter and motion“, welche zwar, so Hume, als gottgegeben angenommen werden können, aber insofern auch den Menschen ihrem gesetzesartigen Charakter unterwerfen, so dass der Tod des einzelnen Menschen in keinsten Weise den Ablauf dieser Gesetze gefährdet (Hume 1995, #4); b) Suizid „is no encroachment on the office of providence“, welche zwar, so Hume, gegeben sein mag, aber die gottgegebenen Fähigkeiten des Menschen nicht außer Kraft setzt, so dass der Mensch nicht nur im Einklang mit der Vorsehung in vielfältiger

Hinsicht ständig aus seiner eigenen Aktivität heraus Neues schafft, sondern auch stets im Einklang mit der Vorsehung handelt, da sie sonst nicht unverbrüchlich sein könnte (#4 u. #5). Hume wirft damit letztlich genau das im christlichen Verständnis des Sich-tötenkönnens wiederholt verhandelte, bereits von Platon erkannte Problem auf, dass nämlich unter der Annahme einer solchen Vorsehung – wie sie beispielsweise auch in der Errettung in ein besseres jenseitiges Leben zum Ausdruck kommt – jede tiefgreifende Verzweiflung als ein „göttliches Zeichen“ verstanden werden könnte: „whenever pain or sorrow so far overcome my patience, as to make me tired of life, I may conclude that I am recalled from my station in the clearest and most express terms.“ (#5); c) „every one has free disposal of his own life“, welches sich für Hume nicht nur aus dem bereits Gesagten ergibt, sondern auf sein stärkstes (nachfolgendes) Argument hinweist; d) Der Mensch „may lawfully employ that power with which nature has endowed him“ (#5). Denn „there is no being which possesses any power or faculty, that it receives not from its creator.“ (#5) Hieraus ergibt sich für ihn, dass sich das naturgesetzlich Erlaubte soweit erstreckt, als es dem menschlichen Handeln möglich ist. Somit ist auch der Suizid mit eingeschlossen.

Auch hinsichtlich der Verpflichtung anderen Menschen bzw. der Gesellschaft gegenüber kann Hume keine Verletzung der Pflichten erkennen. „A man who retires from life does no harm to society: he only ceases to do good; which, if it is an injury, is of the lowest kind.“ (#6) Inwiefern die Gesellschaft jedoch auf die Dienste des Betreffenden zu verzichten bereit ist, ist damit nicht bestimmt. Insofern ist Hume’s Hauptargument auch die Gegenseitigkeit gesellschaftlicher Verpflichtungen. „All our obligations to do good to society seem to imply something reciprocal.“ (#6) Sogar unter der Annahme, dass diese Verpflichtungen mit dem eigenen Tod nicht erlöschen würden, ist Hume der Ansicht, dass die Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen keine Verpflichtungen einführen dürfe, die einen großen Nachteil für den Betreffenden, aber nur einen geringen Vorteil für die Gesellschaft bedeuteten (#6). Dieses Verhältnismäßigkeitsargument nun bietet Hume die Möglichkeit, eine sehr eindeutige Position hinsichtlich der fehlenden Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft einzunehmen und den Suizid als geradezu vorbildlich zu kennzeichnen (#8). „But suppose that it is no longer in my power to promote the interest of the public; suppose that I am a burden to it; suppose that my life hinders some person from being much more useful to public.“ (#6). So dargestellt scheinen die Situationen tatsächlich eindeutig.

Diese etwas erstaunliche Eindeutigkeit steigert sich noch, wenn wir uns fragen, wie es sich in Hume’s Essay mit den Verletzungen der Pflichten gegenüber sich selbst durch den Suizid verhält. Denn auch in allen weiteren Beispielen, die Hume anführt, herrscht Eindeutigkeit hinsichtlich der Suizidentscheidung: a) Suizid, um das Elend des eigenen gebrechlichen und alten Lebens abzukürzen, wo man sich ohnehin nur noch um das eigene Elend gekümmert hat; b) Suizid, um den anderen Menschen nicht mehr zur Last zu fallen, so dass diese sich wieder um Besseres und Wichtigeres kümmern können; c)

Suizid, um den eigenen Staat nicht zu verraten, da einen die Folter durch den Feind erwartet; d) Suizid, um die eigene Hinrichtung nicht abwarten zu müssen, nachdem man berechtigterweise entsprechend rechtskräftig verurteilt worden ist (#6 u. #7). Wer mag da nicht ähnlich entscheiden? Und auch, so betont Hume, wenn eine solche Eindeutigkeit der äußeren bzw. körperlichen Anlässe nicht besteht, herrscht eine solche der Innerlichkeit. Denn der anderweitig suizidale Mensch leidet, so Hume, gewöhnlich an einer „unheilbaren Niedergedrücktheit und Trübsinnigkeit des Gemüts“ (#8). So verstanden stellt sich der Suizid tatsächlich in eindeutiger Weise als ein effektives Heilmittel („remedy“) dar, welches „effectually free him from all danger or misery“ (#8).

Dieser Aspekt, dass der Suizid wie ein effektives Heilmittel aus der aktuellen Verzweiflung rettet, ist, wie wir bereits gesehen haben, die entscheidende Wiederentdeckung und Neuerung der neuzeitlichen Verständnisse des Sich-tötenkönnens. Er findet sich bei Shakespeare ebenso wie bei Montaigne, wobei sie hierin zugleich auf die hellenistische Philosophie zurückgreifen. Ebenfalls erkennt Hume – hierin Montaigne und den Epikureern vergleichbar – im Tod das Ende aller Perzeptionen („perceptions“) bzw. eine vollständige Vernichtung seiner selbst (#8). „And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity.“ (Hume 2000, S. 165) Die Wirksamkeit der Heilung gewinnt sich also nicht aus der Aussicht auf ein besseres Leben, sondern einzig und allein aus der Aussicht auf das Ende des aktuellen und als unveränderlich angesehenen Elends, auf die Entlastung von der aktuellen Verzweiflung. Das Besondere an Hume's Verständnis ist aber, dass er entsprechend seinem philosophischen Ansatz diese Effektivität der „Heilmethode Suizid“ herausstreicht. Denn nach der Entkleidung des Todes auf einen empfindungslosen Zustand der vollkommenen Vernichtung der eigenen Existenz bleibt vom Akt des Suizids tatsächlich wenig Zukunftsweisendes. Schließlich ist der Tod unumkehrbar. Jedoch, und dies ist entscheidend, ist der Akt des Suizids als eigene Handlung stets in Reichweite. Der Mensch genießt stets die Freiheit zum Tode, da er ihn sich jederzeit und in jeder Situation selbst geben kann. Im Unterschied aber zu Seneca, der diese Einsicht ebenfalls herausstreicht und geradezu emphatisch feiert, ist für Hume dieser Umstand echter und unverlierbarer Handlungsfreiheit eher als neutrale Beschreibung der naturgegebenen Verfassung des menschlichen Wesens anzusehen. Hume ist auch in diesem Essay nicht wirklich an einer humanistisch inspirierten Feierstunde interessiert, sondern vielmehr am tatsächlichen Erleben des suizidalen Menschen und daran, aus welchen Beweggründen er die Entscheidung zum Suizid wirklich trifft. Und dies, so Hume, ist der entscheidende Beweggrund: der Suizid ist die einzig verbliebene effektive Erleichterung von der unerträglichen Belastung durch das Leben selbst. „If it (suicide J.S.) is no crime, both

prudence and courage should engage us to rid ourselves at once of existence when it becomes a burden.“ (Hume 1995, #8)

Blicken wir auf Hume's Ausführungen zurück, so können wir festhalten, dass sein Argument hinsichtlich der Unverletzlichkeit der Naturgesetze durch den Suizid eines einzelnen Menschen sicherlich überzeugend ist. Anders verhält es sich hingegen mit seiner Argumentation hinsichtlich anderer Menschen. Denn auch wenn es uns hier nicht darum gehen muss, eine wasserdichte gesellschaftliche Argumentation für oder gegen die Erlaubnis des Suizids zu finden, lässt Hume den Aspekt der Konvention unberücksichtigt. Dies ist auf den ersten Blick erstaunlich und wirft, angesichts Hume's intensiver Beschäftigung mit dem Thema der Konvention in seinem Traktat, die Frage auf, ob er den Aspekt der Konvention einfach nur weniger offensichtlich diskutiert? Letzteres ist zutreffend, zielt doch der gesamte Essay darauf ab, die Konvention, dass der Suizid als verboten gilt, zu ändern. Ein fürwahr aufklärerisches, fast schon enthusiastisches Unterfangen, welches Hume hier mit Hilfe seiner doch eher nüchternen und deskriptiv orientierten Denkweise unternimmt. Vollends überraschend ist hingegen seine Argumentation hinsichtlich der Pflichten des Menschen sich selbst gegenüber. Denn so sehr Hume an dem Erleben des suizidalen Menschen interessiert ist, so verwundert es doch, dass in seinem Essay eine unzweifelhafte Eindeutigkeit betreffend der Verfassung des suizidalen Menschen herrscht. Der Mensch scheint angesichts der Herbeiführbarkeit seines Todes geradezu positiv gestimmt und nimmt den Tod wie ein Heilmittel („remedy“) zu sich. Der Suizid erscheint zuvorderst als eine Erleichterung, die zudem in eindeutig selbstwirksamer Weise erreicht werden kann. Dies heißt nicht, dass Hume die Verzweiflung des suizidalen Menschen verbirgt. Im Gegenteil, er betont sehr deutlich, dass erst die unglücklichen Umstände den Menschen dazu bewegen, den Tod nicht mehr zu fürchten. Denn „age, sickness, or misfortune may render life a burden, make it worse even than annihilation.“ (#8).

Damit wird klar, inwiefern die Möglichkeit des Suizids zur personalen Freiheit des Menschen beiträgt, ja geradezu ein Geburtsrecht des Menschen darstellt. Es ist eben gerade ein Aspekt des in Freiheit führenden Selbstbezugs, sich auch den Tod geben zu können. Und es fügt den Handlungsfähigkeiten des Menschen selbst in den aussichtslosesten und ohnmächtigsten Verfassungen und Situationen eine Handlungsmöglichkeit hinzu, deren Ausgang gewiss ist: Erleichterung von der eigenen Verzweiflung. Insofern spricht Hume seinem eigenen Verständnis folgend konsequent von einer „native liberty“, die dem Menschen im Suizid gegeben ist.

Dennoch, für einen mit dem Phänomen der suizidalen Erfahrung vertrauten Leser bleibt eine Verwunderung bestehen, die angesichts des erfahrungsgesättigten Ansatzes Hume's regelrecht erstaunt. Ist es denn tatsächlich zutreffend, dass aus der Sicht des suizidalen Menschen eine solche Klarheit der Entscheidung gegeben ist, wie Hume sie in seinen Beispielsituationen darlegt? Da Hume von der Erfahrung des suizidalen Menschen ausgeht, ist es erstaunlich, dass er in seinen Überlegungen vollkommen unberücksichtigt

lässt, dass der suizidale Mensch in der überwiegenden Dauer seiner suizidalen Erfahrung, gerade auch wenn er sich in so eindeutig erscheinenden Situationen befindet, hin- und herschwankt, erstaunlicherweise immer noch unentschieden ist und sich eben gerade nicht eindeutig zu entscheiden vermag (Schlimme 2007b u. 2007c). Diese Ambivalenz einer gewissermaßen basalen Unentschiedenheit ist aber, wie auch unsere bisherige Untersuchung gezeigt hat, ein zentrales und kulturell stets aufgegriffenes Merkmal der suizidalen Erfahrung, ist im kulturellen Sinne nachweislich bereits in der ersten schriftlichen Überlieferung, dem „Disput eines Mannes mit seinem Ba“ – auch „Der Lebensmüde“ genannt – aus dem 18. Jahrhundert vor Christus auffindbar, wenn auch nicht bis in die Suizidentscheidung hinein verfolgt (Assmann 2005, S. 196ff). Und während Aristoteles den Suizid eher generell als eine Art „Kurzschlussreaktion“ darstellt, greift die hellenistische Philosophie die längere Dauer des Erwägens in vollem Umfang wieder auf. Insbesondere Seneca gewinnt aus diesem Umstand den wirksamsten Hebel für sein apathisches Lebensführungsprojekt. Auch Montaigne, der Erfinder der Essays, weiß um diese Eigentümlichkeit. Und wie sich spätestens im 20. Jahrhundert zeigen wird, vermag die Ambivalenz oftmals noch bis in den letzten Atemzug zu bestehen. Wenn wir akzeptieren, dass auch Hume von dieser Unentschiedenheit in der suizidalen Erfahrung gewusst hat – und es spricht zumindest wenig dagegen – stellt sich angesichts Hume’s erfahrungsgesättigtem Ansatz die Frage, wie es zu dieser Eindeutigkeit in seinem Essay kommt? Es gibt diesbezüglich zwei sich ergänzende, jedoch unterschiedlich plausible Argumentationslinien: a) Hume beabsichtigt eine deskriptive Darstellung der tatsächlichen Funktionsweise des menschlichen Geistes in seiner Entscheidung zum Suizid; b) Hume beabsichtigt die Provokation von Mitgefühl in den Lesern für den Suizidenten, um dem konventionellen Suizidverbot seine gewohnheitsmäßige Grundlage in den Köpfen der Menschen zu entziehen. Verfolgen wir zunächst das Deskriptionsargument.

Für das Argument, dass es sich schlicht um eine deskriptiv zu verstehende Einsicht in die Funktionsweise des menschlichen Geistes handelt, spricht nicht nur der allgemeine Hinweis, dass Hume in seinen Werken stets um deskriptive Einsichten auf erfahrungsgesättigter Grundlage bemüht ist. Auch im Essay „On Suicide“ finden sich hierfür Hinweise, wie es beispielsweise in einer fingierten Debatte mit einem Vertreter der traditionell-religiösen Ansicht deutlich wird. Während dieser religiöse Mann die Vorsehung als Hintergrund eines Suizidverbots verteidigt, kann Hume angesichts seiner Argumente nur noch fragend formulieren: „Do you imagine that I repine at Providence, or curse my creation, because I go out of life, and put a period to a being which, were it to continue, would render me miserable? Far be such sentiments from me. I am only convinced of a matter of fact which you yourself acknowledge possible, that human life may be unhappy; and that my existence, if further prolonged, would become ineligible: but I thank providence, both for the good which I already enjoyed, and for the power with which I am endowed of escaping the ills that threaten me. To you it belongs to

repine at providence, who foolishly imagine that you have no such power, and who must still prolong a hated life, though loaded with pain and sickness, with shame and property.“ (Hume 1995, #5) Diese Passage zeigt deutlich, dass es Hume zumindest auch um eine Deskription der ablaufenden Beweggründe für die Suizidentscheidung geht. Hume greift also die Geschichte der Frage nach der suizidalen Erfahrung tatsächlich wieder auf, wobei sein Interesse diesbezüglich vorwiegend darin besteht, die Impressionen und Vorstellungen zu beschreiben, die den Menschen dazu bewegen, sich *für* den Suizid zu entscheiden. Insofern gewinnt sich aber bereits aus dem Hinweis, dass Hume eine erfahrungsgesättigte Darstellung der geistigen Abläufe in der suizidalen Erfahrung beabsichtigt, die Rückfrage, inwiefern er dann die Unentschiedenheit mit keiner Silbe erwähnt. Hätte doch dieser Umstand gerade bei seinem nüchtern-deskriptiven Interesse für die erlebten Beweggründe der Suizidentscheidung nicht fehlen dürfen. So sehr also das Descriptionsargument einerseits überzeugt, so bleibt doch die Tatsache der einseitigen Berücksichtigung der suizidalen Erfahrung in Hume's Essay bestehen. Offenbar müssen wir akzeptieren, dass Hume's Absicht, eine fundierte Darstellung der geistigen Abläufe in der suizidalen Erfahrung zu liefern, für die Erklärung dieser Eindeutigkeit noch nicht ausreicht, und müssen einen weiteren Grund für diese Eindeutigkeit fordern.

Das zweite Argument drückt eine deutlich aufklärerische Intention aus und soll insofern als Aufklärungsargument bezeichnet werden. Hierfür finden sich im Essay verschiedene Hinweise. Insbesondere die übergeordnete Absicht des Essays ist ganz diesem Aufklärungsargument verschrieben, denn es geht im Wesentlichen um die Kritik der Konvention, welche den Suizid als unmoralisch verurteilt und darum, den Suizid als in bestimmten Situationen nachahmenswert darzustellen (vgl. #1 u. #3 u. #8). Erinnern wir uns. Im ersten Absatz des Essays erklärt Hume, dass einzig die Philosophie von Aberglauben und falscher Religion befreien kann: „All other remedies against that pestilent distemper are vain, or at least uncertain.“ (#1). Diese Einleitung erlaubt Hume, im dritten Absatz seinen Paukenschlag folgen zu lassen, der ganz entgegen der sonst staatstragenden Argumentationsintention der Aufklärer steht: „Let us here endeavour to restore men to their native liberty.“ (#3) Wie sein Argumentationsweg im Essay zeigt, kann der Suizid in seinem Denken tatsächlich als eine „angeborene Freiheit der Person“ verstanden werden. Aber, reicht eine solche intellektuelle Überzeugung aus, um den Menschen dazu zu verleiten, den Suizid seines Nachbarn fürderhin günstig zu bewerten, wie Hume im letzten Abschnitt fordert? Mit Hume müssen wir sagen: Keinesfalls. Im Gegenteil, Hume weiß aus seiner eigenen Untersuchung des Handelns und des moralischen Empfindens, dass der Mensch insbesondere durch seine Gefühle und Leidenschaften („passions“) zum Handeln verleitet wird, kaum aber durch seine vernünftigen Überlegungen allein (Hume 2000, S. 367). Des weiteren weiß er, dass Menschen ihre moralischen Bewertungen unterbewusst nach eigenen Gewohnheiten vornehmen, die nur schwer zu korrigieren sind (S. 302ff). Eine Veränderung dieser

moralischen Bewertungen gelingt aber wenn überhaupt, dann vorwiegend dank des geistigen Funktionsprinzips der „sympathy“ (S. 273 u. 368ff). Wenn es also gelingen soll, eine Konvention zu verändern, kann, so Hume, die vernünftige Argumentation nicht ausreichen. Vielmehr gilt es, in den Lesern durch entsprechend lebhaftere Vorstellungen entsprechende Gefühle zu wecken (S. 207f). Nur auf diesem Weg kann es gelingen, die Leser behutsam und mehr oder weniger unbewusst dazu zu bewegen, die moralische Verurteilung des Suizids aufzugeben oder zumindest abzuschwächen, vielleicht sogar eine moralische Zustimmung zum Suizid zu entwickeln. Um dieses Ziel zu erreichen, muss der intellektuelle Argumentationsweg also möglichst beispielreich sein und die persönliche Auseinandersetzung mit dem Thema ermöglichen. Prüfen wir also, ob dieses Aufklärungsargument plausibel ist. Gibt es Hinweise auf eine solche, persönlich involvierende Art der Auseinandersetzung mit dem Thema über die erklärte Absicht hinaus?

Diese Hinweise finden sich tatsächlich in vielfältiger Weise. Schon der Umstand, dass Hume das Thema in einem Essay angeht, spricht für das Aufklärungsargument. Schließlich ist für ein solches Unterfangen der Essay tatsächlich die ideale literarische Gattung. Darüber hinaus sollten die genutzten Beispiele und Argumente zumindest zwei Bedingungen erfüllen, damit sie das Entstehen von Vorstellungen im Leser möglichst gut provozieren können: a) sie sind kurz und einprägsam; b) in ihnen herrschen eindeutige Gefühle. Beide Bedingungen werden von Hume's Beispielen und Argumenten aufs Genaueste erfüllt. So lassen seine Beispiele trotz ihrer Kürze an Lebendigkeit und Eindeutigkeit nichts vermissen, es entstehen unweigerlich Vorstellungen im Kopf des Lesers: das Elend und die Scham des gebrechlichen Alters, die Angst vor den Folterqualen und der ohnmächtigen Auslieferung an Folterknecht oder Henker. Hume bemüht sich erkennbar, den Leser für die Sichtweise des suizidalen Menschen einzunehmen, ihn in dessen Lage zu versetzen, um dessen Mitgefühl zu wecken. Auch seine Argumente sind zumeist beispielhaft. Zudem bezieht er den Leser durch sein wiederholt aufgegriffenes Frage- und Antwort-Spiel immer wieder in die Auseinandersetzung hinein. So entsteht ein Subtext, der aus Hume's Essay überhaupt erst einen wirklichen Essay macht. Denn im Stile eines hervorragenden Essayisten überlässt es Hume eben nicht nur dem direkten Argumentationsweg, bei den Lesern die gewünschte Wirkung zu erzielen. Vielmehr geht er subtil vor, wobei diese Vorgehensweise aufs Genaueste seinem Verständnis von der Funktionsweise des menschlichen Geistes entspricht.

Wenn sich also die Eindeutigkeit in seinem Essay begründen lässt, dann ganz offenbar aus dem Aufklärungsargument. Aus Hume's Sicht ist es sicherlich ein glücklicher Umstand, dass sich dieses hervorragend mit seinem deskriptiven Ansatz verträgt. Allerdings nötigt es ihn, die andere, immer noch auf Rettung im Irdischen hoffende Seite des suizidalen Menschen zu unterschlagen. Daraus aber, dass sich in Hume's Essay diese Seite des verzweifelten und suizidalen Menschen nicht in aufdringlicher Weise finden

lässt, kann nicht geschlossen werden, dass Hume sie nicht für beachtenswert gehalten hat oder gar nicht gekannt habe. Im Gegenteil, seine Briefe an Madame de Boufflers-Rouverel aus dem Oktober 1764 richten sich in aufmunternd-tröstender Weise an eine suizidale Person (Streminger 1986, S. 97). Hume redet folglich trotz aller Eindeutigkeit in seinem Essay „On Suicide“ keineswegs dem sofortigen Suizidieren das Wort. Er betont zudem, dass die suizidale Einsicht, im eigenen Tod eine Erleichterung und damit auch eine Rettung zu sehen, unwiderleglich Gültigkeit hat. Und er zeigt, dass diese Einsicht das Handeln des betreffenden Menschen zu leiten vermag, wenn sie in der suizidalen Erfahrung gründet, dass das Weiterleben schrecklicher erscheint als die Angst vor dem Tod.

Zusammenfassend zeigt sich, dass Hume's Verständnis der suizidalen Erfahrung gewissermaßen radikal ist, da er die suizidale Perspektive zu einer ebenso gültigen erklärt, wie die nicht-suizidale Perspektive. Er reformuliert damit in aufklärerischer Manier die stoische Überzeugung, dass das Leben ausschließlich dem gehört, der es lebt: „native liberty“. In entsprechenden Situationen steht dem Menschen eine letzte Möglichkeit der angeborenen Freiheit der Person zur jederzeitigen Verfügung. Dabei betont Hume, dass diese Situationen von Verzweiflung und Aussichtslosigkeit geprägt sind und dass der Tod auch in der Vorstellung der vollständigen Empfindungslosigkeit und Existenzvernichtung eine Erleichterung darzustellen vermag: Der Suizid als effektive Heilmethode. Dass dieses Verständnis bei dem mittlerweile – fraglich auch unter dem Eindruck des „Werther“ (Goethe 1998, Bd 6, Die Leiden des jungen Werther) – zu einem öffentlichen gesellschaftlichen Thema gewordenen Phänomen Suizid aus traditionellen Verständnissen heraus auch in England nicht unwidersprochen bleibt, versteht sich eigentlich von selbst (Steinberg 1999). Entsprechend gibt es seit dem 18. Jahrhundert auch eine Fülle von Abhandlungen, die den Suizid aus unterschiedlichsten Begründungen ablehnen, sei es aus moralischen, religiösen oder letztlich medizinischen Gründen (MacDonald/Murphy 1990, S. 176-210; vgl. Scherpe 1970, S. 36ff). Die Gültigkeit von Hume's Beschreibung der Funktionsweise des geistigen Apparats in der suizidalen Erfahrung – die gefühlte Überzeugung des suizidalen Menschen, dass ihm der Suizid als effektives Heilmittel geblieben ist und zur Verfügung steht – können sie damit jedoch nicht entkräften.

### 3.6. Das medizinische Verständnis und die „Nachtseite“ des Menschen

Die Bewegung der Aufklärung kritisiert das Überlieferte und weist alternative und vernunftgeleitete Verständnismodelle mit dem Ziel aus, den Menschen und die Gesellschaft über ihren natürlichen Zustand hinaus vernünftiger und damit perfekter zu machen (Müller 2002, S. 40ff). Sie ist insofern immer auch als eine praktische Bewegung

zu verstehen, die das gesamte Leben, den Staat und die Gesellschaft, die Kirche(n) und die Kultur zu reformieren und auf die Grundlage der Rationalität zu stellen bemüht ist (S. 3). Dies gilt auch für die suizidale Erfahrung und das Sich-töten-können und führt letztlich, wenn auch erst im 20. Jahrhundert, in die Suizidprophylaxe als eine kulturelle Bewegung. Den Boden für diese Kulturbewegung, deren wissenschaftliches Fundament medizinisch-psychologische und soziologische Konzepte und Überlegungen liefern, bereitet die Aufklärung, wie wir sie beispielhaft in den Verständnissen bei Hume und Kant kennengelernt haben. Dabei wird die unvernünftige Seite des Menschen mit Beginn der Neuzeit zunehmend ins Innere des Menschen hineinverlagert und zugleich vom Verstand konzeptuell abgeschieden, so dass „Nachtfahrten“, „böse Geister“ und „Wunder“ gewissermaßen einer „Real-Entwirklichung“ unterliegen.

Die damit sich abzeichnende grundlegende Verwandlung der Vernunft scheidet nicht nur den Wahnsinn als nunmehr schlicht unvernünftig ab (Foucault 1989, S. 70ff). Sondern es entdeckt sich insbesondere eine „Nachtseite“ des Menschen, deren Aufklärung das nächste große Kulturprojekt ist, welches in einer europaweiten Bewegung zum Ende des 18. Jahrhunderts ihren Anfang in den aufgeklärten Schichten an den unterschiedlichsten Ansatzpunkten nimmt (vgl. zur Psychiatrie bes. Kaufmann 1995, zum Rausch bes. Kupfer 1996). Auch der Suizid findet sich auf dieser „Nachtseite“ des Menschen wieder. Wird er in der Aufklärung weit überwiegend als unsittlich und unvernünftig angesehen, stellt sich für ein aufgeklärtes Verständnis des Menschen notwendigerweise die Aufgabe, über diese unvernünftigen Beweggründe aufzuklären. Sie finden sich, entsprechend der zunehmenden Hineinverlagerung des Unvernünftigen oder Unerklärlichen in die Tiefe des Menschen und seine subjektive Erlebnisqualität, vorwiegend im „Innern“ des Menschen. Denn ganz offenbar sind diese „inneren Beweggründe“ in der Lage, das Bewusstsein und/oder den Verstand des Menschen in dem Moment der Suizidentscheidung zu unterfangen und zu überwinden.

In ähnlicher Weise operiert der aufgeklärte Nachweis der Unsittlichkeit des Suizids durch Immanuel Kant. Dabei erarbeitet Kant zwar unter der Annahme eines unverbrüchlichen Treuhandverhältnisses des vernunftgeleiteten *homo noumenon* für den leiblichen Menschen eine Sicht, in der der Suizid unter keinen Umständen vernünftig erscheinen kann. Da Kant aber zudem zwischen der sittlichen Qualität des Suizids im Sinne einer formal formulierten Sittlichkeit und dem daseinsmäßig anwesenden Menschen unterscheidet, sagt der Nachweis der Unsittlichkeit des Suizids über die Art und Weise der tatsächlich gegebenen suizidalen Erfahrung noch nicht mehr aus, als dass der Suizid tatsächlich nicht freiwillig und rational begründet erfolgen könne. Auch wenn Kant in seiner „Metaphysik der Sitten“ hinsichtlich konkreter Beweggründe für den Suizid weitgehend schweigt, finden sich diese Beweggründe ganz offenbar in der unvernünftigen, gewissermaßen animalischen „Nachtseite“ des Menschen (Kant 1968, S. 423f). Denn zwar ist jeglicher Suizid für Kant unsittlich, und dies ist in seiner Sicht auch jedem Menschen vernünftig einsehbar, aber nicht alle Menschen halten sich an

diese vernünftige Einsicht oder sind gar der „irrigen“ Ansicht, dass ihr Suizid eine vernünftige Tat sei (vgl. Anonymus 2000).

Mit dieser Ansicht steht Kant keineswegs allein, sondern findet sich im kulturellen Trend seiner Zeit, in welchem das medizinische Verständnis der suizidalen Erfahrung erneuert und zu neuer Bedeutung geführt wird. Dabei geht dieses medizinische Verständnis in seinen Ursprüngen bis auf die griechisch antike Medizin von Hippokrates zurück, welches auf dem konzeptuellen Boden der Säftelehre den Zusammenhang formuliert, dass die Melancholie, eine aus heutiger Sicht eher uneinheitliche psychische Störung mit oftmals wahnhaften Erlebnisziügen, oftmals mit Suiziden einhergeht. Bedeutend am medizinischen Verständnis der suizidalen Erfahrung ist aber für die Aufklärung nicht der konzeptuelle Ansatz, denn den „Säften“ im hippokratischen Sinne ergeht es gegenüber dem skeptischen Zweifel nicht anders, als den „bösen Geistern“ und den „Wundern“. Auch die „Säfte“ werden als menschengemachte Vorstellungen entlarvt, denen keine empirisch nachweisbare Wirklichkeit gegenüber steht, so dass in dieser Zeit ein paradigmatischer Umbruch in der Medizin erfolgt (Tsouyopoulos 2008). Vielmehr sind die folgenden zwei Punkte des medizinischen Modells wesentlich für eine aufgeklärte Neuformulierung: a) der Suizid ist nicht die bewusst absichtliche Entscheidung gemäß vernünftiger Überlegung und ist von daher aus einem anderen Seelenteil als dem Verstand motiviert; b) der Suizid, verursacht durch diesen anderen Seelenteil, setzt den Suizidenten – gewissermaßen seit Platon und vergleichbar dem Wahnsinn bzw. der Melancholie – von allen kulturell üblichen Bewertungsmaßstäben, die an die Verantwortlichkeit einer Person gestellt werden, hinsichtlich seiner Suizidat frei. Denn das fehlende Bedenken und die Unvernunft der Entscheidung ist eben gerade „krankheitsbedingt“ gegeben, so dass die Suizidentscheidung nicht im Belieben der betreffenden Person steht. Damit einher geht zugleich, dass jegliche suizidale Erfahrung als pathologisch und jeglicher Suizid als Abschluss einer pathologischen Entwicklung gelten kann.

Der zweite Aspekt, die fehlende Verantwortlichkeit, verhilft dem medizinischen Modell – wenn auch in seiner humoralpathologischen Gestalt – zu einer enormen Bedeutung in England (MacDonald/Murphy 1990). Da im England des 17. und 18. Jahrhunderts die örtlichen Richter gezwungen sind, im Nachgang eines Suizids eine Bewertung der Suizidat in Hinsicht der Schuldfrage vorzunehmen und hierbei der Wahnsinn den Suizidenten entschuldigt und so eine normale Vererbung erlaubt, machen die Richter, die selbst als Mitglieder der „gentry“ ein Interesse an normalen Vererbungsverhältnissen haben, zunehmend von dieser Möglichkeit des „entschuldigenden Wahnsinns“ Gebrauch. So gewinnt das medizinische Verständnis, zunächst noch in seiner antiken Gestalt, unter dem Einfluss aufgeklärter Juristen in England ab 1650 an Bedeutung, und zeigt sich als die letztverbliebene Möglichkeit, die Irrationalität und Unvernunft des Suizids nachvollziehbar und verständlich zu machen. Denn schließlich, so das Argument von MacDonald und Murphy, geht das Verständnis „dämonischer Besessenheit“ im Zuge der

Säkularisierung und Aufklärung in den gebildeten Schichten verloren. „The eighteenth-century loss of confidence in diabolic powers did not, therefore, require the invention of a new psychology of suicide. It meant merely that lay opinion makers stressed one rather than the other of the traditional explanations for it [...]. In other words, attitudes and responses to suicide were medicalized by default. The ancient eclectic model of psychological causation that united the natural and supernatural was demystified, and only the medical possibilities remained.“ (MacDonald 1989, S. 85) Diese in England sich bereits früh in den gebildeten Schichten etablierende Gleichsetzung von Unvernunft und Suizidentscheidung zeigt sich öffentlichkeitswirksam insbesondere auch in der zeitgenössisch populären Druckserie „Marriage A la Mode“ (1745), in welcher der Maler und Karikaturist William Hogarth (1697-1764) den Suizid einer Gräfin durch eine Überdosis Opium (Laudanum) als Folge eines liederlichen („luxuriösen“) Lebenswandels zeigt (Brown 2001, S. 119ff). Dennoch bleibt diese Gleichsetzung nicht unwidersprochen (so z.B. David Hume), da sie schließlich immer die Frage danach zuzudecken droht, was denn nun die genaueren Beweggründe für die jeweilige Suizidentscheidung gewesen sind.

Aber auch im katholischen Frankreich finden sich im 17. Jahrhundert zwei erwähnenswerte Verständnisse des Suizids, die auf indirektem Weg das medizinische Modell – ebenfalls in seiner humoralpathologischen Gestalt – in seiner kulturellen Bedeutung befördern, obwohl sie nur aspekthaft eine Nähe zum medizinischen Verständnis zeigen. Die beiden Verständnisse ergeben sich aus dem verwirrenden Aufeinandertreffen der beginnenden Aufklärung und der christlichen Religion, in dem die Frage nach der Wirklichkeit eines glücklichen irdischen Daseins im Rückbezug auf christliche Verständnisse thematisiert wird. Diese Rückbesinnung auf das Christliche erfolgt dabei im katholischen Frankreich in zwei Richtungen: zum einen in einer Flucht in das Spirituelle, in welcher dem irdischen Dasein gewissermaßen der Rücken gekehrt wird; zum anderen in einer Flucht in den gottesfürchtigen Humanismus, in welchem der Mensch die neuzeitlichen Entdeckungen der Welt mit Freude und positiv unbeschwertem Gottvertrauen empfängt (Minois 1996, S. 242ff u. S. 249ff). Während in der ersten Fluchtbewegung der Suizid als die eigentliche Freiheit begegnet, die aber – wir könnten versucht sein zu sagen: leider Gottes bzw. dank Augustins Interpretation des 5ten Gebots – nicht lebendig erreichbar ist. Eine Annäherung an das medizinische Verständnis kann in diesem Verständnis der suizidalen Erfahrung nicht gefunden werden. Anders verhält es sich in der anderen Fluchtbewegung, denn hier kann die suizidale Erfahrung als Ausdruck oder Folge einer „Traurigkeit“ verstanden werden, welche nicht zu heilsamer Reue führte. Die suizidale Erfahrung ist demnach auch durch Reue zu beheben, was eine interessante Vorwegnahme der ab 1900 einsetzenden gezielteren therapeutischen Bemühungen darstellt und einen Hinweis darauf gibt, dass die suizidale Verfassung nicht direkt – also gewissermaßen durch bewussten Vorsatz –, sondern nur indirekt – also

beispielsweise durch kathartische Lösungen von hintergründigen Konflikten – behoben werden kann.

Während so auf der einen Seite eine Annäherung an das medizinische Verständnis möglich wird, findet sich auf der anderen Seite in diesem gottesfürchtigen Humanismus aber auch ein Verständnis des Suizids, das zwar zunächst vom medizinischen Modell wegzuführen scheint, letztlich aber infolge seiner eigenen Unplausibilität im Angesicht aufklärerischen Fragens das medizinische Verständnis befördert. Denn im Selbstverständnis des gottesfürchtigen Humanisten kann der Suizid auch in seiner Nähe zum christlichen Opfertod verstanden werden (Minois 1996, S. 253). Und tatsächlich, so George Minois, versteht der französische Adel den Suizid im Stile eines römischen Offiziers als Akt der Ehre (S. 215ff), so dass die platonisch-paulinische Problematik wieder aufbricht, dass jede Verzweiflung als eine Aufforderung zum Märtyrertod erscheinen kann. Diese naheliegende Problematik wird letztlich erfolgreich durch die Kodifizierung des „ehrvollen Suizids“ in ein „ehrvolles Duell“ zwischen Adligen gebannt, welches sich zwischen 1600 und 1660 entwickelt und weitaus seltener zum Tode führt (S. 229). Und nicht zuletzt wird diese Umdeutung des Suizids zum Opfertod auch erneut vor dem vorgesetzten Rechtsherrn bedeutsam, da hiermit entsprechend Sanktionen für die Familie abgewendet werden können (S. 216ff). Hier findet sich also eine Glorifizierung des Suizids als Opfertod, die – ganz entgegen dem medizinischen Modell – die Verantwortung des Betroffenen für seine Suizidat besonders betont und zugleich alle außerbewussten Beweggründe zurückweist. Unter dem Eindruck zunehmender Kritik der adligen und klerikalen Schichten im katholischen Frankreich des 18. Jahrhunderts wird allerdings die Begründungsbasis dieses Verständnisses brüchig. So bricht auch hier die „Nachtseite“ des Menschen auf, denn es stellt sich zunehmend die Frage, wo die Beweggründe dafür liegen, dass bestimmte Schichten solche Sonderverständnisse für sich in Anspruch nehmen.

Zusammenfassend gelangt die Aufklärung in ihrem Bemühen, den Menschen vernünftig über sich selbst aufzuklären, also nicht nur an apriorische Aufklärungsgrenzen, sondern stößt insbesondere auf Seiten des Menschen, in denen er sich selbst nicht ganz geheuer ist. Die Hoffnung, auf ausschließlich vernünftigem Weg ein „Wozu“ des Lebens finden zu können, wird fragwürdig. In dieser Bewegung befinden sich auch Goethes „Werther“ (vgl. Scherpe 1970, S. 74ff) und Hume's „Essay“. Denn das Bemühen um eine aufgeklärte Einsicht in die Verfassung der suizidalen Erfahrung, die in die Suizidentscheidung mündet, ist sowohl bei Hume als auch bei Goethe vordringlich. Während Hume etwas vereinfachend die geistigen Operationen beschreibt, die zur Suizidentscheidung führen und dabei sehr pointiert die Logik der Suizidentscheidung aus der Verzweiflung des suizidalen Menschen als nachvollziehbar darstellt, zeigt Goethe in seinem „Werther“ die innere Widersprüchlichkeit der suizidalen Erfahrung, die bis in die Suizidentscheidung erhalten bleibt (Goethe 1998, Bd 6, Die Leiden des jungen Werther, S. 123). Beide weisen nach, dass sich das Gefühl (Goethe) und die Gewohnheit (Hume)

dem vollständigen Zugriff in der vernünftigen Selbstbeziehung verschließen, sogar dann, wenn diese Seite in ihrem funktionalen Ablauf verstanden wird und sich der suizidale Mensch viel Zeit für seine Entscheidung im Stile einer suizidalen Dialektik nimmt. Insbesondere Goethes „Werther“ wird in einer vereinseitigenden Rezeption durch Teile des Bürgertums als Modellfall für einen „Suizid aus Schwärmerei“ genommen (vgl. Scherpe 1970, S. 37ff; Steinberg 1999; so auch Goethe im Rückblick, vgl. Goethe 1998, Bd. 9, Dichtung und Wahrheit, S. 583ff). Es ist diese Bestimmung der suizidalen Erfahrung als Ausdruck und Folge der „Schwärmerei“, welche das medizinische Modell revolutionieren wird. Denn sie begründet in aufklärerischer Manier, dass die suizidale Erfahrung durch einen anderen Seelenteil als den Verstand verursacht wird und eben gerade nicht Folge einer vernünftigen Überlegung sein kann. Das Sich-töten-wollen gewinnt damit einen durchgehend krankhaften („nachtseitigen“) Charakter und weist den Suizidenten der Medizin, und insbesondere der sich entwickelnden Psychiatrie, zur Behandlung zu. Betrachten wir also genauer, wie dieses Verständnis der suizidalen Erfahrung als „Schwärmerei“ mit dem medizinischen Modell zusammengefügt wird.

### 3.7. Suizid aus „Schwärmerei“

Die Verinnerlichung des Unvernünftigen im Menschen entspricht der bürgerlichen Selbsterfahrung des 18. Jahrhunderts, aus dem eigenen Innern heraus unvernünftig bedrängt zu werden. Doch die Verlagerung der Herkunft der Beweggründe für unvernünftige Handlungen ins Innere des Menschen und deren „Real-Entwirklichung“ löst die unvernünftigen Handlungen nicht auf. Sie stellt aber die Frage nach deren Herkunft in neuer Weise: Woher kommen die unvernünftigen Handlungen und – aufklärerischer gefragt – welchen Regelmäßigkeiten folgen sie, wenn sie nicht mehr das Schicksal, die Vorsehung oder der Teufel schickt?

Diese sich bereits bei Hume findende Frage verweist auf die innere Widersprochenheit der Person, welche das eine will und das andere tut. Die Frage provoziert und motiviert nicht nur größtmögliche Selbstaufklärung über dieses „Innere“, sondern – wie im „Sturm und Drang“ und der „Romantik“ – auch Kritik an der Einseitigkeit des Vernunftprinzips, da ja nicht nur die „Nachtseite“ sondern auch das „Fühlen“ dem Menschen unabdingbar zugehört. Insbesondere Emanuel Swedenborg (1688-1772), ein berühmter „Geisterseher“, nimmt ein dem „Fühlen“ zugeordnetes, abseits des Sinnesorganischen stattfindendes und von der Vernunft unabhängiges „inneres Sehen“ an. Dieses ermöglicht nach Swedenborg dem einzelnen Menschen Zugang zu den tieferen, hinter dem objekthaft Sichtbaren liegenden, im Fühlen sichtbar werdenden Dimensionen der

Wirklichkeit (Kupfer 1996, S. 90ff). In der Aufklärung hingegen gilt zunächst mit John Locke (1632-1704) der objekt-abbildende Charakter des Sehens – letztlich i.S. des englischen Empirismus –, wobei Locke das Bewusstsein im Unterschied zu Descartes als *tabula rasa* versteht, welches sich unter dem Eindruck äußerer und innerer Wahrnehmungen erst ausbildet.

Diese Widersprüchlichkeit der Verständnisse des Wahrnehmens löst erst Immanuel Kant (1724-1804), indem er zeigt, dass der Blick nicht zur objektiven Gestalt des Äußeren – dem sog. „Ding an sich“ – durchdringen kann, sondern sich schon stets im Rahmen seiner eigenen apriorischen Bedingungen des Wahrnehmens bewegt. Damit ist das Wahnehmen sowohl Vorstellen als auch Abbilden, aber eben innerhalb des menschenmöglich Abbildbaren und Vorstellbaren. Swedenborgs „inneres Sehen“ kann so als sinnhafte „Augenfälligkeit“ des Einzelnen verstanden werden, verbleibt aber unabdingbar innerhalb des menschenmöglich Vorstellbaren und muss damit ebenso der Vernunft unterworfen werden, wie „äußerlich Gesehenes“. Wesentlich ist dabei zudem für die Entwicklung der Psychologie und Psychiatrie, dass Kant in seiner Philosophie – vermutlich im Gefolge von Hume – die cartesisch geprägte Auffassung der Seele als einer unzerstörbar (göttlichen) Substanz konzeptuell von der Psyche unterscheidet, wobei letztere aufklärbaren Gesetzen bzw. Kausalitäten unterliegt und insofern auch veränderbar ist. Die Psyche wird so der „inneren Erfahrung“ zugewiesen, wobei die sich aufklärende Bürgerlichkeit von dieser Zuweisung i.S. einer „Erfahrungsseelenkunde“ ausführlichen Gebrauch macht. Und es ist ebenfalls Kant, der in seiner wirkmächtigen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798) ganz im Sinne der Aufklärung die Frage „was er (der Mensch J.S.), als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Kant 2000, S. 399) in den Mittelpunkt stellt und dabei die Aufklärung über das eigene Innere mit einbezieht, über welches sich der Mensch jedoch infolge Verstellung, affektiver Betroffenheit, Gewohnheit und Nachträglichkeit der Beobachtung fundamental täuschen kann, wobei er zudem diesbezüglich „konstruktiven“ Grenzen der Selbsterkenntnis unterliegt. Die Aufklärung hinsichtlich der Selbstaufklärung des Menschen zeigt sich demnach als ein zweiseitig-doppelbödiger Prozess: Zum einen weist der Mensch in der reflexiven Selbstbeziehung seiner präreflexiven Basis (der „inneren Natur“) das Unvernünftige zu und eignet sich so für seine selbstbewusste Reflexion die Vernunft an und zum anderen hebt sich das derart „vernünftige Ego“ von der eigenen präreflexiven und als unvernünftig deklarierten (leiblichen, subliminalen) Basis ab, ohne verbindungslos zu werden. Wesentlich ist also für die Selbstaufklärung die vernünftige Einsicht in die Abläufe dieser unvernünftigen „Nachtseite“ des eigenen Inneren, welches aber eben gerade, wenn dies als vernünftiger Beobachter tatsächlich geleistet werden soll, unabhängig von eigenen gefühlhaften Bewegungen und Bewertungen erfolgen muss.

Es ist genau diese Bewegung, welche im „Seelengefährdungsdiskurs“ des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts von den Aufklärern vollzogen wird. Zentral ist dabei das „Magazin

für Erfahrungsseelenkunde“, welches Carl Philipp Moritz (1756-1793) initiiert und mit Unterbrechung von 1783-1793 herausgibt. In diesem Magazin veröffentlicht sich in literarischer (Selbst-)Thematisierung die bürgerliche Selbsterfahrung von fundamentaler Verunsicherung, die Moritz auch in seinem Roman „Anton Reiser“ (1785-1790) zum Thema macht. In seinem populären und einflussreichen Magazin erfolgt dabei die Beobachtung der „Innerlichkeit“ in Analogie zur naturwissenschaftlichen Methode (Kaufmann 1995, S. 46ff; Sonntag 2001). Diese zeichnet sich im damaligen, der Aufklärung folgenden Selbstverständnis durch größtmögliche Distanz und Ruhe des Beobachters aus, um Einblick in die Gesetzmäßigkeiten des Faktischen zu gewinnen (Moritz 1786, S. 2). So fordert Moritz von seinen Autoren auch bei Selbstbeobachtungen, „ruhiger, kalter Beobachter“ zu bleiben, mit dem Beobachteten nicht empathisch mitzuleiden und so außerhalb des Wirbels der Leidenschaften zu verbleiben.

Dabei entdeckt sich nun insbesondere die vorstellende Kraft bzw. die Einbildungskraft, als entscheidend für alle möglichen Seelenkrankheiten. „Da nun das Wesen der Seele vorzüglich in ihrer *vorstellenden Kraft* besteht, so muß auch der Ursprung der Seelenkrankheiten, in irgend einer zur Gewohnheit gewordenen unzweckmäßigen Äußerung dieser Kraft zu suchen seyn.“ (Moritz 1786, S. 3f) Dabei geht es Moritz nicht primär um eine exakte Beschreibung der Veränderungen, sondern vor allem darum, die vermuteten Ursachen dieser Veränderung aufzufinden. Auch der „Lebensüberdruß“ ist für Moritz eine „Krankheit der Seele, die im höchsten Maße unnatürlich und gewaltsam ist, (und J.S.) scheint mit sehr schnellen Schritten vorwärts zu gehen“ (S. 31). In seinen „Revisionen“ der in die ersten drei Bände aufgenommenen, zuweilen tableauartig und erstaunlich wenig die inneren Abläufe beschreibenden Darstellungen von Suiziden bestimmt er den „Lebensüberdruß“ nicht nur als Seelenkrankheit, sondern erklärt zudem, dass höchst unterschiedliche Ursachen in diesen Zustand führen können (S. 11f). So findet er zum einen, dass „eine große Anzahl Menschen dem Märtyrertode entgegen eilten, weil ihre von den Szenen des künftigen Lebens erhitzte Phantasie ihnen dieß Leben schaal und abgeschmactt machte.“ (S. 25) Aber auch die Gegenüberstellung einer „Noth der Seele“ – wie die veröffentlichten Abschiedsbriefe eines Suizidenten darlegen (Clooß 1783, S. 38) – bzw. „die entsetzliche Furcht vor einem qualvollen Leben“ (Moritz 1786, S. 29) im Vergleich zu einer oftmals idealisch phantasierten Welt – im Diesseits oder im Jenseits – im Sinne einer „überspannten schwärmerischen Phantasie“ (S. 31), sind für Moritz häufiger Anlass für den Suizid. Ohne aber die innere Struktur dieses Lebensüberdrußes genauer darzustellen, konzentriert sich Moritz letztlich vor allem auf die „Schwärmerei“ als den wesentlichen Baustein des Lebensüberdrußes.

Hiervon abweichend interpretiert Moritz einige der Suizide auch als Folge von „Lebensüberdruß aus Eitelkeit“ (S. 26), wobei er jedoch die Eitelkeit ihrerseits als Seelenkrankheit fasst und genauer als eine „Verwöhnung unserer Denkkraft“ beschreibt, in welcher nur noch man selbst der Gegenstand des Denkens sei, anstatt zeitweise auch andere Menschen oder Themen zu bedenken (S. 8f). Jedoch kann für Moritz auch die

ständige Beschäftigung der eigenen Vorstellungskraft mit dem Tod die Ursache eines dann tatsächlich unglücklich eintretenden Todes sein, da dem Betreffenden aufgrund dessen in gefährlichen Situationen die „Geistesgegenwart“ fehle, die zur Rettung erforderlich gewesen wäre (S. 20). Und nicht zuletzt ist diese Seelenkrankheit des Lebensüberdrusses auch für andere gefährlich, da diejenigen, die „aus Furcht vor der Sünde des Selbstmords, und vor den Verlust der Seeligkeit, der darauf steht, nicht dazu schreiten, und doch ihres Lebens loß seyn wollen, gemeiniglich Kindermörder werden“ in der sicheren Erwartung der eigenen Hinrichtung (S. 28).

Trotz dieser Ausnahmen ist Moritz weit davon entfernt, die Frage nach der suizidalen Erfahrung in einer deskriptiven oder gar phänomenologischen Weise anzugehen. Vielmehr zielen seine Ausführungen immer wieder auf dasselbe, keineswegs wertneutrale Erklärungsmuster, so dass im „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ die suizidale Erfahrung vorwiegend als eine „Nachseite“ des Menschen verstanden wird, die durch „Schwärmerei“ verursacht wird. Die „Schwärmerei“ ist dabei aufs Engste mit der „Einbildungskraft“ des Menschen verbunden. Moritz' Konzentration auf dieses Erklärungsmuster ist dabei in gewisser Weise durchaus nachvollziehbar, da sich schließlich kein Mensch absichtlich den Tod geben würde, wenn er keine Kenntnis der eigenen Sterblichkeit und keine Aussicht auf eine wie auch immer geartete Verbesserung des eigenen Befindens im Tod hätte. Dieser Aspekt der suizidalen Erfahrung wird auch später in den psychiatrischen und psychodynamischen Verständnissen der suizidalen Erfahrung eine bedeutende Rolle spielen. Damit werden ohne direkten Bezug zum medizinischen Modell die bereits angeführten zwei Punkte auf neue Weise formuliert: a) der Suizid erfolgt deshalb nicht aus vernünftigen Überlegungen, da unter dem Eindruck einer überaktiven und ins Phantastische abgleitenden Einbildungskraft die Entscheidung unter falschen Voraussetzungen getroffen wird. Es sind letztlich die „eingebildeten Phantasien“, die die betreffende Person ihre Entscheidung zugunsten des Suizids fällen lassen; b) die betreffende Person ist für ihre Suizidtat nicht in dem Sinne verantwortlich, wie es ein vernünftiger Mensch in vollem Sinne sein kann, da ihre „Schwärmerei“ den vollen Gebrauch der Vernunft unmöglich gemacht hat.

Dieses Verständnis der suizidalen Erfahrung als Ausdruck und Folge der „Schwärmerei“ hat bedeutsame Konsequenzen hinsichtlich der Bewertung dessen, was der suizidale Mensch erlebt. Denn mit der Gleichsetzung, dass alles im Tode Erhoffte nur eine Einbildung und Illusion – also Ausdruck der „Schwärmerei“ – ist, erfolgt eine Real-Entwirklichung des Rettenden im Suizid. Dies geht zugleich mit einem Totschweigen des Todes einher. Denn unbenommen aller Bewertungen zwingt die letzte Unverfügbarkeit des Todes, seine radikale Alterität im Vergleich zum Leben, zur Anerkennung zumindest einer rettenden Qualität im Suizid: der der Erleichterung von der aktuell gegebenen Verzweiflung. Wenn aber selbst diese Hoffnung nur eine Einbildung oder Illusion sein soll, ist auch der Tod nur einen Schritt davon entfernt, eine Einbildung zu sein. So wird der Tod im Verständnis der suizidalen Erfahrung gewissermaßen totgeschwiegen. Diese

Bewertung der rettenden Qualität des Suizids wird in den sich entwickelnden psychiatrischen und psychologischen Verständnissen weitgehend deckungsgleich aufgenommen und kann sogar aspekthaft in den aktuellen suizidologischen Verständnissen wiedergefunden werden. Letztlich aber wird der Tod aus dieser Umklammerung zu Beginn des 20. Jahrhunderts befreit (Gumbrecht 2003), so dass die rettende Qualität des Suizids wieder neutraler thematisiert werden kann. Dies findet sich insbesondere bei Karl Jaspers (1883-1969) bzw. in seiner Existenzphilosophie. Der entscheidende Durchbruch zur Frage nach der suizidalen Erfahrung zeigt sich eben gerade darin, dass das Erleben des suizidalen Menschen nicht schon von vornherein unter dem Eindruck moralischer Bewertungen gedeutet wird, sondern dass zuallererst – gewissermaßen in einer Anknüpfung an Hume – überhaupt erstmal danach gefragt wird, wie dem suizidalen Menschen die Dinge gegeben sind. Eine solche Frage aber ist im Moritz'schen „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ trotz seines Wahlspruchs „Gnothi sautón“ (Erkenne Dich selbst) nicht erkennbar.

Erstaunlich ist angesichts des Anspruchs der „*Erfahrungsseelenkunde*“ auch, dass eine einseitige Konzentration auf einen Aspekt im Verständnis der suizidalen Erfahrung erfolgt, nämlich den Aspekt der „Schwärmerei“. Und dies, obwohl die „Noth“ des suizidalen Menschen durchaus ebenfalls benannt wird (vgl. Clooß 1783, Glave 1783, Moritz 1786). Diese Konzentration wird hingegen verständlich, wenn die besondere Rolle der „Schwärmerei“ im Moritzschen Verständnis betrachtet wird. Denn insgesamt bildet sich die „Schwärmerei“ überhaupt zum zentralen Auslöser aller anderen möglichen Arten von Melancholie, Wahnsinn oder Mord heraus (Kaufmann 1995, S. 55). So wird die „Schwärmerei“ im „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ tatsächlich zu dem widersprechenden Aspekt der menschlichen Natur im Hinblick auf seine Vernunftorientierung. Allerdings verfolgen die Autoren des Magazins keine medizinisch-ärztlichen oder gar kurativen Interessen, sondern sind trotz allen Nachweises, dass auch Gebildete der „Schwärmerei“ anheim fallen, zunächst dem großen Programm der Aufklärung verpflichtet. Im pädagogischen Sinne nämlich „zielte dieses Programm (des Moritzschen Magazins J.S.) auf eine Stärkung der ‚höheren Seelenkräfte‘ bei den Männern und Frauen des ungebildeten Volkes, damit sie nicht weiterhin einer ‚Überhitzung‘ der Einbildungskraft zum Opfer fielen.“ (S. 77)

Dieses aus dem Selbstverständnis des aufgeklärten Menschen hervorgegangene Verständnis von Einbildung und Schwärmerei findet sich entsprechend auch in dem zeitgenössisch abwertenden Verständnis des „Werther“ im Bildungsbürgertum. Es findet sich aber ebenfalls in den damals sehr populären „Biographien der Selbstmörder“, welche Christian Heinrich Spieß (1755-1799) in den Jahren 1785-1789 in vier Bänden herausbringt (Spieß 2005). In 47 kunstvoll gearbeiteten und literarisch modellierten Kunstbiographien zeigt Spieß die überwältigende Kraft dieser „inneren Natur“ auf, wobei er ein besonderes Augenmerk auf die Gewalt der Gefühle und die gefährliche „religiöse Schwärmerei“ richtet, in denen sich die „Unzurechnungsfähigkeit“ der Suizidenten auf

gar „schauerliche Weise“ demonstriert (Kosenina 2005, S. 258ff). Und es findet sich in der englischen Diskussion über sich selbst als „suizidale Nation“, welche am Beispiel des Suizids von Thomas Chatterton (1752-1770) den Nachweis der impulsiven und intuitiven „Schwärmerei“ als Hintergrund zu finden schien (Brown 2001, S. 138ff).

Zusammenfassend betrachtet liegt also bereits um 1785 ein reformuliertes Verständnis der suizidalen Erfahrung vor, welches nur noch von der medizinischen Seite aufgenommen und im Einklang mit den medizinischen Modellen nachformuliert werden muss. Genau dies stellt aber zunächst ein schier unüberwindliches Problem dar. Denn die Selbsterfahrung des bürgerlich-aufgeklärten Menschen, dass ihn seine Einbildungskraft derart mit Vorstellungen zu bedienen in der Lage ist, so dass er – vollkommenen unvernünftigerweise – davon überzeugt ist, dass das Leben für ihn nur noch eine „elende Not“ und das Jenseits die bessere Alternative darstellt, kann kaum mit dem humoralpathologischen Verständnis der suizidalen Verfassung sinnvoll zusammengebracht werden. Abseits aller – seitens aufgeklärter Bürger – anbringbarer skeptischer Zweifel an dem empirisch unüberprüfbar Konzept des „Saftes“, kann zwar durchaus eine Analogisierung von „Säfteüberschüssen“ und „überschüssiger Produktion von Einbildungen“ vorgenommen werden. Allerdings überzeugt dies nicht restlos, da die „Schwärmerei“ – wie sie sich im Magazin für Erfahrungsseelenkunde hinsichtlich des Lebensüberdrusses thematisiert – weit davon entfernt ist, nur als furioser Wahnsinn aufzutreten. Im Gegenteil, die „Schwärmerei“ operiert subtil und gaukelt dem suizidalen Menschen vor, dass seine Suizidentscheidung vernünftig ist – obwohl sie dies (dem Moritz'schen Verständnis folgend) gar nicht ist.

Es ist genau diese fragwürdig gewordene Verlässlichkeit, ob denn die eigenen Beweggründe überhaupt als vernünftige erkannt werden können, die die Brisanz der bürgerlichen Selbsterfahrung ausmacht. Denn ganz offenbar, so die konsequente Interpretation Glaves von Clooß' Selbstbericht im Vorfeld seines Suizids, der sich auch Moritz anschließt, vermag sich der Suizident eben gerade auch über die Vernünftigkeit seines Suizidenschlusses zu täuschen, obwohl ihn nur die „elende Not seines Lebens“ treibt (Glave 1783, S. 43ff). Dieses Problem wirft die Frage auf, wie die Verlässlichkeit der Selbsteinschätzung als „vernünftig“ im Selbstbezug gesichert werden kann. Diese Frage findet bekanntlich die kantische Antwort der Maximenprüfung mit Hilfe des kategorischen Imperativs, einer gewissermaßen gegen die Gewohnheit arbeitenden Reflexion. Es wirft aber zugleich die keineswegs einfach zu beantwortende Frage auf, wie sich der Mensch in seiner selbstbewussten Beziehung zu sich darüber klar werden kann, ob er sich nun über seine Beweggründe bzw. in seinen Reflexionen über sich täuscht oder nicht. Oder wie Moritz feststellt: „Es läßt sich kein höherer Grad an *Selbsttäuschung* denken, als den *Vorsatz zu fassen, inskünftige wahr zu seyn, und vor sich selber nicht mehr zu scheinen, als wie man ist.*“ (Moritz 1789, S. 45) Wo kann der aufgeklärte Mensch Bodenhaftung finden, wenn er seiner Einbildungskraft in der

„Schwärmerei“ so gründlich ausgeliefert ist, dass er sich sogar über scheinbar vernünftige Argumente zu täuschen vermag?

Auch Moritz ist kein radikaler Skeptizist oder Wirklichkeitsrelativist, sondern er trifft diese Feststellung auf dem festen Fundament der unbezweifelten Selbstverständlichkeit, dass wir „ein denkendes und empfindendes Wesen“ sind (S. 47). Letztlich ist dieser Rückgang auf präepistemische Gewissheiten bereits die Lösung, auch wenn Moritz sie nicht explizit formuliert. Für den Nachweis eines humoralpathologischen Modells reichen hingegen solche präepistemischen Gewissheiten als Fundament der weitergehenden Reflexionen und Ideen in keiner Weise aus, da die konzeptuelle Gestalt der Idee des „Saftes“ stets über die direkte Erlebnissgewissheit hinausgeht. So zeigt sich die Unmöglichkeit des Bewusstseins, sich umfassend in sich selbst zu begründen und die Notwendigkeit des Bewusstseins, auf präepistemische Gewissheiten angewiesen zu sein, zugleich als eine Krise der Übersetzung der bürgerlichen Selbsterfahrung in humoralpathologische Konzeptionen.

Nun kann auf eine präreflexive Basis gerade auch des eigenen Selbstbewusstseins nicht verzichtet werden und auch eine perfekte Abtrennung der Psyche vom „Rest“ des Menschen kann nicht gelingen. Insofern sind nicht nur präepistemische Gewissheiten stets schon gegeben und für eine Konzeption der Subjektivität anzuerkennen, sondern es ist im Interesse einer Selbstaufklärung, nach den vernünftig erkennbaren Regeln einer solchen subliminalen Struktur zu fragen. Der Verweis auf ein „Säfteungleichgewicht“ kann dann allenfalls als ein zweiter Schritt genommen werden, da es zunächst gilt, die Regelmäßigkeiten dieser subliminalen Struktur durch Betrachtung der eigenen „inneren Erfahrung“ zu klären. Und es sind diese Regeln, nach denen dann ein angenommenes „Säfteungleichgewicht“ überhaupt in dieser subliminalen Struktur seine mutmaßliche Wirkung entfalten könnte. Diese Umkehrung der Fragehaltung ist bedeutsam. Sie zeigt sich insbesondere bei Hume (Stichwort Gewohnheit) und verweist letztlich auch auf eine parallele Entwicklung in der Medizin, die die moderne Psychiatrie zuallererst möglich macht. Denn für die Möglichkeit einer Psychiatrie ist es von eminenter Bedeutung, die Struktur dieser präreflexiven Basis in ihrem Zusammenhang mit der eigenen („inneren“) Erfahrung zu beschreiben (Schlimme 2005 u. 2009a). Es ist genau dieser Zusammenhang, den es im „psychiatrischen Blick“ in den Blick zu bekommen gilt, und der mit den alten humoralpathologischen Konzepten nicht angemessen interpretiert werden kann. Und es ist genau dieser Zusammenhang, der durch den paradigmatischen Wandel der medizinischen Konzepte ins ärztliche Blickfeld gerät. Um also die psychiatrischen Verständnisse der suizidalen Erfahrung, wie sie sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts ausbilden, angemessen verstehen zu können, gilt es, diesen Umbruch in der Medizin nachzuvollziehen.

### 3.8. Die Entstehung der Psychiatrie und ihr Verständnis der suizidalen Erfahrung (Reil)

Um 1800 erlebt die Medizin, vermittelt durch den Brownianismus mit seiner Lehre der „unspezifischen Reizbarkeit“, eine paradigmatische Wende, die alle Bereiche der Medizin erfasst und im Verlauf von knapp 100 Jahren auf eine vollkommen neue Grundlage stellt (Tsouyopoulos 2008). Die erkenntnistheoretische Lösung für die Medizin ist letztendlich vergleichbar der erkenntnistheoretischen Lösung des Selbsttäuschungsproblems, da die Voraussetzung von sinnvollen, naturwissenschaftlich orientierten Bestimmungen des menschlichen Körpers immer auch die präepistemische Gewissheit von Gegebenheiten ist – so beispielsweise die empfundene Wärme oder Kälte von Körpern, um dann deren gradeingeteilte und definierte (z.B. hinsichtlich der Körperstelle) Messung vornehmen und 37°C als die regelhaft gesunde Körpertemperatur experimentell bestimmen zu können (S. 124ff). Dieser Paradigmenwechsel zu einer wissenschaftlichen Medizin beginnt im 18. Jahrhundert, als für viele Mediziner der menschliche Körper noch als unbelebte Maschine gilt, die im Sinne des Vitalismus – wie ihn beispielsweise der Hallesche Arzt und Professor Georg Ernst Stahl (1660-1734) formuliert – durch ein immaterielles *principium vitale* (sog. „Lebenskraft“) belebt und in Bewegung und Empfindung versetzt wird (Stahl 1961, S. 52f; vgl. a. Putscher 1974).

Krankheiten verstehen sich in diesem mechanistisch-animistischen Konzept des 18ten Jahrhunderts auch weiterhin entsprechend des humoralpathologischen Prinzips als dem Körper äußerliche und nach vollkommenem Wesensausdruck strebende Wesenheiten, die eine Veränderung der Säfte insbesondere im Sinne einer nicht genauer zu bestimmenden „Schärfe“ verursachen, die es durch verschiedene Verfahren der Entleerung (Aderlaß, Erbrechen, Durchfall) zu entfernen gilt, so dass die Krankheit ihren natürlichen Verlauf nehmen kann. Die ärztliche Aufgabe besteht also vor allem darin, die durch individuelle Eigenarten des Körpers verfälschte Erkrankung überhaupt zu erkennen, diese Verfälschungen zu beheben und den natürlichen Krankheitsverlauf hin zum als krankheitsinhärent verstandenen Genesen oder Sterben zu begleiten (Foucault 1991, S. 162ff; Tsouyopoulos 2008, S. 31ff). Und auch wenn viele damalige Behandlungen erfolglos sind – und aus heutiger Sicht krankmachend und lebensgefährlich erscheinen, wie auch viele Zeitgenossen kritisch vom Boden des neuen Paradigmas aus anmerken –, ist es nicht die Erfolglosigkeit, die zum Umdenken auffordert. Vielmehr ist es die physiologische Wende der Medizin, die organische Gesetze und lebendige Fähigkeiten des Körpers zutage fördert, die diesem Grundprinzip der einheitlichen Animierung einer Säfte-Maschine widerspricht. Dies zeigt sich insbesondere im Nachweis der seelen- und nervenunabhängigen Eigenbeweglichkeit bzw. des Verkürzungsvermögens der herauspräparierten – also im vitalistischen Sinne toten – Muskelfaser durch Albrecht von Haller (1708-1777). Denn eine seelenähnlich verstandene, immaterielle „Lebenskraft“ kann den Körper nur im Ganzen animieren und sich insofern nicht sinnvollerweise im isolierten Stückchen Muskel aufhalten. Es stellt sich folglich die Frage nach einem

übergeordneten Prinzip des Lebendigen, welches den Gesamt-Organismus in seiner Unterscheidung von Lebensfähigkeit und Aktivität zur anorganischen Materie erklärt, wie sie insbesondere auch von Johann Christian Reil (1759-1818) in seiner 1795 erschienenen Schrift „Von der Lebenskraft“ thematisiert wird (Reil 1910; vgl. a. Lohff 1980 u. Tsouyopoulos 2008, S. 36ff).

Es ist eben genau dieses Problem, welches in besonders wirkmächtiger Weise durch den schottischen Arzt und Philosophen John Brown gelöst wird (1735-1788). Er entwickelt ein Verständnis des lebenden Organismus, welcher sich von der unbelebten Materie durch seine organisch spezifische Reizbarkeit und Reizbeantwortung unterscheidet (vgl. Tsouyopoulos 2008, S. 63ff). Dabei versteht Brown ein Gleichgewicht von Umwelt, Körperreizen und Erregbarkeit des Organismus als gleichbedeutend mit Gesundheit, wohingegen eine Störung des Gleichgewichts – sei es durch Überreizung oder Unterreizung – einem krankhaften Geschehen entspricht. Demnach nehmen Reize nur indirekt und unspezifisch Einfluss auf den Organismus, indem sie abhängig von der Reizempfänglichkeit des Organismus (Erregbarkeit) und vom Gleichgewicht an Erregung des Organismus wiederum das Verhältnis von Erregung und Erregbarkeit verändern und so Krankheiten (mit-)bedingen. Krankheiten verstehen sich folglich als krankhafte Reaktionen des Organismus im Sinne quantitativer Abweichungen im Verhältnis von Erregbarkeit und Erregung, so dass sich normale und pathologische Lebensvorgänge nicht grundsätzlich unterscheiden (bes. Tsouyopoulos 2008, 75f). In diesem aus heutiger Sicht unspezifischen Krankheitskonzept versteht sich die nunmehr im Newtonschen Zwischenreich existierende Lebenskraft weiterhin als eigentliche Ursache des Lebens, steht aber organismusvermittelt im Kontakt mit dem Materiellen und sorgt entsprechend seiner Verteilung im Organismus und entsprechend dem animierten Organ für spezifische organische Kräfte der Reizbarkeit und so eben auch für die spezifischen seelischen Kräfte des „Seelenorgans“. Damit wird letztlich im organischen Zusammenspiel der ganze Körper animiert und verbleibt zugleich – für sich als Körper – in einer mechanisch-tierhaften Verfassung. In diesem Sinn kann nun beispielsweise die erhöhte „Reizbarkeit“ der niederen Seelenorgane als Hauptanlass für die Überflutung des Bewusstseins bzw. des höheren Seelenorgans mit irrigen und unvernünftigen Vorstellungen und Imaginationen verstanden werden, wie dies Reil in Anlehnung an das Brownsche Konzept der „Reizbarkeit“ formuliert (Reil 1910, S. 46ff). Folgeschwer ist dieses Konzept für die Entwicklung der Psychiatrie und Psychologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, da hierdurch eine medizinische Thematisierung der Gefährdungen des Selbst in Analogie der vorlaufenden bürgerlichen Thematisierung möglich wird (vgl. Kaufmann 1995, Wiesemann 2000, Sonntag 2001, Schlimme 2005). Denn die sich entwickelnden psychologisch-psychiatrischen Verständnisse des unvernünftigen Verhaltens als krankhaftes Verhalten können nun entlang der „Reizbarkeit“ aufgeklärt werden, so dass die im tierhaften Organismus lokalisierten eigengesetzlichen Charaktere dieses krankhaften Verhaltens erkennbar werden. Dieses

sich radikal verändernde Verständnis von Krankheiten macht eine Analogisierung von Störungen des Fühlens, Denkens und Handelns mit dem (zunehmend) physiologisch verstandenen Seelenorgan – dem Zentralen Nervensystem – möglich. Denn in diesem neuen Verständnis gelten Krankheiten als Ausdruck pathologisch veränderter organischer Prozesse, die sich dem Organischen einlagern und sich entlang den Gesetzen des Organischen ausbilden, sich des Organismus bedienen, um zu leben und sich zu zeigen (Foucault 1991, S. 162ff). Auch der „ärztliche Blick“ ändert damit sein Blickfeld, denn er entziffert nunmehr in den Krankheitssymptomen die Zeichen eines den organischen Gesetzen folgenden Krankheitsprozesses und versteht die subjektiven Beschwerden und Äußerungen des Kranken als Ausdruck der organischen Erscheinung der Krankheit, die folglich eben genau auf diesen Hintergrund des Organischen verweisen. Der „ärztliche Blick“ durchleuchtet somit das organische Geschehen der Krankheit mit Vernunft (S. 11ff u. 164). In analoger Weise entsteht um 1800 auch der „psychiatrische Blick“, in welchem von einer selbstdistanzierten Position aus die eigene, weitgehend als unvernünftig angesehene Innerlichkeit vernünftig in den Blick genommen wird (Schlimme 2005).

Dabei greift die sich entwickelnde Psychiatrie in Deutschland auch auf die sich im ausgehenden 18. Jahrhundert ausbildende medizinische Anthropologie zurück, die ihren herausragenden Vertreter in Ernst Platner (1744-1818) hat (Benzenhöfer 1993). Platners Menschenbild folgt dabei ebenfalls dem im aufgeklärten Bürgertum verbreiteten Gedanken, dass sich unvernünftige Erfahrungen und Verhaltensweisen aus der „inneren Natur“ des Menschen begründen und dem vernünftigen Ego gegenüberstehen. In seinem Bemühen, die Anthropologie als eine „physiologische Erkenntnistheorie“ zu reformulieren, vertritt er die These eines „zweifachen Seelenorgans“ in der Gegenüberstellung einer geistigen und einer tierischen Seele, wobei letztere eben gerade für die Gefühle, Triebe und die Einbildungen zuständig ist (S. 26ff). Diese Delegation der Unvernunft an die innere Natur liegt auch seiner bereits 1784 vorgenommenen pathologischen Bestimmung der „Schwärmerei“ zugrunde. „Diese Bestimmung der Schwärmerei als von der Vernunft nicht (mehr) kontrollierte, den Menschen völlig beherrschende Einbildungskraft, die Platner zugleich als Folge körperlicher Störung ansah, erlaubte es, neben der religiösen zahlreiche weitere Varianten von Schwärmerei aufzuspüren“, welche sich allesamt, wie Platner argumentiert, in wahnsinniges bzw. sonst unvernünftiges Erleben steigern können (Kaufmann 1995, S. 56f). Damit versteht sich bei Platner der Wahnsinn als Ausdruck des tierischen Seelenorgans, welches dann im Vordergrund steht und das geistige Seelenorgan als eigentlich menschliches in den Hintergrund drängt. Dieser Gedanke kann tatsächlich als das zentrale irrenärztliche Verständnis des Wahnsinns im frühen 19. Jahrhundert verstanden werden (s.u.). Dies entspricht, und dies ist das Bedeutsame, zugleich der ebenfalls pathologisierten „Schwärmerei“ im „Seelengefährdungsdiskurs“. Denn auch hier lautet die Annahme, dass die „Empfindsamkeit“ und die „Schwärmerei“ die wesentlichen Ursachen für

unvernünftiges Verhalten sind und dass auf diesem Weg die niederen Seelenanteile die höheren und vernünftigen Seelenanteile zu überwinden vermögen, was eben bei Überlegenheit der tierischen bzw. niederen Seelenkräfte zu den verschiedensten Seelenkrankheiten und entsprechend unvernünftigem Verhalten, wie beispielsweise dem Suizid, führt.

So gelingt sowohl über den Brownianismus als auch über die medizinische Anthropologie die Einführung der bürgerlichen Erfahrung, dass „Schwärmerei“ bzw. die verstandesmäßig ungezügelter „Nachtseite“ zu unvernünftigem Fühlen, Denken und Handeln führe, in das medizinisch-physiologische Modell. Dies erlaubt der Medizin einen konzeptuellen Zugang zum Irren und ermöglicht die Entwicklung der Psychiatrie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Kaufmann 1995; vgl. a. Schlimme 2005). Dabei wird zugleich die Erfahrung mitgenommen, dass sich das Selbstbewusstsein nicht radikal in sich selbst begründen kann und insofern auf die Selbstreizung durch die niederen Anteile des „Seelenorgans“, beispielsweise das „Gemeingefühl“ oder das „tierische Seelenorgan“, angewiesen ist. Diese „Mitnahme“ vermittelt aus heutiger Sicht den Eindruck, als hätte eine kontinuierliche Entwicklung aus dem humoralpathologischen Modell in die Psychiatrie geführt, obwohl damals tiefgreifende erkenntnistheoretische und konzeptuelle Reformulierungen vorgenommen werden (vgl. Tsouyopoulos 2008, bes. S. 110ff). Es sind aber genau diese Reformulierungen vor dem Hintergrund der kantischen Philosophie, welche die Einsichten in die „Nachtseite“ des Menschen mit einer letzten Unsicherheit des Wissen-Könnens ausstatten. Und es ist genau diese letzte Unverfügbarkeit der „inneren Natur“, die den skeptischen Zweifel auch an frühen psychiatrischen Verständnissen der suizidalen Erfahrung nicht ruhen lässt und so wesentlich zur Entwicklung der Psychiatrie beiträgt.

Ein erstes frühes psychiatrisches Verständnis der suizidalen Verfassung formuliert Philippe Pinel (1745-1826), der europaweit wirkmächtige französische Psychiater, der durch seinen „*Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*“ (1801) entscheidend dazu beiträgt, aufgeklärtes Denken in die sich formierende Psychiatrie hereinzuführen. Dabei versteht er die suizidale Verfassung als eine organisch bedingte Geistesschwäche (vgl. Minois 1996, S. 458f). Jedoch sind aus einer aufgeklärten bürgerlichen Sicht an seinem Verständnis erhebliche Zweifel angebracht. Denn sein medizinisches Modell der suizidalen Erfahrung, welches die eigene suizidale Verfassung außerhalb jedes Verfügungsbereichs des aufgeklärten Individuums stellt, ist ganz entsprechend seiner Theorie geformt, dass alle Geisteskrankheiten Störungen des Nervensystems sind. Diese „Grobheit“ seines Modells widerstreitet aber beispielsweise den im „Seelengefährdungsdiskurs“ diskutierten Merkmalen der suizidalen Erfahrung. In diesen spricht sich nämlich die bürgerliche Selbsterfahrung aus, dass suizidale Verfassungen durchaus – seien sie nun verstanden als Folge der „Schwärmerei“ oder „fehlender Reue“ –, wenn vielleicht auch nicht immer, psychisch-erzieherischen Maßnahmen zugänglich sind. Pinels Modell bleibt also weit hinter den bereits eröffneten

Möglichkeiten zur Klärung der suizidalen Verfassung zurück. Wesentlich weiter gelangt in dieser Hinsicht Johann Christian Reil (1759-1813) in seinen 1803 veröffentlichten „Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen“. Reil, seit 1787 in Halle als Extraordinarius tätig, gilt als der wirkmächtigste deutschsprachige Psychiater in der Gründungszeit der Psychiatrie und ist zudem der Erfinder des Wortes „Psychiaterie“ (Marneros/Pillmann 2005, S. 21ff; vgl. a. Ellenberger 1996, S.304; Benzenhöfer 1993, S.66ff; Kaufmann 1995, S. 283ff; Koschorke 2004).

In seinen epochalen „Rhapsodien“ äußert sich Johann Christian Reil auch dezidiert zum „Lebensüberdruss“, den er als das Produkt von „fixen Ideen“ (idée fixe, Pinel) versteht, die sehr vielgestaltig sein können: „*Lebensüberdruss* ist eigentlich nicht fixe Idee, sondern Product, und zwar von mehreren Arten derselben. Daher muss sich auch die Kur nach der verschiedenen Natur der fixierten Vorstellungen richten, die Lebensüberdruss erzeugt.“ (Reil 1968, S. 351, vgl. a. S. 333). Als solche „fixen Ideen“ nun nennt er zumindest vier verschiedene: a) die Melancholie ohne erkennbare Ursache, die sich von vornherein durch einen „Lebensüberdruss“ auszeichnet, da „eine Veränderung seines Zustandes (ersehnt wird J.S.), die ihm (dem Betreffenden J.S.) hier unmöglich scheint“ (S. 352); b) durch die Abstumpfung infolge von Ausschweifungen, so dass kein Interesse mehr am Leben besteht (S.353); c) durch verschiedene Vorstellungen wie „das Bewusstseyn, der Gefangenschaft mit Unmöglichkeit zu entrinnen“, „Vorwürfe des Gewissens über wahre oder eingebildete Verbrechen, Verlust der Ehre, Furcht für Nachstellungen, hypochondrische Vorstellungen von dem zerrütteten Zustand des Körpers, Kränklichkeit und fortdauernde Schmerzen, Heimweh und andere physische und moralische, wahre oder eingebildete Uebel“ (S. 353f); d) durch Beispiel und Nachahmung anderer, wobei er hier auch die gemeinsame „Schwärmerie“ nennt (S. 354). In dieser Aufzählung wird deutlich, dass sich Reil in seinem Verständnis der suizidalen Erfahrung nicht primär für einen Zustand der Verzweiflung interessiert, sondern den Lebensüberdruss aus der Spannung zwischen dem aktuell erlebten und einem ersehnten Zustand zu verstehen bemüht ist. Auch wenn er eine Reihe von Situationen schildert, in denen wir unschwer eine Verzweiflung zu erkennen meinen, zielt Reil explizit in zumindest drei Fällen auf die (schwärmerische) Vorstellung, die der betreffende Mensch vom Leben oder der Wirkung seines angestrebten Todes auf andere hat (S. 354f). So versteht sich die Vorstellung des Suizids letztlich ebenfalls als „fixe Idee“, wie er wiederholt in seinen kasuistischen Erläuterungen ausführt (S. 355).

Lebensüberdruss im Reilschen Sinne kann damit insgesamt als eine Vorstellung verstanden werden, die sowohl Produkt von verschiedenen „fixen Ideen“ ist, insbesondere auch in Hinsicht auf unrealistische, aber dringlichst erwünschte Lebensverfassungen, als auch selbst die „fixe Idee“ des Suizids produziert, welche ihrerseits eine schwärmerische Qualität gewinnen kann. Was aber meint Reil mit einer „fixen Idee“? „Fixe Ideen“ sind für Reil all diejenigen Vorstellungen, die sich einerseits

durch ihre beständige Präsenz im Bewusstsein und andererseits durch die „subjective Überzeugung“, die Wahrheit zu sein, auszeichnen (S. 307). Eine „fixe Idee“ beschränkt beim Betreffenden daher zugleich „die Freiheit seines Begehungsvermögen“, welches zwingend „seiner fixen Idee gemäß bestimmt“ wird (S. 308). Der betreffende Mensch verhält sich folglich in umfassendem Sinne entsprechend seiner „fixen Idee“. In einem modernen Sprachgebrauch könnte also von „wahnhaften Überzeugungen“ gesprochen werden, welche als psychopathologisches Symptom seit Karl Jaspers’ „Allgemeiner Psychopathologie“ 1913 entsprechend zwei durchaus verwandten Kriterien definiert werden: a) die „unvergleichlich hohe subjektive Gewissheit“ der Überzeugung; b) die „Unkorrigierbarkeit“ der Überzeugung und die damit gegebene Alternativlosigkeit der Erklärung und Zurückweisung alternativer Deutungsmuster (Jaspers 1913, S. 45ff; vgl. Schlimme 2009b). Für Reil entwickeln sich solche „fixen Ideen“, die ja klinisch bzw. im Miteinander tatsächlich bei vielen psychischen Erkrankungen im Vordergrund stehen, aus Gewohnheit und Phantasie bzw. „Schwärmerei“ (Reil 1968, S. 319f). Sie verhindern dabei zudem, dass die betreffende Person einen ansonsten kränkenden Widerspruch in sich selbst wahrnimmt, wie Reil treffend bemerkt (S. 323). Dabei prägen für Reil die „fixen Ideen“ die größte Klasse der psychischen Krankheiten, die er auch als „fixen Wahnsinn oder Melancholie“ bezeichnet und in denen der Lebensüberdruß häufig aufzufinden ist.

Neben dem leitenden Konzept des Lebensüberdrußes für sein Verständnis der suizidalen Verfassung benennt Reil aber zudem auch die „Tobsucht“ als häufig verknüpft mit Suiziden (S. 356 u. S. 377). In der „Tobsucht“ („Wuth ohne Verkehrtheit“), die Reil als eine körperliche Krankheit definiert, finden sich jedoch keine „fixen Ideen“, dafür sind die Vorstellungen viel zu „unstet und flüchtig“ (S. 377f). Entgegen dem „Melancholiker“, der sich „absurd im Gefolge kranker Vorstellungen“ verhält, handelt „der Tobsüchtige absurd im Gefolge eines blinden Impulses“ (S. 377). Insofern sieht Reil auch nicht den Lebensüberdruß mit der suizidalen Verfassung in der „Tobsucht“ verbunden, sondern eine Art von Kurzschlussreaktion am Werk, so dass es in der Behandlung vordringlich geboten ist, den „Tobsüchtigen“ so zu zähmen, „dass der Kranke sich und anderen nicht schade“ (S. 385). Im weiteren gilt es, die oft organischen Ursachen der „Tobsucht“ zu behandeln, wobei er insgesamt eine „reizarme Umgebung“ empfiehlt, um die höchstgradige „Erregung des ganzen Nervensystems“ abklingen zu lassen (S. 378f u. S. 382). Die anderen beiden Formen des Wahnsinns („Narrheit“, „Blödsinn“) sind nicht mit Suiziden verbunden, wobei der „Blödsinn“ infolge eingeschränkten oder – in seiner reinen Form – aufgehobenen Selbstbewusstseins den Suizid von vornherein unmöglich macht (S. 402ff), und die „Narrheit“ ein „desorganisiertes“ kindisch-launisches Verhalten meint, welches „unschädlich“ ist (S. 396ff).

Reils Verständnis der suizidalen Erfahrung ordnet sich dabei in seine generellen Überlegungen zum Verständnis des „Wahnsinns“ bzw. der „Geisteszerrüttungen“ ein, die

er eng an das Verständnis bürgerlicher Selbsterfahrung und das philosophische – insbesondere das kantische – Subjektverständnis seiner Zeit anknüpft. Als ausgezeichnetes Merkmal des Menschen gilt ihm der Verstand und das Selbstbewusstsein, das alles Vorgestellte wie in einem Brennpunkt vom Subjekt her ordnet und in Beziehung setzt. „Das Wesen des Selbstbewusstseyns scheint vorzüglich darin zu bestehen, dass es das Manichfaltige zur Einheit verknüpft, und sich das Vorgestellte als Eigenthum anmasst.“ (S. 54) Hierdurch erlangt der Mensch – so Reil – die Vorstellung der Einheit der Person, was Ausdruck eines gesunden Selbstbewusstseins ist. Jedoch gilt: „So klar wir uns unserer bewusst sind, so wenig sind wir es uns bewusst, wie es zugehe.“ (S. 54). Es ist genau diese Aufklärung über die (unterbewussten) Gesetz- und Regelmäßigkeiten, die Reil in seinen Schriften anstrebt. Dabei parallelisiert er die „innere Erfahrung“ – wie beispielsweise das Selbstbewusstsein – mit den organischen Funktionen des Nervensystems, welches in seinen Unterfunktionen zudem organische Selbständigkeit aufweist und zugleich hierin die einzelnen Organe zum Körper in seiner Gesamtheit verbindet (S. 54ff, vgl. a. Reil 1910, S. 46ff). In diesem psychophysischen Parallelismus gilt ihm das Selbstbewusstsein als die höchste Funktion, welches die unterschiedlichsten Vorstellungen ordnet und synthetisiert, die ihm durch das weit verzweigte, organisch untergliederte Nervensystem zugeleitet werden. Dabei unterscheidet er die Vorstellungen im Sinne eigenständiger Organe nach dem „Gemeingefühl“ – welches der Seele den Körper in seiner gefühlten Konstellation präsentiert und im Gangliensystem (aus heutiger Sicht v.a. das vegetative Nervensystem) verkörpert ist –, den „Sinnesorganen“ – als offenem Zugang zum Äußeren und im organischen Sinne den Sinnesorganen entsprechend – und den „Imaginationen“ (Reil 1968, S. 257ff, vgl. a. Koschorke 2004). Die „Einbildungskraft“ (Imaginationen), welche vordringlich bei den „Geisteszerrüttungen“ zu beachten ist, verortet Reil in verschiedenen kleineren Schriften ebenfalls im Gangliensystem, womit sich die Einbildungen als Ausdruck und Folge der inneren Eigenreizung des Nervensystems verstehen, die sich entsprechend den aufzuklärenden Gesetzen des Nervensystems bzw. der Vorstellungen ausbreiten und auf das Selbstbewusstsein wirken (Koschorke 2004). Im Wahnsinn geschieht nach Reil demnach folgendes: „Das Ganze wird dann in seine Teile aufgelöst, jedes Getriebe wirkt für sich, oder tritt mit einem anderen, ausserhalb des gemeinschaftlichen Brennpunkts, in eine falsche Verbindung.[...] Es werden gleichsam (seelische J.S.) Provinzen abtrünnig [...] In diesem Zustande muss die Synthesis im Bewusstseyn verloren gehen. Die Seele ist gleichsam von ihrem Standpunkt weggerückt; unbekannt in ihrer eigenen Wohnung, in welcher sie alles umgestürzt findet, hat Mast und Ruder verloren und schwimmt gezwungen auf den Wogen der schaffenden Phantasie in fremde Welten, Zeiten und Räume, glaubt bald ein Wurm bald ein Gott zu seyn, lebt in Höhlen oder Palästen und versetzt sich in Zeiten die nicht mehr sind, oder noch kommen sollen.“ (Reil 1968, S. 63f) Oder nochmals derselbe Gedanke anders: „Diese Beziehungen der Theile des Seelenorgans unter einander sind auf eine eben so bestimmte

Vertheilung der Kräfte im Gehirn und dem gesammten Nervensystem gegründet. Wird dies Verhältniss gestört; so entstehn Dissonanzen, Sprünge, abnorme Vorstellungen, ähnliche Associationen, fixe Ideenreihen, und ihnen entsprechende Triebe und Handlungen. Die Seelenvermögen können sich nicht mehr der Freiheit des Willens gemäss äussern. So ist das Gehirn wahnsinniger Personen beschaffen. Die Kräfte einiger Gebilde desselben sind über die Norm erhöht, andere in dem nehmlichen Verhältniss herabgestimmt. Daher Mangel an Einklang zwischen denselben, fehlerhafte Fortpflanzung erregter Thätigkeiten und Umsturz der Normalität der Seelenfunctionen. Je thätiger die Phantasie des Verrückten ist, desto weniger kommen die Eindrücke der Sinnorgane zum klaren Bewusstseyn. Je mehr er an eine Ideenreihe gefesselt ist, desto weniger können andere Platz gewinnen und die fixirten verdrängen. Denn es ist unbedingtes Naturgesetz, dass die distributiven Aeusserungen der Lebenskraft in dem Maasse erlöschen, als ihre Wirksamkeit an einem Ort hervorstechend angestrengt wird.“ (S. 46f)

Zusammenfassend versteht sich der „Geisteszerrüttete“ für Reil als wahrhaft im Geiste zerrüttet, er verliert im wahrsten Sinne des Wortes seinen Verstand. Denn sein Nervensystem bringt in sich selbst nurmehr eine heillose Verwirrung hervor, anstatt das Ganze auf einen Punkt hin zu konzentrieren, zu beziehen und so zu vereinigen. Da das Nervensystem kein synthetisches Bewusstsein von sich selbst mehr hervorbringen kann, ist für Reil nachvollziehbar, inwiefern beim „Geisteszerrütteten“ der „freie Wille“ aufgehoben ist und dem Arzt nichts Wesentliches außer seinem Wahnsinn mitzuteilen vermag (S. 33). Der Wahnsinnige zeigt sich folglich als das Opfer seiner ihn verrückenden Krankheit, kann die ihn beherrschenden Einbildungen, „fixen Ideen“ und „thierischen Seelenvermögen“ (Triebe, Leidenschaften etc.) nicht mehr willentlich kontrollieren und mit Vernunft durchleuchten. In seiner psychischen Kurmethode verfolgt Reil dabei den Grundansatz, dass zunächst der Arzt die verlorenen bzw. aufgehobenen synthetischen Funktionen des Nervensystems für den „Wahnsinnigen“ übernimmt, ihn hierbei gewissermaßen von Innen her in kleinen Schritten ordnet und im Sinne einer psychisch-erzieherischen Technik zur vollen Vernunft zurückführt. „So gängeln wir den Kranken, von der untersten Stufe der Sinnlosigkeit, durch eine Kette von Seelenreizen, aufwärts zum vollen Vernunftgebrauch.“ (S. 253) Reil ist kein Phantast, sondern ist sich der Schwierigkeiten und Grenzen dieser Möglichkeiten sehr bewusst, wobei er zudem wiederholt die erforderliche individuelle Auswahl der Mittel betont und die Beachtung einfordert, den Kranken nicht zu quälen.

Reils Verständnis entspricht in tiefster Analogie dem gängigen zeitgenössischen Verständnis des Irren zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland und Europa. Auch Pinel „konzipierte Irresein nicht nur als Krankengeschichte, sondern vornehmlich als Störung der Selbst-Mächtigkeit, Selbstbeherrschung, Selbsterhaltung, Identität, weshalb ‚Entfremdung‘ (‚aliénation‘) als Oberbegriff für die Formen des Irreseins – teilweise synonym mit ‚Manie‘ – gewählt wird.“ (Dörner 1999, S. 146). Erleichtert wird dieses

Verständnis zudem dadurch, dass die in Tollhäusern oder Spitälern behandelten Kranken nur selten aus dem Bürgertum stammen und in ihrer Lebenswelt als unintegrierbar gelten, so dass die fehlende Anerkennung des Verhaltens und des Sprechens des Irren als dem eigenen gleichwertig auch aus bürgerlichen Gründen leicht fällt (Kaufmann 1995, S. 299). Zugleich findet sich hier die Analogisierung von Reizbarkeit und Empfindsamkeit, wobei die übersteigerte und einseitige Reizung oder Reizbarkeit des Nervensystems der übersteigerten Empfindsamkeit entspricht. Entsprechend dem Gefühl steter Bedrohtheit durch das eigene Innere, welches jederzeit durchbrechen kann – wie der Seelengefährdungsdiskurs argumentiert – setzt sich die Vorstellung eines überfallartigen Beginns des Wahnsinns durch (S. 300; vgl. a. Dörner 1999, S.146f). Die sonst im frühen psychiatrischen Diskurs geltenden Ursachen sind zudem nur wenig von den Gefahren im „Seelengefährdungsdiskurs“ zu unterscheiden, wobei neben der unglücklichen Liebe und falschen Ideen über Religion, zudem Schwärmertum und überspannte, einseitige Geistestätigkeit zu finden sind (Kaufmann 1995, S. 300). Dies gilt auch für Reil, der in seinen „Rhapsodien“ – neben möglichen organischen Ursachen, zu denen er neben anatomisch oder durch spätere Sektion fassbaren Erkankungen des Gehirns (wie z.B. Anomalien der anatomischen Ausbildung des Gehirns, Infektionen der Gehirnssubstanz bzw. ihrer Häute oder Schlaganfälle) auch Intoxikationen rechnet – vor allem „überspannte Reizbarkeit der ganzen Organisation, die meistens mit einer überwiegenden Sinnlichkeit verknüpft ist, Krankheiten der Sinne, anomalische Instinkte und Triebe, Mangel oder schiefe Cultur des Verstandes, Aberglaube, Unglaube, Schwärmerei, Bigotterie“ als nähere Ursachen des „fixen Wahnsinns“ oder der „Tobsucht“ anführt (Reil 1968, S. 255).

Zusammenfassend formuliert Reil also ein Verständnis der suizidalen Erfahrung, welches die Überarbeitungen, wie sie im „Seelengefährdungsdiskurs“ der aufgeklärten Bürgerlichkeit bereits angeboten werden, für das medizinische Verständnis gewinnbringend aufnimmt. Er entspricht damit auch vielfach „gröberen“ Verständnissen des frühen psychiatrischen Diskurses, in denen der Suizident ebenfalls als unausweichliches Opfer seiner Erkrankung deklariert wird (Minois 1996, S. 353). Dabei benennt Reil vielfältige Wege, auf denen die „Schwärmerei“ bzw. die durch den Verstand ungezügelter Einbildungskraft zur prozesshaften Entwicklung der suizidalen Verfassung (Lebensüberdruß, Selbstmord als „fixe Idee“) beiträgt und parallelisiert die Einbildungskraft zugleich mit einem organisch selbständigen Anteil des Nervensystems – dem „Gangliensystem“ –, welches im Stile einer permanenten Selbstreizung das „höhere Seelenorgan“ mit Einbildungen beliefert. So wird für Reil verständlich, inwiefern der Mensch die Handlung des Suizids auszuführen vermag, da er sich entsprechend seiner „fixen Ideen“ verhält, deren Unsinnigkeit und Unvernünftigkeit er eben gerade nicht mehr einsehen kann, wobei er sich zugleich über seine vermeintliche Gesundheit und Vernünftigkeit täuscht. Damit gelingt die exakte Reformulierung des Verständnisses der suizidalen Erfahrung als „Schwärmerei“ im medizinischen Modell: a)

der Suizid ist nicht die bewusst absichtliche Entscheidung gemäß vernünftiger Überlegung und ist von daher aus einem anderen Seelenteil als dem Verstand motiviert; b) der Suizid, verursacht durch diesen anderen Seelenteil, setzt den Suizidenten von allen kulturell üblichen Bewertungsmaßstäben, die an die Verantwortlichkeit einer Person gestellt werden, hinsichtlich seiner Suizidat frei.

Der Suizid kann dabei in diesem Verständnis als das Unvernünftigste schlechthin verstanden werden, womit Reil implizit dem kantischen Nachweis der Unsittlichkeit des Suizids folgt. Jedoch überträgt er Kants Beurteilung des Suizids, ohne sich über dessen hierfür erforderliche Annahme der Unverbrüchlichkeit des Treuhandverhältnisses zwischen dem *homo noumenon* und dem *homo phaenomenon* klar zu werden. Denn es ist erst diese Annahme, die die generelle Unsittlichkeit des Suizids aus kantischer Sicht zu begründen erlaubt. Dieser „Übertragungsfehler“ erlaubt nun, alle Vorstellungen des suizidalen Menschen als Imaginationen oder Einbildungen zu verstehen, ohne sie auf ihren Bezug zur Wirklichkeit zu überprüfen. Denn sonst hätte Reil – hierin dann Hume folgend – festhalten müssen, dass auch angesichts seiner Parallelisierung von Gehirnfunktionen und Seelenfunktionen zumindest die erhoffte Erleichterung im Tod in höchstem Maße realistisch ist. Reil wiederholt also die Real-Entwirklichung der rettenden Qualität des Suizids und die Ausklammerung des Todes aus seinem eigenen Verständnis der suizidalen Erfahrung, wie sie bereits im „Magazin der Erfahrungsseelenkunde“ durch Carl Philipp Moritz vorgenommen worden war. Sicherlich kann man Reil zugute halten, dass er an einer ärztlichen Erfahrungswissenschaft interessiert ist und nicht primär die Frage bearbeitet, wie eine psychische Verfassung zu verstehen sei (vgl. Reil 1968, S. 36ff). Andererseits wird er nicht müde, den Erfahrungscharakter der ärztlichen Wissenschaft zu betonen, der insbesondere hinsichtlich der „psychischen Curmethode“ von herausragender Bedeutung ist (S. 32). Und insofern Reil dezidiert die Vorstellungen des suizidalen (lebensüberdrüssigen) Menschen erörtert, die er sich vom Tod in Hinsicht seiner aktuellen Verfassung macht, kann der therapeutische Anspruch nicht als Hintergrund für diese Reduktion des Verständnisses der suizidalen Erfahrung angenommen werden. Vielmehr zeigt sich hier im frühen psychiatrischen Diskurs die generelle Umkehr der Fragehaltung in dieser Zeit, die alles Unvernünftige in das „Innere“ des Menschen transferiert und einer umfassenden Real-Entwirklichung unterzieht. Da es sich um die entscheidende Neuerung handelt, die Psychiatrie als eine Erfahrungswissenschaft der Medizin überhaupt erst möglich macht, wird plausibel, inwiefern geradezu alles unvernünftig Erscheinende – unvernünftig aus einer nicht näher problematisierten Bürgerlichkeit heraus – mit demselben Grundgedanken verständlich werden soll. Eine gewissermaßen „schwärmerische Rhapsodie“ des frühen psychiatrischen Diskurses, welche dennoch fest auf dem Boden einer (staatstragenden) Aufklärung steht.

Von besonderer Bedeutung ist dabei zudem, dass Reil – ebenso wie der „Seelengefährdungsdiskurs“ – die in der Aufklärung stattfindende Real-Entwirklichung

all derjenigen Vorstellungen des Todes, die über seine Qualitäten des Entzogenenseins im Leben sowie der Unausweichlichkeit und Unvorhersehbarkeit für den lebenden Menschen hinausgehen, auf ganz eigenartige Weise in seinem Verständnis der suizidalen Erfahrung totschrweigt. Denn erst durch dieses Totschrweigen der Real-Entwirklichung wird die rettende Qualität des Suizids vollkommen unerfindlich und kann als Einbildung und Illusion erklärt werden. Nun mag dieser Befund bei Nicht-Ärzten vielleicht noch im Sinne eines „Übersehens“ nachvollziehbar sein. Bei Reil hingegen, der als Arzt mit dem Thema des Todes nur allzu vertraut ist (vgl. Marneros/Pillmann 2005, S. 33ff), kann diese Erklärung des „schlicht vergessen habens“ nicht befriedigen. Weitaus wahrscheinlicher ist hingegen die Vermutung, dass der pure Atheismus – wie wir ihn beispielsweise bei David Hume gefunden haben – die Todesangst bei Vergegenwärtigung der „Nichtigkeit“ der eigenen Lebensspanne im Angesicht des unendlichen Zeitprozesses ins schier Unermessliche steigert, so dass die „Verdrängung“ des Todes i.S. eines Nicht-Wahr-haben-wollens der tiefere Hintergrund dieses eigentümlichen Befundes zu sein scheint. Wir werden zu prüfen haben, ob sich diese These an weiteren psychiatrischen Verständnissen der suizidalen Erfahrung im 19. Jahrhundert wiederholt nachweisen lässt. Erwähnenswert ist aber, dass in diesem Sinne verständlich wird, inwiefern Reil darüber sinniert, dass „künstliche“ Todesnähe, die plötzlich über den suizidalen Patienten hereinbricht, eine nachhaltige Besserung des Befindens und eine Auflösung der „fixen Idee“ bewirken könnte (Reil 1968, S.355)

So sehr es also zuzutreffen scheint, dass das aufgeklärte medizinische Verständnis der suizidalen Erfahrung einen Vorlauer in den medizinischen Beschreibungen des späten Mittelalters hat, so steht dennoch der aufklärerische Begriff der Irrationalität des Sichtsotens nicht direkt in einer einheitlichen Linie mit dem mittelalterlichen Verständnis der Geisteskrankheit oder Melancholie. Hierbei geht es nicht nur um die differente Auffassung des Todes und dessen unterschiedlichen Stellenwert, der ihr in der suizidalen Verfassung in den verschiedenen Verständnissen jeweils eingeräumt wird. Sondern es ist die Ablehnung des Suizids als unsittlich, unvernünftig oder irrational-kurzschlüssig, welches die entscheidende und weitgehend unreflektierte Voraussetzung darstellt, um überhaupt ein psychiatrisches Verständnis der suizidalen Erfahrung zu entwickeln. In diesem besteht der entscheidende Punkt ja eben gerade darin, dass sich der suizidale Mensch über seine Möglichkeiten und Situationen täusche und unter „falschen Voraussetzungen“ entscheide. Nur insofern kann die fehlende Vernünftigkeit auf einem medizinisch-psychologischen Weg erklärt werden. Das psychiatrische Verständnis macht so die ansonsten unverständlich bleibende Irrationalität des Suizids und der suizidalen Erfahrung mit dem Hinweis auf das „Innere“ nachvollziehbar, jedoch nur unter der impliziten Annahme, dass der Suizid unvernünftig ist, und weist dabei zudem die Notwendigkeit aus, dieses „Innere“ in seinen Gesetzmäßigkeiten vernünftig aufzuklären und Behandlungsmöglichkeiten zu entwickeln, die den suizidalen Menschen wieder zum vollen Vernunftgebrauch zurückführen. Diese Bewegung gilt es im Folgenden an den

psychiatrischen Verständnissen der suizidalen Erfahrung zu verfolgen, wie sie sich im 19. Jahrhundert ausgebildet haben.

### 3.9. Psychiatrische Verständnisse der suizidalen Erfahrung im 19. Jahrhundert (Griesinger, Kraepelin)

Die nähere Betrachtung der psychiatrischen Verständnisse der suizidalen Erfahrung im 19. Jahrhundert ist eine besondere Herausforderung. Dies hat insbesondere mit den enormen Bewegungen im neuen medizinischen Fach der Psychiatrie zu tun (Engstrom/Roelcke 2003). Dabei liefert sich die entwickelnde Psychiatrie in Deutschland in ihren frühen Jahrzehnten in ihrem umfangreichen Schrifttum eine erbitterte Auseinandersetzung darum, wie denn nun das Fach besser entwickelt und professionalisiert werden könne (Kutzer 2003). Diese Debatte erfolgt unter den Begriffen der „Psychiker“ und „Somatiker“ vor erstaunlich ähnlichen Grundannahmen hinsichtlich der Verfassung des Menschen und der Behandlungsmethoden. Und auch wenn die Behandlungsmethoden im 19. Jahrhundert limitiert sind, bilden sich große Irrenanstalten heraus, in denen die psychisch kranken Menschen untergebracht werden, um Behandlung zu erfahren. So kommen die psychisch Kranken durch die hiermit erfolgende endgültige Zergliederung der „Zucht- und Tollhäuser“ zugleich „in den Genuss von Humanitätsfortschritten“ (Blasius 1994, S. 19ff). Dabei sind sowohl die Irrenanstalten, welche oftmals neu gegründet werden, als auch die Unterbringungen des Einzelnen Gegenstand vielfältiger Interessen, die sich keineswegs immer zu ergänzen scheinen. Humanistisch motivierte, auf ein Heilen der irren Menschen zielende Ansprüche der psychiatrisch Tätigen und der Ordnungsanspruch des Staates unter Einbeziehung der Schutzinteressen der (normalen) Bürger stehen sich zuweilen entgegen, können sich aber auch ergänzen, wobei zugleich Professionalisierungsinteressen der sich formierenden, universitär bis dato noch kaum repräsentierten Psychiatrie und lokalpolitische Ansprüche die Gemengelage zusätzlich spannungsreicher gestalten. Die Entwicklungsfelder der jungen medizinischen Disziplin mit ihren sowohl naturwissenschaftlichen als auch philosophisch-geisteswissenschaftlichen Wurzeln werden zudem begleitet von einem zunehmenden Interesse der sich formierenden Öffentlichkeit, die sich mit den ebenfalls entwickelnden forensischen Aufgaben für die psychiatrischen Ärzte, beispielsweise als Sachverständige in „Fragen der Zurechnungsfähigkeit“, zuweilen überschneiden.

Dennoch entspricht in diesem Entwicklungsfeld vieles dem bürgerlichen Selbstverständnis, welches auch weiterhin im Sinne der Aufklärung an der Selbstaufklärung des Menschen interessiert ist. Die Doppelbödigkeit dieses Prozesses prägt auch weiterhin den psychiatrischen Diskurs, in welchem sich der Mensch sowohl in der reflexiven Selbstbeziehung seiner präreflexiven Basis (der „Subliminalität“) das

Unvernünftige zuweist und sich so für seine selbstbewusste Reflexion die Vernunft aneignet als auch das derart sich rationalisierende Ich von der eigenen präreflexiven und als unvernünftig deklarierten subliminalen Basis abhebt. In diesem Dualismus von Ich und Subliminalität (Leib/Gehirn, Unbewusstes) stellt sich folglich ständig die Frage nach der Verbindung dieser beiden Sphären, welche keineswegs mehr im Descartes'schen Sinne als verbindungslos verstanden werden, da doch die neurophysiologische oder subliminale Basis die psychischen Erkrankungen zu begründen scheint. Die Gefährdung des Ich durch das Subliminale bleibt so auch weiterhin ein zentrales Thema der bürgerlichen Selbsterfahrung.

Vor dem Hintergrund dieses Selbstaufklärungsgeschehens schwankt der Bürger auch im 19. Jahrhundert zwischen der Faszination am Ungewöhnlichen, dem Wunsch nach einer wissenschaftlichen Erklärung des Unglaublichen und den Genesungswünschen für die Unvernünftigen hin- und her. Die Unterscheidung in heilbare und unheilbare Geistesranke gewinnt an Bedeutung – dies hat auch etwas mit begrenzten therapeutischen Möglichkeiten zu tun – und die Wohlfahrtsaufgabe des Staates wird bürgerliches Anliegen. Letztere zeigt sich bereits im 18. Jahrhundert im Sinne einer „medizinischen Polizey“, welche die Gesundheit und das Wohlbefinden des Einzelnen durch bestimmte staatliche Regulierungen fördern will, die auf dem Boden der sich formierenden medizinischen Wissenschaft rational begründet werden (Barthel 1989, S. 42ff, 54ff). Sicherlich sind hiermit auch immer Eingriffe in die Lebenswirklichkeiten Einzelner verbunden, die gesellschaftliche Grundidee der Aufklärung bleibt aber bestehen: konsequente Vernunftorientierung führt zu allseitigem Wohlbefinden im Diesseits. So zielt die dem Prozessdenken verpflichtete Aufklärung auf die Heilung und Rückführung des Irren in die normale Gesellschaft (Blasius 1994, S. 24f). Andererseits bleibt die Internierung in die Irrenanstalt immer auch eine ordnungspolitische Maßnahme, welche aus öffentlichen Schutzinteressen erfolgt und insofern stets in der Gefahr ist, sozialdisziplinierend von Obrigkeiten missbraucht zu werden.

In diesem Spannungsfeld findet sich die Psychiatrie herausgefordert, ein Verständnis der suizidalen Erfahrung zu vertreten und zu entwickeln. Dabei bleibt zunächst die Ablehnung des Suizids als unsittlich, unvernünftig oder irrational-kurzschlüssig die entscheidende Voraussetzung, um überhaupt ein psychiatrisches Verständnis der suizidalen Erfahrung zu entwickeln, dessen Grundfrage lautet: Wieso täuscht sich der suizidale Mensch über seine Möglichkeiten und Situationen und entscheidet unter „falschen Voraussetzungen“? Wie bereits gezeigt benennt Johann Christian Reil, dass es das „Innere“ der betreffenden Person ist, welches – insbesondere mittels „fixer Ideen“ oder „tobsüchtiger Impulse“ – den rationalen Gebrauch des Verstandes gewissermaßen unmöglich macht. In einer logischen Konsequenz formuliert Jean Etienne Dominique Esquirol (1772-1840), der wirkmächtige französische Psychiater des frühen 19. Jahrhunderts, den auch in der damaligen deutschsprachigen Psychiatriediskussion sattsam bekannten Grundsatz: „Der Mensch trachtet sich nur im Delirium nach dem

Leben, und alle Selbstmörder sind Geistesranke.“ (z.n. Minois 1996, S. 461; vgl. Zitierung auch bei Griesinger 1861, S. 256) Die These eines Selbstmordtriebes, die Esquirol vertritt, suggeriert für George Minois eine Einseitigkeit der psychiatrischen Verständnisse der suizidalen Erfahrung im 19. Jahrhundert (Minois 1996 S. 458ff). Diese ist jedoch keineswegs gegeben. Vielmehr findet sich eine durchaus differenzierte Diskussion, wie beispielsweise bei Wilhelm Griesinger (1817-1868) in seinem epochalen Lehrbuch „Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Aerzte und Studierende“ (1845) nachverfolgt werden kann. Griesinger ist dabei auch in anderer Hinsicht noch von Bedeutung für die Entwicklung des Faches, da er die scheinbaren Gegensätze der „Psychiker“ und „Somatiker“ verbindet sowie eine Verbindung von hirnorganisch fundiertem Psychiatrie-Verständnis und sozialreformerischem Anspruch im Sinne einer frühen Gemeindepsychiatrie leistet (Sammet 2003; vgl. a. Blasius 1994, S. 49ff).

Griesinger entwickelt sein eigenes Verständnis der psychischen Störungen in Kenntnis der Streitigkeiten zwischen „Psychikern“ und „Somatikern“, welche ein nahezu deckungsgleiches anthropologisches Modell verwenden: „Psychiker“ und „Somatiker“ gliederten und werteten das psychische Leben in einem Stufensystem, das von den niederen körpernahen und körpergebundenen Affekten der Triebe und des Gefühls über die ‚freieren‘ Vermögen der Verstandesebene bis zur Gewissens- und Vernunftebene aufstieg. Auf diesem Level begann dann – spätestens – der gänzlich immaterielle, unsterbliche Seelenanteil. In diesem immateriellen Seelenbereich war aber das ursprüngliche (‚gesunde‘) Wesen, der Charakter der Gesamtpersönlichkeit in seinen Einsichten und Werten, in seinem ‚sittlichen Gefühl‘ auch im psychisch Gestörten zumindest noch rudimentär repräsentiert. Auf diese konnte therapeutisch eingewirkt, sie mussten bei der Behandlung beachtet werden.“ (Kutzer 2003, S. 31f; vgl. a. Benzenhöfer 1993) Vor diesem Hintergrund formuliert Griesinger seinen bei Erscheinen 1845 vieldiskutierten Satz aus dem Eingangsparagraphen seines Lehrbuchs: „Welchem Organ gehört das Phänomen des Irreseins an? – Welches Organ muss also überall und immer notwendig erkrankt sein, wo Irresein vorhanden ist? [...] Zeigen uns physiologische und pathologische Thatsachen, dass dieses Organ nur das Gehirn sein kann, so haben wir vor Allem in den psychischen Krankheiten jedesmal *Erkrankungen des Gehirns* zu erkennen.“ (Griesinger 1861, S. 1)

Griesinger treibt das Naturalismusparadigma hingegen nicht ins Extrem, sondern verbleibt auf der anthropologischen Basis seiner Vorgänger (S. 5ff). Dabei betont er, dass die Umwandlung von Nervenreizen in Vorstellungen bzw. die Einwirkung von Vorstellungen auf Nervenreize „vollkommen unbegreiflich“ ist, aber dennoch in „vermittelnden Vorgängen“ zwischen beiden erfolgen muss (S. 6). Griesinger formuliert also ein anthropologisch verstandenes Paradigma der generellen Wechselwirkung von Geist und Gehirn (bzw. Ich und Subliminalität), wobei das Gehirn gewissermaßen das organische Substrat des Geistes ist. Es ist genau diese Benennung einer impliziten

anthropologischen, auf ein Verständnis des ‚ganzen‘ Menschen zielenden Basis, die es auch Griesinger erlaubt, sich im Schulenstreit zwischen den „Psychikern“ und „Somatikern“ auf beiden Seiten einzufinden (Benzenhöfer 1993, S. 176f). Letztlich entlarvt er damit die Auseinandersetzung zugleich als ein Scheingefecht (Kutzer 2003). Unter Einbeziehung des säkularisierten Begriffs der „Seele“, welche nach Griesinger in den „Geisteskrankheiten“ wirklich erkrankt, benennt er all diejenigen Gehirnkrankheiten als „Geisteskrankheiten“, „bei denen *Anomalien, Störungen im Vorstellen und Wollen die für die Beobachtung hervorstechendste Symptomengruppe bilden*“ (Griesinger 1861, S. 9) Dies umfasst zwangsweise auch die suizidale Verfassung, wenn man der verkürzt rezipierten kantischen Position folgt und den Suizid gewissermaßen voraussetzungslos für „unsittlich“ erklärt.

In dieser Situation nun formuliert Griesinger sein Verständnis der suizidalen Erfahrung, welches sich zwar durchaus auf das Konzept eines Selbstmordtriebes stützt, aber zugleich die Grenzen dieses Konzepts benennt. Die Notwendigkeit, dieses Konzept zu kritisieren, findet sich in Griesingers Schrift in zwei Punkten: a) Griesinger ist der Ansicht, dass es Situationen gibt, in denen der Mensch ganz nachvollziehbar suizidal wird und den Suizid „mit Besonnenheit beschließt und vollführt“ (S. 257); b) Griesinger ist der Ansicht, dass nicht jede vergleichbar erscheinende Situation zu denselben psychischen Veränderungen führt, sondern entscheidend von der inneren Verfassung abhängt, ob der Betreffende auf äußere Anlässe eine angemessene oder unangemessene Reaktion zeigt (S. 60f u. 137ff). Letzteres gilt analog auch für die suizidale Verfassung, auch wenn es hier oftmals innere (krankhafte) Anlässe sind, die nach Griesinger zur Suizidentscheidung führen (S.77ff u. S. 257ff). Dabei gilt aus Griesingers Sicht insbesondere, dass die Vielfalt der Motive entscheidender ist als das eher grobe Konzept des Selbstmordtriebs (S. 77).

Mit seiner Kritik bricht Griesinger das monolithisch wirkende Konzept des Selbstmordtriebs von Esquirol auf, in dem der Mensch seinem Trieb krankheitsbedingt ausgeliefert ist, und verleiht dem Verständnis der suizidalen Erfahrung wieder eine psychische Dynamik, die in gewisser Hinsicht an das frühe psychiatrische Konzept von Reil erinnert. „Schwärmerei“ tritt jedoch allenfalls am Rande auf, denn das neue griesingersche Paradigma für die suizidale Verfassung ist die „Charakterschwäche“ bzw. „reizbare Schwäche“, das „schwache Ich“, welches gegen die „Stimmung des Lebensüberdrusses“ „nur geringen Widerstand leistet“ (S. 257). Dennoch ist in einem gewissen Sinne ein vergleichbarer Charakterzug gemeint, denn im Falle eines „schwachen Ich“ fehlt eben gerade die „Besonnenheit“, eine bei Griesinger zentrale Begrifflichkeit und geistige Funktion für die Freiheit des Menschen (S. 45ff). Mit „Besonnenheit“ meint Griesinger eine geistige Verfassung, in der „andere contrastirende oder überhaupt beschränkende (Vorstellungen J.S.) geweckt werden und wobei Alles in einem mittleren Grade von Stärke und Schnelligkeit vor sich geht, so dass im Bewusstsein überhaupt ein Streit entstehen kann, dass Denken und Reflexion, und damit

das Uebersehen von Vergangenheit und Zukunft, möglich wird.“ (S. 45) Für Griesinger ist es also eine „Störung der Besonnenheit“, die die Widerstandskraft des Einzelnen gegen die innerlich andrängenden Impulse des Selbstmordtriebes (auch im Falle der „Schwärmerei“) einschränkt. Im Falle von psychischen Krankheiten gibt es zudem viele innere Anlässe, welche wiederum zugleich mit einem „schwachen Ich“ gleichbedeutend sind.

Griesingers neuer Leitgedanke, das „schwache Ich“, bündelt für ihn die vielfältigen entfernten Prädispositionen und näheren Ursachen der Geisteskrankheiten und verleiht den verschiedenen psychischen Strebungen in der Einzelperson ihre potentiell pathologische Qualität (S. 49ff u. 63f). Dabei beschreibt er als entscheidendes Geschehen eine „Metamorphose des Ich durch die Krankheit“, in der „das Ich selbst verfälscht und ein ganz anderes geworden“ ist (S. 50). Dieser Grundgedanke einer „Verfälschung des Ich“ vor dem Hintergrund einer „Schwäche des Ich“ kann sehr deutlich in seinen Überlegungen zur Herkunft und Entstehung der Geisteskrankheiten gesehen werden. Dabei gelten ihm die Ursachen von Geisteskrankheiten generell als multifaktoriell, wobei er zudem vorbereitende Faktoren von konkreten äußeren oder inneren Anlässen unterscheidet, von denen letztere dazu führen, dann auch wirklich geistig krank zu werden (S. 131 u. S. 137ff). Als „wichtigste Disposition“ für Geisteskrankheiten versteht er nun wiederum die „Schwäche des Ich“ („Charakterschwäche“, „reizbare Schwäche“), welche eine „Geneigtheit zum psychischen Schmerz“ meint, in welcher das „Ich leichter (durch Gefühle und Leidenschaften J.S.) afficirt“ wird bzw. der Mensch „geistig sehr erregbar“ und „nicht ausdauernd“ ist (S. 162f). Dessen „Neigung zu Affekten“, in der „jede Vorstellung ein Gefühl erregt“, und die „energielosen Reactionen des Ich“, mit denen sich der „schwache Mensch“ kaum gegen innere und äußere Widrigkeiten bzw. potentiell pathogene Faktoren zu widersetzen vermag (S. 55), können durchaus auch Erziehungsfehler sein (S. 161f). Aber auch die Zivilisation verursacht einen „allgemeinen, halbrauschartigen Zustand von Gehirnreizung“ (S. 143), womit Griesinger im kulturkritischen Trend seiner Zeit liegt (vgl. Roelcke 1999). Des weiteren benennt er auch das Lebensalter, das Geschlecht, die Nationalität, die Standesunterschiede und bestimmte allgemein widrige Umstände, welche das Entstehen von bestimmten Geisteskrankheiten befördern können (Griesinger 1861, S. 144ff). Jedoch finden sich auch erbliche Gründe, wobei Griesinger in seiner zweiten Ausgabe von 1861 sogar die vier Jahre zuvor publizierte „Degenerationshypothese“ von Bénédict Augustin Morel (1809-1873) übernimmt, welche postuliert, dass sich die erbliche Struktur der Seelenstörungen im Sinne der „Degeneration“ in jeder nachfolgenden Generation weiter entwickelt habe und somit schwerere Geisteskrankheiten verursache (S. 159f).

Neben diesen Prädispositionen, die alle in einer „Schwäche des Ich“ ihren phänotypischen, individuellen Ausdruck finden, benennt Griesinger als direkte psychische Ursachen, welche für ihn die „häufigsten Quellen des Irrseins“ sind, u.a. „leidenschaftliche affectartige Zustände“, „intellectuelle Ueberanstrengung“ und

„Excesse“ (S. 169), aber auch „schmerzhaftige Gemüthszustände“ (z.B. Angst, Schrecken, Zorn, Trauer/Kummer, Todesfälle, Eifersucht, unglückliche Liebe, widrige Umstände) (S. 170f). Der Grundcharakter dieser vielfältig scheinenden psychischen Ursachen findet sich für Griesinger darin, dass diese regelhaft „durch eine intensive Störung der Vorstellungscomplexe des Ich einen traurigen Zwiespalt im Bewusstsein setzen“ (S. 170). Jedoch können die psychischen Ursachen auch indirekt über körperliche Faktoren wirken, wie beispielsweise über eine anhaltende Schlaflosigkeit (S. 171f), die Trunksucht (S. 174ff) bzw. über bereits als Dispositionen erkannte negative Faktoren wie „Liederlichkeit“, „Unordnung des Lebens“ oder „sexuelle Excesse“ (S. 177f).

Die Prädispositionen und Ursachen wirken folglich zusammen und verursachen immer auch eine „Schwäche des Ich“, durch welche eben gerade die Störungen in der Besonnenheit bzw. im „Vorstellen und Wollen“ verständlich werden. Mit der „Schwäche des Ich“ meint Griesinger also nicht primär eine moralische Kategorie, sondern vielmehr einen deskriptiv zu verstehenden Befund eingeschränkter geistiger Leistungen. Konsequenterweise versteht Griesinger das „Ich“ nicht als eine immaterielle Substanz von konstanter Struktur, sondern vielmehr als das jeweilige Produkt des gesamten psychischen Apparats, welches wie eine „Illusion“ dem Menschen gegeben ist (S. 49ff). Das „Ich“ unterliegt nach Griesinger folglich erheblichen Wandlungen, wobei diese Wandlungen und Spaltungen wiederum Ausdruck eines „schwachen Ichs“ sind bzw. eine „Schwäche des Ich“ hervorrufen. Damit radikalisiert sich das Thema der Selbsttäuschung, welches bereits im Moritzschen „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ ein zentrales Thema war: Wie und woran kann man überhaupt sein „wahres Ich“ erkennen? Diese eigentlich problematische Frage, welches der verschiedenen „Iche“ man denn nun selber wirklich ist und woran man eine solche Erkenntnis festmachen kann, thematisiert Griesinger nicht. Sie scheint ihm als echtes Problem seiner Überlegungen gar nicht aufgefallen zu sein, obwohl diese Gretchenfrage eines radikalen Konstruktivismus in seinen Ausführungen direkt greifbar ist.

Unbenommen dieser Grundschwierigkeit seines Ansatzes, der auch heute die neurowissenschaftliche Debatte wieder bevölkert (Fuchs 2008a; vgl. a. Schlimme 2007a), münden seine konzeptuellen Überlegungen zum „Ich“ und dessen „Schwäche“ in eine Theorie, in denen Geisteskrankheiten immer mit „Störungen der Besonnenheit“ einhergehen. Dabei unterscheidet Griesinger im Wesentlichen vier verschiedene Formen dieser Störungen: a) Steigerung von Neigungen und Trieben bis zu maßloser Heftigkeit; b) allgemein zu schneller Wechsel der Vorstellungen (wie z.B. im „Vorstellungsschwindel“ in der Manie); c) allgemeine Trägheit der Gedanken (wie z.B. im „Blödsinn“); d) das Ziehen „falscher Schlüsse“ infolge von „fixen Ideen“ oder Halluzinationen (S. 46). All diese Formen finden sich auch im Falle der suizidalen Verfassung, so dass der Suizid, mit Ausnahme der von Griesinger ebenfalls explizit genannten, jedoch seltenen Fälle von besonnenen und „frei entschlossenen“ Suiziden, jeweils die Folge einer „Schwäche des Ich“ gegenüber dem „Selbstmordtrieb“ ist. „Der

Kranke sucht und findet Erleichterung seines innerlichen Drucks und seiner Gefühlsbelästigung, indem er sie nach aussen wirft, und es reihen sich hieran die Zustände, wo heftige Angstgefühle oder einzelne schreckliche Vorstellungen den Kranken zu *einzelnen bestimmten Unthaten* treiben. So heftig kann dieser Drang nach irgend einem Ende, irgend einer Entscheidung seines qualvollen Zustandes sein, dass hier gar nicht selten Handlungen, die der Kranke im höchsten Grade verabscheut, aus dem Gefühle, dass nur in ihnen noch Rettung und Beruhigung für ihn zu finden sei, begangen werden.“ (S. 77) Die Selbsttäuschung, die der Betroffene hier erleidet, kann somit für Griesinger als direkte Folge der „Schwäche des Ich“ verstanden werden, so dass es aus seiner Sicht im wesentlichen immer darum geht, eine „Stärke des Ichs“ zu bewahren oder wiederzugewinnen.

Konkret unterscheidet Griesinger vier verschiedene krankhafte Ursachen bzw. innere Anlässe, die in einen Suizid münden: a) die „Schwermut“ im Sinne einer „schmerzlichen Verstimmung“, bzw. eines „chronischen Lebensüberdrusses“, in welcher der Betreffende zwar „äußerlich besonnen“ erscheint, aber sich innerlich in einem schmerzhaft-verzweifelten Zustand befindet (S. 257ff). Als wichtige Dispositionen gelten ihm hier insbesondere die „Charakterschwäche“ bzw. die „Liederlichkeit“, erschöpfende Krankheiten (z.B. intensive Onanie) sowie die Trunksucht (S. 260). Letztlich allesamt Ursachen, die aus seiner Sicht für ihn – und mit dieser Einschätzung liegt er im kulturellen Trend seiner Zeit – mit einer erheblichen „Schwäche des Ich“ verbunden sind, so dass wir hierin den wesentlichen Charakterzug des „Lebensüberdrusses“ im griesingerschen Verständnis sehen können; b) der „Raptus melancholicus“, in dem sich der betreffende Mensch impulsiv und ohne jede „Besonnenheit“ den Tod gibt (S. 258); c) der „Lebensüberdruss“ in der ausgebildeten Melancholie, welcher nicht nur in einen „Raptus melancholicus“ führen kann, sondern überdies den Suizid motivieren kann, um einer „unbestimmten Angststimmung“, einer „akuten Verzweiflung“ zu entgehen (S. 260). Jedoch können auch die „fixen Ideen“ in der Melancholie – die wahnhaftige Überzeugung der eigenen Nichtexistenz oder des eigenen „Unwerts“ – den motivischen Hintergrund für den Suizid abgeben (S. 257ff). Zuvorderst aber gelten Griesinger akustische Halluzinationen im Sinne von „Stimmen“, die den Suizid befehlen, als direkte innere Anlässe für den Suizid in der Melancholie (S. 260); d) die „wahnsinnigen Ideen“, in denen der Kranke vermeint, mit seinem Tod einen Märtyrertod zu erreichen oder gar das „Paradies“ anzustreben (S. 261). Griesinger nennt diese vier direkten Ursachen, in welchen der eigene Tod durch den Betreffenden angestrebt wird. Hiervon unterscheidet er des weiteren diejenigen Todesfälle, in denen der betreffende Mensch zwar „fixen Ideen“ motivisch folgend verstarb, seinen Tod aber nicht intendierte. Als Beispiel nennt er den Tod als Folge des Sturzes von einem Haus in der wahnhaften Überzeugung, fliegen zu können. Gemeinsam ist beiden Formen des absichtlichen bzw. zufälligen tödlichen Verhaltens jedoch, dass die Betreffenden „unbesonnen“ bzw. unter falschen Voraussetzungen handeln.

Zusammenfassend zeigt sich also, dass Griesinger dem reilschen Ansatz eines psychiatrischen Modells der suizidalen Erfahrung konsequent zu folgen und die Regelmäßigkeiten der „inneren Natur“ aufzuklären bemüht ist. In seinem psychiatrischen Modell will Griesinger verstehen, aus welchen inneren Anlässen heraus sich der betreffende Mensch derart zu täuschen vermag, dass er nur noch in seinem eigenen Tod eine „Rettung oder Beruhigung“ erkennen kann. Als zentralen Erklärungsmechanismus benennt er dabei eine „Schwäche des Ich“, welche aus den unterschiedlichsten Hintergründen heraus gegeben und/oder kurz-, mittel- oder langfristig erworben sein kann. Diese „Schwäche des Ich“ ergänzt dabei das Konzept des „Selbstmordtriebes“, denn es erläutert, wieso der eine Mensch unter vergleichbar erscheinenden Umständen diesem Streben nachgibt wohingegen der andere standhaft bleibt. Griesinger gewinnt hierdurch ein zweipoliges, sowohl synergistisch als auch kontrapunktisch aufgehängtes psychiatrisches Modell, welches er zwanglos an die unterschiedlichsten, konkret gegebenen suizidalen Erfahrungen und Suizide heranführt. Es erinnert in seiner Struktur zudem an die aktuellen Vulnerabilitätsmodelle, wie sie in der Suizidologie vorherrschend sind, aber auch an das schopenhauersche Modell aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Griesinger reformuliert damit zugleich die zwei wesentlichen Merkmale des medizinischen Modells: a) der Suizid ist nicht die bewusst absichtliche Entscheidung gemäß vernünftiger Überlegung, welches einer „Besonnenheit“ des Ich entspräche, sondern eine unter „falschen Voraussetzungen“ (chronischer Lebensüberdruß, Melancholie, „fixe Ideen“) getroffene Entscheidung eines „schwachen bzw. verfälschten Ich“, dessen „Schwäche“ bzw. „Verfälschung“ einerseits Ausdruck der Geisteskrankheit als auch erworbene bzw. ererbte Charaktereigenschaft der Person sein kann. Die Suizidentscheidung wird von daher nicht von einem starken und vernünftigen Ich getroffen; b) der derart beschlossene und vollzogene Suizid setzt deshalb den Suizidenten von allen kulturell üblichen Bewertungsmaßstäben, die an die Verantwortlichkeit einer Person gestellt werden, hinsichtlich seiner Suizidtat frei und erklärt ihn für geistig krank. Der derart vollzogene Suizid bzw. die in dieser Verfassung erwogene Möglichkeit, sich töten zu können, scheint letztlich keinen tiefergehenden, vom Betroffenen selbst reflektierten Zusammenhang mit der Frage nach dem „Wozu“ des Lebens aufzuweisen. Denn der derart suizidale Mensch soll, dem griesingerschen Verständnis folgend, ja gar nicht in der Lage sein, die hierfür angemessenen Überlegungen anstellen zu können. Dennoch ist Griesinger nicht der Ansicht, dass grundsätzlich alle Suizide seiner psychiatrischen Erklärung zugänglich sind. Dies wird daran deutlich, dass er die Möglichkeit erwähnt, dass manche Suizide mit „Besonnenheit“ entschieden und aus „freiem Entschluss“ in die Tat umgesetzt werden. Griesinger begrenzt also nicht nur die Erklärungsreichweite des „Selbstmordtriebes“, indem er die kontrapunktische Erklärung der „Schwäche des Ich“ hinzufügt, sondern schränkt insgesamt die Reichweite seines psychiatrischen Modells ein. Es stellt sich die Frage, wieso Griesinger diese generelle Beschränkung vornimmt? Der Hintergrund dieser Beschränkung wird deutlich, wenn wir

nachzeichnen, wie mit Griesingers Modell der „chronische Lebensüberdruß“ zu verstehen ist. Denn hier müssen wir seinem Modell gemäß ebenfalls eine „innere Zwiespältigkeit“ mutmaßen und folglich – aus theoretischer Stringenz – auch in der „besonnensten“ Suizidentscheidung noch eine Selbsttäuschung auffinden. Diese „Selbsttäuschung“ müsste Griesinger folgend dann im Falle des „chronischen Lebensüberdrußes“ aber gerade darin bestehen, dass derjenige in seinem Tod eine „Beruhigung“ bzw. „Erleichterung“ von den hiesigen Unerträglichkeiten zu erkennen meint. Aber kann diese Ansicht überhaupt wirklich als Selbsttäuschung entlarvt werden? Dies scheint schwer möglich, wie wir mit Rückblick auf David Hume sagen können. Es stellt sich aber damit nicht nur die grundsätzliche Frage, inwiefern sich ein Mensch überhaupt darüber zu täuschen vermag, dass sein Tod für ihn eine Erleichterung sein kann. Sondern es stellt sich die Frage, ob das psychiatrische Modell überhaupt in sich schlüssig und zutreffend darzustellen vermag, was in der suizidalen Erfahrung geschieht. Denn Griesingers Modell gemäß müssten wir mutmaßen, dass jede Suizidentscheidung unter falschen Voraussetzungen hinsichtlich der rettenden Qualität des Todes getroffen wurde. Oder wir müssten, bei Ablehnung dieses Selbsttäuschungsmodells und der Annahme des gegenteiligen hume'schen Modells mutmaßen, dass jede Suizidentscheidung unter zutreffenden Voraussetzungen erfolgte. Welchem Modell ist aber nun für ein psychiatrisches Verständnis der suizidalen Erfahrung zu folgen?

An dieser Stelle steht schließlich, ganz offenbar ohne dass Griesinger dies bemerkt hätte, die gesamte Grundannahme des psychiatrischen Diskurses zur Disposition. Denn für die Möglichkeit einer Psychiatrie ist es unverzichtbar, aus einer selbstdistanzierten Position die eigene, präreflexive Basis in ihrem Zusammenhang mit der eigenen („inneren“) Erfahrung in den Blick zu bekommen und zu beschreiben (Schlimme 2009a). Bereits vor dem Hintergrund der kantischen Philosophie zeigt sich eine letzte Unsicherheit des Wissen-Könnens und eine Unverfügbarkeit dieser eigenen präreflexiven Basis, welche in den Anfängen der psychiatrischen Verständnisse im Begriff der „Schwärmerei“ gebunden wird. Bei Griesinger nun bricht die fehlende Deckungsgleichheit der beschriebenen präreflexiven Subliminalität aus der Sicht des Ich und der von anderen Menschen bzw. aus wissenschaftlich gewonnenen Einsichten beschreibbaren Regelmäßigkeiten und Abläufe dieser präreflexiven Subliminalität vollends auf. Die konsequente Ausdehnung seines psychiatrischen Modells der suizidalen Verfassung hätte Griesinger in die Notwendigkeit geführt, die Grenzen der Selbsttäuschung zu thematisieren und die Frage zu stellen: Welches Ich ist denn nun eigentlich das echte? Diese Frage stellt Griesinger nicht. Und dies, obwohl er eine Skepsis gegenüber der Identität des eigenen Ich betreibt. So ist beispielsweise für ihn „das Ich eine Abstraction“ und er bemerkt, dass der Gesunde in vielen Situationen „ein Anderer und doch derselbe“ ist (S. 48f). Zudem weist Griesinger wiederholt darauf hin, dass gerade die „Selbstempfindung“, also letztlich die präepistemische Gewissheit der eigenen Identität, durch psychische Störungen bereits in ihren Frühphasen verändert wird (S. 50 u. S. 63ff).

Wenn also die „Verfälschung des Ich“, diese fundamentale Selbsttäuschung im Moritz'schen Sinne, bereits in der „Selbstempfindung“ in den frühesten Stadien psychischer Störungen ansetzt, wie kann dann die eigene Identität überhaupt noch gesichert werden?

Griesinger kommt um diese Frage drumherum, da für ihn die physiologische bzw. hirnhysiologische Verbundenheit des einzelnen Menschen derart augenfällig ist, dass er die Grenzen seines organisch fundierten Konstruktivismus gar nicht zu erkennen vermag. So sucht er weder im Stile Montaignes die eigene Sterblichkeit als verlässlichen Angelpunkt der eigenen Selbstreflexion auf, noch thematisiert er die Notwendigkeit der präepistemischen Gewissheiten auch für die psychiatrisch-wissenschaftlichen Beschreibungen, sondern er bleibt in einem naiv realistischen Sinne von der außenperspektivisch benennbaren Zusammengehörigkeit des Ich überzeugt. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, inwiefern die Fragwürdigkeit der Identität in der Selbstbeziehung bei Griesinger noch nicht zu einer fruchtbaren Begründung im Sinne einer neuen psychiatrischen Anthropologie führt, wie sie dann durch die psychodynamischen Schulen (u.a. Freud), die phänomenologisch sich gründende Psychopathologie (v.a. Jaspers) und die durch Heidegger inspirierte anthropologische Psychiatrie des 20ten Jahrhunderts (vgl. Emrich/Schlimme 2003) hervorgebracht wird. Dies wäre durchaus möglich gewesen, formuliert doch in zeitlicher Parallelität Søren Kierkegaard (1813-1855) bereits 1849 in seiner „Krankheit zum Tode“ das Zu-sich-Verhalten als wesentliche Grundbestimmung der menschlichen Personalität. Zudem weist Kierkegaard darüber hinaus die in die suizidale Erfahrung führende Verzweiflung in ihrem Bezug zum Zu-sich-Verhalten aus, verzweifelt der kierkegaardsche Mensch doch gerade über die fehlende Gründung der eigenen Existenz in einem Donator (Kierkegaard 1992, S. 9). Die Selbsttäuschung als stets gegebene Weise des Zu-sich-Verhaltens besteht Kierkegaard folgend also gerade auch bei Griesinger bzw. bei seinem psychiatrischen Modell, da er sich in seinem Gehirn fest gegründet wähnt. Die skeptische Befragung dieser Selbsttäuschung hätte Griesinger also durchaus erlaubt, sein psychiatrisches Modell des „chronischen Lebensüberdrusses“ abseits der Annahme zu formulieren, dass sich der suizidale Mensch notwendigerweise über die Aussichten seines Todes täuscht.

Vor dem Hintergrund dieser bei Griesinger fehlenden skeptischen Befragung der Verlässlichkeit der eigenen Identität, die nicht zureichend aus dem Selbstbezug unter Ausklammerung jeglicher Selbsttäuschung gesichert werden kann, greift aber nun gerade hinsichtlich seines Verständnisses der suizidalen Erfahrung seine Annahme der „besonnenen Suizide“. Denn die Annahme, dass es entgegen der letztlich vom betreffenden Menschen nicht verlässlich erkennbaren Selbsttäuschung über die Voraussetzungen seiner Suizidentscheidung dennoch einen „besonnenen Suizid“ geben soll, macht deutlich, dass Griesinger davon ausgeht, dass es eine verlässliche Entscheidungsbasis für ein „vernünftiges Leben“ zu geben scheint. Worin diese aber für

Griesinger bzw. den einzelnen Menschen bestehen soll, wenn nicht in seiner eigenen bereits erworbenen Kulturalität, bleibt verständlicherweise für uns unerfindlich. Die schlichte Behauptung, dass eben gerade doch nicht in jeder besonnenen Vergewisserung des eigenen Selbstseins eine Täuschung versteckt sein könne, ist allerdings ein zweischneidiges Schwert für Griesingers Verständnis der suizidalen Verfassung. Sicherlich verhindert diese Behauptung in einem generellen Sinne die Aufdeckung der Unhaltbarkeit seines neurophysiologischen Konstruktivismus am Beispiel der suizidalen Erfahrung. Zugleich aber wird damit auch die Frage nach einem „Warum?“ der suizidalen Verfassung unter Einbeziehung der Sinndimension menschlichen Lebens im psychiatrischen Diskurs eröffnet, obwohl Griesinger hier sicherlich nicht „das metaphysische Bedürfnis“ des Menschen im Anschluss an Arthur Schopenhauer (1788-1860) im Blick hatte. Dennoch deutet sich hier bei Griesinger eine dimensionale Skalierung der „Besonnenheit“ von Suiziden an. Setzen wir, hierin Griesinger folgend, die „Besonnenheit“ und die „Vernunft einer Entscheidung“ gleich, so finden wir uns in der auch heute noch aktuellen These wieder, dass Suizidentscheidungen zunächst auf einer dimensionalen Skala mit den Extrempolen der fundamentalen Irrationalität bzw. der umfassenden Vernünftigkeit angeordnet werden können (Birnbacher 1990). Unbenommen der Frage, ob eine solche Anordnung der suizidalen Erfahrung tatsächlich dem Sich-töten-können des Menschen gerecht wird, ist zu bemerken, dass eine solche dimensionale Anordnung zunächst erstmal überhaupt die Frage nach dem Sinn des Suizids ermöglicht, ohne sofort an der krankheitsbedingten Selbsttäuschung bei der Mehrzahl der Suizide zweifeln zu müssen. Insofern auch kann Griesinger von „angemessenen“ Entscheidungen bei „besonnenen Suiziden“ sprechen, da er eben gerade die Unangemessenheit der Suizidentscheidung in allen anderen Fällen als Folge der krankheitsbedingten Selbsttäuschung versteht. Sein Kriterium der „Angemessenheit“ ist dabei unbemerkterweise eines der kulturellen Gewohnheit und Ideale (vgl. Griesinger 1861, S. 257). Griesinger umgeht also mit seiner Behauptung der „besonnenen Suizide“ die Notwendigkeit, das Problem der Selbsttäuschung für die Psychiatrie neu zu fassen und die grundsätzliche Unumgänglichkeit der Selbsttäuschung für das Selbstbewusstsein – wie sie eben gerade in der Schopenhauerschen Philosophie bereits thematisiert ist – anzuerkennen. Damit verhindert aber nun Griesingers Behauptung auch zugleich die Thematisierung zweier anderer wichtiger Aspekte der suizidalen Erfahrung, dass nämlich a) in jeder suizidalen Erfahrung eine innere Zwiespältigkeit gegeben ist, und dass b) in jeder suizidalen Erfahrung die eigene Sterblichkeit unnachgiebig in einem reflexiven Sinn gegeben ist.

Die Verhinderung des ersten Aspekts aus der Behauptung „besonnener Suizide abseits aller Selbsttäuschung aus chronischem Lebensüberdruß“ ist naheliegend, da Griesinger durch seine Behauptung ein externes Maß ausweist, an dem sich die Vernünftigkeit eines Suizids – und damit auch die Erlaubtheit eines Suizids – ablesen lasse. Hierdurch transferiert er alle Aspekte des Erlebens, Wahrnehmens oder Denkens, die in der eigenen

Erfahrung für den suizidalen Menschen mehr oder anderes aufzeigen, als Griesingers psychiatrisches Modell zulässt, ins Reich der Einbildungen, Illusionen und Phantasien. Hier nun kommt bereits der zweite Aspekt ins Spiel, denn Griesingers Annahme eines „besonnenen Suizids“ lässt zugleich die Frage nach der Wirklichkeit des Todes im Leben unthematisiert. Dies mag zunächst erstaunen, da doch Griesinger zum einen die Vorstellung eines Paradieses nach dem Tode als eine „fixe Idee“ bezeichnet – und sich damit als „vollkommen aufgeklärt“ zu erkennen gibt – und zum anderen im Tod eine Erleichterung vom jetzigen unerträglichen Zustand bemerkt – und damit durchaus den entscheidenden Aspekt benennt, der die rettende Qualität des Suizids für einen derart aufgeklärten Menschen ausmacht. Und tatsächlich hätten auch beide Aspekte die direkte Thematisierung des Todes in seiner Entzogenheit im Leben und seiner letztlichen Unvorstellbarkeit für uns lebende Wesen erlaubt, jedoch nimmt Griesinger eine solche Thematisierung nicht vor. Dabei mag auch der Wunsch nach einer wissenschaftlichen Abgrenzung gegen Philosophie und Theologie eine Rolle spielen, andererseits hätte ihn aber diese Thematisierung erneut an die Frage nach der Wirklichkeit des Ich und die Grenzen der Selbsttäuschung herangeführt. Denn, so das in seinem Modell operierende Argument, da die Thematisierung des Todes für ein Verständnis der suizidalen Verfassung entbehrlich erscheint, scheint auch der Tod in das Reich der Phantasie verfrachtet zu werden, ganz so, als wäre er – wie auch das Ich in Griesingers psychiatrischem Modell – eine hirnhysiologisch konstruierte Vorstellung.

Sicherlich ist diese Entfernung des Todes aus der Selbstvergewisserung mehr diskursive Tendenz als echte Überzeugung Griesingers. Aber es ist ein wichtiger Befund, dass die Diskurse über das Leben im 19. Jahrhundert den Tod real-entwirklichen. In dieser Real-Entwirklichung verliert der Suizid zugleich jegliche rettende Qualität, wobei Griesinger hier Ausnahmen gelten lassen möchte. Die dennoch im psychiatrischen Verständnis der suizidalen Erfahrung fehlende Kenntnisnahme des Todes in seiner unausweichlichen, unverfügbaren und unbestimmbaren Qualität hat ihren Hintergrund in dem aufklärerischen Nachweis, dass sich eben gerade am Tod unmissverständlich der Einbruch der kosmischen Teleologie zeigt. Denn mit den kantischen Kritiken bricht um 1800 die Grundannahme des teleologischen Denkens insofern ein, da es eben nicht einmal mehr als sicher gelten kann, dass es einen solchen Überbau des Lebens – sei es Gott, Schicksal oder Vernunft – überhaupt gibt. Wenn also die christlichen Versprechungen eines ewigen Lebens oder einer leibhaftigen Wiederauferstehung ins Paradies allenfalls noch geglaubt, aber nicht mehr gewusst werden können, steht im Angesicht des eigenen Sich-töten-könnens die Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins auf dem Spiel. Denn was bleibt, wenn das eigene Leben nicht mehr in ein großes Ganzes eingebunden werden kann?

Um diese im kulturellen europäischen Diskurs des 19. Jahrhunderts virulente Frage kommt Griesinger herum, indem er eine eigentümliche Begrenzung seines Modells vornimmt und eine qualitative Differenz von „chronischem Lebensüberdruß“ und

„besonnenen Suiziden“ behauptet, welche sowohl den Tod und damit die rettende Qualität des Suizids aus dem Verständnis heraushält als auch die Selbsttäuschung für ein „starkes Ich“ zurückweist. Und dies, obwohl diese Frage im 19. Jahrhundert zur Schlüsselfrage der sich neu formierenden Philosophie wird. Insbesondere Arthur Schopenhauer wirft diese Frage auf, aber auch Heinrich von Kleist thematisiert bereits den naheliegenden Zusammenhang (Muth 1958; Emrich 1991; Schlimme 2001). Und Friedrich Nietzsche (1844-1900) verweist schließlich in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ (1882/87) 1882 darauf, dass sich der Sinn des Lebens nur aus dem jeweiligen Leben selbst ergeben kann und dieses konkrete Leben nicht zu überdauern vermag, auch wenn der Mensch die Vorstellung eines überdauernden Sinns benötigt: „Der Mensch muß von Zeit zu Zeit glauben zu wissen, warum er existiert, seine Gattung kann nicht gedeihen, ohne ein periodisches Zutrauen zum Leben!“ (Nietzsche 1959, S. 44) Auch wenn der Mensch seine „grenzenlose Fliegen- und Froscharmeligkeit“ zurückweisen möchte, gilt, wie Nietzsche in der zweiten Ausgabe der „Fröhlichen Wissenschaft“ 1887 festhält: „Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stoßen und ihren ‚Sinn‘ wie eine Falschmünzerei verurteilen, kommt nun sofort auf furchtbare Weise die Schopenhauerische Frage zu uns: *Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?* – Jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle Tiefen hinein gehört zu werden.“ (S. 302) Eine Frage, die Nietzsche bereits in seinem „Zarathustra“ unter Bezug zum Suizid thematisiert (Nietzsche 1994, Bd. 2, S. 159f), die aber im psychiatrischen Modell des 19. Jahrhunderts bei Griesinger jedenfalls nochmal abgewendet wird.

Zusammenfassend zeigt sich Griesingers Verständnis der suizidalen Erfahrung demnach als eine Fortsetzung des reilschen Verständnisses, wobei er die eher grobe These der „Schwärmerei“ durch ein differenzierteres Konzept der „Schwäche des Ich“ und des innerlich aufkommenden „Selbstmordstrebens“ in der Verzweiflung, Melancholie und bei unerträglichen wahnhaften Ideen ersetzt. Er formuliert damit ein psychiatrisches Modell der suizidalen Verfassung, welches sich weitgehend auf die verzweifelte Seite des suizidalen Menschen konzentriert. Die mit dieser Konzentration des Verständnisses aufkommende Frage, inwiefern denn dann der verzweifelte Mensch gerade den Tod als „letzten Ausweg“ wählt, beantwortet Griesinger durch den Verweis auf Phantasien über den rettenden Charakter des Todes, die sich der verzweifelte Mensch in seiner Selbsttäuschung einbildet. Letztere werden wiederum durch die Verzweiflung hervorgebracht, so dass sich der psychologische Kreislauf schließt, der die suizidale Verfassung weitertreibt. Griesinger formuliert damit ein Modell, welches sich in erstaunlich ähnlicher Weise auch in den heutigen Lehrbuchartikeln zur suizidalen Verfassung findet (vgl. Wolfersdorf 2007). Wenig erstaunlich ist daher, dass auch das aktuelle psychiatrische Verständnis der suizidalen Erfahrung den rettenden Charakter des Todes, wie er dem suizidalen Menschen erscheint, nur am Rande wahrnimmt (vgl. Schlimme 2007c). Dennoch aber eröffnet Griesinger zugleich mit seiner These der

„seltenen besonnenen Suizide“ die Thematisierung der Frage, ob nicht doch in einer Suizidentscheidung ein nachvollziehbarer Sinn bestehen könne, obwohl er zugleich die Ubiquität der Sinnhaftigkeit der Suizidentscheidung für den suizidalen Menschen damit wiederum negiert.

Eine ähnliche Konstellation findet sich bei Emil Kraepelin (1856-1926), dem vielleicht entscheidenden Wegbereiter der stationären „klinischen Psychiatrie“, wie sie die transatlantische Psychiatrie im 20. Jahrhundert geprägt hat. In seiner Heidelberger Zeit als Ordinarius für Psychiatrie und Chefarzt der dortigen psychiatrischen Universitätsklinik (1891-1902/03) reorganisiert er den Behandlungsablauf und die Dokumentationsstruktur im Interesse einer möglichst umfangreichen Sammlung von Krankengeschichten. Zugleich können junge Ärzte so den „psychiatrischen Blick“ lernen, der seit den Anfängen der Psychiatrie um 1800 im Zentrum dieser Disziplin steht (Schlimme 2005) und sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als entscheidendes diagnostisches Instrument des Psychiaters etabliert hat (Engstrom 2003, 121ff). Die Sammlung von Krankengeschichten in möglichst frühen Stadien der Erkrankung und über eine möglichst lange Verlaufszeit dient Kraepelins Bemühung um die nosologische Klassifikation der „endogenen Geistesstörungen“ (129 ff). Dieses Bemühen bildet auch den Hintergrund seines sonst als wechsellustig erscheinenden Verhaltens gegenüber der staatlichen „Obrigkeit“ (129 ff; Blasius 1994, 124 ff). In der fünften Auflage seines Lehrbuchs veröffentlicht er erstmals seine auch heute noch im psychiatrischen Diskurs gültige Unterscheidung von „Dementia praecox“ und „Zyklothymie“ – dem heutigen Sprachgebrauch entsprechend die Psychosen aus dem schizophrenen Formenkreis und die affektiven Störungen mit depressiven bzw. manischen Episoden –, die er in einem realistisch-naturalistischen Sinne als „natürliche Krankheitseinheiten“ versteht. Mit dem Diktum der experimentellen Erforschung dieser „Krankheitseinheiten“ entwirft Kraepelin zugleich ein fortschrittsoptimistisches Forschungsprogramm der psychiatrischen Wissenschaft, welches er an der 1917 eröffneten Deutschen Forschungsanstalt für Psychiatrie in München konkret zu realisieren weiß (vgl. Hoff 1994, S. 59ff u. S. 71f). Zugleich aber ist Kraepelin auch äußerst engagiert in den Abstinenzbewegungen, wobei er nicht nur eine wissenschaftliche Begründung der Gefährlichkeit des „Willensvernichters“ Alkohol zu liefern bemüht ist, sondern auch seine ärztliche Autorität in den Dienst der allgemeinen Aufklärung stellt (Spode 1993, 209 ff; vgl. a. Schlimme 2008).

In der sechsten Auflage seines *Lehrbuchs der Psychiatrie* von 1899, vielleicht der wirkmächtigsten Auflage, erörtert Kraepelin einleitend das „Ergänzungsverhältnis innerer und äußerer Ursachen“ als das generelle Rätsel der Psychiatrie (Kraepelin 1899, I, S. 12 ff). Während nämlich die schädliche Einwirkung „in einem Falle an der inneren Widerstandsfähigkeit des Betroffenen ohne weiteres abprallt, kann sie ein anderes Mal vielleicht eine heftige, aber kurze Erschütterung des psychischen Gleichgewichtes erzeugen, bei einem Dritten etwa eine schlummernde Krankheitsanlage wecken, die nun

ihrerseits zu langdauerndem geistigem Siechthume führt“ (I, S. 13). Die große Trennung in „äussere und innere Ursachen des Irreseins“, in „exogene“ und „endogene“ Erkrankungen ist für Kraepelin demnach auch nicht streng durchzuführen, da es „naturgemäß alle möglichen Mischungen in dem Verhältnis der äusseren zu den inneren Ursachen geben könne“ (I, S. 14). Dabei unterscheidet er aber nicht nur innere und äußere Ursachen, sondern des weiteren auch persönliche Dispositionen, welche einerseits erworben, aber auch ererbt sein können, von näheren Ursachen und Anlässen (I, S. 92ff). Bedeutsam ist dies insbesondere auch hinsichtlich des Suizids, den Kraepelin generell als „Selbstmord“ bezeichnet.

Kraepelin bezieht sich an den verschiedensten Stellen in seinem umfangreichen, in der sechsten Auflage zweibändigen Lehrbuch auf den Suizid, ohne ein konkret ausformuliertes Modell oder Verständnis vorzustellen. In all seinen Äußerungen bleibt es jedoch unzweifelhaft, dass er selbst für den Suizid weder etwas übrig hat noch auch nur den Gedanken überhaupt ins Auge fasst, dass es vernünftige Gründe für den Suizid geben könnte. Vielmehr erscheint der Suizid („Selbstmord“) als eine „Krankheitserscheinung“, der eher wie ein Irrtum unter falschen Voraussetzungen beschlossen und umgesetzt wird. „Dahin gehört vor allem die Neigung zum Selbstmorde, wie sie sich so häufig an traurige Wahnideen oder Stimmungen anschliesst. In ihr haben wir es mit einer äusserst verhängnisvollen und praktisch überaus wichtigen Erscheinung des Irreseins zu thun, die bei schlechter Überwachung zahlreiche Opfer fordert.“ (I, S. 257) Ohne dass Kraepelin sein Verständnis des Suizids näher ausführt, kann sein Modell aus seinem weiteren Verständnis erschlossen werden. Dieses ist dabei von der allerdings nicht streng durchgehaltenen Grundvoraussetzung geprägt, dass es eine naiv-realistische Außenwelt und einen sich hierzu wahrnehmend und handelnd verhaltenden seelischen Apparat gibt, der seinerseits in psychophysischer Parallelität nach experimentell aufklärbaren Regeln und Gesetzen funktioniert (vgl. Hoff 1994, S. 47ff u. S. 89ff). In dieser nahezu wissenschaftspositivistischen Weltsicht verortet sich der Mensch als Person, wobei Kraepelin als primär „empirisch arbeitender Pragmatiker“ alle spekulativen, philosophischen oder theologischen Strömungen seiner Zeit aus seinem Diskurs weitgehend herauszuhalten versucht, obwohl er sie gewissermaßen durch die Hintertür wieder einführt, indem er sich als wissenschaftlicher Psychiater wiederum kulturvergleichenden, politischen oder erzieherischen Fragen zuwendet (S. 209ff).

In seinem Selbstverständnis und Menschenbild nimmt nun, durchaus zeitgemäß und seinem psychologischen Lehrer Wilhelm Wundt (1832-1920) zunächst angemessen, der „Wille“ eine besondere Rolle ein. Dabei versteht er aber im Unterschied zu Wundt – und damit auch insbesondere im Gegensatz zu Schopenhauer – den Willen im Sinne eines psychischen Leistungsvermögens, welches gewissermaßen die Krone des seelischen Apparats ist: „Ihren letzten und wichtigsten Ausdruck finden alle Störungen, die das psychische Leben beeinflussen, im Wollen und Handeln des Kranken. Den Ausgangspunkt einer Willenshandlung bildet die Vorstellung eines bestimmten Zweckes,

einer Veränderung an uns selbst oder an unserer Umgebung. Diese Vorstellung wird von Gefühlen begleitet, die sich in Antriebe zur Erreichung jenes Zweckes umsetzen.“ (Kraepelin 1899, I, S. 202) Dabei entspringen nach Kraepelin die „Beweggründe unseres Handelns“ aus „zwei Quellen“: „aus äusseren Anstössen und aus feststehenden allgemeinen Willensrichtungen, deren Inhalt ursprünglich allerdings auch durch die Lebenserfahrung erworben wurde. Beim gesunden Menschen führt jeder Anlass nur soweit wirklich zum Handeln, als ihm nicht wichtige, der eigenen Persönlichkeit angehörende Gegenströmungen im Wege stehen.“ (I, S. 209). Ein solches Wollen und Verhalten nach festen Grundregeln versteht Kraepelin als „Willensfreiheit“: „Nur Kinder und in geringerem Grade auch wol Frauen, ferner die ‚leichtsinnigen‘ Naturen lassen sich mehr von den Einflüssen des Augenblicks, als von festen ‚Grundsätzen‘ leiten, weil sie solche noch nicht erworben haben oder überhaupt nicht zu erwerben im Stande sind.“ (I, S. 209) Bevor wir auf die hier erfolgende, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den europäisch geprägten Kulturen weit verbreitete Gleichsetzung von Frauen und Weiblichkeit mit Gefühlshaftigkeit und einer Schwäche des Verstandes eingehen, gilt es zunächst, Kraepelins Begriff des „Willens“ für sein Verständnis der suizidalen Verfassung fruchtbar zu machen.

Denn eine solche „Willensfreiheit“ setzt neben einer Herrschaft des Willens über den restlichen „seelischen Apparat“ zugleich auch die entsprechenden – und zwar „vernünftigen“, jedenfalls dieser Freiheit lang- und kurzfristig dienlichen – Erkenntnisse der Situation voraus. Dabei kann eine exakte Erkenntnis („Wissen“), welche ein „getreues Abbild der Welt“ ist, nur aufgrund der „verstandesmässigen Verarbeitung der Vorstellungen“ in Übereinstimmung mit den Sinneswahrnehmungen erlangt und Irrtümer „mit den Waffen der Erfahrung und der verstandesgemäßen Überlegung“ bekämpft werden (I, S. 159f). Dieses korrekte „Urteilen“ und „Schließen“ – bei Kraepelin wiederum zentrale, die Sinneswahrnehmung verarbeitende seelische Funktionen (vgl. Hoff 1994, S. 92ff) – baut „auf der Vorarbeit der Wahrnehmung, des Gedächtnisses, der Bildung und Verbindung von Vorstellungen“ auf und kann entsprechend bei den verschiedensten Erkrankungen gestört sein (Kraepelin 1899, I, S. 159). Insofern gilt auch in seinem Modell „die landläufige Thatsache, dass ausgeprägte Stimmungen und Gemüthsbewegungen das klare Urtheil trüben“ sowie die Einsicht, dass insbesondere Wahnideen zu fundamentalen Täuschungen über die Wirklichkeit führen, wobei das Aufkommen von Wahnüberzeugungen für Kraepelin generell „mit einer einschneidenden Unzulänglichkeit der Verstandesleistungen zu thun hat“ (I, S. 166f). Und nicht zuletzt kann die „allzu grosse Heftigkeit der Gemüthsbewegungen [...] die Herrschaft des Willens über das Handeln“ bedrohen, so dass gilt: „Je heftiger aber die gemüthliche Erschütterung, je stärker der Drang zum Handeln, desto geringer ist der Einfluss der Ueberlegung, desto schwieriger die Hemmung der sich vorbereitenden That.“ (I, S. 221) Fassen wir dies zusammen, so ergibt sich, dass a) fehlerhafte Wahrnehmungen („Halluzinationen, Illusionen“); b) Gefühle und Stimmungen („heftige

Gemüthsbewegungen“); c) Triebe; d) Störungen des Gedankenganges („Bildung und Verbindung von Vorstellungen“ und e) wahnhafte Überzeugungen zu bedeutsamen („krankheitsbedingten“) Einschränkungen der Willensstärke gegenüber dem restlichen „seelischen Apparat“ führen.

Entsprechend diesem Verständnis des „Willens“ zeigt sich, dass für Kraepelin insbesondere diejenigen Menschen der „Neigung zum Selbstmord“ nachgeben, die eine verringerte bzw. geringe Widerstandsfähigkeit des bewussten Verstandes gegen den restlichen „seelischen Apparat“ bzw. eine entsprechende Veränderung des „seelischen Apparats“ in Richtung „trauriger Wahnideen und Stimmungen“ aufweisen. Dieses sind bei Kraepelin ganz explizit die „Irren“ – im Rahmen der Melancholie, des manisch-depressiven Irreseins, der Paralyse und Katatonie, aber auch der Neurasthenie und Hysterie – und die Frauen (I, S. 221, 334 u. S. 84).

Kraepelin nennt insbesondere die Melancholie, eine mit einem Wahnerleben einhergehende schwere Form der Depression, in welcher entsprechend dem Wahnerleben (z.B. eines Versündigungs- oder Schuldwahns, in dem der Betreffende unkorrigierbar überzeugt ist, an dem Elend der Welt, seiner Angehörigen oder anderen negativen Ereignissen schuld zu sein) von langer Hand geplant oder aber plötzlich und ohne alle Vorwarnung Suizidversuche ins Werk gesetzt werden (II, S. 320ff u. II, S. 329ff). Kraepelin nennt im weiteren die Depression, in der, wie er ausführlich darlegt, aber oftmals die „schwere Willensstörung“ (d.h. die Schwierigkeit, überhaupt eine sich in voller Absicht vorgenommene Handlung, wie beispielsweise einen Tee zu kochen, tatsächlich ins Werk zu setzen) verhindert, den zumeist vorhandenen „Todeswunsch“ auch konkret in einen Suizidversuch umzusetzen (II; S. 388ff). Kraepelin beschreibt damit einen auch noch aktuell im psychiatrischen Diskurs bekannten Zusammenhang. Nicht zuletzt warnt Kraepelin vor Suiziden, welche direkt nach der Entlassung aus der Klinik vollzogen werden und die sich die Patienten schon lange vor dem Entlassungstag vorgenommen haben (Kraepelin 1899, II, S. 425). Auch dies ist eine im heutigen psychiatrischen Diskurs bekannte Risikosituation für Suizide bei Menschen mit depressiven Störungen (vgl. a. Finzen 1995, S. 49ff; Schneider 2008, S. 126). Sowohl bei der Melancholie als auch der Depression sind es Kraepelin folgend vorwiegend die Veränderungen der Gefühle und Stimmungen („b“) und wahnhafte Überzeugungen („e“), welche zum Suizid führen. Eine eigenständige Erörterung des Befindens bzw. der Erfahrungen der betreffenden Person im Vorfeld des Suizidversuchs unterbleibt bei Kraepelin hingegen vollständig.

Etwas anders verstehen sich die Suizidversuche bei den anderen „Irren“. Kraepelin nennt hier insbesondere die Paralyse mit ihrem klinisch vielfältigen, oftmals mit Wahnideen versehenen, initial periodischen und späterhin in die manifeste „Verblödung“ und zum Tod führenden Verlauf, in welcher sich „in den Frühphasen“ Suizide finden (Kraepelin 1899, II, S. 272). Dabei sind es zumeist „plötzliche Verzweiflungsanwandlungen“, welche „zu triebartigen Selbstmordversuchen“ führen (II, S. 261). Vorausgreifend sei

bemerkt, dass Kraepelin 1899 die „progressive Paralyse“ zwar auch mit der Syphilis in einem ursächlichen Zusammenhang versteht (II, S. 286f). Aber er sieht hierin nicht eine späte Manifestation der syphilitischen Infektion, sondern vermutet ein sich im Blut befindliches Gift, welches eine generelle Ernährungsstörung verursacht, die sich wiederum vorzüglich an der Hirnrinde ausprägt und zum massenhaften Untergang der dortigen Nervenzellen mit anschließendem Ersatz durch Neuroglia (im Zentralen Nervensystem befindliches „Stütz- und Ernährungsgewebe“ der Nervenzellen mit einer Reihe von physiologisch bedeutsamen Funktionen) und Verlust des typischen Gewebaufbaus und damit dem Funktionsverlust der Großhirnrinde führt (II, S. 289ff). Der naturwissenschaftliche Beweis des streng infektiösen Charakters der Neurosyphilis gelingt tatsächlich erst mit dem Nachweis des Erregers 1905, wobei die Einführung eines erfolgreichen, wenn auch toxischen Heilmittels 1909/10, dem arsenhaltigen Salvarsan, durch Paul Ehrlich (1854-1915), einen Großteil der Geisteskranken heilbar macht. Denn schließlich sind in der Psychiatrie der Jahrhundertwende die Paralytiker die wohl bedeutendste Entität der Geisteskranken (Schmiedebach/Priebe 2003). Ebenfalls stärker aus dem Triebhaften verstehen sich die Suizide bei der „Dementia praecox“. Dies gilt insbesondere für die „Katatoniker“, deren zuweilen „ununterbrochen wiederholte Selbstmordversuche“ Kraepelin mit stereotypen Bewegungen bzw. deren gelegentlich „sinnlose Angriffe oder einen Selbstmordversuch“ er mit der psychomotorischen Erregung analogisiert (Kraepelin 1899, II, S. 163, 169 u. S. 177). Im Unterschied hierzu legt er die Suizide oder Suizidversuche bei den „Paranoikern“ als Folgen des wahnimmanenten Handelns aus (II, S. 183). Dabei parallelisiert Kraepelin in seinen Sätzen konsequent die Suizide und Suizidversuche mit fremdaggressivem Verhalten und verweigert sich weitergehenden Überlegungen zur Motivlage des Betreffenden, welche über die reinen Krankheitserscheinungen hinausgehen könnten. So bleiben auch hier die Suizide im Rahmen seines indirekt erschlossenen Verständnisses, wobei das Triebhafte („d“) und die wahnhaften Überzeugungen („e“) dominieren.

Eine „Neigung zum Selbstmord“ findet Kraepelin schlussendlich auch bei der Neurasthenie, einer allgemeinen und rasch wiederkehrenden, mit traurigen Verstimmungen einhergehenden Erschöpfung bei übergroßer Reizbarkeit (II, S. 49), sowie bei der Hysterie mit ihren unterschiedlichsten, im Leiblichen sich ausdrückenden funktionellen Beschwerden, wobei er hier die „Halbherzigkeit der Selbstmordversuche“ betont (II, S. 497). Sowohl die Neurasthenie als auch die Hysterie gehen mit einer Schwäche des Verstandes, einer Tendenz zur Gefühlshaftigkeit sowie einer Konzentration auf das eigene Befinden einher und treten bei Frauen aufgrund ihrer „geringeren Widerstandsfähigkeit“, wie Kraepelin meint, häufiger auf. Das Verständnis dieser Suizide oder Suizidversuche ordnet sich im kraepelinschen Verständnis letztlich eher der weiblichen Seite zu. Denn „das Weib mit seiner zarteren Veranlagung, mit der geringeren Ausbildung des Verstandes und dem stärkeren Hervortreten des Gefühlslebens“ (I, S. 84) ist generell anfälliger für den Suizid. „Wo [...] der

Leidenschaftlichkeit der weiblichen Natur freier Spielraum gegeben ist, [...] sehen wir daher sofort die geringere Widerstandsfähigkeit des weiblichen Geschlechts in erschreckenden Procentsätzen des Irreseins und der Selbstmorde zum Ausdruck gelangen.“ (I, S. 84f). Hier nun findet sich der zweite Pol seines Modells der suizidalen Verfassung explizit dargestellt, nämlich die „Schwäche des Verstandes“, die geringe Widerstandsfähigkeit gegen die nahezu triebhaft zu verstehende „Neigung zum Selbstmord“. Dabei ist es für Kraepelin geradezu beweisend für sein Verständnis, dass er sich hierbei dezidiert auf Prostituierte bezieht, sind doch diese aus der männerbeschützten Position der Ehefrau herausgefallen (I, S. 84). Damit liegt er im kulturellen Trend seiner Zeit, in welcher die Kombination von Suizid und „illness, weakness and the disintegration of self“ insbesondere in Shakespeare’s Figur der Ophelia in Vollendung künstlerisch dargestellt wird, wie beispielsweise durch John Everett Millais (1829-1896) in seiner „Ophelia“ (1851/52) demonstriert (Brown 2001, S. 180f). Insbesondere abseits der hohen Kunst findet sich in der populären Presse die effektheisende Darstellung von „gefallenen Mädchen“, die engelsgleich von Brücken ins Wasser zu schweben scheinen und den Topos von Prostitution und Ins-Wasser-gehen aufgreifen (S. 157ff). So setzt die bildende Kunst die bereits mit Lucretia und Cleopatra aufgenommene visuelle Verbindungslinie von Suizid und Frau auch ohne heroische Elemente fort. Insgesamt wird in diesen Bildern und auch in Kraepelin Topos des „schwachen Geschlechts“ die bedrohliche Qualität der „inneren Natur“ im weiblichen Körper gebunden, auch wenn dies nur für das männliche Publikum gilt. Jedoch sind die zeitgenössischen wissenschaftlichen Leser von Kraepelins Schriften vorwiegend männlichen Geschlechts, was größtenteils auch für die öffentlichkeitsproduzierenden Zeitungsleser noch zu gelten scheint. Auch in der frühen Psychoanalyse finden sich vergleichbar ausgedehnte Bestrebungen.

Zusammenfassend zeigt sich, dass Kraepelin den Suizid als einen unvernünftigen, zerstörerischen Angriff auf sich selbst versteht, inwiefern der Begriff „Selbstmord“ durchaus passend erscheint. Die Beweggründe zum Suizid sieht Kraepelin insbesondere darin, dass eine „Schwäche der verstandesgemäßen Ueberlegung“ und damit eine fehlende Widerstandskraft gegen die zur Handlung treibende „Neigung zum Selbstmord“, welche ihrerseits infolge der mehr oder weniger plötzlichen „traurigen Wahnideen und Stimmungen“ aufkommt, gegeben ist. Es sind also typischerweise zwei Bedingungen, die zusammen kommen, damit ein Suizidentschluss gefasst und in die Tat umgesetzt wird: a) die Schwäche des Verstandes; b) die Neigung zum Selbstmord. Dies gilt, obwohl Kraepelin von plötzlich ausgeführten Suizidversuchen berichtet, die er einem aggressiven Verhalten analogisiert, welche aber für Kraepelin nur bei schweren psychischen Störungen beobachtet werden können. Hier ist, um im kraepelinschen Modell zu bleiben, die Neigung zu drängend oder eben die Schwäche des Verstandes zu eklatant. Vorzüglich finden sich diese doppelseitigen Voraussetzungen Kraepelin folgend bei allen psychischen Erkrankungen und beim weiblichen Geschlecht. In

modellimmanenter Schlüssigkeit ist demnach für Kraepelin der Suizident „unzurechnungsfähig“, wie er explizit ausführt. Bei dieser Feststellung gilt der Zentralsatz: „Ist doch das Handeln nichts anderes, als das Endergebnis des jeweiligen seelischen Gesamtzustandes!“ (I, S. 236) Wie sich dies hinsichtlich der Frauen versteht, bleibt zwar letztlich unklar. Anzunehmen ist allerdings, dass auch hier im kraepelinschen Modell primär die Kombination aus psychischer Erkrankung und geschlechterbedingter Verstandesausbildung entscheidend ist, so dass die Aussage einer schlichten „Unzurechnungsfähigkeit“ von Frauen bei Kraepelin vermutlich nicht gefunden werden kann.

Nimmt man dieses Modell ernst, so ist die Frage nach der suizidalen Erfahrung tatsächlich vollkommen uninteressant. Es geht vielmehr nur noch darum, die krankhaften Faktoren zu erkennen und zu behandeln, so dass sich einzig die Frage nach dem „Warum?“ zu stellen scheint. Hierzu passt durchaus, dass Kraepelin für die Behandlung der „Neigung zum Selbstmord“ keine spezifischen Maßnahmen, sondern ausschließlich die Überwachung und konkrete Schutzmaßnahmen empfiehlt (I, S. 257 u. S. 334). Gerade an diesem letzten Punkt aber wird deutlich, wie es Kraepelin gelingt, den wesentlichen Hintergrundgedanken seines eigenen Modells gar nicht aufzugreifen. Denn die Idee der Überwachung ist tatsächlich nur dann wirklich sinnstiftend für den therapeutischen Alltag, wenn diese „Neigung zum Selbstmord“ nur vorübergehend einen solch hohen Handlungsdruck aufweist, so dass „Schutzmaßnahmen“ auch geboten sind und infolge des zeitlichen Verlaufs der suizidalen Erfahrung auch tatsächlich zur Überbrückung ausreichen. Kraepelin, als Pragmatiker am therapeutischen Alltag durchaus orientiert, erkennt die Bedeutung dieses zeitlichen Aspekts nicht, obwohl er die praktischen Konsequenzen kennt und der Begriff der „psychischen Krise“ durch Carl Gustav Carus bereits 1830 in seinen *Vorlesungen über Psychologie* aus dem mesmerischen Gewand des Spiritistischen herausgeschält wurde (Kahre/Felber 2001, S. 59ff). Spannend ist dabei, dass Carus die Krise als einen Zustand beschreibt, „an der sich die Seele vergegenwärtigt, dass sie sich in einem inneren Widerspruch zu sich selbst befindet“ (S. 61). Und nicht zuletzt konstatiert bereits Nietzsche 1886 in *Jenseits von Gut und Böse* diesen Zusammenhang aufs allerdeutlichste: „Der Gedanke an Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: mit ihm kommt man über manche böse Nacht hinweg.“ (Nietzsche 1994, Bd.3, S. 94) Eine geradezu perfekt zu Griesingers Modell passende Krisenkonzeption, welche hier aber an der psychiatrischen Modellbildung vorbeigeht und erst im psychodynamischen Verständnis bei Freud anzukommen vermag. Es stellt sich also die Frage: Worin liegt der Hintergrund, um diesen wichtigen Gedanken, der in der Lebensphilosophie zu Kraepelins Zeiten sehr verbreitet und somit zum Greifen nahe ist, für ein psychiatrisches Verständnis der suizidalen Verfassung zu verpassen?

Der Hintergrund liegt bei Kraepelin gerade darin, dass er sich kaum dafür interessiert, wie der Kranke seine suizidale Lage selber sieht und einschätzt. Und dies, obwohl Kraepelin durchaus an den psychopathologischen Schilderungen der Kranken interessiert

ist. Sein Lehrbuch ist nicht nur mit Aussagen und Darstellungen von Kranken vollgestopft, sondern bietet zudem Photographien und Schriftproben. Da es ihm aber in diesen Zitierungen und Darstellungen um das Pathologische geht, um den Nachweis des besonders eindrucksvollen Falles und damit auch um die Schulung des „psychiatrischen Blicks“ auf den Kranken, nicht aber um die Kenntnis des subjektiv-wertenden Blicks des kranken Menschen selbst, misslingt Kraepelin notwendigerweise der Nachvollzug der „Schutzmaßnahmen“ aus der suizidalen Sicht. Denn dann hätte ihm deutlich werden müssen, dass die Einschätzung, im eigenen Tod eine Rettung oder Erleichterung zu erfahren, nach einiger Zeit üblicherweise wieder vorübergeht, wenn kein Suizidversuch unternommen werden kann bzw. der Suizidversuch überlebt wird. Sicherlich aber hätte die Anerkennung der suizidalen Erfahrung auch seine generelle Ablehnung des Suizids als umfassend sinnloses Unterfangen und „verhängnisvolles Verhalten“ in Zweifel gezogen. In einem Modell, in dem der Suizid ganz generell und von vornherein für krankhaft, töricht und unsinnig erklärt wird, ist jedoch das Verständnis der suizidalen Verfassung in sich hermetisch abgeschlossen: einzig die Frage nach dem „Warum?“ kann noch sinnvoll gestellt werden. Der Suizid selbst ist in sich vollkommen sinnlos, damit aber auch unverständlich geworden. Die scheinbare „Wertneutralität“ Kraepelins als wissenschaftlicher Psychiater wird gerade darin wertend, dass die durchaus „verständlichen seelischen Zusammenhänge“ der suizidalen Erfahrung weder beschrieben noch überhaupt als gegeben angesehen werden. Die suizidale Erfahrung tritt in den Hintergrund und kann in der fachwissenschaftlichen (psychiatrisch-psychopathologischen) Spezialisierung Kraepelins (Hoff) nur noch in ihren „Krankheitserscheinungen“ gesehen werden und wird damit zugleich in ihrer ansonsten bedrängenden Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens entschärft. Eine Denunzierung dieser Frage als krankhaft kann Kraepelin hierdurch umgehen, so dass die Gefährdung des Ich auch weiterhin durch das Subliminale (Weibliche und Gefühlshafte) in seiner unruhestiftenden Qualität als zentrales Thema der bürgerlichen Selbsterfahrung erhalten bleibt, sich diese „Unruhe“ jedoch zugleich ins Krankhafte verwandelt hat. Die Sinndimension ist in dieser fachwissenschaftlichen Zurichtung des Phänomens der suizidalen Verfassung vollkommen ausgeblendet.

Kraepelin zeichnet damit das durch Griesinger ausformulierte psychiatrische Modell der suizidalen Verfassung in sehr einseitiger Weise nach, ohne dies aber selbst explizit zu reformulieren und sich hierüber Rechenschaft abzulegen. In seinem psychiatrischen Modell gilt: a) der Suizid ist nicht die bewusst absichtliche Entscheidung gemäß vernünftiger Überlegung, welches einer „vernünftigen Überlegung“ des Ich nach „festen Grundsätzen“ entspräche, sondern eine unter „Krankheitserscheinungen“ (fehlerhafte Wahrnehmung, überwältigende Gefühle, Stimmungen und Triebe, wahnhafte Überzeugungen) mit Hilfe eines „schwachen Verstandes“ (krankheitsbedingt durch Störungen des Gedankengangs fehlerhaft arbeitendes Urteilsvermögen, oft mit der Folge von Wahnbildungen; geschlechtsbedingt fehlende Möglichkeit, nach „festen

Grundsätzen“ zu handeln) mehr oder weniger plötzlich getroffene Entscheidung. Die Suizidentscheidung wird von daher nicht von einem starken und vernünftigen Ich getroffen, sondern üblicherweise von einem insgesamt krankhaft veränderten Menschen und wird von daher zu den „Krankheitserscheinungen“ gezählt; b) der derart beschlossene und vollzogene Suizid setzt deshalb den Suizidenten von allen kulturell üblichen Bewertungsmaßstäben, die an die Verantwortlichkeit einer Person gestellt werden, hinsichtlich seiner Suizidtat frei und erklärt ihn für „unzurechnungsfähig“.

Die in diesem Modell vollzogenen Verkürzungen sind unverändert unzulässig: a) im Rückgriff auf Hume zeigt sich, dass der Charakter des „Mehr“ des Todes gegenüber dem „Hier und Jetzt“ im Leben – sei es nun als Erleichterung oder gar als Rettung erlebt – nicht abgewiesen werden kann; b) im Rückgriff auf Schopenhauer und Kierkegaard zeigt sich, dass der Mensch ohne einen „Sinn seines Lebens“ – sei er nun aktiv aufgestellt oder als gegeben geglaubt – notwendig verzweifelt und das Leben dem Tod in seiner Bedeutung vergleichbar wird; c) im Rückgriff auf die Aufklärung erweist sich, dass eine Erkenntnis, die ihren Herkunftsweg – sei es nun eine wissenschaftliche Methode oder ein anderer Weg des Erkennens – und ihre Subjekt- und Situationsgebundenheit verleugnet, zugleich ihren Status als Wissen und Wahrheit verliert. Dennoch steht Kraepelin mit seinem positivistischen Verständnis der suizidalen Verfassung nicht allein in der klinischen Psychiatrie, bietet es doch in seiner Parallelisierung von „Suizid=Geisteskrankheit“ ein scheinbar fachwissenschaftliches Suizidverbot.

Nachdem sich Griesingers heuristisch gefasste Hypothese der Gehirnkrankheiten in der Universitätspsychiatrie im frühen 20. Jahrhundert zur wissenschaftlichen Gewissheit verdichtet, womit eine sehr einseitige Rezeption Griesingers verbunden ist, ringt die Psychiatrie um Professionalisierung und Anerkennung als vollwertiger Teil der medizinischen Wissenschaften. Dabei geht es einer solchen positivistischen Psychiatrie letztlich um nichts weniger als um die wissenschaftliche Kontrolle des psychischen Apparats. In diesen Kontrollbemühungen des psychischen Lebens spielt das Sich-töten können nur eine Nebenrolle. Auch wenn die Öffentlichkeit von Morden und Selbstmorden immer wieder angestachelt und begeistert ist, bleibt gerade in der Zeitungsöffentlichkeit die Tendenz bestehen, die Frage nach den genaueren Hintergründen des Suizids zugunsten einer vereinfachenden, plakativen Antwort auszuschalten (Brown 2001, S. 157ff). Da ist mit der Parallelisierung von „Suizid=Geisteskrankheit“ eher zu punkten, als mit mühsamen, das Philosophische streifenden Exkursen über den Sinn des Lebens. Dennoch zeigen die hier untersuchten psychiatrischen Verständnisse, dass es ein Bemühen um ein differenzierteres Verständnis der suizidalen Erfahrung auch im 19. Jahrhundert gibt. Dieses, vor dem Hintergrund einer beginnenden neurophysiologischen Fundierung formulierte, Verständnis Reils und Griesingers wird von Kraepelin jedoch konsequent in die fachwissenschaftliche Enge geführt, die grundsätzliche Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins wird endgültig aus dem fachdisziplinierten Verständnis ausgeklammert und die rettende

Qualität des Suizids, wie sie sich aus der Sicht des suizidalen Menschen zeigt, wird schließlich nur noch unter dem Vorzeichen thematisiert, dass es sich um ganz offenkundig unvernünftige, irrsinnige und krankhafte Wahnideen („fixe Ideen“) handelt. So bietet das psychiatrische Verständnis der suizidalen Verfassung um 1900, wie es sich letztlich als Lehrbuchwissen bei Kraepelin findet, zwar unaufgeregte, aber unzureichende Antworten auf die Frage nach dem „Warum“. Diese Antworten zeigen dabei einen umfangreichen „blinden Fleck“, der sich auf die suizidale Erfahrung selbst bezieht: weder wird die suizidale Erfahrung als persönliche Erfahrung thematisiert, noch ein tiefergehender Sinn in der suizidalen Erfahrung vermutet. Folgerichtig kann im psychiatrischen Modell der suizidalen Verfassung kraepelinscher Prägung die unnachgiebig in der suizidalen Erfahrung sich stellende Frage nach dem „Wozu“ des Lebens nicht aufgenommen werden.

Dennoch gibt es Ausnahmen, die eben gerade an der „Verwissenschaftlichung“ eines solchen übergeordneten Sinns des Suizids arbeiten. Hier ist insbesondere der italienische Psychiater Enrico Morselli (1852-1929) mit seiner Studie *Il suicido: Saggio di statistica morale* (1879) zu nennen, der den Suizid in die Darwinsche Evolutionstheorie als eine Art Selektionsmechanismus einordnet und hiermit den Suizid des einzelnen Menschen mit einem übergeordneten biologistischen Sinn ausstattet. Dabei gilt ihm der Suizid als Ausdruck eines nicht überlebensfähigen Gehirns, welches den Anforderungen des alltäglichen Kampfes nicht gewachsen ist. Das Evolvierende des Menschen ist für Morselli sein Intellekt, sein Geist und damit sein Gehirn, welches im Falle der Überforderung im intellektuellen Überlebenskampf in die psychische Erkrankung und den Suizid pathologisiert bzw. einbricht. Aus einem solchen Verständnis können natürlich zwei sehr unterschiedliche Schlüsse gezogen werden. Zum einen derjenige, den Morselli selbst zieht: es gilt also, die intellektuellen Kräfte des Menschen zu schulen und zu fördern, welches die beste Verhinderung jeglichen Suizids ist (Droge/Tabor 1992, S. 8f). Andererseits wäre auch die rassenideologische Schlussfolgerung der Minderwertigkeit der suizidalen Menschen möglich, die den Suizid insbesondere in Verbindung mit der „Degenerationshypothese“ positiv konnotieren würde. Diese Konsequenz ziehen andere Psychiater bereits Jahrzehnte im Vorfeld des Nationalsozialismus, allen voran der Forel- und Kraepelin-Schüler Ernst Rüdin (1874-1952), der 1910 fordert, dass in den Irrenanstalten wieder mehr gestorben werden müsse, anstatt sich zeitaufwändig um Erbkrankte zu kümmern (Klee 2001, S. 81f). Dabei gilt, dass der Suizident gewissermaßen nur seinen kulturell verordneten Tod vorwegnimmt. Bekanntlich werden Rüdin, und anderen namhaften Psychiatern im Dritten Reich, die Selbstmord- und Sterblichkeitsrate nicht hoch genug sein, Tötung und (psychiatrische Hirn-)Forschung gehen in dieser Zeit eine menschenverachtende Allianz ein (S. 125ff u. S. 147ff). In einem solchen Verständnis wird der Suizid zum staatlich anerkannten Heilmittel, wobei ein Verständnis der suizidalen Erfahrung allenfalls noch in dem Sinne erforderlich wäre, um suizidale Krisen im Leben wahrhaft unüberwindbar zu machen.

Die vom suizidalen Menschen wahrgenommene rettende Qualität des Suizids, sei es Erleichterung oder auch „mehr“, gewinnt hierin einen unzweifelhaften Wirklichkeitsstatus für den betreffenden Menschen. Insofern widerspricht die suizidale Erfahrung sogar noch in diesen Momenten einem pervers-reduktionistischen Verständnis, wie es das psychiatrische Modell um 1900 in der Real-Entwirklichung der rettenden Qualität vorformuliert hat.

### 3.10. Suizid und die Frage nach dem Sinn

Die Real-Entwirklichung der rettenden Qualität des Suizids vollzieht sich parallel zur Säkularisierung des Lebens, obwohl, wie wir mit Bezug zu Hume festhalten müssen, ein letzter Rest dieser rettenden Qualität dem Suizid auch im härtesten Atheismus nicht abgesprochen werden kann. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts orientieren sich die populären Verständnisse der suizidalen Erfahrung vor allem an dem Topos der Selbsttäuschung. Das Modell des „Suizids aus Schwärmerei“, welches im Moritz'schen „Magazin für Erfahrungsseelenkunde“ und in anderen zeitgleichen Texten wie Goethes „Werther“ oder Spieß' „Selbstmörderbiographien“ zum Ende des 18. Jahrhunderts thematisiert wird, operiert mit der Annahme einer „inneren Natur“, die den Menschen über seine Situation, Aussichten und Absichten zu täuschen vermag. Auch in den frühen psychiatrischen Verständnissen bei Reil und Griesinger findet sich dieses Modell einer „psychodynamischen“ Selbsttäuschung wieder. Denn auch weiterhin ist die Gefährdung des Ich durch das Subliminale ein zentrales Thema der bürgerlichen Selbsterfahrung, welches entsprechend auch nach einer psychologischen bzw. medizinisch-psychiatrischen Erklärung verlangt. Jedoch greifen weder Reil noch Griesinger die durchaus naheliegende Frage nach dem Sinn der psychischen Störungen bzw. dem Sinn der suizidalen Verfassung auf. So bleibt im psychiatrischen Modell der suizidalen Verfassung die Frage nach dem „Wozu“ zunächst unbeachtet, obwohl sie die zunehmende Selbstaufklärung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts unnachgiebig begleitet. Beachtung findet diese Frage hingegen in den psychodynamischen Verständnissen des 19. Jahrhunderts, welche sich aus einer Bewegung entwickeln, die im 18. Jahrhundert im Schoße der Aufklärung entsteht und sich gegen den Rationalismus der Aufklärung wendet. Die Wurzeln dieser Bewegung sind vielfältig. Zunächst ist es die Aufklärung selbst, die infolge ihres Primats der Vernunft zwingenderweise skeptisch ist. In diesem Sinne tendiert jede Aufklärung zur skeptischen Befragung ihrer eigenen Ansichten, Einsichten und Überzeugungen, so dass sie zu einer weiteren Aufklärung über sich selbst führt. Die Kritik der einseitigen Orientierung des Lebens am Verstand und der Rationalität gehört somit zu den Grundbausteinen jeder Aufklärung, auch wenn sie genau eine solche Orientierung als ihr höchstes Ziel ausgibt und die vernunftkritische Qualität

angesichts des initialen Fortschrittsoptimismus unbemerkt geblieben ist (Müller 2002, S. 4f). Entsprechend dieser skeptischen Grundhaltung etabliert sich Mitte des 18. Jahrhunderts eine „kritische Masse“ von vor allem jungen Menschen, die angesichts des raschen Wandels der gesellschaftlich-kulturellen Umstände eine individuelle Unruhe des „Wohin?“ erfahren. Vor allem Intellektuelle, die aufgeklärt genug sind, um ihr eigenes Aufgeklärtsein in seinen rationalistischen und ernüchternden Vereinseitigungen zu kritisieren, finden so zu einer Gegenposition in der Aufklärung. Vor dem Hintergrund beständiger Unsicherheit des Einzelnen auf seinem Lebensweg, wie sie letztlich wiederum die Aufklärung mit ihrer kritischen Auseinandersetzung mit hergebrachten Lebensformen erzwingt, und im Angesicht einer erkennbarerweise keineswegs nur ausschließlich vernünftig verständlichen Welt, beginnt eine vielfältige Suche nach Wegen aus den Vereinseitigungen des eigenen Aufklärteins.

Dem damaligen Menschen bieten sich mehrere Möglichkeiten, der Einseitigkeit der Aufklärung entgegenzutreten. Neben der Flucht in die Natur (von der Landschaft bis zum „Ossian“), in die antike Vergangenheit (von der griechischen Philosophie bis zur antiken Dichtung) und in die Ferne (von der Auswanderung bis zur vorübergehenden Kolonialbesiedelung, von der Handelsreise über die Expedition bis zur Forschungsreise, von der individuellen Bildungsreise bis zur Lektüre der Reisebeschreibung, überall lauert „Afrika, der unbekannte Kontinent“) ist insbesondere die Flucht in das Phantastische und Transrationale kennzeichnend für das späte 18. und frühe 19. Jahrhundert. Eine gemeinsame Grundtendenz finden alle Bewegungen darin, dass das Gefühlshafte eine besondere Bedeutung hat (Kupfer 1996, S. 87ff). Zudem aber thematisiert sich in ihnen auch die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins, welcher mit der Aufklärung brüchig geworden ist. Die Antworten „Gott“, „Schicksal“ oder „prästabilierte Harmonie“ (Leibniz) sind zu Glaubensfragen geworden. Vor diesem Hintergrund bricht die Frage nach dem „Wozu“ des eigenen Lebens unmissverständlich auf. Die Sinndimension kann im Folgenden auch aus dem Verständnis der suizidalen Erfahrung kaum mehr herausgehalten werden, obwohl sich die psychiatrischen Verständnisse im 19. Jahrhundert zunächst – wie bereits gezeigt – noch erfolgreich gegen diese Notwendigkeit versperren können. Genau diese Dimension wird aber letztlich – jedenfalls bei Freud aber gegen den eigenen Anspruch einer streng (natur-)wissenschaftlichen Psychoanalyse – kennzeichnend für das psychodynamische Verständnis psychischer Störungen: in ihnen gilt es nämlich nicht nur hermeneutisch den individuellen Sinn der persönlichen Störung zu entschlüsseln, sondern zugleich in dieser Entschlüsselung die Frage nach dem übergeordneten Sinn des menschlichen Daseins anzuerkennen.

Entsprechend finden sich entfernte Vorläufer eines psychodynamischen Verständnisses der suizidalen Erfahrung insbesondere auch in der Literatur, welche zunehmend als Selbstthematization des individualisierten Bürgers verständlich wird (Martini 1984, S. 171f u. S. 186ff). Durchweg bleibt beispielsweise der Suizid in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts ein wichtiges Thema, wobei er oft als ruhmreicher

Heldentod dargestellt wird. „Die adligen Helden töten sich mit dem besten Gewissen der Welt, aus sehr unterschiedlichen und immer vortrefflichen Gründen in einer Fülle von Romanen.“ (Minois 1996, S. 235) Diese etwas überzeichnete Beschreibung Minois' benennt, dass der „Heldentod“ in der Literatur als ein Opfertod konstruiert wird. Dabei opfert sich der Held für die unterschiedlichsten Ideen und Ideale (Ehre, Familie, Liebe, Vaterland), welche sich aber eben gerade immer dadurch auszeichnen, dass sie den einzelnen Menschen übersteigen. Obwohl hiermit auch der „christliche Märtyrertod“ gemeint sein könnte, stehen diese Opfersuizide in einem „freigeistigen“ Widerspruch mit der kirchlichen Ablehnung des Suizids. Sie erinnern somit eher an die Selbstopferdramen des Euripides, in denen der städtische Zusammenhalt ebenfalls durch entsprechende Vorbilder auf der Theaterbühne mimetisch produziert wird. Festzuhalten bleibt, dass der Suizid hier als zutiefst sinnausweisend erfahren wird. Unklar bleibt hingegen, ob nun der Suizid seinen Sinn aus der Idee gewinnt, für die sich derjenige opfert, oder aber ob die Idee ihren Sinn daraus erhält, dass sich jemand für sie opfert. Die skeptische Befragung dieses Zusammenhangs kann aus aufklärerischer Sicht zunächst nur die zwei bereits bekannten Antworten finden: a) derjenige opfert sich der Vernunft, womit sich die Frage stellt, ob es überhaupt vernünftige Suizide gibt; b) derjenige opfert sich einer unvernünftigen („schwärmerischen“) Idee, womit sich die Frage stellt, inwiefern sich der Mensch derart über sich zu täuschen vermag.

Im späten 18. Jahrhundert findet sich in den deutsch-, englisch- und französischsprachigen Gegenden dann vor allem der weitreichende Einfluss von Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) auf das Verständnis der suizidalen Erfahrung bzw. des Sich-töten-könnens in Europa und der europäischen Literatur (MacDonald 1989, S. 80f; MacDonald/Murphy 1990, S. 190ff; Minois 1996, S. 389). Goethes 1774 veröffentlichter Briefroman „Die Leiden des jungen Werther“ hat insbesondere eine tief greifende Wirkung auf die junge Generation des ausgehenden 18. Jahrhunderts (sog. „Wertherfieber“; vgl. Scherpe 1970; Herrmann 1994). Dabei wirkt er als Vorbild, wenn auch weniger im Sinne einer Zunahme der Suizide, sondern vielmehr durch die psychologische Verstehbarkeit sonst scheinbar irrationalen Handelns (Steinberg 1999). Die Bedeutung menschlicher Befindlichkeit und die Nachvollziehbarkeit der ausweglosen Situation des „Werther“ bietet so eine Alternative zu der Dichotomie, das Verständnis der suizidalen Erfahrung entweder nur am rationalistischen Bewusstsein oder nur an der unvernünftigen „inneren Natur“ zu orientieren. Wie sich in der genaueren Betrachtung des „Werther“ zeigt, findet die suizidale Erfahrung bei Goethe ein Verständnis, welches aus der Sicht der modernen Suizidologie als geradezu paradigmatisch angesehen werden kann. Letzteres zeigt sich beispielsweise darin, dass sogar derzeit noch die Suizidforschung in den „Leiden des jungen Werther“ ihre zentralen Verständnismöglichkeiten wieder zu finden vermag (Leenaars 1996). Dennoch geht Goethe in wesentlichen Punkten über die suizidologischen Verständnisse der Moderne hinaus, da er die rettende Qualität des Suizids aus der Sicht des suizidalen

Menschen in sein Verständnis der suizidalen Erfahrung einbezieht und so zugleich die Frage nach dem „Wozu“ des menschlichen Lebens thematisiert. Dies gelingt Goethe, da für ihn das untrennbare und unteilbare Zueinander von Mensch und Welt allem Erleben vorgängig ist. Es ist dieses Grundvertrauen, welches Goethe grundsätzlich von den strenger suizidologischen Verständnissen unterscheidet, die vorwiegend an einem „Warum“ der suizidalen Verfassung interessiert sind, jedoch den weitergreifenden Sinn des menschlichen Daseins unthematisiert lassen. Die leitende Frage ist in den suizidologischen Verständnissen eben nicht, wie es ist, suizidal zu sein, sondern: Warum ist jemand suizidal? So kommen sie allenfalls in ihren Randbereichen mit der Frage nach dem „Wozu“ des menschlichen Lebens in Kontakt, obwohl dies, wie wir bereits jetzt festhalten können, eine zentrale Frage in der suizidalen Erfahrung ist.

Es stellt sich aber für die Psychiatrie und Psychologie die Herausforderung, wie die Frage nach einem „Warum“ der suizidalen Verfassung unter Einbeziehung der Sinndimension menschlichen Lebens gestellt werden kann, ohne seinerseits eine philosophisch fundierte Diskussion über den Sinn des Lebens zu führen zu müssen – wie dies beispielsweise an Arthur Schopenhauer (1788-1860) anknüpfend möglich wäre – und ohne andererseits in die vernünftelnde Dichotomie zu verfallen, nach der Suizide entweder grundsätzlich irrsinnig oder aber zwingend vernünftig sind – wie die Diskussion in der Aufklärung und die frühen psychiatrischen Verständnisse zunächst nahelegen. Setzt man an, dass der Sinn des Daseins ein vernünftiger ist, wie auch immer er beschaffen sein mag, so findet sich eine Lösung – wie bereits angedeutet – in der Anordnung des Suizids auf einer dimensional Skala, auf der die Extrempole die fundamentale Irrationalität bzw. die umfassende Vernünftigkeit sind (Birnbacher 1990). Demnach kann sich jeder Suizid als „mehr oder weniger“ vernünftig zeigen, womit aber auch gesagt ist, dass es sowohl vollkommen vernünftige als auch vollkommen unvernünftige Suizide gibt. Dies ist genau die Lösung, die auch Griesinger mit seiner Annahme der „besonnenen Suizide“ anstrebt und die auch Schopenhauer nahelegen wird. Sicherlich stellt sich die Frage, ob eine solche Anordnung des Sich-töten-könnens tatsächlich sinnvoll ist. Denn da die rettende Qualität des Suizids, wie sie der suizidale Mensch sieht, vernünftigerweise nicht von der Hand zu weisen ist, verschiebt sich letztlich im Falle einer solchen Anordnung die Frage nach der Vernünftigkeit der Suizidentscheidung auf die Frage danach, ob die Verzweiflung wirklich endgültig ist bzw. ob die Einschätzung des suizidalen Menschen, dass ihm „auf Erden nicht mehr zu helfen war“ (Heinrich von Kleist an seine Schwester Ulrike am Morgen seines Suizids, dem 21. November 1811: „die Wahrheit ist, dass mir auf Erden nicht zu helfen war“ Kleist 1994, Bd. 2, S. 887), wirklich unwiederbringlich zutrifft. Eine stets höchst fragwürdige Einschätzung, wie sich insbesondere im Konzept der psychosozialen Krise zeigt, welches für das moderne suizidologische Modell und eine Phänomenologie der suizidalen Erfahrung von fundamentaler Bedeutung ist (Schlimme 2007c; Etzersdorfer 2008a). Es ist aber festzuhalten, dass eine solche Anordnung zunächst überhaupt erstmal

die Möglichkeit eröffnet, die Frage nach dem Sinn des Suizids zu stellen, ohne einerseits zugleich an der Vernünftigkeit des Sinns des menschlichen Daseins zu zweifeln bzw. andererseits die Krankhaftigkeit der meisten Suizidentscheidungen bezweifeln zu müssen. Insbesondere letzteres ist für die Psychiatrie von Bedeutung. Der Schlüssel aber, um eine solche Anordnung vornehmen zu können, findet sich ganz offenbar in der Weise, wie die Selbsttäuschung, die Vernunft und das Bewusstsein miteinander verknüpft und verbunden sind, erlebt sich doch schließlich gerade das (kraepelinsche) „starke Ich“ um 1900 durch das gefühlhaft-sexuelle bzw. „weibliche“ Unbewusste bedroht. Das Verständnis dieser Verknüpfung ist ebenfalls ein Zentralthema der Psychiatrie, wobei sich die Verknüpfung mit den beiden Annahmen des strukturierten, nach aufklärbaren Regeln sich vollziehenden „Unbewussten“ als subliminale „Basis“ des Bewusstseins sowie der grundsätzlich unumgänglichen Selbsttäuschung sinnvoll fassen lässt. Während jedoch Griesinger dieses Problem noch zu umgehen scheint, findet sich eine solche Neufassung in der psychoanalytischen Konzeption von „Ich“ und „Es“, die Sigmund Freud (1856-1939) um 1900 gemeinsam mit Josef Breuer (1842-1925) im Anschluss an Pierre Janet (1859-1947) entwickelt. Mit dieser Neufassung ist zugleich auch die Übernahme wichtiger Thesen Schopenhauers verbunden, auch wenn gerade die überpersönliche Sinndimension durch Freud weitgehend ausgeblendet, ja geradezu als in sich bereits pathologisch abgewehrt wird: „Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, dass man einen Vorrat von unbefriedigender Libido hat, und irgendwas anderes muss damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt.“ (Brief an Marie Bonaparte vom 13. August 1937, Freud 1960, S. 429; vgl. a. Rohr 2009).

### 3.11. Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (1788-1860) steht mit Søren Kierkegaard (1813-1855) in der Formulierung der Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins angesichts des Verlusts einer Sinn zusichernden transzendenten Macht an zentraler Stelle in der europäischen Kulturgeschichte. Die Gegenüberstellung einer unvernünftigen, leiblich gegebenen „inneren Natur“ und eines vernünftigen, reflexionsbegabten Bewusstseins reicht zur Klärung der Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins und Verhaltens tatsächlich nicht aus, so dass sich erneut die Frage nach einem solchen Sinn stellt. Denn während die psychiatrischen Verständnisse ausschließlich bemüht sind, das Zueinander von (neuro-)physiologisch verstandenem Leib und „Ich“ in seinen Verästelungen genauer zu spezifizieren, und dabei zunehmend auch situative Umstände in ihre Überlegungen einbeziehen, zielt die zeitlich parallele „Tiefenphilosophie“ (Lütkehaus 1995) auf eine

grundsätzliche Neubestimmung des Zueinanders von Natur und Geist, wobei die Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins zur Diskussion steht.

Einen wichtigen Schritt in dieser Richtung unternimmt bereits Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Schelling kommt 1806 über Franz von Baader (1765-1841), einen zeithistorisch sonst kaum wirkmächtigen Philosophen der Romantik (Sánchez de Murillo 2002, S. 292), in Kontakt mit der Philosophie von Jakob Böhme (1575-1624). Ohne hier auf Böhmes Philosophie näher eingehen zu wollen, sei auf einen zentralen Punkt seines Denkens hingewiesen. „Böhme erklärt das Unerklärliche nicht, aber öffnet die Dimension, auf der die Wissenschaft als Bereich des Machbaren, von der transzendenten Welt des Unfasslichen eingehüllt, in die geforderte Höhe erhoben werden kann. Wie er das Sein und das Werden als unterschiedliche Erscheinungsformen desselben erblickt, gibt sich ihm die materielle Welt als exakte Widerspiegelung der geistigen. Was oben ist, äußert er, das ist auch untern, und alle Dinge dieser Welt sind dasselbe.“ (S. 225) Bei Böhme finden sich folglich zentrale Gedanken Schellings, insofern verwundert es nicht, dass Schellings wichtigste Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ drei Jahre nach Bekanntschaft mit Böhmes Schriften 1809 erscheint. In dieser Schrift kennzeichnet er Freiheit als Freiheit zum Guten und Bösen – ein damals radikaler Gedanke –, wobei sich letzteres im Geschehen der Verabsolutierung eines Konkreten zeigt. In der Freiheit aber offenbart sich der „Ungrund“ – ein Wort und Gedanke Böhmes. Dieser „Ungrund“ wird von Schelling als indifferent und prädikatlos, aber zugleich als „absoluter Grund“ bestimmt. Denn sowohl Leben und Tod, aber auch Natur und Geist gründen vor aller Gründung im Ungrund bzw. existieren vor aller Existenz im Ungrund. Dieser besteht vor aller Auseinandersetzung in Grund und Existenz, so dass im Ungrund alles das Gleiche ist. Schelling spricht deshalb auch von absoluter Indifferenz, welche dann erst im weiteren Werden ausdifferenziert wird (vgl. Baruzzi 1993, S. 228ff). Dabei entstehen nach Schelling in schrittweiser Auseinandersetzung Materie, Natur und Geist, bleiben sich aber in „Analogie“ zugetan. „Natur ist sichtbarer Geist, Geist dagegen unsichtbare Natur.“ Darum kann man die Natur auch nicht durch bloße mechanische und physikalische Begriffe erklären, sondern benötigt zugleich die zugrundeliegenden geistigen Gesetze, die die Naturphilosophie Schellings sich zu klären bemüht.

Schelling versteht nun den „kranken Wahnsinn“ im Sinne der Medizin, wobei er letzteren als die „Basis des Verstandes“, als „das tiefste Wesen des menschlichen Geistes“ versteht. „Der Wahnsinn entsteht also nicht, sondern tritt hervor, [...]. Was wir Verstand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist, ist eigentlich nichts als geregelter Wahnsinn.“ (Schelling, z.n. Dörner 1999, S. 248) Der „Wahnsinn“ in seiner vollkommenen Erscheinung versteht sich folglich bei Schelling als das „ungefilterte“ Tierisch-Organische des menschlichen Geistes, wohingegen selbst der vollkommenste Verstand immer noch sein Gegenteil in sich trägt. Diese dialektische Bestimmung der

Vernünftigkeit bzw. Unvernünftigkeit des jeweils konkreten Ich entspricht nun nicht nur dem psychiatrischen Verständnis des Wahnsinns zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sondern bietet zugleich eine sinnvolle Bestimmung des Geistes ohne Bezug zu einem göttlichen Wesen. Darüber hinaus ermöglicht diese Bestimmung des Geistes die dimensionale Anordnung jeglichen Verhaltens auf der Skala zwischen „vollkommenem Irrsinn“ und „umfassender Vernünftigkeit“.

In einer ähnlichen Grundrichtung operiert auch die Philosophie von Arthur Schopenhauer, in dessen „Tiefenphilosophie“ insbesondere Freud reichlich Ideen und Anregungen findet (vgl. Lütkehaus 1995, S. 8f; Grün 2000, S. 119ff). So erwähnt Freud in „Jenseits des Lustprinzips“ selbst, dass er mit seiner dualistischen Auffassung der Triebe „unversehens in den Hafen der Philosophie Schopenhauers eingelaufen ist, für den der Tod ‚das eigentliche Resultat‘ und insofern der Zweck des Lebens ist, der Sexualtrieb aber die Verkörperung des Willens zum Leben.“ (Freud 1920/1975, S. 259) Aber auch die freudsche „Auffassung vom Verhältnis der unbewußten Triebregungen zur scheinbaren Herrschaft des rationalen Ich (Rationalisierung, Sublimation) knüpft an Schopenhauers Lehre vom Intellekt als Sklaven des Willens an“ (Bredert 1995, S. 129). So finden sich bedeutende Ideen der freudschen Neubestimmung des Verhältnisses von „Ich“ und „Es“ bereits bei Schopenhauer, was im übrigen auch für das Verständnis der suizidalen Verfassung gilt (Brunner 2008).

Arthur Schopenhauer, am 22. Februar 1788 in Danzig als Sohn eines Großkaufmanns geboren, siedelt bereits 1793 mit seinen Eltern nach Hamburg um, wo er zunächst ganz im Sinne des Vaters eine Privatschule für Kaufleute besucht. Zwischen 1803 und 1805 unternimmt er mit den Eltern eine väterlich finanzierte Reise durch Europa, um anschließend, wie zuvor vereinbart, als Gegenleistung für die Reise die Kaufmannslehre zu beginnen (Grün 2000, S. 14ff). Wenige Monate später nimmt sich der Vater das Leben, Schopenhauers Mutter siedelt – sich offenbar befreit fühlend – nach Weimar um, wo sie schnell einen intensiv frequentierten literarischen Salon unterhält und als erfolgreiche Romanschriftstellerin wohnt. Schopenhauer beginnt schließlich 1809 das Studium der Medizin in Göttingen, um ab 1810 dann ausschließlich Philosophie in Göttingen, Berlin und Jena zu studieren. Bereits 1818 veröffentlicht er den ersten Band der „Welt als Wille und Vorstellung“, der weitgehend unbeachtet bleibt, und habilitiert sich 1820 – kurz nach seinem philosophischen Rivalen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) – an der Universität Berlin für Philosophie. Im Unterschied zu Hegel finden seine Vorlesungen keinen Anklang, so dass er von Lehrmöglichkeiten ausgeschlossen verschiedentliche Italienreisen unternimmt und schließlich 1831 seinen endgültigen Abschied aus Berlin bei Ausbruch der Cholera nimmt (S. 24f). Letztlich lässt sich Schopenhauer als Privatgelehrter in Frankfurt am Main nieder und lebt ein offenbar verlässlich tagesstrukturiertes, aber zurückgezogenes Leben mit wenigen privaten Kontakten, die nach dem Tod der Mutter 1838 noch weiter abnehmen (S. 27f). Ohne universitäre Anbindung veröffentlicht er zunächst nur kleinere Schriften, dann 1843 den

zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ und, mittlerweile bekannt geworden, 1851 seine „Parerga und Paralipomena“. Schopenhauer, in Frankfurt stets mit seinem Pudel *Atma* (brahmanisch, *Weltseele*), unterwegs, stirbt am 21. September 1860.

Schopenhauer bestimmt den Schellingschen „Ungrund“ – von Schopenhauer wiederum als „Ding an sich“ im Anschluss an Kant gefasst – nicht mehr als vollkommen unbestimmbar, sondern als ein Strebendes und Treibendes, welches zwar nicht eindeutig erkannt, aber in der Natur des Menschen unzweifelhaft erfahren werden kann. Dieses „Ding an sich“ drückt „sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt“ bzw. dem „Ganzen und Allgemeinen aller Erfahrung“ aus und kann durch den Menschen in einer Rückwendung auf seine Erfahrung entziffert werden (Schopenhauer 1977, Bd. 3, S. 214f). In dieser Entzifferung befriedigt der Mensch zugleich sein „metaphysisches Bedürfnis“, welches infolge seines Bewusstwerdens über „das Böse, das Uebel und den Tod“ und die fehlende Selbstverständlichkeit der Welt und seines Daseins entsteht und ihn unaufhörlich dazu drängt, den übergeordneten Sinn seines Daseins zu entschlüsseln (S. 199ff). Dieses Drängen ist selbst Ausdruck des „Dings an sich“, welches Schopenhauer als den unpersönlichen Willen bestimmt, als das unaufhörliche Streben und Drängen der lebendigen Natur im Menschen, welches sich in stufenweisem Aufbau zunächst im Materiellen objektiviert, dann im Pflanzenreich und Tierreich sowie dem Unbewussten manifestiert und somit auch alles weitere, wie beispielsweise das Selbstbewusstsein, hervorbringt (Schopenhauer 1977, Bd. 1, S. 201ff; vgl. a. Lütkehaus 1995, S. 21ff). Der übergeordnete Sinn – „der letzte Zweck von Allem“ – ist demnach „ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivierter Trieb“, der in jedem Menschen als „Wille zum Leben“ wie ein „unermüdliches Triebwerk“ funktioniert und das Ausharren in unserer Existenz als einem „Aufschub des Todes [...] bei [...] gewissem (Siege J.S.) des Todes“ bedingt (Schopenhauer 1977, Bd. 3, S. 418).

Diese Interpretation der „Welt als Wille“ ruht auf Schopenhauers erkenntnistheoretischer Einsicht, dass alle Vorstellungen, die überhaupt gegeben sein können, schon immer ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt beinhalten (Bd. 1, S. 29). Vorstellungen gehören also weder dem Subjekt im streng konstruktivistischen Sinne noch dem Objekt im streng realistischen Sinne zu, sondern beinhalten schon immer beides. „Die Welt als Vorstellung also, in welcher Hinsicht allein wir sie hier betrachten, hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt [...] Die andere Hälfte aber das Subjekt [...]. Diese Hälften sind daher unzertrennlich, selbst für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Daseyn, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr.“ (S. 32) Damit aber stellt sich die Frage, wie Vorstellungen überhaupt gegeben sein können. Sicherlich könnte gesagt werden, dass diese Frage in einem solchen erkenntnistheoretischen Idealismus eigentlich gar nicht beantwortet werden könnte, da sich der Geber stets schon immer vollständig und bis zur Unerkennbarkeit im Moment des Gebens „zurückgezogen“ hat (Marion 2002, S. 234f).

In einem solchen phänomenologischen Zugriff kann dann nur mehr nach dem „Wie der Gegebenheit“ gefragt werden.

Schopenhauer hingegen „sucht nach dem, was diesem Vorstellungskomplex zugrunde liegt“ (Breidert 1995, S. 122). Hierdurch hingegen gerät er in einen Widerspruch, der lautet, dass die „Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen“ und zugleich dieses erkennende Wesen „völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen“ ist, „in die es selbst als ein kleines Glied eintritt“ (Schopenhauer 1977, Bd.1, S. 61). Schopenhauer nun will diesen Widerspruch dadurch gelöst wissen, dass er ihn als einen der „Welt der Erscheinung“ bzw. der „Welt als Vorstellung“ versteht, wohingegen der „Kern“ bzw. „das innerste Wesen“ der Welt eben gerade keinerlei Erscheinung und somit auch keinerlei Vorstellung sei (S. 61). Dabei bleibt jedoch die Frage nach dem „Geber“ dieser Vorstellungen bestehen, der aber – erkennbarerweise – außerhalb der Vorstellungsmöglichkeiten des erst mit den Vorstellungen gegebenen Subjekts verbleibt. Der Widerspruch ist auf diese Weise jedenfalls nicht wirklich auflösbar. Es bietet sich aber eine Möglichkeit der Analogisierung dieser Doppelseitigkeit in der Leiblichkeit des Menschen, wobei Schopenhauer den Leib als Erscheinung (i.S. eines Leib-habens) vom Leib als unmittelbarer Erfahrung (i.S. eines Leib-seins) unterscheidet: „Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint.“ (S. 143). Es ist genau diese „unmittelbare Bekanntheit“, diese präepistemische Gewissheit, welche Schopenhauer als primär gegeben bzw. vor aller reflexiven Zuwendung zu sich selbst als bereits gegeben erkennt.

In einem geradezu hyperbolischen Akt analogisiert Schopenhauer nun diese präepistemische Gewissheit, dieses Spüren eines Schon-immer-Bewegtseins, mit allen Bewegungen und Kräften in der Natur, wie sie sich beispielsweise in der raum-zeitlichen Bewegung des eigenen Armes, dem Umkippen der Teetasse und dem Ergießen des Tees über den ersten Band der Züricher Schopenhauer-Ausgabe demonstriert (der Leib ist das „unmittelbare Objekt“ bzw. die „Objektivität des Willens“, S. 143; vgl. a. Bd.3, S. 213ff), und erklärt diese präepistemische Gewissheit zugleich zum „Willen“ und zum „Ding an sich“ (vgl. u.a. S. 202ff; vgl. a. Breidert 1995, S. 122f). Sicherlich bleibt es hierbei unklar, wie Schopenhauer diese, die erkenntnistheoretischen Grenzen kantischer Prägung sprengende Erkenntnis überhaupt verteidigen möchte. Bedeutsam für unseren Zusammenhang ist aber die Schopenhauersche Einsicht in die Priorität des Leibseins bzw. des Lebens vor der intellektuellen Anschauung: „unser Lebenwollen aber ist ein

*prius* des Intellekts“ (Schopenhauer 1977, Bd.3, S. 281) Denn nur dadurch, dass der Mensch durch seinen Leib schon immer in das Leben gebunden ist, in dem sich fortwährend der Wille äußert, begründet sich für Schopenhauer sowohl die Furcht vor dem Tod als auch das Ausharren im Leben (S. 281; vgl. a. 408ff). Und dies, obwohl dieser „blinde Wille“ keinerlei versicherbaren oder übergeordneten Sinn zu stiften in der Lage ist: „Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat.“ (S. 9) Das menschliche Dasein ist für Schopenhauer ohne letztes „Wozu“ und „Warum“, wobei es sich durch die Not und sein unstillbares Bedürfnis um die Verlängerung seines Lebens um einige Jahre plagt, ohne klären zu können, was „Wunder [...] daran gelegen sei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu seyn hat“ (S. 410f) Denn: „Wozu aber die ganze Tragikomödie dasei, ist nicht entfernt abzusehn; da sie keine Zuschauer hat und die Akteure selbst unendliche Plage ausstehn, bei wenigem und bloß negativem Genuß.“ (S. 416f)

Vor diesem Hintergrund nun versteht sich Schopenhauers Verständnis der suizidalen Erfahrung, welches sich weniger um die Frage nach dem „Wie“ und „Warum“, sondern – vielleicht zunächst etwas erstaunlich – wieder stärker auf die Erlaubtheit des Suizids fokussiert. Dennoch ist der schopenhauersche Fokus naheliegend: Wenn der Mensch, trotz allen „metaphysischen Bedürfnisses“, dieses Bedürfnis, wie ja auch alle seine sonstigen (leiblichen) Bedürfnisse, niemals nachhaltig stillen kann, sondern stattdessen in einer von „Plagen und Leiden“ angefüllten Welt sich zu befinden im Leben nicht zu umgehen vermag und folglich sein Streben an Nichtigkeit in einem umfassend sinnentziehenden Dasein nicht zu überbieten ist, wieso sollte er dann diesem dumpfen Lebensdrang nachgeben und in einer verbitterten und stets ungewissen Existenz fortbestehen, wenn er doch um seine Sterblichkeit und um Mittel und Wege in den eigenen Tod weiß? Ist es doch nur die durch das Leben selbst ausgelöste Liebe zum Leben, welche den „Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe begründet, daß wer sich das Leben nimmt verrückt seyn müsse“, wobei ebenso gilt, dass sie „eine gewisse Beruhigung darin finden, daß, auf die schlimmsten Fälle, dieser Ausweg wirklich offen steht“ (Bd. 3, S. 281). Ist nicht in diesem Verständnis des menschlichen Daseins der „schlimmste Fall“ schon jederzeit eingetreten? Kann es überhaupt noch schlimmer kommen? Wieso, so müssen wir Schopenhauer fragen, wieso nicht hier und jetzt der Suizid?

Schopenhauer spricht sich deutlich gegen den Selbstmord aus (Bd. 2, S. 492ff; vgl. a. Brunner 2008). Dabei entwirft er in aller Knappheit ein zukunftsweisendes Vulnerabilitätsmodell der suizidalen Verfassung, wie wir es beispielsweise auch bei Griesinger wiederfinden, und welches zentral um das synergistische oder kontrapunktische Zueinander von inneren und äußeren Anlässen geordnet ist: „Es ist

damit wie mit dem Selbstmorde: selten mag dieser durch den äußern Anlaß allein herbeigeführt seyn, sondern ein gewisses körperliches Mißbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieses erreicht, ist ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich; nur beim höchsten Grade desselben gar keiner. Daher ist kein Unglück so groß, daß es Jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, daß nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte.“ (Schopenhauer 1977, Bd.4, S. 475) Trotz allen psychodynamischen Verständnisses, welches in diesem Modell erkennbar ist, bleibt Schopenhauer bei einer klaren Ablehnung des Suizids. Seine Begründung ist einfach: Auch wenn es für Schopenhauer das zentrale Ziel der menschlichen Lebensführung ist, den Willen zu verneinen und zu „mortifizieren“, ist für ihn der Suizid gerade „ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheut. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört.“ (S. 492) So schlicht und einfach diese Antwort erscheint, so stellt sich die Frage, wie überzeugend diese Begründung bei näherer Betrachtung ist. Dabei ist es zwar sicherlich überzeugend, dass Schopenhauer darauf hinweist, dass das Leben noch bis zum letzten Moment gegeben sein muss, wenn denn sich der Mensch den Tod aktiv geben will. Und es ist zutreffend, dass hierin auch eine „Bejahung“ des Lebens gefunden werden kann, auch wenn es keine explizite Bejahung des Menschen als Person, keine bewusste Entscheidung des Intellekts für das Leben ist, sondern allenfalls als ein subliminales Geschehen ausgewiesen werden kann. Diese von Schopenhauer so deutlich hervorgehobene Unausweichlichkeit der „Logik des Lebens“ bis „zum letzten Atemzug“ findet sich insbesondere auch im Verständnis bei Jean Améry und stellt für eine phänomenologische Analyse der suizidalen Erfahrung eine wesentliche Einsicht dar.

Dennoch bleibt es unklar, inwiefern hier der Suizid nicht dennoch auch als eine Verneinung des „dumpfen Drangs“ bzw. dieses „Willens zum Leben“ verstanden werden kann (Schlimme 2007c). Dies, da Schopenhauer selbst dieses Verständnis in seiner umfangreichen Erläuterung zur „Mortifikation des Willens“ durchaus nahelegt. Denn diese „Mortifikation des Willens“ vollzieht sich nach Schopenhauer in einer Lebensführung, die im Wesentlichen darauf abzielt, das „in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen“ [...] „bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird“, zum Verschwinden zu bringen (Schopenhauer 1977, Bd.2, S. 471 u. S. 483). Dieses kann, wie Schopenhauer mit Verweis auf religiöse Rituale der Selbstpeinigung und die Hinrichtung von bekehrten Übeltätern ausführt, „bis zum freiwilligen Tode“, bis zum „freudigen Empfangen“ des Todes, bis zum „willigen Enden“ im Tode gehen (S. 480 u. S. 485ff). Denn, „so lange der Leib lebt, ist auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu

entbrennen.“ (S. 484) Da es aber keine Unterschiedlichkeit hinsichtlich des Totseins darstellen kann, ob man den Tod „freudig empfängt“ oder aber sich verzweifelt gibt, scheint Schopenhauer hier ausschließlich auf die Unterschiedlichkeit der Intention zu zielen, mit der der Tod anvisiert wird. Dennoch bleibt der Tod in beiden Fällen das vollständige Verlöschen des Willens zum Leben dieses einzelnen Individuums, welcher sich in ausgezeichneter Weise und vor aller Erkenntnis im Leib ausdrückt. Handelt es sich hier aber nicht um einen Widerspruch, der sich darin findet, dass der Suizid nur abhängig von der Intention als die vollkommene „Mortifikation des Willens zum Leben“ verstanden werden kann?

Schopenhauer erörtert diese Unterschiedlichkeit einleitend in dem Zentral-Paragrafen über die „Bejahung und Verneinung des Willens“, in welchem er das Selbstopfer bzw. die „Selbstaufopferung für Andere“ als die höchste Form der Verneinung des Willens anpreist: „Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja [...] so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchsten Grade hilfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß.“ (S. 469) Und zudem deutet Schopenhauer die kosmische Dimension an, die in der konsequenten Verneinung des Willens zum Leben liegt, da hierdurch das Menschengeschlecht und auch die Tiergeschlechter verschwinden würden, bis schließlich „mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts schwände; da ohne Subjekt kein Objekt. [...] Die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist.“ (S. 471) Dieses von Schopenhauer als positiv genommene Aufheben des Daseins und des Kosmos würde das unausweichliche Leiden beenden, welches für Schopenhauer mit dem Leben zwangsläufig gegeben ist. Sicherlich bleibt es unverständlich, wieso innerhalb dieser (willens-)metaphysischen Argumentation eine „Verneinung des Willens“ zwar in der Verabscheuung der Genüsse, nicht aber in der Verabscheuung der Leiden gegeben sein soll. Denn entweder ist – metaphysisch mit Schopenhauer gesprochen – „Alles eine Objektivation des Willens“ oder eben nicht. Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht abseits der Willensmetaphysik gesagt werden könnte, dass derjenige, der die Leiden nicht will, hierin seinen Willen zum Leben ausdrückt, wohingegen derjenige, der die Genüsse nicht will, hierin seinen Willen gegen das Leben ausdrückt? Diese Interpretation argumentiert den „Willen zum Leben“ zwar nicht als ein metaphysisches Gesetz, sondern als das subjektiv erfahrene Wollen. So verstanden macht es allerdings einen Unterschied, was derjenige will (oder eben: nicht will), folgen doch jeweils für das eigene Leben andere Erfahrungswirklichkeiten. Dennoch erlaubt diese zuzugebende

Unterschiedlichkeit keinen Rückschluss auf die metaphysische Ebene, so wie Schopenhauer ihn hier vornimmt. Unbenommen dieser Schwierigkeit wird aber in jedem Fall deutlich, dass Schopenhauer das Opfern des eigenen Lebens für die Erkenntnis „Nur die Verneinung des Willens bringt Erlösung“ als eine geradezu priesterliche Handlung deutet.

Weitere Nachweise, dass es Schopenhauer um einen Unterschied zwischen einer verzweifelten Selbsttötung und einer asketischen Selbsttötung geht, finden sich darin, dass er auf den § 68, in dem er die „Verneinung des Willens“ in der Askese bis zur letzten Selbtaufopferung erläutert, direkt einen Paragraphen folgen lässt, in dem er vehement gegen den Suizid argumentiert (vgl. S. 492ff). In dieser geradezu platonischen Wendung, die ebenfalls die naheliegende Konsequenz des Suizids entsprechend der Erkenntnis der wahren Natur der Seele durch direktes Ansprechen und Abweisen des Suizids abzuwenden sich bemüht, scheut Schopenhauer auch nicht vor Widersprüchen zurück, so beispielsweise wenn er den Suizid als „eine ganz vergebliche und thörichte Handlung“ hinstellt (S. 493). Hierbei bleibt es letztlich unklar, in welcher Hinsicht für den betreffenden Menschen diese Handlung „vergeblich“ sein soll, wenn einerseits (auf der metaphysischen Ebene) das Ziel die vollkommene Verneinung des Willens zum Leben ist und zum anderen (auf der personalen Ebene) im Tod nichts mehr gegeben ist und somit dann sowieso nichts mehr vergeblich sein kann. Des weiteren suggeriert Schopenhauer, dass der Suizid unvernünftig ist, da er widersprüchlich sei. So betitelt er den Suizid als den „schreiendsten Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst“, in welchem „das selbe Individuum sich selbst den Krieg ankündigt“ (S. 493). Nun ist dieser Widerspruch sicherlich in dieser Weise formulierbar, fällt aber zugleich auf Schopenhauers eigene Ausführungen zur „Mortifikation des Willens“ zurück. Denn widersprüchlich erscheint es, wenn die These, dass „der Wille sich hier (im Suizid J.S.) eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung bejaht, weil er anders sich nicht mehr bejahren kann“ als Argument gegen die „Verneinung des Willens“ im Suizid genutzt werden soll (S. 493f). Schließlich wäre diesem Argument folgend eine „Verneinung des Willens“ in keiner Weise möglich, welches an sich auch die strenge Konsequenz seines metaphysischen Verständnisses des Willens wäre.

Schopenhauer jedoch zielt auf eine andere Konsequenz und empfiehlt, zunächst etwas überraschend, eine Lebensführung, in welcher der Mensch selig und ohne Leiden zu leben vermag. Diese Empfehlung findet sich auch darin, dass er den freudig empfangenen Tod aus Askese und den verzweifelt sich gegebenen Tod auf einer dimensional Skala als Extrempole des menschlichen Suizidierens anordnet: „zwischen diesem aus dem Extrem der Askese und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entspringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwischenstufen und Mischungen geben, welches zwar schwer zu erklären ist; aber das menschliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußersten Schwierigkeit ist.“ (S. 497) Diese dimensionale Anordnung eines vernünftigen

(„passiven“) und eines unvernünftigen („aktiven“) Sich-tötens ist, im historischen Rückblick, helllichtig hinsichtlich des weiteren psychiatrisch-psychodynamischen Verständnisses des Suizids. Die hier angenommene kategoriale Vergleichbarkeit der beiden Formen des Suizids lässt nun aber jedenfalls keinen Zweifel mehr daran, dass Schopenhauer meint, die Bewertung des Suizids aus dem Motiv, welches den Betreffenden zum Suizid antreibt, und der Aktivität, welche tendentiell eher passiv den Tod empfängt oder aber aktiv den Tod gibt, vornehmen zu können. Während er ihm im einen Fall sinnausweisend erscheint, ist er im anderen Fall sinnlos und „thöricht“.

Nun stellt sich aber die Frage, inwiefern sich der Sinn des Lebens – Schopenhauer schwebt hier ein Idealbild des Heiligen bzw. des Buddha vor, von dessen wirklicher Gegebenheit er sowohl überzeugt ist als auch seine Leser immer wieder mit verschiedensten Verweisen zu überzeugen versucht (bes. Bd.2, S. 497ff) – tatsächlich entsprechend seiner „Metaphysik des Willens“ aus einer „Mortifikation des Willens“ ergeben kann. Schließlich, so müssen wir Kant folgend auch mit Schopenhauer annehmen – muss sich der Sinn des Lebens aus dem Leben ergeben (welches ja aber zunächst, aus Schopenhauers’ Sicht, gänzlich und objektiv unsinnig ist). Der Sinn kann sich jedoch im eigenen Lebensvollzug erfahrungsgemäß nicht wirklich aus der umfassenden Verneinung des Lebens ergeben, insbesondere auch deshalb, da die Verneinung des Lebens immer einen Rest Leben benötigt, den es *und* mit dem es (sich selbst) zu verneinen vermag. So folgt denn auch für Schopenhauer aus der Erkenntnis in der eigenen Nichtig- und Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins nicht der Suizid, sondern eine veränderte Lebensführung. Diese benennt er zwar als eine „Mortifikation des Willens“, an ihrem Ende steht aber ein „seeliges Leben“ im Diesseits („der Heilige“), welches „der Lebenstraum des wollenden Menschen ist, jener Friede, der höher als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie sie Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden.“ (S. 507) Dieses ist die Folge der unerfindlichen „Gnadenwirkung“, die in der „Verneinung des Willens“ ohne alles menschliche Zutun plötzlich einsetzt und durch den Willen selbst gegeben ist (vgl. S. 498ff). Wie nun aber diese Gnade gemäß der schopenhauerschen „Metaphysik des Willens“ gegeben sein kann, wo doch der „Wille zum Leben“ nach Schopenhauer nur ins Leiden führt, und inwiefern sich dieses einheitliche „Ding an sich“ plötzlich selbst aufzuheben vermag, nachdem es zuvor (wundersamerweise) mit sich selbst in Widerspruch geriet, bleibt letztlich unverständlich und unbestimmbar. Insofern wäre es durchaus folgerichtig, hier wie Schopenhauer eine Gnade zu sehen, welche er auch dementsprechend mit religiösen Interpretationen analogisiert (vgl. Breidert 1995, S. 127f).

Fassen wir das schopenhauersche Verständnis der suizidalen Erfahrung zusammen, so ergibt sich in ihm eine radikale Neuerung, welche weit in die Moderne hineinweist. Denn

Schopenhauer verbindet den Sinn des eigenen Lebens mit dem Thema des Suizids auf neue Weise, indem er die in der suizidalen Erfahrung sich stellende Frage des „Wie lebe ich“ mit der weiter greifenden Frage nach dem „Wozu lebe ich“ analogisiert. Bereits Seneca zeigt, dass die zentrale Frage in der suizidalen Erfahrung die Frage danach ist, ob man sein eigenes Leben entsprechend der eigenen Natur zu führen vermag oder nicht. Dreh- und Angelpunkt der stoischen Lebensführung war dabei die apathische Einstellung gegenüber den Geschehnissen und Gegebenheiten. War jedoch in der stoischen Philosophie das Dasein des einzelnen Menschen in die Vorsehung (*pronoia*) und das Schicksal (*heimarmene*) des gesamten Kosmos sinnvoll eingebunden, entfällt gerade dieser sinnstiftende Charakter der kosmischen Einbindung im Gefolge der kantischen Philosophie. Auch Schopenhauer kann keinen übergeordneten Sinn im Dasein des Einzelnen erkennen, da dessen Existenz auf einem blinden und unpersönlichen Willen beruht bzw. dessen Verkörperung ist. Insofern kann sich der Sinn des eigenen Daseins nur im eigenen Dasein bzw. aus dem eigenen Dasein ergeben, aber nicht schon dem eigenen Dasein vorgegeben sein. Aus der Teleologie wird eine Teleonomie (Spaemann/Löw 1980). Streng genommen nun findet sich bei Schopenhauer, wie gerade durch seine eigenartige Interpretation des Suizids als fehlende Verneinung des „Willens zum Leben“ und der unerfindlichen Gnade des „Willens“ deutlich wird, eine Beantwortung der Frage nach dem „Wozu“ des eigenen Lebens in der Art und Weise, wie man das Leben führt. Denn wenn man sein Leben auf die rechte Weise führt – im Sinne einer „Mortifikation des Willens“ – gelangt man paradoxerweise durch die Gnadenwirkung des „Willens“ in ein seliges Leben im Diesseits, welches wiederum als das höchste Ziel aller „wollenden Menschen“ angenommen wird. In dieser von Schopenhauer betriebenen Analogisierung des „Wozu lebe ich“ mit dem „Wie lebe ich“ erfolgt also eine fundamentale Ästhetisierung der Existenz. Dabei bestärkt sich diese Ästhetisierungstendenz auch darin, dass Schopenhauer im ästhetischen Kunstgenuss (in geradezu paulinischer Analogie) einen Abglanz dieses seligen Lebens erkennt (Grün 2000, S. 111ff). Schopenhauers Aufweis der Frage nach dem „Wozu“ des eigenen Lebens im Phänomen der suizidalen Erfahrung bleibt erstaunlicherweise im 19. Jahrhundert in den psychiatrischen und psychologischen Verständnissen der suizidalen Verfassung zunächst weitgehend unbeachtet. Auch Sigmund Freud und die nachfolgenden psychodynamischen Verständnisse verweigern sich erfolgreich einer derartigen Diskussion.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) greift hingegen den schopenhauerschen Gedanken auf, wenn er den Suizid „zur rechten Zeit“ empfiehlt, die er wiederum gekommen sieht, wenn man „Ziel und Erben“ hat und sich für etwas zu opfern vermag: „Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil ich will. [...] Und wann werde ich wollen? – Wer ein Ziel hat und einen Erben, der will den Tod zur rechten Zeit für Ziel und Erben.“ (Nietzsche 1994, Bd.2, S. 159) In der Nietzscheschen Transzendenzlosigkeit des Daseins, welches dem steten, beinahe zufälligen Schicksal unterworfen ist, ist der Suizid entgegen

der schopenhauerschen Position das tiefste Ja-Sagen zum eigenen Schicksal. Denn während der natürliche Tod stets zur „unrechten Zeit“ kommt, ist der „freie Tod“ ein „Fest“, in welchem der vollendet schaffende Mensch den natürlichen Tod überwindet und in der Umwertung aller Werte sogar noch dem Tod seine Tiefe und Undurchschaubarkeit zu rauben fähig ist. Damit aber wird die Frage nach der „rechten Zeit“ bei Nietzsche in sich paradox, wie Karl Jaspers (1883-1969) dargestellt hat. „Das aber ist, wenn der Zeitpunkt tatsächlich bestimmt werden sollte, entweder nur in allgemeinsten, unbestimmten Wendungen zu sagen – deren Anwendung im Einzelfall, wenn sie argumentierend vollzogen würde, wohl das Ergebnis hätte, dass es stets noch nicht oder jederzeit schon die rechte Zeit sei.“ (Jaspers 1950, S. 325)

Aber auch bei Jean Améry (1912-1978) findet sich der schopenhauersche Einfluss wieder, wenn Améry den Sinn seines eigenen Lebens im „Freiheitsrausch“ wiederfindet, der in dem Bruchteil der Sekunde gegeben ist, in dem der Mensch Hand an sich legt. Denn in diesem letzten Moment ist der Geist der Freiheit am nächsten, „ein absurder Freiheitsrausch“ (Améry 1978/1999, S. 154). Améry betont, dass dieses „Freie ein Leeres“ ist (S. 148) und dass es der Entschluss zum Suizid ist, der dieses Freie hervorbringt (S. 135ff; vgl. bes. Hartmann 2005). „Der Ernst des Beschlusses und der auf ihn folgenden Schlüssigkeiten sind tödlich: Und tödlich wird die Befreiung sein, und die Freiheit wird mit dem gewalttätigen Ausbruch aus dem Zwang verschwinden. So ist der Freitod zwar der atembende *Weg ins Freie*, nicht aber diese Freie selber. Was die traumhafte Schönheit dieses Weges, wenn er auch verwachsen ist vom Dornestrüpp des Trennungsschmerzes, nicht zerstört.“ (S. 144, Hervorhebung im Original) Insbesondere Améry ist für ein phänomenologisches Verständnis der suizidalen Erfahrung von Bedeutung, da er die rettende Qualität des Suizids in geradezu schonungsloser Weise ausspricht.

Auch wenn Schopenhauers Verständnis der suizidalen Erfahrung sein größtes Verdienst also gerade darin hat, die phänomenimmanente Gegebenheit des Sinnthemas auch unter dem Vorzeichen eines fehlenden transzendenten Überbaus des menschlichen Daseins unmissverständlich aufgewiesen zu haben, dürfen zwei andere wegweisende Merkmale seines Verständnisses nicht übersehen werden: a) die Verknüpfung von inneren und äußeren Anlässen für den Suizid, wobei Schopenhauer eine innere Bereitschaft zur Verzweiflung als wesentliche Voraussetzung für die meisten Suizide benennt. Hierin ermöglicht er ein minutiöses Nachzeichnen des medizinischen Modells, wobei er innerhalb des Gedankenschemas der Selbsttäuschung verbleibt und den Suizid als den höchsten Ausdruck der Täuschung über das Wesen des Daseins und des Kosmos stilisiert; b) die dimensionale Anordnung eines als vernünftig gewerteten und eines als unvernünftig gewerteten Versterbens auf eigene Veranlassung. Allerdings erkennt Schopenhauer insofern einen wesentlichen Unterschied, als er den Tod im Falle des asketisch-passiven Entgegennehmens als höchsten Ausdruck der „Mortifikation des Willens“ benennt. Sicherlich kann gemutmaßt werden, dass angesichts der (angeblichen)

Seligkeit des Menschen, der sein Leben auf diese Weise führt, das letzte Erlöschen des „Willens zum Leben“ gar nicht mehr angezielt wird – worin Schopenhauers Willensmetaphysik allerdings ausgehebelt wäre. Dennoch findet sich hierin die Vorformulierung der dimensionalen Anordnung von Suiziden als „mehr oder weniger“ vernünftig, wie sie auch in der aktuellen Suizidologie aufgefunden werden kann (vgl. Brunner 2008). Festzuhalten ist allerdings, dass diese dimensionale Anordnung die Sinnfrage unmissverständlich aufwirft, da gerade sie auch nach dem Sinn desjenigen (aktiv herbeigeführten) Suizids fragt, der aus Verzweiflung erfolgt. Auch wenn Schopenhauer diesem Suizid die Sinnlosigkeit nachzuweisen bemüht ist und nicht tiefer in die Frage nach der suizidalen Erfahrung eintaucht, erkennt er, dass ihr ein eigener Sinn – wenn auch eben ein „thörichter“ – zukommt, den es hinsichtlich des „metaphysischen Bedürfnisses“ des Menschen zu thematisieren gilt.

### 3.12. Psychodynamische Verständnisse im 19. Jahrhundert

Bevor um 1900 durch Josef Breuer und Sigmund Freud in ihren „Studien über Hysterie“ (1895) das erste psychodynamische Verständnis im engeren Sinne entwickelt wird, verbindet sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts die insbesondere auch durch Schopenhauer entwickelte „Tiefenphilosophie“ mit den Ansichten, Ideen und Konzepten des Mesmerismus bzw. Magnetismus, welcher weitaus stärker am medizinischen Handeln orientiert ist. „Franz Anton Mesmer (1734-1815) brachte etwas hervor, das er für eine wissenschaftliche Theorie und eine universelle medizinische Therapie hielt. Er bemühte sich, ‚Krisen‘ zu provozieren, die angeblich diagnostischen Wert hatten und eine Waffe für die Heilung waren. Seine Hauptentdeckung war der ‚Rapport‘ zwischen dem Magnetiseur und dem Patienten. Puységur (Amand-Marie-Jacques de Chastent, Marquis de Puységur 1751-1825, ältester der drei Brüder, die allesamt Mesmers Schüler waren, J.S.) ersetzte die pseudo-physikalische Theorie vom ‚Fluidum‘ durch die Einsicht, dass psychische Kräfte am Werk waren. Seine große klinische Entdeckung war die des ‚magnetischen Schlafs‘ oder ‚künstlichen Somnambulismus‘, d.h. eines dem spontanen Somnambulismus ähnlichen Zustands, mit dem Unterschied, dass man ihn nach Belieben herbeiführen und beenden konnte, und dass er sich sowohl zur Erforschung unbekannter psychischer Funktionen als auch für die Therapie benützen ließ. Das Konzept vom ‚Rapport‘ wurde erweitert; er wurde nun als psychisches Phänomen und als Zugangsweg für die psychotherapeutische Aktion angesehen. Die große Welle des Spiritismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts führte zur Entdeckung neuer Zugänge zum Bewusstsein, z.B. des automatischen Schreibens. Neben dem ‚künstlichen Somnambulismus‘ wurde ein neuer Zustand, die ‚mediale Trance‘ erforscht. Charcot (Jean-Martin Charcot 1825-1893, Chefarzt der Neurologie der Salpêtrière in Paris, J.S.) machte auf die Existenz von

unbewussten ‚fixen Ideen‘, die als Kerne bestimmter Neurosen zu beobachten waren, aufmerksam, eine Konzeption, die von Janet und Freud weiterentwickelt werden sollte.“ (Ellenberger 1996, S. 161) Das Phantastische und scheinbar Übersinnliche, aber jedenfalls rational Unverständliche offenbart sich in besonderer Weise in der Hypnose, aber auch in neu thematisierten drogeninduzierten Erfahrungen. Als beispielhaft kann die zentrale Bedeutung des Opiumrausches bei Georg Friedrich Philipp von Hardenberg (Novalis; 1772-1801) angesehen werden, der für Novalis über die Qualität eines anderen Bewusstseinszustandes hinaus geht (Kupfer 1996, S. 153ff).

Gemeinsam ist diesem Bemühen also nicht nur die aufklärerische Real-Entwicklung des Phantastischen und Ungewöhnlichen, deren „Verinnerlichung“ in eine „innere Natur“, sowie das Aufsuchen ihrer eigenständigen Rationalität in den Gesetzmäßigkeiten dieser „inneren Natur“. Sondern darüber hinaus findet sich in diesen Bewegungen das Bemühen, das Zueinander von Natur und Geist unter den Voraussetzungen der Aufklärung neu zu bestimmen. Insbesondere die „Tiefenphilosophie“ zielt dabei auf eine grundsätzliche Neubestimmung des Zueinanders von Natur und Geist, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins, das Gefühlshafte und die Thematik des Unbewussten, der „inneren Natur“, steht.

Eine für die sich entwickelnde Psychiatrie und Psychologie wegweisende Lösung präsentiert Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) mit seinem romantischen Verständnis des „Wahnsinns“, welches er in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen 1810 ausarbeitet (vgl. Dörner 1999, S. 247ff; s.o.). Ausgehend von der Annahme, dass Materie, Natur und Geist sich in schrittweiser Auseinandersetzung aus einem indifferenten „Ungrund“ entwickeln und sich in Folge des gemeinsamen Ursprungs in „Analogie“ zugetan bleiben (vgl. Baruzzi 1993, S. 228ff), unterscheidet Schelling einen „göttlichen Wahnsinn“ im Sinne Platons von einem „kranken Wahnsinn“ im Sinne der Medizin. Dieser „kranke Wahnsinn“ ist für Schelling die stets gegebene „Basis des Verstandes“. „Der Wahnsinn entsteht also nicht, sondern tritt hervor, wenn das, was eigentlich Nichtseiendes d.h. Verstandesloses ist, sich aktualisiert, wenn es Wesen, Seiendes sein will. Die Basis des Verstandes selbst also ist der Wahnsinn. Daher der Wahnsinn ein notwendiges Element, das aber nicht zum Vorschein kommen, nur nicht aktualisiert werden soll. Was wir Verstand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist, ist eigentlich nichts als geregelter Wahnsinn.“ (Schelling, z.n. Dörner 1999, S. 248) Schelling versteht den „Wahnsinn“ also durchaus entsprechend den zeitgenössischen psychiatrischen Verständnissen, wobei sich die entscheidende Neuerung darin findet, dass selbst der vollkommenste Verstand immer noch sein Gegenteil in sich trägt und der „Wahnsinn“ und das Unbewusste analogisiert werden. Der „Wahnsinn“ kann also ebensowenig ausgelöscht werden, wie das Unbewusste weder vernünftig ist noch zur Vernunft erzogen werden kann. Vielmehr bleibt dieses unvernünftige Unbewusste in seiner wahnsinnigen Struktur die stete und unverzichtbare Basis, ohne welche der geordnete und vernunftorientierte Verstand gar nicht produziert

werden kann. Mit diesem Verständnis wirkt Schelling „insbesondere auf die medizinischen Professoren, die von der ‚falschen Einheit‘, der Unvernunft der Irren fasziniert“ sind (Dörner 1999, S. 251). Als solche sind u.a. Carl Gustav Carus (1789-1869) und Johann Christian August Heinroth (1773-1843) zu nennen. Wesentlich für die sich entwickelnde dynamische Psychiatrie sind dabei sowohl der Gedanke der Analogie von „Wahnsinn“ und Unbewusstem, als auch die wesenhafte Einheit von Natur und Geist und der Gedanke des „Werdens“ (Ellenberger 1996, 282ff). Wie bereits gesagt, beschreibt dies zugleich die Eigenart der menschlichen Psyche, üblicherweise nur „mehr oder weniger“ vernünftig bzw. unvernünftig („wahnsinnig“) zu sein. Und nicht zuletzt findet sich hierin eine Bestimmung der menschlichen Psyche, ohne einen direkte Rückbindung zu einem göttlichen Wesen vornehmen zu müssen.

Schopenhauer charakterisiert nun diesen „Ungrund“ in seinem drängenden und treibenden Charakter als den „Willen zum Leben“, sprengt aber letztlich die Grenzen der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, wie Kant sie dargelegt hat. Denn anstatt in dieser Beschreibung allein die innere Erfahrung des Gegebenen zu erkennen, argumentiert Schopenhauer den Willen als das „Ding an sich“. Mit dieser hyperbolischen Argumentation umreißt Schopenhauer aber zugleich die grundsätzliche Problematik, die in jeder These eines Unbewussten steckt: wie kann überhaupt vom Unbewussten etwas gewusst werden, wo es doch *un*-bewusst sein soll? Denn konsequent verstanden behauptet die These des Unbewussten, dass es eine Entität der menschlichen Psyche gibt, die schlechterdings nicht bewusst sein kann. Bei einer solchen Annahme könnte aber diese Frage tatsächlich nicht aufgelöst werden und bliebe in ihrer Widersprüchlichkeit bestehen. Insofern zeigt sich auch, dass die Annahme eines Bewusstseins üblicherweise „an den Begriff eines gleichzeitig vorhandenen Unbewussten gebunden ist, so dass ein reines und universales Bewusstsein, wie es die Romantiker anstrebten, dem Begriff nach als ein Widerspruch in sich selbst aufgefasst werden muss.“ (Kupfer 1996, S. 113) Die Frage ist also schon immer beantwortet, bevor sie überhaupt gestellt werden kann, da die Frage ihrerseits die Annahme eines Bewusstseins voraussetzt. Damit aber wendet sich die Frage um, da unter der Voraussetzung eines Unbewussten als steter Begleiter des Bewusstseins nun die Frage nach dem Zugang zu diesem Unbewussten von zentraler Bedeutung ist. Gefragt wird hierbei also zunächst danach, auf welchem Erkenntnisweg von diesem Unbewussten überhaupt gewusst werden kann. Allerdings kehrt in dieser Frage auch die andere Frage zurück, denn es wird ja zugleich nach dem Status des Unbewussten gefragt (Lütkehaus 1995, S. 15f).

Einen ersten Lösungsversuch unternimmt Carl Gustav Carus (1789-1869) in seinem einflussreichen, 1846 erschienen Hauptwerk „Psyche“. Hier stellt er gleich zu Beginn fest, dass der Mensch keine Selbsterkenntnis erlangen könnte, „wenn nicht die Möglichkeit bestünde, die Inhalte des Unbewusstseins wenigstens teilweise bewusst zu machen.“ (Kupfer 1996, S. 125) Carus führt aus: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins. Alle

Schwierigkeiten, ja alle scheinbare Unmöglichkeit eines wahren Verständnisses vom Geheimnis der Seele wird von hier aus deutlich. Wäre es eine absolute Unmöglichkeit, im Bewussten das Unbewusste zu finden, so müsste der Mensch verzweifeln, zum Erkennen seiner Seele, d. h. zur eigentlichen Selbsterkenntnis, zu gelangen. Ist diese Unmöglichkeit nur ein scheinbare, so ist es die erste Aufgabe der Wissenschaft von der Seele, darzulegen, auf welche Weise der Geist des Menschen in diese Tiefen hinabzusteigen vermöge.“ (Carus 1995, S. 126) Dabei unterscheidet Carus das „absolut Unbewusste“, von welchem tatsächlich nichts gewusst werden kann – und welches folglich nur als reine Hypothese besteht –, und das „relativ Unbewusste, d.h. jener Bereich eines wirklich schon zum Bewusstsein gekommenen Seelenlebens, welcher jedoch für irgendeine Zeit jetzt wieder unbewusst geworden ist, immer jedoch auch wieder ins Bewusstsein zurückkehrt, ein Bereich, welcher immerfort selbst in der ganz gereiften Seele den größten Teil der Welt des Geistes umfassen wird, weil wir in jedem Augenblick doch immer nur einen verhältnismäßig kleinen Teil von der ganzen Welt unserer Vorstellungen wirklich erfassen und gegenwärtig halten können.“ (S. 131) Letzteres, so dürfen wir vorausgreifend für die nachfolgende „Psychoanalyse“ annehmen, wird derjenige Bereich der Psyche sein, der als *Das Unbewusste* firmieren wird. Dabei ist festzuhalten, dass die Objektivierung des Unbewussten als *Das Unbewusste* der Carus'schen Unterscheidung widerspricht. Denn Carus betont in seiner Unterscheidung eines „absoluten und relativen Unbewussten“ die letztliche Unverfügbarkeit derjenigen Erfahrung, die als „innere Natur“ benannt wird.

Jedoch findet sich bereits bei Eduard von Hartmann (1842-1906) eine solche Objektivierung des Unbewussten. Ausgehend vom Carus'schen Verständnis des Unbewussten formuliert er in seiner „Philosophie des Unbewussten“ den bewussten Zugang zum Unbewussten als Lösung des Dilemmas, wie das Unbewusste überhaupt erkannt werden könne. Seine Definition des Unbewussten begegnet uns entsprechend auch als Negativbild des Bewusstseins (Hartmann 1913, II, S. 1ff). Beeinflusst durch die Philosophie Schopenhauers analysiert er insbesondere die psychologischen Zusammenhänge von Wille und Vorstellung, wobei er die These vertritt, dass es einen Willen ohne Vorstellung, also beispielsweise im Sinne des metaphysischen „Willens zum Leben“ als vorstellungsloses „Ding an sich“, nicht gibt. In dieser Umdefinition nun verwandelt sich *Das Unbewusste* in einen geradezu mechanistisch operierenden „Determinationszusammenhang“, der wie ein „stream of unconsciousness“ unaufhörlich weiterfließt (Lütkehaus 1995, S. 41; Kupfer 1996, S. 128). Hartmann spricht dabei von der „All-Einheit des Unbewußten“, welches sich in die ganzen vielfältigen „Erscheinungen“ des (bewussten) Lebens individuiert und damit als metaphysisches Etwas „hinter“ dem ganzen Prozess des Kosmos zu stehen kommt (Hartmann 1913, II, S. 86ff). Damit überschreitet er allerdings die bei Carus formulierte Grenze der Erkennbarkeit des Unbewussten, womit sich streng genommen die gesamte „innere Natur“ in ein unverfügbares Etwas verwandelt, dem der einzelne Mensch fundamental

ausgeliefert ist und sich nach Hartmann auch ausliefern soll, besteht doch „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozeß um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen [...] darin, die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen“ (S. 221). Woher Hartmann dies aber alles wissen kann, wenn denn seine Annahme wirklich zutreffend wäre, wird nun allerdings unerfindlich, so dass die Lösung Hartmanns nur eine scheinbare ist. Jedoch zeichnet Hartmann hier eine zeitgenössisch durchaus überzeugende, das „metaphysische Bedürfnis“ stillende, romantisierende Illusion der umfassenden Erlösung, die dem Menschen als „Endziel“ des teleologisch verfaßten Prozesses des „all-einheitlichen Unbewußten“ in der menschengeschlechtlich zeitgleichen Verneinung allen Wollens, der umfassenden Selbstverleugung möglich sei (S. 221ff). Von dieser Selbstverneinung, die aus der „All-Einheit des Unbewußten“ hervorbricht und sich zeitgleich in all ihren „Erscheinungen“ manifestiert, unterscheidet Hartmann – durchaus folgerichtig – den Suizid, den er als vollkommenen Ausdruck des Egoismus versteht, da der Mensch sich hier eben gerade nicht der „All-Einheit des Unbewußten“ ausliefert (S. 205 u. 220). Dabei gibt Hartmann durchaus zu, dass der Suizid dem einzelnen Menschen bei entsprechenden schweren (metaphysischen) Krisen als „notwendige Konsequenz“ erscheinen kann (S. 205). Dabei nennt er als Auslöser für eine solche suizidale Krise – Hartmann nutzt dieses Wort allerdings nicht – zum einen die individuelle Einsicht in die Vergänglichkeit aller Anstrengung im diesseitigen Leben, welches dadurch töricht und vergeblich erscheint, und die individuelle Einsicht, dass ein jenseitiges Leben in personaler Kontinuität sowie ein diesseitiger glückseliger Zustand aller Menschen auch bei durchgehaltenem Fortschritt nur Illusionen seien. Gewinnt der Mensch hingegen Einsicht in die „All-Einheit des Unbewußten“ – auch wenn letztlich unklar bleibt, wie dies abseits eines Glaubenssprunges tatsächlich möglich sein soll – kann er sich, scheinbar in vollem Wissen um die Vergeblichkeit seiner Bemühungen, für dieses metaphysische „Unbewusste“ einsetzen. Entgegen Hartmanns expliziten Aussagen ist dieses metaphysische „Unbewusste“ damit nun zutiefst sinnstiftend in seiner überindividuellen, unzeitlichen Teleologie (vgl. a. Lütkehaus 1995, S. 40). So unwissenschaftlich Hartmanns „Metaphysik des Unbewussten“ erscheint – und so sehr sie das „metaphysische Bedürfnis“ ganz schlicht im „Unbewussten“ in romantisierender Manier zu stillen sich bemüht –, so bedeutsam sind die tiefenphilosophischen Verständnisse des Unbewussten für die klinisch tätigen Psychodynamiker wie Janet, Breuer und Freud, da sie die Möglichkeit anzubieten scheinen, den Zugang zum Unbewussten zugleich als einen nicht zu leugnenden Nachweis für *Das Unbewusste* anzusehen. Denn damit erübrigt sich für die frühe Psychoanalyse die ansonsten bedeutsame Frage, die insbesondere Carus beschäftigt: Wie versteht sich der genaue Status dessen, was als Unbewusstes benannt wird?

Aus einer phänomenologischen Sicht kann die Carus'sche Unterscheidung nicht vollständig in einen der beiden Extrempole aufgelöst werden. Denn tatsächlich ist ja die

Annahme eines wie auch immer gearteten Subliminalen an die Erfahrung gebunden, dieses niemals vollständig als Objekt in den Blick zu bekommen, da dieser Blick seinerseits auf dieses Subliminale angewiesen ist. Diese erkenntnistheoretische Notwendigkeit kann die phänomenologische Methode hingegen aufnehmen, indem sie einen Blickwechsel vornimmt und diese Weise der Gegebenheit selbst beschreibt. In diesem Einstellungswechsel kommt demnach das jeweils konkret Gegebene in seinem Modus der Gegebenheit in den Blick, so dass die Phänomenologie zwar ebenfalls ein „absolutes und relatives Unbewusstes“ zu beschreiben vermag, diese aber als Weisen der Gegebenheit im Bewusstsein und damit als „konstitutive Momente jedes Bewußtseins, insofern in diesem Reflexionserlebnisse vorkommen“ versteht, und eben nicht als fixe psychische Entitäten (Rinofner-Kreidl 2003, S. 117). Dabei ist, und dies ist für dieses phänomenologische Verständnis des Subliminalen unverzichtbar, diese Beschreibung an den konkreten Vollzug der phänomenologischen Methode – den immer wieder vorzunehmenden Einstellungswechsel der „phänomenologischen epoché“ und die immer wieder neu durchzuführende, wenn auch unvollständige phänomenologische Reduktion des Gegebenen – gebunden (S. 142). Die Verknüpfung des methodischen Weges, auf dem die Erkenntnis gewonnen wird, und der Erkenntnis, die auf diesem methodischen Weg gewonnen wird, ist gerade auch in einer wissenschaftlichen Analyse nicht auflösbar. Dies gilt im Prinzip auch für die frühe Psychoanalyse, in der sich eine (wissenschaftlich unzulässige) Fixierung dieser Unverfügbarkeit des innerlich Erfahrenen im „Trieb“ als einem unaufhörlich und blind Drängenden vollzieht, welche dabei durchaus ganz wesentlich auf Schopenhauer und Hartmann zurückgreift, und die Carus'sche Unterscheidung stets aufs Neue zu verwischen droht.

Unbenommen solcher Kritik kündigt sich in dieser kulturellen Bewegung jedoch ein radikal neues Selbstverständnis des Menschen an, welches eine neue Bestimmung des Zueinanders von Vernunft und Selbsttäuschung und damit auch das sich bereits andeutende radikal neue Verständnis der suizidalen Erfahrung bzw. des Sich-tötenkönnens wesentlich befördert. Denn hinsichtlich des Zusammenhangs von Selbsttäuschung und unvernünftigem Verhalten kann in dieser Bestimmung des Unbewussten als „ein dem Bewusstsein nicht vollkommen Verfügbares“ – als ein *a posteriori* erkennbares Geschehen, das bereits *a priori* abgelaufen sein muss – die Ubiquität der Selbsttäuschung eindeutig erkannt werden, so dass die Angemessenheit des Inneren zum Äußeren, des Verhaltens zur Situation, der Kongruenz des Erlebens mit den Umständen zum auszeichnenden Merkmal erhoben werden kann. Denn der Mensch kann sich auch dann vernünftig verhalten, wenn er sich über sich täuscht; und er kann sich auch dann unvernünftig verhalten, wenn er sich nicht über sich selbst täuscht. Entscheidend ist betreffend der fraglichen Vernünftigkeit des Verhaltens aber nicht nur, wie der jeweilige Mensch die eigene Situation hinsichtlich seiner Person und seiner Mitmenschen einschätzt. Sondern es ist ebenfalls von Belang, über welche Ziele, Wünsche und Absichten und über welche Verhaltensmöglichkeiten er verfügt. Es geht

folglich stets um die Angemessenheit des individuellen Zueinanders von Person und Situation, welches sich als Bewertungsmaßstab nicht nur in Schopenhauers, sondern insbesondere auch in Griesingers und Kraepelins Verständnis der suizidalen Verfassung wiederfindet. In diesen Überlegungen deutet sich bereits der Gedanke des In-der-Welt-seins an, wie er von Martin Heidegger in „Sein und Zeit“ im Jahr 1927 gefasst werden wird (Heidegger 1993, S. 52ff). Und es kündigt sich in dieser Einsicht in das unausweichliche und einander entsprechende In-sein des jeweiligen Menschen in seiner Welt zudem die Bedeutung der suizidalen Erfahrung selbst für ein Verständnis der suizidalen Erfahrung an, auch wenn zunächst weiterhin die Frage nach dem „Warum“ der suizidalen Erfahrung stärker im Blickpunkt der psychologischen und psychiatrischen Aufmerksamkeit steht.

Aber auch wenn sich dieses Verständnis der suizidalen Erfahrung in den suizidologischen Modellen der Jahrhundertwende um 1900 noch nicht eindeutig klären wird, zielt die Bewegung dieser Modellbildung auf genau dieses Verständnis, in welchem sich die suizidale Verfassung als *Krise* zeigt, in welcher die Situation infolge der Verzweiflung, die entsprechend der situativ provozierten Verwandlung der betreffenden Person aus dem Subliminalen – oder wie bei Hartmann: aus der „metaphysischen Kränkung“ – heraus aufkommt, nicht mehr angemessen eingeschätzt werden kann. Auch dieses Modell zeigt folglich den Suizid als Ausdruck einer gewissen Täuschung i.S. einer als unangemessen geltenden Einschätzung, welche zugleich die Anordnung auf einer dimensional Skala erlaubt. Allerdings sind die dimensional Pole nicht mehr die generelle Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit des Verhaltens, sondern vielmehr die Angemessenheit des Verhaltens der betreffenden Person, wie sie aus einem „kulturell objektiven Standpunkt“ sich darstellt. Denn zwar sind die Einschätzungen des suizidalen Menschen, dass er im Tod „gerettet“ wird und dass er aktuell verzweifelt ist, zutreffend, aber es stellt sich im kulturellen Miteinander die Frage, ob die Einschätzung der Unveränderlichkeit dieser Verzweiflung, wie sie der suizidale Mensch vornimmt, auch wirklich zutreffend ist oder nicht. Dies greift insbesondere auch die Grundannahme des psychiatrischen Modells des 19. Jahrhunderts auf, welche aussagt, dass (die allermeisten) Suizide unter dem Eindruck krankheitsbedingter Fehlwahrnehmungen, Illusionen und Empfindungsverzerrungen in einer unbesonnenen Manier durch ein „schwaches Ich“ vollzogen werden. Das „Unbesonnene“ an diesem Verhalten ist eben gerade dieses zeitlich Rasche, in welchem der Betreffende nicht bereit ist bzw. nicht die „Stärke“ hat, den Ausgang seiner (psychosozialen) krankheitsbedingten Krise abzuwarten. Wie die Gedanken des Selbstmordtriebes und der krankheitsbedingten „Ich-Schwäche“ bei Griesinger und Kraepelin zeigen, wird diese fehlende Bereitschaft bzw. „Ich-Stärke“ nicht zwingend dem Betreffenden angelastet, da sie ihrerseits auch krankheitsbedingt verursacht sein könnten. Damit aber ergibt sich die These, dass die zentrale Frage des sich entwickelnden suizidologischen Modells lautet: Ist die Krise wirklich auf Dauer gestellt oder ist sie vorübergehend?

In den nachfolgenden Untersuchungen wird auch zu prüfen sein, ob diese These zutrifft. Dabei ist zugleich zu überprüfen, ob nicht hinter diese Frage, die immer sowohl aus dem persönlichen als auch aus einem soziokulturellen bzw. gemeinschaftlichen Blickwinkel beantwortet werden kann, die individuelle suizidale Erfahrung zurücktritt, in der sich die Frage nach dem Sinn des Lebens unausweichlich stellt. Denn es ist zu vermuten, dass diese Frage insgesamt aus dem wissenschaftlichen Untersuchungsfeld ausgewiesen und an die Philosophie, Theologie und letztlich den persönlichen Dünkel des Einzelnen verwiesen wird, da es scheinbar nur noch um die ästhetische Frage des „Wie lebe ich“ anstatt um die fundamentale Frage des „Wozu lebe ich“ zu gehen scheint. Damit auch wäre die Frage danach, wie es wohl ist, wenn man suizidal ist, für die sich entwickelnde Suizidologie ihrerseits wenig sinnausweisend, wohingegen die Frage nach dem „Warum des Suizids“ angesichts der Vorrübergehendheit der suizidalen Krise an Bedeutung gewinnen würde. Mit dieser Real-Entwirklichung des Sinns des menschlichen Daseins würde aber letztlich das suizidologische Erklärungsmodell selber in eine Krise geraten, da es dann die in der suizidalen Krise für den Betroffenen sich unnachgiebig stellende Frage nach dem „Wozu“ nicht sinnstiftend im Modell beantworten könnte, sondern selbst auf eine solche sinnstiftende Antwort angewiesen bliebe.

### 3.13. Sigmund Freud

Sigmund Freud (1856-1939) kann trotz vielfältiger anderer Wegbereiter als der „Gründungsvater“ des heutigen psychodynamischen Verständnisses des menschlichen „Seelenlebens“ begriffen werden. Dabei ist es weitgehend unstrittig, dass Freud mit seinen Überlegungen weitreichenden kulturellen Einfluss hatte und auch aktuell noch hat. Wesentlich für sein Verständnis ist dabei die Konzeption des Unbewussten, welches wir bereits in einigen vorlaufenden Gestaltungen bei Carl Gustav Carus und Eduard von Hartmann kennengelernt hatten. Insgesamt knüpft Freud damit auch an die vom Boden der Aufklärung sich abstoßende Bewegung der aufklärenden Erkenntnis über die „innere Natur“ an.

Sigmund Freud wird am 06. Mai 1856 in Freiberg in Mähren geboren und wächst, nach einem kurzen Zwischenstop 1859 in Leipzig, in Wien auf. 1873 beginnt er das Studium der Medizin und ist initial (neuro-)physiologisch orientiert. Durch verschiedene Anregungen und Einflüsse wie u.a. einen Studienaufenthalt bei Jean-Martin Charcot und seine intensiven Kontakte mit Josef Breuer (1842-1925), wendet sich Freud zunehmend der aufklärend-nüchternen Erforschung des Unbewussten zu, welches er als wesentlich für eine ganze Reihe von Erkrankungen ansieht. 1895 veröffentlichen Josef Breuer und Freud die „Studien über Hysterie“, welche in einem epochalen Sinne der Startschuss für die weitere, vorwiegend von Freud in seinen Schriften zur „Traumdeutung“ (1899/1900),

„Zur Psychopathologie des Alltagslebens“ (1901), „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (1905) und die „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ (1905) betriebene Weiterentwicklung der Psychoanalyse sind. Die zunächst noch lokal in Wien beheimatete Bewegung gewinnt schnell eine europäische Dimension. Bereits 1908 findet ein erster Internationaler Psychoanalysekongress in Salzburg statt, es folgen Gründungen von internationalen psychoanalytischen Vereinigungen und schließlich auch Zeitschriften, welche fürderhin den Rahmen für die weitere Ausbreitung der psychoanalytischen Bewegung bereitstellen. Freud ist spätestens in den 20er Jahren zu einer weltweiten Berühmtheit geworden. Persönlich leidet er jedoch seit 1922 an Gaumenkrebs, so dass ihm 1923 der rechte Oberkiefer und Gaumen operativ entfernt und eine Prothese eingesetzt werden muss. Dennoch publiziert Freud gerade in diesen Jahren eine Fülle bedeutender psychoanalytischer Schriften. Am 04. Juni 1938 verlässt Freud nach längerem Zögern vor dem Hintergrund des Hitler-Einmarsches seine langjährige Heimatstadt Wien und geht, vermittelt durch einflussreiche Bekannte und Schüler, ins Londoner Exil. Nachdem sich seine Krebserkrankung immer weiter verschlechtert, er letztlich kaum mehr reden kann und körperlich geschwächt ist – im Verlauf der Jahre werden insgesamt dreiunddreißig unterschiedlich schwere Operationen infolge der Krebserkrankung durchgeführt – stirbt Freud am 23. September 1939 durch eine von ihm gewünschte Überdosis Morphin (Schur 1973, S. 621).

Eine erste Erwähnung findet das Thema der suizidalen Erfahrung in Freuds Schrift „Zur Psychopathologie des Alltagslebens“, in welcher er im Kapitel über „Das Vergreifen“ auch über „halb absichtliche Selbstvernichtung – mit unbewußter Absicht“ sinniert (Freud 1973, S. 200). Mit diesem, wie Freud meint, „ungeschickten Ausdruck“, erfasst er das „anscheinend zufällige Verunglücken“, welches ihm jedoch beim genaueren psychologischen Analysieren als „unbewußt zugelassener Selbstmord“, als eine Handlung gemäß einer „unbewußten und unterdrückten Tendenz“ erscheint (S. 200f). Die rückblickende interpretatorische Sinnstiftung unglücklicher Zufälle bzw. lebensgefährlicher Unfälle als umwegige Verwirklichung von Suizidabsichten, die der Person selbst unbekannt sind – da sie diese beispielsweise nicht mit ihrem eigenen Wertekorsett in Einklang bringen kann und insofern „verdrängt“ – ist ohne Zweifel hellsichtig, wenn auch mit der Gefahr der Überinterpretation verbunden. Denn sicherlich geht es doch zu weit, wenn nun wirklich jeder tödliche Unfall auf „unbewusste Suizidabsichten“ zurückgeführt werden sollte. Jedoch verweist diese Überlegung Freuds auf den wichtigen Umstand, dass die schlichte (kognitive) Verleugnung eigener suizidaler Ideen, Phantasien oder Impulse die eigene suizidale Erfahrung nicht aufhebt oder beseitigt. Denn, wie wir aus heutiger Sicht anfügen würden, es bleiben nicht nur die tieferen Beweggründe der suizidalen Verfassung bestehen, sondern, wie Freud hier argumentiert, die „unbewussten Suizidabsichten“ streben ihrerseits nach Ausdruck und Umsetzung im konkreten Verhalten der betreffenden Person. Dennoch bleibt

festzuhalten, dass diese Überlegungen nicht darüber aufklären, wie es denn nun zu solchen „unbewussten“, aber gerade auch zu bewussten Suizidabsichten kommt.

Wesentlich umfangreicher äußert sich Freud zur suizidalen Erfahrung in seiner 1915 verfassten Schrift „Trauer und Melancholie“ (veröff. 1917) (Freud 1974a), in der er von einem psychodynamischen Modell der Melancholie ausgehend ein Verständnis der suizidalen Verfassung entwirft. Dabei zielt er auf eine genauere Aufklärung des bipolaren Modells, welches wir vor allem bei Reil, Griesinger und Kraepelin kennengelernt hatten. Entscheidend ist für Freud die relative Autonomie und unvollständige Verfügbarkeit dessen, was im Unbewussten des Menschen geschieht, wobei er ein weitaus geringeres, fast schon in schopenhauerscher Weise pessimistisches Vertrauen in die „Stärke“ des Ich aufzubringen vermag, als beispielsweise Emil Kraepelin. Vielleicht ist es auch diese Unsicherheit, die ihn anspornt, die präreflexiven Voraussetzungen dieser „Stärke“ weitaus genauer in den Blick zu nehmen als seine tiefenphilosophischen und psychiatrischen Vorläufer. Jedenfalls gelingt ihm hierdurch zugleich ein hellichtiges Verständnis der Selbsttäuschung, die er als förmlich unumgänglich für den Menschen erkennt, auch wenn er mit seiner therapeutisch orientierten Psychoanalyse bei sich, anderen Menschen und der Kultur daran arbeitet, immer wieder ein wenig „Herr im eigenen Hause“ zu werden.

Unter Melancholie, welches in unserer heutigen Terminologie wohl am ehesten als Depression zu verstehen wäre, versteht Freud in seiner Schrift eine „narzisstische Identifizierung“ mit einem enttäuschenden „Objekt“. Die geliebte Person („Objekt“), so Freud, kann jedoch trotz aller Kränkung und Enttäuschung nicht aufgegeben werden, da sie eben für den Sinn des eigenen Daseins erforderlich ist. Sie ist der entscheidende „Selbstwert“ und insofern dasjenige, was einen für sich selbst liebenswert macht – genau dies bezeichnet für Freud den narzisstischen Charakter der Bezogenheit. Bei wiederholter Kränkung geschieht nun folgendes: „Der Erfolg (der Kränkung J.S.) war nicht der normale einer Abziehung der Libido von diesem Objekt und Verschiebung derselben auf ein neues (dieses Abziehen und Verschieben entspricht Freuds Trauermodell J.S.), sondern [...] die freie Libido [...] (wird) ins Ich zurückgezogen [...] (und) diente dazu, eine Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen [...]. Auf diese Weise hatte sich der Objektverlust in einen Ichverlust verwandelt, der Konflikt zwischen dem Ich und der geliebten Person in einen Zwiespalt zwischen der Ichkritik und dem durch Identifizierung veränderten Ich.“ (S. 202f) Die Kränkung durch die geliebte Person wird also, Freud folgend, in die „innere Natur“ hineinverlagert, verliert dabei ihren bewusst erkennbaren Zusammenhang mit der geliebten Person und findet sich nun als ein „innerer Konflikt“ wieder. So kann die geliebte Person weiterhin in vollem Bewusstsein und ohne Abstriche, Kritik oder Zurückweisung geliebt werden – obwohl sie einen real gekränkt und enttäuscht hat –, obwohl zugleich der Betreffende nun über sich selbst enttäuscht ist, ohne sich selbst wirklich enttäuscht zu haben. Etwas pointiert gesprochen gilt für Freud, dass die für die Selbstliebe erforderliche andere Person in ihrer Idealität

geschützt wird, indem man sich selbst noch weniger liebenswert findet. Eine allerdings fatale Konstellation. Freud bringt diesen „internen“ Zusammenhang mit den Begriffen des „Ich“ – womit er im wesentlichen den Standpunkt des sich bewusst erlebenden Akteurs und Autors meint, im hier genutzten Sprachgebrauch also am ehesten „das“ Selbst – und der „Ichkritik“ zum Ausdruck – wobei er unter der „Ichkritik“ wiederum das Gewissen versteht, welches für ihn eine eigene „psychische Instanz“ des Menschen ist. Der „Ichverlust“, von dem Freud in der Depression spricht, meint aus seiner Sicht demnach auch eine „Hemmung und Einschränkung“ des „Ich“ in seinen Funktionen, womit er nun wiederum die vom Akteur oder Autor ausgehenden, bei sich selbst lokalisierten und (selbst-)bewusst einsetzbaren Denk- und Handlungsoptionen meint (S. 198).

An dieses Verständnis der „narzisstischen Identifizierung“ schließt Freud sein Verständnis der Aggression an. Aggression versteht Freud nun wiederum als Ausdruck eines menschlichen Triebes, der im Normalfall auf gehasste Objekte gerichtet wird. In diesem speziellen Fall der „narzisstischen Identifizierung“ ist das gehasste Objekt ein (unbewusster) Aspekt der eigenen Person. Etwas vorgreifend, um hier die schwierige Modellkonstruktion Freuds besser zu verstehen, sei auf seine 1924 veröffentlichte Schrift „Das ökonomische Problem des Masochismus“ (Freud 1974b) verwiesen, in der er die Ausrichtung des Aggressionstriebes – den er in der Zwischenzeit der hier genannten Schriften als „Todestrieb“ mit seinem destruktiven und auflösenden Charakter begriffen hatte – zugleich als Folge einer „Triebunterdrückung“ versteht. Hierbei spielt folglich auch die kulturelle (sozialisierte) „Triebunterdrückung“ eine Rolle, da diese „einen großen Teil der destruktiven Triebkomponenten der Person von der Verwendung abhält“ (S. 353). Das wiederum entspricht, dem freudschen Verständnis gemäß, einem intensiven Über-Ich (Gewissen, „Ichkritik“). Ein solcherart intensives (strenges) Gewissen ist insbesondere auch beim Depressiven ausgebildet, wie Freud bereits in „Trauer und Melancholie“ ausführt, so dass von daher beim Depressiven im freudschen Modell eine erhebliche Dynamik besteht, die destruktiven Triebkomponenten auf Aspekte des eigenen „Ich“ – hier nun wieder eher im Sinne „des“ Selbst zu verstehen – auszurichten. Freuds Verständnis der suizidalen Erfahrung nimmt nun seinen Ausgang bei seinem hier skizzierten Verständnis der Depression. Freud deutet dieses Sich-Selbst-Niederschlagen in der Depression als Ausdruck aggressiver Impulse gegen das verlorene „Objekt“, welches aber – im Sinne der „narzisstischen Identifizierung“ – Aspekt der eigenen Person geworden ist (Freud 1974a, S. 204f). In diesem Sinne versteht sich für Freud auch die suizidale Erfahrung des depressiven Menschen. „Nun lehrt uns die Analyse der Melancholie, dass das Ich sich nur töten kann, wenn es durch die Rückkehr der Objektbesetzung sich selbst wie ein Objekt behandeln kann, wenn es die Feindseligkeit gegen sich richten darf, die einem Objekt gilt und die die ursprüngliche Reaktion des Ichs gegen Objekte der Außenwelt vertritt.“ (S. 206) Damit haben wir den entscheidenden Gedanken Freuds zum Verständnis der suizidalen Verfassung benannt. Er enthält in sich

drei Argumente: a) um etwas töten bzw. destruieren zu wollen, muss man dieses „etwas“ abweisen, hassen oder verachten; b) um sich selbst töten zu können, muss man sich seiner selbst entfremden (sich „wie ein Objekt behandeln“); c) um sich selbst töten zu wollen, muss dieses (verachtete) Fremde ein (wesentlicher) Bestandteil der eigenen Person sein. Diesen Zusammenhang bringt der wiederholt an Depressionen leidende Schweizer Schriftsteller Hermann Burger (1942-1989) in seinem „Tractatus logico-suicidalis“ in folgendem Satz auf den Punkt: „Könnte ich meine Krankheit in mir erschießen, ohne den Rest zu opfern, ich nähme sofort einen Schützenkurs.“ (Burger 1988, 433) Freuds Modell beschreibt, dass sich im Suizid aggressive Impulse gegen das eigene „Ich“ richten, wobei die Ausrichtung dieser Impulse erst infolge der „narzisstischen Identifizierung“ überhaupt in dieser Konsequenz und Intensität möglich ist. Denn, wie wir bereits ausgeführt hatten, für Freud ist das identifizierte „Objekt“ ja gerade in einer Art von „Verinnerlichung“ und „Spurenverwischung“ zum Aspekt der eigenen Person geworden. Insofern bezeichnet Freud folgerichtig diese Art und Weise von Aggression als Autoaggression (Selbstaggression). Rückblickend auf Freuds Ausführungen zum unbewusst herbeigeführten („halb absichtlichen“) Suizid wird deutlich, dass ihm bereits in seiner ersten psychoanalytischen Beschäftigung mit dem Thema gerade der Umstand rätselhaft erschien, dass der Mensch tatsächlich beabsichtigen kann, sich selbst zu töten. Das intrapsychische Versteckspiel, welches sich für Freud in der suizidalen Erfahrung ereignet, geht im Falle der „unbewussten Suizidabsicht“ noch wesentlich weiter, denn hier ist es dem Menschen nicht nur unbekannt, dass es um ihn selbst geht, sondern es ist ihm sogar unbekannt, dass es um eine absichtliche Handlung gehen soll.

Freuds Modell, dass sich der suizidale Mensch so über etwas Fremdes täuscht, dass es ihm unbewusst zum Eigenen wird und dass er sich dann über dieses Eigene wiederum derart zu täuschen vermag, dass es ihm eigentümlich fremd vorkommt, ist auf den ersten Blick recht überzeugend. Unter der Annahme, dass Freud davon ausgeht, dass der betreffende Mensch sich nicht in dem Sinne als fremd erlebt, wie er ein Stück Holz als fremd erlebt, sondern sich als sich-entfremdet erlebt und von daher das Eigene im Entfremdeten noch wahrzunehmen vermag, macht das freudsche Modell verständlich, dass es starker innerer und insbesondere gegen sich selbst widersprüchlicher Antriebe und Motivationen bedarf, um sich selbst das Leben zu nehmen. Aber, so die sofort erforderliche Rückfrage, ist denn der suizidale Mensch wirklich autoaggressiv? Freud ist durchaus dieser Ansicht, wie er bereits in den Jahren bis 1913 in „Totem und Tabu“ festhält: „Die Selbstmordimpulse unserer Neurotiker erweisen sich regelmäßig als Selbstbestrafungen für Todeswünsche, die gegen andere gerichtet sind.“ (Freud 1974c, S. 437) Jedoch gibt es hierfür zumindest im modernen suizidologischen Wissensinventar wenig Hinweise. Zumindest bewusst wahrnehmbare autoaggressive Impulse werden von suizidalen Menschen im direkten Vorfeld des Suizids typischerweise nicht erlebt, es sei denn, dass sie depressiv sind (Kaslow et al. 1998; Lester 1994a; Steinert/Wolfersdorf

1993). So scheint das Konzept der Autoaggression zwar bei depressiven Menschen zuzutreffen, jedoch nicht ausreichend spezifisch für suizidale Verfassungen zu sein (Wolfersdorf/Kiefer 1998). Vielmehr scheint der gehasste Aspekt eigenen Selbstseins tatsächlich, ganz so wie Freud es formuliert hat, als ein Fremdes im Eigenen erlebt zu werden, gewissermaßen wie ein „Fremdkörper“, der zu einem gehört: „meine Krankheit in mir“. Die betreffende Person würde sich dann modellgemäß eher gegen dieses „Fremde“ verteidigen und dabei sich – gewissermaßen als eine Art von „Nebeneffekt“ und „Kollateralschaden“ – selbst angreifen. Da sich nun der Mensch in der suizidalen Erfahrung offenbar nicht vorwiegend als autoaggressiv erlebt, so ist es im freudschen Modell also ganz offenbar der ebenfalls von Freud angeführte Gedanke der Selbst-Entfremdung bzw. weitgehenden Selbsttäuschung, der von besonderer Bedeutung für sein Verständnis der suizidalen Verfassung ist. Denn erst hierdurch kann überhaupt, wie Freud betont, die Fähigkeit entstehen, sich (mehr oder weniger automatisch) selbst zerstören zu wollen.

Obwohl dies schlüssig erscheint, formuliert Freud auch in „Trauer und Melancholie“ immer wieder Sätze, die diesem Verständnis seines Modells widerstreiten. So schreibt er: „In den zwei entgegengesetzten Situationen der äußersten Verliebtheit und des Selbstmords wird das Ich, wenn auch auf gänzlich verschiedenen Wegen, vom Objekt überwältigt.“ (Freud 1974a, S. 206) Es stellt sich also die Frage, wie Freud dies meint. Meint er tatsächlich, dass der suizidale Mensch in einem so umfassenden Sinn dieser Fremde für sich selbst geworden ist, dass ihm seine frühere Identität nur noch fremd ist und er sich selbst im Sinne einer umfassenden Selbsttäuschung gar nicht mehr wirklich zu erkennen vermag? Wäre es so, so müsste seinem Modell entsprechend das Gewissen, die „Ichkritik“, den Suizid ausführen. In „Das Ich und das Es“ (1923) schreibt Freud in dem Abschnitt über „Die Abhängigkeiten des Ich“ tatsächlich in genau diesem Sinne, dass „das überstarke Über-Ich, welches das Bewußtsein an sich gerissen hat, gegen das Ich mit schonungsloser Heftigkeit wütet [...] und das Ich in den Tod treibt“ (Freud 1974d, S. 319f) Der suizidale Mensch täuscht sich also im freudschen Verständnis von 1923 bzw. nach der Einführung des Todestriebes tatsächlich in einem so fundamentalen Sinne über sich selbst, dass er aus der Perspektive der „Ichkritik“ auf sich selbst blickend gar nicht mehr fähig scheint, seine eigene Identität als eigene wahrzunehmen. Der innere Zwiespalt, an welchem der suizidale Mensch in Freuds frühem Modell leidet, ganz so, wie auch Hermann Burger es formuliert hat, hätte sich dann aber in dem Sinne gelöst, als der suizidale Mensch nur noch von einem fernen Ufer auf einen Fremden blickt, der früher einmal er selbst gewesen sein soll, ihm nun aber nur noch als fremd und störend begegnet. In einem solchen Moment würde tatsächlich kein Selbsthaß erlebt werden, aber auch von Verzweiflung wäre hier keine Spur. Vielmehr müsste sich die betreffende Person im Recht sehen und sogar, wie Freud 1924 mutmaßt, im Töten eine „libidinöse Befriedigung“ erfahren (Freud 1974b, S. 354).

Aber ist es wirklich die suizidale Erfahrung, sich selbst mit dem besten Gewissen der Welt lustvoll den Tod zu geben? Hermann Hesse (1877–1962), ein psychoanalytisch eingefärbter und aufmerksamer Beobachter der „inneren Natur“, formuliert in seinem, dem späten Freud zeitgenössischen Roman „Der Steppenwolf“ (1927) in besonders prägnanter Weise den „typischen Suizidalen“ der Literatur der Jahrhundertwende (Langenberg-Pelzer 1995, S. 188). Dabei ist der suizidale Mensch für Hesse dadurch gekennzeichnet, „dass er sein Ich [...] als einen besonders gefährlichen, zweifelhaften und gefährdeten Keim der Natur empfindet, dass er sich stets außerordentlich exponiert und gefährdet vorkommt, so, als stünde er auf allerschmalster Felsenspitze, wo ein kleiner Stoß von außen oder eine winzige Schwäche von innen genügt, um ihn ins Leere fallen zu lassen. Diese Art von Menschen ist in ihrer Schicksalslinie dadurch gekennzeichnet, dass der Selbstmord für sie die wahrscheinlichste Todesart ist, wenigstens in ihrer eigenen Vorstellung.“ (Hesse 1980, S. 53) Hesse beschreibt hier nicht die Situation vor dem Fall, dem Absprung oder der Einnahme der Überdosis Morphin, sondern er beschreibt das suizidale Aushalten im Leben im Wissen um die eigene Gefährdung und die Möglichkeit des Sich-töten-könnens. Es ist die eigene Gefährdung und die ständig anklopfende Verzweiflung, die jedoch im späten freudschen Modell im Moment der Suizidentscheidung eigenartigerweise ausgeblendet sein soll. Wieso sich der Mensch dann aber überhaupt noch suizidieren soll, wenn er doch vollkommen den überlegenen Standpunkt der „Ichkritik“ eingenommen hat und das ihm Begegnende fremd und uneigen ist, bleibt rätselhaft. So verliert das freudsche Modell in dieser späten Interpretation seine eigentliche Überzeugungskraft. Denn es war ja gerade die Stärke seines frühen Modells, dass es einen Zwiespalt in der Person zu beschreiben vermochte, aus dem sich eine Unerträglichkeit des aktuell Eigenen, eine Verzweiflung über sich selbst und ein Wunsch nach einem Ende dieses Schreckens nachvollziehbar zu ergeben schienen.

Zusammenfassend zeigt sich das freudsche Modell folglich als eigenartig in sich verknotet. Bis etwas 1921 wird von Freud überzeugend dargelegt, wie es zu einem „internen Zwiespalt“ im Menschen kommen kann. Diesen nimmt der Mensch unbewusst und unabsichtlich auf sich, um nicht die Sinnhaftigkeit seines Lebens einbüßen zu müssen. Nachdem er in seiner Schrift „Die Zukunft einer Illusion“ eine psychoanalytische Kritik der religiösen Überbauung des menschlichen Lebens vorgenommen hat, bemüht sich Freud hinsichtlich des Sinnthemas um Abstinenz, wie er am 16. Februar 1929 an Oskar Pfister schreibt: „Die Ethik ist auf die unvermeidlichen Anforderungen des menschlichen Zusammenlebens gegründet, nicht auf die Ordnung der außermenschlichen Welt. Ich glaube nicht, daß ich mich so benehme, als ob es ‚einen Lebens- und Weltsinn‘ gebe, das ist zu freundschaftlich gedacht, mahnt mich immer an den Klosterbruder, der in Nathan durchaus einen Christen sehen will. Ich bin lange nicht Nathan, [...]“ (Freud 1963, S. 139f) Überhaupt geht Freud später davon aus, dass Fragen nach dem Sinn oder Wert des Lebens generell als krankhaft anzusehen sind, wie er in

dem bereits zitierten Brief an Marie Bonaparte vom 13. August 1937 schreibt: „Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, dass man einen Vorrat von unbefriedigender Libido hat, und irgendwas anderes muss damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt.“ (Freud 1960, S. 429) Jedenfalls gilt in seinem frühen Modell, dass in der zunehmenden Verschiebung der „Selbstliebe“ auf dieses „Objekt“ die „Selbstaufopferung zur natürlichen Konsequenz“ wird, hat sich doch „das Objekt an die Stelle des Ichideals gesetzt“, wie Freud 1921 in „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ schreibt (Freud 1974e, S. 105f). Freuds Modell macht so verstanden durchaus schlüssig verständlich, dass der erlebte Zwiespalt zwischen dem, wie man sich selbst gerade sieht („Ich“) und dem, wie man sich selbst gerne sehen würde („Ichideal“) – also die Sicht auf das „Ich“ aus der Position der „Ichkritik“ –, der entscheidende Motor ist, der die Verzweiflung vorantreibt, die Suizidneigung verstärkt und das „Ich“ in seinen Denk- und Handlungsoptionen einschränkt bzw. „schwächt“. Auf der anderen Seite treibt Freud das Modell der Autoaggression in seinen späteren Schriften derart auf die Spitze, dass modellgemäß angenommen werden müsste, dass der suizidale Mensch in vollkommener Selbstentfremdung bzw. rigoroser Selbsttäuschung aus der Perspektive der „Ichkritik“ blickt und sich selbst als einen Fremden zu töten vermag. Der Knoten in diesem Modell ist erkennbarerweise die Behauptung der erlebten Aggression, welche nach Freud zwingend erforderlich ist, um sich selbst zu töten und welche sich im Konzept des Todestriebes verdichtet.

Der Knoten kommt also nicht primär durch die Ableitung des Verständnisses aus der Depression in das Modell, wie angesichts der Schrift „Trauer und Melancholie“ vermutet werden könnte. Denn, und dies ist entscheidend, der innere Zwiespalt in der suizidalen Erfahrung, wie er im frühen freudschen Modell formuliert wird, löst ja bereits das Rätsel, welches Freud mit dem Suizid verbindet: „Erst der Sadismus löst uns das Rätsel der Selbstmordneigung [...]. Wir haben als den Urzustand, von dem das Triebleben ausgeht, eine so großartige Selbstliebe des Ichs erkannt [...], daß wir es nicht erfassen, wie dies Ich seiner Selbstzerstörung zustimmen könnte.“ (Freud 1974a, S. 205) Unter dem Eindruck der in „Jenseits des Lustprinzips“ eingeführten Konzeption des Todestriebes formuliert Freud hingegen ein anderes Verständnis der suizidalen Verfassung, in welchem der Todestrieb einen nahezu kausalen Mechanismus zwischen der „internen Konfliktkonstellation“ und dem Suizid auf letztlich unverbrüchliche Weise herstellt. Denn, das zerstörerische „Wüten des Über-Ich“ gegen das „Ich“, das „Treiben“ des „Ich“ in den Tod kann als geradezu exemplarisches Verwirklichen des Todestriebes verstanden werden. Angesichts dieses Triebes und der vollständigen Übernahme des bewussten Erlebnispunktes durch das „Über-Ich“ in der suizidalen Erfahrung, wie Freud es 1923 formuliert, wird die umfassende Ohnmacht des „Ich“, nun verstanden als die vom Akteur oder Autor ausgehenden und bei sich selbst lokalisierten und (selbst-)bewusst einsetzbaren Denk- und Handlungsoptionen, zwingend. Das „Ich“ unterliegt nicht mehr

dem „Objekt“, wie Freud noch 1915 in „Trauer und Melancholie“ meint, sondern dem Todestrieb in seiner destruktiv-unersättlichen Tendenz. So zeigt sich in Freuds spätem Modell das „Ich“ (im oben benannten Sinne) nicht als geschwächt und eingeschränkt, sondern als allmächtig infolge der Verschiebung der Perspektive (Blick von der „Ichkritik“ her), kann aber insofern das „Ich“ (nun wiederum als „das“ Selbst, die eigene Person gemeint) nicht mehr schützen. Hier wäre dann die Selbsttäuschung perfekt, da der betreffende suizidale Mensch sich nicht mal mehr als er selbst erkennen könnte – womit wir aber wieder in die unlösbare Frage zurückkehren, wieso er dann diesen Fremden noch töten will.

Das späte freudsche Modell wirft also einige Rätsel und Wirrnisse auf. Es kann sogar im Stile von Karl Jaspers' bereits 1913 formulierter Psychoanalyse-Kritik als ein „Als-ob“-Verstehen angesehen werden (Jaspers 1963). Denn Freud nutzt hier tatsächlich einen außerhalb der konkreten Erfahrung stehenden Mechanismus, um die Folgerichtigkeit der konkreten Erfahrung nachvollziehen zu können. Das „Als-ob“-Verständnis zeigt sich darin, dass Freud die Aggression bzw. den Todestrieb in die suizidale Erfahrung artifiziell „einbaut“ und in einem weiteren Schritt, vermutlich im Interesse theoretischer Stringenz, überspitzt, womit er zugleich die initiale Erklärungskraft seines Verständnisses der suizidalen Verfassung wiederum fragwürdig werden lässt. Denn auch wenn die Autoaggression im Rückblick der überwundenen suizidalen Krise vom Betreffenden als ein integrierendes Narrativ konstruiert werden kann – beispielsweise wenn demjenigen klar wird, wie aggressiv ablehnend er sich selbst gegenüber in der suizidalen Erfahrung letztlich war („trotzig nicht man selbst sein wollen“, Kierkegaard) – so entspricht die Autoaggression nicht primär der suizidalen Erfahrung und kann insofern zum Verständnis der suizidalen Erfahrung nur mit entsprechenden Beschränkungen aufgenommen werden.

Davon aber unbenommen ist letztlich wesentlich, dass sich das freudsche Verständnis in seinen beiden Formen als Kind der Aufklärung zeigt, da mit Hilfe der Psychoanalyse der Mensch aus dieser „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ infolge der Selbstaufklärung über sein eigenes Unbewusstes mit Hilfe seines Verstandes heraustreten kann. Kurz gesagt: auf dem Weg der Aufklärung (via Psychoanalyse) vermag der (suizidale) Mensch die Kausalität (seines Unbewussten) als scheinbare aufzulösen, da er sich die zunächst unbewussten Zusammenhänge anzueignen vermag. Das freudsche Verständnis der suizidalen Erfahrung ist also doppelbödig, da darin, dass ein (je nach Modell: mehr oder weniger) kausaler Zusammenhang von suizidaler Erfahrung und Suizid angenommen wird, das Verständnis zugleich den Weg zum Auflösen dieser (darin dann nur scheinbaren) Kausalität anbietet. In dieser Doppelbödigkeit wird das freudsche Verständnis der suizidalen Erfahrung notwendig therapeutisch und definiert die suizidale Verfassung unzweideutig als therapeutisch zugängliche suizidale Lebenskrise.

Freud entwickelt das psychiatrische Verständnis der suizidalen Verfassung also weiter, indem er das synergistisch-kontrapunktische Modell der „Suizidneigung“ versus „Ich-

Schwäche“ durch den Gedanken erweitert, dass es eine innere Zwiespältigkeit im Erleben des suizidalen Menschen geben muss, welche aus der Lebensgeschichte der Person heraus verstanden werden kann. Zwar bezeichnet er verwirrenderweise diesen inneren Zwiespalt als eine erlebte Aggression, anstatt sie beispielsweise vorwiegend als eine Angst, eine Beschämung, einen Schmerz oder als Verzweiflung zu benennen. Aber dennoch ist festzuhalten, dass im freudschen Modell dieser entscheidende Gedanke (innere Zwiespältigkeit) für ein innenperspektivisches Verständnis der suizidalen Erfahrung, der sich ja bereits bei Griesinger andeutet und insbesondere bei Kierkegaard findet, formuliert wird. Und es ist überdies bedeutsam, dass Freud die unterschiedliche Bewertung der verschiedenen Seiten der betreffenden Person als wesentlich für die suizidale Erfahrung erkennt, wodurch sich sein Verständnis auch an die Kierkegaardsche Formulierung anschließen ließe, nach welcher der Mensch darüber verzweifelt, nicht der zu sein, der er sein will oder vielmehr der zu sein, der er nicht sein will (Kierkegaard 1992, S. 10ff). Dabei gilt, dass es erst die Qualität des Zu-sich-verhaltens ist, welche überhaupt die zum (geistigen) Tode führende Verzweiflung ermöglicht. Denn könnte sich der Mensch nicht zu sich im zeitlichen Vollzug seines Lebens verhalten, sich seiner nicht bewusst werden, sich nicht „ichkritisch“ betrachten, so könnte er auch nicht über sich verzweifeln. „Denn die Verzweiflung folgt [...] aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Und des Verhältnisses zu sich selbst kann ein Mensch nicht quitt werden, so wenig wie seines Selbsts, was übrigens eines und dasselbe ist, sintemal das Selbst das Verhältnis zu sich selber ist.“ (S. 13)

Freud bietet also eine lebensgeschichtliche, aus den persönlichen Beziehungen des „Ich und Du“ herrührende Ableitung der Verzweiflung über sich selbst an, welche sich zumindest oberflächlich bzw. bewusstseinsnah im Modell der „Suizidneigung“ versus „Ich-Schwäche“ fassen lässt. Er stößt damit auch an die Grenzen dessen, was er bereit ist, in seinen psychoanalytischen Überlegungen überhaupt aufzunehmen – nämlich die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins. Zugleich aber, und dies ist letztlich weitaus entscheidender, bietet er mit der lebensgeschichtlichen Herleitung der suizidalen Erfahrung einen therapeutischen Lösungsweg für all diejenigen suizidalen Menschen, die zuvor nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkt des krankheitsbedingt verstärkten „Selbstmordtriebes“ bzw. des krankheitsbedingt geschwächten „Ich“ gesehen werden konnten. Das freudsche Modell bietet einen therapeutischen Zugang zum suizidalen Menschen, der damit zugleich auch als Mensch in einer suizidalen Krise verständlich wird. So kann der suizidale Mensch zwar auch weiterhin als unvernünftig angesehen werden, aber seine Unvernunft ist psychologisch verständlich geworden. Im Hinblick auf das medizinisch-psychiatrische Modell formuliert Freud dieses demnach in seinem frühen Verständnis im lebensgeschichtlich-therapeutischen Sinne um: a) der Suizid ist nicht die bewusst absichtliche Entscheidung gemäß vernünftiger Überlegung, sondern eine unter lebensgeschichtlich erworbenen „falschen Voraussetzungen“ („narzisstische Identifizierung“; Verschiebung der „Selbstliebe“ auf ein das eigene „Ichideal“

ersetzendes „Objekt“) mehr oder weniger erzwungene Entscheidung eines infolge ständiger „Ichkritik“ „geschwächten Ich“, dessen „Schwäche“ wiederum Ausdruck der lebensgeschichtlich erworbenen „falschen Voraussetzungen“ ist. Die Suizidentscheidung wird von daher nicht von einem starken und vernünftigen Ich getroffen, sondern „vom Unbewussten“ für ein geschwächtes und triebgeleitetes Ich getroffen; b) der derart für die Person vorwiegend vom Unbewussten beschlossene und vollzogene Suizid setzt deshalb den Suizidenten von allen kulturell üblichen Bewertungsmaßstäben, die an die Verantwortlichkeit einer Person gestellt werden, hinsichtlich seiner Suizidtat frei und erklärt ihn für psychisch (neurotisch) krank und behandlungsfähig.

Ganz anders erscheint hingegen Freuds eigener Entschluss, sein Leben zu beenden. Sein befreundeter Leibarzt Max Schur, der Freud über 13 Jahre bei seiner Krebskrankheit begleitete, überliefert, dass Freud ihm am 21. September 1939 im vertraulichen Gespräch sagte: „Lieber Schur, Sie erinnern sich wohl an unser erstes Gespräch. Sie haben mir damals versprochen, mich nicht im Stich zu lassen, wenn es soweit ist. Das ist jetzt nur noch Quälerei und hat keinen Sinn mehr.“ (Schur 1973, S. 620). Eine solche Aussage passt nicht zu der These, dass Freud in der Motivation seines eigenen Suizids nur einen unverbrüchlichen Determinismus des Todestriebes gesehen haben könnte – wie es insbesondere seinem späten Modell gemäß am ehesten hätte sein sollen. Vielmehr ist anzunehmen, dass es die Verzweiflung über seine letztlich nicht mehr als vorübergehende Krise, sondern als unwiderrufliche Endstrecke zu verstehende körperliche Verfassung war, die aus seiner „ichkritischen“ Sicht trotz aller mitmenschlichen Zuwendung schlicht unerträglich geworden war, so dass ihm der eigene Tod als Erleichterung, vielleicht sogar als Rettung erschien. Wenn wir Freuds Tod als einen assistierten Suizid verstehen, zwingt uns dieser Umstand zu der Schlussfolgerung, dass es noch einen anderen, psychodynamisch beschreibbaren Weg in den Suizid geben muss, als Freud ihn in seinem Autoaggressions-Modell beschrieben hat, wobei der Differenzpunkt in der Frage der Vorübergehendheit zu liegen scheint.

### 3.14. Karl Jaspers

Die Wiederaufnahme des Umstands, dass der suizidale Mensch in seinem selbst herbeigeführten Tod eine Rettung sieht, ist in den suizidologischen Modellen schwieriger als in der alltagspraktischen Arbeit mit suizidalen Menschen. Denn während wir uns im Alltag immer als Mensch auch dadurch beweisen können, dass wir zu den Modellen einen „menschelnden“ Abstand halten, können Modelle sich nur vermittlels eines neuen Modells von sich distanzieren. Es stellt sich demnach die Frage, wie dieser Zusammenhang von suizidaler Erfahrung und der rettenden Qualität des (vorgestellten und herbeiführbaren) Todes überhaupt in den psychiatrischen bzw. suizidologischen

Modellen formuliert werden könnte. Kann der Suizid denn überhaupt als transzendierendes Geschehen in der Psychiatrie bzw. Suizidologie gekennzeichnet werden? Oder ist es allerhöchstens möglich, die Suizidentscheidung im dimensional Sinn auch zuweilen und unter gewissen Bedingungen als „besonnen“ zu bezeichnen, wie dies bereits Wilhelm Griesinger (1817-1868) getan hat?

In dieser Hinsicht scheint es vielversprechend, sich an Karl Jaspers (1883-1969) zu wenden. Gilt er doch in psychiatrischen Kreisen als der Philosoph unter den Psychiatern und hat wesentlich zu einer strukturierten philosophischen Besinnung des psychiatrischen Diskurses beigetragen. Auch heute noch wird wiederholt in Debatten und Beiträgen auf Jaspers Bezug genommen, wenn darauf verwiesen werden soll, dass rein naturwissenschaftlich bemessene Modelle den Menschen nicht verstehen, sondern allenfalls bestimmte Aspekte und Zusammenhänge an ihm erklären können (vgl. Fulford et al. 2003; Schramme/Thome 2004; Rinofner-Kreidl/Wiltsche 2008). Dabei sind diese heutigen Bezüge keineswegs streng affirmativ. Im Gegenteil findet sich in den aktuellen Beiträgen immer auch eine kritische Auseinandersetzung, so wie sie auch hier im Folgenden vorgenommen werden soll. Doch wenden wir uns zunächst in aller Kürze der Person ‚Karl Jaspers‘ zu.

Karl Jaspers wird am 23. Februar 1883 in Oldenburg geboren, wächst mit seinen Geschwistern bei seinen Eltern auf und absolviert das humanistische Gymnasium in Oldenburg. Nachdem er zunächst das Jurastudium ergriffen hat, wechselt er, unter dem Eindruck einer bereits 1901 diagnostizierten, unheilbaren Lungenerkrankung (Bronchiektasien), 1902 in die Medizin und promoviert 1908 über „Heimweh und Verbrechen“, einer psychiatrisch-psychopathologischen Arbeit. In seiner anschließenden Zeit als Volontär in der Psychiatrischen Klinik in Heidelberg macht sich nicht nur seine bestehende Lungenerkrankung hemmend bemerkbar – Jaspers kann nur begrenzt ärztlich arbeiten und ist wiederholt angehalten, zu liegen bzw. bestimmte Liegehaltungen einzunehmen, auch um Infektionen im Bereich der Bronchien vorzubeugen –, sondern auch seine Fähigkeit, Übersicht zu gewinnen, positiv bemerkbar. Verbunden mit einem ausgeprägten Methodenbewusstsein verfasst Jaspers nach entsprechendem Auftrag des Springer-Verlags eine „Allgemeine Psychopathologie“, welche ihn in der Psychiatrie schlagartig berühmt macht. Jaspers wendet sich jedoch, obwohl er sich mit der Arbeit zugleich für Psychologie in Heidelberg habilitiert und ihm sogar der Lehrstuhl für Psychiatrie in Heidelberg erreichbar wäre, zunehmend von psychiatrischen Themen ab und philosophischen Fragestellungen zu, wie insbesondere seine 1919 erschienene „Psychologie der Weltanschauungen“ zeigt. Seit 1916 als Extraordinarius für Psychologie in Heidelberg tätig, wird er dort 1920 Extraordinarius und 1921 Ordinarius für Philosophie. In den nachfolgenden Jahren, in denen auch intensive Freundschaften mit Martin Heidegger (1889-1976) und seiner (vielleicht berühmtesten) Schülerin Hannah Arendt (1906-1975) bestehen, entsteht seine „Philosophie“ (1932). Bereits 1933 wird er jedoch auf Betreiben der Nationalsozialisten aus der Universitätsverwaltung

ausgeschlossen, 1937 sogar offiziell entlassen und 1938 mit einem Publikationsverbot belegt. Jaspers bleibt in Heidelberg, auch da eine Ausreise für seine Frau aufgrund ihres jüdischen Glaubens wiederholt abgelehnt wird. Die Situation ist prekär, seiner Frau droht die Deportation. Gerda und Karl sind entschlossen, alle Situationen gemeinsam durchzustehen, notfalls gemeinsam Suizid zu begehen. Trotz dieser schwierigen Lage arbeitet Jaspers an möglichen Publikationen. In diese Zeit fällt seine letzte Umarbeitung der „Allgemeinen Psychopathologie“, aber auch seine Werke über „Nietzsche“ und die „Wahrheit“. Nach dem Krieg entspannt sich auch die Lage für das Ehepaar Jaspers. Aber unbenommen der umfangreichen Rehabilitierung in Heidelberg und Deutschland (u.a. Goethepreis der Stadt Frankfurt 1947) haben sich aus Jaspers' Sicht viele Strukturen in der Universitätslandschaft, auch in Heidelberg, nicht zureichend verändert. So nimmt er 1948 den Ruf aus Basel an, siedelt um und zeigt sich nun, neben weiteren philosophischen Arbeiten, zunehmend auch als politischer Schriftsteller. Obwohl ihm aus der Bundesrepublik wiederholt Ehrungen zuteil werden (u.a. Ehrenmitgliedschaften, Ehrenbürgerschaften und Ehrendoktorwürden), er große Popularität genießt und auch philosophische Auseinandersetzung erfährt, erwirbt er 1967 das Baseler Bürgerecht und trennt sich von seiner deutschen Staatsbürgerschaft. Am 26. Februar 1969 stirbt Jaspers in Basel. In welcher Weise nun versteht Jaspers, der 1931 den Suizid seines sechs Jahre jüngeren Bruders Enno erlebt und der in den Jahren des Nationalsozialismus seit 1939 entschlossen war, sich gemeinsam mit seiner Frau selbst zu töten, wenn die Deportation nicht mehr abwendbar wäre (Jaspers 1967, S. 143ff), die suizidale Erfahrung bzw. das Sicht-töten-können und den Suizid?

In seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ von 1913 äußert sich Jaspers an zwei Stellen zum Thema des Suizids. Unter Bezug zur Schrift „Über den Selbstmord“ des Psychiaters Robert Gaupp (1910) schreibt Jaspers im Abschnitt über „Objektive Psychopathologie“: „Der Selbstmord entspringt aus der Angst, aus gänzlichem Lebensüberdruß und Verzweiflung bei Melancholischen, aus plötzlichen Impulsen bei Verblödungsprozessen. Nicht selten werden nur halb ernst gemeinte Selbstmorde ausgeführt – der Mensch sorgt dafür, daß ein günstiger Zufall ihn doch wieder rettet. Die meisten Selbstmorde werden nicht von Geisteskranken (Menschen mit schizophrenen oder affektiven Psychosen J.S.), sondern von abnorm Veranlagten (Psychopathen) (Menschen mit Persönlichkeitsstörungen J.S.) ausgeführt. Die Selbstmorde der eigentlich Geisteskranken zeichnen sich durch besondere Brutalität und Hartnäckigkeit im Falle des Mißlingens aus und sind daran oft schon erkennbar.“ (Jaspers 1913, S. 143) Jaspers liegt mit dieser Aussage hinsichtlich der Suizidmotive bei Menschen mit einer Melancholie, den (unsinnigen bzw. unbesonnenen) Suizidimpulsen bei Menschen mit einer Schizophrenie und der „Halbherzigkeit“ der Suizidversuche bei Menschen mit Persönlichkeitsstörungen (Emil Kraepelin sprach hier von „Neurasthenie“) im Trend des psychiatrischen Diskurses zur Jahrhundertwende. Definiert er hier schon die kurze zweite Äußerung, die er im Abschnitt „Die soziologischen Beziehungen“, wiederum mit Bezug zur Arbeit von

Gaupp, unterbringt: „Der Selbstmord ist zwar nicht unbedingt ein Zeichen seelischer Abnormität, aber die Mehrzahl der Selbstmörder gehört zu Persönlichkeitstypen, die der Psychopathologe untersucht, oder leidet an greifbaren Erkrankungen.“ (S. 300) Und er fährt schließlich unter Bezug auf die Zunahme der Suizide bei erheblichen kulturellen Veränderungen fort: „Die der Anlage nach nicht anders gewordenen Menschen erleben in den veränderten Kulturbedingungen mehr Schicksale von der Art, daß sie in einen verzweifelten und haltlosen Gemütszustand geraten, daß sie reaktiven, depressiven und anderen Psychosen verfallen; sie geraten häufiger in Situationen, in denen das weitere Leben aussichtslos, hoffnungslos, unerträglich erscheinen muß.“ (S. 300f) Jaspers nimmt in diesen Äußerungen ganz explizit die bereits bei Wilhelm Griesinger ansetzende psychiatrische Diskurslinie auf, nach welcher der Suizid als solcher nicht zwingend krankhaft sein muss und insofern auch nicht unbedingt für den Psychopathologen von Interesse ist. Obwohl er diese, gewissermaßen antikraepelinsche Linie vertritt, äußert er sich nachfolgend dennoch zur Erfahrungsqualität des suizidalen Menschen in einer Weise, dass sich die Frage aufdrängt, inwiefern denn diese Beschreibung nicht für jede suizidale Erfahrung zutreffen könnte. Jedenfalls kann die Beschreibung der suizidalen Erfahrung als eine, in der „das weitere Leben aussichtslos, hoffnungslos, unerträglich erscheint“, auch ohne die Annahme einer hintergründigen psychischen Störung und stattdessen, in griesingerscher Manier, vor dem Hintergrund einer „besonnenen Abwägung“ der eigenen Situation formuliert werden.

Diese wenigen Äußerungen zur suizidalen Erfahrung bzw. zum Sich-töten-können und zum Suizid finden sich in der zweiten und der dritten Auflage der „Allgemeinen Psychopathologie“ von 1920 bzw. 1923 in unveränderter Form (Jaspers 1920, S. 168 u. 371; Jaspers 1923 S. 195 u. 407f). Auch in der vierten Auflage, die Jaspers unter dem Eindruck seiner Existenzphilosophie erheblich umarbeitet, finden sich nur minimale Änderungen an diesen Passagen (Jaspers 1973, S. 234f u. 621f). Bei genauerer Betrachtung verraten diese Passagen aber trotz ihrer Dürftigkeit einiges über Jaspers' Verständnis des Suizids. Sie verraten dies vor dem Hintergrund seiner in der „Allgemeinen Psychopathologie“ von 1913 dargelegten und entwickelten Methode, welche sowohl für den Erfolg seines Buches von fundamentaler Bedeutung war, als auch einen tiefgreifenden Zusammenhang mit seinem (existenzphilosophischen) Verständnis des Menschen aufweist. Um dies nachvollziehen zu können, ist es erforderlich, sich dieser Methode genauer zu vergewissern. Diese Vergewisserung entspricht zudem dem von Jaspers geforderten „Methodenbewusstsein“, welches seiner Ansicht nach von entscheidender Bedeutung für die Humanität und Wissenschaftlichkeit der Psychiatrie ist.

In seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ von 1913 zielt Jaspers im Interesse der Wissenschaftlichkeit auf eine methodologische Fundierung der Psychopathologie. Dabei geht er von dem aus, was im Bewusstsein gegeben ist. „Aus dem einheitlichen Bewußtseinsstrom isolieren wir einzelne Zusammenhänge“ – wie beispielsweise

Halluzinationen, einen Gedanken oder einen Affekt – und sammeln und beschreiben diese Erlebnisqualitäten ganz so, als handle es sich um „Gegenstände“ (Jaspers 1913, S. 12 f.). Diese „deskriptive Phänomenologie“ ist aber nur ein erster Schritt, bleibt es doch hier bei einem „statischen Verstehen“ (S. 13). Anschließend ist zu fragen, „wie Seelisches aus Seelischem mit Evidenz hervorgeht“ (S. 13). Jaspers zielt hier auf ein Verständnis der (Ab-)Folge der Zusammenhänge des seelischen Erlebens, welches die Aufgabe des „genetischen Verstehens“ ist. Dieses orientiert sich an psychischen Funktionen – von ihm auch als „Ablaufweisen des Seelenlebens“ benannt (S. 25) –, so beispielsweise an der Frage, wie etwas zur Vorstellung gelangt (S. 14). Dabei meint Jaspers mit „Verstehen“ „das von innen gewonnene Anschauen des Seelenlebens“, welches vom „Erklären“ zu unterscheiden ist (S. 14). Beim „Erklären“ „muß man dem wirklich erlebten Seelenleben einen theoretisch für die Zwecke des Erklärens erdachten Unterbau hinzudenken“ und prüfen, inwiefern dieser erdachte Unterbau für die „Erklärung des wirklich erlebten Seelischen“ fruchtbar ist (S. 14 f.). Ein solches „Erklären“ bezeichnet Jaspers in seinen frühen psychopathologischen Schriften auch als ein „Als ob Verstehen“, welches er insbesondere in der Psychoanalyse in ihrer Annahme auf bestimmte, nur indirekt erfahrbare subliminale Prozesse gegeben sieht. So schreibt er in einem Artikel 1913 sehr deutlich: „In zahlreichen Fällen handelt es sich bei FREUD nicht um ein Verstehen und ins Bewußtsein Heben *unbemerkt* Zusammenhänge, sondern um ein „*als ob Verstehen*“ *außerbewußter* Zusammenhänge.“ (Jaspers 1963, S. 338; vgl. a. Bormuth 2002)

Eine solche Psychopathologie hat eindeutige Grenzen, wie Jaspers bereits initial in seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ ausführt: „Seine Grenze (die des Psychopathologen J.S.) liegt darin, daß er, wenn er dem einzelnen Menschen gegenübertritt, diesen niemals *ganz* in seine psychologischen Begriffe auflösen kann. Je mehr er auf Begriffe bringt, als typisch, als regelmäßig erkennt und charakterisiert, desto mehr erkennt er, daß sich ihm etwas Unerkennbares verbirgt, das er erfassen, fühlen, ahnen, das er aber nicht greifen und einfangen kann. Für ihn als *Psychopathologen* ist es genug, wenn er von der Unendlichkeit jedes Individuums weiß, die er nicht ausschöpfen kann; als *Mensch* mag er, davon unabhängig, noch mehr sehen; oder, wenn andere dieses Mehr, das etwas Unvergleichbares ist, sehen, soll er ihnen nicht mit Psychopathologie darein reden. Zumal ethische, ästhetische, metaphysische Wertungen sind völlig unabhängig von psychopathologischer Wertung und Zergliederung.“ (Jaspers 1913, S. 1) Dabei benennt er drei typische Wege, auf denen der Psychopathologe die Grenzen seiner wissenschaftlichen Möglichkeiten übersteigt: a) das „somatische Vorurteil“, insbesondere im Sinne einer „Hirnmythologie“, b) das „philosophische Vorurteil“, insbesondere im Sinne einer nicht-erfahrbaren spekulativen Konzeptualisierung und c) die „Übertreibung richtiger Anschauungen“ bzw. das „Verabsolutieren einzelner Gesichtspunkte“ (S. 9).

Aus diesen methodischen Vorüberlegungen ergibt sich konsequenterweise, dass „wahre, natürliche Krankheitseinheiten“ nur dann als solche gelten dürfen, wenn sie „im Gesamtbilde übereinstimmen“, also „gleiche Ursachen, gleiche psychologische Grundform, gleiche Entwicklung und Verlauf, gleichen Ausgang und gleichen Hirnbefund“ aufweisen (S. 260). Diese Gleichartigkeit des Gesamtbildes versteht Jaspers als eine „Idee im Kantischen Sinne“, deren erfahrungsmäßige Realisierung dem Menschen prinzipiell unmöglich ist. Und zwar nicht deshalb, so müssen wir für Jaspers schlussfolgern, weil es das, worauf die Idee verweist, *de facto* gar nicht gibt, sondern deshalb, weil der Mensch zu dessen Erkenntnis eine „vollendete Kenntnis aller einzelnen Zusammenhänge“ besitzen müsste, die er nicht besitzen kann (S. 263). So verstanden gibt es „für die psychiatrische Wissenschaft tatsächlich“ keine realen Krankheitseinheiten, auch wenn es sie in Wirklichkeit vielleicht gibt (S. 265). All dies bedeutet für Jaspers aber nicht, dass die Vertreter der „Einheitspsychose“ – also die Vertreter der These, dass alle psychischen Störungen nur dimensionale Variationen einer einzigen großen Erkrankungseinheit seien – Recht hätten; es bedeutet aber auch nicht, dass die These der Schizophrenie bzw. *Dementia praecox* als eine „natürliche Krankheitseinheit“ zutreffend wäre – so wie Kraepelin sie für die Schizophrenie verteidigt hatte (Kraepelin 1899). Im Gegenteil dient Jaspers die These der Krankheitseinheiten nach der Gleichartigkeit des Gesamtbildes ausschließlich als „wahrer Orientierungspunkt“ für die Forschung des Faches der Psychiatrie (Jaspers 1913, ebd. 263).

Betrachten wir Jaspers' „psychologische Hermeneutik“ (Manfred Spitzer) kritisch, so müssen wir anerkennen, dass die von Jaspers betonte „saubere Trennung“ von Verstehen und Erklären in dieser Striktheit kaum durchzuhalten ist. Zudem liefert für Jaspers, zumindest in seinen frühen psychiatrischen Arbeiten, diese „psychologische Hermeneutik“ – also das statische Verstehen, das genetische Verstehen und die Idealtypen der Symptomkomplexe – in methodischer und wissenschaftlicher Hinsicht keine gleichwertige Alternative zu den somatischen und hirnorganischen Erklärungsebenen (Bormuth 2002a, S. 42ff). Letzteres gilt insbesondere für den Bereich der Schizophrenien, denn zwar vermag das psychologische Verstehen das „Seelenleben“ bzw. das Erleben des betroffenen Menschen auszuleuchten. Es vermag aber nicht die wirkliche Pathogenese aufzuzeigen und den „hirnorganischen schizophrenen Prozess“ in seiner (neurophysiologischen) Qualität zu erklären (Jaspers 1922, S. 172). Zudem ist zuzugeben, dass Jaspers die interpersonale Dimension in ihrer wechselseitig-gemeinsamen Erfahrungsqualität nicht zureichend berücksichtigt (Blankenburg 1984). Denn der Schritt vom „statischen Verstehen“ zum „genetischen Verstehen“, den Jaspers leichthin als ein „Hineinversetzen“, als ein „Einfühlen“ bezeichnet (Jaspers 1913, S. 13f u. 17f), erfordert ein gemeinsames hermeneutisches Vorverständnis, innerhalb dessen dieses „Hineinversetzen“ in den anderen Menschen überhaupt gelingen kann: „Mit dem Hinweis auf die anschauliche Vergegenwärtigung individuellen seelischen Erlebens, auf

das Hineinversetzen in Seelisches, wird ein, wenn nicht das Grundproblem der Psychiatrie, das ist die Frage nach der Möglichkeit der Verständigung und des Verstehens, übersprungen.“ (Straus 1963, S. 940) Insbesondere dieser Kritikpunkt verweist darauf, dass Jaspers mit seinem Methodenpartikularismus letztlich als „fundamentalste Ebene methodologischer Reflexion [...] den Gegensatz [...] von Anschauung und Analyse“ anzielt (Rinofner-Kreidl 2008, S. 86). So ist Jaspers zwar in den frühen Auflagen seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ noch nicht zur vollen Klarheit hinsichtlich dieses Gegensatzes gelangt, dennoch aber behauptet seine methodische Gegenüberstellung verschiedener Beschreibungszugänge seelischer Gegebenheit nicht, dass es sich um jeweils unterschiedliche Gegebenheiten handelt. Sondern gerade im Gegenteil wird er sich als methodisch reflektierender Mensch der Begrenztheit seiner jeweiligen (wissenschaftlichen) Beschreibungsweise bewusst und erkennt sowohl die Unabschließbarkeit dieser (wissenschaftlichen) Beschreibungen als auch die gegebene Identität des unterschiedlich analysierbaren Gegenstandes an. Der Gegenstand kann nur direkt anschaulich als Ganzer erfaßt werden, ohne aber in diesem anschaulichen Erfassen vollständig beschrieben zu werden. Denn schließlich ist es „unsere natürliche, vorwissenschaftliche Erfahrung“ (S. 83), welche diesen unterschiedlichst beschreibbaren Gegenstand als unzweifelhaft Identischen in seiner Gänze erfahren lässt. „Das Ganze ist nicht zu wissen.“ (Jaspers 1947, S. 346) Es ist genau dieser Punkt, an dem Jaspers philosophierend in Kenntnis der Grenzen des möglichen Wissens ansetzt: „So ist dieses (Jaspers' J.S.) Philosophieren eine Bewegung zum Wissen hin, auf Totalität des Seins ausgerichtet, bis an die ‚äußersten Grenzen‘ vordringend und dort die ‚Frage‘ entdeckend, die über diese ‚Grenze‘ hinausreicht.“ (Paprotny 2003, S. 39) Die „Frage“ ist die nach ihm selbst als Existenz im Angesicht der letztlich unbestimmbaren Transzendenz.

In seinen Vorlesungen „Vernunft und Existenz“ aus dem Jahr 1935 schreibt Jaspers: „[...] ich bin *Existenz* nur in eins mit dem Wissen um *Transzendenz* als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin. [...] Ohne Existenz fiele der Sinn von Transzendenz.“ (Jaspers 1960, S. 44) Dabei gilt, dass sowohl Existenz als auch Transzendenz nicht konkret und kriterial bestimmt werden können, da sonst „der eigentliche Gedanke des Umgreifenden verlorengelht“ (S. 54 u. S. 43). „Kein gewußtes Sein ist das Sein. In jedem Augenblick, in dem ich das Sein selbst in einem Gewußtsein aufgehen lasse, ist mir die Transzendenz verschwunden und bin ich selbst mir verdunkelt. Wir müssen aber, trotz der ständigen Ableitungen, um das Umgreifende uns wirklich zur Gegenwart zu bringen, es dennoch denken, daher es auch erst in jeweils falscher Bestimmtheit denken, diese aber dann überschreiten, um in dem gesamten Gang dieser Weisen des Erdenkens des Umgreifenden an seinen Ursprung zu dringen, der nicht mehr Gegenstand wird.“ (S. 55 f.) Genügt das Wissen um diese letztliche Unbestimmbarkeit, um seine eigene Klagemauer zu durchbrechen und im Leben als „Existenz“ ausharren zu können? Einerseits scheint dies Jaspers zu genügen, zumal dieses Wissen nicht ohne

Voraussetzungen im Dasein gegeben sein kann. Denn es erfordert eine durchgängig vernünftige Haltung, in welcher die Vernunft in letzter Konsequenz und Kohärenz auch diese Kriterien der Konsequenz und Kohärenz noch außer Kraft zu setzen vermag (S. 48 f.). „Existenz, angewiesen auf die Vernunft, durch deren Helle sie erst Unruhe und den Anspruch der Transzendenz erfährt, kommt unter dem Stachel des Fragens der Vernunft erst in ihre eigentliche Bewegung. Ohne Vernunft ist Existenz untätig, schlafend, wie nicht da.“ (S. 49) Andererseits reicht für Jaspers die vernünftige Haltung nicht aus, um als Existenz zu sich zu kommen. Denn eine „existenzlose Vernunft“ gerät in eine Beliebigkeit, da sie sich nicht auf das Leben zu verpflichten braucht (S. 50). Die vernünftige Haltung, welche das eigene Leben stets den Kriterien der Konsequenz und Kohärenz unterwirft und so sogar noch diese Kriterien der Vernunft als unvernünftig umzuwerten vermag, ist demnach eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung, um zu existieren. Existenz ist für Jaspers keine abgehobene intellektuelle Veranstaltung, sondern bleibt auf das Leben als Dasein und Natur angewiesen und ist eher als dieses Aufeinander-Angewiesensein zu verstehen. Die Existenz lässt dabei über die reine Daseinswirklichkeit hinaus eine weitere, „höhere“ Wirklichkeit entstehen, welche zwar der reinen Daseinswirklichkeit „Rang und Grenze zu geben“ vermag, diese aber nicht „hervorbringen“ kann, auf die sie angewiesen bleibt und deren sie sich gewiss ist (Jaspers 1960, S. 56). Existieren im Sinne von Jaspers meint genau dieses Entstehen einer „Wirklichkeit“ über die sonstige „Wirklichkeit“ hinaus, welche sich als aus der nur als Chiffre im Irdischen erscheinenden, da „an sich“ unbestimmbaren Transzendenz herkommend auf diese wiederum zubewegend ihrer selbst gewiss wird. Der Mensch verbleibt folglich, wenn er sich als Existenz ergreift, als methodenbewusst Fragender in dieser „Schwebe“ zwischen Wissen und Nichtwissen, ohne das Ganze jemals umgreifen zu können, welches ihn umgreift und von dem er in präepistemischer Gewissheit anschaulich überzeugt ist.

Damit nun stellt sich die Frage, ob denn der Suizid, wenn er nicht als er selbst ein Thema für die Psychopathologie ist, so doch immerhin ein Thema für die Existenzphilosophie ist? Und es stellt sich zudem die Frage, ob nicht die Psychiatrie von dorthin Einsichten in die suizidale Erfahrung und den Suizid zu gewinnen vermag, welche Jaspers zwar auch in seiner vierten, existenzphilosophisch stark überformten Auflage der „Allgemeinen Psychopathologie“ nicht direkt formuliert hat, die er aber dennoch durch seine strenge Ablehnung des Suizids als direktes Thema der Psychopathologie indirekt kenntlich gemacht hat? Bereits in der 1919 veröffentlichten „Psychologie der Weltanschauungen“ findet sich eine ausführliche Thematisierung des Suizids im Bezug auf sein in dieser Schrift neu eingeführtes Konzept der Grenzsituation: „Das Wagen des Lebens will nicht den Tod, sondern das Leben. Sein Sinn wird auch und gerade erfüllt, wenn das Wagnis bestanden wird. Es ist ein Akt im Prozesse des Selbstwerdens, nach welchem dieser Prozess weitergeht. Ganz anders sieht der Tod aus, wenn er als ultimum refugium gewählt, wenn in ihm, nicht als einem Wagnis, sondern als einem Gewollten, das Selbst,

das sonst in Gefahr wäre, bewahrt wird. Der Selbstmord hat ein Pathos, wie das Wagen des Lebens, aber das Selbst, das in ihm erhalten werden soll, ist gar nicht ein Prozess des Selbstwerdens, sondern ein Bestimmtes, Festes, z.B. Würde, ästhetisch genießendes Dasein usw. Es sind orthodox fertige Anschauungen, die bei allen konkreten Schwierigkeiten ihrer irrealen Weltbilder, Wertungen, Ziele in dem Gedanken des Selbstmords nicht nur Trost, sondern Pathos finden.“ (Jaspers 1919, S. 367) Dieses Opfern seiner selbst für eine bestimmte Form und Gestalt des eigenen Selbst, welche vielleicht tatsächlich im weiteren Lebenslauf nicht mehr wiedergefunden oder bewahrt werden könnte, bemüht sich, wie Jaspers zutreffend festhält, um die Fixierung von „etwas“, was gar nicht fixiert werden kann, sondern immer nur im Vollzug gegeben ist: ich selbst. Jaspers kritisiert insofern auch die gehäuseartige Festlegung des Daseins im Suizid aus existenzphilosophischer Sicht, da sie die Grenzsituation eben nicht als Grenzsituation aufnimmt und sich nicht auf das weitere Existieren im Durchhalten der antinomischen Struktur des Daseins einlässt, sondern sich „weltflüchtig“ um die Antinomien drumherumdreht (S. 212 u. 222f u. 258). Andererseits klingt in dieser Passage auch die Anerkennung für den suizidalen Menschen durch, dass von ihm ein solches Selbst überhaupt gesehen wird und bewahrt werden will. Denn schließlich sind wiederholte Krisen und die in ihnen aufkommende Verzweiflung über die Unausweichlichkeit der eigenen Grenzsituationen – Jaspers nennt als solche in der „Psychologie der Weltanschauungen“ den Kampf, den Tod, den Zufall und die Schuld (S. 226ff) – im Verlauf des eigenen Selbstwerdens nicht zu verhindern, sondern, wie Jaspers betont, geradezu notwendige Phase und Bedingung, um zur Existenz zu gelangen (S. 210ff u. 247ff).

Noch prägnanter – und in durchaus folgerichtiger Weiterentwicklung – formuliert Jaspers sein Verständnis des Suizids und der suizidalen Erfahrung in seiner 1932 erschienenen „Philosophie“. Der Suizid – Jaspers spricht wohlüberlegt durchgehend von „Selbstmord“ (Jaspers 1994, II, S. 300ff) – versteht sich für Jaspers als eine Handlung, welche die Grenzsituationen überschreitet, wohingegen die suizidale Erfahrung die jeweilige Grenzsituation bzw. die eigene Existenz in klarer Weise vor Augen zu bringen vermag. Dabei gilt dies aus seiner Sicht nicht schlicht für jeden Suizid. Denn der Suizid kann auch aus einer „psychologischen Verstrickung“ heraus ergriffen werden und ist dann keine „unbedingte Handlung“ (S. 301). Jaspers betont, dass dann „der Mensch nicht wirklich weiß, was er tut“ und dass er den Suizid nicht aus der Grenzsituation heraus, sondern im Sinne einer „nicht zur Klarheit gebrachten Flucht“ ergreift (S. 310). In diesen Fällen, in denen der Suizid dann wie ein „Faktum“ erscheint, kann er vermittels einer „Konstruktion“ verstanden werden. Mit Bezug auf diese psychologische Sichtweise, welche jedoch den Suizid überhaupt nur als eine „bedingte Handlung“ und gar nicht als „unbedingte Handlung“ im existenzphilosophischen Sinn verstehen kann, schreibt er passagenweise aus seiner eigenen „Allgemeinen Psychopathologie“ ab bzw. lehnt sich eng an die dortigen Passagen an (vgl. S. 302f). Er betont aber, dass „weder

Geisteskrankheit noch Psychopathie“ einen „Ausschluß von Sinn“ bedeuten und dass „alles empirische Wissen vom Menschen an seiner Grenze fordert, die Existenz in möglicher oder wirklicher Kommunikation zu befragen.“ (S. 303) Alle konstruierbare psychologische Verstrickung muss also weder zutreffend sein, noch vermag deren Beschreibung den Suizid als „unbedingte Handlung“, welche er jedenfalls für Jaspers im Prinzip immer sein kann, zu „erhellen“.

Dabei gilt für Jaspers, dass, da der Mensch um seine Sterblichkeit weiß, „der Tod in die Sphäre der Freiheit“ rückt (S. 301). „Sofern sie (die Selbsttötung J.S.) aber eine freie Handlung der Existenz in der Grenzsituation sein kann, ist sie offen für mögliche Existenz, ihre Frage, ihre Liebe, ihren Schrecken.“ (S. 304) Jaspers konstruiert im Folgenden verschiedene existentielle Transpositionen, welche ein mögliches Verständnis des einzelnen Suizids als „unbedingte Handlung“ erlauben. Sie erlauben aber dieses Verständnis dennoch nur bis zu einer Grenze, da die „Konstruktionen“ sich „überschlagen“ und (diskursiv) „zu Ende geführt“ den Suizid gerade unnötig machen, ablehnen oder überwinden müssten. Denn, die Einsicht dieser „Konstruktionen“ ist für Jaspers gerade, dass der suizidale Mensch in letzter Konsequenz in die Frage nach seiner Existenz einzutreten vermag. Die suizidale Erfahrung „kehrt sich um zur Frage: Warum bleiben wir am Leben?“ (S. 307) Jaspers Antwort auf diese Frage ist zweideutig. Während er zum einen ausführt, dass es der „Symbolcharakter“ des Lebens ist, der uns einen Sinn im Leben erlaubt („Nicht ein gewußter Sinn in der Welt als Endzweck hält uns am Leben, sondern in den Lebenszwecken, die uns erfüllen, die Gegenwart der Transzendenz“, S. 307), verweist er zum anderen auf das schon immer Gegebene des eigenen Daseins, das schon immer vollzogene Leben (S. 307f). Diese „fraglose Lebenslust“ entspricht dem Umstand, dass es „keine entsprechende Totalhandlung, in der ich mir das Leben gebe“, gibt und dass das Weiterleben somit immer auch nur ein „Unterlassen“ ist. Anders gesagt: für Jaspers ist die suizidale Erfahrung eine ausgezeichnete Situation, in der ich mir selbst als Existenz klar werden kann, nämlich als Dasein im Angesicht der Transzendenz (gewissermaßen eine existenzphilosophisch glückliche Grenzsituation, ein Jaspers'sche „*felix culpa*“).

Noch deutlicher tritt dieser Gedanke in einer weiteren „Konstruktion“ hervor, welche Jaspers unter dem Begriff der „Unerträglichkeit des Lebens“ entwirft: „In gänzlicher Verlassenheit, im Bewußtsein des Nichts, ist dem Einsamen der freiwillige Untergang wie eine Heimkehr zu sich selbst. Gepeinigt in der Welt, ohnmächtig, den Kampf mit sich und der Welt fortzuführen, in Krankheit oder Alter dem Versinken in Kümmerlichkeit ausgesetzt, von dem Herabgleiten unter das Niveau des eigenen Wesens bedroht, wird es ein tröstender Gedanke, sich das Leben nehmen zu können, weil der Tod wie eine Rettung erscheint. Wo unheilbare körperliche Erkrankung, Mangel aller Mittel und völlige Isolierung in der Welt zusammenkommen, kann in höchster Klarheit ohne Nihilismus das eigene Dasein nicht überhaupt, sondern das, welches jetzt noch bleiben könnte, negiert werden. Es ist eine Grenze, wo Fortleben keine Pflicht mehr sein kann:

wenn der Prozeß des Selbstwerdens nicht mehr möglich ist, physisches Leid und Anforderungen der Welt so vernichtend werden, daß ich nicht bleiben kann, der ich bin; wenn zwar nicht die Tapferkeit aufhört, aber mit der Kraft die physische Möglichkeit schwindet; und wenn niemand in der Welt ist, der liebend mein Dasein festhält. Dem tiefsten Leid kann ein Ende gemacht werden, obgleich und weil die Bereitschaft zum Leben und zur Kommunikation die vollkommenste ist.“ (S. 308f) Hier zeigt sich für Jaspers der Suizid als „die letzte Freiheit des Lebens“ (S. 309). Dann, so Jaspers, ist der Suizid eine „unbedingte Handlung“. Und dies, obwohl die suizidale Erfahrung ja gerade darauf zugeht, das sich derjenige als Existenz zu ergreifen vermag. Doch, so Jaspers, der Mensch ergreift sich darin, sich selbst den Tod zu geben.

Und doch gilt gerade auch in dieser Hinsicht, wie Jaspers ausführt, dass sogar diese Situation noch als Grenzsituation ergriffen und weitergelebt werden könnte: „Auf ihrem Grunde (der unerträglichen Situation J.S.) erst vermag jedoch das Ertragen des Lebens im tiefsten Elend aus der Unerforschlichkeit der das Leben – und seine in jedem Falle noch möglichen Erfahrungen – fordernden Transzendenz aufzuleuchten.“ (S. 309). Es verfängt sich für Jaspers also nicht jeder Suizid in einer „psychologischen Verstrickung“, da der Suizid eben immer auch der „Akt höchster Eigenmacht des völligen Aufsichselbststehens“ sein kann – auch gegen alle psychologischen oder gesellschaftlichen Verstrickungen hindurch (S. 314). Somit bleibt im Angesicht des Menschen, der sich selbst getötet hat, immer „unser existentielles Schaudern“.

Wie bereits ausgeführt, gelten nach Jaspers diese Überlegungen auch für diejenigen Suizidenten, die zugleich bzw. hintergründig an einer psychischen Störung leiden. Wie gesagt: „Weder Geisteskrankheit noch Psychopathie bedeuten Ausschluß von Sinn.“ (S. 303) Hiermit nun versteht sich, inwiefern Jaspers' Abstinenz zur psychopathologischen Beurteilung des Suizids in seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ zugleich eine Aussage zum Verständnis der suizidalen Erfahrung ist. Denn das Wenige, was für Jaspers aus psychiatrisch-psychopathologischer Sicht zum Suizid gesagt werden kann, hat er in seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ bereits 1913 formuliert. Er hat dem auch in seiner vierten, existenzphilosophisch stärker überarbeiteten Auflage nichts Nennenswertes hinzugefügt. Dahingegen hat er sich bereits 1919 in der „Psychologie der Weltanschauungen“ dem Thema aus einer eher existenzphilosophischen Sicht in einer Verständnisweise genähert, die er in seiner „Philosophie“ folgerichtig fortgesetzt hat. Wir können für Jaspers also festhalten: So wie aus einer psychopathologischen Sicht zum Suizid eben nur wenig gesagt werden kann, so kann andererseits kaum bezweifelt werden, dass eine existenzphilosophische Erörterung ohne ausführlichere Beschäftigung mit dem Umstand, dass sich der Mensch das Leben nehmen kann, nicht auszukommen vermag. In dieser Einschätzung nun bewahrheitet sich Jaspers' Methodenbewusstsein, wonach sich der Suizid bzw. die suizidale Erfahrung in unterschiedlichen methodischen Zugriffen sehr unterschiedlich verstehen. Oder wie er in seiner Philosophie festhält: „Die Handlung [...] (des Suizids J.S.) kann als Gegenstand statistischer und kasuistischer

Untersuchung unter den Gesichtspunkten der Psychologie niemals als unbedingt erkannt werden.“ (S. 301) Um genau diesen Aspekt des „Unbedingten“ aber geht es in der suizidalen Erfahrung aus seiner existenzphilosophischen Sicht: die Freiheit des eigenen Daseins im Angesicht der Transzendenz bzw. des Sich-töten-könnens.

Vor dem Hintergrund seiner methodologischen Überlegungen erschließt sich für uns, dass es für Jaspers gewichtige methodische Gründe gibt, die eine nähere Thematisierung des Suizids bzw. der suizidalen Erfahrung im Rahmen seiner psychiatrisch-psychopathologischen Schriften zurückweisen. Zwar ist die Annahme sicherlich zutreffend, dass sich Jaspers auch durch den Suizid seines Bruders Enno im Jahre 1931 dazu motiviert fühlte, den Suizid genauer zu bedenken (Kirkbright 2004, S. 105ff). So schreibt Jaspers in einem Brief am 17. August 1966 an Hannah Arendt, seine Schülerin aus Heidelberger Tagen, anlässlich des Themas des Suizids auch über den Suizid seines Bruders Enno, erwähnt aber beispielsweise auch die Schwester Max Webers, Lili Schäfer, welche mit seiner Frau „befreundet“ war und die sich im Jahre 1920 das Leben „in einer Verstrickung“ nahm (Jaspers/Arendt 1985, S. 688). Jedoch erscheint es aus unserer Sicht übertrieben, hierin nun den entscheidenden Anlass zur Thematisierung des Sich-töten-könnens in seinen existenzphilosophischen Schriften vermuten zu wollen (Bormuth 2005b). Denn neben den methodologischen Beweggründen ist es die existenzphilosophische Wendung selbst, die die suizidale Erfahrung verstärkt in den Blickpunkt des Menschen rückt. Und dies zudem, da auch die umgekehrte Verweisung genauso zutreffend ist, ist es doch die suizidale Erfahrung, welche den existenziellen Charakter des menschlichen Lebens unabweislich deutlich werden lässt. Jaspers hat dies ähnlich gesehen und schreibt in genau diesem Sinne in „Von der Wahrheit“: „*Selbstmord* ist das Äußerste des Durchbruchs im Menschen. Allein der Mensch ist imstande, sich absichtlich das Leben zu nehmen, wie er allein weiß, daß er sterben muß. Selbstmord ist der Akt radikalster Negativität. Er ist keineswegs auf einen einzigen Sinn zu bringen. Aber mit ihm geschieht ein Durchbruch, der jede Ordnung zerschlägt. Es zeigt sich eine Macht im Menschen, die sich nicht bedingungslos in ein Dasein eingeschlossen weiß. Der Mensch kann absolut Nein sagen. Dieses Nein ist unendlicher Deutung fähig aus den Mächten, welche Ordnung durchbrechen. Daß aber dieser Durchbruch im Menschen geschieht, ist ein Grundtatbestand, der täglich von neuem realisiert wird. Im Auffassen des Menschseins darf er nie vergessen werden.“ (Jaspers 1947, S. 718f)

Die suizidale Erfahrung ist für Jaspers also eine mögliche, zuweilen gar notwendige Erfahrung in Grenzsituationen, welche aber auch die Anerkennung der antinomischen Struktur des eigenen Daseins und damit das Ergreifen seiner selbst als Existenz im Vollzug des Zu-sich-verhaltens möglich macht. In diesem Sinne ist die suizidale Erfahrung nicht nur gefährlich, und von daher eher negativ konnotiert, sondern auch fruchtbar, und von daher eher positiv konnotiert. Mit einer rein psychopathologischen Betrachtung wird man, und hierin ist Jaspers sicherlich zu folgen, der suizidalen Erfahrung aber nicht gerecht. Und auch eine rein psychologische Betrachtung übersieht

die in der suizidalen Erfahrung mitgegebene Aufforderung, sich selbst als Existenz zu ergreifen. Denn dieses Ergreifen gelingt nur im Angesicht der Transzendenz, deren letzte Unbestimmbarkeit eben auch die Möglichkeit des Menschen einschließt, sich selbst das Leben nehmen zu können. Für den verzweifelten Menschen mag diese existenzphilosophische Aufforderung zunächst als eine Zumutung erscheinen, da es ihm scheinbar den Suizid nahelegt. Auf den zweiten Blick jedoch – und vieles kommt in der suizidalen Erfahrung ja auf einen solchen zweiten Blick an – wird die Ernsthaftigkeit der Situation und der Umfang der Herausforderung deutlich, die das eigene Leben in dieser Möglichkeit des Sich-töten-könnens an einen selbst stellt. Die Herausforderung besteht nämlich genau darin, das eigene Leben in der Art und Weise, in der es gerade geführt wird, als eigenes anzuerkennen und zu ergreifen. Erst dies bedeutet Existieren im Jaspers'schen Sinne. Dass der Mensch hiermit niemals an ein anderes Ende als seinen eigenen Tod kommen kann, ist eben gerade die antinomische Struktur des menschlichen Daseins, welches sich immer wieder in Grenzsituationen findet, welches für Jaspers fortwährend Wagnis bleibt und beständig die Transzendenz neu und in letztllicher Unbestimmbarkeit zu erfahren vermag: „Das Ziel der philosophischen Lebensführung ist nicht zu formulieren als ein Zustand, der erreichbar und dann vollendet wäre. Unsere Zustände sind nur die Erscheinung des ständigen Bemühens unserer Existenz oder ihres Versagens. Unser Wesen ist Auf-dem-Weg-sein.“ (Jaspers 1976, S. 109) Auf diesem Weg liegt auch die suizidale Erfahrung mit der menschlichen Möglichkeit des Sich-töten-könnens, die als eigene Situation zu ergreifen dazu befähigt, die transzendente Qualität in dieser letzten Rettung zu sehen. Dies heißt auch, wie Jaspers am 17. August 1966 schreibt: „Die „freie Welt“ ist nicht frei, denn sie verbietet den Selbstmord. – Sie ist demokratisch, nicht aristokratisch, in diesem Fall zugunsten der Mehrzahl der Selbstmorde, die psychisch begründet sind (die geretteten Selbstmörder sind meistens nachher dankbar, gerettet zu sein), zuungunsten der Minderzahl, die richtig frei ihren Tod wollen. Wie anders die Antike!“ (Jaspers/Arendt 1985, S. 688) Und dennoch fordert für Jaspers dieses Ergreifen der suizidalen Erfahrung als eigene Situation gerade dazu auf, das Leben, wenn auch in anderer bzw. veränderter Gestalt, fortzusetzen, worin sich die widersprüchliche (antinomische) Struktur menschlichen Existierens erneut nachweist. Es stellt sich allerdings die Frage, inwiefern Jaspers' Einschränkung, dass nämlich die suizidale Erfahrung nur wenige Menschen (den nicht „psychologisch verstrickten“) unmissverständlich dazu auffordert, das „Wozu“ des eigenen Lebens im Angesicht des Sich-töten-könnens zu reflektieren, zutrifft. Es ist kaum anzunehmen, dass die psychologisch benennbaren „Verstrickungen“ dieser Reflexion wirklich grundsätzlich immer entgegenstehen (sicherlich mag dies vorkommen), so dass sich der Verdacht aufdrängt, dass die von diesen Menschen geleisteten Reflektionen Jaspers schlicht als nicht tiefgreifend genug erschienen.

### 3.15. Jean Améry

Jean Améry (1912-1978) ist eine der schillerndsten Gestalten der deutschsprachigen Essayistik und essayistischen Literatur nach dem zweiten Weltkrieg und gilt als einer der bedeutendsten europäischen Intellektuellen der 60er und 70er Jahre des 20ten Jahrhunderts. Sein Denken ist voller reflexiver Klarheit, insbesondere auch über sich selbst. Er eröffnet uns in seinen Schriften zudem ein Verständnis für Erinnerungen, die wir nicht nur ohne ihn nie gehabt hätten, sondern auf die wir auch gerne – darin ihm vergleichbar – verzichtet hätten. Améry hat die Shoah aber nicht nur aus der Opferperspektive erlebt und für andere nacherlebbar gemacht, sondern hieraus auch unnachgiebige Konsequenzen für das weitere Denken und Handeln abgeleitet. Diese bestehen vor allem darin, dass die Aufklärung – als kulturelles Projekt und als Aufklärung des Menschen über sich selbst – niemals abgeschlossen ist, aber auch nicht aufgegeben werden dürfe. Diese allseits anerkannte und unverkennbare Konsequenz seines Denkens drückt sich wie in einem Vermächtnis in seinem abschließenden Satz seines essayartigen Romans „Charles Bovary. Landarzt“ aus, den er als letztes Werk vor seinem Tod 1978 veröffentlichte (Heißenbüttel 1988; Höller 2003). Dieser vielzitierte Satz lautet: „Hier liege ich: Continua viam viator...“

Wenn wir also den Weg hier weitergehen, müssen wir uns auch der Rahmenbedingungen dieses essayartigen Abschnitts klar werden. Amérys eigene Essays sind überaus scharfsinnige, trocken zeitkritische und literarische Kleinode, so dass letztlich kaum etwas schwieriger erscheint, als einen Essay über Améry zu schreiben. Améry hätte aber an dem Bemühen als solches sicherlich seine Freude gehabt, da es ihm ja gerade darum ging, dass sich ein jeder Mensch um eine Klarheit und Konsequenz seines Fühlens und Denkens bemüht, da nur hiermit die Humanität im eigenen Handeln erreicht werden könne. Ob er jedoch an diesem essayartigen Abschnitt seine Freude gehabt hätte, ist eine andere Frage, die ich mich nicht zu beantworten getraue. Wir müssen notfalls auch ohne seine emotionale Rückendeckung auskommen und sollten uns stattdessen auf die innere Kohärenz und Konsequenz seiner Gedanken konzentrieren. Neben dieser Schwierigkeit, dass Essays über Améry immer im Schatten seiner eigenen Essays stehen, ist auch zu bedenken, dass ein Essay über sein Verständnis der suizidalen Erfahrung und das Sich-töten-können ebenfalls nicht darum herumkommt, seinen Suizid zur Kenntnis zu nehmen. Dies ist eine besondere Herausforderung, da ja sein Verständnis der suizidalen Erfahrung und des Suizids durch seinen eigenen Suizid weder aufgewertet noch abgewertet werden kann. Der Suizid war seine Tat, die hierin zwar weitestmögliche Reichweite, aber nicht zwingend den höchstmöglichen Rang in seinem Leben erreichte. Es würde die Lebensleistung eines jeden Menschen vollständig vernichten, wenn man ihn nur von seinem Tod her verstehen wollte. Dennoch kommen wir nicht umhin, uns unter anderem auch mit seinem Suizid zu beschäftigen.

Bleibt uns noch die Frage der „trockenen Zeitkritik“. „Trocken“ mag hier als understatement erscheinen, zumal sich Améry eher durch ein passioniertes Ringen insbesondere als Kritiker von Kultur, Literatur und Philosophie verstehen lässt. „Trocken“ passt aber insofern, als seine Essays zum Suizid recht prägnant einige fundamentale Schwierigkeiten des damaligen Suizidpräventionsdiskurses auf den Punkt bringen. Sicherlich kann hier eingewandt werden, dass mit Améry doch in dessen eigener Sprache vom Freitod gesprochen werden müsse. Wir werden sehen, ob dieser Einwand zutrifft. Wichtiger erscheint die Frage, ob seine Einwände in einem Verständnis der suizidalen Verfassung anzukommen vermögen und wie sich dies auf den Diskurs der Suizidprophylaxe auswirkte bzw. aktuell einfügt. Ist seine Kritik noch im Recht oder befindet sie sich in einem gedanklichen Leerlauf?

„Die Relativierung des Wertes des Lebens und die *Enttabuisierung des Suizids* erniedrigen die Suizidschwelle und sind deswegen unter suizidprophylaktischen Aspekten kritisch zu sehen.“ So lautet der Merksatz aus einem unter Studierenden der Medizin durchaus gängigen und wegen seines klaren Aufbaus allseits beliebten Lehrbuchs der Psychiatrie, welches erstmals 1996 erscheint. In diesem Satz findet sich der Hinweis auf eine direkt daneben stehende Abbildung, welche den Umschlag von Amérys „Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod“ zeigt. Im Flusstext steht erläuternd: „Wird der Wert menschlichen Lebens allgemein unter bestimmten Bedingungen in Frage gestellt oder gar der Suizid als Ausdruck menschlicher Freiheit zur Lösung bestimmter Problemsituationen akzeptiert, so wächst die Bereitschaft derer, die sich im Leben aus verschiedenen Gründen nicht zurechtfinden, ihrem Leben ein Ende zu setzen, anstatt mühsam nach anderen Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Insofern muß die *Enttabuisierung des Suizids*, wie sie sich in den letzten Jahren, insbesondere im Gefolge von Jean Améry, der den Suizid als Akt höchster Willensfreiheit des Menschen philosophisch feierte, unter dem Aspekt der Suizidprävention fragwürdig erscheinen.“ (Möller 1996, S. 365; Hervorhebungen im Original)

Diese Zeilen psychiatrischen Lehrbuchwissens wirken angesichts der Lebensgeschichte Amérys und der Beweggründe seines Schreibens wenig einfühlsam. Aber auch wenn wir isoliert die innere Kohärenz von Amérys Aussagen zum Thema des Suizids in Betracht ziehen, verwundert zumindest, dass Améry hier in die Gruppe der Menschen eingereiht wird, die den Wert des Lebens in Frage stellen. Denn sucht nicht Améry in seinen Überlegungen zum Suizid das genaue Gegenteil, nämlich eine letzte Würde des Menschen, die ihm angesichts einer lebenslangen Verzweiflung, die zu einem nicht unerheblichen Anteil durch die Erfahrungen im Holocaust verursacht war, im Leben verloren schien? Wir werden dies genauer betrachten. Aber zunächst fragt sich, ob hier Améry zum Opfer des psychiatrischen Diskurses wird, da er als der viel schlimmere Täter angeklagt wird. Vor welchem Hintergrund wird diese Klage von Hans-Jürgen Möller, als Ordinarius für Psychiatrie in München einer der höchsten deutschsprachigen Vertreter seines Faches unserer Zeit, geführt? Der Hintergrund der Anklage ist das

umfassende Eintreten für den verzweifelten Menschen, dem in seiner suizidalen Erfahrung geholfen werden soll und durchaus geholfen werden kann, wie Möller zu Recht ausführt (S. 378ff). Vor diesem Hintergrund erstaunt das Missverständnis aber um so mehr. Wie kommt es zu diesen eigentümlichen Verwirrungen? Ist es eine Unkenntnis der améryschen Schriften oder ist es eine Absolutheit des Suizidverbots, welche hier im psychiatrischen Lehrbuchdiskurs mitschwingt und welches diese Verwirrungen im Stile eines postaugustinischen Durcheinanders stiftet? Es stellt sich also die Frage: Betreibt Améry tatsächlich eine Aufklärung über die Tabuisierung des Suizids? Gab es denn eine solche Tabuisierung des Suizids? Nicht zuletzt stellt dies auch die Frage, ob denn für eine erfolgreiche Suizidprophylaxe eine solche Tabuisierung des Suizids wirklich erforderlich ist.

„Als ich Arzt in der Psychiatrischen Klinik wurde (1946), war die Haltung gegenüber dem Selbstmörder – noch über das Grab hinaus – eine bewußt oder unbewußt vorwurfsvolle, auch der Gerettete bekam zu spüren, daß er etwas getan hatte, was sich nicht ‚schickt‘.“ (Ringel 1999b, S. 235) Diese rückblickende Feststellung stellt Erwin Ringel seinem 1978 erschienenen Essay zu Améry voran, den er mit „Ein Recht auf Scheitern?“ überschreibt. Aber gab es dieses Tabu des Suizids außerhalb des eher katholisch geprägten Rahmens, in dem sich Ringel hier zu bewegen scheint, wirklich? Erwin Stengel vertritt in seinem bahnbrechenden Artikel zum „Selbstmord und Selbstmordversuch“ in der ersten Ausgabe der „Psychiatrie der Gegenwart“ 1961 eine durchaus konträre Haltung zumindest für den psychiatrischen Diskurs, wenn er schreibt, dass sich bei der Suche nach den Suizidmotiven „viele Forscher von der Tendenz zu rationalisieren beeinflussen lassen und die Erklärungen der Patienten allzu bereitwillig übernommen (haben). Ein Beispiel dieser Tendenz ist der beliebte Begriff des ‚Bilanzselbstmordes‘, der alles so schön und sauber erklärt. Es ist erstaunlich, daß die Frage, was mit der Bilanz geschieht, wenn der Selbstmord mißglückt, niemals aufgeworfen wurde. Kommt es dann vielleicht zur Bilanzfälschung? Oder wird eine neue Bilanz aufgestellt? Die Tatsache, daß dieser Begriff nur in bezug auf ‚geglückte‘ Selbstmorde benützt wird, d.h. wenn die ‚Bilanz‘ abgeschlossen ist, spricht dafür, daß er nicht so sehr einem Bedürfnis des Selbstmörders, als dem des Untersuchers entspricht.“ (Stengel 1961, S. 56). Einige Seiten später stellt er fest, „daß die heroische und rationale Seite des Selbstmordes viel zu sehr betont werde.“ (S. 70) Von einer ethisch-moralischen Tabuisierung des Suizids im psychiatrischen Diskurs kann nach dem Bericht Stengels also keineswegs gesprochen werden. Wenn aber der Suizid im psychiatrischen Diskurs gar nicht tabuisiert war, könnte Améry die Aufregung auch nicht durch eine Enttabuisierung erreicht haben. Sicherlich könnte eingewandt werden, dass doch immerhin beim „Normalbürger“ der Suizid tabuisiert war – beispielsweise im Gefolge der postaugustinisch-kirchlichen oder postkantianisch-staatlichen Doktrin. Dieser Einwand würde aber zumindest insofern erstaunen, als unklar bliebe, inwiefern die kritische Aufklärung des „Normalbürgers“ unter humanitären Gesichtspunkten problematisch sein

soll. Hat etwa der psychiatrische Diskurs außer einem doktrinären „Verbleib in der Herde“ nichts zu bieten? Was also ist passiert?

In den 50er Jahren gilt der Suizid als „Enigma“, dem psychologisch nicht wirklich beizukommen ist und wird mit eher traditionellen Vorstellungen eines letztlich düster bleibenden „Selbstmordtriebs“ erörtert, wie es Manfred Bleuler noch in der 12ten Auflage des Klassikers „Lehrbuch der Psychiatrie von Eugen Bleuler“ im Jahr 1972 vornimmt (Bleuler 1972, S. 471). Daneben entwickelt sich ein Bemühen psychologisch-psychiatrischer Fachvertreter, die fragen, wie denn die suizidale Verfassung überhaupt verstanden und somit auch wirksam verhindert werden könne. Ringel selbst hat in den 50er Jahren das „präsuizidale Syndrom“ beschrieben (Ringel 1999a), Stengel fügt 1961 im erwähnten Artikel den Gedanken hinzu, dass in der suizidalen Verfassung immer auch ein Appell an die anderen Menschen gesehen werden müsse – der berühmte „cry for help“ –, Sainsbury erarbeitet 1975 in der zweiten Ausgabe der „Psychiatrie der Gegenwart“ ausführliche Überlegungen, die darauf hindeuten, dass unbenommen des genaueren psychologischen Verständnisses in jedem Fall die psychische Verfassung des suizidalen Menschen auf den Punkt der Verzweiflung hinsteuert und dass dies auch ganz abseits schwerer psychischer Erkrankungen der Fall zu sein scheint (Sainsbury 1975, S. 576ff). Ergänzend gelingt Vera Szondi 1975 ein psychologisch-philosophisches Verständnis des Suizids auch bei schwerst psychisch kranken Menschen, die in ihrem Suizid offenbar einen letzten und entschiedenen Akt sehen, mit dem ihnen scheinbar eine letzte eigenständige Lebensäußerung gelinge (Szondi 1975, S. 91ff). Von einer Tabuisierung des Suizids im psychiatrischen Diskurs kann hier also nicht gesprochen werden, vielmehr nimmt das psychologische Verstehen der suizidalen Erfahrung in dem institutionellen Raum der Psychiatrie gerade ihren Anfang. Sicherlich könnte eingewandt werden, dass Goethe und Hume ein solches psychologisches Verstehen rund 200 Jahre früher schon geleistet hatten und dass das Niveau dieser psychologischen Debatten zudem noch weit vom Niveau der philosophischen Debatten in der Antike oder der jaspers'schen Existenzphilosophie entfernt war. Dennoch hat der psychiatrische Diskurs in den 70er Jahren, auch im Gefolge seiner eigenen Selbstaufklärung in den Jahren nach dem Krieg und der soeben erst verfassten Psychiatrie-Enquete, gerade das sichere Gefühl, in besonders humaner Weise die Verzweiflung des suizidalen Menschen zu entdecken, zu thematisieren und dem suizidalen Menschen gewissermaßen unabweisbare Hilfsangebote zu unterbreiten. Wer kann dazu schon „Nein“ sagen?

Als Améry 1976 seine Essays zum Suizid veröffentlicht, ist er als passionierter Kritiker bereits bekannt und hat seinen festen Platz im kulturellen Diskurs, wenn auch vorwiegend als Essayist und Auschwitz-Überlebender. Er ist sich der kulturellen Aufregung, die seine Essays auslösen werden, gewiss. „Ich bin schrecklich neugierig, was Du zu meinem Suizid-Exzess sagst, der bestimmt Lärm machen wird.“, schreibt er am 24. Februar 1976 an Hans Paeschke im sicheren Vorgefühl. Améry liegt richtig. Seine Essays rütteln die gerade in Entstehung begriffene Fachöffentlichkeit, die sich mit

dem Thema der Suizidprophylaxe beschäftigt, gehörig durcheinander. Bereits vor Erscheinen des Buches gibt es Einladungen zu gemeinsamen Erörterungen durch die Geschäftsführung der Deutschen Gesellschaft für Selbstmordverhütung (DGS) und schließlich auch durch Hermann Pohlmeier (1928-1996), damals Ordinarius für medizinische Psychologie in Göttingen, Vorsitzender der DGS und eine der herausragenden Gestalten der deutschsprachigen Suizidforschung in den 70er und 80er Jahren (Bormuth 2005c). Améry lehnt zunächst jeweils ab, sagt dann aber nach einem Treffen mit Michael Heinrich, dem Geschäftsführer der DGS im Herbst 1976 schließlich auf Drängen Pohlmeiers doch zu. Zwischen Améry und Pohlmeier entwickelt sich anschließend ein respektvoller, freundschaftlicher Briefverkehr (Bormuth 2005c).

Am 16. September 1977 gibt es dann in Hamburg die verabredete, von Pohlmeier veranstaltete und durchaus publikumswirksame Podiumsdiskussion mit Jean Améry, Gabriele Wohmann, Artur Reiner, Claus Roxin und Hermann Pohlmeier sowie – als zweitem Vertreter einer sich entwickelnden, der Selbstmordverhütung verpflichteten Psychiatrie und Psychologie – Erwin Ringel (Pohlmeier 1978). Die Kontroverse auch in dieser Podiumsdiskussion bezieht sich darauf, dass Améry die These vertritt, dass der Suizid für alle Menschen der „Weg ins Freie“ sei. Erwin Ringel wirft Améry in der Diskussion vor, dass er hierdurch die Menschen geradezu ermutige, sich das Leben zu nehmen, weil er den Selbstmörder als den moralisch überlegenen Menschen darstelle anstatt zu betonen, dass diesem Menschen geholfen werden müsse (S. 17f). Améry hingegen lehnt diese Interpretation seiner Position als eine Fehlinterpretation ab, da er diese angebliche Höherbewertung des Suizidenten gar nicht vertrete und vermutet von daher ein Missverständnis zwischen beiden (S. 18f). Gerade wenn wir Ringels Essay zu Améry lesen, wird dieses Missverständnis schnell deutlich. Denn Ringel räumt in seinem Essay zwei Grenzen der Suizidprophylaxe ein: a) wo dem Menschen trotz allen Bemühens wirklich nicht geholfen werden könne; b) wo der Mensch trotz allen Bemühens keine Hilfe wolle (Ringel 1999b, S. 248f). Améry, so der Vorwurf Ringels, wolle sich die erste Grenze dadurch bewahren, dass er die Hilfe schlicht ablehne, wohingegen Améry für sich reklamiert, dass diese Ablehnung die einzige Hilfe für ihn sei. Ganz offenbar entzündet sich dieses Missverständnis an der fraglichen Verbindung dieser beiden Grenzen bzw. an dem von Améry in der Diskussion betonten Punkt: „Er kann es tun oder auch nicht.“ (S. 15) Hier geht es um die Grenzen des psychologischen Verständnisses. Denn wenn psychologisch tatsächlich alles im vorhinein bestimmbar wäre, würde dem Menschen aller Freiraum genommen. Das Missverständnis geht damit auch um die fundamentale Frage, ob das psychologische Verständnis auf die Annahme einer wie auch immer gearteten Freiheit des einzelnen Menschen verzichten kann oder nicht?

Angesichts der Lebensgeschichte Amérys ist klar, dass für ihn ein solcherart umfassendes psychologisches Verständnis nichts anderes als die Fortsetzung des Holocaust unter Normalbedingungen wäre. Ringel nimmt diese Angst bei Améry in der

Podiumsdiskussion sehr treffend wahr, wenn er auf diese Sorge zu sprechen kommt. Er betont, dass sie unbegründet sei, da Psychotherapie eben nicht bedeutet, zur „Anpassung zu erziehen“ und dass sie keineswegs auf „Ertragen aufgebaut“ ist (S. 18). Améry geht auf diesen wichtigen Punkt in der Diskussion aber leider nicht ein, vielleicht war es ihm unmöglich. In seinem Essay verfolgt Ringel diese zumindest aspekthaft zutreffende Einsicht jedoch nicht konsequent weiter. Vermutlich hätte sie ihn dazu geführt, die radikale Notwendigkeit zu verstehen, warum Améry meinte, er müsse alle psychotherapeutische Hilfe ablehnen. Stattdessen nimmt er ein amérysches Gedankenspiel von der anderen Seite auf: „Welchen Sinn hätte es dann [...], wenn das Leben an sich nichts anderes bliebe als ein Aufenthalt im Konzentrationslager?“ (Ringel 1999b, S. 237) Während Améry von hierher fundamental nach der Freiheit des Einzelnen fragt, wirken Ringels Antwortbemühungen auf diese Frage eigenartig unbeholfen, wenn er a) Améry über die „Unvordenklichkeit des Todes“ aufklären will, b) ihm das Thema der Vergänglichkeit des Lebens vor Augen führen möchte und c) ihn daran erinnert, dass man sich als Mensch nicht alles gefallen lassen müsse (S. 237ff). Sicherlich ist in keiner der drei Antworten die Meisterschaft Amérys diese Fragen betreffend erreicht und sicherlich hätte Améry über diese Punkte keine Aufklärung gebraucht. Aber auch Ringel wirkt in diesen drei Antworten für seine Verhältnisse eigentümlich unplastisch. Über die Gründe mag spekuliert werden, vielleicht hat er respektvollerweise Améry, der zu dem Zeitpunkt des Abfassens des Essays ja noch lebte, nicht unter die Menschen einreihen wollen, denen „auf Erden nicht zu helfen war“ (S. 248). Wichtig ist hingegen für unser Verständnis des Missverständnisses, dass in Ringels Bemühungen die Annahme mitschwingt, dass der suizidale Mensch bis ins Tiefste hinein psychologisch determiniert ist und dass diese psychologische Determinierung sogar noch seine illusionären Verkennungen über fundamentale Aspekte des Lebens verständlich macht. Wenn aber diese Annahme umfänglich zuträfe, wäre das Leben tatsächlich nichts anderes als ein „Aufenthalt im Konzentrationslager“. Améry sieht und kennt diese Konsequenz. Ringel sieht diese schreckliche Konsequenz seiner Psychologie als vollkommen unbegründet. Seine persönliche Betonung der Grenzen der Suizidprophylaxe ist in vollem Umfang ernst gemeint und er bleibt betreffend der eigenen Möglichkeiten durchaus methodenkritisch und bescheiden.

Es ist also Améry's Grundhaltung, dass die Entscheidung zum Suizid eine ganz persönliche, ganz private und insbesondere ungezwungene Entscheidung ist, die in dieser Podiumsdiskussion polarisiert. Offenbar ist es gerade diese Grundhaltung, die die Grenzen der Suizidprophylaxe so unmissverständlich offenlegt und die damit den Widerspruch von seiten derer provoziert, die den Suizid weitgehend ablehnen bzw. verhindern wollen. Damit aber wird nun endlich verständlich, wie es Jahrzehnte später zu dem erstaunlichen Vorwurf der „Enttabuisierung“ seitens des psychiatrischen Diskurses kommen kann, obwohl es weder vorher im psychiatrischen Diskurs eine strenge Tabuisierung gab noch Améry seine Mitmenschen wirklich zum Suizid auffordert. Der

Vorwurf scheint zu entstehen, da Améry an den Grundfesten der persönlichen Antwort rüttelt, die auf die Frage nach dem „Wozu“ des Lebens gegeben wird. Aber diese Frage muss unnachgiebig gestellt werden, wenn eine Suizidprophylaxe erfolgreich sein will. Schließlich kann sie sich nur darin behaupten, dass sie sinnstiftende Antworten auf diese fundamentale Frage gibt. Eine Tabuisierung des Suizids würde hingegen einer erfolgreichen Suizidprophylaxe entgegenstehen. Nur das offene, „enttabuisierende“ und „enttabuisierte“ Gespräch über dieses Thema kann wirklich sinnstiftend sein. Dies kommt zeitgenössisch in der vielfältigen Auseinandersetzung mit Améry zum Ausdruck und zeigt, dass die Notwendigkeit der „Enttabuisierung“ der Sinnfrage, der Frage nach dem „Wozu“ des Lebens, auch den damaligen Fachvertretern bekannt war. Der rückblickende Vorwurf der „Enttabuisierung“ betrifft also insbesondere auch den psychiatrischen bzw. suizidprophylaktischen Diskurs selbst, da es eben nicht um die „Enttabuisierung“ des Suizids, sondern vielmehr um die „Enttabuisierung“ der Frage nach dem „Wozu“ des menschlichen Lebens ging.

Wie aber bereits Pohlmeier in dieser Podiumsdiskussion formuliert, kann uns Menschen die schlichte Gegenüberstellung von „Zwang und Freiheit“ im Leben nicht wirklich weiterhelfen (Pohlmeier 1978, S. 16). Freiheit, so können wir fortfahren, erschöpft sich nicht in einer absoluten Verfassung völliger Losgelöstheit von allem und jedem. Freiheit wirft die Frage auf, ob wir so zu leben vermögen, wie wir es möchten. Dies bedeutet zugleich, dass bestimmte Zwänge und Notwendigkeiten gegeben sein müssen, wenn Freiheit Wirklichkeit werden soll. Beispielsweise nützt es dem Menschen wenig, wenn er von dem Zwang befreit wird, dass sich sein rechtes Bein zwingend bewegt, wenn er es sich vornimmt. Und es nützt einem Menschen auch wenig, wenn er wochenlang darauf hinarbeitet, eine bestimmte Arbeit fertigzustellen, nur um am Ende ohne alles dazustehen, da sich das ganze Werkstück beim letzten Schliff unerklärlicherweise in Luft auflöst. Zuzugeben ist aber, dass wir uns oftmals wie unter Zwang erleben und den sicheren Eindruck gewinnen, uns aus bestimmten Verstrickungen nicht befreien zu können. Wird der „Zwang“ hinsichtlich des Suizids so verstanden, stellt sich aber tatsächlich die Frage, in welcher Verfassung sich ein Mensch befindet, der sich zum Suizid entscheidet. Und ist es dann nicht eine nachvollziehbare Konsequenz, dass dieser suizidale Mensch die Position vertritt, dass der Suizid ein „Weg ins Freie“ für jedermann sei? Es gilt also, sich der inneren Logik der Améryschen Position zu vergewissern. Und es gilt, die Frage zu stellen, ob sein Verständnis des Suizids als „Weg ins Freie für jedermann“ Verbindungen zu seiner psychischen Verfassung, seiner suizidalen Verfassung und seiner Lebensgeschichte aufweist. Denn schließlich gilt nicht zuletzt auch die Frage, ob nicht in jeder suizidalen Erfahrung (also auch in der psychologisch verstrickten) – jedenfalls nach dem Auflösen eines übergeordneten Sinns des Lebens bzw. nach der Ästhetisierung des „Wozu lebe ich“ zum „Wie lebe ich“ – die Frage nach dem „Wozu“ des Lebens unnachgiebig gestellt wird.

Jean Améry wird am 31ten Oktober 1912 als Hans Mayer in Wien geboren. Die ersten Jahre lebt er teilweise in Bad Ischl, einem ländlichen Ort der Erholung für die Reichen und einem rustikalen Ort für die dort Tätigen, und in Wien. Nach dem Tod seines Vaters 1917 wird er vor allem von seiner Mutter, seiner Tante Herta sowie verschiedenen und wechselnden Kindermädchen aufgezogen. 1918 wird er in Wien eingeschult. Hier lernt er Ernst Mayer kennen, einen guten Freund, der ihn durch sein Leben begleitet und mit dem er eine Art Schicksalsgemeinschaft hat, der bis zum Suizid reicht, denn Ernst wird sich zwei Jahre nach Jean Améry das Leben nehmen. Wie Irene Heidelberger-Leonhard in ihrer Biographie darlegt, pendelt Hans in den ersten zwölf Lebensjahren zwischen zwei Welten. Auf der einen Seite lebt er in einer „Sommerwelt“ in Bad Ischl zwischen ländlich-bäuerlichen Menschen mit zuweilen rauen Sitten. Und auf der anderen Seite gibt es die „Winterwelt“ in Wien, wo er zwischen städtisch-bürgerlichen Menschen mit zuweilen feinen Sitten lebt (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 24ff). Hans hofft in der jeweils anderen Welt für seine erlernten Fähigkeiten und Manieren der anderen Seite anerkannt zu werden: Das Landvolk soll ihn für seine feinen Umgangsformen ebenso anerkennen wie das Stadtvolk für seinen zuweilen rauen Charakter. Aber wie er im nachhinein zugeben muss, war dies nicht der Fall. Im Gegenteil hatte er das Gefühl, zwischen zwei Welten zu hängen und innerlich geteilt zu bleiben (S. 24).

Dennoch sind auch für Jean Améry rückblickend diese ersten Jahre nicht vollständig verloren. Er berichtet von speziellen Erfahrungen mit den Mädchen vom Lande, die in der Stadt unmöglich gewesen wären, und er liebt den Wald. Rückblickend ordnet und stilisiert er sich in seinen „Unmeisterlichen Wanderjahren“ 1971 zu einem „siebzehn- bis zwanzigjährigen Waldgänger“ des „Irrationalismus“ (Améry 2002, Bd. 2, S. 208 u. S. 196). Er wirft sich unnachgiebig, schonungslos und in einer für den Leser geradezu selbstzerquälenden Weise intellektuelle Blindheit, Entfremdung von allem Humanen und eine verklärende Suche nach dem großen Ganzen vor, die ihn als „Waldgänger“ nahe an den Faschismus geführt habe. Der Wald wird in diesem mimetischen Bild zur Chiffre der Transzendenz: „Waldesdunkel, Waldeinsamkeit – Magie der ewigen einen Chiffre Wald“ (S. 192). Und der jugendliche Hans wird zum Bild des sehnsüchtig nach Geborgenheit suchenden Menschen, der sich zwar im Gewirr des Unterholzes verliert, aber in dieser Begrenzung zugleich anzukommen vermag: „Er suchte Schatten im totalen Wald, er fand ihn.“ (S. 207). Dieses zugleich an Camus erinnernde Bild des absurden Menschen – getrieben von der Suche nach Klarheit und gefangen in den Verstrickungen der Welt – findet eine ängstigende Befreiung in einem radikalen Kahlschlag: „Der Wald wurde abgeholzt, da stand ich, erkennbar auf weite Sicht für jedermann. Ich wollte nicht sehen, wie rundum die Bäume fielen, einer nach dem anderen. Ich duckte mich ins Unterholz.“ (S. 211)

Sicherlich, diese Schilderung ist eine beispielhafte Aufforderung zur eigenen Selbstkritik und auch auf eine Provokation des Lesers angelegt. Aber sie geht über ein bloßes „Schaut her, so schonungslos gehe ich mit mir ins Gericht“ hinaus. Jaspers' Bemühen um ein

Denken der Transzendenz im Begriff der Chiffre soll hier ebenso ins Lächerliche gezogen werden wie der in der Absurdität selbstzufriedene Existentialismus Camus'scher Prägung. Dies liegt sicherlich im linksintellektuellen Trend der Zeit und ist auch insofern wenig originell. Doch versteckt sich hier nicht eine autobiographische Wahrheit, wenn er sich rückblickend die Tendenz des sehnsüchtigen Sich-im-Wald-verlierens vorwirft? Bei Améry findet sich, so Heißenbüttel, eine „halluzinative Aufladung und Aufwertung der literarischen Erfindung“, welche als eine „Gegenposition der Ästhetik“ verstanden werden kann (Heißenbüttel o.J. S. 6). „Noch ein Wort,“ schreibt beispielsweise Améry 1975 in seinem grandiosen Essay zu Thomas Mann, „das Wort ganz einfach eines Lesers, der das zauberische Gebirge seit fünfundzwanzig Jahren zu durchwandern nicht müde wurde, der ganze Absätze der Thomas-Mann-Prosa auswendig weiß, so daß sie längst ein Teil seiner inneren Welt sind.“ (Améry 2003, Bd. 5, S. 25) Sowohl Heißenbüttel als auch Höller verstehen Amérys eigene literarische Aktivität – als Leser, Kritiker und Autor – als „Bewältigungsversuche eines Überwältigten“, in denen ihn die Literatur über die zerstörerische Gewalt der Diesseitigkeit, über die Festschreibung des Menschen in seinem Körper hinausführt (Heißenbüttel o.J., Höller 2003). So zeigt sich auch hier ein sehnsüchtiges Sich-im-Wald-verlieren, im Wald einer scharfsinnig-reflexiven Literatur. Doch kehren wir zunächst zur Biographie zurück.

Hans Mayer verlässt im 12ten Lebensjahr die Schule, die folgenden zwei Jahre in seiner Biographie sind verloren (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 28f). Améry hätte sie nur selbst aufklären können, so dass spekuliert werden darf, was wir hier aber nicht tun wollen. Jedenfalls scheint Hans eine gewisse romantische Sehnsucht zu haben, als er, nach einem kurzen Intermezzo in Berlin, offenbar 1930 in einem Wiener Buchladen eine Lehre beginnt. Noch im selben Jahre wechselt er dann in den Buchladen der Volkshochschule Leopoldstadt, in dem er bis 1938 tätig ist. Für Hans Mayer wird diese Zeit zu seiner „Studienzeit“ (S. 34ff). Leopold Langhammer (1891-1975), Direktor der Volkshochschule, sieht in ihm einen interessierten und klugen jungen Mann, den es zu fördern gilt. Hans liest Philosophie, beschäftigt sich mit Literatur. Er hört wichtige Figuren der österreichischen Literaturszene: Hermann Broch (1886-1951), Elias Canetti (1905-1994), Robert Musil (1880-1942), Max Brod (1884-1968), Ernst Waldinger (1896-1970), um nur einige zu nennen. Hans träumt davon, ein Schriftsteller und Geschichtenerzähler zu sein. Rückblickend hat Améry das für diese Lebensphase typische Gefühl, in dieser Zeit aus den dunklen Gefilden des Kindermärchenwaldes zu erwachen. Er nimmt sein Leben nochmals anders und in gefühlter Neuartigkeit in den Blick, findet sich selbst als ein Individuum unter vielen anderen Individuen im Leben vor: sein Wald wird abgeholzt. Als Waldarbeiter dienen ihm dabei vor allem die Mitglieder des „Wiener Kreises“ wie Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970), Hans Hahn (1879-1934) und Ludwig Wittgenstein (1889-1951), die regelmäßig in der Volkshochschule auftreten und über ihre Idee einer neuen Philosophie berichten. Diese neue Philosophie will sich empirisch fundieren und alle romantischen Attitüden

hinter sich lassen. Hans nimmt diese Wünsche nach Klarheit und Beweisbarkeit in sich auf und wird das, was man aus heutiger Sicht vielleicht einen revoltierenden Existentialisten, einen proletarisch intellektuellen Neinsager, vielleicht aber auch schlicht einen engagierten Aufklärer nennen könnte.

Hans Mayer wird politisch aktiv – ist Mitglied des Wiener Aufstandes von 1934 – und er beginnt, intensiv zu schreiben. Mit seinem Freund Ernst gründet er eine eigene, allerdings wenig erfolgreiche literarische Zeitschrift „Die Brücke“ und schreibt seinen ersten Roman „Die Schiffbrüchigen“, der allerdings erst posthum 2007 veröffentlicht wird (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 45ff). Auch andere kleinere Versuche des eigenen Schreibens verlaufen nicht sehr erfolgreich und bleiben hinter den Wünschen offenbar zurück. Privat hingegen läuft es zunächst gut, auch wenn sich Österreich politisch bereits auf dem Weg in den Ständefaschismus und damit in einen offenen Antisemitismus befindet. Privat ist er glücklich liiert mit Regine Berger („Gina“), die ihn mit seinen jüdischen Wurzeln konfrontiert und ihn zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben bringt, obwohl er von seiner Mutter weitgehend ohne Glaubenshinweise erzogen wurde. Sicherlich hat er jüdische Wurzeln, aber 1933 tritt er zunächst aus der jüdischen Gemeinde aus, um nach der Heirat 1937 wieder einzutreten (S. 67).

Nach dem Anschluss Österreichs an Deutschland am 11. März 1938 wird die Repression und öffentliche Diskriminierung der Juden in Österreich unübersehbar drastisch, so dass sich Hans und Gina ebenfalls mit Auswanderungsideen beschäftigen. Aber erst im Dezember 1938 emigrieren beide über Köln nach Antwerpen und von dort nach Brüssel. Im Rückblick berichtet Améry 1968, dass ein befreundeter Studienkollege, mittlerweile aktives Mitglied bei den Faschisten, im Dezember 1938 bei ihnen in seiner „winzigen Garni-Wohnung“ erschienen sei und ihnen den „freundschaftlichen Rat“ gegeben habe, dass die Kristallnacht vom 9.11.1938 in Deutschland kein Einzelereignis bleiben würde, sich in Österreich wiederholen werde und es also höchste Zeit sei, aus Wien und Österreich zu verschwinden (Améry 2002, Bd. 2, S. 790f). Hans und Gina verlieren keine Zeit und kommen schließlich wohlbehalten in Antwerpen an. Über Kalterherberg in der Eifel werden sie von menschlich-anständigen Menschenschmugglern aus Köln durch die verschneite „dreißig Kilometer tiefe Sperrzone“ geführt: „die ganze Ausreise“ hat für ihn einen „widerlogischen und traumhaften Charakter“ (S. 801). Am 10. Mai 1940 überfällt Deutschland Belgien, Hans Mayer wird wie alle jüdischen Männer inhaftiert. Er wird schließlich nach Gurs abtransportiert, wo er am 28. Juli interniert wird und von wo er am 6. Juni 1941 flieht, um im September 1941 in Brüssel Gina wiederzufinden (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 75ff). Nun tritt er dem Widerstand bei und organisiert gemeinsam mit Marianne Brandt, einer fast zwanzigjährigen aber bereits erfahrenen Widerstandskämpferin, eine kleine Gruppe, die Flugblätter mit Anti-Nazi-Sprüchen und offenen Aufrufen zum Widerstand gegen das NS-Regime verteilt (S. 79). Bei dieser Form eines fast schon naiven, zumindest aber mutigen Widerstands war es wohl

unvermeidlich, letztlich durch die Gestapo im Juli 1943 verhaftet zu werden. Hans Mayer wird zum Fort Breendonk verbracht, wo er gefoltert und verhört wird. Es wird ihn über 20 Jahre Lebensarbeit kosten, bevor er 1966 über die Folter und den Holocaust wirklich berichten kann. Sein Essay „*Jenseits von Schuld und Sühne*“ gehört aber vielleicht zum Wichtigsten, was jemals über den Holocaust geschrieben worden ist. Marianne Brandt hingegen wird die Deportation nicht überleben (S. 368).

„Im Bunker hing von der Gewölbedecke eine oben in einer Rolle laufende Kette, die am unteren Ende einen starken, geschwungenen Eisenhaken trug. Man führte mich an das Gerät. Der Haken griff in die Fessel, die hinter meinem Rücken meine Hände zusammenhielt. Dann zog man die Kette mit mir hinauf, bis ich etwa einen Meter über dem Boden hing. Man kann sich in solcher Stellung oder Hängung an den hinterm Rücken gefesselten Händen eine sehr kurze Weile mit Muskelkraft in der Halbschräge halten. Man wird während dieser wenigen Minuten, in denen man die äußerste Kraft verausgabt, keine Fragen beantworten. Das in einem einzigen Körperbereich, nämlich in den Schultergelenken, gesammelte Leben reagiert nicht, denn es erschöpft sich ganz und gar im Kraftaufwand. Was mich betrifft, so mußte ich ziemlich schnell aufgeben. Und nun gab es ein von meinem Körper bis zu dieser Stunde nicht vergessenes Krachen und Splittern in den Schultern. Das eigene Körpergewicht bewirkte Luxation, ich fiel ins Leere und hing an den ausgerenkten, von hinten hochgerissenen und über dem Kopf nunmehr verdreht geschlossenen Armen. Tortur, vom lateinischen *torquere*, verrenken: Welch ein etymologischer Anschauungsunterricht! Dazu prasselten die Hiebe mit dem Ochsenziemer und mancher von ihnen durchschnitt die dünne Sommerhose, die ich an diesem 23. Juli 1943 trug.“ (Améry 2002, Bd 2 S. 72f)

Hans Mayer berichtet seinen Folterverhörknechten eine gute Geschichte. Er erzählt sie so gut, dass sie ihm glauben und er – ohne jemanden verraten zu haben – auf seine weitere Reise in den Holocaust geschickt wird. Am 15. Januar wird er mit 655 anderen Deportierten nach Auschwitz gebracht, wo er 2 Tage später ankommt. 417 der ihn begleitenden deportierten Menschen werden sofort ermordet. Mayer wird einer Arbeitsgruppe zugeteilt, wird schließlich als Schreiber in einem Industriekomplex eingesetzt und lernt hier auch Primo Levi kennen (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 89ff). Hans Mayer überlebt den Holocaust, als einer von 615 Überlebenden der 25.437 deportierten belgischen Juden. Rückblickend bescheinigt sich Améry Heimweh: „Ich spürte es zum ersten Mal durchdringend, als ich mit fünfzehn Mark fünfzig am Wechselschalter in Antwerpen stand, und es hat mich so wenig verlassen wie die Erinnerung an Auschwitz oder an die Tortur oder an die Rückkehr aus dem Konzentrationslager, als ich mit fünfundvierzig Kilogramm Lebendgewicht und einem Zebra-Anzug wieder in der Welt stand, noch einmal überaus leicht geworden nach dem Tod des einzigen Menschen, um dessentwillen ich zwei Jahre lang Lebenskräfte wach erhalten hatte.“ (Améry 2002, Bd. 2, S. 89). Gina war kurz nach seiner Verhaftung an einem angeborenen Herzfehler gestorben, für ihn letztlich ein „unfaßbares Ereignis“

(Bormuth 2005a, S. 7f). So bleibt keiner, der ihn in Brüssel erwartet oder herbeisehnt. Jedoch gibt es Hilfe, insbesondere von Ilya Prigogine (1917-2003) und seiner Frau Marina, die Hans am Brüsseler Bahnhof in Empfang nimmt. Es entwickelt sich eine lebenslange Freundschaft (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 87f). Hans Mayer versucht mit den Ereignissen zurechtzukommen, das Erlebte zu bewältigen, die körperliche Beschädigung zu überwinden. Er hat wiederholt Suizidgedanken und er scheint die Hoffnung nicht aufzugeben, dass es etwas Gutes und Rettendes geben müsste. Seine Heimatlosigkeit, die er 1966 auch mit dem Verlieren der Sprache vergleicht („Und wir verloren die Sprache“ Améry 2002, Bd. 2, S. 88), drückt sich deutlich in seiner Namensänderung 1955 aus: aus dem deutschen Hans wird das französische Jean, aus dem deutschen Mayer das französische Anagramm Améry (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 145). Letztlich aber muss Jean Améry 1966 gestehen: „Wer gefoltert wurde, bleibt gefoltert. [...] Ich baumele noch immer, zweiundzwanzig Jahre danach, an ausgerenkten Armen über dem Boden.“ (Améry 2002, Bd. 2, 79)

Und wir verloren die Sprache. Dies ist natürlich ein Satz, der es in mehrerlei Weise in sich hat. Insbesondere wenn wir bedenken, dass ihn Améry nicht kurze Zeit nach seiner Zeit im Widerstand, nicht kurze Zeit nach seiner Folter, nicht kurze Zeit nach dem Holocaust geschrieben hat, sondern ihn nach Jahren auch gerade des eigenen intensiven Schreibens verfertigt. Améry wirkt für uns keineswegs sprachlos, vielmehr würden wir bei der Lektüre seiner Texte von einer enormen Wortgewalt sprechen. Zudem neigt er zum Sich-im-Literaturwald-verlieren, was ebenfalls ohne Sprache – gerade auch in diesem Sinne einer ästhetischen Sprachfertigkeit – unmöglich wäre. Und doch ist für ihn die Sprache eben nicht „unverloren“, wie Paul Celan antworten wird. Améry bleibt verzweifelt und könnte allenfalls in dieser Verzweiflung „unverloren“ sein. Wir finden diesen Gedanken auch bei Ingeborg Bachmann (1926-1973) in ihrem 1964 verfertigten Gedicht „Böhmen liegt am Meer“ (Bachmann 2000):

Ich will nicht mehr für mich. Ich will zugrunde gehn.  
Zugrund, das heißt zum Meer, dort find ich Böhmen wieder.  
Zugrund gerichtet, wach ich ruhig auf.  
Von Grund auf weiß ich jetzt, und ich bin unverloren.

Dem Zugrundegerichteten ist das Rettende im Leben verloren, seine Verzweiflung ist ihm sicher. In diesem Verlust des Rettenden zeigt sich hingegen unerwartet eine unverlierbare letzte Rettung. Im Wissen um dieses unverlierbare Sich-Zugrunde-richten bis in den Tod kann bei aller Sicherheit der eigenen Verzweiflung noch Unbestimmbares im Leben gefunden werden. Auch für Améry ist der suizidale Mensch zugrundegerichtet und verzweifelt, aber sein Suizid gilt ihm dennoch als eine ganz freie Entscheidung (Améry 1978/1999, S. 76 u. 99f). Dieser Punkt ist für Améry wichtig und er ist sich dieser Freiheit zum Suizid sicher. Als derjenige, der die Sprache verloren hat, schreibt

und spricht er gewaltige Sätze, die diesen Gedanken einer Freiheit im letzten Moment unmissverständlich auf den Punkt bringen: „Er kann es tun oder auch nicht.“ (Améry in Pohlmeier 1978, S. 15), sagt er in der erwähnten Podiumsdiskussion. „Der Suizidant aber stirbt aus eigenem Entschluß. Gnade könnte er nur selbst sich gewähren“ (Améry 1978/1999, S. 91), schreibt er in seinen Essays zum Suizid. Aber könnte gegen diese These einer Freiheit im letzten Moment nicht eingewandt werden, dass es sich hier um einen Menschen handelt, der sich in der Suche nach sich selbst und seiner Freiheit in Wortgefechten verliert?

Für Améry versteht sich die suizidale Erfahrung als eine verzweifelte „Suche nach dem Ich“, denn: „Der Zurückgebliebene ist allein: ein Ich“ (S. 76). Diese Suche ist eine endlose „Spiegelfechtere“. Der suizidale Mensch, insbesondere der, der beschlossen hat, sich das Leben zu nehmen, ist mit sich allein, ist zurückgeblieben und „ist nur noch bei sich“. Ihm geschieht das „Grauenerlebnis des Ich vor dem Spiegel“, welches nach Améry allerdings jedem Menschen widerfahren könne. Es lautet: „Ich bin; ich werde nicht sein, aber ich bin. Bin was? Bin ich. Wer aber bin ich? Ich. [...] Wer bin ich? Der Leib, der auch schon entgleitet. Präziser noch: das Antlitz, das Leib ist und zugleich mehr als das. Es sucht, wenn einer Hand an sich legt, sich im Spiegel. [...] Findet sich als Antlitz: Augen, die nun zu Vieren angestrengt gegeneinander, starren, ein Mund, verzerrt von Angst. Das Gesicht, das sich begegnet, hat noch nicht das Ich. Das Ich hat im Gesicht noch nicht sich selber. Etwas wie ein Grauen steigt auf., das von der im Suizidär aufgestauten Angst sich unterscheidet. Wenn nämlich einer sich sagt: Das bin also ich. Wieso bin ich das? [...] Denn nun ist es ja so, daß das Ich [...] am Ende seiner selbst steht. Es hat die Welt verneint und mit ihr sich selber: es muß sich abschaffen und verspürt schon halb sich als Gewesenes, Verwesendes. Da versucht es ein letztes Mal zu sich zu gelangen. Vier Augen starren, zwei Münder verziehen sich in grausamem Hohn oder großem Weh. [...] Wird dieser (der Suizid J.S.) aber ins Werk gesetzt, dann ist das Entsetzen vor der Leere, ist der horror vacui angesichts des Rätsels Ich wohl scheußlich präsent, wird aber eingeschlungen von der baren Todesangst [...]“ (76ff.)

Wieder ein Sich-verlieren, allerdings verliert sich der suizidale Mensch nicht im Kindermärchenwald und auch nicht in der literarischen Aktivität, sondern schlicht in sich selbst. Und entdeckt sich dabei als eine wohlgesetzte Illusion. Hier könnte eingewandt werden, dass dann alles als Illusion gefasst werden müsste. Dann gäbe es aber auch die Vergangenheit der Folter nur im Einzel-Ich und diese könnte radikal materiell alleine durch die Vorstellungskraft wirklich geändert werden. Das Ich des Einzelnen hätte unbeschränkte Gewalt über Zeit und Raum, könnte sich sogar seine eigene Geburt ausdenken. (Alles, die Existenz meiner selbst und auch die von Ihnen wäre mein Hirngespinnst!) Aber dies wäre Solipsismus und Améry hätte gar nicht zu verzweifeln brauchen, wenn er sich so frei hätte ausdenken können. Wenn wirklich alles Erlebte und Wahrgenommene eine radikale Konstruktion desjenigen wäre, der es erlebt und wahrnimmt, dann würden wir uns heutzutage einen Améry ausdenken. Noch genauer: Ich

würde mir Améry ausdenken, da ja für mich alles eine Illusion meines Bewusstseins wäre. Wie dann allerdings diese multiplen Innenwelten miteinander in Kontakt kommen könnten, wenn Diskurse und Berührungen, Sprechen und Naturgesetze nur noch und ausschließlich interne Konstruktionen im Stile einer „Matrix“ sind, bliebe vollends rätselhaft (Schlimme 2007a). Denkt man den Solipsismus radikal, so zwingt sich zur Lösung dieses Problems der Gedanke der Weltseele auf, welche die ansonsten unverbundenen Einzelseelen miteinander zusammenbindet. In der Sprache eines radikalen Neurokonstruktivismus wäre dies das Weltgehirn, das als Meta-Hirn die Mannigfaltigkeit der Einzelgehirne zueinander zu ordnen und miteinander zu verbinden vermöchte. Das Gehirn Gottes, ein fürwahr absurder Gedanke. Diese Schwierigkeiten eines Solipsismus hat Améry durchaus bedacht. Wenn aber seine Tendenz, sich zu verlieren, nicht in den Solipsismus führt, wohin führt sie dann?

Améry reagiert schockiert und tief verletzt, als ihm sein Freund Hans Paeschke in einem Brief am 05.03.1976 auf die Lektüre seiner Suizid-Essays genau diesen Vorwurf entgegenhält: „was mich [...] beim Lesen ergriff, auch in Trauer, ist die Einsamkeit, aus der heraus Du dies geschrieben hast. [...] Wenn es mit dem Anderen so bestellt ist, muss man dann nicht folgern, dass es das Du nicht gibt, also die Liebe nicht gibt? Immer wieder kommst Du auf das Ich, das sich behaupten, bewähren muss. [...] Deine Einsamkeit steht an der Grenze zum Solipsismus.“ (z.n. Heidelberger-Leonhard 2005, S. 328) Und er antwortet: „Denn wenn sogar Du in mir einen Solipsisten siehst (und nicht den Aufklärer, der ich gerade in diesem Buch noch rücksichtsloser als im „Altern“ habe sein wollen) – was werden denn erst die Kritiker sagen?“ (Améry 2007, Bd. 8, S. 520). In diesem Antwortbrief vom 15.03. findet sich auch die Aufklärung darüber, wohin dieses Sich-verlieren aus seiner Sicht führt. „Du sagst, ich käme immer wieder auf das ‚Ich‘ zurück. Aber nicht ich rekurriere auf dieses (zugleich empirische und transzendente) Ich, sondern es ist die ontologische Grundkondition des Menschen, die uns alle in diese Sackgasse treibt – es sei denn, wir seien gläubig in irgendeinem Sinne: über diesen aber lässt sich nicht mehr diskutieren. Doch, die Liebe gibt es. Aber sie hat ganz geringe Chancen, und tatsächlich kann nur ein Mystiker sich einreden, es stürbe in ihr die *Spiegelfechtere* des Ich mit sich selber, dessen Ich mit dem Anderen ist, der ‚dunkle Despot‘. Le contraire est vrai: à relire chez Proust. – Und dann der ‚süße Tod‘, mein Gott, es ging ja mein ganzes Bemühen dahin, ihn als den verkehrt geschauten ‚Bruder des Schlafes‘ zu demaskieren. Ach nein, da ist keine Süsse – Was sag ich? „Wir vergehen wie Rauch von starken Winden“.“ (S. 520, Hervorhebung im Original) Das Leben, so lernen wir hier, gibt, so jedenfalls Améry, aus sich heraus keine Antwort auf die Frage nach seinem „Wozu“. Das Sich-Verlieren führt also in die „Sackgasse“, aber führt es auch an das Ende der Gasse? Vielmehr bleibt dieses Ende auch bei Améry eigentümlich offen, da sich der Mensch selbst nicht auszuschöpfen vermag. So findet auch Améry sich im Suizid nicht endgültig vor, auch wenn er dann am Ende seines Lebens steht. „Nach den letzten Selbstgesprächen, die vielleicht vor dem Spiegel stattfinden, wo er seinem

schon abgeurteilten Ich nachjagt, ohne es einzufangen, nur um es noch zu erlegen, kommt unerbittlich der Augenblick, der frei gewählte, an dem er Hand an sich legt.“ (Améry 1978/1999, S. 92) Hier wählt jemand, der sich auch im Suizid nicht wirklich und endgültig zu fassen vermag, aber dennoch vorkommt. Er kann sich also nicht selbst gesetzt, gemacht oder erfunden haben. Also kein Solipsismus, sondern Einsamkeit und Verzweiflung.

Und zugleich das Wissen um eine Freiheit im letzten Moment. Denn in diesem letzten Moment ist der Geist der Freiheit am nächsten, ist das Ich ganz bei sich, „ein absurder Freiheitsrausch“ (S. 154). „Wer Hand an sich legt, ist grundsätzlich ein anderer als der, welcher sich dem Willen der anderen preisgibt: mit diesem geschieht etwas, jener handelt von sich aus. Er ist es, der die Frist setzt, er kann nicht auf rettende Schickungen vertrauen.“ (S. 92) Améry wird nicht müde, zu betonen, dass dieses „Freie ein Leeres“ ist (S. 148) und dass es der Entschluss zum Suizid ist, der dieses Freie hervorbringt (S. 135ff; vgl. bes. Hartmann 2005). „Der Ernst des Beschlusses und der auf ihn folgenden Schlüssigkeiten sind tödlich: Und tödlich wird die Befreiung sein, und die Freiheit wird mit dem gewalttätigen Ausbruch aus dem Zwang verschwinden. So ist der Freitod zwar der atemgebende *Weg ins Freie*, nicht aber diese Freie selber. Was die traumhafte Schönheit dieses Weges, wenn er auch verwachsen ist vom Dornestrüpp des Trennungsschmerzes, nicht zerstört.“ (S. 144, Hervorhebung im Original) Aber, so müssen wir hier gegenfragen, ist hier nicht ein Ideal von Freiheit angenommen, in welchem Freiheit als eine radikale Loslösung von allen Zwängen angesetzt wird? Einerseits „Ja“, denn diese radikale, idealische Freiheit kann nur abseits des Lebens gegeben sein. Und andererseits „Nein“, da abseits des Lebens nichts mehr gegeben wird. Améry ist sich dieses Gegensatzes bewusst (S. 111ff u. 140ff). Trotzdem klagt er diese Freiheit gegen alle Notwendigkeiten des Lebens ein, dass nur im Suizid diese maximale Freiheit anvisiert werden kann (Schlimme/Škodlar 2008). In den „Skizzen, die Améry in ‚Träger der Freiheit‘ und in *Hand an sich legen* vom Wesen des Menschen entwirft, [scheint] wieder die harte Konfrontation des radikalen Freiheitsbestrebens mit äußerlichen Hemmnissen in den Vordergrund zu treten. In die Zukunft zu handeln bedeutet daher stets, Tribut zu bezahlen an Kausalität und Determinismus. Vor diesem Hintergrund eröffnet sich der Raum für ein Bedürfnis nach Vernichtung des letztlich grundsätzlich, nicht nur gegenüber der Gesellschaft, unfreien Lebens.“ (Hartmann 2005, S. 101)

Sicherlich meint dies keinen strengen Solipsismus und auch der Andere ist nicht unwichtig oder abwesend (S. 93ff). Jedoch zieht sich der Suizident auf sich selbst zurück. Die Einsamkeit und Verzweiflung hat Hans Paeschke durchaus treffend wahrgenommen, so wie auch Erwin Ringel später in der Podiumsdiskussion die Angst vor dem übermäßigen Bestimmtwerden wahrnimmt. Dieses fast schon trotziges Beharren auf dieser abstrakten Freiheit – „Der Mensch denkt, die Multikausalität lenkt“ – gegen alle Widersprüche verweist auf ein dem Beharren unterliegendes Begehren. In der Person

Jean Améry scheint eine Sehnsucht zu bestehen, sich doch im Leben verlieren zu dürfen, ohne den zwingenden Notwendigkeiten des Lebens gehorchen zu müssen. Es geht darum, die Freiheit als eine völlige Loslösung von allem zu bewahren, obwohl der Mensch weiß, dass sich Freiheit immer erst als eine lebendige Bewahrheit bewahren kann. Es gilt, die Freiheit zu verteidigen und sich einen Freiheitsraum nur für sich zu bewahren: „Mit dem Aufhören der Welt durch den Tod wird das Sich-selbst-Gehören des Suizidanten bestätigt.“ (S. 115)

Améry's Leben gibt keine andere Antwort auf das „Wozu“ des Lebens als die, sich eine letzte Freiheit zu bewahren und gegen alle zudringlichen Notwendigkeiten des eigenen Lebens zu verteidigen (Schlimme/Škodlar 2008). Deshalb muss Améry, der immer noch an seinen ausgerenkten Armen über dem Boden baumelt, auch auf die Hilfe von Erwin Ringel verzichten. Denn die Hilfe ist die Abschottung, in der das Ideal der Freiheit im letzten Moment und für diesen letzten Moment erreicht wird. Der Suizid ist für ihn der *Weg ins Freie*, wobei dieses Freie die allernächste Annäherung an das Ideal der Freiheit, einer Freiheit des „Ich“ jenseits aller Notwendigkeiten und Verstrickungen des Gegebenseins ist. Und es ist auch klar, dass gegen die Logik des Lebens, dieses unauflösbare Gegebensein, nur der Akt eines Sich-das-Leben-nehmen und nicht der schlichte Tod als ein letzter Versuch interpretiert werden kann, aus dieser Logik auszubrechen. Sich selbst als Aufgabe wirklich zu verweigern, gelingt nur im Suizid. Dennoch ist die Suizidat nur möglich, da sich der Mensch als Aufgabe erkennt, auch wenn es ihm verzweifelnderweise nicht gelingt, diese Aufgabe zu bewältigen. Und so wählt er den Suizid, weist die Aufgabe der Bewältigung zurück und findet darin als stets bereits Überwältigter eine letzte Befreiung. Der Suizid bleibt für ihn ein „ontologisches Neinsagen“.

Auch wenn Améry darum ringt, dass sein Suizid am 17. Oktober 1978 seine freie Entscheidung ist, die in keiner Weise durch seine Lebensgeschichte begründet wird, können wir nicht umhin, diese Verbindungen zu sehen. Es ist offenkundig, worum es Améry geht, fühlt er sich durch das gelebte Leben doch zu sehr bestimmt, zu genau festgelegt. Dies ist ja gerade seine Verzweiflung, dass er diese Bestimmtheit durch seine Erlebnisse, die ihm gegeben worden waren, die er sich nicht ausgesucht hatte, die er sich niemals ausgesucht hätte, nicht überwinden und auflösen konnte. Insofern ist es durchaus schlüssig, dass er zumindest in seiner Suizidat eine vollkommen freie Entscheidung sehen will, da dieser ihm die einzig verbliebene Möglichkeit schien, sich selbst so zu ändern, dass er sich als denjenigen, der er geworden war, los werden konnte (Schlimme/Škodlar 2008).

Alle Interpretationen betreffend Améry's eigenen Suizid werfen demnach unnachgiebig die Frage auf, ob wir seine Aussage, dass sein Suizid seine freie Entscheidung war, ernstnehmen. Denn dann sind alle Interpretationen immer nur Annäherungen, sie zeigen Bedingungen auf, die seinem Suizid förderlich oder zumindest günstig waren. Eine lückenlos-eindeutige psychologische Determination darf dann von vornherein gar nicht

erwartet werden. Dennoch gibt es deutliche Hinweise auf günstige Bedingungen dafür, dass Jean Améry sich letztlich selbst den Tod gab.

Im wesentlichen sind es vier Hintergründe, die seine „Todesneigung“, seine hohe Bereitschaft zum Suizid nachvollziehbar machen: a) die lebenslange Beschäftigung mit dem Thema, die sich bereits in dem gottesgerichtlich-suizidalen Duell von Eugen Althager im Roman „Die Schiffbrüchigen“ zeigt, den Améry mit Anfang zwanzig niederschreibt (Améry 2007, S. 296ff); b) die zwei Suizidversuche, von denen der erste 1943 nach der Folter, der zweite 1974 verübt wurde. Den zweiten Suizidversuch beschreibt Améry ausführlich in seinen Suizid-Essays (Améry 1978/1999, S. 85ff u. 91ff); c) seine zum „Normalzustand“ gewordene, immer wiederkehrende Verzweiflung – „Missvergnügt bin ich sowieso“ (Brief an Wolfgang Kraus am 30.11.1975, Améry 2007, Bd. 8, S. 502) – und die wiederkehrenden Erinnerungen an seine Tortur, welche er nicht nur in seinen Essays, sondern auch in seinen Briefen immer wieder zum Ausdruck bringt: „Ich stehe nach wie vor auf bestem Fusse mit dem bearbeiteten Freitod. Offenbar aber wehrt doch die Kreatur sich hartnäckig. Es kann aber auch sein, dass mein pathologisches Pflichtgefühl mir nicht gestattet, alles hinzuwerfen“ schreibt er am 16. März 1976 an seinen Freund Ernst Mayer (S. 523); d) das Nachlassen der körperlichen Vitalität, die ihn früh einholt und seit dem Holocaust begleitet, wie er Ernst am 16. Februar 1972 berichtet: „man wird ebenso unsicherer wie abergläubischerer, wenn man ständig um die Funktionsfähigkeit des Kadavers bangen muss!“, schreibt er (S. 394). All dies macht seine „Todesneigung“ aus seiner Person und Lebensgeschichte verständlich.

Fraglich kann auch seine „Kritik aus Passion“ an der zeitaktuellen bundesdeutschen Gesellschaft als ein weiterer möglicher Hintergrund gedacht werden, zeigten sich ihm doch die Normierungen zunehmend als einen – wie er es zynisch nannte – „ehrbaren Antisemitismus“, so dass er seinen Suizid als eine letzte gesellschaftliche Kritik stilisiert haben könnte (Bormuth 2005b, S. 202ff). Konkreter Anlass für den Suizid war jedoch der weitgehende Verriss seines großen Romans „Charles Bovary. Landarzt“ durch die bundesdeutsche Kritik (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 335ff). Sicherlich ging er auch mit riesengroßen Hoffnungen an die Publikation, war dem Werk mit Haut und Haaren verschrieben und insofern durch jegliche Kritik rasch verletzt und gekränkt. Bemerkenswert ist auch, dass die sehr ähnliche Abweisung seines „Lefeu oder Der Abbruch“ 1974 seinen zweiten Suizidversuch provoziert hatte, den zu überleben er als „mit das Schlimmste“ empfand, was ihm angetan worden sei (Améry 1978/1999, S. 86).

Die konkreten Umstände sind schnell erzählt: Améry befand sich auf einer Lesereise aus seinem neuen Buch, die er in Marburg am 13. Oktober abbricht, um überraschend nach Salzburg abzureisen. In seinem Hotelzimmer im Österreichischen Hof (heute: Hotel Sacher Salzburg) nimmt er am 17. Oktober 1978 Barbiturate in tödlicher Dosis. Für die Hotelleitung und die Polizei, für seine Frau und für seinen Lektor hat er jeweils einen Brief hinterlegt, Geld für die Hotelrechnung ist reichlich dabei (Heidelberger-Leonhard 2005, S. 348ff). Alles wirkt „minutiös vorbereitet“ und es stellt sich die Frage, ob es sich

hier um sein letztes „Meisterwerk“ handelt – sein Suizid wird auf der Frankfurter Buchmesse, die am 18. Oktober beginnt und ihn als Autor erwartet, punktgenau einschlagen – oder um das Eingeständnis, dass ihm auf Erden nicht zu helfen war? Heidelberger-Leonhard vermutet eher letzteres und hat einige gute Argumente auf ihrer Seite (S. 350).

Die suizidale Erfahrung versteht sich bei Améry aus der Verzweiflung, die seiner Sehnsucht des Sich-Verlierens – sei es im Kindermärchenwald, sei es in der literarischen Aktivität, sei es im Wissen um die eigene Möglichkeit des Suizids – kontrastiert und zugleich kenntlich macht, dass existentielle Aufklärung und scharfsinniges Denken abseits irrational-romantischer Verklärung allein noch nicht ausreicht, um die Frage nach dem „Wozu“ des Lebens sinnstiftend zu beantworten. Dieses Denken macht zudem die Paradoxie kenntlich, dass der Tod die radikale Alterität zur „Logik des Lebens“ ist. Hierin gewinnt der Tod aus der Sicht des aufgeklärten Améry dann doch eine rettende Qualität, die sich aber aus menschlicher Sicht nur auf den Weg zum Tod bezieht. Denn der Suizident wird, wie Améry betont, nirgendwo ankommen. „Da blieb als Ausweg nur der Tod, ein Nicht-Weg, da er doch nirgendwohin führte.“ (Améry 1978/1999, S. 36)

Améry erfasst die Situation vor dem Suizid in ihrer inneren Struktur, wobei sich die suizidalen Menschen trotz aller „unverwechselbaren Einzigartigkeit ihrer Situation“ (S. 19) in einer grundlegend vergleichbaren Situation befinden, denn „der Moment vor dem Absprung macht alle Unterschiede irrelevant und stellt eine aberwitzige Egalität her“ (S. 20). Améry beschreibt diese Verzweiflung auch mit den Worten, es sei „als befände er sich in einem schmalen Raum, dessen Wände immer enger zusammenrücken. Dabei wurde sein Kopf größer, wie ein Ballon, den man aufbläst, und zugleich dünner. Der Kopf schlägt an alle vier einander unerbittlich sich nähernden Mauern. Jede Berührung schmerzt und hallt wieder, wie der Schlag auf eine Kesselpauke. Am Ende trommelt der nach allen Richtungen rennende [...] Schädel einen rasenden Wirbel – bis er. Bis er zerspringt [...]“ (S. 15f) Aber selbst dieses Bild kann derart umgewandelt werden, dass es diese letzte Freiheit ausdrückt. „Ein Schmied legte seinen Kopf zwischen die Blöcke eines Schraubstocks und drehte mit der Rechten das Gerät zu, bis der Schädel zerbrach. Von anderen Todesarten [...] ähnlich grausamer Art hat ein jeder schon vernommen. Der Mann, der sich mit dem Rasiermesser die Kehle durchschneidet. Der japanische Dichter und Krieger Mishima stößt sich die Spitze seines Säbels in den Bauch, wie das Ritual es befiehlt. Ein Strafgefangener dreht aus seinem Hemd, das er zerreißt, eine Schnur, windet sie um seinen Hals, erhängt sich an den Gitterstäben seiner Zelle. Gewaltsame Todesarten: die Hand wird tatsächlich angelegt.“ (Améry 1999, 70) Das Bild des Kopfes, der zwischen Wände oder Blöcke gespannt wird, bis er zerspringt, ist ein Bild, welches Améry in seinen Essays zum Suizid wiederholt nutzt (S. 82, 88 u. 126). Es korrespondiert dem Bild der Verzweiflung, in dem das Leben selbst zum Schraubstock wird und den Geist zwischen den Notwendigkeiten des Lebens einspannt, bis der platzt.

Améry bleibt in seinem Nachdenken über den Suizid ganz aufgeklärt-existentieller Denker. Das Thema einer Unsterblichkeit der Seele beschäftigt ihn nicht, sondern er versteht den Tod als eine Grenzsituation, als ein „Nichts“. Im Moment des Entschlusses zum Suizid, in dem Moment, wo der Mensch wirklich Hand an sich legt, gewinnt der Mensch für Améry weitestmögliche Freiheit von den Notwendigkeiten des Lebens. Er kann sich selbst zwar nicht wirklich verlassen, aber er kann gegen sein Leben „Nein“ sagen und so die Grenzenlosigkeit des Geistes behaupten, auch wenn er hierbei nicht zugeben darf, dass er das Leben zu diesem „Neinsagen“ benötigt. Um dann wiederum doch dieses Verbleiben im Leben zu konstatieren. Es ist, wenn wir Améry hier folgen, die Paradoxie, dass der suizidale Mensch im Suizid einen „Weg ins Freie“ sieht, obwohl doch gerade dieses anvisierte „Freie“ prinzipiell unmöglich ist und obwohl wiederum die fehlende „Freiheit“ den Menschen erst suizidal werden lässt. Améry hält standhaft – trotzig verzweifelt – daran fest, dass der Suizid ein *Weg ins Freie* ist. So lässt sich seine Zuspitzung, im Suizid eine Rettung für jeden Menschen sehen zu wollen, letztlich als eine *suizidale Konsequenz* verstehen.

Améry zeigt, dass auch für den aufgeklärten Menschen der Tod noch die Aussicht auf einen letzten Rest von Freiheit gewährt, wenn das Leben die Frage nach seinem „Wozu“ nicht mehr sinnstiftend beantworten kann. Dieses ist ihm gewissermaßen selbst geschehen. Denn die persönliche Verzweiflung Jean Amérys wird ja auch aus den Erfahrungen der Folter und des Holocaust verständlich. Auch wenn der Gedanke des Suizids bereits für den jugendlichen Hans Mayer ein sinnstiftendes Thema ist, wenn er Eugen Althager in den „Schiffbrüchigen“ in gottesgerichtlicher Qualität bei seinem Duell gegen einen hoffnungslos überlegenen Gegner antreten lässt. Vielleicht aber kann diese jugendliche Beschäftigung mit dem Thema auch noch als der Lebensphase „Jugend“ zugehörig gedeutet werden. Sicherlich aber hätte er sich die Erfahrungen in der Shoah nicht ausgesucht, eine andere Lebensgeschichte gewünscht. Dennoch würde er den Punkt zurückweisen, dass seine Entscheidung zum Suizid von seiner Lebensgeschichte abhängig gewesen sei – obwohl wir kaum umhinkönnen, diesen Zusammenhang zu erkennen und zu betonen. Denn es ist gerade diese Abhängigkeit, diese im Leben unauflösliche Verbundenheit mit seiner Lebensgeschichte, mit den eigenen verzweifelnden Erlebnissen und Erfahrungen und dem eigenen Sosein, welches ihn zur sehnsüchtigen Suche nach einer Freiheit von diesen Zwängen und Notwendigkeiten nötigt. Und in seiner Sicht müssen wir zugeben, dass er einen Weg aus diesen Zwängen herausfindet: es ist der eigene Tod. Das Wissen um diesen Weg verleiht ihm zwar eine gewisse Gelassenheit, ist aber zugleich mit dem Wissen darum verbunden, dass es ein Weg ins Nirgendwo ist. Ein Gefühl der Freiheit verleiht dieser Weg ins Nirgendwo nur für einen Moment. Prekärerweise für den letzten Moment, also dann, wenn sich der Mensch zum Suizid entschlossen hat und die Zwänge und Notwendigkeiten des Lebens nicht mehr fürchten muss, obwohl er gewissen Notwendigkeiten des Lebens aspekthaft noch unterworfen bleibt.

Améry enttabuisiert also den Suizid nicht, sondern er klärt über die Möglichkeit, sich töten zu können, auf. Für ihn kann nicht irgendetwas über dem Leben stehendes – wie ein Gesetz, eine Lebensform oder ein Gott – eine Antwort auf die Frage nach dem „Wozu“ des Lebens geben. Sondern das Leben selbst muss eine Antwort auf diese Frage nach seinem eigenen „Wozu“ geben. In Ermangelung aller anderen sinnstiftenden Antworten – auch wenn diese sehnsüchtig erwünscht sind – kann für Améry aber immer noch der Suizid als eine Antwort gegeben werden. Es ist eine Antwort des radikalen (ontologischen) „Neinsagens“, die sich das Leben hier gibt. Dennoch ist diese Antwort immerhin insofern sinnausweisend, da im letzten Moment für diesen letzten Moment noch eine Freiheit gefunden und erlebt wird. So wird der Suizid auch für den aufgeklärten Menschen eine letzte Rettung, wenn ihm alles Rettende im Leben verloren ist. Und insofern auch entschließt sich Améry keineswegs leichtfertig für den Suizid, sondern kann trotz aller „Todesneigung“ im Wissen um diese Möglichkeit zunächst andere Wege des Sich-verlierens erproben. „Neulich fragte mich ein junger Mann: si vous plaidez pour le suicide, pourquoi vous ne vous êtes pas suicidé? Ich antwortete, einigermmaßen beschämt und verlegen: un peu de patience s.v.p.“ (Brief an Inge Werner, 21.12.1975, z.n. Heidelberger-Leonhard 2004, S. 392 Anm. 12)

Der Suizid selbst ist dann aber natürlich doch eine definitive Antwort, da er die Offenheit des Lebens gegen die Ungewissheit des Todes eintauscht. Insofern bleibt der suizidale Mensch, entgegen dem Freiheitsrausch nach dem Entschluss zum Suizid, doch auch verzweifelt. Vielleicht überbetont Améry in seiner Kennzeichnung des Suizids als letzte Rettung diesen Punkt des Freiheitsrausches, vielleicht setzt er aber auch nur ein notwendiges Gegengewicht gegen die Konzentration des suizidologischen Diskurses, der sich ganz auf die Verzweiflung einzuengen scheint. Denn der suizidale Mensch weiß, im Unterschied zum nur verzweifelten Menschen, dass eine Befreiung in seinem Tod verfügbar ist: Er mag sich nicht ändern können, aber er kann sich loswerden. Dieses Wissen um die Möglichkeit des Suizids hat bereits etwas Erleichterndes und behält etwas Erleichterndes bis zum letzten Moment, selbst dann, wenn sich derjenige vollkommen klar darüber ist, dass es ein „Weg ins Nirgendwo“ ist. Améry klärt über diese letzte Rettung im Tod aus der Sicht des suizidalen Menschen auf. Er regt eine Offenheit des Gesprächs über die suizidale Erfahrung an, er fordert eine Antwort auf das „Wozu“ des Lebens auch von den anderen – und glaubt zu wissen, dass sie als ebenfalls Überwältigte auch keine positive Antwort mehr geben können. Er benennt den unverlierbaren Wert des Lebens, der sich sogar dem völlig verzweifelten, schon immer überwältigten und im „Zustand von Stalingrad“ (Hermann Burger) lebenden Menschen im Anvisieren seines Suizids nochmal darin zeigt, dass auch ihm eine letzte Rettung gewährt wird.

### III. DISKUSSION

Die Überprüfung der These, ob die menschliche Herausforderung, sich töten zu können, eine Aufklärung über die Frage nach dem „Wozu“ unseres Lebens ernötigt, hat uns durch nahezu viereinhalbtausend Jahre europäische Kulturgeschichte geführt. Dabei haben wir ausgesuchte philosophische Verständnisse der suizidalen Erfahrung mit einer hermeneutischen Methode untersucht. Als wesentliches Ergebnis lässt sich festhalten, dass das Verständnis der Möglichkeit, sich töten zu können, eine Vergewisserung des Menschen über sich selbst in seiner Welt sowie gegenüber dem jeweiligen Konzept von Transzendenz (Gott, Schicksal, Vorsehung, Zufall, Ursprung, Unbestimmbares) als sterbliches Wesen erfordert. Hiermit geht in jedem Fall auch die Aufklärung über den Sinn des derart verstandenen Daseins einher. Diese Vergewisserung ist zwar nicht vordringlich an die suizidale Erfahrung gebunden, sondern kann eben auch abseits dieser Erfahrung erfolgen. Sie wird jedoch insbesondere in der Kenntnis der Möglichkeit, sich töten zu können, für den betreffenden Menschen virulent. Diese Kenntnis wiederum stellt sich zwingend in der suizidalen Erfahrung ein. Die Frage nach der suizidalen Erfahrung und dem Vermögen des Menschen, sich selbst den Tod geben zu können, rührt von daher an die fundamentalen Grundannahmen des jeweiligen Menschenbildes und Selbstverständnisses. Nach der Auflösung eines übergeordneten Sinns des Lebens bzw. nach der Ästhetisierung des „Wozu lebe ich“ zum „Wie lebe ich“ im Gefolge der Aufklärung wird nun aber tatsächlich in jeder suizidalen Erfahrung, und gerade auch in ihren offenkundig psychologisch verstrickten Versionen, die Frage nach dem „Wozu“ des Lebens unnachgiebig aufgeworfen. Dabei zeigt sich zunehmend, wie insbesondere die medizinisch-psychiatrischen Verständnisse gezeigt haben, dass es überhaupt keine andere Form der suizidalen Erfahrung als eine „mehr der weniger“ lebensgeschichtlich und situativ-interpersonal verstrickte suizidale Erfahrung für den betreffenden Menschen gibt. Wir können so unsere These bestätigen, dass sich in der suizidalen Erfahrung für den Betreffenden unausweichlich die Frage nach dem „Wozu“ seines Lebens stellt.

#### 1. Die Frage „Wozu“ und die suizidale Erfahrung

Überblicken wir die untersuchten Verständnisse, so zeigt sich, dass in allen Verständnissen zunächst die Frage nach der Zulässigkeit des Sich-töten-könnens vordringlich ist. Diese Frage überdeckt die Frage nach dem „Wozu“ des eigenen Lebens auch in vielen philosophischen Verständnissen der europäischen Kulturgeschichte. Insbesondere aber die sich als fachwissenschaftlich verstehenden psychiatrischen und psychodynamischen Verständnisse seit dem 19. Jahrhundert überlassen diese Frage

scheinbar den philosophischen und theologischen Disziplinen. Dennoch ist auch in ihnen jeweils eine Antwort auf diese Frage implizit enthalten und gegeben. Blicken wir aber zunächst auf die Verständnisse der fragwürdigen Zulässigkeit des Sich-töten-könnens zurück.

Üblicherweise erfolgt in den Verständnissen ein Abweisen der Möglichkeit, sich töten zu können: als gesellschaftlich unerwünscht, als seitens des Gottes, des Schicksals, der Vorsehung oder auch der Gesellschaft verboten, als nach dem Tode bestraft oder als durch die Vernunft als unvernünftig erwiesen. Dennoch gibt es in diesem generellen Trend stets Ausnahmen, die sich auf die schicksalhafte Gebotenheit, die göttlich-vorsehende Verordnung oder die gesellschaftliche und persönliche Erwünschtheit erstrecken. Es sind letztendlich diese Ausnahmen, die die eigentliche Herausforderung des Sich-töten-könnens aufnehmen. Denn schließlich kann die Verhaltensmöglichkeit Suizid dem Menschen schlechterdings in einem anthropologischen Sinne nicht verwehrt werden, ist sie doch durch seinen Bezug zu sich selbst, innerhalb seines Zu-sich-verhaltens, und seine Sterblichkeit versichert. Sich töten zu können ist üblicherweise ab dem 10.-14. Lebensjahr und bis in zumindest mittlere Phasen dementieller Prozesse im hohen Alter schlicht eine gegebene Verhaltensmöglichkeit („Geburtsrecht“, „native liberty“) (vgl. a. Schlimme 2007a, S. 300ff). Erst die Anerkennung dieser Möglichkeit eröffnet also überhaupt die an sich naheliegende Frage, ob es denn Situationen geben mag, in denen der Suizid vollzogen werden darf oder gar sollte. Die Antworten auf diese Frage sind unterschiedlich und berühren letztlich immer auch das Thema des Selbstopfers. Bei aller Unterschiedlichkeit, wofür derjenige das eigene Leben opfert, es ist stets etwas Anderes, welches gemeinhin eine sinnstiftende Qualität aufweist und das eigene Leben überdauert (Polis/Gesellschaft bzw. der Andere, Gott, Schicksal, Vorsehung, Liebe, Freiheit, Ehre). Es zeigt sich also, dass dasjenige, was den Suizid zu verbieten vermag, ihn andererseits in bestimmten Situationen auch einfordern kann. Die nähere Bestimmung dieser Situationen gelingt in einem generell-konkreten Sinne hingegen regelhaft nicht ohne Widersprüche.

Direkt auf den Zusammenhang der suizidalen Erfahrung mit der Frage nach dem „Wozu“ des eigenen Lebens geht die stoische Philosophie ein, und hier insbesondere Seneca. Seneca formuliert dabei die Art und Weise der eigenen Lebensführung als das wesentliche Scharnier dieses Zusammenhangs. Dabei kann die stoische Philosophie diese Antwort zwar nur deshalb in der ihr eigenen Weise geben, da es ihrem Verständnis gemäß letztlich ohne echte Bedeutung für den Betreffenden ist, ob er nun lebt oder tot ist, da der Mensch (qua Seele) stets in Schicksal und Vorsehung qualitativ gleichwertig eingebunden bleibt. Denn nur da der Stoa einzig das „einstimmige Leben mit dem Kosmos“ als wesentliches Ziel gilt, welches man aber bei skeptischer Absehung von allen Bewertungen („skeptische Epoche“) bereits erreicht, kann Seneca die reflexiv zu beantwortende Frage „Wie lebe ich“ zugleich auch als Antwort auf die Frage, ob denn der Suizid erlaubt ist oder nicht, verstehen. Es ist dieses Scharnier, welches den

Zusammenhang zwischen der Möglichkeit, sich töten zu können und dem „Wozu“ des eigenen Lebens, stiftet. Es wird so zunächst von Seneca explizit als *hypomochlion* der stoischen Lebensführung ausgeführt. Ein solches Verständnis dieses Scharniers deutet sich auch bei Paulus in der Liebe (agape) an, kann von ihm aber angesichts des von ihm geglaubten Gottes dann doch nicht wirklich ausformuliert werden. In verwandelter Weise findet es sich seit dem Renaissance-Humanismus wieder. Unter der Annahme, dass es keinen Unterschied für den eigenen Tod macht, ob man durch Suizid oder eine Krankheit verstirbt – das Jüngste Gericht fällt aus und findet nicht statt –, können diejenigen Situationen, in denen der Suizid erlaubt oder eben nicht erlaubt ist, nur mehr aus dem gelebten Leben des betreffenden Menschen selbst beantwortet werden. Bereits die Gleichwertigkeit des persönlichen Versterbens hinsichtlich der Qualität des Totseins lässt den Zusammenhang deutlicher erkennen, so beispielsweise bei Montaigne. Unübersehbar wird dieser Zusammenhang dann durch den aufgeklärten Nachweis, dass es für den Menschen letztlich unerkennbar ist, ob das Leben denn überhaupt einen übergeordneten Sinn hat oder nicht. Insbesondere Schopenhauer formuliert im Anschluss an Kant, dass es offenbar darum geht, in einer bestimmten Art und Weise zu leben, um das eigene Leben tatsächlich als sinnvoll erfahren zu können. So findet sich seither eine zunehmende Ästhetisierung der Frage nach dem „Wozu“, da jeder Mensch einen Sinn allein aus seinem gelebten Leben selbst zu schöpfen vermag. Es ist demnach die Art und Weise des eigenen Lebens, welche dem Leben Sinn verleiht.

Damit stellt sich die Frage nach einem Verständnis der suizidalen Erfahrung jedoch in völlig anderer Weise. Denn es muss nun für ein Verständnis der Suizidalität konkret beantwortet werden, wie die suizidale Erfahrung gestaltet und gegeben ist. Dies entspricht letztlich auch einer sich verändernden Fragehaltung, denn nun kommt zusätzlich zu allen anderen Fragen, die sich an diese Möglichkeit des Sich-töten-könnens richten, auch noch die Frage, wie es denn überhaupt ist, suizidal zu sein. Mit Hume und Goethe beginnt noch vor den kantischen Kritiken die explizite Thematisierung dieser Frage, die aber auch schon in der Stoa und im Renaissance-Humanismus von Bedeutung ist und in den fachwissenschaftlichen Verständnissen, wenn auch zumeist nur noch in einer eingeschränkten Weise des Fragens nach dem „Warum“, weiter verfolgt und vertieft werden wird. Dabei wird verständlich, dass der Suizid die dem Menschen letztverbliebene Möglichkeit ist, sich aus einer anderweitig im Leben unveränderbar erscheinenden Situation zu befreien, so dass – jedenfalls für bestimmte menschliche Verfassungen – eine rettende Qualität des Suizids nicht geleugnet werden kann. Dieses wichtige Charakteristikum der suizidalen Erfahrung soll im zweiten Kapitel der Diskussion noch eingehender betrachtet werden. Denn die Fähigkeit, dieses Merkmal der suizidalen Erfahrung überhaupt unvoreingenommen thematisieren zu können, schließt an die veränderte Fragehaltung gegenüber der suizidalen Erfahrung an. Diese Frage nach der Erfahrung des Rettenden in der suizidalen Erfahrung kann, wie sich zeigen wird, in ausgezeichneter Weise in phänomenologischer Einstellung thematisiert werden.

Es sind also gerade die suizidale Erfahrung und die Verhaltensmöglichkeit des Sich-töten-könnens, welche die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins besonders virulent machen. Denn beide erfordern eine Vergewisserung darüber, wie sich der Mensch als sterbliches Wesen in seiner Welt, gegenüber einer (zunehmend als unbestimmbar charakterisierten) Transzendenz und damit hinsichtlich des Sinns seines Daseins versteht. Auch das Überwinden der suizidalen Krise, als welche sich die suizidale Erfahrung im Hinblick auf das „Geburtsrecht“ des Sich-töten-könnens zunehmend seit der Aufklärung zeigt, erfordert, auf diese in der suizidalen Erfahrung drängend werdende Frage eine wenigstens vorübergehend haltbare Antwort zu finden. So weisen die suizidale Erfahrung und die Verhaltensmöglichkeit, sich töten zu können, letztlich auf die Frage nach einem guten Leben zurück. Damit weisen sie zugleich dem einzelnen Menschen in seinem leiblichen, lebensgeschichtlichen, situativen und interpersonal-kulturellen Eingebundensein die Verantwortung für die Beantwortung der Frage zu, ob sein Suizid nun erlaubt ist oder nicht. Denn, wie wir mit Améry sagen könnten: Nur er kann es tun oder auch nicht. Wir werden später, im dritten Kapitel der Diskussion, auf diesen Punkt der Selbstbestimmung in der suizidalen Erfahrung, wie wir ihn ausgehend von der hier durchgeführten Untersuchung thematisieren können, genauer eingehen.

## 2. Zur Erfahrung des Rettenden in der suizidalen Erfahrung

Nichts ist so wichtig in der Suizidalität wie das Rettende. Sei es, dass man es verloren hat, sei es, dass man verzweifelt darauf hofft, sei es, dass man es im Sich-töten oder gar im Tod versprochen erlebt. In der suizidalen Erfahrung gilt eben nicht nur das kleistsche Motto einer unerträglichen und selbstgewissen Verschlossenheit: Mir kann auf Erden nicht geholfen werden. Es ist im Gegenteil eine der (verzweifelt) Erfahrungen des suizidalen Menschen, dass der eigene Tod, das Sich-den-Tod-geben, als ein Rettendes erscheint. Denn sogar Kleist hätte schreiben können: Mir kann auf Erden der Suizid helfen. Die von Friedrich Hölderlin (1770-1843) formulierte Einsicht, dass in der Krise das Rettende zu erscheinen vermag, gilt auch für die suizidale Erfahrung: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ (Hölderlin 1998, Patmos) Nun müssen wir aber zugeben, dass zunächst – wie Hermann Burger (1942-1989) einwandte – das Zerstörende wachsen muss, um überhaupt in eine Krise zu gelangen, in der das Rettende erscheinen kann („Wo aber Gefahr ist, wächst das Zerstörende auch“ Burger 1980, § 643). Wenn der Mensch jedoch in eine solche Gefahr geraten ist, dann kann allein „das“ Rettende daraus eine Situation des Lebens machen, die schließlich auch im Rückblick als Krise bezeichnet werden könnte. „Das“ Rettende kann aber offenbar daraus auch eine suizidale Verfassung „machen“, welche in den Tod zu führen vermag – und die zweite Bedeutung der burgerschen „Zerstörung“ offenbart. Wir müssen uns also fragen, wie dieses Rettende

in der suizidalen Erfahrung, welches in so unterschiedliche Lebenswege hineinführt, verstanden werden kann. Wie kann diese Erfahrung des Rettenden in der suizidalen Erfahrung verstanden werden?

Eine solche Beschreibung gelingt am besten mit der phänomenologischen Methode, welche die Erfahrung in ihrer Erfahrungsstruktur bzw. das Erfahrene im „Wie“ des Erfahrens zu beschreiben vermag. Die phänomenologische Methode geht, ohne dass hier eine umfassende Darstellung gegeben werden könnte, auf Edmund Husserl (1859-1938) zurück. Husserl begründet in seinen Vorlesungen von 1907 über „Die Idee der Phänomenologie“ an der Universität Göttingen die Phänomenologie in einem historischen Selbstgründungsakt. In diesen Vorlesungen führt Husserl eine eigentümliche Verdoppelung der *cogitatio* ein, wobei eine Verlagerung von der realen *cogitatio* zur reinen Schau erfolgt. „*Jedes intellektuelle Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit.*“ (Husserl 1986, S. 31) Den hiermit verbundenen Einstellungswechsel sieht Husserl als Lösung des philosophischen Streits um sichere Erkenntnisse, welcher sich wesentlich auf zwei Anforderungen stützt: a) Erkenntnisse sollen objektiv sein, d.h. von den subjektiven Umständen, unter denen die Erkenntnisse zustande kommen, unabhängig sein; b) Erkenntnisse können uns von ihrer Gültigkeit nur überzeugen, wenn wir sie subjektiv in einer konkreten Situation nachvollziehen können. Wie sofort ersichtlich, sind diese Anforderungen jedoch nur schwer miteinander in Einklang zu bringen. Husserl zieht daraus die logische Konsequenz, dass sichere Erkenntnis nur darüber erlangt werden kann, *wie* die Dinge dem jeweiligen Bewusstsein erscheinen. Seine Maxime „Zu den Sachen selbst!“ bezieht sich also darauf, vorurteilslos das „Bewusstsein-von-den-Sachen“ zum expliziten Thema zu machen (Heldt 1995, S. 275ff).

Mit diesem Einstellungswechsel enthält sich die Phänomenologie einer Beurteilung darüber, ob das, was uns hier gerade erscheint – dieses Blatt beispielsweise – nun wirklich da ist oder nicht. Eine solche Beurteilung entspräche nämlich der „natürlichen Einstellung“, in welcher wir gewöhnlicherweise davon ausgehen, dass dieses Buch wirklich als Gegenstand an sich vorhanden ist und dass eine entsprechende Repräsentation im jeweiligen Bewusstsein gegeben ist, insofern wir es wahrnehmen können. Aber gerade diese „natürliche Einstellung“ müssen wir für eine phänomenologische Analyse aufgeben. Und zwar nicht deshalb, weil skeptisch bezweifelt würde, ob es das Buch nun gibt oder nicht. Im Gegenteil, die Gegebenheit des Buches in der jeweiligen bewussten Erfahrung wird überhaupt gar nicht bezweifelt. Vielmehr ist es gerade diese Gegebenheit selbst, diese Relation von wahrgenommenem Buch und wahrnehmendem Phänomenologen, die in den Blick kommen soll. Dies geht aber nur, wenn wir die „natürliche Einstellung“ außer Spiel setzen, sie aktiv einklammern, uns im fundamentalen Sinne des Urteils über diese „Generalthesis“ eines naiven Realismus oder eines ebenso naiven Idealismus enthalten. Nur dann können wir

die Art und Weise, in der das Buch uns erscheint, überhaupt in den Blick nehmen. Dieser grundlegende Einstellungswechsel wird gemeinhin als „phänomenologische Epoché“ oder auch schlicht als Epoché bezeichnet (Rinofner-Kreidl 2003, S. 90ff; Sepp 2004).

Das Aufheben bzw. „Einklammern“ des sonst für selbstverständlich Genommenen, wie es mit dem Einstellungswechsel der phänomenologischen Epoché vollzogen werden kann, ist demnach immer der erste Schritt einer phänomenologischen Untersuchung (so auch Merleau-Ponty 1966, S. 10). Er erlaubt uns zudem, die Erste-Person-Perspektive eines betroffenen Erfahrungssubjekts einzunehmen, welches für die Psychiatrie traditionell von größter Bedeutung ist (vgl. Fuchs 2002; Schwartz & Wiggins 2004, p. 356ff; Schlimme 2009b). Jedoch ist zuzugeben, dass dieses Einklammern seinerseits ein intentionaler Akt ist und insofern niemals vollständig vollzogen werden kann: „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion.“ (Merleau-Ponty 1966, S. 11). Die phänomenologische Methode bemüht sich folglich immer auch darum, das „Wie“ dieses Sich-selbst-Erweisens des von mir bereits gelebten Lebens zu verstehen, ohne dass damit jedoch mehr über „das Leben“ ausgesagt werden kann, als im Einstellungswechsel beispielsweise auch über die Gegebenheit „dieses Blattes“ gesagt werden könnte (Drummond 2007).

Die Erfahrung des Rettenden kann nun im phänomenologischen Sinn mit drei Strukturmerkmalen beschrieben werden, welche wir mit Bezug zu Jean-Luc Marion formulieren können. Dabei erscheint in jeder Erfahrung des Rettenden dieses Rettende als unbeschreiblich „mehr“ im Vergleich zum situativ Gegebenen. Es ist im Rettenden folglich etwas appräsentiert, was zwar nicht direkt benannt und definiert werden kann, welches aber unzweifelhaft über das direkt Fassbare hinausgeht und auf etwas letztlich Unbestimmbares verweist (Marion 2002, S. 222ff). Damit ist zugleich gesagt, dass dieses Unbestimmbare wesentlich durch diesen Verweis in der Erfahrung strukturiert wird. Zugleich aber, und dies zeichnet diesen erlebten Verweis eben gerade aus, erscheint wiederum diese Erfahrung durch dieses Unbestimmbare gegeben. Es ist genau diese „Identität in der Differenz“, welche wesentlich die Erfahrung der Transzendenz ausmacht (Merleau-Ponty 1986, S. 286). Die Erfahrung der Transzendenz zeichnet sich also dadurch aus, dass in dieser Erfahrung auf einen Geber oder Schöpfer verwiesen wird, der sich jedoch in diesem Moment des sich jetzt gerade ereignenden Gebens bis zur vollkommenen Unkenntlichkeit „hinter“ das Gegebene, also auch einen selbst, zurückgezogen hat und wiederum nur in diesem Verweis überhaupt gegeben sein kann (Marion 2002, S. 226). „Mehr“ kann letztlich in einer phänomenologischen Einstellung über „die“ Transzendenz gar nicht ausgesagt werden, da sie sich einer weiteren Bestimmung entzieht.

Das Rettende wird nun in der Gefahr als das Aufscheinen eines solchen, über das aktuell Gegebene hinausgehenden „Etwas“ erlebt. Es scheint zudem, und dies ist ein zweites Strukturmerkmal, auch in zeitlicher Hinsicht zu einem zuvor unbestimmbaren Zeitpunkt in der eigenen Erfahrung auf. Die Rettung kann weder angezielt noch beabsichtigt

werden, sondern begegnet zu einem unvorhersehbaren Zeitpunkt inmitten der Angst und Verzweiflung. Der Schiffbrüchige, der um sich herum nur noch die Wüste des auf und ab wogenden Salzwassers sieht, der gerade dabei ist, alle Hoffnung auf Rettung fahren zu lassen und sich resignativ in sein Schicksal fügt, während die Sonne erbarmungslos auf seinen Schädel brennt, wird von dem plötzlich längsseits kommenden Boot vollkommen überrascht: Damit hat er nicht gerechnet! Vielleicht ist er sogar verstört und kann es gar nicht fassen. In diesem Sinne ist das Rettende wie eine verstörende Erfahrung, von welcher noch nicht gesagt werden kann, wie sie sich dereinst im Rückblick darstellen wird. Diese initiale Verstörung ist auch ein Kennzeichen der Kreativität bzw. des kreativen Handelns, jedenfalls aus phänomenologischer Perspektive (Mertens 1999). Auch hier ist zunächst (noch) keine Sinnhaftigkeit des Erfahrenen gegeben, sondern sie muss erst im weiteren Verlauf erschlossen werden: „Die kreative Handlung kann in ihrer inhaltlichen Konkretion in den Planabsichten gerade nicht erfaßt werden. Damit hängt zusammen, daß die kreative Innovation als Überraschung erlebt wird [...und] sie im Moment ihres Auftretens als Störung des Erwartbaren erfahren [wird].“ (S. 30 u. 33) Der durch die „Störung“ ermöglichte Perspektivenwechsel erlaubt so, im Rückblick das überraschende Ereignis als kreative Handlung in den weiteren Handlungsvollzug aufzunehmen (S. 36f).

Diese weitergehende Interpretation des zunächst überraschenden, zuweilen verstörenden Erlebnisses einer Rettung zeigt, dass es keineswegs unwesentlich ist, was im weiteren Verlauf nach dem Einwirken dieses Rettenden mit dem Betreffenden passiert. So kann das längsseits kommende Boot unbemannt und Leck geschlagen sein, so dass im Verlauf die Hoffnung auf Rettung erneut schwindet. In dieser Situation hat sich der betreffende Mensch nicht tiefgreifend verändert, er ist weiterhin ein Schiffbrüchiger. Wenn nun aber das Boot ein bemanntes Rettungsboot eines anderen Schiffes ist und derjenige schließlich im Kreis seiner Familie zu Hause angekommen ist, dann ist er durch dieses rettende Boot tiefgreifend verändert worden: aus dem Schiffbrüchigen wurde ein geretteter Mensch. Diese tiefgreifende Veränderung der Person wirkt typischerweise länger nach – auch über das Ankommen zu Hause hinaus. Aber selbst dann, wenn sich der Betreffende als unverändert erfährt, ist die Rettung erst dadurch eine Rettung geworden, indem sie seine Situation und ihn als darin Gefangenen grundlegend geändert und aus dem Schiffbrüchigen einen Nicht-mehr-Schiffbrüchigen gemacht hat. Dies ist das dritte Strukturmerkmal der rettenden Erfahrung, dass sie die von der Rettung betroffene Person grundlegend verändert, sowohl in der gefährvollen Situation, als auch typischerweise darüber hinaus.

Dieses dritte Merkmal ist ein geradezu klassisches, kulturhistorisch jedenfalls sehr gut bekanntes Merkmal, welches insbesondere in religiösen Kontexten wiedergefunden werden kann und eng mit dem Opfer verbunden ist. Sicherlich aber ist dieses Rettende keine Rettung für alle Zeiten. Ein Schiffbrüchiger kann erneut schiffbrüchig werden; ein Mensch, der eine suizidale Krise erfolgreich bewältigt und überwunden hat, kann erneut

suizidal werden. Gerettet zu werden ist aber dennoch insofern eine besondere Erfahrung, da sie auch im Rückblick nicht vollständig definiert werden kann. Die Unvorhersehbarkeit, die gewisse Zufälligkeit der Ereignisse ist es ja gerade, die die gefährvolle Situation heraufbeschworen und damit wiederum die Rettung überhaupt erst als Rettung ermöglicht hat. Ein Mensch mit exzellenten Schwimmfähigkeiten, der mit seinem Paddelboot im gut bewachten Schwimmbad kentert, wird es kaum als Rettung aus höchster Not erfahren, wenn er am Beckenrand aus dem Wasser steigt. Er ist eben auch kein Schiffbrüchiger, sondern ein zahlender Badegast.

Wenn wir von dieser Beschreibung der Erfahrung des Rettenden ausgehend die suizidale Erfahrung untersuchen, so können wir im Rückblick auf die untersuchten Verständnisse also fünf verschiedene Merkmale benennen, die als Rettendes in der Suizidalität verstanden werden können:

- a) jede mögliche Erfahrung der Suizidalität impliziert die Erfahrung des eigenen vorgestellten Todes als „irgendwie mehr“ verglichen mit dem, was (sonst) gerade gegeben ist;
- b) jede mögliche Erfahrung der Suizidalität ist an die Kenntnis gebunden, sich selbst den Tod in einer wirksamen Weise geben zu können;
- c) jede mögliche Erfahrung der Suizidalität präsentiert die Aussicht auf eine tiefgreifende (unumkehrbare) Veränderung seiner selbst und der eigenen Situation im Anschluss an den Suizid oder Suizidversuch;
- d) jede mögliche Erfahrung der Suizidalität präsentiert die Möglichkeit, mehr oder weniger unsichere Suizidtechniken zu verwenden, um eventuelle rettende Kräfte im Diesseits herauszufordern;
- e) jede mögliche Erfahrung der Suizidalität bleibt auch im Rückblick bzw. nach der Überwindung der suizidalen Krise „irgendwie mehr“.

Auffallend an diesen Merkmalen, welche hier thesenhaft aufgestellt sind, ist das zweite Merkmal. Es widerspricht auf fundamentale Weise dem, was wir über die Erfahrung des Rettenden gesagt hatten. Denn während das Rettende zu einem Zeitpunkt erscheint, der vollkommen unvorhersehbar eintritt und eben gerade *nicht* mit zureichender Sicherheit von der betreffenden Person herbeigeführt werden kann, ist der Suizid eben genau deshalb ein Rettendes, da er in selbstwirksamer Weise herbeigeführt werden kann. Dieser, insbesondere von David Hume betonte Umstand, der sich in gewisser Hinsicht aber bereits in der suizidalen Dialektik bei Seneca auffinden lässt, ist von wesentlicher Bedeutung für ein Verständnis des Rettenden in der suizidalen Erfahrung. Es ist jedoch auch ein Umstand der suizidalen Erfahrung, der in den von uns hier untersuchten fachwissenschaftlichen Verständnissen der suizidalen Erfahrung nur wenig Beachtung findet, ohne hingegen gänzlich unbekannt zu sein. Aber auch in den aktuellen fachwissenschaftlichen Verständnissen begegnet uns die Erfahrung des Rettenden in der suizidalen Erfahrung oft, wenn auch nicht mehr grundsätzlich wie noch im 19. Jahrhundert, in einer pauschal kritisierten Weise, sei es als Phantasien oder als Ausdruck

einer wie auch immer gearteten pathologischen Entwicklung (vgl. Ringel 1999a; Stengel 1961; Shneidman 1993; Wolfersdorf 2007).

Jedoch ist die suizidale Erfahrung bezüglich dieser rettenden Qualität des Suizids auf den ersten Blick in sich widersprüchlich. Schließlich wäre diese besondere Weise des Sichrettens nicht erforderlich und gänzlich unattraktiv, wenn es eine im Leben rettende Weise gäbe. Dieser Zusammenhang gilt sogar für Jean Améry und ist eine der wichtigsten Einsichten seit der Aufklärung: „I believe that no man ever threw away life while it was still worth keeping.“ (Hume 1995, # 8). Es handelt sich geradezu um einen Lehrsatz zum Verständnis der suizidalen Erfahrung: *Ohne Verzweiflung keine Suizidalität*. Erkennen wir die Erfahrung des Rettenden in der suizidalen Erfahrung als gegeben an, und alles andere wäre ja Skeptizismus, so ist damit also nicht verbunden, den vorübergehenden Charakter der suizidalen Erfahrung im Sinne des „Krisenkonzepts“ zu verneinen. Im Gegenteil, wir können überhaupt erst verstehen, wie es zu der Erfahrung des Todes als Rettendem kommt. Entsprechend der zweiten der obigen Thesen ist dies mit der Eigenart verbunden, sich selbst in wirksamer und absehbarer Weise den Tod geben zu können und so in einer ansonsten ohnmächtigen Situation überhaupt nochmal in wirksamer Weise aktiv sein zu können. Die letztliche Unbestimmbarkeit des Todes, da er sich der bestimmenden Erfahrung jederzeit entzieht als Noch-nicht-gebener, vermittelt den scheinbaren Widerspruch in der suizidalen Erfahrung, dass etwas als rettend erfahren werden kann, welches selbstwirksam herbeigeführt werden kann.

### 3. Zur Selbstbestimmung in der suizidalen Erfahrung

Mit der kulturellen Bewegung der Ästhetisierung des Lebenssinns findet sich ein neuer kultureller Souverän, der aber dennoch – wenn auch erst auf den zweiten Blick – die Frage nach der Erlaubnis des Suizids in bekannter Weise aufwirft. Dieser neue kulturelle Souverän ist „die“ Selbstbestimmung. Dabei zielt der neue kulturelle Souverän auf die Frage, ob der Betreffende der Ansicht ist, sein Leben noch in einer Weise führen zu können, die ihm als zureichend „gut“ erscheint. Er fragt insofern letztlich doch in kulturgeschichtlich bekannter Weise, ob denn der Suizid nun erlaubt ist oder nicht. Dabei polarisiert er entlang der Frage, ob im Suizid ein Zeichen der Selbstbestimmung gesehen werden kann oder nicht. Während die suizidprophylaktische Seite hierin üblicherweise kein Zeichen der Selbstbestimmung zu erkennen vermag, sieht die suizidgewährende Seite hierin durchaus ein solches Zeichen. So wird von der suizidprophylaktischen Seite nachgewiesen, dass verzweifelte Menschen weder ihre sonst üblichen Fähigkeiten zur Verfügung haben noch ihre Umstände in sonst üblichem Umfang zu bestimmen vermögen. Von der suizidgewährenden Seite wird hingegen nachgewiesen, dass die Entscheidung zum Suizid dennoch üblicherweise lange erwogen wird und viele

Umstände häufig in kompetenter Weise bewertet und betrachtet werden. Dieses Wechselspiel der Zeichendeutung gilt auch hinsichtlich des Zusammenhangs von Verzweiflung und suizidaler Einschätzung. Denn während von der suizidprophylaktischen Seite darauf hingewiesen werden kann, dass in der Erfahrung der Verzweiflung insbesondere der Umstand ausgeblendet wird, dass die Verzweiflung vorübergehend ist, kann wiederum von der suizidgewährenden Seite darauf verwiesen werden, dass sich bestimmte verzweifelnde Umstände wiederum doch nicht ändern ließen. Auch wenn letzteres nur der Rückblick zeigen kann, kann dies die Vorausschau dennoch niemals ausschließen. Beide Begründungslinien, welche dem modernen Menschen spätestens seit der Existenzphilosophie bekannt sind, können den kulturellen Souverän „Selbstbestimmung“ für sich reklamieren – wenn auch aus unterschiedlicher Sicht. Jedenfalls erscheint aus der suizidgewährenden Sicht der Suizid erlaubt, wenn er zureichend selbstbestimmt entschieden und vollzogen wird, wohingegen die suizidprophylaktische Seite nachzuweisen sich bemüht, dass eine solche entschiedene Selbstbestimmung nur „in Ausnahmefällen“ vorkommen kann. Diese Polarisierung mag die Frage aufwerfen, ob es sich beim Suizid um die selbstbestimmte Form des Sterbens in unserer Zeit handelt?

Nun erfolgt Selbstbestimmung bekanntlich nicht im luftleeren Raum, sondern ist schon immer leiblich, situativ, interpersonal und lebensgeschichtlich eingebunden. Die präreflexiven Vorzeichnungen des als selbstbestimmt erfahrenen Handelns und Verhaltens können vom Betreffenden weder ausgeschlossen noch umfassend bestimmt werden. Vielmehr verweist alle Reflektion darauf, dass er selbst als der Reflektierende schon immer auf sie angewiesen ist, um überhaupt etwas erfahren zu können. Nimmt er hier einen phänomenologischen „Einstellungswechsel“ vor, so kann er beschreiben, in welcher Weise die Erfahrung als Erfahrung strukturiert ist (zur „phänomenologischen epoché“, vgl. Merleau-Ponty 1968, bes. S. 9ff; Sepp 2004; Rinofner-Kreidl 2003, bes. S. 90ff; s.o.). Es stellt sich dann die Frage danach, wie Selbstbestimmung überhaupt gegeben ist. So gefragt meint Selbstbestimmung zunächst die Erfahrung, dass ich der aktive Initiator meines eigenen Verhaltens bin. Das eigene Verhalten selbst zu bestimmen meint aber nicht nur, dass ich mich als Initiator meines eigenen Verhaltens erlebe. Es impliziert auch, dass ich Wirkungen meines eigenen Verhaltens in der Welt, an den anderen und an mir selbst erfahre. Selbstbestimmung erfordert demnach, dass ich mich auch beim Erfahren der Effekte meines Verhaltens weiterhin als den Initiator dieses Verhaltens erfahre.

Üblicherweise erfährt der Mensch dies als eine selbstverständliche Gegebenheit, bevor er auch nur anfangen kann, darüber nachzudenken. Selbstbestimmung meint also zunächst eine präreflexive Erfahrung, welche keineswegs erfordert, dass ich mich bereits genauer über mein eigenes Verhalten vergewissert habe. Jedoch ist zu beachten, dass der Mensch die Initiative seines Verhaltens auch als fremdartig erfahren kann, wenn sie für ihn „im Dunkeln“ bleibt, er sich mit seinem Verhalten selbst überrascht oder sich sogar getrieben

erlebt. In genau dieser Weise argumentiert der medizinische bzw. psychologisch-psychiatrische Diskurs bereits im 19. Jahrhundert, dass sich der suizidale Mensch in „psychologischen Verstrickungen“ befindet und die Entscheidung zum Suizid letztlich von einem „Teil seiner Psyche“ getroffen wird, der nicht seinem Bewusstsein bzw. Ego bzw. „höheren Seelenorgan“ entspricht. Es gilt zu beachten, dass nur insofern der Betreffende in diesem Diskurs auch als nicht-verantwortlich für seine Tat gilt und nur insofern auch aus heutiger suizidprophylaktischer Sicht als nicht zureichend selbstbestimmt in seinem suizidalen Verhalten eingeschätzt wird. Die Initiative des Suizids wird dabei vom Betreffenden – ganz unabhängig vom theoretischen Diskurs, wie im Verlauf unserer Untersuchung mehr als nur deutlich geworden ist – als „Verzweiflung über sich“ erfahren. Dies ist tatsächlich über alle Zeiten hinweg stabil und im paradigmatischen Satz des Untergangs von Kleist unnachahmlich formuliert.

Dennoch reicht die Vergewisserung der Initiative des eigenen Verhaltens für die Selbstbestimmung noch nicht aus. Denn der Mensch ist zudem für die Effekte seines Verhaltens auch verantwortlich, und zwar sowohl für die erwünschten, als auch zumindest partiell, nämlich insofern er derjenige ist, der die Kaskade von Ereignissen in Gang setzte, für die unerwünschten Effekte (Drummond 2008; Tengelyi 2007). Insbesondere Tengelyi verweist auf den Umstand der unerwünschten Effekte des eigenen Verhaltens. Er betont damit, dass wir nicht nur die aktiven Agenten unseres eigenen Verhaltens sind, sondern dessen Effekte auch passiv erleiden und insofern immer auch passive Subjekte unseres eigenen Verhaltens sind. Dies kann auch positiv gesehen werden, wenn beispielsweise unbeabsichtigte Wirkungen, die initial als Störung erlebt wurden, rückblickend sinnvoll in den weiteren Handlungs- und Erfahrungszusammenhang aufgenommen werden können (s.o.). Insofern geht die Erfahrung der Selbstbestimmung über die Gewissheit hinaus, der Initiator des gezeigten Verhaltens gewesen zu sein, und erfordert, die Verknüpfung des eigenen Verhaltens mit bestimmten (erwünschten und unerwünschten) Wirkungen in leiblicher, situativer und interpersonaler Hinsicht zu erfahren und anzuerkennen.

Fassen wir dies zusammen, so kann man drei verschiedene Bereiche einer selbst-bezüglichen Effektivität benennen, welche unsere Erfahrung der Selbstbestimmung im Verhalten strukturieren: a) die Effektivität der eigenen Intentionen bezüglich des eigenen Verhaltens; b) die Effektivität des eigenen Verhaltens hinsichtlich des Verfolgens und Erreichens der eigenen anvisierten Ziele; c) die Effektivität des eigenen Verhaltens auf einen selbst im Anschluss an dieses Verhalten (inklusive erwünschter und unerwünschter Wirkungen). Sicherlich kann man diese drei Formen der „Selbstwirksamkeit“ auf unterschiedlichen, wenn auch miteinander verschränkten Ebenen betrachten, beispielsweise auf der Ebene von Körperbewegungen („Mikroebene“) oder auf der Ebene von nahen Situationszielen oder fernen Lebenszielen („Makroebene“). Dabei erfahren wir es üblicherweise als vollkommen selbstverständlich, dass unser Verhalten auch tatsächlich in allen drei Bereichen wirksam bzw. selbstwirksam ist. Dabei gilt in

einer groben Beschreibung, dass die Reflexion über die Wirksamkeit des eigenen Verhaltens hinsichtlich eines der benannten Bereiche erst einsetzt, wenn die sonst als selbstverständlich erlebte Selbstwirksamkeit brüchig und fragwürdig geworden ist. In solchen Momenten bricht die präreflexive Erfahrung der Selbstbestimmung ab und es entsteht ein Gefühl des (mehr oder weniger) Fremdbestimmtwerdens. Wenn diese Kennzeichnungen der Selbstbestimmung zutreffen, stellt sich die Frage, wie sich nun die Selbstbestimmung in der Suizidalität versteht?

Der suizidale Mensch muss nicht nur die erwünschten und unerwünschten Effekte seines Verhaltens erleiden, sondern er will dies sogar. Denn der Suizid wird für ihn überhaupt erst als „letzte Rettung“ ausgewiesen, da er den Tod selbstwirksam anzusteuern vermag. Unbenommen der Frage nach der erfahrenen Initiative (Verzweiflung) ist das Sich-töten-können gerade infolge dieser gesicherten Selbstwirksamkeit unter dem Gesichtspunkt der Selbstbestimmung des eigenen Verhaltens ein sinnvolles Unterfangen, wie bereits Sophokles paradigmatisch Aias ausrufen lässt: „Geziemend ist es nicht für den erfahrenen Arzt Beschwörungen zu leiern bei der Wunde, die den Schnitt verlangt.“ (Sophokles 1990, 581f) Und nur insofern der Schnitt auch tief ins Fleisch eindringt und den Tod herbeiführt, ist Aias' Suizid auch schon immer in einer gewissen Hinsicht selbstbestimmt. Dennoch erfährt sich der suizidale Mensch gerade in seiner Verzweiflung als fremdbestimmt, ist es doch gerade das zur Verzweiflung Bringende, dass er die Definiertheit und Bestimmtheit seiner Umstände nicht zu verändern vermag. Die sich hieraus gewinnende Initiative des suizidalen Verhaltens kann für den Betreffenden vollkommen unklar und fremd bleiben, auch wenn ihm die Verzweiflung als Erfahrung voll bewusst ist. Dennoch kann auch hinsichtlich des Suizids die Selbstbestimmung nicht in eine der beiden Verweisungsrichtungen (Initiative, Effekte) aufgelöst werden. Vielmehr gehören immer beide Aspekte zusammen, wenn ein Verhalten als selbstbestimmt erfahren werden soll. So sehr also die Verzweiflung als eine Fremdbestimmung und das Sich-töten als eine Selbstbestimmung erfahren wird, gilt ebenso, dass das Über-sich-verzweifeln auch eine Selbstbestimmung (im Sinne des Bestimmens) und die Tötung eine Fremdbestimmung (im Sinne des Bestimmtwerdens durch die Verzweiflung) mitmeint. Erst in dieser Verknüpfung widerstreitender Erfahrungsaspekte zeigt sich das Sich-töten-können als Grenzsituation, in welcher sowohl der Verlust alles Rettenden als auch eine letzte Rettung gegeben ist. Und insofern auch stellt sich die Erfahrung der Selbstbestimmung im Suizid tatsächlich in der bereits benannten widersprüchlichen Weise dar. Die Frage der Selbstbestimmung des Suizids kann also gar nicht „ein- für allemal“ und schon gar nicht unter fehlender Beteiligung der betroffenen Person beantwortet werden. Vielmehr verlangt sie vom Betroffenen, dass er sich selbst gegenüber Rechenschaft ablegt und die Frage danach stellt, wie und auf welche Weise er denn überhaupt angesichts seiner unzweifelhaften Eingebundenheiten leben möchte.

Wenn wir diese Beschreibung der suizidalen Erfahrung akzeptieren, so fragt sich, ob eine „weltanschauliche epoché“ im Miteinander ausreicht, um dem Menschen zur Selbstbestimmung zu verhelfen bzw. ihm diese zu belassen. Dabei ist zu beachten, dass die suizidprophylaktische Seite diese Urteilsenthaltung nur unter dem Einverständnis unternimmt, dass die Beteiligten am Leben bleiben, obwohl sie sich auch selbst töten könnten. Die suizidgewährende Seite hingegen unternimmt diese Urteilsenthaltung zunächst ohne erkennbare Einschränkung. Jedoch ist dies letztlich nicht zutreffend, da auch sie die Ansicht vertritt, dass es unzweifelhaft Einschränkungen in der Selbstbestimmung geben kann. Insofern unternimmt auch sie die Urteilsenthaltung nur unter dem Einverständnis, dass die Beteiligten zunächst am Leben bleiben, obwohl sie sich auch selbst töten könnten. Dabei gilt aus der Sicht der suizidgewährenden Tätigen: „Bevor einem Menschen dabei geholfen werden dürfte, sich auf möglichst schmerzfreie Weise zu töten, müsste sorgfältig geprüft werden, ob seine Lebensumstände nicht so geändert werden könnten, dass er den Wunsch zu sterben aufgäbe.“ (Wittwer 2009, S. 94) Eine solche Prüfung kann aber strenggenommen nur durch das fortgesetzte Leben erfolgen und ist – wenn man es denn mit der Sorgfalt Ernst nehmen würde – zu keinem Zeitpunkt des Lebens abgeschlossen. Im Gegenteil: Diese „Prüfung“ ist ja gerade die stete Aufgabe des menschlichen Lebens. In ihm geht es schließlich unter dem kulturellen Souverän der Selbstbestimmung gerade darum, selbstbestimmt zu einem „guten Leben“ zu gelangen. Aber betreibt denn der suizidale Mensch eine solche sorgfältige Prüfung? Sicherlich kann einem verzweifelten Menschen ohne jeden Zweifel zugestanden werden, dass er prüft. Denn zugegebenermaßen ist für jeden Menschen erkennbar, dass es ihm tatsächlich um sich selbst geht – sonst wäre er ja gar nicht verzweifelt. Des weiteren muss der betreffende Mensch im Rahmen dieses Zu-sich-verhaltens jedoch in der Lage sein, die Dinge in diesem Prüfen auch ausreichend kompetent zu beurteilen. An gerade diesem Punkt setzt der Streit zwischen der suizidprophylaktischen und der suizidgewährenden Seite ein. Dabei kann ohne genaueren Bezug auf diesen Streitpunkt gesagt werden, dass bekanntlich gerade bezüglich der Kompetenz des Prüfens – der Umfassendheit und Differenzierung der Gesichtspunkte – das Gespräch mit anderen Menschen hilfreich und klärend ist. Es ist zudem, so die typische Erfahrung der in der Suizidprophylaxe tätigen Menschen, damit zugleich oftmals der erste Schritt aus der suizidalen Einengung heraus. In dieser sorgfältigen Prüfung nun bricht der suizidale Mensch aber zu einem gegebenen Zeitpunkt die Prüfung ab, nämlich dann, wenn er sich tatsächlich das Leben nimmt. Denn der Suizid erfordert ein klares „Nein“ auf die Frage, ob die Lebensumstände nicht auch wieder besser werden könnten. Das „Nein“ impliziert dabei das Ablenden der radikalen Offenheit des Lebens und der Unvorhersehbarkeit des Rettenden. In diesem „Nein“ kann aber auch ein verzweifelt „Ja“ zu diesem neuen kulturellen Souverän der Selbstbestimmung gesehen werden. Insbesondere Améry wäre in dieser Hinsicht zu diskutieren, da er sich unter Einsatz seines Lebens so nahe wie irgend möglich an eine (libertäre) Art von Freiheit heranzumachen versuchte, wie er sich

dies nur vorstellen konnte. Fragwürdig ist allerdings, ob ein Suizid, der im Namen der Selbstbestimmung erfolgt, allein schon deshalb als selbstbestimmt gelten kann. Denn schließlich handelt es sich hier ja letztlich um ein Opfer, um einen „Märtyrertod für die Selbstbestimmung“.

Die suizidale Erfahrung des anderen Menschen konfrontiert auch uns unnachgiebig mit dem Umstand, dass wir uns den Tod geben können. Zugleich aber befreit das Wissen um das Sich-töten-können auch aus der völlig verzweifelten Ohnmacht. Es ist diese doppeldeutige und widersprüchliche Struktur der suizidalen Erfahrung, welche sowohl den Ernst der Lage klar macht als auch aus der verzweifelten Lage zu befreien vermag. So kann bereits Seneca im Wissen, sich töten zu können, den Hebelpunkt für eine besonnene Betrachtung seiner Lebensumstände gewinnen. Obwohl andererseits, wie bereits Griesinger für den psychiatrischen Diskurs festhält, auch besonnene Überlegung zur Suizidentscheidung führen kann. Seit der Auflösung eines dezidiert definierten Sinns des Lebens, an welchem der Sinn des eigenen Lebens abgemessen werden kann, wird die widersprüchliche Struktur der suizidalen Erfahrung aber zunehmend deutlicher sichtbar: Nur der Verlust des Rettenden führt in die Verzweiflung, in der der eigene Tod als letzte Rettung erscheint. Aber, wie bereits gesagt, dieser scheinbare Widerspruch der suizidalen Formel des Rettenden wird darüber vermittelt, dass der Tod in dieser ansonsten ohnmächtigen Situation nicht nur in selbstwirksamer Weise herbeigeführt werden kann, sondern zugleich in einer unbestimmbaren Weise „mehr“ ist als das aktuell Gegebene.

#### 4. Zum Nutzen der Untersuchung: Suizid verhindern oder Suizid gewähren?

Das aufgewiesene Verständnis ist der Suizidalität gegenüber gewissermaßen „unkritisch“, da es die suizidale Erfahrung als Erfahrung anerkennt. Es plädiert für Transparenz, durchaus auch für die suizidale Erfahrung, nicht jedoch für Suizid. Es sind dabei gerade Transparenz und Offenheit, welche ermöglichen, dem suizidalen Menschen seine binnenperspektivische Wahrheit zu belassen. In dieser Haltung gilt der *therapeutische Blick*, der sagt: Du bist weit mehr, als gerade jetzt. Dieser „optimistische“ Grundzug sieht auch dort noch eine Offenheit, wo der andere Mensch bereits verzweifelt. Er hält sich – gerade auch in Grenzsituationen – an das hölderlinsche Motto, dass das Rettende immer auch dort zu finden ist, wo es besonders benötigt wird. Dieser „Optimismus“ gewinnt sich aber nicht aus einer schlichten Uminterpretation des Gegebenen, sondern kann allenfalls die völlige Hoffnungslosigkeit vermeiden, da die abgrundtiefe Verzweiflung immer auch ein Hinweis auf ein mögliches Rettendes im Leben ist, welches eine Uminterpretation des Gegebenen mit sich bringen würde. Dies kann beispielsweise auch das Wissen um das Sich-töten-können sein, welches oftmals mit dem Vergewissern dieser Möglichkeit bereits unnötig wird, da dieses Wissen den

betreffenden Menschen aus der Verzweiflung herauszuhebeln vermag (vgl. a. Nietzsche im 157ten Aphorismus aus „Jenseits von Gut und Böse“: „Der Gedanke an Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: mit ihm kommt man gut über manche böse Nacht hinweg.“ Nietzsche 1994, Bd.3, S. 94).

Wenn der suizidale Mensch den therapeutischen Blick nicht zu ertragen vermag, kann er sich nicht auf die angebotene Hilfe und das Gespräch einlassen. Werden in dieser Situation entsprechend dem herrschenden Souverän (Zwangs-)Maßnahmen ergriffen, die die verzweifelte Seite des suizidalen Menschen betonen und den Suizid verhindern, so darf zumindest die andere Seite der suizidalen Erfahrung, nämlich im Sich-töten-können ein Rettendes zu erkennen, nicht abgeblendet werden. Und sei dies nur im Gespräch und Eingeständnis der Suizidverhinderer, dass die Möglichkeit, sich töten zu können, in letzter Konsequenz nicht wirklich genommen werden kann. Dies entspricht durchaus der suizidophylaktischen Haltung unter dem aktuellen kulturellen Souverän der Selbstbestimmung, die im Suizid eine unzureichende Selbstbestimmung benennt. Umgekehrt gilt dies jedoch auch für eine affirmative Suizidbegleitung, welche die verzweifelte Seite des suizidalen Menschen und die prinzipielle (gar nicht verhinderbare) Transparenz des Lebens in seiner leiblichen, situativen, interpersonalen und lebensgeschichtlichen Eingebundenheit nicht einfach abblenden darf. Auch wenn der kulturelle Souverän im Suizid die selbstbestimmte Form des Sterbens erkennen mag, so gilt ebenfalls, dass im Gespräch das Eingeständnis gefordert werden muss, dass die Verzweiflung aller Voraussicht nach vorübergehend sein wird. In diesem simplen Verweis auf die widersprüchliche Struktur der suizidalen Erfahrung steckt eine gewisse erfrischende Naivität. Denn es wird hierin davon ausgegangen, dass ein Sich-Verstanden-fühlen dem suizidalen Menschen in seiner widersprüchlichen Verfassung von Verzweiflung und Sich-töten-können hilft, um seine suizidale Erfahrung als Grenzsituation, als „Nullpunkt“, aufzunehmen. Lässt er seine suizidale Erfahrung als einen solchen „Nullpunkt“ aufbrechen, kann er sich von einem „neuen Rettenden“ auf eine Weise ergreifen lassen, so dass sich seine Suizidalität in ein ursprünglich neues Selbstwerden wenden kann. Dieser simple Verweis ist notwendigerweise auch gefährlich, da die Lebensgefährlichkeit der Suizidalität nicht wirklich weggewischt werden kann.

Die suizidale Erfahrung ist deshalb auch in kultureller Sicht kein Phänomen, welches es loszuwerden gilt – dieses scheint ja auch gar nicht möglich. Sondern es ist ein Phänomen, welches es zu gestalten und hervorzubringen gilt und welches zugleich die Aufgabe des Sich-Überwindens und der unmissverständlichen Selbstvergewisserung in sich trägt. So kann gesagt werden, dass es die kulturelle Herausforderung ist, jedem einzelnen Menschen seiner Gemeinschaft die suizidale Erfahrung in einer Weise zu ermöglichen, dass er sie fruchtbar und persönlich sinnbringend wird überwinden können. Der Weg dieser Untersuchung bleibt also Anregung, erfordert vielleicht eine Korrektur, fordert aber jedenfalls das Weitergehen. Die Grenzen dieses Verständnisses sind deutlich und

finden sich zum einen dort, wo aus der suizidalen Erfahrung der Suizid ergriffen wird, zum anderen finden sie sich dort, wo die Struktur der suizidalen Erfahrung nicht klar und eindeutig genug erhellt werden konnten. Hier sind sicherlich Merkmale des Phänomens zu kurz gekommen, auch wenn das Phänomen innig verstanden werden konnte. Eines scheint jedoch festgehalten werden zu dürfen: Die Widersprüchlichkeit der suizidalen Formel des Rettenden ist nicht des Rätsels Lösung, sondern ein *stets zu bedenkendes und zu achtendes* „Rätsel“ der suizidalen Erfahrung. Der Mensch kann aber eben letztlich auch durch die suizidale Erfahrung hindurch in eine neue Weise, sein Leben zu führen, gelangen.

All dies gilt dabei auch für den suizidalen Terroristen, der seine eigene Verzweiflung vielleicht sogar noch vor sich selbst zu verstecken bemüht ist und dabei sogar oftmals auf den ersten Blick erfolgreich erscheint. Es gilt auch für den Menschen, mit dem wir uns in seiner Verzweiflung einig sind und dem wir auch aus medizinisch-psychiatrischer Sicht nurmehr eine empathische Begleitung und Leidensminderung im Sinne einer palliativen Medizin anbieten können. Ja es gilt sogar, wenn der Mensch in dieser Situation nach einer Aktivität des Anderen fragt, um sterben zu können. Auch diese indirekte Form des Suizids steht in dieser fundamentalen Offenheit und Unentschiedenheit des Phänomens der Suizidalität. Und nur deshalb gilt ja auch hier, dass das Leben immer mehr ist, als der einzelne Mensch in seiner aktuell festgelebten Festlegung gerade meint.

Dabei mag dem einen oder anderen die in unserem Selbstverständnis vergewisserte Antwort auf diese Frage unzureichend erscheinen. Unsere Antwort auf die Frage nach dem „Wozu“ ist unser Leben selbst, und zwar genauer: die Art und Weise, wie unser leibliches, situatives, interpersonales und lebensgeschichtliches Eingebundensein strukturiert ist und wie wir dies wiederum in unserem Zu-uns-verhalten strukturieren. Dabei erweist sich unser Leben als eines, welches sich selbst Zugang bis in seine letzte Unbestimmbarkeit als „Leben“ gewährt. Aber eben gerade aus dieser letzten Unbestimmbarkeit des jeweiligen Lebens ergeben sich Ansätze, um die eigene Suizidalität zu überwinden. Im Miteinander mit suizidalen Menschen sind wir deshalb aufgefordert, die individuellen Färbungen der Suizidalität zu beachten und die Gültigkeit der suizidalen Erfahrung in ihrem ganzen Umfang aufzunehmen. Darin wird kenntlich, dass die erfahrene Verzweiflung (aller Voraussicht nach) nur vorübergehend ist und in näherer Zukunft vorübergegangen sein wird. Allein diese Aussicht ermöglicht oftmals schon ein Miteinander abseits eines entwertenden Mitleids. Sie kann dem suizidalen Menschen vermitteln, dass auch er im Leben nicht vor positiven Überraschungen geschützt ist. Oder wie es Augustin im Hinblick auf den Grundgedanken des Ostergeschehens formulierte: *transitus per passionem*. Denn anstatt die letzte Unfassbarkeit des Lebens vor dem suizidalen Menschen zu verschließen und gut gemeinte – aber vom suizidalen Menschen ja bereits als Illusionen entkleidete – Sicherheiten des Lebens zu betonen, geht es darum, die Offenheit des Lebens in einem annehmenden und transparenten Miteinander mit dem suizidalen Menschen zu erfahren.

„Diese innerste Entzogenheit des Menschen ist weit davon entfernt, ihn zu mindern oder zu beeinträchtigen, umgekehrt, sie macht die *Lebendigkeit* des Daseins aus, da es dieses nie im ruhigen Selbstbesitz sein lässt, sondern es immer umtreibt, damit es sein Selbst in der Stimmigkeit seiner Situationen und seiner Situationsfolge *sucht* und *gewinnt*, nicht *hat*.“ (Rombach 1993, S. 281)

Diese Offenheit des eigenen Lebens kann im Leben nicht ausgeräumt werden. Sie kann uns auch im Angesicht des suizidalen Menschen nicht genommen werden. Denn allerdings ist der Tod als in das Leben ragendes Phänomen nicht die ganze Wahrheit des Lebens. Er ist in seiner Bestimmtheit als Ende des irdischen, uns bekannten oder zumindest versicherbaren Lebens viel zu festgelegt, um sich als Sinn des Lebens qualifizieren zu können. Eine solche Setzung erschiene absurd, würde sie uns doch zumuten, dass wir den Tod als den Sinn unseres Lebens verstünden. Vielmehr lehrt uns die suizidale Formel des Rettenden, dass unser Wissen um den Tod und unser Sich-töten-können noch die tiefste Verzweiflung zu lichten vermag. Es ist letztlich die Art und Weise, wie wir unser Leben führen, die uns einen Sinn erfahren lässt. Dies wird unmissverständlich deutlich, wenn wir über uns verzweifeln und das Sich-töten-können zur letzten Rettung wird, da der eigene Tod als radikal Anderes noch wirksam herbeigeführt werden kann. Die suizidale Erfahrung ist das große Privileg des Menschen, um sich darüber zu vergewissern, dass er es letztlich doch selbst bestimmt, wie sinnvoll ihm sein Leben erscheint.

## 5. Zusammenfassung

Haben wir das Scharnier des Zusammenhangs zwischen der suizidalen Erfahrung und dem „Wozu“ des Lebens besser verstanden? Unsere Untersuchung zu den Verständnissen der suizidalen Erfahrung zeigt, dass die Frage nach dem „Wozu“ unseres eigenen Lebens als die wesentliche Frage angesehen werden muss, die in der suizidalen Erfahrung unnachgiebig gestellt wird. Dabei hat sich auch diese Frage im Verlauf der unterschiedlichen Menschenbilder verändert, wobei aus heutiger Sicht die Renaissance und die Aufklärung wesentliche Einschnitte darstellen. Mit ihnen löst sich diese Frage aus einer metaphysischen Umklammerung, in welcher der Sinn des Lebens schon immer dezidiert definiert war. Dennoch verschwindet das „metaphysische Bedürfnis“ (Schopenhauer) nicht. Der Verlust der metaphysischen Umklammerung hat insofern auch einen Einfluss auf das Verständnis der Suizidalität. Denn im Angesicht eines definierten und bestimmten Souveräns, der über Leben und Tod gebietet und dessen (metaphysische) Gebote wir zu kennen meinen, stellt sich in der suizidalen Erfahrung vordringlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Sinn im eigenen Leben und dem (metaphysischen) Sinn des Lebens überhaupt. Angesichts eines versicherten bzw.

metaphysisch abgesicherten Sinns des Lebens, ist es demgemäß in der Suizidalität für den betroffenen Menschen vordringlich zu wissen, ob und unter welchen Bedingungen gegebenenfalls sein eigener Suizid überhaupt erlaubt ist. Dabei wird der einzelne (suizidale) Mensch diese Frage entsprechend seiner kulturellen Vorzeichnungen reflektieren.

Mit der Aufklärung wird hingegen deutlich, dass sich der Sinn des Lebens für den betreffenden Einzelnen aus dem eigenen Leben ergeben muss. So beantwortet Kleist die Frage nach dem Sinn seines Lebens mit dem paradigmatischen Satz des Untergangs, dass ihm auf Erden nicht zu helfen war – und ihm nur noch der Suizid helfen konnte. Die Art und Weise, *wie* das eigene Leben geführt wird, zeichnet somit zugleich die Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach dem „Wozu“ des Lebens vor. Eine solche Ästhetisierung des Lebenssinns betrifft insbesondere auch die suizidale Erfahrung. In ihr geht es nun nicht mehr vordringlich um die Frage, ob denn der Suizid erlaubt ist oder nicht. Sondern in ihr zeigt sich vor allem zunächst die Notwendigkeit, das eigene „metaphysische Bedürfnis“ zu befriedigen und die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens tatsächlich zu beantworten. Folgt der einzelne Mensch hierbei der Aufklärung und Moderne, so kann er den „Sinn der ganzen Veranstaltung“ nicht in einer allgemein-übergeordneten Definition bestimmen. Vielmehr wird ihm deutlich, dass er darüber hinaus in der Unsicherheit zu leben hat, ob überhaupt eine Antwort auf diese Frage gegeben werden könnte.

Die Art und Weise der eigenen Antwort hängt dabei fundamental von der Art und Weise ab, wie das eigene Leben geführt wird. Wer über sich und seine (leiblichen, situativen, interpersonalen, lebensgeschichtlichen) Umstände verzweifelt, gibt sich eben überwiegend eine negative Antwort. Dies erscheint uns banal, verweist jedoch darauf, dass wir bereits umfassend in dieser Ästhetisierung des Lebenssinns angekommen sind. Denn mit der Anerkennung einer Ästhetisierung des Lebenssinns ist sowohl das Eingeständnis verbunden, dass der Sinn, den man im eigenen Leben erfährt, nicht lebenslänglich gültig sein muss. Es ist damit aber zugleich auch das Eingeständnis verbunden, dass dieser Sinn metaphysisch unsicher bleibt. Und dies, obwohl es dem Betreffenden in der Frage nach dem „Wozu“ seines Lebens notwendigerweise um sich selbst geht. Aber selbst aus diesem scheinbar sicheren Verhältnis kann sich der Mensch entfernen. Denn die erfahrene Selbstverständlichkeit, dass man sich nunmal gegeben ist und da ist, kann den Menschen als selbstbewusstes Wesen nicht darüber hinwegtäuschen, dass er sich eben doch für (oder gegen) sich entscheiden muss. Und er muss sich entscheiden, da er sich entscheiden kann. Auch wenn ein Mensch „schlicht weiterlebt“ impliziert dies, sich nicht zu töten und dass er sich für sich (wenn auch vielleicht nicht vorbehaltlos und nicht explizit) entschieden hat. In der suizidalen Erfahrung nun wird diese „Entscheidung für sich“ fragwürdig und der Einzelne ist zu einer expliziten Antwort aufgefordert. Der Aufforderung gemäß erwägt der suizidale Mensch, unter welchen Bedingungen denn sein eigener Suizid überhaupt notwendig oder sinnvoll ist

und wird dies entsprechend seiner kulturellen und lebensgeschichtlichen Vorzeichnungen, in denen auch Vorzeichnungen seines Zu-sich-verhaltens eingebunden sind, erwägen.

Offenbar gewinnt der Suizid für den suizidalen Menschen seinen spezifischen Sinn ja darin, dass er in ihm etwas „Über die aktuelle Situation hinausführendes“ erkennt. Es ist folglich anzuerkennen, dass sich dem verzweifelten Menschen die Frage nach dem „Sinn der ganzen Veranstaltung“ stellt. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann überhaupt der eigene Tod als das radikal Andere des Lebens eine Rettung versprechen. Es ist diese Erfahrung der Transzendenz, dieses „unendlich mehr“, welches es im Konzept der Krise zu rekonstruieren gilt. Dabei geht es nicht nur um die prinzipielle Offenheit des Lebens, welches auch das Sich-töten-können mit einschließt, sondern auch um die Frage, wie dieses Konzept der Krise in ein umfassenderes Konzept des persönlich erfahrbaren Sinns des eigenen Lebens, der Frage „Wozu“, eingebunden werden kann. In dieser Hinsicht bleiben auch die suizidologischen Verständnisse keineswegs stumm. Erfahrbar wird Sinn diesen Verständnissen gemäß insbesondere aus dem Miteinander mit anderen Menschen. Erfahrbar wird Sinn aber dabei auch in einem weltanschaulich-teleonomischen Sinn, welcher dem Ganzen eine persönliche Ansicht aufdrückt und einen Sinn aufsetzt, ohne das „metaphysische Bedürfnis“ nach der Aufklärung noch in ontologischen Ganzheitsaussagen ein- für allemal beantworten zu können. Es findet sich folglich – wenn auch oftmals unausgesprochen – eine Ästhetisierung des „Wozu“. Diese Ästhetisierung erkennt an, dass der Sinn des eigenen Lebens sich infolge der bestimmten Art und Weise, in der das eigene Leben gestaltet ist, eröffnet. Obwohl sich hiermit auch wichtige Einschränkungen der Aussagen hinsichtlich eines „guten Lebens“ aus psychiatrischer (und suizidologischer) Sicht ergeben, bleiben die psychiatrischen Einsichten also keineswegs vollkommen aussagelos hinsichtlich der Frage, wie ein gutes Leben geführt werden könnte (Schlimme 2009a). Zwar kann dies im suizidologischen Verständnis infolge der gestellhaften Reduktion, welche durch den wissenschaftlichen Anspruch in seiner Verkürzung auf vorwiegend empirische Methoden entsteht, nicht modellimmanent explizit aufgegriffen werden, jedoch gewinnt das Modell dafür die therapeutisch äußerst günstige „weltanschauliche epoché“. Diese macht nicht nur suizidprophylaktisches Handeln überhaupt erst möglich, sondern trifft darin zugleich (und dennoch) eine implizite Mitteilung zur Frage nach dem Führen eines guten Lebens. Diese implizite Mitteilung ist eben gerade die „weltanschauliche epoché“ selbst, welche der Krise ihrerseits einen potentiellen Sinn verleiht. Die Mitteilung lautet dabei ganz im Stile des existenzphilosophischen Konzepts der Grenzsituation: Krisen sind vorübergehend und können einen günstigen Neuanfang eröffnen, inwiefern sie rückblickend sogar typischerweise als notwendig erkannt werden können.

Weitergehende Antworten sind hingegen schwierig, wenn der Boden der suizidologischen Modelle und ihrer gestellhaften Reduktion nicht verlassen werden soll. Anders ist dies aus der existenzphilosophischen Konzeption der Grenzsituation. Sie bietet

sich nicht nur im psychiatrischen Diskurs an, um Übersetzungsmöglichkeiten aus den gestellhaften Reduktionen in umgreifendere Verständnisse zu gewinnen (vgl. Fuchs 2008b). Sie kann dies auch für die suizidologischen Modelle leisten, da sie die Ästhetisierung explizit formulieren kann: „Nicht ein gewußter Sinn in der Welt als Endzweck hält uns am Leben, sondern in den Lebenszwecken, die uns erfüllen, die Gegenwart der Transzendenz.“ (Jaspers 1994, II, S. 307) Sie kann in ihrem expliziten Bezug auf den Umstand des menschlichen Zu-sich-verhaltens nachweisen, inwiefern wir in die Frage nach dem „Wozu“ unseres Lebens hineinkommen müssen, ohne unsererseits eine umgreifende Antwort auf das eigene Umgriffensein (beispielsweise durch das Leben selbst) geben zu können. Nicht Gott, noch Tod oder Teufel und schon gar nicht blindes Schicksal oder schickliche Vorsehung bieten seit der Aufklärung die Möglichkeit, die Frage nach dem „Wozu“ unseres Lebens zu beantworten. Die Anerkennung der prinzipiellen Offenheit des eigenen Lebens und der gewissen Selbstwirksamkeit hinsichtlich des Führens unseres Lebens in präepistemischer Gewissheit unseres präreflexiven Eingebundenseins in leiblicher, situativer, interpersonaler und lebensgeschichtlicher Hinsicht eröffnet aber dennoch die Möglichkeit, dieses „unendlich mehr“, dieses ungeschiedene Eingebundensein, auch tatsächlich zu erfahren.

Es ist zuzugeben, dass dies bedeutet, auch die Aussicht auf den eigenen Tod als radikal Anderes des Lebens in Kenntnis des selbstwirksamen Sich-den-Tod-geben-könnens als ein Rettendes für den Menschen anzuerkennen. Die nähere Bestimmung dieses Menschen, für den dies als ein Rettendes erfahrbar wird, wird damit aber nicht überflüssig. Im Gegenteil, die suizidale Erfahrung rückt eben gerade als Erfahrung in den Blickpunkt. Hier sind insbesondere auch die suizidologischen Modelle in ihrer detaillierten Beschreibung der Erfahrung der Verzweiflung und ihren mühsamen Rekonstruktionen des Rettenden im Konzept der Krise hilfreich, welche die Suizidalität und Verzweiflung als eine vorübergehende Erfahrung kenntlich machen, die ihren Charakter des Vorübergehenden gerade abblendet. Die suizidale Erfahrung wird damit zugleich in einen umfassenderen Rahmen gestellt, der nach der Struktur der Gegebenheit dieser Erfahrung fragt. Mit dieser Frage wird abseits einer „weltanschaulichen Haltung“ aufklärbar, in welcher Weise die menschliche Frage nach dem „Wozu“ und die Erfahrung eigener Selbstbestimmung sogar noch innerhalb der suizidalen Erfahrung gegeben sind.

## LITERATUR

- Ahrens, J. Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes. Wilhelm Fink; München 2001.
- Aigner, H. Der Selbstmord im Mythos – Betrachtungen über die Einstellung der Griechen zum Phänomen Suizid von der homerischen Zeit bis in das ausgehende 5. Jahrhundert v. Chr. Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde der Karl-Franzens-Universität Graz; Graz 1982.
- Améry, J. Hand an sich legen – Diskurs über den Freitod. 10. Aufl. Klett-Cotta; Stuttgart 1999.
- Améry, J. Werke. 9 Bände. Klett-Cotta; Stuttgart 2002-2007.
- Améry, J. Die Schiffbrüchigen. Klett-Cotta; Stuttgart 2007.
- Anonymus. Vorbereitung eines Unglücklichen zum Tode. Olms; Hildesheim 2000.
- Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übers. U. Wolf. Rowohlt; Reinbek/Hamburg 2006.
- Assmann, J. Ägypten. Eine Sinngeschichte. 4. Aufl. Fischer; Frankfurt/Main 2005.
- Augustinus. Bekenntnisse. Reclam; Stuttgart 1989.
- Augustinus. De civitate dei – Vom Gottesstaat. 4. Aufl. Deutscher Taschenbuch Verlag; München 1997.
- Bachmann, I. Ich weiß keine bessere Welt – unveröffentlichte Gedichte. Piper; München - Zürich 2000.
- Barthel, C. Medizinische Polizey und medizinische Aufklärung. Aspekte des öffentlichen Gesundheitsdiskurses im 18. Jahrhundert. Campus; Frankfurt/Main, 1989
- Baruzzi, A. Die Zukunft der Freiheit. Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- Baruzzi, A. Machbarkeit. Perspektiven unseres Lebens. Alber; Freiburg/Breisgau 1996.
- Benzenhöfer, U. Psychiatrie und Anthropologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Pressler; Hürtgenwald 1993.

Beyrer, M. „A beggar’s book outworths a noble’s blood“. Werte und Wertkonflikte in Shakespeares Dramen. Universitätsverlag Winter; Heidelberg 2009.

Bibel. Die ganze Heilige Schrift. Das Alte Testament und das Neue Testament. Württembergische Bibelanstalt; Stuttgart 1964.

Birnbacher, D. Selbstmord und Selbstmordverhütung aus ethischer Sicht. In A. Leist (Hrsg.). Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Suhrkamp; Frankfurt/Main 1990: 395-422.

Blankenburg, W. Unausgeschöpftes in der Psychopathologie von Karl Jaspers. Der Nervenarzt 1984; 55: 447-460

Blasius, D. „Einfache Seelenstörung“. Geschichte der deutschen Psychiatrie 1800-1945. Fischer Taschenbuch Verlag; Frankfurt/Main 1994.

Bleuler, M. Eugen Bleuler. Lehrbuch der Psychiatrie. 12. Auflage. Springer; Heidelberg New York 1972.

Bormuth, M. Lebensführung in der Moderne. frommann-hoolzboog; Stuttgart Bad Cannstatt 2002.

Bormuth, M. Kritik aus Passion. Einleitung zu Person und Werk von Jean Améry. In: M Bormuth, S Nurmi-Schomers (Hrsg.). Kritik aus Passion. Studien zu Jean Améry. Wallstein, Göttingen 2005a: 7-25.

Bormuth, M. Freiheit und Passion bei Jean Améry. Anmerkungen zu „Hand ans sich legen. Diskurs über den Freitod“. In: M Bormuth, S Nurmi-Schomers (Hrsg.). Kritik aus Passion. Studien zu Jean Améry. Wallstein, Göttingen 2005a: 175-204.

Bormuth, M. Grenzen der Freiheit bei Jean Améry. Suizidprophylaxe 2005c; 32: 14-26.

Bosl, K. Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 1975.

Breidert, W. Arthur Schopenhauer. In: O Höffe (Hrsg.). Klassiker der Philosophie. Bd. 2.. 3. überarb. Aufl. Beck; München 1995: 115-131.

Brown, R M.. The Art of Suicide. Reaktion Books; London 2001.

Brunner, J. Schopenhauers Bedeutung für die aktuelle Suizidologie. Suizidprophylaxe 2008; 35: 5-13.

Buck, A. Studien zu Humanismus und Renaissance. Harrassowitz; Wiesbaden 1991.

Burger, H. Tractatus logico-suicidalis. Suhrkamp; Frankfurt/Main 1980.

Carcopino, J. Daily Life in Ancient Rome. The People and the City at the Height of the Empire. Transl. E O Lorimer. Penguin Books; London 1991.

Carus C G. Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele. In: Lütkehaus L (Hrsg.). Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud. Europäische Verlagsanstalt; Hamburg 1995: 126-143.

Chambers, R W. The meaning of Utopia. In: Robert M Adams (Hrsg.). Sir Thomas More - Utopia. Norton & Company; New York 1992: 137-147.

Cicero, M T. Über das höchste Gut und das größte Übel/De finibus bonorum et malorum. Übers. H Merklin. Philipp Reclam; Stuttgart 1989.

Cicero, M T. Gespräche in Tusculum. Übers. O Gigon. 7. Aufl. Artemis & Winkler; Düsseldorf 1998.

Cloß. Eigener Aufsatz von einem Selbstmörder unmittelbar vor der That. In: Gnothi sautón oder Magazin für Erfahrungsseelenkunde 1783, 1 (3): 32-39.

< <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/magerfahrsgseelenkd/magerfahrsgseelenkd.html> > [Zugriff 13.02.2009]

Dahlheim, W. Die griechisch-römische Antike, 2 Bd. 3. Aufl. Schöningh; Paderborn 1997.

Dechering, J. Michel de Montaigne. Bibliographie. 2004  
< [http://www.michel-montaigne.de/montaigne\\_biographie.php](http://www.michel-montaigne.de/montaigne_biographie.php) > [Zugriff 14.12.2008]

Decher, F. Die Signatur der Freiheit. Ethik des Selbstmords in der abendländischen Philosophie. zu Klampen; Lüneburg 1999.

Descartes, R. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Nachdr. 1. Aufl. Felix Meiner; Hamburg 1994.

Donnelly, J. (Hrsg.). Suicide. Right or Wrong? Prometheus; Amherst New York 1998.

Dörner, K. Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Europäische Verlagsanstalt; Hamburg 1999.

Droge, A J, J D Tabor. A noble death. Suicide and martyrdom among christians and jews in antiquity. Harper; San Francisco 1992.

Dülmen, R van. Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. II. Dorf und Stadt 16. - 18. Jahrhundert. Beck; München 1992.

Drummond, J J. Phenomenology: Neither auto- nor hetero- be. Phenomenology and Cognitive Science 2007; 6: 57-74.

Drummond, J J. Moral phenomenology and moral intentionality. Phenomenology and Cognitive Science. 2008; 7: 35-49.

Meister Eckhart. Predigt: Iusti vivent in aeternum. Deutsche Werke. Hg. v. J Quint. Nr. 6, Bd. 1. München, Hanser 1963: 99-115 (Übers. K-H Witte 2007)

Egan, G. Theatre in London. In: S Wells, L C Orlin (eds.). Shakespeare. An Oxford Guide. Oxford University Press; Oxford 2003: 20-31.

Elias, N. Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bände. Suhrkamp; Frankfurt/Main 1992.

Ellenberger H F. Die Entdeckung des Unbewussten. 2. verb. Aufl. Diogenes; Zürich 1996.

Ekman, P. Emotions revealed. Phoenix, London 2003.

Emrich H M. (M)Ein Krug-Zer-Bruch Buch. Imago; München 1991.

Emrich H M, Schlimme J E. Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie. In: D Thomä (Hrsg). Heidegger – Handbuch. Metzler; Stuttgart 2003; 486-492.

- Engstrom, E J. *Clinical Psychiatry in Imperial Germany*. Ithaca and New York; Cornell 2003.
- Engstrom, E J, V Roelcke. Einleitung. In: E J Engstrom, V Roelcke (Hrsg.). *Psychiatrie im 19. Jahrhundert*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz und Schwabe; Basel 2003: 7-26.
- Epiktet. *Unterredungen*. 11. Aufl. Alfred Kröner; Stuttgart 1984.
- Eschenbach, W v. *Parzival*. 2 Bände. Deutscher Klassiker Verlag; Frankfurt/Main 2006.
- Etzersdorfer, E. Krisenkonzept von Suizidalität. In: M Wolfersdorf, Th Bronisch, H Wedler (Hrsg.). *Suizidalität*. Roederer, Regensburg 2008: 181-196.
- Euripides. *Iphigenie auf Aulis*. Reclam; Stuttgart 1950.
- Finzen, A. *Suizidprophylaxe bei psychischen Störungen*. Psychiatrie-Verlag; Bonn 1997.
- Flasch, K. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*. Reclam; Stuttgart 1986.
- Flasch, K, B Moijssisch. Anmerkungen zu Augustinus Bekenntnissen. In: dies. (Hrsg.). *Augustinus. Bekenntnisse*. Reclam; Stuttgart 1989: 409-436.
- Flasch, K. *Augustin. Einführung in sein Denken*. 2. durchges. erw. Aufl. Reclam; Stuttgart 1994 .
- Flasch, K. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Vittorio Klostermann; Frankfurt/Main 2004.
- Foucault, M. *Wahnsinn und Gesellschaft*. 8. Aufl. Suhrkamp; Frankfurt/Main 1989.
- Foucault, M. *Die Geburt der Klinik*. Fischer; Frankfurt/Main 1991.
- Frankfurt, H G. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy* 1971; 68: 5-20.
- Freud, S. *Studienausgabe*. 11 Bände. Fischer; Frankfurt/Main 1974ff.

Freud, S. Briefe 1873-1939. Ausgewählt und Herausgegeben von E L Freud. Fischer; Frankfurt/Main 1960.

Freud, S. Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum). Gesammelte Werke. Bd. IV. 6. Aufl. Fischer; Frankfurt/Main 1973.

Freud, S, O Pfister. Briefe 1909-1939. E L Freud, H Meng (Hrsg.). Fischer; Frankfurt/Main 1963.

Fuchs, T. The challenge of neuroscience: Psychiatry and phenomenology today. *Psychopathology* 2002; 35: 319-326.

Fuchs, Th. Das Gehirn. Ein Beziehungsorgan. Kohlhammer; Stuttgart 2008a.

Fuchs, Th. Ansätze zu einer Psychopathologie der Grenzsituationen. In: S Rinofner-Kreidl, H A Wiltsche (Hrsg.). Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis. Königshausen & Neumann; Würzburg 2008: 95-108.

Fulford B (KWM), K J Morris, J Z Sadler, G Stanghellini. Past improbable, future possible. The renaissance in philosophy and psychiatry. In: B (KWM) Fulford, K J Morris, J Z Sadler, G Stanghellini (eds). *Nature and Narrative. An Introduction to the new Philosophy of Psychiatry*. Oxford; Oxford University Press 2003: 1-41.

Gadamer, H-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Mohr; Tübingen 1960.

Gadamer, H-G. Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos „Phaidon“. In: H-G Gadamer. *Wege zu Plato*. Reclam; Stuttgart 1973/2001: 9-33.

Gadamer, H-G. Gesammelte Werke. 10 Bände. Mohr; Tübingen 1985-1995.

Gadamer, H-G. Der Anfang der Philosophie. Reclam; Stuttgart 1996.

Glave, K G G. Reflexionen über den vorigen Aufsatz. In: *Gnothi sautón oder Magazin für Erfahrungseelenkunde* 1783; 1: 40-45.

< <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/magerfahrsgsseenkd/magerfahrsgsseenkd.html> > [Zugriff 13.02.2009]

Goethe J W. Werke. 14 Bd. Hamburger Ausgabe. Deutscher Taschenbuch Verlag; München 1998.

Goetz, H-W. Leben im Mittelalter. 5. Aufl. Beck; München 1994.

Graeser, A. Stoa. In: O Höffe (Hrsg.). Klassiker der Philosophie I. 3 überarb. Aufl. Beck; München 1994: 116-136.

Griesinger, W. Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Aerzte und Studirende. 2te umgearb. u. verm. Aufl. Adolph Krabbe; Stuttgart 1861.

Grün, K-J. Arthur Schopenhauer. Beck; München 2000.

Gumbrecht, H U. Tod im Kontext Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre. In: D Thomä (Hrsg.). Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Metzler; Stuttgart 2003: 98-103.

Hartmann, G. Das Problem der Freiheit. Amérys Hegel-Rezeption. In: M Bormuth, S Nurmi-Schomers (Hrsg.). Kritik aus Passion. Studien zu Jean Améry. Wallstein; Göttingen 2005: 77-102.

Hartmann, E v. Philosophie des Unbewußten. Teil I u. II. 11te Aufl. Alfred Kröner; Leipzig 1913.

Haywood, J. Atlas der alten Kulturen. Vorderer Orient und Mittelmeer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 2005.

Heidegger, M. Sein und Zeit. 17. Aufl. unveränd. Nachdr. der 15. Aufl. Max Niemeyer; Tübingen 1993.

Heidelberger-Leonhard, I. Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie. Klett-Cotta; Stuttgart 2005.

Heißenbüttel, H. Ich ziehe meine Klage zurück. Rede über Jean Améry. Text + Kritik Bd. 99; o.J.: 3-7.

Heldt, K. Edmund Husserl. In: Otfried Höffe (Hrsg.). Klassiker der Philosophie. 2 Bände. 3. überarb. Aufl. Beck; München 1995: II, 274-297.

Henrich, D. Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Klett-Cotta; Stuttgart 1992.

Henry, M. Inkarnation. Eine Phänomenologie des Fleisches. Alber; Freiburg/Breisgau 2002.

Heraklit. Fragmente. Sammlung Tusculum. Artemis & Winkler; Düsseldorf 1996.

Herrmann, H P. Einführung zu Goethes „Werther“: Kritik und Forschung. In: H P Herrmann (Hrsg.). Goethes „Werther“. Kritik und Forschung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1994: 1-20.

Hesse, H. Der Steppenwolf. Suhrkamp; Frankfurt/Main 1980.

Hippokrates. Die Werke des Hippokrates. Die hippokratische Schriftensammlung in neuer deutscher Übersetzung. Übers. u. Hrsg. R Kapferer. Hippokrates Verlag; Stuttgart 1933-1940.

Hobbes, T. Leviathan. Reclam; Stuttgart 1970.

Hölderlin, F. Sämtliche Werke und Briefe. (Münchener Ausgabe) M Kaupp (Hrsg.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1998.

Hoff, P. Emil Kraepelin und die psychiatrische Wissenschaft. Springer; Heidelberg Berlin 1994.

Holderegger, A. Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse. Anthropologische Grundlagen. Herder; Freiburg 1979.

Höller, H. Der Schriftsteller als Leser. Zwischenwelt 2003; 20 (3): 64-68.

Hölscher, T. Aus der Frühzeit der Griechen. Reclam; Stuttgart 1998.

Homer. Ilias. Schöningh; Paderborn 1946.

Homer. Odyssee. Übers. A Weiher. Artemis & Winkler; Düsseldorf und Zürich 2000.

Hornung, E. Das Totenbuch der Ägypter. Artemis & Winkler; Düsseldorf und Zürich 1998.

- Hossenfelder, M. Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis. 2. Auflage. Beck; München 1995.
- Hossenfelder, M. Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung. Kröner; Stuttgart 1996.
- Huizinga, J. Herbst des Mittelalters. Kröner; Stuttgart 1975.
- Hume, D. Die autobiographische Skizze. Abdruck in: J Kulenkampff. David Hume. Übers. J Kulenkampff. Beck; München 1989: 9-16.
- Hume, D. An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford University Press; Oxford 1999.
- Hume, D. A Treatise of Human Nature. Oxford University Press; Oxford 2000.
- Hume, D. An Abstract of ... A Treatise of Human Nature. In: D Hume. A Treatise of Human Nature. David Fate Norton, Mary J. Norton (eds.). Oxford University Press; Oxford 2000b: 403-417.
- Hume, D. Essays on Suicide and the Immortality of the Soul: The Complete Unauthorized 1783 Edition, David Hume, Version 1.0, ed. J Fieser (Internet Release, 1995).  
< [http://www.csulb.edu/~jvancamp/452\\_r5.html](http://www.csulb.edu/~jvancamp/452_r5.html) > [Zugriff 23.01.2008]
- Hume, D. Of the Delicacy of Taste and Passion. In: On Suicide. Penguin ; London 2005: 59-63.
- Husserl, E. Die Idee der Phänomenologie. Meiner; Hamburg 1986 (Seitenzahlzitierung nach der Husserliana).
- Jaspers, K. Allgemeine Psychopathologie. 1. Auflage. Springer; Heidelberg Berlin 1913.
- Jaspers, K. Psychologie der Weltanschauungen. Springer; Heidelberg Berlin 1919.
- Jaspers, K. Allgemeine Psychopathologie. 2. Auflage. Springer; Heidelberg Berlin 1920.
- Jaspers, K. Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin. Piper; München 1922.

- Jaspers, K. Allgemeine Psychopathologie. 3. Auflage. Springer; Heidelberg Berlin 1923.
- Jaspers, K. Philosophie. 3 Bände. 1932. Piper; München 1994.
- Jaspers, K. Von der Wahrheit. Piper; München 1947.
- Jaspers, K. Nietzsche. 3. Aufl. Walter de Gruyter; Berlin 1950.
- Jaspers, K. Vernunft und Existenz. Piper; München 1960.
- Jaspers, K. „Kausale und „verständliche“ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie)“. In: Jaspers K. Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Springer; Berlin – Heidelberg – New York 1963: 329-412.
- Jaspers, K. Philosophische Autobiographie. In: P A Schilpp (Hrsg.). Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Kohlhammer; Stuttgart 1967: 1-81.
- Jaspers, K. Allgemeine Psychopathologie. 9. unveränd. Auflage. Springer; Berlin Heidelberg New York 1973.
- Jaspers, K. Was ist Philosophie? Deutscher Taschenbuch Verlag; München 1976.
- Jaspers, K, H Arendt. Briefwechsel 1926-1969. L Köhler, H Saner (Hrsg.). Piper, Zürich München 1985.
- Kahre, O, W Felber. Krisis. Konzeptgeschichtliche Betrachtungen zu einem psychiatrischen Schlüsselbegriff. Roderer; Regensburg 2001.
- Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Meiner; Hamburg 1999.  
(Seitenzahlzitierung nach der Akademie Ausgabe (AA))
- Kant, I. Metaphysik der Sitten. AkademieAusgabe. Walter de Gruyter; Berlin 1968.
- Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Felix Meiner; Hamburg 2000.

- Kartschoke, D. Ich-Darstellung in der volkssprachigen Literatur. In: R van Dülmen (Hrsg.). Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 2002: 61-78.
- Kaslow, N J, S L Reviere, S E Chance, J H Rogers, C A Hatcher, F Wasserman, L Smith, S Jessee, M E James, B Seelig. An empirical study of the psychodynamics of suicide. J Am Psychanal Assoc 1998; 46: 777-796.
- Kaufmann, D. Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die "Erfindung" der Psychiatrie in Deutschland 1770-1850. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 1995.
- Kierkegaard, S. Die Krankheit zum Tode. 4. Aufl. Gütersloher Verlagshaus; Gütersloh 1992.
- Kirkbright, S. Karl Jaspers. A Biography. Navigations in Truth. Yale University Press; New Haven London 2004.
- Klee, E. Deutsche Medizin im Dritten Reich. Karrieren vor und nach 1945. Fischer; Frankfurt/Main 2001.
- Kleist, H v. Sämtliche Werke und Briefe, 2 Bände. Deutscher Taschenbuch Verlag; München 1994.
- Koschorke, A. Poesis des Leibes. Johann Christian Reils romantische Medizin. In: G Brandstetter, G Neumann (Hrsg.). Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800. Königshausen & Neumann; Würzburg 2004: 259-272
- Kosenina, A. Nachwort zu: Christian Heinrich Spieß. Biographien der Selbstmörder. Wallstein; Göttingen 2005: 245-271.
- Kraepelin, E. Lehrbuch der Psychiatrie für Studierende und Ärzte. 6te umgearb. Aufl. Ambrosius Barth; Leipzig 1899.
- Küchenhoff, B. Suizidalität und freier Wille. In: J E Schlimme (Hrsg.). Unentschiedenheit und Selbsttötung. Vergewisserungen der Suizidalität. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 2007: 160-174.
- Kulenkampff, J. David Hume. 2. verb. Aufl. Beck; München 1989.

Kupfer, A. Die künstlichen Paradiese – Rausch und Realität seit der Romantik. Metzler; Stuttgart Weimar 1996.

Kutzer, M. „Psychiker“ als „Somatiker“ – „Somatiker“ als „Psychiker“. Zur Frage der Gültigkeit psychiatriehistorischer Kategorien. In: E J Engstrom, V Roelcke (Hrsg.). Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Mainz und Schwabe; Basel 2003: 27-48.

Langenberg-Pelzer, G. Das Motiv des Selbstmords in der Deutschen Literatur der Jahrhundertwende. Diss. phil. 1995; RWTH Aachen.

Latacz, J. Homer – Der erste Dichter des Abendlandes. Artemis + Winkler ; Düsseldorf Zürich 1989.

Leenaars, A A. Suicide: a multidimensional malaise. Suicide Life Threat Behav 1996; 26: 221-236.

Lenzen, V. Selbsttötung – Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese. Patmos; Düsseldorf 1987.

Lester, D. A Comparison of 15 Theories of Suicide. Suicide Life Threatening Behavior 1994; 24: 80-88.

Lohff, B. Die Entwicklung des Experiments im Bereich der Nervenphysiologie. Gedanken und Arbeiten zum Begriff der Irritabilität und der Lebenskraft. Sudhoffs Archiv 1980; 64: 105-129

Lungershausen, E, J Vliegen. Der Selbstmord als ein Problem der Philosophie und Theologie – Versuch einer geschichtlichen Darstellung. Confinia psychiatrica 1969; 12: 185-204.

Luther, M. Briefwechsel. Weimar 1947.

Lütkehaus, L. Einleitung. In: L Lütkehaus (Hrsg.). Tiefenphilosophie – Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud. Europäische Verlagsanstalt; Hamburg 1995: 2-45.

MacDonald, M. The Medicalization of Suicide in England. Milbank Quarterly 1989; 67, Supp. 1: 69-91.

- MacDonald, M, T R Murphy. Sleepless souls – Suicide in early modern England. Clarendon Press; Oxford 1990.
- Marion, J-L. Being Given. Towards a Phenomenology of Givenness. Stanford University Press; Stanford 2002.
- Marneros, A, F Pillmann. Das Wort Psychiatrie wurde in Halle geboren. Von den Anfängen der deutschen Psychiatrie. Schattauer; Stuttgart 2005.
- Martini, F. Deutsche Literaturgeschichte. 18. Aufl. Kröner, Stuttgart 1984.
- Maschmeier, J-C. Paulus. Der Missionar. In: P Wick. Paulus. UTB Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 2006: 159-207.
- Maurach, G. Seneca. Leben und Werk. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1991.
- Merleau-Ponty, M. Phänomenologie der Wahrnehmung. 6. Auflage. Übers. R Boehm. Walter de Gruyter; Berlin 1966
- Merleau-Ponty, M. Das Sichtbare und das Unsichtbare. Fink; München 1986.
- Mertens, K. Kreativität ohne Absicht? Bemerkungen zum Verstehen kreativer Leistungen. Phänomenologische Forschungen 1999; 24: 22-42.
- Minois, G. Geschichte des Selbstmords. Artemis & Winkler; Düsseldorf 1996.
- Mirandola, G P de. Über die Würde des Menschen. Felix Meiner; Hamburg 1990.
- H-J Möller. Suizidalität. In: H-J Möller, G Laux, A Deister (Hrsg.). Psychiatrie. Duale Reihe. Hippokrates; Stuttgart 1996: 362-384.
- Montaigne, M de. Essais. Übers. H Stilett. 3 Bände. Goldmann; München 1998.
- More, T. Utopia. Norton & Company; New York 1992.
- Moritz, C P. Revision der ersten drei Bände dieses Magazins. In: Gnothi sautón oder Magazin für Erfahrungsseelenkunde 1786; 4 (1): 1-56

< <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/magerfahrsgseelenkd/magerfahrsgseelenkd.html> > [Zugriff 13.02.2009]

Moritz, C P. Ueber Selbsttäuschung. Eine Parenthese zu dem Tagebuch eines Selbstbeobachters. In: Gnothi sautón oder Magazin für Erfahrungsseelenkunde 1789; 7 (3): 45-47

< <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/magerfahrsgseelenkd/magerfahrsgseelenkd.html> > [Zugriff 13.02.2009]

Müller, W. Die Aufklärung. Oldenbourg; München 2002.

Müller-Beck, H. Die Steinzeit. Der Weg der Menschen in die Geschichte. 3. verb. Aufl. Beck; München 2004.

Murillo, J Sanchez de. Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Kohlhammer; Stuttgart 2002.

Muth, L. Kleist und Kant. Kölner Universitäts-Verlag; Köln 1958.

Nickl, P. Gibt es einen rationalen Suizid? Suizidprophylaxe 2008; 35: 124-128.

Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. Goldmann; München 1959.

Nietzsche, F. Werke, 3 Bände. Könnemann; Köln 1994.

Norton, D F. Introduction to ‚David Hume. A Treatise of Human Nature’. In: David Hume. A Treatise of Human Nature. D F Norton, M J Norton (eds.). Oxford University Press; Oxford 2000: I3-I107.

Ohlig, K-H. Christentum – Kirche – Individuum. In: R van Dülmen (Hrsg.). Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002; 11-40.

Ovid. Metamorphosen. Goldmann; München 1981.

Paprotny, T. Das Wagnis der Philosophie. Denkwege und Diskurse bei Karl Jaspers. Alber; Freiburg/Breisgau 2003.

Pindar. Oden. Griechisch/Deutsch. Übers. E Dönt. Reclam; Stuttgart 1986.

Platon. Sämtliche Werke. Insel; Frankfurt/Main 1991.

Platon. Phaidon. In: Sämtliche Werke Bd 2. Übers. F. Schleiermache. 31. Aufl. Rowohlt; Reinbek/Hamburg 2006.

Platon. Politeia. In: Sämtliche Werke Bd 2. Übers. F. Schleiermache. 31. Aufl. Rowohlt; Reinbek/Hamburg 2006.

Pohlmeier, H. Auszüge aus der öffentlichen Podiumsdiskussion „Freiheit zum Tode?“. In: H Pohlmeier (Hrsg.). Selbstmordverhütung. Anmaßung oder Verpflichtung. Keil Verlag; Bonn 1978: 13-24.

Putscher, M. Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen. Wiesbaden 1974.

Reil, J C. Von der Lebenskraft. JA.Bart; Leipzig 1910.

Reil, J C. Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen. Bonset; Amsterdam 1968.

Reinhardt, V. Die Renaissance in Norditalien. 2. Aufl. Beck; München 2007.

Rentsch, T. „Sein und Zeit“. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit. In: D Thomä (Hrsg.). Heidegger-Handbuch. Metzler; Stuttgart 2003: 51-80.

Riedel, M. Verstehen oder Erklären? Zur Geschichte und Theorie der hermeneutischen Wissenschaften. Klett Cotta; Stuttgart 1978.

Ringel, E. Der Selbstmord – Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung. 7. unveränd. Aufl. Dietmar Klotz; Eschborn bei Frankfurt/Main 1999a.

Ringel, E. Das Leben wegwerfen? Reflexionen über den Selbstmord. Molden; Wien 1999b.

Rinofner-Kreidl, S. Mediane Phänomenologie. Königshausen & Neumann; Würzburg 2003.

Rinofner-Kreidl, S. Zur Idee des Methodenpartikularismus in Jaspers' Allgemeiner Psychopathologie. In: S Rinofner-Kreidl, H A Wiltsche (Hrsg.). Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis. Königshausen & Neumann; Würzburg 2008: 75-94.

Rinofner-Kreidl, S, H A Wiltsche. Einleitung. In: S Rinofner-Kreidl, H A Wiltsche (Hrsg.). Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis. Königshausen & Neumann; Würzburg 2008: 7-20.

Roelcke, V. Krankheit und Kulturkritik. Campus; Frankfurt/Main 1999.

Röllig, W. Das Gilgamesch-Epos. Übers. u. Einl. von W Röllig. Reclam; Stuttgart 2009.

Rohr, W. Vom Sinn- zum Ethikdefizit. Schopenhauer, Nietzsche und Freud aus der Sicht Viktor E. Frankls. Psycho-logik 2009; 4: 58-78.

Rombach, H. Strukturanthropologie – „Der menschliche Mensch“. 2. Aufl. Alber; Freiburg/Breisgau 1993.

Rosen, G. History in the study of suicide. Psychological Medicine 1971; 1: 267-285.

Sainsbury, P. Suicide and Attempted Suicide. In: K-P Kisker, J-E Meyer, C Müller, E Strömgen (Hrsg.). Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis. Band III. Soziale und angewandte Psychiatrie 2. Auflage. Springer; Berlin Heidelberg New York 1975: 557-606.

Sammet, K. Ökonomie, Wissenschaft, Humanität. Wilhelm Griesinger und das non-restraint-System. In: E J Engstrom, V Roelcke (Hrsg.). Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Mainz und Schwabe; Basel 2003: 95-116.

Scherpe, K. Werther und Wertherwirkung. Gehlen; Bad Homburg Berlin Zürich 1970.

Schinkel, A. Freundschaft. Alber; Freiburg/Breisgau 2003.

Schipperges, H. Die Kranken im Mittelalter. 3. erg. Aufl. Beck; München 1993.

Schlimme, J E. Heinrich von Kleist. Krise und schöpferisches Überwinden. Psychiatrische Praxis 2001; 28: 230-234.

Schlimme, J E. „Wahnsinnig psychiatrisch“. Reflexionen über Wahn und Wirklichkeit im „psychiatrischen Blick“. In: K-J Pazzini, M Schuller, M Wimmer (Hrsg.). Wahn – Wissen – Institution. Undisziplinierbare Näherungen. Transcript Verlag, Bielefeld 2005: 259-292.

Schlimme, J E. Der Verlust des Rettenden oder die letzte Rettung. Zur Phänomenologie der Suizidalität. Habilitationsschrift, Medizinische Hochschule Hannover; Hannover 2007a.

Schlimme, J E. Wollen wir uns unserer selbst vergewissern? – Zur Debatte um die menschliche Willensfreiheit und den neuronalen Determinismus. Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie 2007b; 158: 97-106.

Schlimme, J E. Ist das Merkmal der Unentschiedenheit notwendig, um Suizidalität zu verstehen? Eine Einleitung. In: J E Schlimme (Hrsg.). Unentschiedenheit und Selbsttötung. Vergewisserungen der Suizidalität. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 2007c: 7-16.

Schlimme, J E. Sich selbst töten wollen. In: J E Schlimme (Hrsg.). Unentschiedenheit und Selbsttötung. Vergewisserungen der Suizidalität. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 2007d: 191-200.

Schlimme, J E. Willensschwäche und Getriebensein. Zugänge zu Jaspers' Verständnis der Sucht. In: S Rinofner-Kreidl, H A Wiltsche (Hrsg.). Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis. Königshausen & Neumann; Würzburg 2008: 147-170.

Schlimme, J E. Psychiatrie und das *Führen eines guten Lebens*. In: Psychologik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur. Karl Alber; Freiburg/Breisgau 2009a; 4: 132-143.

Schlimme, J E. Paranoid atmospheres: psychiatric knowledge and delusional realities. Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine 2009b; 4: 14

Schlimme, J E, B Skodlar. The inner logics of suicide. Jean Améry and Ivan Hribar. Pogled - The View 2008; 4; 92-99

Schlimme, J E, U Gonther, B Skodlar. The mimetic power of suicide. Journal for Philosophy and Psychiatry 2009; in press.

Schmiedebach, H-P, S Priebe. Open Psychiatric Care and Social Psychiatry in 19th and Early 20th Century Germany. In: E J Engstrom, V Roelcke (Hrsg.). *Psychiatrie im 19. Jahrhundert*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Mainz und Schwabe; Basel 2003; 263-282.

Schmökel, H. *Das Gilgamesch-Epos*. Kohlhammer; Stuttgart 1966.

Schneider, B. Risikofaktoren für Suizid. In: M Wolfersdorf, Th Bronisch, H Wedler (Hrsg.). *Suizidalität. Verstehen. Vorbeugen. Behandeln*. Roderer; Regensburg 2008: 119-128.

Schopenhauer, A. *Züricher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Diogenes; Zürich 1977.

Schott, H. Formen des Suizids im Altertum. Religiöse, philosophische und medizinische Argumentationen. In: G Wahl, W Schmitt (Hrsg.). *Suizid. Wiblinger Gespräche zur Geschichte der „Seelenheilkunde“*. Bd. 3. Verlag Kommunikative Medien und Medizin, Reichenbach 1998: 51-62.

Schramme T, J Thome. Introduction: The Many Potentials for Philosophy and Psychiatry. In: T Schramme, J Thome (eds.). *Philosophy and Psychiatry*. Walter de Gruyter; Berlin New York 2004: 1-26.

Schramme, T. Rationaler Suizid. In: J E Schlimme (Hrsg.). *Unentschiedenheit und Selbsttötung. Vergewisserungen der Suizidalität*. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 2007: 29-49.

Schur, M. *Sigmund Freud. Leben und Sterben*. Fischer; Frankfurt/Main 1973.

Schwartz, M A, O P Wiggins. Phenomenological and Hermeneutic Models. Understanding and Interpretation in Psychiatry. In: J Radden (ed.). *The Philosophy of Psychiatry*. Oxford University Press; Oxford New York 2004: 351-363.

Seibert, J. *Hannibal*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1993.

Seneca. *Der Zorn Buch III*. Artemis & Winkler; München 1992a.

Seneca. *Die Ruhe der Seele*. Artemis & Winkler; München 1992b.

Seneca. *Briefe an Lucilius*. Latein-Deutsch. Übers. G Fink. Band I. *Tusculum*. Artemis & Winkler; Düsseldorf 2007.

Seneca. Briefe an Lucilius. Latein-Deutsch. Band II. Tusculum. Artemis & Winkler; Düsseldorf 2009.

Sepp, H-R. Epoché. In: H. Vetter (Hrsg.). Wörterbuch der Phänomenologie. Felix Meiner; Hamburg 2004: 145-151.

Shakespeare, W. Romeo and Juliet. 2008  
< <http://pd.sparknotes.com/shakespeare/romeojuliet/section1.html> > (~section26.html)  
[Zugriff 10.12.2008]

Shneidman, E S. Suicide as psychache. Jason Aaronson; London New York 1993

Spaemann, R, R Löw. Die Frage Wozu? Piper; München 1980.

Smith, N K. The Philosophy of David Hume. 1941. Palgrave Macmillan; Hampshire New York 2005

Snell, B. Nachwort zu: Heraklit. Fragmente. Artemis & Winkler; Düsseldorf 1996: 49-54.

Sonneck, G. Zur Entwicklung der Krisenintervention. Suizidprophylaxe 2008; 35: 14-16.

Sonntag, M. Vermessung der Seele. Zur Entstehung der Psychologie als Wissenschaft. In: R v Dülmen (Hrsg.). Die Entdeckung des Ich. Zur Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 2002: 361-384.

Sophokles. Aias. Griechisch/Deutsch. Übers. R. Rauthe. Reclam; Stuttgart 1990.

Spieß, C H. Biographien der Selbstmörder. Wallstein; Göttingen 2005.

Spode, H. Die Macht der Trunkenheit – Kultur- und Sozialgeschichte des Alkohols in Deutschland. Leske + Budrich; Opladen 1993.

Stahl, G E. Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus. Dissertatio inauguralis medica de medicina medicinae curiosae. Halle 1962.

Starobinski, J. Montaigne. Denken und Existenz. Fischer; Frankfurt/Main 2002.

Steinberg, H. Der "Werther-Effekt". Psychiatrische Praxis 1999; 26: 37-42.

Steinert, T, Wolfersdorf M. Aggression und Autoaggression. Psychiatrische Praxis 1993; 20: 1-8.

Stengel, E. Selbstmord und Selbstmordversuch. In: H W Gruhle, R Jung, W Mayer-Gross, M. Müller (Hrsg.). Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis. Band III Soziale und angewandte Psychiatrie. Springer; Berlin Heidelberg 1961: 51-74.

Straus, E. Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II. Psychiatrie und Philosophie. In: H W Gruhle, R Jung, H Mayer-Gross (Hrsg.). Psychiatrie der Gegenwart. Bd I/2. Springer; Heidelberg Berlin 1963: 940-978.

Streminger, G. David Hume. Rowohlt; Reinbek/Hamburg 1986.

Szondi, V. Selbstmord bei Melancholikern und Schizophrenen im Lichte der Psychoanalyse, Schicksalsanalyse und Daseinsanalyse. Hans Huber; Bern – Stuttgart – Wien 1975.

Tengelyi, L. Narratives Handlungsverständnis. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2007, Suppl. 17: 61-73.

Trampedach, K. Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. Steiner; Stuttgart 1994.

Tsouyopoulos, N. Asklepios und die Philosophen, Paradigmenwechsel in der Medizin im 19. Jahrhundert. Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 2008.

Ulbricht, O. Ich-Erfahrung. Individualität in Autobiographien. In: R van Dülmen (Hrsg.). Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 2002: 109-144.

Unna, Y. Einleitung zu: Vorbereitungen eines Unglücklichen zum freiwilligen Tode. Olms; Hildesheim 2000.

Vetter, H. Hermeneutik. In: Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Meiner; Hamburg 2005: 258-261.

- Wedler, H. Ethische Aspekte der Suizidprävention. In: M Wolfersdorf, Th Bronisch, H Wedler (Hrsg.). Suizidalität. Roederer, Regensburg 2008: 311-338.
- Weinkauf, W. Die Philosophie der Stoa. Einleitung. Reclam; Stuttgart 2001.
- Welwei, K-W. Die griechische Frühzeit. Beck; München 2002.
- Wende, P. Großbritannien 1500-2000. Oldenbourg; München 2000.
- Wick, P. Paulus. UTB Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 2006.
- Wiesemann, C. Die heimliche Krankheit – Eine Geschichte des Suchtbegriffs. Frommann-Holzboog, Stuttgart 2000.
- Wittwer, H. Selbsttötung als philosophisches Problem. Über die Rationalität und Moralität des Suizids. Mentis; Paderborn 2003.
- Wittwer, H. Philosophie des Todes. Reclam; Stuttgart 2009.
- Wolf, U. Aristoteles' „Nikomachische Ethik“. 2. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 2007.
- Wolfersdorf, M, Kiefer A. Depression und Aggression. Psychiatr Prax 1998; 25: 240-245.
- Wolfersdorf, M. Suizid aus klinischer psychiatrisch-psychotherapeutischer Sicht. In: J E Schlimme (Hrsg.). Unentschiedenheit und Selbsttötung. Vergewisserungen der Suizidalität. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 2007: 17-28.
- Zhmd, L. Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus. Akademie; Berlin 1997.

## ERKLÄRUNG

Ich erkläre, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und die benutzten Hilfsmittel vollständig angegeben habe sowie dass die vorliegende Arbeit nicht schon als Prüfungsarbeit verwendet worden ist.

Salzburg und Hannover, 05.03.2010