

Von Nietzsche lernen – Die Lehre vom freien Tode als unmögliche und notwendige Aufgabe einer demokratischen Sterbehilfekultur

Simon Duncker

Die Debatte um assistierten Suizid, die sich infolge des Bundesverfassungsgerichtsurteils vom 26. Februar 2020 wieder entsponnen hat, bewegt sich hitzig zwischen zwei Positionen, die in der Öffentlichkeit ihre allzu unterschiedenen Verfechter*innen haben. Die liberale Position fordert im Namen von Freiheit und Selbstbestimmung, dem Individuum endlich institutionalisierte Möglichkeiten zu bieten, sein Leben zu beenden. Die konservative Position pocht auf die staatliche Pflicht, menschliches Leben zu schützen, deren Relativierung sie angesichts moderner Rationalisierung für gefährlich hält. Vermittelnde Positionen und Gesetzesvorschläge bemühen sich um einen Kompromiss zwischen den Lagern, die schließlich nicht nur im Parlament sitzen, sondern in die Verfassung eingeschrieben sind und eine Güterabwägung verlangen. Auch wenn die Diskutant*innen nicht müde werden zu betonen, dass sie nicht über Suizid urteilen, reproduzieren sie die altbekannten Regeln seiner moralischen Beurteilung. Diese Regeln strukturieren die zwei Pole, zwischen denen die Debatte auch in ihren vermittelnden Positionen changiert (s. Vorwort in diesem Band).¹

Dieser Beitrag möchte versuchen, dieser eingefahrenen und moralisch aufgeladenen Struktur mit einem Rückgriff auf Nietzsche zu entkommen.² Von Nietzsche lernen kann die Sterbehilfedebatte deshalb, weil sich bei ihm eine Suizidethik *jenseits der Moral* der dargestellten Pole finden lässt. Des-

1 Ich spreche hier vom liberalen und vom konservativen Pol im Sinne von Diskurspositionen. Das bedeutet ausdrücklich nicht, dass die Position mit dem politischen Selbstverständnis des*der Sprecher*in oder gar einem links-rechts-Pol übereinstimmt, ist es doch gerade für die Sterbehilfedebatte kennzeichnend, dass sie sich quer zu den Parteilinien organisiert, was sich an der Aufhebung des Fraktionszwangs im Bundestag verdeutlicht.

2 Ich danke der *Klassik Stiftung Weimar* für das Nietzsche Fellowship, das es mir ermöglicht hat, an diesem Text zu arbeiten. Ich danke Helmut Heit für Zuspruch und Anne-Kathrin Krug, Achim Wamßler und dem Kolloquium Politische Theorie von Oliver Flügel-Martinsen für Kritik und Hinweise.

halb lässt sich mit ihm das Problem auf eine Weise artikulieren, für die die Debatte bislang strukturell keine Sprache hat. Es geht mir also keineswegs darum, hermeneutische Nietzsche-Philologie zu betreiben, sondern eine Lesart zu entwickeln, die die Reformulierung eines politischen Problems ermöglicht.

An Nietzsches Lehre *vom freien Tode* wird sich der erste Teil des Beitrags herantasten (I.). Im Werkkontext seiner *freigeistigen Phase* erscheint diese Lehre als Teil des Projekts eines *Lebens ohne Gott. Der Tod zur rechten Zeit* wird zur Frage, die sich nach dem Tod Gottes in philosophischer (1.), historisch-kultureller (2.) und pädagogischer Dimension (3.) als Problematisierungen relativen Lebenswerts aufdrängt. Den Gefahren einer durch Nietzsche nahegelegten *Suizidkultur* werde ich durch die Betonung des *tragischen Bewusstseins* Zarathustras begegnen, welches das Scheitern *jeder* Bestimmung des freien Lebens und Sterbens ohne Gott in die Ethik einer solchen *Suizidkultur* aufnimmt. Der zweite Teil des Beitrags fragt danach, was die aktuelle Sterbehilfedebatte von diesen drei Problematisierungsweisen lernen kann (II.). Philosophisch ist das erstens eine Metaphysikkritik, die in liberalen und konservativen Diskursen Gottes Erben als Formen des *Absoluten* aufspürt, die ihr Sprechen ermöglichen (1.). Zweitens stellt sich jenseits dieser ideologischen, aber auch der politischen Debatten um institutionelle Verfahrensweisen im Anschluss an die tragische Ethik das politische *Problem einer demokratischen Kultivierung des Suizids* – eine Kultivierung nämlich, die der Liberalisierung der Suizidassistentz und ihren problematischen Folgen dadurch gewachsen wäre, dass sie gleichsam die illiberalen Voraussetzungen für eine gelingende Demokratisierung schafft (2.). Drittens würde Kritik dann nicht ins strukturell konservative Klagelied einer Biopolitisierung des Suizids einstimmen, die durch institutionalisierte Suizidassistentz stattfindet, sondern auf die Ermöglichung und Ausweitung von Techniken suizidaler Subjektwerdung und Politisierung zielen, die Bedingungen für Autonomie und Widerstand gegen *jede* liberale Macht über Lebensmüde im Spätkapitalismus schafft (3.).

I. Die Lehre vom freien Tode...

... lässt Nietzsche durch die zentrale Figur seines literarischen Hauptwerkes verkünden. *Also sprach Zarathustra*:

Viele sterben zu spät, und Einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: „stirb zur rechten Zeit!“ [...]

Freilich, wer nie zur rechten Zeit lebt, wie sollte der je zur rechten Zeit sterben? Möchte er doch nie geboren sein! – Also rathe ich den Überflüssigen. [...]

Wichtig nehmen Alle das Sterben: aber noch ist der Tod kein Fest. Noch erlernten die Menschen nicht, wie man die schönsten Feste weihet.

Den vollbringenden Tod zeige ich euch, der den Lebenden ein Stachel und ein Gelöbniss wird.

[...], umringt von Hoffenden und Gelobenden. [...]

Also zu sterben ist das Beste; das Zweite aber ist: im Kampfe zu sterben und eine grosse Seele zu verschwenden.

Aber dem Kämpfenden gleich verhasst wie dem Sieger ist euer grinsender Tod, der heranschleicht wie ein Dieb – und doch als Herr kommt.

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. (Z, 4, 93f.)³

In schönen Worten werden allerhand befremdliche Dinge gesagt. Die Lehre fordert den selbstbestimmten Tod, der irgendwie besser sei als der „natürliche“ durch körperlichen Verfall. Er könne sogar ein Fest sein, wenn man gut und schön, und das heißt vor allem zum richtigen Zeitpunkt zu sterben wisse. Für wen wird dieses Fest ausgerichtet? Für die Weiterlebenden auf dieser Erde. Wodurch erhält das sich bewusst abschließende Leben seinen Sinn? Durch ein Werk, das der „Vollbringende“ nun ein für alle Mal abschließt, um es seinen „Erben“ (Kindern, Schülern, Freunden, d. h. im weiteren Sinne die Gesellschaft) zu hinterlassen. Er hat sein Ziel vollbracht und seinem Leben Form gegeben. Die „grosse Seele“ hat gelebt, um dieses Werk zu schenken. Und ab. Keine albernen Kränze bitte, die das Leben heiligen. Sinn und Wert sind ausschließlich diesseitig durch das Werk und sein Fortleben bestimmt. Das bedeutet aber auch, dass das Leben (und Weiterleben) nur durch sein Werk gerechtfertigt ist. Die „Überflüssigen“ sterben nie zur rechten Zeit, ihr Tod kommt immer recht. Sie sind die Masse des Pöbels, die „Viel-zu-Vielen“ (ebd., 227), Kleingeister, die zum Schaffen nicht imstande sind. Und für die großen Geister heißt es, dass sie, um bis zuletzt groß zu bleiben, abzutreten haben, sobald sie nicht mehr schaffen können. Die Freiheit, zu sterben, wird an diesem Punkt zur Pflicht. Die Gesellschaft, der das Werk gilt, tritt als Instanz auf, die das rechtzeitige Abtreten verlangen kann.

3 Nietzsche wird hier nach der Kritischen Studienausgabe (KSA) zitiert (Werk, Band, Seite).

Deutlicher wird Nietzsche weniger dichtend in *Menschliches, Allzumenschliches*, als er vom *vernünftigen Tod* (Aph. 185) im Gegensatz zum „natürlichen Tod“ spricht. Beim Selbstmord wird die vernünftige Seele Herr über die unvernünftige Natur:

Was ist vernünftiger, die Maschine stillzustellen, wenn das Werk, das man von ihr verlangte, ausgeführt ist, – oder sie laufen zu lassen, bis sie von selber stille steht, das heißt bis sie verdorben ist? Ist letzteres nicht eine Vergeudung der Unterhaltungskosten [...]? Wird hier nicht weggeworfen, was anderswo sehr not täte? [...] Der natürliche Tod ist [...] der eigentlich *unvernünftige* Tod, bei dem [...] also der verkümmerte, oft kranke und stumpfsinnige Gefängniswärter der Herr ist, der den Punkt bezeichnet, wo sein vornehmer Gefangener sterben soll. Der natürliche Tod ist der Selbstmord der Natur, das heißt die Vernichtung des vernünftigen Wesens durch das unvernünftige, welches an das erstere gebunden ist. Nur unter der religiösen Beleuchtung kann es umgekehrt erscheinen: weil dann, wie billig, die höhere Vernunft (Gottes) ihren Befehl gibt, dem die niedere Vernunft sich zu fügen hat. Außerhalb der religiösen Denkungsart ist der natürliche Tod keiner Verherrlichung wert. – Die weisheitsvolle Anordnung und Verfügung des Todes gehört in jene jetzt ganz unfaßbar und unmoralisch klingende Moral der Zukunft, in deren Morgenröte zu blicken ein unbeschreibliches Glück sein muß. (MAMII, 2, 632f.)

Hier zeigt sich schon deutlicher der Kontext der *freigeistigen Phase*, in dessen Zentrum der Zarathustra und seine Diagnose vom Tod Gottes stehen. Ist ein Leben ohne Gott möglich? Es muss erst möglich *werden*, damit auch das Sterben ein freies sei. Die freigeistige Phase besteht erstens im philosophischen Projekt einer Metaphysikkritik, zweitens dem gesellschafts-historischen Projekt einer *Umwertung aller Werte* und drittens einem pädagogischen Projekt souveräner Subjektbildung. In der freigeistigen Phase wird der Selbstmord in diesen drei Dimensionen problematisiert, d. h. die Frage nach dem *Tod zur rechten Zeit* gestellt. Den Dimensionen möchte ich im Folgenden nachgehen.

1. Selbstmord als philosophisches Problem – Die Überwindung des Nihilismus Schopenhauers

Ist der Suizid aus gedanklichen Gründen folgerichtig? Die Frage bezeichnet ein Problem, das in der Geistesgeschichte häufig *philosophischer Selbstmord* genannt wurde. Klar ist: Ohne Gott kommt dem menschlichen Leben kein intrinsischer Wert oder Sinn *an sich* zu. Einen absoluten Wert bekam es durch die ewige Seele, die den Schöpfer widerspiegelt. Ohne die „höhere Vernunft“ eines Gottes, so stellt Nietzsche fest, ist ein Selbstmordverbot und die moralische Erhöhung des „natürlichen Todes“ nicht mehr begründbar. Auch die Welt und das Selbst entpuppen sich als an sich sinn- und wertentleert. Nietzsche zollt Schopenhauer den Tribut, dies als „unbeugsamer Atheist“ oder „guter Europäer“ erkannt zu haben, als er *die Welt als Wille und Vorstellung* beschrieb (FW, 3, 600f.). Doch bilde Schopenhauers Wille selbst ein transzendentes Prinzip, das in einer „Hinterwelt“⁴ wirke und durch seine Verneinung diese Welt entleere. Die Welt sei ihm nichts, weil sie bloß Ergebnis des Willens ist, der alles ist. Für Nietzsche gilt diese Universalie als eine neue Metaphysik, eine Neuauflage der christlichen Weltentwertung als „Europäer-Buddhismus“ (GM, 5, 252). Ist die Welt und das Selbst, alles Leben sinnentleert, stelle sich zwangsläufig die Frage nach dem Selbstmord. Sie ist ein „furchtbare[s] Entweder-Oder“: „entweder schafft eure Verehrungen ab oder – *euch selbst!*“ Das letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das erste – der Nihilismus? – dies ist *unser Fragezeichen.*“ (FW, 3, 580)

Schopenhauer lehnt den Selbstmord ab, aber nur, weil auch dieser sinnlos sei, bloß Ausdruck des Willens, dem man nicht entkommen könne (Schopenhauer 1996, §69, 541). Ohne diesen letzten Gott des Nihilismus ist der Selbstmord für Nietzsche hingegen ein „consequenter *Nihilismus der Tat*“ (KSA, 13, 221). Nietzsches Antwort auf das Fragezeichen ist aber die *Überwindung* des Nihilismus. Aus der Einsicht, dass der Existenz an sich kein Wert innewohnt, folgt nicht der Tod, sondern eine Hinwendung zum Leben, das (von aller höheren Vernunft verlassen) seine Schönheit in seiner Vergänglichkeit offenbart. Es wird zur Aufgabe, bleibende, wenngleich vergängliche Werke zu schaffen, deren Werte sich in ihren Verhältnissen zu Anderen bilden. Um so das Leben zu adeln, ja erst zu rechtfertigen,

4 Für Nietzsche ist es Sache der „Hinterweltler“, hinter der diesseitig sinnlich erfahrbaren Welt noch irgendetwas anderes anzunehmen, was ihre Wahrheit wäre oder bestimme (Z, 4, 35ff.).

muss dieses Leben selbst einen Willen ausbilden; keine Inkarnation metaphysischen Schnickschnacks, sondern den konkreten Willen eines physiologischen Körpers, der sich auf konkrete Dinge richtet, die er schafft und umwertet. Diese Aktivität schaffenden Tuns ist für Nietzsche das Leben selbst. Weil *Leben* eine ethische und zugleich ästhetische Kategorie ist, die den einzelnen Organismus überdauert, kann sie sich zur rechten Zeit gegen ihn richten. Es ist nie *das nackte*, sondern immer schon das gute und schöne Leben, dessen vergängliche Güte und Schönheit durch die Aktivität des Lebens selbst bestimmt werden. Welche Inhalte diese Aktivität hervorbringen sollte, bleibt dabei normativ radikal unbestimmt.

2. Selbstmord als gesellschaftliches und historisches Problem – Vom Tod Gottes zur Suizidkultur

Der Tod Gottes, Nihilismus, Selbstmord. Es sind für Nietzsche drei allgemeine Erfahrungen sich säkularisierender Gesellschaften des 19. Jahrhunderts. Die Aufgabe, dem Leben jenseits universeller Begründungen Wert beizumessen, ist Teil jenes gesellschaftlichen und historischen Projekts einer *Umwertung aller Werte*. Ohne die Heiligung des menschlichen Lebens stellt sich die Frage des *Tods zur rechten Zeit* nämlich prinzipiell *für* alle. Dieser Umstand macht für Nietzsche eine Suizidkultur nötig, die den Mut hat, sich dieser Frage auszusetzen. Die christliche Moral gilt ihm als Hindernis dafür. Ihre Prediger des langsamen, natürlichen Todes sollen sich der nihilistischen Weltentwertung ihrer Predigten vom ewigen Leben bewusstwerden,⁵ sowie der „reinigenden großen Nihilismus-Bewegung“ nicht im Wege stehen, die die Erde von traurigen, passiven Existenzen befreie, und sich ihr lieber anschließen (KSA, 13, 222). Der „Nihilismus der Tat“ sei zu fördern, indem man „mit wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit, den freiwilligen Tod lehrt und übt“ (ebd.).

Die Moral der christlichen Prediger des langsamen Todes sei auch schuld daran, dass alte Menschen sich durch Ärzte ihre nutzlosen Leben verlängern ließen, für das Nietzsche in *Greis und Tod* (Aph. 80) allerhand Verachtung übrighat (MAMI, 2, 58), so auch für die *Verheißungen der Wissenschaft* (Aph. 530), ohne Schmerz möglichst lange zu leben, in denen er noch die Sehnsucht nach ewig-religiöser Seligkeit sieht (MAMI, 2, 123). Der Ton

5 Mit „Predigern des Todes“ meint Nietzsche alle Nihilist*innen, die das diesseitige Leben verneinen. (Z, 4, 55ff.)

wird härter. Die Verachtung, der Gesellschaft zur Last zu fallen, schlägt in der *Götzendämmerung* um in eine *Moral der Ärzte* (Aph. 36), die den Kranken „als Parasit der Gesellschaft“ aus dem Leben jagen soll, indem die ärztliche Autorität ihm Ekel vor sich selbst beizubringen habe (GD, 6, 134). In Fragmenten derselben Zeit kippt Rat zur Tat: „Die Schwachen und Mißrathenen sollen zu Grunde gehen: [...] und man soll ihnen dazu noch helfen.“ (KSA, 13, 192) Erst wird der Selbstmord passiv begrüßt, dann herbeigepredigt, dann soll durch Verachtung überzeugt und schließlich nachgeholfen werden. Nirgends geht es um Tötungen, doch verschwimmt die Grenze zwischen Selbst- und Fremdbestimmung.⁶

Was lässt sich also von einem Arschloch lernen, der Alte, Kranke, Schwache und Traurige tot sehen will? Erstens stellt er die *Frage* nach dem *Tod zur rechten Zeit* richtig, indem er sie in aller Konsequenz als Problem säkularisierter Gesellschaften formuliert und auf Antworten drängt. Zweitens führt er uns die Gefahren gleich mit vor Augen. Wird die Gestaltung des Todes in menschliche Hände gelegt, stellt sich nicht nur dem Individuum, sondern auch der Gesellschaft tatsächlich die Frage nach dem guten und dem schlechten Suizid. Für Nietzsche ist diese Grenze ein Problem einer (elitären) *Suizidkultur*, die notwendig aus der Erschütterung des christlichen Selbstmordverbots durch den Tod Gottes folgen müsste, aber faktisch nicht vorhanden ist, weil ein christlicher Zombie-Gott oder Substitute moderner Götzen sie verhindern. Das strikte Selbstmordverbot wurde schon im 5. Jahrhundert von Augustinus (1979) in Anlehnung an das fünfte Gebot formuliert: *Du sollst Dich nicht töten!* Es ist Mord, weil Du ein Mensch bist (Ausnahmen bestätigen die Regel). Thomas von Aquin (1987) systematisierte das Verbot auf scholastisch-rationale Weise und kam zu dem Schluss, dass der Selbstmord ein Verbrechen gegen Gott, die Gemeinschaft und das Selbst sei. Ohne Gott ist dieses Dreieck zerbrochen, war ER es doch, der mit der christlichen Gemeinschaft (*De Civitate Dei*) zugleich DIE Menschheit konstituierte und die Liebe zum Selbst dadurch begründete, dass ER es durch eine ewige Seele heiligte. Die erzwungene Harmonie des Dreiecks ist ohne Gott dahin – und mit ihr auch die festen Identitäten der Eckpunkte, deren einzelne Bedeutungen sich jeweils erst in Vermittlung mit den beiden anderen ergeben. Sie werden zerbrechlich, weil ihre Grenzen und Verhältnisse zueinander ab sofort erst schaffend bestimmt werden müssen. Alles wird der Problematisierung preisgegeben.

6 Stefanie Graefe (2007) zeigt dieses Verschwimmen sowohl im Euthanasiediskurs der Weimarer Republik als auch in neueren Sterbehilfedebatten.

Welchen vergänglichen, irdischen Menschengöttern möchten wir dienen? Dies ist Nietzsches Frage nach Werten einer Ethik des Lebens und Sterbens in der Folge von Gottes Tod. Welche ist die *begrenzte* Gemeinschaft, für die eine Lehre (wie die vom freien Tode) Geltung beanspruchen kann, wenn universelles Menschsein nicht mehr einfach gegeben ist? Die Gemeinschaft konstituiert erst eine Lehre, indem sie bestimmten Werken Wert beimisst, und wird durch eine Lehre, die sie gemeinsam anerkennt, erst konstituiert. Und das Selbstverhältnis, in dem sich ein Individuum liebend, oder eben auch verachtend gegenübertritt, und sich als suizidales Subjekt der Frage des eigenen Tods zur rechten Zeit ausliefert, ergibt sich erst im Verhältnis zu einer Gemeinschaft, das vermittelt ist durch den Wert seines Werkes für diese Gemeinschaft. In Polemik gegen das Abstraktum christlicher *Nächstenliebe* macht Nietzsche immer wieder deutlich, dass sich Selbstliebe nicht mehr qua der Liebe Gottes ergibt, sondern als irdisch-vergängliche der Liebe konkreter Anderer bedarf (Z, 4, 94).

Das Emanzipationspotential des „unerbittlichen Vollender[s] der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 2004, 6) Nietzsche liegt in der Problematisierung alter Gewissheiten und dem Aufwerfen von Fragen, deren Beantwortung er als gemeinsame, erst noch zu erfüllende Aufgabe formuliert. Und seine Aufklärung wird dort reaktionär, wo die Beantwortung ihrer Fragen bestimmten großen aristokratischen Geistern vorbehalten ist, oder gar bestimmt wird, wer diese Geister seien bzw. *nicht* seien (Arbeiter*innen, Frauen, Alte, ... usw.). So gebiert sich Klein-Friedrich als Avantgarde der Philosophen der Zukunft und verkündet mit selbstsicherer Gewissheit eine Wahrheit, die doch erst noch zu suchen wäre – und zwar mit dem *Verzicht* auf jede Gewissheit, die *immer* einen Gott voraussetzt. Das gilt auch für die Lehre vom freien Tode: Einerseits ist von einer Lehre die Rede, für die die Welt noch nicht bereit ist, die erst noch zu schaffen ist. Sie ist Aufgabe. Die Verwirklichung ist in die Zukunft projiziert. Der Tod als Fest, *er muss erst möglich werden*. Andererseits spricht er immer wieder in einer selbstgerechten Anmaßung und Härte, als sei die Lehre bereits verwirklicht, als könne irgendjemand (allen voran er selbst) die Grenze zwischen lebenswert und -unwert für sich oder sogar Andere bestimmen. Gegen diesen *triumphierenden* Nietzsche empfehle ich im Folgenden, sein *tragisches Bewusstsein* einzuwenden, das sich am besten am Zarathustra und der Dimension suizidaler Subjektwerdung verdeutlichen lässt.

3. Selbstmord als subjektives und pädagogisches Problem – Das unsichere suizidale Subjekt

Zarathustra ist Historiker, der die Kunde von Gottes Tod als erster verstanden hat; er ist Philosoph, der den Ekel vor der Sinnlosigkeit der Welt durchlebt und dadurch zu einer eigenen Lehre kommt, aber auch ein Pädagoge, dessen tätiges Schaffen darin besteht, eine Gemeinschaft zu bilden, die seiner Lehre Wert beimisst. Dabei ist es nicht bloß ein Detail, dass er sein hehres Ziel niemals erreicht. Der *Übermensch*, den er predigt (Z, 4, 14ff.), der ohne jede Götter zu leben imstande sei, ist das Wesen einer gemeinsam zu schaffenden Zukunft. Erst *er* würde die Lehre vom freien Tode beherrschen. Deshalb ist es zentral, dass Zarathustras Rede *vom freien Tode* mit Selbstzweifeln darüber schließt, ob seine eigene Existenz noch gerechtfertigt ist. Er meint sich sogar dafür entschuldigen zu müssen, am Leben zu bleiben. Ihm fällt als Rechtfertigungsgrund bloß seine zärtliche Liebe zu seinen Freunden ein – und nicht etwa die Kraft seines Wirkens:

Also will ich selber sterben, dass ihr Freunde um meinetwillen die Erde mehr liebt; und zur Erde will ich wieder werden, dass ich in Der Ruhe habe, die mich gebar.

Wahrlich, ein Ziel hatte Zarathustra, er warf seinen Ball: nun seid ihr Freunde meines Zieles Erbe, euch werfe ich den goldenen Ball zu.

Lieber als Alles sehe ich euch, meine Freunde, den goldenen Ball werfen!
Und so verziehe ich noch ein Wenig auf Erden: verzeiht es mir! (ebd., 95f.)

Zarathustra selbst, der Weiseste von allen, scheitert am eigenen Anspruch. Er ist ein Mensch *auf dem Weg* zu einer Lehre, die sein Leben rechtfertigt. Unter der Prämisse von Gottes Tod ist er auf der Suche nach eben jenen Elementen, im Namen derer Thomas von Aquin den Selbstmord verbot: Er sucht *seinen* Gott, der ihm und anderen Wert und Gesetz, des Lebens Wertgesetz sein kann, sucht nach *seiner* Gemeinschaft, mit der ihn ein ideelles Band verbindet, und auch nach einem *Selbst*, das auf sich selbst zu reflektieren in der Lage ist, vermittelt durch sein vergängliches Leben und Werk in Gemeinschaft. Dabei sollte das Moment des Scheiterns nicht ausgeblendet werden. Zarathustra zeigt, dass das antisuizidale Dreieck nicht nur erschüttert, sondern auch nicht mehr festzustellen ist. Er ist eine tragische Figur. Er bildet sich zwar einen Freundeskreis, muss ihn aber immer wieder seiner Autonomie halber verlassen und verlässt ihn auch zum Schluss. „Wo ist – mein Heim? Darnach frage und suche und suchte

ich, das fand ich nicht. O ewiges Überall, o ewiges Nirgendwo, o ewiges – Umsonst!“ (ebd., 341). An den Göttern, die er schuf, zerbricht er: „Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Loos –, als Verkündiger gehe ich zugrunde! [...] Also – endet Zarathustras Untergang.“ (ebd., 277) Auch die Identität des Selbst ist nicht mehr herzustellen, weil es im Dreieck dezentriert wurde.

Die Suche nach diesem Selbst, das sich im Verhältnis zu einer Werte-Gemeinschaft ausbildet, ist die nach *Souveränität*: überhaupt in der Lage zu sein, sich selbst Gesetz geben zu können. Diese Souveränität ist eine Form von *Autonomie* gegenüber der herrschenden Moral, die sich nicht in einer *negativen* Freiheit erschöpft, sondern zugleich die *positive* Freiheit beinhaltet, sich die Regeln des eigenen Lebens und Sterbens selbst zu setzen.

Frei wovon? Was schießt das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes? (ebd., 81)

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage des Selbstmords primär als subjektiv-pädagogisches Problem: Kann ein Selbstverhältnis entwickelt werden, in dem über den guten und schönen Tod zur rechten Zeit, ‚vernünftig‘ entschieden werden kann? Mit Blick nach oben auf das zweite Zitat (S. 130) ist es die Frage der Ausbildung jener Vernunft, die Nietzsche der suizidalen Seele als Herrscherin über den Körper attestiert. Diese Vernunft ist nichts Universelles (wie bei Kant oder Hegel), sondern die einer *begrenzten* Gesetzgebung. Sie ist auch nichts Geistiges wie die Idee der deutschen Idealisten, sondern trotz der Herrschaft *über* den Körper ein Teil von diesem: „Seele ist nur ein Wort für ein Etwas im Leibe. Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt.“ (Z, 4, 39). Worauf es Nietzsche ankommt, ist die Ausbildung eines „Selbst“ (ebd.), eine Reflexionsinstanz des Verhältnisses *zwischen* Seele und Körper, die bestimmt, wie „Geist“ („kleine Vernunft“ als Werkzeug der Seele) richtig einzusetzen ist, um den Körper gut zu führen. Verlangt wird, den widerstrebenden Kräften des Körpers durch *einen* Willen *eine* Richtung zu geben. Es geht also darum, ohne Rekurs auf eine „höhere Vernunft“ (Gott) die „kleine Vernunft“ (Geist) für die Feststellung einzusetzen, ob die „große Vernunft“ leben oder sterben *will*. Dafür bedarf es einer Selbst-Reflexion, die den Wert des eigenen Werks ins Verhältnis zur Gesellschaft setzt. Sich nach eigenen Gesetzen einen Willen

zu leben oder zu sterben setzen, das ist die „Tugend“ und „schwere Kunst“ des freien Todes, die erst eingeübt und gelernt werden will.

Diese subjektiv-pädagogische Aufgabe ist infolge Gottes Tod zwar nötig geworden, allerdings keine triumphale Erfolgsgeschichte. Vielmehr ist die Geschichte Zarathustras die einer *Suche* nach diesem souveränen Selbst, die zugleich eine Geschichte der Ausbildung suizidaler Subjektivität ist. Sich der Frage, ob der rechte Zeitpunkt gekommen, das eigene Leben gerechtfertigt ist, mit offenem Ausgang und in aller Konsequenz auszuliefern, ist ein wichtiges Moment zur Erlangung jener Souveränität, die uns Zarathustra erträumt. Die Beantwortung der Frage steht nicht am Ende, *nachdem* das Subjekt zur Souveränität befähigt ist, sondern die Frage muss immer wieder beantwortet werden, um souverän zu *werden*. Die Bewertung des eigenen Lebens nach eigenem Maß gehört zu dem Schaffensprozess, der den Nihilismus zu überwinden und der Welt (und schließlich dem Tod) erst Sinn zu verleihen in der Lage ist. Doch muss diese Übung, sich dem „furchtbare[n] Entweder-Oder“ auszuliefern, immer wieder geleistet werden. Sie will nie ganz gelingen, ihre Antwort ist immer vorläufig. „Frei zum Tode und frei im Tode, ein heiliger Nein-Sager, wenn es nicht Zeit mehr ist zum Ja: also versteht er sich auf Tod und Leben.“ (Z, 4, 95) Doch auch dieses *Nein* ist bloß die Vereinheitlichung widerstrebender Kräfte zu *einem* Willen. Die Ambivalenz ist nicht abzustellen, doch *ein* Wille wird verlangt. Zarathustra nennt sich den „Überwinder des großen Ekels“ (ebd., 334), vor sich und der Welt ohne Gott. Doch so wie der *Übermensch* künftiger Fluchtpunkt ist, kann und darf Zarathustra diesen Ekel des Nihilismus nie ganz abschütteln, der am Anfang der Erkenntnis stand. Mehrfach überfällt er Zarathustra um Mitternacht. Er will sterben. Gerade durch die sich wiederholende *Überwindung* der dunkelsten Stunde wird es Zarathustra möglich, ein glückliches Verhältnis zum vergänglichen Leben, zu seinen Freunden und zur Welt zu knüpfen (z. B. ebd., 284ff.). Das souveräne Subjekt, das Nietzsche vorschwebt, ist immer wieder ein suizidales. Und das souveräne Subjekt ist immer ein gebrochenes. Der König hinkt seinem Tod entgegen.

II. Was kann eine Sterbehilfedebatte von Nietzsche lernen?

Sollte es nicht um Sterbehilfe gehen? Warum so viele Worte zum Suizid bei Nietzsche? – Weil in der Sterbehilfedebatte dieselbe große Frage nach dem *freien Tod zur rechten Zeit* und die gleichen kleinen, ausweichen-

den, *menschlichen allzumenschlichen* Antworten *ewig wiederkehren*, da der Mensch sich nicht zu überwinden anschickt. Weil Nietzsches *Beharren auf der Frage* dazu dienen *kann*, eine Suizidkultur, die den assistierten Suizid unter demokratischen Bedingungen zu erlauben gedenkt, in aller Konsequenz mit Schwierigkeiten zu konfrontieren, für die der Liberalismus blind ist. Weil Nietzsches tragische Suizidethik politisch gewendet vielmehr illiberale Bedingungen für eine Sterbehilfekultur und ihre suizidalen Subjekte aufzeigen kann, die Voraussetzungen für ihre demokratische Befragung wären.

1. Die Metaphysikkritik

Solange die alten Götter und Götzen wieder auftauchen, bleibt Nietzsches Vorschlaghammer der Metaphysikkritik ein brauchbares Instrument. Schlägt man gängige Gedanken der Sterbehilfedebatte an, und nimmt ihnen ihr *Absolutes*, das ihnen Sinn verleiht, dann hören wir, dass sie hohl sind.⁷ Obwohl die Gegner*innen der Liberalisierung nicht müde werden zu betonen, dass sie keinesfalls das Recht auf Suizid infrage stellen, sondern ob der Staat Hilfe dafür gesetzlich rahmen soll, rufen sie das diskursive Regelwerk des absoluten Selbstmordverbots wieder auf, um den Anspruch des Individuums abzuwehren.

Das zeigte die Orientierungsdebatte des Deutschen Bundestags im April 2021 (Plenarprotokoll 19/223). Nicht jede*r kommt so anachronistisch daher und führt im Deutschen Parlament den christlichen Gott als Argument ins Feld, um menschliches Leben als „*bedingungslos wertvoll*“ (Alexander Kraus, CDU), die Würde seines nackten Lebens als *unantastbar*, und seinen Schutz als *absolute* Pflicht des Staates zu verstehen. Sechs Politiker aus der AfD und der Unionsfraktion teilen diese Argumentation.⁸ Würde man

7 So die Charakterisierung seiner Methode in der *Götzendämmerung – oder wie man mit dem Hammer philosophiert* (GD, 6, 57f.) Der Hammer ist ihm Instrument zum „Götzen aushorchen [...] keine Zeitgötzen, sondern ewige Götzen“. Der Hammer stellt Fragen und lässt einen hohlen Ton ertönen, der offenbart, dass es weder jenseitige noch ewige Wahrheiten gibt, sondern bloß diesseitige und begrenzte.

8 Alexander Kraus folgert aus seiner Positionierung als Christ nicht nur, dass das Leben nicht verfügbar sei, sondern sieht im Tod eine Reflexionssituation im Leben im Hinblick auf das Jenseits. Fraktionsbruder Axel Müller (CDU) konstatiert ein christliches Verständnis der Menschenwürde, das er gegen das des BVerfG setzt. Leben könne als Geschenk Gottes nicht zurückgegeben werden. Stephan Pilsinger (CSU) ergänzt, dass diese absolute Würde und ein adäquates Verständnis von Autonomie nur auf sicheren

all diese Kinder Gottes zum Klartext zwingen, müssten sie sagen: Der Staat kann Suizidhilfe nicht dulden, weil *jeder* Selbstmord ein Verbrechen ist – gegen den Schöpfer, die Gemeinschaft der Kinder Gottes und das Selbst, das seine Würde durch eine ewige Seele erhält. Nun hatten aufgeklärte und aufklärende Philosophen und Juristen schon im 18. Jahrhundert festgestellt, dass der strafrechtliche Tatbestand modernen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Strafzweck widerspricht.⁹ Was blieb, war nur die Möglichkeit, institutionalisierte Assistenz zu verbieten, bis das BVerfG 2020 § 217 StGB kippte. Doch was man den Gläubigen anrechnen muss, ist, dass einige von ihnen im Gegensatz zu den liberalen Individualist*innen noch von den Beziehungen zu den Nächsten reden, in denen einzig Autonomie und Würde gelebt werden kann, und dass sie immerhin *den Namen des Vaters* aussprechen, dem sie dienen.

Säkulare Humanist*innen, die die Mehrheit der Liberalisierungsgegner*innen ausmachen, getrauen sich das weniger. Nicht wenige von ihnen reproduzieren dennoch Regeln des absoluten Selbstmordverbots. Mal mehr, mal weniger wird die Vernunft idealistischer Aufklärung explizit gemacht, die das göttliche Band zwischen allen Menschen hier ersetzt – und ideengeschichtlich das christliche Selbstmordverbot säkularisierte. Bei Kant wird die Seele zur ebenso ewigen moralischen *Person*, in der sich die Menschheit spiegelt, die neue Glaubensgemeinschaft vernunftbegabter Wesen, auf die sich die Regel des kategorischen Imperativs bezieht (1977, 552ff.; 2007, 53ff.). Der Selbstmord ist für Kant ein Verbrechen gegen die Menschheit, weil er sie mit der Person auslösche, wo das Personenkollektiv doch Bedingung für den freien Willen und die ihn begründende Vernunft des kategorischen Imperativs selbst ist. Hegels historische Vernunft holt die transzendente Vernunft Kants auf die Erde ins faktisch verwirklichte Recht, gegen dessen gesamtes System der Selbstmord verstößt (Hegel 1970, §70, 151f.). Denn der freie Wille der Seele bildet sich bei Hegel erst durch

Füßen stehe, wenn der Schutz des Lebens *uneingeschränkt* gilt. Volker Münz (AfD) leitet aus dem christlichen Menschenbild die Pflicht zur Achtung und Erhaltung des Lebens ab, weshalb es für jede anderweitige Beratung wie auch für den Schwangerschaftsabbruch kein Recht geben könne. Für Fraktionskamerad Kleinwächter ist der Lebensschutz Verantwortung vor Gott und den Menschen.

- 9 Denn die vormaligen *peinlichen Strafen* an toten Körpern und Vermögenskonfiszierungen bei Angehörigen dienen weder dem Schutz der Gesellschaft vor dem*der Täter*in noch seiner*ihrer Besserung. Der Zweck des Erhalts gesellschaftlicher Sittlichkeit und Religion wird angesichts der Ausdifferenzierung des modernen Rechts und der (zunächst anatomischen) Pathologisierung von Suizidalität illegitim. Preußen ist 1791 der erste Staat, der alle Strafen abschafft (Baumann 2001, 83ff.; 127ff.).

das zivilrechtliche Eigentumsverhältnis zu einer Sache, könne aber nur insofern über das Leben des eigenen Körpers verfügen, als dass er es nicht *entäußert*, weil mit der Einheit der Person als zugleich im Körper lebend und über ihn verfügend die Bedingung für die Selbstbezüglichkeit des freien Willens zerschlagen würde, auf dem das bürgerliche Recht fußt. Nicht der Menschheit, sondern dem rechtsetzenden Staat gehöre die Gewalt über das nackte Leben, weil er als äußerliche Macht die Bedingungen für das Eigentumsverhältnis der Person als Einheit erst setzt.

Wir haben bei Nietzsche gesehen, wie brutal der Widerspruch zwischen Individuum und modernen Gesellschaften nun auftreten kann, wenn individueller Wille nicht gesellschaftlichen Interessen entspricht. Kants und Hegels Säkularisierungen des Selbstmordverbots waren Versuche, trotz Anerkennung des modernen Widerspruchs die Harmonie wieder herzustellen, indem das eine Absolute (Gott) durch das nächste (Vernunft) substituiert und mit dem freien Willen des Individuums versöhnt wird. Ebenso stellt sich diese Frage der Versöhnung säkularen Humanist*innen in der heutigen Sterbehilfedebatte ausschließlich als Überzeugung des freien Willens hin zum Leben (Finzen 2008, 30). Eine staatliche Ermöglichung assistierter Suizide muss für die säkularen Humanist*innen inakzeptabel sein, weil dies ideell die Identität des (wahlweise transzendental oder juristisch begründeten) Gemeinwesens bedroht, das der Staat repräsentieren soll. Deshalb der Verweis auf das Grundgesetz, das den Lebensschutz als nicht relativierbare staatliche Aufgabe festschreibt.¹⁰ Deshalb auch die häufige Rede von ‚Dammbbruch‘¹¹ oder ‚Büchse der Pandora‘¹², die die feststehende Grenze eines Verbots bereits voraussetzt, deren Verletzung zu einem Sündenfall *am*

10 In der Orientierungsdebatte wird diese Position häufig durch die Unionsfraktion vertreten. Die Verfassung und ihr unteilbarer Schutz menschlichen Lebens erscheinen wahlweise als Ermöglicherin, Garantin oder Bedingung von Freiheit und Selbstbestimmung, deren „Grund und Grenze“ (Philipp Amthor) sich aus der allgemeinen Würde menschlichen Lebens ableite.

11 Kamann stellt fest, dass sich das Dammbbruch-Argument auf die NS-Euthanasie, die Zerstörung des Arzt-Patienten-Verhältnisses oder moralischen Verfall beziehen kann, aber in allen Dimensionen der Plausibilitäts- und Evidenzprüfung nicht standhält (Kamann 2009, 91ff.). Zur Kritik des Dammbbruch-Arguments, siehe auch den Beitrag von Graefe in diesem Band. Streeck kritisiert in ihrem Beitrag das verwandte „Argument der schiefen Ebene“.

12 Von ihr sprechen Beatrix von Storch (AfD), Volker Münz (AfD), Michael Brand (CDU) und Robby Schlund (AfD). Der Ausdruck ist wie auch ‚Dammbbruch‘ entgegen dem Eindruck hier nicht auf Rechtsaußen beschränkt, sondern ist fester Bestandteil der konservativen Position.

Ganzen wird (der Menschheit bzw. aller Staatsbürger). Die Relativierung des Lebenswerts, die zwangsläufiges Ergebnis der Zerschlagung des Absoluten ist und jede Liberalisierung assistierter Suizide zumindest implizit einkauft, birgt in der Logik säkularer Humanist*innen deshalb die Gefahr, geradewegs zur Hölle zu fahren, die *alles* zerstört: zum T4-Programm der Nationalsozialist*innen – Verbrechen gegen *die Menschheit* und *den Rechtsstaat*.¹³

Auch radikale Liberalisierungsbefürworter*innen rechnen sich gerne den Humanist*innen zu, wie ihre historische Avantgarde *Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben* schon im Namen trägt. Doch *das Menschliche* ergibt sich hier einzig aus dem Individuellen, ohne dass das Einzige (Trennende) wieder mit einer Gemeinschaft (dem Gemeinsamen) vermittelt würde.¹⁴ In der Isolierung und Hypostasierung des Individuums wird es zu einem sich selbst begründenden Subjekt. Sein Wille geschehe! Aber war das nicht Gott vorbehalten? Geben sich Liberale zwar gerne besonders säkular und aufgeklärt, als würden bloß alte christliche Vorurteile die Menschen vom freien Sterben abhalten, sind sie selbst einem Gott aufgesessen.¹⁵ Denn der Kurzschluss des Individuums mit sich selbst ist bei Herauslösung der Gemeinschaft nur möglich, indem es sich zumindest implizit *unmittelbar* mit der Allmacht eines Absoluten identifiziert. Bei David Hume, der vielen

13 Das Schreckgespenst deutscher NS-Euthanasie kann sowohl auf linker Seite auftauchen, um die Gefahren der Marktregulation des Todes hervorzuheben (Kathrin Vogler, DIE LINKE) als auch von rechter Seite (Schlund, AfD), um die soziale Akzeptanz von Suiziden zu verhindern. Auch Finzen sieht T4 vor der Tür (2008, 12f.) und gleich das ganze Abendland bedroht (ebd., 38), was dann zu der Frechheit führt, den Deutschen wegen „unsere[r] Geschichte“ (ebd., 50) moralische Urteilskraft zu attestieren.

14 In der Orientierungsdebatte sind das tendenziell Helling-Plahr (FDP), der jede Moralvorstellung ablehnt, die die individuelle Entscheidung bevormundet, Renate Künast (Grüne), die verfassungsgemäß das Recht auf assistierten Suizid „in jeder Lebenslage“ gewährleisten möchte, aber den Bedarf an Regulation und Schutzvorschriften sieht (der Widerspruch bleibt meist bestehen), Helge Lindh (SPD), der es als Anmaßung empfindet, eine selbstbestimmte Entscheidung überhaupt zu beurteilen, Thomas Seitz (AfD), der auf der individuellen, persönlichen Entscheidung der Suizidbeihilfe beharrt und Daniela De Ridder (SPD), die den Tod für eine „höchst-individuelle Entscheidung“ hält.

15 Ein interessanter Fall ist Kamann, weil er Einsicht in die Religiosität des Individualismus hat, ihn aber annimmt, weil er in ihm die einzig noch bewährte, ins Weltliche verschobene Transzendenz eines Hoffnungsversprechens sieht (Kamann 2009, 45f.), das selbst durch die Religiösen nicht hintergebar ist, als sie Gott als einen „Super-Individualisierer“ (ebd., 80) installieren, um *ihre* Moral vom guten Sterben zu verbreiten.

als Vater liberaler Suizidethik gilt, wird Gott noch beim Namen genannt. Er schrieb: „I believe that no man ever threw away life while it was worth keeping.“ (Hume 2005, 10). Doch sein Vertrauen auf die Rationalität des Individuums beruhte explizit auf der frommen wie demütigen Einsicht, dass es eine Anmaßung wäre zu glauben, das Individuum könne gegen die Regierungsgesetze des Universums von „the Almighty“ verstoßen (ebd., 3). Damit war der*die Suizident*in *immer* im Einklang mit ihrem Schöpfer und dem ganzen Universum – und das Thema des Suizids aus der Ethik entlassen. Denn warum dann noch darüber reden? Den liberalen Gott ruft man heut nicht mehr beim Namen. Doch sein Schweigen, das ist geblieben.

Die Liberalen reden gerne vom ‚Freitod‘. Manchmal haftet ihm gar etwas Heroisches an, indem er als höchster Ausdruck und Bekräftigung *ihrer* Selbstbestimmung und Autonomie gedeutet wird. Mit Zarathustras Lehre hat das wenig zu tun – weil die Begriffe bei Nietzsche nichts mit bürgerlichem Liberalismus zu tun haben (er hasste seine Gleichmacherei), sondern eher im Sinne einer modifizierten antiken Tugendethik (der Stoiker und Epikureer¹⁶) gebraucht werden. Nietzsches Freitod ist eine „schwere Kunst“, die erst gelernt werden will (und nicht einmal Zarathustra beherrscht). Nicht alle Suizide sind freie Tode, nicht jene, die aus christlicher oder nihilistischer Todessehnsucht begangen werden, nicht die, die zu früh sind (Nietzsche nennt Jesus, der seine Lehre noch nicht vollendet hatte), auch nicht die späten, die auf Drängen hin zustande kommen, sondern nur der *Tod zur rechten Zeit* – genau dann, wenn das Werk reif ist. Die Kunst ist kein Naturrecht, das den Massen an Individuen qua Geburt zukommt, sondern ein *Vorrecht* derjenigen, die sich selbst Souverän und Gesetz sein können.

Das BVerfG machte hingegen deutlich, dass *jedem* Menschen jene Würde zukomme, das eigene Leben bis in den eigenen Tod zu gestalten, woraus es ein *Recht* für jedes Individuum ableitet. Auf solch liberale Forderung oder Deklaration individueller Rechte hin würde Nietzsche fragen: Wer hat überhaupt gelernt, Individuum zu sein? Denn für ihn bildet sich das souveräne, frei wollende Individuum, das vom juristischen Vertragsverhältnis vorausgesetzt wird, nicht nur erst durch dieses Verhältnis (wie bei Hegel).

16 Ein bedeutender Unterschied besteht darin, dass es Nietzsche nicht um die ethische Gesetzgebung in Angleichung an eine natürliche geht, sondern um eine gesellschaftlich-schaffende Gesetzgebung der Zukunft *gegen* Naturgesetze (Deleuze 1992, 21). Man denke an den Selbstmord als Rebellion gegen den „Selbstmord der Natur“ (s. o.). Für die Pluralität antiker Schulen, die sich zum Suizid verhalten, siehe Minois (1996, 71ff.).

Das souveräne Individuum muss außerdem die Bildung des Gewissens vergessen, die es erst dazu befähigt, zu versprechen und Versprechungen einzuhalten (GM, 5, 293). Das erhebt das „Tier, das *versprechen darf*“ (ebd., 292) zugleich *über* das staatliche Gesetz, weil es des vertraglichen Zwangs nicht bedarf. Indem das BVerfG hingegen dem Anspruch auf einen schmerzfreien, sicheren und selbstbestimmten Tod stattgibt, behandelt es pauschal Bürger*innen als jene Vertragssubjekte, deren souveräner Umgang mit eigenem Leben und Sterben als gegeben unterstellt wird. Das Phantasma eines rationalen Subjekts, das den ‚philosophischen Selbstmord‘ beherrscht, weil sein „Suizidentschluss auf einen autonom gebildeten, freien Willen zurück[geht...], auf der Grundlage einer realitätsbezogenen, am eigenen Selbstbild ausgerichteten Abwägung des Für und Wider“ (BVerfG 2020, Rn. 240), wird erst einmal als allgemein existent angenommen, um dann nur den besonderen ‚irren‘ Einzelfall davon auszuschließen.

Dem BVerfG aber vorzuwerfen, dass es seinem Subjekt wider gesellschaftlicher Realität einen freien Willen zum Tod unterstellt, ist wohlfeil. Denn sein juristischer Diskurs muss *Free Willi* als sein *absolut* freies Subjekt doch anrufen, um sein Sprechen zu *begründen*.¹⁷ Ist es nicht vielmehr bemerkenswert, dass das BVerfG hinzufügt, dass der Staat nicht nur verpflichtet wird, für Möglichkeiten, aus dem Leben zu scheiden, zu sorgen, sondern zugleich, „die Autonomie des Einzelnen bei der Entscheidung über die Beendigung seines Lebens [...] zu schützen“ (ebd., Rn. 232)? Dass die Gesellschaft dabei nicht als Ermöglicherin von Autonomie, sondern ausschließlich als „autonomiegefährdende soziale Pressionen“¹⁸ vorkommt, vor deren *negativer* Kraft die *natürliche* Autonomie des suizidalen Individuums geschützt werden muss, ist ebenfalls dem juristischen Diskurs geschuldet. Denn trotz gelegentlicher Soziologismen, dass Selbstbestimmung „immer relational verfasst“ und „von gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren beeinflusst“ sei (ebd., Rn. 235), lässt sich das gesellschaftspolitische Anliegen des Urteils in die Sprache der Verfassungsgüter gar nicht anders übersetzen denn als Deformation ihrer ursprünglichen und ewigen Ordnung, in deren Zentrum der freie Willi steht. Aber ist es nicht gerade die Aufgabe

17 In der Sprache des Urteils: „Ein legislatives Schutzkonzept hat sich aber an der der Verfassungsordnung des Grundgesetzes zugrundeliegenden Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen auszurichten, das darauf angelegt ist, sich in Freiheit selbst zu bestimmen und zu entfalten.“ (BVerfG 2020, Rn. 338)

18 Das umfasst alle „Formen der Einflussnahme [...], die geeignet sind, eine reflektierte, abwägende Entscheidung orientiert am eigenen Selbstbild zu verhindern oder wesentlich zu beeinträchtigen“ (ebd., Rn. 248).

des BVerfG, über die Einhaltung gleicher, unteilbarer Grundrechte der Bürger*innen durch den Staat zu wachen, damit naturrechtlich absolut und ewig Vorausgesetztes nicht verletzt wird?

2. Demokratische Suizidkultur als notwendige und unmögliche Aufgabe

Was ist, wenn wir das BVerfG nicht *nur* als naiven Vollstrecker neoliberaler oder spätkapitalistischer Ideologie betrachten (wie Graefe in diesem Band), sondern sein Urteil als politischen Fingerzeig, der eine *Aufgabe* formuliert: die Aufgabe nämlich, politische und kulturelle Voraussetzungen *zu schaffen*, unter denen der freie Tod *zukünftig und für alle möglich wird*? Das universelle Recht, mit dem das BVerfG unterschiedslos um sich wirft, wäre nichts, was *tatsächlich* auf irgendeiner *gegebenen* Fähigkeit oder Pflicht zu Selbstbestimmung und Eigenverantwortung beruht. Die Würde des Individuums, auf der das universelle Recht beruht, die unantastbar, also *absolut* ist, wäre nichts, was *tatsächlich natürlich* gegeben wäre, eingeschlossen im Kern eines asozialen Individuums, das nach einem neoliberalen Autonomiebegriff zu einer einsamen Entscheidung auf Leben und Tod verurteilt wird, sondern etwas, das in der Gemeinschaft des Volkes, an das sich das Grundgesetz richtet, erst hergestellt und universalisiert werden *soll*. Dieses Grundgesetz richtet sich auch an Gott. Das ist kein alberner Wurmfortsatz aus vor-aufgeklärten Zeiten. Die Anrufung SEINES Namens ist vielmehr Existenzbedingung für jedes Absolute, d. h. Nicht-Relativierbare, wie es in Naturrechten artikuliert wird (Derrida 2000). Doch wäre Seine *Notwendigkeit* mit Nietzsche und Derrida in eine ferne, noch unbestimmte Zukunft projiziert und mit der *Unmöglichkeit* zu konfrontieren, die sich aus der (philosophischen, historischen und subjektiven) Erfahrung vom Tod Gottes ergibt. Die Universalisierung des Rechts auf den assistierten *Tod zur rechten Zeit* und die Verwirklichung sozialer Bedingungen, in denen die Souveränität, nach eigenen Regeln zu sterben, tatsächlich von allen beherrscht werden kann, wäre – dem Übermenschen gleich – der Fluchtpunkt einer *vielleicht fernen* Zukunft, die *vielleicht nie* erreicht werden kann. Es wäre Derridas *Gerechtigkeit im Kommen*¹⁹, die ein Naturrecht

19 „Die Gerechtigkeit bleibt *im Kommen*, sie muß noch kommen. [...] In dem Maße, in dem sie nicht einfach ein juridischer oder ein politischer Begriff ist, schafft darum vielleicht die Gerechtigkeit zu-künftig Offenheit für eine Verwandlung, eine Umgestaltung oder eine Neu(be)gründung des Rechts und der Politik – öffnet sie *vielleicht*

überstürzt erklärt, um zu seiner sozialen Verwirklichung zu streben.²⁰ Dass diese dekonstruktive Philosophie um das Scheitern an ihrem *unendlichen* Anspruch weiß, entbindet nicht von der Aufgabe, ihn *trotzdem* zu verfolgen: erstens durch den *überstürzten* Rechtsanspruch auf assistierten Suizid, der das Naturrecht in positives Recht übersetzt, um zweitens die Stärkung institutioneller Arrangements zu erzwingen, die die Souveränität, die der Anspruch eigentlich voraussetzt, zu gewährleisten versuchen. Ist es nicht bemerkenswert, dass unter allen Liberalen und Gesetzes-Initiator*innen Einigkeit darüber besteht, dass starke Suizidprävention und Palliativmedizin Bedingungen für eine gelungene Liberalisierung sind?²¹

Doch muss die Aufgabe unter Spannung bleiben. Das BVerfG löst den Widerspruch zwischen den zwei absoluten, unteilbaren Werten auf, indem *das Leben* des Lebensschutzes kein nacktes Überleben, sondern schon *ein selbst bestimmtes* meint. So erscheint die autonome „Beendigung des Lebens“ im Leben als jenes „Leben als solches“, das des Schutzes bedarf (BVerfG 2020, Rn. 227ff.). Selbstbestimmung ist als „oberste[r] Wert“ der Verfassung „Mittelpunkt der Werteordnung“ (ebd., Rn. 277). Durch diesen *obersten* Herrn entsteht wie bei Hume um den Mittelpunkt des Individu-

diese Verwandlung, Umgestaltung oder Neu(be)gründung der Zu-kunft. ‚Vielleicht‘ – wenn es um (die) Gerechtigkeit geht, muß man immer ‚vielleicht‘ sagen.“ (Derrida 1991, 56f.)

- 20 Gerechtigkeit erfordert für Derrida immer diesen performativen Justizakt, der im *entscheidenden* „Augenblick der Dringlichkeit und Überstürzung“ (Derrida 1991, 53) immer ein Stück weit unbesonnen und ahnungslos ist.)
- 21 In der Orientierungsdebatte betonen das Castellucci (SPD), Sitte (Linke), Kappert-Gonther (Grüne), Griese (SPD), Straetmanns (Linke), Moll (SPD), De Ridder (SPD) und Schulz (SPD). Der Deutsche Hospiz- und Palliativverband (DHPV), die Deutsche Gesellschaft für Suizidprävention (DGS), die Arbeiterwohlfahrt (AWO) und der katholische Krankenhausverband Deutschlands (kkvd) hatten gefordert, dass der Legalisierung des assistierten Suizids ein Suizidpräventionsgesetz und die Stärkung der Palliativversorgung vorausgehen müsse (Ärzteblatt, 09.09.2022). Dieselben Verbände taten sich vor dem Urteil dadurch hervor, die Stärkung der beiden Bereiche gegen assistierten Suizid auszuspielen. In der Orientierungsdebatte tun das Pilsinger (CSU), Münz (AfD), Schlund (AfD), Irlstorfer (CSU), Strasser (FDP), Kleinwächter (AfD), Henke (CDU), Weiß (CDU) und Amthor (CDU). Die paternalistische Frechheit besteht darin, Sterbewünsche pauschal zu pathologisieren, um zu behaupten, dass die sie Äußernden *eigentlich* nur gut betreut werden möchten (Kamann 2009, 60). Palliativmedizin und Suizidprävention fungieren als „Abwehrzauber gegen die Sünde der Sterbehilfe“ (ebd., 70). Der Bundestag hat inzwischen mit großer Mehrheit beschlossen, 2024 ein Suizidpräventionsgesetz zu erarbeiten (s. Vorwort). Der katastrophale Zustand vieler Pflegeheime mag erwähnt werden, spielt in der Debatte aber eine nachgeordnete Rolle.

ums der Kreis eines harmonischen Universums, in dem es *in der Regel* keinen Widerspruch gibt, bzw. dieser erst *in der Ausnahme* aufricht, wenn einer Person mit Sterbewunsch ihr freier Wille aberkannt wird. Dann legitimiert die Schutzpflicht des Staates die *Einschränkung* der Autonomie des suizidalen Subjekts, niemals aber ihre Aufhebung (ebd., Rn. 303). An keiner Stelle ist der Lebensschutz relativiert, da er erst im natürlichen Einklang mit Autonomie erscheint und dann ggf. durch relative Einschränkung den Einklang gesellschaftlich ins Lot zu bringen einfordert. Damit hat das BVerfG der Widerspruchsfreiheit *seines* Gottes genüge getan, indem es die „Quadratur des Kreises“ (Brand, CDU, in Orientierungsdebatte) auf den Gesetzgeber abwälzt, der die Rahmenbedingungen schaffen soll, die die „Beurteilung [von Sterbewünschen] nach Maßstäben objektiver Vernünftigkeit“ regelt (ebd., Rn. 340).

Doch bleibt die Grenze der Vernunft strukturell gefährdet. Zum einen, weil es der *maßlose* Anspruch an einen rationalen Sterbewunsch ist, dauerhaft und fest zu sein und sich bei Verfügung über sämtliche Informationen über die eigene Lage und Alternativen zum Tod gebildet zu haben (ebd., Rn. 242ff.). Wann ist das schon der Fall? Zum anderen, weil zwar nur Menschen mit *akuter* psychischer Erkrankung von der Befähigung zu einer solchen Willensbildung ausgeschlossen werden sollen, psychische Erkrankung aber zugleich generell als strukturelles *Risiko* für den freien Willen erscheint (ebd., Rn. 245). Wann ist das *nicht* der Fall? Eine *unmögliche* Entscheidung wird bei allen Vorschlägen institutioneller Verfahren deshalb auf die Professionen abgewälzt, die traditionell für die Begutachtung des freien Willens zuständig sind: Medizin, Psychiatrie, Psychologie. Was ist der Fall? Ihre *An-maßung* soll das kantige Quadrat wieder zum ewigen Kreis machen, indem ihr Wissen das *normative* Problem in ein *wissenschaftliches* verwandelt, das *mit Gewissheit* entschieden werden kann. Wissenschaftlicher Zauber verdeckt die Widersprüche und entzieht die Grenzen ihrer ethisch-politischen Aushandlung.²²

22 Die seltsame Position dieser Wissenschaften wird z. B. in einer Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Psychoanalyse, Psychotherapie, Psychosomatik und Tiefenpsychologie deutlich (DGPT 2020). Darin wird der Widerspruch des Urteils gesehen, auf die Beurteilung von Sterbewünschen verzichten, aber psychisch erkrankte Menschen ausschließen zu wollen. Das Schreiben hebt die Sozialität und Normativität des freien Willens gegen die rechtsphilosophische Konzeption hervor, um ihre Professionen dann in Stellung zu bringen, diese Beurteilung der Verengung von Freiheit auch jenseits psychiatrischer Gutachten leisten zu können. Das offenbart ein Bewusstsein darüber, dass ihre wissenschaftliche Praxis sich nur *als ethische*

Gegen solch Hokuspokus bedarf es etwas, das Gesetzgebung selbst nicht schaffen kann und Zeit braucht: eine demokratische Suizidkultur. Darunter verstehe ich die radikale Demokratisierung des freien Todes als die fortwährende Bestimmung jener universellen *Gerechtigkeit im Kommen*, die dem*der Suizident*in widerfahren soll, durch eine Demokratie, die ebenfalls nur *im Kommen* begriffen sein kann, als sie sich der Aushandlung dieses gottlos nicht fixierbaren Dings ‚freier Tod‘ niemals entzieht.²³ Es würde bedeuten, die Erschütterung des antisuizidalen Dreiecks anzunehmen und sich die Vermittlung der drei Ecken zur Aufgabe zu machen, einen unabschließbaren Diskurs über den freien Tod zu führen, in der Öffentlichkeit wie in unseren privaten Beziehungen, um damit Nietzsches aristokratisches Projekt des Freitods zu einem gemeinen zu machen und damit unter universalistische Vorzeichen zu stellen. Das heißt: Wir müssen reden. Was sind die Götter, die dem Leben und Sterben Maß und Richter sind und sein sollen? Lass uns sie beim Namen nennen. Von welcher Gemeinschaft oder Gesellschaft sprechen wir, die sich durch bestimmte Werte des Lebens und Sterbens konstituiert und unserem Werk einzig Adressatin sein kann? Lass uns sie schaffen. Und wie können wir dort Beziehungen knüpfen, in denen sich suizidale Subjekte bilden, die den Wert ihres Lebens im Verhältnis zur Gemeinschaft souverän zu bestimmen in der Lage sind, in *relativer* Autonomie zur Gesellschaft und ihren herrschenden Werten?

Wie wir uns die kulturellen Bedingungen einer solchen suizidalen Subjektwerdung vorstellen können, davon kann uns Thomas Macho eine Idee geben. Denn in seiner Kulturgeschichte *Das Leben nehmen* (Macho 2017) betrachtet er den Suizid als Kulturtechnik, mittels derer ein Subjekt sich als suizidales ausbildet. Lesend und schreibend, schauend und bildend tritt das Subjekt vermittelt durch das kulturelle Deutungsrepertoire seiner Zeit in ein Verhältnis zu sich selbst, indem es sich als tot bzw. von eigener Hand gestorben seiend imaginiert. Macho rückverfolgt diese Techniken

begründen lässt – was den stärker medizinisch orientierten Psychowissenschaften der DGPPN abgeht. Diese sehen ihre *psychiatrische* „fachärztliche Kompetenz“ gefragt, um Freiheitsbeschränkungen durch Symptome festzustellen (DGPPN 2020). Dies werden sie auch tun, weil sie assistierten Suizid überwiegend nur bei „terminalen Erkrankungen mit hohem Leidensdruck“ für legitim halten (ebd.). Damit stehen sie in Widerspruch zum BVerfG und der eigenen Aussage, dass ‚psychische Krankheit‘ die Freiverantwortlichkeit nicht per se beschränke. Doch von Widersprüchen und Moral wird im Gutachten vor dem Amts- oder Betreuungsgericht nichts zu lesen sein. Kittel an – Abrakadabra!

- 23 Derridas Verknüpfung kommender Gerechtigkeit mit „*kommender* Demokratie“ findet sich in *Marx' Gespenster* (1995, 109).

durch Literatur, Philosophie, Kunst, Film und Politik. Nietzsches vielzitiertes Selbstmordgedanke als „ein starkes Trostmittel“, mit dem „man gut über manche böse Nacht hinweg[kommt]“ (JGB 5, 100) gehört in diese Kategorie einer Technik suizidaler Subjektbildung, die sich, Zarathustras Ekel überwindend, dem Leben immer wieder zuwendet. Diese *meditatio mortis* ist eine Übung der Stoiker, die durch gedankliche Vorwegnahme vergegenwärtigen soll, dass der Tod kein Übel ist.

Foucault hatte diese Übung als eine *Selbsttechnik* betrachtet (2005c, 437f.). Der Begriff bezeichnet „Verfahren zur Beherrschung oder Erkenntnis seiner selbst, mit denen der Einzelne seine Identität festlegen, aufrechterhalten oder im Blick auf bestimmte Ziele verändern kann oder soll“ (Foucault 2005a, 259). Macho schließt explizit an diesen Begriff Foucaults an (Macho 2017, 15f.). Foucault wendete sich spätantiken Autoren zu, um bei ihnen ein *anderes* Selbstverhältnis zu suchen, das er *Sorge um sich* nannte (Foucault 2005e, 755ff.). In einem Interview machte er deutlich, worum es ihm dabei ging: den modernen Freiheiten und Ungewissheiten, die sich mit den Errungenschaften von '68 noch verstärkt hätten, eine *ethische Praxis* für den Umgang mit ihnen zu geben, welche individuelle Freiheit erst begründen kann (Foucault 2005f, 893ff.). Denn für die *negative* Freiheit von juristischen wie moralischen Gesetzen bedürfe es eines Subjekts, das im *positiven* Sinne frei *dazu* ist, sich selbst Gesetzgeber zu sein und so Autonomie gegenüber gesellschaftlichen Moralvorstellungen zu wahren imstande ist, die mit sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen verbunden sind. Foucault versteht seine Ethik als Reaktion auf die abendländische Philosophie des 19. Jahrhunderts, die das politische Subjekt nur noch als Rechtssubjekt des Naturrechts oder positiven Rechts fasse und seine Konstitution *als ethisches* verdrängt habe. Diese Verdrängung sei auch Voraussetzung für die *Biopolitik* eines *Fürsorgestaates*, der Freiheiten durch Humanwissenschaften und Präventionspolitiken liberal regierbar gemacht hat.²⁴ Das ethisch-politische Subjekt, das Foucault vorschwebt, ist eines, das schwerer regierbar ist, weil es sich durch seine autonome Gesetzgebung

24 *Biopolitik* ist für Foucault eine moderne Regierungsrationalität, deren Ziel es ist, menschliches Leben zu vermehren, zu verlängern, in seiner Produktivität zu steigern (1983, 129ff.; 2014). Dafür greift der liberale *Fürsorgestaat* (Foucault 2005g, 199) nicht mehr auf Zwang und Verbote, sondern auf Regierungstechniken zurück, die das Handlungsfeld *freier* Subjekte strukturieren und mit humanwissenschaftlich legitimierten Autoritäten und Institutionen Führungsangebote bereitstellen. Für die bedarfsorientierte Strukturierung bedient sich Biopolitik der statistischen Vermessung der Bevölkerung nach Merkmalen und Risiken sowie der politischen Ökonomie,

immer auch *gegen* biopolitische Führung richten kann. Was Foucault in spätantiker Philosophie und Praxis also sucht, ist ein illiberales ethisches Subjekt, das dem hegemonialen Liberalismus als souveräner Bürger auch Korrektiv und Gegenspieler sein kann.

Foucaults Spätwerk kann als Demokratisierung von Nietzsches Ethik eines Lebens ohne Gott verstanden werden, ist es doch gerade die radikale Diesseitigkeit, die Foucault an antiken Ethiken schätzt und das Verhältnis zum Tod (mit Seneca) in den Mittelpunkt der Selbstsorge stellt (2005f, 886f.). Im Sinne Nietzsches ist es auch zu verstehen, wenn Foucault für eine „Kultur des Selbstmords“ plädiert, die ihn positiv besetzt (2005d, 642) und als schwere Arbeit an sich selbst versteht, die als Fest gefeiert werden sollte (2005b, 309f.). Macho beobachtet die Ausbreitung suizidaler Selbsttechniken in der Moderne im Zuge ihrer wachsenden medialen Verfügbarkeit (2017, 94f.). Diese Ausbreitung kann als *eine* Voraussetzung für die Demokratisierung des freien Todes betrachtet werden. Die Sterbehilfebewegung ist ein Kind von '68, das zunächst in den Niederlanden, Mitte der 80er auch in Deutschland die „liberale Phase“ der Sterbehilfe einzuleiten begann (Fittkau/Gehring 2008), im Zuge derer der vormals elitäre Suizid- und Selbstbestimmungsdiskurs auf Massenkultur ausgeweitet wurde (Kamann 2009, 26).²⁵ Die Liberalisierung heute, die einen natürlichen Rechtsanspruch auf den assistierten Suizid erklärt, ruft deshalb die Aufgabe auf den Plan, Gemeinschaften und Vorstellungswelten zu bilden, innerhalb derer *Sorge um den eigenen Suizid* praktizierbar wird, damit wir suizidale Subjektbildung nicht spätkapitalistischen Verwertungszwängen, einem neoliberalen Freiheitsfetisch oder einem erodierenden Fürsorgestaat und seinen pathologisierenden Professionen überlassen. Unter anderem um diese Gefahren wird es im Folgenden gehen.

um die Entscheidungen rationaler Akteure in ihrer Güterabwägung kalkulierbar zu machen.

- 25 Statistiken aus den Niederlanden, Belgien und der Schweiz legen aber nahe, dass es vor allem Menschen mit bürgerlichen Privilegien sind, die Sterbehilfe in Anspruch nehmen, weil Selbstbestimmung und Selbstsorge in diesen Schichten einen höheren Stellenwert genießen und Kompetenzen wie Artikulationsfähigkeit, Beharrlichkeit, Wissen und Geduld strukturell ausgeprägter sind. Das hilft, den Begutachtungsprozess durchzustehen (Kamann 2009, 65f.).

3. Die Politisierung des Suizids als biopolitisches Wagnis

Zweifelsfrei ist die Schaffung einer demokratischen Suizidkultur ein Wagnis – aber ist nicht auch das Wagnis zu unterlassen längst eine reelle Gefahr? Die Liberalisierung des assistierten Suizids in Deutschland ist keine Frage mehr. Mit dem Urteil des BVerfG ist sie längst da, das nur noch die Aufgabe ihrer Gestaltung formuliert hat. Jetzt mit Foucault zu skandalisieren, dass der Suizid Gegenstand von Biopolitik wird²⁶, verkennt, dass er das bereits (spätestens) nach dem Zweiten Weltkrieg geworden ist – als sich *Suizidologie* als eigenständige Wissenschaft und Präventionsprogramme ausgehend von Wien und den USA in Europa ausbreiteten.²⁷ Vorher ist der Suizid bloß *indirekter* Gegenstand psychiatrischer, psychologischer und soziologischer Wissenschaften und ihrer medizinischen, therapeutischen und politischen Interventionen gewesen, als irrationale Tat des Wahnsinnigen, tragische Entscheidung des Melancholikers (Freud 1946) oder Ergebnis eines modernen Auseinanderbrechens des Sozialen (Durkheim 1983). Als Erwin Ringel (1985) in den Fünfzigerjahren den Suizid als *Abschluss einer krank-*

26 Diese Skandalisierung von Sterbehilfe als Biopolitik (z. B. Gehring 2006, 203ff.) hängt mit einer Foucault-Rezeption zusammen, die *suggeriert*, dass diese Machtform (weil feiner und umgreifender) besonders schlimm wäre. Das wird der Ambivalenz nicht gerecht, dass Biopolitik zugleich die Freiheiten (und soziale Sicherung) des Individuums erzeugt, die mit ihr kontrolliert werden. Der Begriff beschreibt allgemein eine moderne Regierungsrationalität, deren kritische Analyse in Bezug auf spezifische Gegenstände dazu taugen kann, Widerstandspunkte und Ausweichmanöver gegen die Macht zu ermöglichen, um „nicht dermaßen regiert zu werden“ (Foucault 2010, 240). Eine Ablehnung von Biopolitik insgesamt (oder einer bestimmten Praktik, weil sie biopolitisch ist) bleibt im besten Fall abstrakt und besagt nichts, zeugt im schlechtesten Fall von einem Antimodernismus, der die Brücke zu konservativen Diskursen bildet. Diese Brücke zeigt sich in der Bioethik, die den Begriff häufig in kritischer Absicht gebraucht, ohne zu reflektieren, dass sie durch ihre Kommissionen selbst ein einflussreicher biopolitischer Akteur ist (Wehling 2008, 268). So mag man auch nicht sehen, dass Suizidprävention selbst ein nicht weniger biopolitisches Unterfangen ist als Sterbehilfe. Kamann sieht in der deutschen Bio- und Medizinethik ein „schwarz-grüne[s...] Bündnis von Katholizismus und Foucaultismus“ (2009, 127), die „seltsame Koalition aus streng konservativer Christlichkeit und linksalternativer Kapitalismuskritik“, die „Verwertungsinteressen einer anonymen Biomacht“ vermutet und so Suizident*innen zu Opfern einer neoliberalen Leistungs- und Spaßgesellschaft degradiert (ebd., 62f.).

27 In Wien war es 1948 die erste Einrichtung für Suizidprävention namens Lebensmüdenfürsorge um Erwin Ringel, der dann auch 1960er Jahren mit Norman Farberow die International Association of Suicide Prevention (IASP) gründete. 1968 verschob sich mit der *American Association of Suicidology* (AAS) das Zentrum in die USA. Die *Deutsche Gesellschaft für Suizidprävention* (DGS) gibt es erst seit 1972.

haften psychischen Entwicklung zum ureigenen Syndrom erklärte, sich die Diagnostik von der Ätiologie entfernte und stattdessen mit statistischen Untersuchungen über soziale Risikogruppen verband – dies ist vielleicht das epistemische Ereignis, das den Suizid biopolitisch als eigenen Gegenstand erfasst. Diese liberale Regierung suizidaler Subjekte, die durch Verhaltenstherapien und Risikomanagement die Suizidraten so weit wie möglich zu drücken versucht und dabei voraussetzt, dass der Suizid einerseits *jedem**r erlaubt, andererseits aber *immer* zu verhindern sei, *muss* die Frage nach ihrer Begrenzung aufwerfen.

Robin Iltzsche hat auf die dialektische Verschränkung von Suizidprävention und Sterbehilfe hingewiesen (2023; Beitrag in diesem Band). Er hat nicht nur gezeigt, wie sich die Diskurse gleichzeitig überlappen und gegeneinander konstituieren, sondern uns auch ein Beispiel für einen Kipppunkt aus der psychiatrischen Praxis gezeigt, bei dem Suizidalität vom Symptom zum verständlichen Sterbewunsch reinterpretiert wurde. Beide Seiten gehören zusammen und müssen gemeinsam diskutiert werden. Die Stärkung einer Seite muss die der anderen bedingen und zufolge haben, schlägt der Liberalismus doch sonst in den Zwang um, der er gar nicht sein will: zum Leben, weil alle Mittel, die nicht als grausam empfunden werden, der Prävention halber entzogen werden, oder zum Sterben, weil es ein System helfender Hände zum Leben nicht gibt.

Diese Grenze zwischen *Leben machen und Sterben lassen* – sie ist für Biopolitik konstitutiv (Foucault 2014). Der Witz an Foucaults Konzept liegt doch gerade darin, dass es eine List liberaler Vernunft offenzulegen hilft. Biomacht darf nicht mehr direkt töten (wie die *Souveränitätsmacht*) und gibt sich – zumindest für die Bevölkerung eines Territoriums – einen universellen Anspruch: Leben zu schützen und zu vermehren. Gleichzeitig produziert sie durch ihre Interventionen *immer* eine Grenze zu Merkmalsgruppen, die mit statistisch bestimmbarer Wahrscheinlichkeit dem Tod eher preisgegeben werden. Jedoch bleibt diese Grenze in liberalen Gesellschaften normalerweise verdeckt, müsste sie angesichts ihres Anspruchs doch irgendwie legitimiert werden, wenn sie ans Licht käme. Artikuliert würde sie mindestens implizit zur Grenze zwischen *lebenswert* und *lebensunwert* werden, die Nietzsches großer Geist bestimmen lernen sollte. Das im 19. Jahrhundert geradeheraus auszusprechen ist im Zuge der Ausbreitung biopolitischer Politik folge- und aufrichtig.

Die damalige Euthanasiedebatte wurde im Hinblick auf Bestimmungen des gesellschaftlich Unwerten auf furchtbare Weise geführt (Baumann 2001, 305ff.; Graefe 2007, 221ff.). Doch wurde in ihr zumindest die biopolitische

Grenze noch adressier-, problematisier- und somit auch im Hinblick auf ihre Ausschließungsmechanismen unter der Maßgabe universalistischer Prinzipien kritisier- und politisierbar. Wer sich heute einseitig auf die Seite des Lebenschutzes und der Suizidprävention schlägt und dafür auf einen humanistischen Zombie-Gott beruft, leistet eher der Verschleierung eines Urteils Vorschub, das sich *trotzdem* vollstreckt – in jedem einzelnen Fall, in dem sich ein suizidales Subjekt konstituiert, im Verhältnis zu der Gesellschaft, der es zu fliehen trachtet und ihren Werten, die die Abwägung zwischen Leben und Tod leiten. Mit § 217 StGB wollte der Gesetzgeber dem Einzelfall Rechnung tragen und die Institutionalisierung vermeiden. Dadurch hat man es aber auch vermieden, darüber sprechen zu müssen, anhand welcher Kriterien eine Wertegemeinschaft die biopolitische Grenze ziehen möchte. In der Konsequenz liefert eine solche Scheu vor Politisierung der Grenze den Einzelfall familiärer und ärztlicher Macht aus.

Die liberalen Praktiken in der Schweiz und den Beneluxstaaten haben problematische Grenzziehungen und -verschiebungen hervorgebracht. Doch: Als Institutionen wurden ihre Regeln, nach denen die Grenze gezogen wird, und Abweichungen erst kritisierbar.²⁸ Statt sich darüber zu empören, *dass* die biopolitische Grenze gezogen wird, ist *immer* zu problematisieren, *wie* es getan wird. Denn dass in spätkapitalistischen Zeiten ein suizidales Subjekt seinen Lebenswert an ökonomischer Verwertung und Belastung bemisst und seitens einer *volkswirtschaftlichen* Gemeinschaft auf Zustimmung stößt, ist eine reelle Gefahr. Dem *stummen* Zwang ökonomischer Verhältnisse kann jedoch nur begegnet werden, wenn dem *unverfügbaren* Gott eines ewig sich selbst setzenden Subjekts (dem Kapital)²⁹, im politischen Widerstreit *endliche gestaltbare* Götter entgegengesetzt werden. Erst im Namen der Werte *politischer* Gemeinschaften kann Widerspruch zur Ökonomisierung des Lebens und Sterbens formuliert werden. Die Pathologisierung durch Medizin und Psychiatrie hatte im 18. und 19. Jahrhun-

28 Durch die öffentliche Skandalisierung von besonderen Einzelfällen wurde die Sterbehilfepraxis für bestimmte Personengruppen immer wieder allgemein problematisiert. Das waren v. a. Menschen, bei denen die Artikulation eines freien Willens in Zweifel gezogen wurde (z. B. bei Demenz) oder sogar fehlte, Minderjährige und Menschen ohne körperliche Erkrankung oder mit psychiatrischer Diagnose (Finzen 2008, 45ff.; 65ff).

29 Dieses eigentlich göttliche Kennzeichen eines Sichselbstsetzens meint Marx, wenn er das Kapital als „automatisches Subjekt“ bezeichnet, das sich der Verfügung Handelnder entzieht (2008, 169). Der Verschleierung dieser „metaphysische[n] Spitzfindigkeit und theologisch[en] Mucken“ in der Ware ist durch die Kritik ihres Fetischs nachzuspüren (ebd., 85).

dert maßgeblich dazu beigetragen, den Suizid zu entpolitisieren und von Strafen zu befreien. Wenn nun in der Liberalisierung der Sterbehilfe der Suizid ent-pathologisiert wird, wie Thomas Macho beobachtet (2017, 436), dann wird er wieder re-politisiert werden müssen, um die Bestimmung der Freiheit, die daraus entsteht, nicht dem Markt, den medizinischen und psychologischen Professionen oder dem gesunden Menschenverstand zu überlassen.

„Es gibt ein Recht, wonach wir einem Menschen das Leben nehmen, aber keines, wonach wir ihm das Sterben nehmen: dies ist nur Grausamkeit“, sagt der *eine* Nietzsche, der sich gegen die *Verhinderung des Selbstmordes* wendet (MAMI, 2, 87). Ein Plädoyer für assistierten Suizid? Da wäre aber noch *der andere* Nietzsche, der Zarathustra *den letzten Menschen* verachten lässt, der es sich im ewigen Menschsein bequem gemacht und verlernt hat, den Übermenschen zu suchen: „Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.“ (Z, 4, 20) Die Spannung zwischen beiden Zitaten ist festzuhalten. Ob nun ein oder zwei Gutachten bestellt werden, Ärzt*innen, Psycholog*innen oder der große Kürbis befragt wird. Und ob nun Alter, strotzende Gesundheit oder eine psychiatrische Diagnose disqualifiziert – jemandem die Hilfe zu verweigern, bleibt Zumutung und Anmaßung, die nicht hinzunehmen ist, sodass *jedes* Verfahren problematisiert gehört, um ausgehend von individueller Würde und Pluralismus auf die „Begründungs- und Rechtfertigungspflicht jeder Macht“ über Lebensmüde zu bestehen (Kamann 2009, 91). Einerseits. Andererseits ist Skepsis gegenüber *jedem* Einverständnis einer Gesellschaft mit ihren Sterbewünschen an den Tag zu legen, bequemt sie sich doch, die Selbstbestimmung als verwirklicht anzunehmen, die erst eine *übermenschliche* Aufgabe wäre. Die Ambivalenz von Sterbewünschen, die Psycholog*innen beobachten, sollte nicht in der Performance vor Gutachter*innen ausgeräumt, sondern zur Grundlage reflektierter Willensbildung suizidaler Subjekte werden.

Was schützt uns davor, dass das Wagnis einer Suizidkultur nicht schief geht? Nicht viel. Möge das Schreckensbild des polternden, anmaßenden, verhärteten Nietzsche Mahnung sein und durch den leisen, zweifelnden und zärtlichen Nietzsche gebrochen werden. Ein tragisches Verständnis vom Freitod hilft gegen den optimistischen Machbarkeitswahn. Wir werden scheitern. Es gibt keinen Triumph. Denn die Harmonie des Dreiecks ist ebenso wenig wieder herzustellen wie die Identitäten seiner drei Ecken. Und das ist auch gut so. Die Werte, an denen gutes Leben und Sterben gemessen wird, befinden sich im Widerstreit. Die Gesellschaft, die Werte

bestimmt und der das Werk gilt, ist eine umkämpfte. Und das suizidale Subjekt, es bleibt ein zerrissenes. Die Gefahren von Euthanasie kommen nicht erst mit dem Eingeständnis in die längst reale Relativierung des Lebenswerts, deren politisches Bewusstsein vielmehr zur Verunsicherung der Identitäten beitragen kann, die die Relationen stiften – damit eine Gesellschaft *nie wieder* mit Selbstgewissheit und -gerechtigkeit sagt, wann und warum der freiwillige Tod im Sinne ihrer Werte ist. Der gute Tod, es gibt ihn nicht, das Lernen einer *ars moriendi* schlägt fehl. Es kommt auf den Versuch an. Freiheit, Autonomie, Selbstbestimmung, Souveränität, Glück ... nur in der Reflexion ihres Scheiterns, als *Abwesende*, können Ideale der Aufklärung halbwegs vor ihrer Verkehrung geschützt werden.

Literaturverzeichnis

- von Aquin, Thomas (1987): *Recht und Gerechtigkeit*. Theologische Summe II-II, Fragen 57–79. Nachfolgefassung von Band 18 der Deutschen Thomasausgabe. IfG Verlagsgesellschaft. Bonn.
- Ärzteblatt, 09.09.2020: Verbände wünschen sich Suizidpräventionsgesetz. <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/137280/Verbaende-wuenschen-sich-Suizidpraeventionsgesetz>, [05.10.2022]
- Augustinus, Aurelius (1979): *Der Gottesstaat. De civitate Dei*. Erster Band, Buch I–XIV. Ferdinand Schöningh. Paderborn.
- Baumann, Ursula (2001): *Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. Bis zum 20. Jahrhundert*. Hermann Böhlhaus Nachfolger. Weimar.
- BVerfG (2020): Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020. – 2 BvR 2347/15 -, Rn. 1–343. https://www.bundesverfassungsgericht.de/e/rs20200226_2bvr234715.html, [20.08.2023]
- Deleuze, Gilles (1992): *Differenz und Wiederholung*. Wilhelm Fink Verlag. München.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1995): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Fischer. Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (2000): Otobiographien. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens. In: Jacques Derrida/Friedrich Kittler (Hrsg.), *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*. Merve. Berlin. 7–63.
- Deutscher Bundestag, Plenarprotokoll 19/223: Stenographischer Bericht, 223. Sitzung, Berlin, Mittwoch, den 21. April 2021. <https://dserver.bundestag.de/btp/19/19223.pdf#P.28262>, [29.09.2022]
- DGPPN (2020): Umfrage zu Suizidbeihilfe. Psychiater setzen auf Prävention. Stellungnahme vom 4.10.22. <https://www.dgppn.de/presse/pressemitteilungen/pressemitteilungen-2022/UmfrageSuizidassistentz.html>, [07.10.2022]
- DGPT (2020): Vorstellungen und Vorschläge der DGPT zu wesentlichen Eckpunkten einer möglichen Neuregelung der Suizidassistentz. Stellungnahme von Juni 2020. https://dgpt.de/fileadmin/downloads/1-news/SN_2020-06-22_Stellungnahme-der-DGPT-zur-Neugestaltung-_217-StGB.pdf, [06.10.2022]
- Durkheim, Emile (1983): *Der Selbstmord*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Finzen, Asmus (2009): *Das Sterben der Anderen*. BALANCE buch + medien verlag. Bonn.
- Fittkau, Ludger/Gehring Petra (2008): Zur Geschichte der Sterbehilfe. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, ApuZ 4/2008 vom 21. Januar. Bundeszentrale für politische Bildung.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Erster Band. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

- Foucault, Michel (2005a): Subjekt und Wahrheit. In: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2005b): Gespräch mit Werner Schroeter. In: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2005c): Die Hermeneutik des Subjekts. In: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2005d): Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins. In: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2005e): Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2005f): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2005g): „Omnes et singulatim“. Zu einer Kritik der politischen Vernunft. In: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Analytik der Macht*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2010): Was ist Kritik? In: Ulrich Bröckling (Hrsg.), *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2014): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung vom 17. März 1976. In: Andreas Folker/Thomas Lemke (Hrsg.), *Biopolitik. Ein Reader*. Suhrkamp. Berlin.
- Freud, Sigmund (1946): Trauer und Melancholie. In: *Gesammelte Werke*. Zehnter Band. Imago Publishing Co. London.
- Gehring, Petra (2006): *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. Campus Verlag. Frankfurt, New York.
- Graefe, Stefanie (2007): *Autonomie am Lebensende? Biopolitik, Ökonomisierung und die Debatte um Sterbehilfe*. Campus Verlag. Frankfurt am Main und New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke in 20 Bänden. Band 7. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (2004): *Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer. Frankfurt am Main.
- Hume, David (2005): *On Suicide*. Penguin Books. London.
- Iltzsche, Robin (2023): *Die Überzeugung zum Leben. Eine Ethnographie der psychiatrischen Suizidprävention*. Psychiatrie-Verlag, Köln.
- Kamann, Matthias (2009): *Todeskämpfe. Die Politik des Jenseits und der Streit und Sterbehilfe*. Transcript. Bielefeld.
- Kant, Immanuel (1977): *Metaphysik der Sitten*. Werke in zwölf Bänden. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

- Kant, Immanuel (2007): *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Macho, Thomas (2017): *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*. Suhrkamp. Berlin.
- Marx, Karl (2008): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. MEW. Band 23. Karl Dietz. Berlin.
- Minois, Georges (1996): *Geschichte des Selbstmords*. Artemis & Winkler. Düsseldorf und Zürich.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Dtv und De Gruyter. München, New York.
- MAMI, 2. Menschliches, Allzumenschliches I
- MAMII, 2. Menschliches, Allzumenschliches II
- FW, 3. Die fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza.
- Z, 4. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen.
- JGB, 5. Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.
- GM, 5. Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.
- GD, 6. Götzendämmerung. Oder wie man mit dem Hammer philosophiert.
- KSA 13. *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*
- Ringel, Erwin (1985): *Der Selbstmord. Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung*. Wilhelm Maudrich. Wien, München, Bern.
- Schopenhauer, Arthur (1996): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. Insel. Frankfurt am Main, Leipzig.
- BVerfG (2020): *Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020*. – 2 BvR 2347/15-, Rn. 1–343. https://www.bundesverfassungsgericht.de/e/rs20200226_2bvr234715.html, [19.08.2023]
- Wehling, Peter (2008): Selbstbestimmung oder sozialer Optimierungsdruck? Perspektiven einer kritischen Soziologie der Biopolitik. In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Vol. 36, Nr. 2, Juni 2008. Nomos. Baden-Baden.
- Woellert, Katharina/Schmiedebach, Heinz Peter (2008): *Sterbehilfe*. Ernst Reinhardt. München, Basel.

