

Die Konvergenz aus Leben und Freiheit

Überlegungen zum assistierten Suizid aus freiheitstheoretischer Perspektive

Saskia Wendel 

Der Anfang und das Ende bewussten Lebens führt häufig in Situationen ethischer Dilemmata, die sich nicht einfach auflösen lassen; es handelt sich um ethische Grauzonen und Uneindeutigkeiten, die sich der binären Logik (wahr/falsch, gut/schlecht) entziehen. Diese Erfahrung machen jedenfalls diejenigen, die sich in diesen Situationen befinden und sie nicht lediglich von außen zu beurteilen trachten. Wie am Lebensanfang, so konfligieren auch am Lebensende die beiden Güter oder Rechte, Leben und Freiheit, hier Entscheidungen zu treffen ist alles anderes als einfach, und das wird beim Thema »assistierter Suizid« besonders deutlich. Bei manchen Positionen zum Thema hat man allerdings den Eindruck, dass die Dominanz des Lebensrechts aus dem Blick geraten lässt, dass die personale Würde bewussten Lebens nicht allein durch den Faktor »Leben« bestimmt ist, sondern dadurch, dass es sich um ein *bewusstes* Lebens handelt, und im Falle desjenigen bewussten Lebens, das wir menschlich nennen, um ein Leben, dessen Vollzug durch die Prinzipien der Subjektivität (dieses Leben ist je meines bzw. wird stets in Erster Person gelebt) und der Freiheit bestimmt ist. Deshalb ist eine differenzierte Positionierung vonnöten, die von Theologinnen und Theologen dann einen Perspektivwechsel erfordert, wenn das Recht auf Leben und der Lebensschutz zu einseitig in Anspruch genommen wird, sowohl aus anthropologischen Gründen als auch aufgrund des genuin religiösen Argumentes, dass das Leben unverfügbares Geschenk Gottes sei, das man gerade auch am Lebensende zu achten und zu schützen habe: Anzuneh-

men sei es auch in seiner Vulnerabilität und Mortalität. Doch aus dem Recht auf Leben folgt im Blick auf das Lebensende – und zwar auf das eigene, nicht das der Anderen – keineswegs die Pflicht, unter allen Umständen am Leben zu bleiben, um welchen Preis auch immer. Gerade die Annahme und Akzeptanz der Vulnerabilität, Fragilität und Mortalität der eigenen Existenz kann ja zur Folge haben, nicht um jeden Preis weiterleben zu wollen. Meines Erachtens haben traditionelle theologische Positionen nicht selten aus dem Lebensrecht alter und kranker Menschen eine (Über-)lebenspflicht gefolgert und gleichsam mit einem paradoxen Sprechakt verbunden: »Gedenke, dass Du sterblich bist!« – »Du sollst nicht und niemals sterben!« (jedenfalls nicht aus freien Stücken). Dem entsprechend wird auch die Assistenz bei einem Suizid häufig kritisch gesehen und daher für restriktive Positionen in Sachen »assistierter Suizid« plädiert.

Umgekehrt existieren in der aktuellen Debatte auch einseitige und verkürzte Bezüge auf Freiheitsrechte. Autonomie und Selbstbestimmung werden dort mit Autarkie verwechselt, die Jemeinigkeit des Existenzvollzuges vom In-der-Welt-sein und In-Beziehung-sein zu Anderen und Anderem abgetrennt, Subjektivität also individualistisch verkürzt und von der Vulnerabilität des Daseins abgetrennt. Des Weiteren kann gefragt werden, ob wie so Vieles nicht auch und gerade das eigene wie andere Leben in kapitalistischen Gesellschaften verdinglicht, den Kriterien Effizienz und Profit unterworfen und so letztlich zu einer bloßen Ware wird, die bei Ablauf des Haltbarkeitsdatums bzw. bei Nichtfunktion entsorgt wird. Auch hier ist ein Perspektivwechsel vonnöten, allerdings weniger bei den Theologinnen und Theologen, sondern bei denjenigen, die eine weitgehende Liberalisierung befürworten.

Gerade weil nun wie eingangs erwähnt bewusstes Leben wesentlich ein Leben in und aus Freiheit darstellt, sind beides, Leben und Freiheit, in eine größtmögliche Konvergenz zu bringen, wenn es um Entscheidungen geht, die das eigene Lebensende betrifft – und so auch Entscheidungen darüber, ob und wenn ja, unter welchen Bedingungen assistierter Suizid ethisch erlaubt und dann auch rechtlich zu ermöglichen ist – und dies auch nicht zuletzt deshalb, weil es eben je mein Leben ist, um das es geht, erstpörsönlich vollzogen und gelebt. Niemand kann an die Stelle derjenigen treten, die über ihr eigenes Leben-Können, Weiterleben-Können oder Nicht-mehr-Können, entscheiden müssen, und niemand kann sich in die Entscheidung hineinföhlen, dafür Assistenz beanspruchen zu wollen. Und niemand kann sich an die Stelle derjenigen setzen, die ihre Bereitschaft erklären, diese Aufgabe und damit auch diese Verantwortung zu übernehmen. Im Folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, die gesuchte Konvergenz zwischen Leben und Freiheit zu begründen und zu bestimmen, und dazu ist zu verdeutlichen, welches Verständnis von Freiheit hierbei zugrunde zu legen ist. Dabei ist es mir darum zu tun, Freiheit als mit Subjektivität koinzidierendes Prinzip des Vollzuges bewussten Lebens und

dann auch als Grundbestimmung personaler Würde zu bestimmen, und nicht allein als Willens- oder Handlungsfreiheit im Sinne konkreter einzelner Vermögen bewussten Lebens. In diesem Zusammenhang gilt es auch, den Autonomiebegriff im Sinne von Selbstgegebenheit und Selbstverantwortung stark zu machen. Zugleich ist jedoch auch herauszustellen, inwiefern solch ein Verständnis von Freiheit keineswegs die Begrenztheit, die Vulnerabilität des Daseins und seine Relationalität auf Andere hin, verneint.

1 Welche Freiheit gemeint ist¹

Aktuelle philosophische Debatten um die Freiheit konzentrieren sich meist auf zwei Dimensionen der Freiheit: diejenige des Willens und diejenige des Handelns. Handlungs- und Willensfreiheit sind nicht immer deckungsgleich. Zwar bezieht sich die Willensfreiheit häufig auch auf Handlungen, dies aber unter dem Aspekt der Entscheidung, etwas zu tun oder zu unterlassen, während die Handlungsfreiheit darin besteht, etwas ohne Zwang zu tun oder zu lassen, und damit dem eigenen Wollen entsprechend, bzw. überhaupt etwas zu können, zu vermögen. Im Blick auf die Freiheit der Handlung, insbesondere aber derjenigen des Willens, wird das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus entweder kompatibilistisch oder inkompatibilistisch (in den Varianten Determinismus und Libertarismus) zu lösen versucht, wobei harte Deterministen die Existenz von Freiheit ablehnen und Libertarier umgekehrt diese Existenz vertreten und verteidigen.² Freiheit bedeutet libertarisch verstanden ein grundsätzliches Vermögen des So- oder Anders-Entscheidens, Anderskönnens, und häufig wird in libertarischen Positionen Freiheit mit der Existenz einer Erste-Person-Perspektive des Bewusstseins verbunden. Aufgrund dessen wird teilweise auch die These einer sogenannten Akteurskausalität³ vertreten, d. h. einer Kausalität neben der Ereigniskausalität – hier schimmert die alte Kantische Unterscheidung zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit durch: ein Akteur wird als unmittelbare, indeterminierte Ursache für ein Ereignis verstanden, und diese Verursachung wiederum wird von einem Ereignis unterschieden. Das Verhältnis zwischen Akteur und Handlung ist als immanente Kausalität bestimmt und damit von jeder Form von Naturkausalität unterschieden. Für Kompatibilisten dagegen schließen sich Freiheit und De-

1 Vgl. zu den folgenden Klärungen des Freiheitsbegriffs auch Wendel 2020.

2 Vgl. zum Überblick über die verzweigte Debatte aus einer libertarischen Perspektive Keil 2013; Keil 2009; sowie aus einer kompatibilistischen Perspektive Pauen 2008.

3 Vgl. hierzu etwa Chisholm/Watson 1982: 24–35; Clarke/O'Connor 1995: 200–215; O'Connor 2000.

terminismus nicht gegenseitig aus, Handlungs- wie Willensfreiheit sind dieser Position zufolge stets immer auch bedingt und begrenzt, und damit impliziert Freiheit weder die Fähigkeit des grundsätzlichen So- oder Anders-Entscheidens noch diejenige des grundsätzlichen Anderskönnens.

Der Kompatibilismus ist jedoch problematisch, weil er nicht in der Lage ist, die Möglichkeitsbedingungen des realen Vollzuges von Freiheit sowie die prinzipielle Funktion, die Freiheit im Vollzug bewussten Lebens besitzt, konsistent und kohärent zu begründen, u. a. auch deshalb, weil ein auf Willens- wie Handlungsfreiheit reduzierter Begriff von Freiheit vorausgesetzt und Freiheit zudem als ontologischer, ja empirischer Begriff verstanden wird, wie die in den verschiedenen Konzeptionen ausgewählten Beispiele (etwa die Entscheidung, den Arm zu heben) zur Erläuterung der jeweiligen Position verdeutlichen. Erst infolgedessen können dann Positionen wie harte Determinismen oder Kompatibilismen überhaupt plausibel erscheinen. Doch auf diese Art und Weise wird der Freiheitsbegriff unterbestimmt, denn er erschöpft sich weder in Willens- noch in Handlungsfreiheit, also in einzelnen Vermögen der Vernunft bzw. des Bewusstseins, und schon gar nicht fällt das Vermögen der Freiheit nur mit demjenigen des Willens oder Begehrens schlichtweg zusammen. Das scheint mir das Grundproblem mancher Bestimmungen des Freiheitsbegriffs überhaupt zu sein. Freiheit ist dagegen als ein noch den einzelnen Vermögen wie Wille und Handlung zugrundeliegendes Vermögen und damit als Prinzip einzelner Vermögen zu bestimmen. Als solches ist es nicht der Kausalitätskategorie unterworfen, da das Kausalitätsprinzip a) nur das einzelne, endlich Seiende (*to de ti*) betrifft, b) in der Welt im Zusammenspiel der vier von Aristoteles so bezeichneten Seinsgründe (*causa finalis, formalis, materialis, efficiens*) wirkt, und c) aufgrund seines Bezugs auf Seiendes und als Zusammenspiel der genannten Seinsgründe eine ontologische Kategorie darstellt. Hinzu kommt die Unterscheidung zwischen Grund (*principium*) und Ursache (*causa*): Ein Prinzip gründet noch die einzelnen Ursachen, letztlich auch noch das Zusammenwirken von Ursache und Wirkung. Freiheit jedoch ist überhaupt kein ontologischer Begriff, sondern ein Postulat praktischer Vernunft und damit auch nicht mit den Mitteln theoretischer Vernunft (und schon gar nicht empirisch) zu verifizieren oder zu falsifizieren. Der Kausalitätsbegriff wird daher äquivok sowohl auf den Freiheitsbegriff als auch (unter dem Label »Akteurskausalität«) auf die Erste-Person-Perspektive angewendet. Freiheit ist keine »Ursache«, und ein sich in Freiheit vollziehendes Selbstbewusstsein keine »Ursache« von Wollen und Handeln. Letztlich lauert in allen Theorien, die die »Existenz« der Freiheit diskutieren, ob zustimmend oder ablehnend, die transzendente Illusion theoretischer Vernunft und deren Antinomien, weil sie ein in theoretischer Hinsicht regulatives Prinzip und ein in praktischer Hinsicht Postulat der Vernunft zu einem Seienden hypostasieren.

Auch wenn angesichts dessen die libertarische Sicht auf die Freiheit zu favorisieren ist, gilt es auch hier, weiter auszudifferenzieren. Denn die libertarischen Bestimmungen setzen ja auch zum einen auf die Willens- und Handlungsfreiheit, und zum anderen auf das Verständnis von Freiheit als Andersentscheiden und Anderskönnen, und auch sie verwenden teilweise den problematischen Kausalitätsbegriff. Das aber erscheint als zu einseitig: Freiheit ist mehr als die Freiheit einzelner Vermögen bewussten Lebens: Sie ist – so die eben schon angeklungene These – ein mit der Subjektivität dieses Lebens koinzidierendes Prinzip. Entsprechend ist sie auch nicht allein als ein Andersentscheiden und Anderskönnen zu bestimmen, wenn auch dieser Aspekt zweifelsohne eine wichtige Rolle spielt.

1.1 Freiheit als mit Subjektivität koinzidierendes Prinzip bewussten Lebens

Entsprechend des Konnexes von Freiheit und Bewusstsein ist hier zunächst mit einer kurzen Überlegung zur Bestimmung von Bewusstsein, näher hin Selbstbewusstsein, einzusetzen. Grundlage ist ein Verständnis von Bewusstsein, das in seinem Grund und Ursprung vorreflexiv bestimmt ist⁴, und das – anders als etwa in präreflexiven Bewusstseinstheorien Dieter Henrichs und anderen – stets als »Selbstbewusstsein« gekennzeichnet ist, d. h. mit einer Erste-Person-Perspektive versehen – und zwar in seinem Grund, und nicht erst als ein hinzutretendes Moment – Stichwort egologische Bewusstseinstheorie.⁵

Der erste Aspekt thematisiert die Form und die Struktur von Selbstbewusstsein. »Selbstbewusstsein« bezeichnet im Unterschied zu reflexiv gewonnener wie sich vollziehender »Selbsterkenntnis« (und »Selbsterfahrung«) das »Wissen um mich«: *ich weiß, dass ich bin und nicht vielmehr nicht*. Dieses Wissen um mich ist somit keine Objekterkenntnis und besitzt auch keinen qualitativen, materialen Aspekt. Es kommt allerdings noch ein weiterer Aspekt hinzu: Das Wissen um mich schließt die Gewissheit ein, dass ich dieses und kein anderes Ich bin, dass sich seiner selbst gewiss ist. Selbstbewusstsein bezeichnet somit auch und vor allem das Wissen um die Singularität des seiner selbst bewussten einzelnen Daseins. Hat sich Selbstbewusstsein zwar nicht selbst zum Objekt, so begleitet es doch alle Erkenntnisprozesse, die sich auf Objekte richten und diese zu bestimmen trachtet. Es ist in ihnen mitgegeben und mitthematisiert, selbst aber unthematisch und unbestimmt. Manfred Frank fasst

4 Vgl. Fichte/Fichte 1971: Band I, 526f. Vgl. hierzu auch Henrich 1967; Henrich et al. 1970: 257–284; Henrich 1982: 57–82; Frank 1993: 413–599. Vgl. auch Pothast 1971: 13ff.

5 Vgl. hierzu auch Wendel 2002. Vgl. zur Diskussion um die Möglichkeit einer präreflexiven, gleichwohl aber egologischen Bewusstseinstheorie auch Lerch 2009.

dieses Verständnis von Selbstbewusstsein wie folgt zusammen: »Unter ›Selbstbewusstsein‹ verstehe ich die unmittelbare (nicht-gegenständliche, nicht-begriffliche und nicht-propositionale) Bekanntschaft von Subjekten mit sich. Als ›Selbsterkenntnis‹ bezeichne ich die Reflexionsform von Selbstbewusstsein: also das explizite, begriffliche und in vergegenständlichter Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von ›ich‹ oder der Befunde des psychischen Lebens.«⁶ Darin kommt die erwähnte egologische Komponente des Bewusstseins oder besser: des Grundes von Bewusstsein, zum Ausdruck.

An diesem Punkt wird allerdings auch eine Referenz auf Henrichs Bewusstseinstheorie wichtig. Henrich unterschied bekanntlich in der Doppelstruktur des Bewusstseins zwischen Subjekt- und Personperspektive und meinte damit die Doppelung von Einmaligkeit und Einzelheit. Der Subjektbegriff markiert die Singularität des Bewusstseinsvollzuges, der Personbegriff steht für das Einzelsein des Daseins. Hier modifiziere ich, da das Einzelsein meines Erachtens der Begriff »Individuum« bezeichnet, nicht aber der Personbegriff. Unter der Personperspektive verstehe ich die Relationalität des Daseins, sein sich-Beziehen auf und In-Bezug-genommen-sein durch Andere, und das ist etwas anderes als lediglich Einzelsein neben anderem Einzelnen. Anders als Henrich gehe ich zudem auch nicht von einer Gleichursprünglichkeit beider Perspektiven und deren Charakterisierung als Momente eines nichtegologischen alleinigen Bewusstseinsgrundes aus, sondern ordne die Subjektperspektive der Personperspektive transzendentallogisch vor: die Singularität »je meines« Selbstvollzuges als bewusstes Leben, das »Wissen um mich«, geht der Relationalität, der Eröffnetheit auf Anderes hin als Möglichkeitsbedingung voraus. Das ist auch für die Bestimmung der Freiheit nicht unerheblich. Für Henrich ist Freiheit wie auch die Perspektiven Subjekt und Person lediglich Moment des alleinigen Bewusstseinsgrundes, der Grund selbst aber in seiner prinzipiellen Funktion sowohl ichlos als auch nicht durch Freiheit gekennzeichnet.

Wie kommt aber nun die Freiheit ins Spiel? Hier kommt ein Philosoph zum Zuge, der Selbstbewusstseins- und Freiheitsbegriff miteinander verknüpft hat: Johann Gottlieb Fichte. Fichte bezeichnete Selbstbewusstsein als »absolutes Wissen«. Absolut ist dieses Wissen jedoch allein hinsichtlich seiner instantanen Form und seiner Struktur nach, nicht aber – wie häufig missverstanden – hinsichtlich materialer Gehalte. Es handelt sich Fichte zufolge um eine intellektuelle Anschauung⁷: Einerseits gleicht diese in ihrem intuitiven Charakter der Wahrnehmung, deshalb kann sie als Anschauung bezeichnet werden, andererseits aber ist sie dahingehend von der Wahrnehmung unterschieden, dass sie durch kein »angeschautes Objekt« ausgelöst wird. Insofern ist diese

6 Frank 1991: 7.

7 Vgl. etwa Fichte 1971: Band I, 528ff.

Form der Anschauung als intellektuell zu bezeichnen. In der intellektuellen Anschauung vereinen sich Fichte zufolge Wahrnehmung und Denken, Rezeptivität und Spontaneität, zu einer einzigen Form von Erkenntnis. Zugleich fallen Aktivität und Passivität zusammen: Aktiv ist die intellektuelle Anschauung im Akt der Anschauung, passiv im Sich-Hingeben an die Anschauung. Als solche ist die intellektuelle Anschauung jedoch zugleich Möglichkeitsbedingung dieser beiden Formen von Erkenntnis. Allerdings fallen in der intellektuellen Anschauung nicht allein die Erkenntnisformen Denken und Wahrnehmung zusammen, sondern auch noch das Vernunftvermögen des Willens – und damit existiert in ihr auch ein Bezug zum Handeln. Die intellektuelle Anschauung ist darüber hinaus selbst schon Vollzug und Tat, »Thathandlung«⁸, wie Fichte formuliert, also reines Tätigsein: »Sie ist das unmittelbare Bewußtseyn, dass ich handle, und was ich handle [...]«⁹. Die intellektuelle Anschauung fungiert somit als Grund und Möglichkeitsbedingung aller Vermögen der Vernunft¹⁰, ist selbst jedoch kein Vernunftvermögen¹¹: »Die Anschauung wäre daher die sich selbst unmittelbar als solche constituierende Auffassung der Handelsweise der Vernunft überhaupt, auf einmal, und mit Einem Blicke.«¹²

Mit jenem absoluten Wissen verknüpft Fichte das leider ebenso höchst missverständlich als »absolut« bezeichnete Ich. Dieses »Ich« ist jedoch nicht material bestimmt, es ist eine rein formale Größe, in der zum einen das unthematise und unbestimmte Wissen um mich markiert ist, und die zum anderen Möglichkeitsbedingung dafür ist, sowohl mich selbst gegenüber einem anderen zu identifizieren wie auch das Andere als Anderes zu bestimmen. Das absolute Ich ist somit keine ontologische Größe, sondern transzendentes Prinzip und Möglichkeitsbedingung dessen, was man Ich- bzw. Erste-Person-Perspektive nennt. Meiner Ansicht nach fällt es mit dem zusammen, was man auch »Prinzip Subjektivität« nennt, bzw. mit der einen Seite der Doppelstruktur des Bewusstseins, der Subjektperspektive. Es ist letztlich Prinzip sämtlicher Vermögen, die bewusstes Dasein vollziehen kann, analog zur Kantischen transzendentalen Apperzeption, jedoch nicht mehr nur reflexionstheoretisch auf das »ich denke« bezogen. Folglich ist das absolute Ich auch Prinzip von Wollen und Handeln. Und hierin wurzelt der entscheidende Konnex zwischen Be-

8 Fichte 1971: Band I, 91.

9 Fichte 1971: Band I, 463.

10 Vgl. etwa Fichte 1971: Band I, 466f.: »Diese intellectuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne Selbstbewusstseyn ist überhaupt kein Bewusstseyn; das Selbstbewusstseyn ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur thätig. Von ihm aus kann ich nicht weiter getrieben werden;«.

11 Vgl. hierzu etwa Fichte 1971: Band II, 12–77.

12 Fichte 1971: Band II, 374.

wusstseins- und Freiheitstheorie, fallen doch wiederum in Fichtescher Perspektive im Selbstbewusstsein absolutes Wissen (also Tathandlung), absolutes Ich und absolute Freiheit in eins.

Die absolute Freiheit, von der Fichte hier spricht, meint nun gerade weder die Freiheit des Willens noch die Handlungsfreiheit, bezieht sich also auf kein einzelnes Vernunftvermögen. Mit ihr wird Freiheit im Sinne eines puren, noch gänzlich inhaltlosen und unbestimmten Könnens bzw. Vermögens bezeichnet, welche etwa der Willensfreiheit noch als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt. Aus ihr entspringt aller erst die Entscheidungs- bzw. Wahlfreiheit, welche stets objektbezogen ist etwa als Wahl zwischen verschiedenen Objekten, und ebenso die Handlungsfreiheit, die auch auf einzelne Objekte bezogen ist. Wiewohl ohne die absolute Freiheit keine Entscheidungsfreiheit bestünde, so existiert sie nicht als ein An sich, sondern allein im Vollzug der bestimmten, durch Objekte bedingten Freiheit.

Dass der Gedanke des absoluten Ichs mit dem der Freiheit koinzidiert, zeigt sich auch darin, dass Fichte von der Selbstsetzung des Ichs spricht: Das Ich setzt sich schlechthin selbst als sich selbst im Akt absoluten Wissens, also im Akt der Tathandlung.¹³ Mit dem Ausdruck »Selbstsetzung« sucht Fichte die Selbstgegebenheit des Ichs auszudrücken, das Faktum der Unableitbarkeit aus einem Dritten, das Aufkommen und Auftretens des Wissens um sich ohne Möglichkeit der Rückführung aus einem Anderen. Meiner Ansicht nach ist das auch die Wurzel eines Verständnisses von Autonomie, das mehr bedeutet als allein Unabhängigkeit von etwas oder jemandem, mehr als lediglich negative »Freiheit wovon«. Selbstbewusstsein hat sich selbst zu seiner Möglichkeitsbedingung und nichts außerdem. Die Selbstgegebenheit und die Selbstsetzung des absoluten Ichs jedoch implizieren bereits den Aspekt der Freiheit. Denn Freiheit erweist sich im Selbstbewusstsein als absolute, so wie das Selbstbewusstsein sich als höchster Akt der Spontaneität erweist – eine Spontaneität, die jedoch gleichzeitig höchste Passivität ist, weil das Ich sich seiner selbst gewiss ist in Form nicht eines aktiven reflexiven Aktes, sondern eines passiven Gewahrwerdens seiner selbst. Das Ich hat sich nicht als Objekt seiner selbst, ergreift sich nicht im Akt des Denkens, sondern es erfasst sich in der Gegebenheit seiner selbst.¹⁴

Der Gedanke der Koinzidenz von Subjektivität und Freiheit als Prinzipien des Vollzuges bewussten Lebens »toppt« also quasi die Rekurse auf die Willens- und Handlungsfreiheit sowohl in den libertarischen wie kompatibilistischen

13 Vgl. hierzu etwa Fichte 1971: Band I, 92ff.

14 Nicht allein Fichte hat die Koinzidenz von Selbstbewusstsein und Freiheit (noch als Prinzip der Wahlfreiheit) zu denken versucht, auch Jean-Paul Sartre hat auf diese Koinzidenz hingewiesen und entwickelte von dort her seinen Begriff absoluter bzw. vollkommener Freiheit als Grund der Wahl- bzw. Entscheidungsfreiheit (vgl. Sartre 2000: 122–144).

Entwürfen. Er vermag zwar eine libertarische Position zu begründen, gibt ihr aber eine neue Wendung, bzw. erweitert diese, denn wenn Freiheit sich nicht in der Freiheit einzelner Vermögen erschöpft, dann geht es in ihr nicht allein um Anderswollen oder Anderskönnen. Der Begriff der Freiheit erfährt so eine wichtige Weitung, die gerade auch für das Thema »assistierter Suizid« alles andere als unerheblich ist. Freiheit ist konkrete »Freiheit wozu«, und dies nicht nur zum Anderskönnen, sondern dazu, überhaupt schöpferisch, kreativ tätig sein zu können: Nicht nur anders, sondern neu zu können, neu zu beginnen.

1.2 Freiheit ist mehr als Anderskönnen: einen Anfang setzen, neu beginnen

Dieser Aspekt der Freiheit lässt sich mit einer Referenz auf Hannah Arendts Begriff des Handelns verdeutlichen.¹⁵ Denn Handeln ist für Arendt gleichbedeutend mit der Fähigkeit, einen neuen Anfang zu machen, neu zu beginnen, also gleichbedeutend mit Kreativität und Spontaneität. Es handelt sich um einen Anfang, der sich von allen anderen Anfängen unterscheidet, denn es wird nicht ein Etwas aus einem anderen Etwas hergestellt, kein Ding aus einem vorfindlichen Material verfertigt. Handeln ist kein Herstellen, *creare* kein *facere*. Das Handeln, das einen Anfang setzt, wird von Arendt auch nicht als *causa* verstanden, als Ursache einer Wirkung, sondern als *initium* und gerade darin als *principium*, Grund, nicht Ursache.¹⁶ Das Dasein ist Arendt zufolge darin einzigartig, dass es diese Fähigkeit zu handeln besitzt, also einen Anfang zu setzen.¹⁷ Verständlich wird dieser Zusammenhang jedoch nur dann, wenn man sich verdeutlicht, dass diese Fähigkeit zu handeln für Arendt mit Freiheit gleichbedeutend ist. Denn die Fähigkeit des Neubeginns kennzeichnet für sie ganz in Kantischer Tradition den Begriff der Freiheit: Freiheit ist das Vermögen, einen neuen Anfang setzen zu können, und insofern als Handeln mit jenem Vermö-

15 Vgl. zum Folgenden ausführlich Wendel 2013: 4, 414–423.

16 Vgl. Wendel 2013: 216.

17 Arendt stellt heraus, dass die Kreativität des Handelns und mit ihr die Freiheit an das Selbst gebunden ist, die Person, dass also Freiheit ohne Selbst nicht denkbar ist (vgl. Arendt 2013a: 87). Das entspricht durchaus der Überzeugung, dass die Einzigartigkeit des »Jemandseins« an den Gedanken der Subjektivität gebunden ist, die Einmaligkeit, die im Selbstbewusstsein gegeben ist, und die mit Freiheit einhergeht. Allerdings differenziert Arendt nochmals zwischen dem (denkenden) Ich und dem Selbst; das Kantische transzendente Ego identifiziert sie mit dem reinen Tätigsein (vgl. Arendt 2013b: 52). Jene Ich-Perspektive macht letztlich Bewusstsein aus, und sie geht noch dem »ich denke« voraus: »[D]ieses reine Gewahrsein seiner selbst, dessen man sich gewissermaßen unbewußt bewußt ist, ist keine Tätigkeit; indem es alle anderen Tätigkeiten begleitet, gewährleistet es ein allzumal stummes Ich-bin-ich.« (Arendt 2013b: 81). Genau besehen wäre dann das Ich, nicht das Selbst, diejenige Instanz, die mit der Freiheit zusammenfällt.

gen identisch ist, ist Handeln nicht anders zu denken als frei. Freiheit eignet als Fähigkeit des Neubeginns unbeschadet der Bedingtheit ihrer Realisierung und ihres Vollzugs in der Welt ein Moment Unbedingtheit eben in der Spontaneität und der Unbedingtheit ihres Aufkommens jenseits kausaler Entstehungszusammenhänge von Ursache und Wirkung sowie Mittel und Zweck.

Das bedeutet nicht, dass das Handeln keinen Bedingungen unterworfen ist; als Handeln in der Welt ist es den Grenzen unterworfen, denen der handelnde Jemand als Dasein unterliegt. In seiner Spontaneität jedoch eignet dem Handeln analog zur Freiheit ein Moment Unbedingtheit – die unberechenbare und alle Bedingtheit unterbrechende Unbedingtheit des Anfangs, des Neubeginns. Darin ist Handeln nicht determiniert, sondern auf eine offene Zukunft hin ausgerichtet; der Ausgang ist ebenso unberechenbar wie der Anfang.¹⁸ Dieser Handlungsbegriff schließt nicht nur die Bestimmung der Freiheit mit ein, sondern auch das Verständnis der Handlung nicht einfach nur als Geschehen, als Ereignis, sondern als Akt eines handelnden »Jemand«. Handeln unterscheidet sich als freier Akt eines »Jemand« vom Wirken eines »Etwas«, wobei Arendt darauf hinweist, dass im Handeln Tun und Erleiden, Aktivität bzw. Spontaneität und Passivität bzw. Rezeptivität, zusammenfallen.¹⁹ Als Fähigkeit, einen Anfang zu machen, ist Handeln machtvoll; Handeln ist ein Vermögen, ein Können, und insofern impliziert es Macht. Freiheit, verstanden als Vermögen des Neubeginns und Macht zu handeln ist mehr als bloße Wahlfreiheit, denn es handelt sich nicht einfach um das Vermögen der Wahl zwischen Objekten, Gütern, Dingen, Verhaltensweisen, Personen.²⁰ Arendt bezieht sich hier auf Henri Bergson, den sie wie folgt zitiert: »Die meisten Philosophen [...] können [...] das völlig Neue und Unvoraussehbare nicht denken [...] Selbst die ganz wenigen, die an das liberum arbitrium glaubten, reduzierten es auf eine einfache ›Wahl‹ zwischen zwei oder mehr Alternativen, als wären das ›Möglichkeiten‹ [...] und der Wille darauf beschränkt, eine davon zu ›verwirklichen‹. Sie gaben also immer noch zu, daß alles gegeben sei. Nie scheinen sie die geringste Vorstellung von einer völlig neuen Handlung gehabt zu haben [...] Und eine solche ist ja schließlich das freie Handeln.«²¹

Der gewohnte libertarische Freiheitsbegriffs – Freiheit ist Anderskönnen – ist hier also aufgesprengt bzw. erweitert: Freiheit ist das Vermögen, etwas aus sich selbst heraus zu beginnen, einen neuen Anfang zu setzen, schlichtweg ein performatives Vermögen, ein Vermögen, das in der Lage ist, neue Wirklichkeit hervorzubringen. Erneut schimmert hier auch ein bestimmtes Verständ-

18 Vgl. Arendt 2013b: 240.

19 Vgl. Arendt 2002: 236f.

20 Vgl. Arendt 2002: 267f.

21 Bergson 1948: 29f. Zit. n. Arendt 2013b: 270f.

nis von Autonomie durch: Die Fähigkeit, aus sich selbst heraus zu handeln, selbstursprünglich Wirklichkeit zu setzen. Und das meint etwas völlig anderes, als sich selbst als Aseitität zu imaginieren, denn unbeschadet der Selbstursprünglichkeit dieses kreativen Könnens ist das Dasein nicht sein eigener Ursprung in ontologischer Hinsicht. Es verdankt sich in seiner Existenz Anderem, es verdankt seine Vermögen Anderem, aus dem es kommt, gleichwohl ist es in seinem Existenzvollzug frei, in eine Freiheit gesetzt, und handelt nicht fremdsondern selbstbestimmt, aus sich selbst, seinem eigenen Grund, heraus.

Wo bleibt aber in diesem Konzept die eingangs angesprochene Vulnerabilität des Daseins, seine Kontingenz und Fragilität? Wo bleibt seine Mortalität, die doch gerade auch in das ethische Dilemma führt, gegebenenfalls am Lebensende über das eigene Ende entscheiden zu müssen?

1.3 Die Bedingtheit realer, materialer Freiheit und die Relationalität zu Anderen

An dieser Stelle lässt sich erneut auf die Doppelstruktur von Subjekt- und Personperspektive verweisen. Kam bisher im Blick auf die Bestimmung der Freiheit als Prinzip die Subjektperspektive zum Zuge, so steht jetzt die Personperspektive im Zentrum. Sie steht für die konkrete Relation bewussten Lebens zu Anderen und Anderem, sein Eingelassensein in vielfältige Interaktionen und Formen kommunikativen Handelns. Im Gegensatz zur Subjektperspektive ist sie in eine Dritte-Person-Perspektive transformierbar, beschreibbar, objektivierbar. Bewusstes Leben ist immer schon Beides: Subjekt und Person. Beide Perspektiven, die nicht mit ontologischen Entitäten verwechselt werden dürfen, auch nicht mit voneinander getrennten Substanzen, verhalten sich zueinander nach Art eines Vexierbildes: Subjekt/Person.²² Der Personbegriff bezeichnet also keine ›individuelle Substanz rationaler Natur‹ (Boethius), und entgegen des alltäglichen Sprachgebrauchs fällt er auch nicht mit den Begriffen »Subjekt« und »Individuum« zusammen.²³ »Individuum« bezeichnet das Einzelne und Einfache, und das muss nicht schon das einzelne bewusste Dasein sein, sondern kann sich auf jedes einzelne Seiende beziehen. »Subjekt« ist wie gesehen das einzelne bewusste Dasein hinsichtlich der formalen, unvertretbaren und unhintergehbaren Erste-Person-Perspektive des Selbstbewusstseins, die dem einzelnen Dasein Singularität (und eben nicht nur Individualität)

22 Vgl. zu diesem Verständnis von Bewusstsein, das an die präreflexive Bewusstseinstheorie der sogenannten »Heidelberger Schule« (D. Henrich, M. Frank, U. Pothast u. a.) angelehnt ist, ausführlich Wendel 2002: 84–89; 243–313; Wendel 2003: 4, 559–569. Vgl. auch Frank 2015.

23 Vgl. Frank 1988: 7–28.

verleiht. Im Unterschied dazu beschreibt der Personbegriff wie schon erwähnt eine Relation, nämlich diejenige des Daseins zu Anderem und Anderen, er beschreibt die Fähigkeit, zu einem Anderen in Beziehung treten zu können. Damit bezeichnet die Personalität den Aspekt des In-der-Welt-seins, dies aber zugleich und vor allem auch als Mit-sein und In-Beziehung-sein. Bewusstes Dasein als Person zu bestimmen heißt also, es als relational, in Beziehung stehend und auf Anderes, letztlich auf das, was wir »Welt« nennen, hin eröffnet zu verstehen.²⁴ In seiner Personperspektive also ist bewusstes Dasein immer schon relational verfasst, und jene Relation vollzieht sich in zwei untrennbar miteinander verbundenen Dimension des konkreten Vollzuges bewussten Lebens: in derjenigen der verkörperten Existenz²⁵ und in derjenigen der sprachlichen Kommunikation – mittels beider ist das bewusste Dasein als Person in ein Feld von Diskurspraxen eingebettet, die es zwar einerseits mit hervorbringt, andererseits aber auch vorfindet, und denen es immer schon durch vielfache Prozesse der Subjektivation unterworfen ist, wiewohl es sich dazu eben aufgrund seiner Freiheit stets auch verändernd verhalten kann. Der gesamte reale Vollzug bewussten Lebens in der Vielfalt seiner Vermögen ist somit personal ausgestaltet und geschieht als verkörperte und »versprachlichte« Existenz. Als Person erweist sich Dasein daher als bedingt, kontingent in seinem Lebensvollzug und seiner Lebenspraxis, und eben zugleich als relational: Bewusstes Dasein ist keine »fensterlose Monade«, sondern existiert als Relation und in Beziehung zu dem, was mit ihm gemeinsam existiert und ihm in seinem Lebensvollzug begegnet.

Dies betrifft selbstverständlich auch alle Vermögen, über die bewusstes Leben verfügt, somit auch die Freiheit als Prinzip aller Vermögen bewussten Lebens. Relational ist bewusstes Leben folglich auch in seinem Freiheitsvollzug. Anderskönnen und Neubeginnen, sie geschehen in Bezug auf Andere und anderes, realisieren sich in kommunikativen Akten, gestalten sich in unterschiedliche Körperpraxen aus. Freiheit konkretisiert sich nicht als rein mentales Geschehen, sondern als verkörperte Handlung, vor allem im Blick auf die Begehrendimension des Wollens und Entscheidens und auf die Körperpraxis des Hervorbringens und Gestaltens. Freiheit ist solcherart immer schon »inkarniert« und inkorporiert, und sie ist auf Andere und Anderes hin eröffnet, ist somit personal bzw. relational verfasst.

Freiheitstheorien, die an Kant, Fichte oder auch Hermann Krings anschlie-

24 Vgl. hierzu auch Wendel 2002: 292–295. Der Ausdruck »eröffnet« schließt hier noch keine ethische Dimension mit ein; auf Anderes hin eröffnet zu sein ist zunächst eine phänomenologische Beschreibung, aus der keine ethische Haltung zu folgern ist. Andernfalls verstrickt man sich in den naturalistischen Fehlschluss. Das Gleiche gilt für den Relationsbegriff: Die Bezogenheit bzw. Beziehung zu Anderem ist nicht schon identisch mit Verantwortungsübernahme, liebender Haltung oder ähnlichem.

25 Vgl. Wendel 2002: 283–298.

ßen, bestimmen diese Relation auch als reziprokes Anerkennungsgeschehen in einem wechselseitigen, auf materiale Bestimmung hin eröffneten Sich-Öffnen und Sich-Entschließen, wie Krings formulierte²⁶: »Der Begriff Freiheit ist mithin *ab ovo* ein Kommunikationsbegriff. Freiheit ist primär nicht die Eigenschaft eines individuellen Subjekts, die allein für sich bestehen und begriffen werden könnte; vielmehr ist der Begriff des individuellen Subjekts erst durch jenen Kommunikationsbegriff verstehbar. Empirisch bedeutet das: ein Mensch allein kann nicht frei sein.«²⁷ Die identitätskonstituierende Funktion von Anerkennungsakten wird hier also auch im Blick auf die Freiheit und deren konkreten Vollzug beansprucht. Allerdings impliziert der Anerkennungsbegriff in jenen Anerkennungstheorien immer auch eine ethische Dimension im Sinne der Entsprechung von Anerkennung und Achtung anderer Freiheit, so schon bei Fichte: »Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.«²⁸ Doch eben jene ethische Aufladung der Relation zwischen Ich und Anderen erweist sich auch als Problem: Daraus folgt nämlich noch keineswegs eine in ethischer Hinsicht bedeutete Anerkennung im Sinne wechselseitiger Achtung, denn dies wäre ein naturalistischer Fehlschluss von einem Sein bzw. einem Geschehen auf ein Sollen. Auch wenn man von dem Grundsatz überzeugt ist: »Freiheit soll sein.«, so soll keineswegs Freiheit allein schon deshalb sein, weil sie sich in einem Anerkennungsgeschehen manifestiert, und keineswegs ist in ihm schon intrinsisch eingeschlossen, dass sich, wie Krings formulierte, Sich-Öffnen im Sich-Öffnen erfüllt, bzw. dass das schlechthin Erfüllende für Freiheit andere Freiheit sei.²⁹ Hier bedarf es einer ethischen Zwischenreflexion bzw. Zusatzannahme.

26 Im Übrigen betonte Krings, dass dieses Sich-Entschließen keineswegs mit Wahlfreiheit und damit mit einem Anderskönnen identisch ist: »Die Leere der Figur des reinen Sich-Öffnens begründet, warum die Freiheit nicht lediglich in einem Wählen besteht, das sich immer schon vor Alternativen, also schon in der Differenz befindet, sondern daß die Wahl selber gewählt oder verworfen werden kann. Die Unbedingtheit transzendentaler Handlung wird manifest im Ersehen der Wahl oder im Entschluß ohne Wahl.« (Krings 1980: 117f.).

27 Krings 1980: 125. Aus diesem Grund merkt Krings – leider höchst missverständlich – an, dass das von ihm so bezeichnete Kommerzium der Freiheit transzendental früher sei als das Subjekt, und dass im Begriff des Subjekts der Begriff der Intersubjektivität als der transzendentallogisch frühere Begriff schon enthalten sei. Es ist jedoch vielmehr umgekehrt: Im transzendentallogisch früheren Begriff des Subjekts ist derjenige der Person (und damit auch der Intersubjektivität) und damit das Kommerzium der Freiheit immer schon enthalten.

28 Fichte/Fichte 1971: Band III, 44.

29 Vgl. hierzu Krings 1980: 123. Vgl. zu diesem Sprung auch Krings 1980: 124: »Der Gehalt, durch den sich Freiheit erfüllt und durch den die Selbstvermittlung die volle Realität gewinnt, ist die Freiheit des anderen«.

2 Warum Freiheit zu achten und anzuerkennen ist

Zum ethischen Ausweis der Achtung und Anerkennung anderer Freiheit bedarf es einer von Kant entlehnten Zusatzannahme, die Ausrichtung am kategorischen Imperativ, die Anderen niemals als Mittel, sondern nur als Zweck an sich selbst zu betrachten, und sie somit in ihrer Einmaligkeit, ihrer unhintergehbaren Würde, und vor allem in ihrer Freiheit, anzuerkennen und zu würdigen. Gleichwohl leuchtet die Geltung des Kategorischen Imperativs ja wiederum nur in Freiheit ein bzw. wird in Freiheit anerkannt und angenommen. Dass Freiheit aber sein soll, zu realisieren ist und in ihren Realisationsmöglichkeiten zu befördern, das erschließt sich allein im Rekurs auf das in die Form des Kategorischen Imperativs gegossene unbedingte Sollen und der damit einhergehenden Überzeugung von der Selbstzwecklichkeit der Anderen. Dadurch wird aber ein Doppeltes erreicht: die Begründung einer Verpflichtung zur Anerkennung anderer Freiheit, und die Abgrenzung von Freiheit zu bloßer Willkürfreiheit; Freiheit ist in ihrer Bezugnahme auf das moralische Gesetz und umgekehrt in der Angewiesenheit der Anerkennung der Geltung des Gesetzes auf die Freiheit per se weder schrankenlos noch amoralisch. Ihr Gehalt findet im Kategorischen Imperativ seine Entsprechung. Allerdings ist dieser ja im Unterschied zu konkreten Handlungsmaximen und hypothetischen Imperativen rein formal, und so besitzt Freiheit in ihrem Gehalt in moralischer Hinsicht eben gerade keine materiale Bestimmung, die über die Achtung der Selbstzwecklichkeit der Anderen (und deren Vollzug all ihrer Vermögen, so auch der Freiheit) hinausgeht bzw. diese noch näher inhaltlich präfiguriert. Es ist der Freiheit somit über diese Minimalbestimmung hinaus keineswegs quasi wesentlich eingeschrieben, wie sie sich realiter zu vollziehen hat, umgekehrt ist sie alles andere als eine immer schon unter Willkürverdacht stehende Quelle »böser«, »diabolischer« Taten bzw. hybrider Selbstermächtigung. Und sie ist auch nicht identisch mit dem »radikal Bösen«, das problematische Augustinische Erbe gilt es hier definitiv hinter sich zu lassen. Freiheit (und mit ihr auch Autonomie) ermöglicht ja gerade ein Handeln, das sich am Anspruch des moralischen Gesetzes bzw. des kategorischen Imperativs orientiert, und damit ist sie gerade auch Möglichkeitsbedingung der eingeforderten Anerkennung und Achtung der Anderen, näher hin anderer Freiheit. Entscheidend ist hier der Gedanke der Reziprozität und der Symmetrie im Anerkennungsverhältnis: Ich anerkenne den Anderen in seiner Unverfügbarkeit auch und gerade in seinem mir unverfügbaren Freiheitsvollzug – und umgekehrt. Nichts anderes meint der Gedanke, dass der Andere Zweck an sich selbst ist.

Vor diesem Hintergrund kann man nach der Rolle und der Aufgabe der Kirchen in der politischen Entscheidungsfindung zur Sterbehilfe fragen. Systemtheoretisch können die »Hinweise« aus dem Religionsystem z. B. in Muster-

bildungen des Weltzugangs und der Sicht auf den Menschen nur als »Irritationen« seitens des Politiksystems rezipiert werden. Es bleiben Äußerungen des Religionssystems, d. h. sie bearbeiten den Code immanent/transzendent und legen ihn im Blick auf seine Bedeutung für das menschliche Leben aus. Ihre Aufnahme und Verarbeitung für die politischen Entscheidungen sind – wie die »Irritationen« aus der Wissenschaft während der Pandemie – ein eigener Prozess, der politisch zu verantworten ist. Wenn dies nicht gesehen wird, kommt es entweder zur Instrumentalisierung der Kirchen durch die Politik oder – wenn dies nicht möglich ist – zur Behauptung scheinbarer Irrelevanz der Kirchen. Dieses Methodenthema stärker aufzugreifen, bleibt ein Desiderat an Kirchen und Politik.

Allerdings kommt hier noch ein anderer Kantischer Gedanke ins Spiel: die Autonomie, zum einen wiederum im Sinne der Selbstursprünglichkeit des ethischen Entschlusses zur Achtung, zum anderen aber an dieser Stelle tatsächlich auch im Sinne der Unabhängigkeit und damit im Unterschied zur Heteronomie. Bestenfalls wird hier ohne äußeren Zwang gehandelt, ohne implizite oder explizite Druckkulissen, ohne moralische Erpressung, psychische Nötigung usw., ohne Orientierung an bloßen Konventionen oder äußeren Autoritäten, vor allem aber auch in Auseinandersetzung mit den eigenen Dispositionen, die gegebenenfalls der Anforderung der Anerkennung anderer Freiheit entgegenstehen, aber auch im Versuch, nicht allein deshalb moralisch zu handeln, weil man Lohn und Anerkennung erhofft oder Strafe und Verachtung fürchtet.

Nimmt man diese ethischen Zusatzannahmen hinzu, dann kann es gelingen, dem bewussten Leben qua der seinen Vollzug ermöglichenden wie bestimmenden Prinzipien Subjektivität und Freiheit eine unveräußerliche Würde zuzusprechen – dem eigenen wie dem anderen bewussten Leben, in gleicher und nicht nur gleichwertiger Art und Weise. Die personale Würde liegt also nicht in einer unveränderlichen menschlichen Wesensnatur begründet, verbunden mit konkreten materialen Bestimmungen dieser Wesensnatur, auch nicht einfach in der Gottbildlichkeit, denn dabei handelt es sich ja bereits um eine religiöse Deutung des Ganzen, und dann gälte die Anerkennung der personalen Würde ja nur für religiös Musikalische, und alle anderen könnten sich davon dispensieren. Sie liegt allein in der Formalität eines Prinzips begründet, in der zwei Aspekte koinzidieren, die wiederum formaler Natur sind. Das eröffnet die Möglichkeit liberaler Ethiken, weil nicht von vornherein definitorisch oder gar im Rekurs auf angebliche natürliche Ordnungen oder Notwendigkeiten festgezurrt wird, was gutes Leben heißt. Diese Würde ist grundsätzlich unverlierbar, da durch Andere weder zu- noch abspreekbar.

Noch ein weiteres Moment tritt hinzu, diesmal eher ein Aristotelischer Gedanke: die Konzentration auf den Einzelfall, und die konkrete Entscheidung, die auf den Einzelfall bezogen ist, das Klugheitsurteil (*phronesis*) – im Gegen-

satz zu einer Ableitungsmoral, die ohne Rücksicht auf Einzelfall und Güterabwägung urteilt und darin auch aburteilt. Das Klugheitsurteil orientiert sich an der personalen Würde und damit am Grundsatz »Freiheit soll sein!«, bezieht dies aber immer auf konkrete Handlung- und Entscheidungssituationen, die kontextuell bedingt sind. Diese Orientierung ist meines Erachtens gerade auch für das Problem des assistierten Suizids zentral.

3 Weshalb die Konvergenz von Leben und Freiheit als Entscheidungskriterium dienen kann

Eingangs wurde das Anliegen markiert, eine Konvergenz von Leben und Freiheit zu begründen, die dann auch für Entscheidungen im Fall von assistiertem Suizid maßgebend sein könnte. Diese Konvergenz besteht nun darin, Leben erstens als bewusstes Leben zu spezifizieren und damit zu qualifizieren. Nicht einfach Leben ist zu achten und zu schützen, sondern *bewusstes Leben*. Zweitens sind diesem bewussten Leben Prinzipien zuzusprechen, durch und aus denen heraus es allererst sein Leben zu führen vermag: Subjektivität und Freiheit. Es handelt sich um kein anonymes Leben, nicht um ein Etwas, sondern um Jemand – kein anonymes Leben also, sondern ein erstpörsönlich vollzogenes und gelebtes. Und es handelt sich um kein bloß notwendig vollzogenes und gelebtes, sondern um ein Leben, das in Freiheit vollzogen wird. Bewusstes Leben ohne Freiheit ist keines, umgekehrt realisiert sich die Freiheit im Vollzug bewussten Lebens. Nicht das Leben allein begründet denn auch die Würde bewussten Lebens, sondern sein erstpörsönlicher Vollzug aus und als Freiheit in den benannten Dimensionen. Ein Lebensschutz, der dies nicht berücksichtigt, geht fehl, weil er am bewussten Leben vorbei geht. Entsprechend kann es auch keine bloße Pflicht zum Überleben geben, wenn die Prinzipien bewussten Lebens nicht realisiert sind bzw. realisiert werden können. Das muss nicht nur das Anderskönnen sein, sondern kann auch die Fähigkeit der Kreativität sein, also das Vermögen, Neues hervorzubringen. Umgekehrt geht auch ein Autonomiekonzept fehl, welches Autonomie allein als Unabhängigkeit mit autarkistischer Schlagseite versteht, dabei einen verkürzten Autonomiebegriff voraussetzt und die Personperspektive bewussten Lebens, somit seine Relationalität auf Andere hin, zu wenig berücksichtigt. Bewusstes Leben gilt nicht nur dann als »lebenswert«, wenn es z. B. seine Vermögen Intellekt und Wille umfassend realisieren und so »unabhängig« leben kann; das hieße, dass alle Personen, die über diese Vermögen nicht oder nicht mehr verfügen, keine Würde und letztlich kein Lebensrecht besäßen. Zu bedenken ist hier auch, dass Freiheit sich eben nicht nur im Anderskönnen erschöpft. Und auch, wenn das Vermögen der Kreativität deutlich eingeschränkt erscheint, bleibt es unserem Wissen ja ent-

zogen, ob und wenn ja, wie Personen ihr kreatives Vermögen realisieren. Droht bei der ersten Position die Monopolisierung der Lebenspflicht, droht bei der anderen die Diminuierung des Lebensrechts der Betroffenen. Die Erweiterung des Freiheitsbegriffs um das Vermögen der Kreativität hat demnach Folgen für beide Positionierungen, die im Bezug darauf jeweils zu modifizieren sind.

Diese Modifikationen haben Konsequenzen für das Thema des assistierten Suizids, denn die Legitimität der Assistenz misst sich ja genau daran, dass es um eine Assistenz geht, die sich in Dienst eines in Subjektivität und Freiheit sowie in Personalität sich vollziehenden bewussten Lebens stellt. Ist diesem Leben aus ethischer Perspektive mit guten Gründen das Recht zuzusprechen, seinem Leben unter bestimmten Bedingungen ein Ende zu setzen, dann ist auch Personen, die dabei assistieren, ebenfalls das Recht zuzusprechen, dies zu tun. Es ist daher vor dem Hintergrund der skizzierten Konvergenz von Leben und Freiheit zu diskutieren, ob und wenn ja, unter welchen Bedingungen und mit welchen Gründen im Blick auf diese Konsequenz assistierter Suizid unter bestimmten Bedingungen erlaubt sein kann, und welche rechtlichen Regelungen dann adäquat sind. Dabei ist auch die Einzelfallentscheidung stets mit hinzuzunehmen. Meiner Ansicht nach werden dieser Konvergenz nur solche Regelungen wirklich Rechnung tragen können, die weder zu restriktiv noch zu liberal sind, und die darum wissen, dass es hier keine Eindeutigkeiten geben kann, sondern dass man sich in einer Dilemmasituation befindet. Doch bislang liegen in der Debatte um den assistierten Suizid meines Erachtens keine Vorschläge bzw. Gesetzesentwürfe vor, die diese Ausrichtung überzeugend formulieren und begründen, auch wenn sie durchaus auch von dem Bemühen gekennzeichnet sind, die Situation des Dilemmas und der Uneindeutigkeit ernst zu nehmen. Da in der Abstimmung im Deutschen Bundestag zur Neuregelung des assistierten Suizids am 6. Juli 2023 keiner der dort abgestimmten Gesetzesentwürfe mehrheitsfähig gewesen ist, besteht nun die Chance, einen Gesetzesentwurf zu erarbeiten und vorzulegen, der der genannten Konvergenz ebenso gerecht zu werden sucht wie der Tatsache, dass sich diese Entscheidung der binären Logik und deren Eindeutigkeit entzieht.

Literaturangaben

Arendt, Hannah 2002: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Piper.

Arendt, Hannah 2013a: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. 6. Auflage. München, Piper.

Arendt, Hannah 2013b: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München, Piper.

- Bergson, Henri 1948: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim, Westkulturverlag.
- Chisholm, Roderick 1982: Human Freedom and the Self. In: Watson, Gary (Hg.): Free Will. Oxford, Oxford University Press: 24–35.
- Clarke, Randolph 1995: Towards a Credible Agent-Causal Account of Free Will. In: O'Connor, Timothy (Hg.): Agents, Causes and Events. Essays on Free Will and Indeterminism. Oxford, Oxford University Press: 200–215.
- Fichte, Johann/Fichte, Hermann (Hg.) 1971: Fichtes Werke. Bände I–III Berlin, Veit.
- Frank, Manfred 1988: Subjekt-Person-Individuum. In: Frank, Manfred (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M., Suhrkamp: 7–28.
- Frank, Manfred 1991: Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart, Reclam.
- Frank, Manfred 1993: Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre. In: Frank, Manfred (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. 2. Auflage. Frankfurt/M., Suhrkamp: 413–599.
- Frank, Manfred 2015: Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen, Stuttgart, Reclam.
- Henrich, Dieter 1967: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt/M., Klostermann.
- Henrich, Dieter 1970: Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Bubner, Rüdiger/Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. FS Hans- Georg Gadamer. Aufsätze I. Tübingen, Paul Siebeck: 257–284.
- Henrich, Dieter 1982: Fichtes »Ich«. In: Henrich, Dieter: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart, Reclam: 57–82.
- Keil, Geert 2009: Willensfreiheit und Determinismus. Stuttgart, Reclam.
- Keil, Geert 2013: Willensfreiheit. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin, De Gruyter.
- Krings, Hermann 1980: Freiheit. In: Krings, Hermann: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. Freiburg i. Br., Karl Alber: 99–130.
- Lerch, Magnus 2009: All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismusdebatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet. Würzburg, Echter.
- O'Connor, Timothy 2000: Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will. Oxford, Oxford University Press.
- Pauen, Michael 2008: Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung. 2. Auflage. Frankfurt/M., Fischer.
- Pothast, Ulrich 1971: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt/M., Klostermann.

- Sartre, Jean-Paul 2000: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. 12. Auflage. Hamburg/Berlin, Rowohlt Verlag.
- Wendel, Saskia 2002: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg, Pustet.
- Wendel, Saskia 2003: Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ›Leitfaden des Leibes‹. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (4): 559–569.
- Wendel, Saskia 2013: Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 135 (4): 414–423.
- Wendel, Saskia 2020: *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*. Regensburg, Pustet.

ORCID

Saskia Wendel  <https://orcid.org/0000-0002-2672-6438>