

ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΤΗΣ 18^{ΗΣ} ΜΑΡΤΙΟΥ 1982

ΠΡΟΕΔΡΙΑ ΠΕΡΙΚΛΗ ΘΕΟΧΑΡΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.— **Die Selbsttötung als philosophisches Problem, von Klaus Oehler***.

Τὴν ἀναγόρευσίν μου ὡς ἀντεπιστέλλοντος μέλους τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν θεωρῶ ὡς ὑψίστην τιμὴν. Θεωρῶ τὴν ἀναγόρευσίν μου ὅμως ταυτοχρόνως καὶ ὡς λόγον προσθέτου ὑποχρεώσεως ἐν σχέσει πρὸς τὴν μέλλουσαν φιλοσοφικὴν ἔρευνάν μου, ὑποχρεώσεως, διὰ τῆς ἐκπληρώσεως τῆς ὁποίας θὰ ἀνταποκριθῶ εἰς τὴν γενομένην εἰς ἐμὲ τιμὴν.

Ἀπὸ τῶν γυμνασιακῶν μου σπουδῶν ἔσχοι τὴν εὐκαιρίαν νὰ ἀσχοληθῶ μὲ τὸν ἑλληνικὸν πολιτισμόν. Καὶ αἰσθάνομαι ἰδιαίτερον χαρὰν ἀνακοινῶν τὸ πρῶτον πρὸς ὑμᾶς, ὅτι τὴν παρελθούσαν ἐβδομάδα ἐπεράτωσα τὴν συγγραφὴν τοῦ *Kommentar* μου ἐπὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλους «Περὶ τῶν κατηγοριῶν». Πρόκειται περὶ τοῦ πρῶτου *Kommentar* τοῦ ἐν λόγῳ ἔργου τοῦ Σταγίριτου εἰς τὴν γερμανικὴν γλῶσσαν (θὰ κυκλοφορήσῃ μετὰ ἐν περίπου ἔτος).

Τὸ θέμα περὶ τοῦ ὁποίου θὰ ὁμιλήσω, εἶναι, καθὼς γνωρίζετε, παλαιὸν ἀλλὰ ἐπίκαιρον :

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μόνον ὄν, τὸ ὁποῖον δύναται νὰ θέσῃ τέλος εἰς τὴν ὑπαρξίν του. Δύναται νὰ λάβῃ τὴν ἀπόφασιν νὰ αὐτοεκμηδενισθῇ καὶ δύναται νὰ μετατρέψῃ τὴν ἀπόφασιν ταύτην εἰς πρᾶξιν, καὶ τοῦτο διότι εἶναι «ζῶον λόγον ἔχον». Ἔχει τὴν δυνατότητα τῆς τοιαύτης καθολικῆς ἀρνήσεως τοῦ ἑαυτοῦ του, θὰ ἠδύνατο μάλιστα νὰ λεχθῇ ὅτι ὁ ἄνθρωπος συνίσταται εἰς τὴν ἐν λόγῳ δυνατότητα (ἵνα μεταχειρισθῶμεν τοὺς λόγους τοῦ Heidegger, «Einführung in die

* KLAUS OEHLER, Ἡ αὐτοκτονία ὡς φιλοσοφικὸν πρόβλημα.

Metaphysik»). Τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος δύναται ἀνὰ πᾶσαν στιγμήν νὰ μετατρέψῃ τὴν ὕπαρξίν του εἰς ἀνυπαρξίαν, ἐξακριβώθη ὑπὸ τοῦ Camus εἰς τὸ ἔργον του «Ὁ μύθος τοῦ Σισύφου» ὡς τὸ μόνον σοβαρὸν φιλοσοφικὸν πρόβλημα. Ὁ τοιοῦτος χαρακτηρισμὸς θὰ ἠδύνατο ἴσως νὰ θεωρηθῆ ὡς ἐνέχων ὑπερβολήν, ἀλλ' ἐὰν ἀναλογισθῆ τις τὸ ὑπὸ τοῦ Καντίου παρατηρηθὲν (Ethik-Vorlesung, ἐκδοθεῖσα ὑπὸ P. Menzel, 1924), ὅτι τὸ σῶμα εἶναι ἡ συνολικὴ προϋπόθεσις τοῦ ζεῖν, ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ διαπίστωσις τοῦ Camus δὲν ἐνέχει ὑπερβολήν. Κατόπιν τούτου δὲν ἐκπλήσσει τὸ γεγονός ὅτι ἡ δυνατότης τοῦ ἀνθρώπου νὰ αὐτοκτονήσῃ ἀπησχόλησε τοὺς φιλοσόφους ὅλων τῶν ἐποχῶν, οὕτως ὥστε ἐπιχειροῦν νὰ δώσουν ἀπάντησιν εἰς τὸ ἐρώτημα, πῶς πρέπει νὰ ἀξιολογηθῆ ὡς πράξις ἡ αὐτοκτονία. Τὸ ἐρώτημα τοῦτο ἔχουν ὡς θέμα καὶ αἱ ἀκολουθοῦσαι σκέψεις, τὰς ὁποίας θὰ ἀναπτύξω εἰς γερμανικὴν γλῶσσαν.

Die philosophische Frage lautet: Ist das Faktum der Selbsttötung des Menschen überhaupt denkbar oder ist es das schlechthin Undenkbare, über das sich nicht mit Sinn denken und reden lässt und über das wir folglich schweigen sollten? Diese Frage der Philosophie ist zu unterscheiden von den Fragen, die die Psychologie, Medizin, Psychiatrie, Soziologie, Jurisprudenz, Statistik und andere Wissenschaften in bezug auf die Selbsttötung stellen. Nur die philosophische Frage ist die umfassende Frage, weil sie die Existenz des Menschen als ganze umfasst.

Wenn man die philosophische Tradition der Selbsttötungsproblematik von der griechischen Antike bis zur Gegenwart untersucht, stellt man nicht ohne Verwunderung fest, dass Grundtypen der Argumentation immer wiederkehren. Diese Grundtypen sind ihrer Zahl nach nur einige wenige und ihrer logischen Kraft nach sind sie antinomisch, oft sogar dialektisch: die These ist schon der Übergang zu ihrer Antithese. Das heisst: die bisherige philosophische Reflexion des Selbsttötungsproblems endet aporetisch und reflektiert primär das existentielle Dilemma ihres lebenspraktischen Ursprungs im Zwiespalt des menschlichen Daseins.

Ihr locus classicus ist Platons Dialog *Phaidon*, wo Platon den Sokrates sagen lässt, dass wir Menschen Eigentum Gottes sind und uns nicht eigenmächtig seiner Herrschaft entziehen dürfen. Wir sind von Gott auf den Posten unseres Lebens gestellt und dürfen ihn erst verlassen, wenn Gott uns aus diesem Leben abberuft. Diese auch von Kant zitierte Metapher vom Eigentumsrecht Gottes und dem Menschen

als Gottes Eigentum ist das Paradeigma der metaphysischen Argumentation gegen die Selbsttötung bis heute geblieben, und zwar auch da, wo an die Stelle Gottes andere überindividuelle Mächte getreten sind wie das Volk, die Klasse oder der Staat. Das Christentum hat nach anfänglichen Schwierigkeiten mit der Verhaltensweise der zum Vorbild erhobenen frühen Märtyrer diese Position Platons seit Augustinus übernommen und dogmatisiert. Augustinus fügte noch das Argument hinzu, dass das fünfte Gebot «Du sollst nicht töten» das Verbot der Selbsttötung einschliesse. Die metaphysisch-theonome Argumentation wird in ganzer Schärfe und Rigorosität von Kant akzeptiert, der, gemäss seinem transzendentalen Ansatz, nicht nach der empirischen Erfahrung des Individuums fragt, sondern in seiner ausnahmslosen Ablehnung der Selbsttötung versichert, dass nur die Religion den Schein zerstöre, der für die Legitimität der Selbsttötung sprechen könnte. Er folgt im wesentlichen der Argumentation Platons. Sein Hauptargument freilich ist die Berufung auf das Sittengesetz. Wie wir den bestirnten Himmel über uns sehen, so erleben wir das moralische Gesetz in uns. Die Selbsttötung erscheint Kant als ein Anschlag auf die Sittlichkeit, die der Selbstmörder, «so viel an ihm ist, aus der Welt vertilge». Fichte setzt diesen Gedankengang Kants fort, wenn er den Menschen als Werkzeug des allgemeinen Sittengesetzes in der Sinnenwelt bestimmt und wenn er erklärt, dass das Sittengesetz der Handlung des Menschen zur Realisierung bedürfe. Für Hegel ist die Möglichkeit der Selbstauslöschung die «Freiheit der Leere» und die «Furie des Zerstörens», deren blosse Negativität zu überwinden sei durch den «konkreten Begriff der Freiheit», der in «Freundschaft und Liebe» sich realisiere, so dass das Selbst nicht nur bei sich selbst sei, sondern «in diesem Anderen bei sich selbst ist» («Grundlinien der Philosophie des Rechts» §§ 5 - 7). Trotzdem wusste Hegel um die Ambivalenz des Problems, wenn er in sympathischer Aufrichtigkeit über das Phänomen der Selbsttötung sagt: «Verstehen kann man es wohl, aber nicht rechtfertigen» (§ 70).

Wo die Argumentation gegen die Selbsttötung nicht, wie in den genannten Beispielen, von einem Absoluten, Transzendenten wie Gott, Geist oder Sittengesetz ausgeht, nimmt sie ihren Ausgang von der Selbsterfahrung des Menschen und wird zum anthropologischen Argument. Hier ist die älteste Form der sozialanthropologische Typus, der sich

aus der Beziehung des Individuums zum Staat, zur Gesellschaft und Partnerschaft konstituiert und die Unverzichtbarkeit des Individuums für das Ganze der Gemeinschaft betont. Das klassische Beispiel ist Aristoteles, der die Polis als notwendig für das sittliche Handeln der Individuen ansieht, so sehr, dass er in der *Nikomachischen Ethik* darauf verzichtet, diese Betrachtungsweise zu begründen. Während im Mittelalter Thomas von Aquin strukturell aus der Zugehörigkeit des Individuums zur Gesellschaft das Verbot der Selbsttötung ableitet, argumentiert Aristoteles funktional. Er konstatiert, dass der Mensch als *Zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) nur in der Gemeinschaft selbständig handeln kann. Der Staat ist die Gemeinschaft der Geschlechter und Gemeinden zum Zwecke des vollkommenen und selbständigen Lebens (*Polit.* 1281 a 1: πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους). Wer sich selbst tötet, schadet nach Aristoteles nicht nur der Gesellschaft, sondern er begeht auch ein Unrecht gegen sich selbst, insofern er durch den Rückzug aus der Gesellschaft jene Autarkie seines Handelns eigenhändig unmöglich macht, die gerade durch die Integration des Individuums in die Gesellschaft ermöglicht wird. Die sozialanthropologische Argumentation des Aristoteles geht auf diese Weise bruchlos in eine individualanthropologische über. Im übrigen bleibt festzustellen, dass Aristoteles ohne jede Einschränkung die Flucht aus dem Leben als Feigheit wertet: «Den Tod suchen, um der Armut oder einem Liebeskummer oder sonst etwas Bedrückendem zu entgehen, das ist nicht tapfer, sondern vielmehr feige. Es ist Weichlichkeit, sich den Härten des Lebens zu entziehen, und nicht, weil es edel ist, nimmt man den Tod auf sich, sondern nur, weil man einem Übel entkommen will» (*Nikomachische Ethik* III 11. 1116 a 12-15: τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πέναν ἢ ἔρωτα ἢ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείον, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ· μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν).

Gegen diese Auffassung des Aristoteles, das heisst gegen die sozial motivierte Ablehnung der Selbsttötung, wird bis zum heutigen Tag im Namen angeblicher Freiheitsrechte des Individuums und im Namen des Selbst protestiert, aber dieser stolze Protest des Selbst unterschlägt, dass auch das Selbst des modernen, aufgeklärten Individuums gesellschaftlich vermittelt ist und das Produkt dieser Vermittlung durch die Gesellschaft ist, die ein Selbstsein des modernen Individuums, und sei es nur in

gewissen ausgezeichneten Situationen, allererst möglich gemacht hat. Wo die Gesellschaft aber als eine verkehrte erkannt ist, verbietet sich die Selbsttötung schon deshalb, weil der Tote zu einem Protest und zur Veränderung der Verhältnisse nicht imstande ist, so dass kritische Theorie der Gesellschaft Selbsttötung nicht wollen kann, wenn sie mehr sein will als eine Attitüde der Resignation.

Das individualanthropologische Argument gegen die Selbsttötung verdankt sich wesentlich der Zukunftsgerichtetheit der menschlichen Existenz. Von daher gewinnt Sartre in «L' être et le néant» sein Argument. Weil der Tod nicht meine Zukunft ist, sondern das Ende meiner Zukunft, erfahre ich den Tod nicht als den meinigen, denn wo der Tod ist, habe ich aufgehört, zu existieren. Deshalb ist die Antizipation des Todes sinnlos. Um sinnvoll zu sein, müsste sie sich in der Zukunft bewähren; ohne Zukunft findet aber auch Bewährung nicht statt. Den Tod zu wollen, ist daher absurd, ja der Tod selbst ist absurd. Camus geht noch einen Schritt weiter als Sartre. Camus erscheint beides absurd: der Tod, aber auch das Leben. Aber die Absurdität des Lebens ist der Absurdität des Todes vorzuziehen. Gelebte Freiheit erscheint ihm besser als geglaubter Sinn. Im Angesicht der Absurditäten beider, des Lebens und des Todes, heisst für Camus sogar die Forderung, möglichst lange zu leben: *vivre le plus*. Die «liberté absurde» wird zum höchsten Wert, und von daher gerät die Selbsttötung zum Selbstmissverständnis eines Bewusstseins, dass den Vollzug lebendiger Freiheit verwechselt mit der Vernichtung aller Freiheit im Tod. Dahinter steht letzten Endes die Überzeugung, die Spinoza kristallklar ausgesprochen hat: Sein ist besser als Nichtsein.

Soweit die Grundtypen der Argumente gegen die Selbsttötung.

Die Grundtypen der Argumente für die Selbsttötung lassen sich, wie die Contra-Argumente, ebenfalls auf einige wenige Hauptansätze reduzieren. Der wichtigste Ansatz ist die Widerlegung der theonomen Argumentation, der jenem anderen Ansatz parallel läuft, der in der Selbstbehauptung des Individuums gegenüber dem Absoluten, Überindividuellen besteht und seinen Ausdruck findet in der Berufung auf die autonome Freiheit der für souverän erklärten Vernunft des Menschen. Das gilt prototypisch für die Anthropologie der Stoiker, die bis heute die konsequenteste philosophische Bejahung der Selbsttötung formuliert

haben. Die stoische Konzeption geht aus von einem uneingeschränkten Verfügungsrecht jedes Individuums über sich selbst. Die Freiheit ist die Vollmacht der Selbsttätigkeit (*ἐξουσία ἀποπραγίας*, Arnim III 355). Diese Freiheit ist aber nicht beliebige Freiheit sondern auf Einsicht beruhendes Leben gemäss der Natur, und als solche ist sie vernünftige Freiheit, denn was sich in der Natur manifestiert, ist die kosmische Vernunft, der Weltlogos, der sich nach seinem unabänderlichen Gesetz verhält. Das bedeutet: Leben und Tod sind wertneutral, sie sind *Adiaphora*. Der Ablauf des Lebens erst verleiht dem Leben seinen Wert, der in erster Linie recht verstandene Freude ist. Das ist das oberste Kriterium. Danach bestimmt sich die Werthhaftigkeit aller Lebensvollzüge, die vor allen Dingen eines sein sollen: gut und schön (*καλῶς*). Das gilt auch für den Tod. Wenn ein erfülltes, freudevolles Leben nicht mehr möglich ist oder nicht mehr möglich zu sein scheint, ist Selbsttötung ein Gebot der Selbstachtung. Das hat Seneca in dem Satz ausgedrückt: «Richtig zu sterben heisst, der Gefahr eines schlechten Lebens zu entfliehen» («*Bene autem mori est effugere male vivendi periculum*», *Epistula* 70, 6). Beide Elemente der stoischen Selbsttötungstheorie sind hier zusammengefasst, erstens die postulierte Freiheit des Menschen und zweitens die postulierte Rationalität der Selbsttötung als Manifestation sowohl der universalen Ordnung als auch individueller Selbstbestimmung.

Die vielfältige Variation dieser Selbsttötungskonzeption findet sich nicht nur in der Antike sondern auch bei den späteren Apologeten der Selbsttötung bis hin in unsere eigene Zeit. Dazu gehört auch die Kasuistik der Selbsttötung wegen Krankheit und Alter. Man kann in diesem Zusammenhang sogar von einer Ästhetik der Selbsttötung sprechen, insofern die Hauptforderung lautet, nicht nur gut zu leben, sondern auch gut, und das heisst zugleich, schön zu sterben oder, wie die Redewendung lautet, einen «leichten» Tod zu haben.

Die Logik der Selbsttötungsbejahung ist nach dem durch Nietzsche verkündeten Tod Gottes nicht einfacher geworden. An die Stelle Gottes sind längst andere Mächte gerückt, die von den Menschen ebenso und, wie es scheint, manchmal grösseren Tribut fordern als der alte Gott, der Gott des Alten und Neuen Testaments, denn sie erscheinen den Menschen nicht mehr in der personalen Gestalt des schützenden Vaters, sondern in der Angst einflössenden Propaganda apersonaler Mächte. Man

hat jedenfalls nicht den Eindruck, dass der verkündete Tod Gottes die Menschen freier und glücklicher gemacht hat.

Überblicken wir von hier aus die philosophische Tradition der Begründungsproblematik des Pro und Contra in bezug auf die Selbsttötung, so wird deutlich, dass es der philosophischen Reflexion dieses alten Menschheitsproblems nicht gelungen ist, eine für alle überzeugende Antwort auf unsere Ausgangsfrage nach der Denkbarekeit der Selbsttötung zu finden. Das reflektierende Denken verharret in der Ambivalenz seiner Argumente Pro und Contra. Konfessionen helfen hier ebensowenig weiter wie dogmatische Festsetzungen. Auch der schmerzende Blick auf das Meer menschlichen Elends, das sich im Faktum der Selbsttötung offenbart, heute mehr denn je, verhilft dem Denken zu keiner Lösung. Wer gegen die Selbsttötung argumentiert, muss sich die Frage gefallen lassen, die Jaspers in die Worte gekleidet hat: «Warum bleiben wir am Leben?» Wer für die Selbsttötung argumentiert, begegnet unausweichlich der Frage: «Ist das Nichtsein besser als das Sein?»

Diese letzte Frage scheint mir die tiefste Frage in unserer Problematik zu sein. Dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, gibt dem Sein einen natürlichen, ontischen Primat über das Nichtsein. Wahrscheinlich gibt es gar keinen anderen Grund für diesen Primat des Seins gegenüber dem Nichtsein. Auf dieser Einsicht beruht die These Spinozas, dass die Grundlage der Tugend (*ἀρετή*) das Bestreben sei, sein eigenes Sein zu erhalten, und dass das Glück darin bestehe, dass der Mensch sein Sein zu erhalten vermag. Auf dieser Einsicht beruht der Satz Hegels, der mir der tiefstsinigste Satz zu sein scheint, der jemals über die Selbsttötung gesagt worden ist: «Verstehen kann man es wohl, aber nicht rechtfertigen» (Grundlinien § 70). Dieser Satz ist deshalb so tiefstsinig, weil er zugleich so human ist. Die real existierende Menschheit ist eine Solidargemeinschaft mit einem Generationenvertrag. Sie ist eine Schicksalsgemeinschaft. Verstehen kann man den, der diesem Schicksal entfliehen möchte und tatsächlich entflieht. Aber diese Flucht kann im Interesse der Weiterlebenden nicht gebilligt werden. Denn diese Flucht stellt das Nichtsein über das Sein. Mit diesem Widerspruch kann eine Menschheit nicht leben, deren Leben notwendig ein Kampf ums Überleben ist und die unter den empirischen Bedingungen der endlichen menschlichen Existenz nur in der Form eines

Überlebenskampfes existieren kann. Auffällig ist, dass die grössten der Philosophen sich klar und bestimmt gegen die Selbsttötung ausgesprochen haben: Sokrates, Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel. Die Position dieser grössten Denker ist ein Votum für das Sein, gegen das Nichtsein. Die Schwäche unserer endlichen menschlichen Natur macht die Selbsttötung als empirisches Faktum verständlich; sie verdient unser Mitgefühl, und in gewissen Fällen ist, wie Kant in der «Anthropologie» bemerkt, dem Selbstmörder der Mut nicht zu bestreiten. Aber die Rechtfertigung der Selbsttötung verstösst in letzter Instanz gegen die Tendenz jedes Seins, sein eigenes Sein zu erhalten. Deshalb befanden und befinden sich die Apologeten der Selbsttötung auch immer in der Defensive. Das Sein teilt seine Würde nicht mit dem Nichtsein. Der Genius des griechischen Mythos Homer hat diese Wahrheit in der Sprache des Bildes so ausgedrückt:

*βουλοίμην κ' ἐπάροχος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω
ἀνδρὶ πάρ' ἀκλήρω ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.*

(ΟΔ. 11, 489 - 91)

*Θάθελα νᾶμαι χωρικός και νὰ ξενοδουλεύω
σὲ ἀφέντη δίχως κτήματα, ποῦναι τὸ βίος του λίγο,
παρὰ νὰ βασιλεύω ἐδῶ στοὺς πεθαμένους ὄλους.*

(Μετάφρασις Ζηοίμου Σιδέρη, Ἀθῆναι 1956)

ΠΕΡΙΛΗΨΙΣ

Τὸ φιλοσοφικὸν ἐρώτημα περὶ τῆς αὐτοκτονίας ἀποτελεῖ θεμελιακὸν ἠθικὸν ἐρώτημα, ἀφοῦ ἡ ἀπάντησις εἰς αὐτὸ συνιστᾷ ἀπόφασιν περὶ τῆς ἰδίας τῆς ὑπάρξεως ἢ μὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ φαινόμενον τῆς αὐτοκτονίας ἔχει ἀπασχολήσει τοὺς φιλοσόφους ἀπὸ τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος. Ἡ ἀνάλυσις τῆς σχετικῆς προβληματικῆς καταδεικνύει, ὅτι οἱ αὐτοὶ βασικοὶ τύποι τῆς ὑπὲρ και τῆς κατὰ ἐπιχειρηματολογίας ἐπανέρχονται ἐκάστοτε. Οἱ βασικοὶ αὐτοὶ τύποι τῆς φιλοσοφικῆς ἀντιμετώπισεως τοῦ προβλήματος εἶναι ἀφ' ἑνὸς ὁ μεταφυσικὸς και θεονομικός, ἀφ' ἑτέρου ὁ ἀνθρωπολογικὸς και κοινωνικοθεωρητικὸς. Ἡ πορεία τῆς μέχρι

σήμερον προβληματικῆς περὶ τῆς αὐτοκτονίας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ μόνον, καταλήγει ἀπορητικῶς εἰς τὸ διαλεκτικὸν δίλημμα τοῦ ὑπὲρ καὶ τοῦ κατὰ. Δὲν ἔχει δηλαδὴ διατυπωθῆ ποτὲ λύσις τοῦ προβλήματος, ἡ ὁποία νὰ πείθῃ καὶ νὰ ἱκανοποιῇ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους.

Ἐπάρχει ὡστόσο, κατὰ τὴν γνώμην μου, στοιχεῖον τὸ ὁποῖον ὑποδηλώνει, πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ φωτισθῆ ὀρθῶς τὸ πρόβλημα. Ὁ ὁδηγὸς πρὸς τὴν κατεύθυνσιν αὐτὴν εὐρίσκεται εἰς τὸ ὄντολογικὸν δεδομένον, ὅτι γενικῶς ὑ π ά ρ χ ε ι κ ά τ ι καὶ ὄχι τὸ ἀντίθετον, δηλαδὴ δὲν ὑπάρχει τίποτε. Εἰς τοῦτο ἄλλωστε θεμελιούται καὶ ἡ θέσις τοῦ Spinoza, ὅτι βάσις τῆς ἀρετῆς εἶναι ἡ ἐπιδιώξις τῆς διατηρήσεως τῆς προσωπικῆς υπάρξεως καὶ ὅτι ἡ εὐτυχία ἔγκειται εἰς τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος δύναται νὰ διασώσῃ τὴν ὑπαρξίν του. Εἰς τὴν θεώρησιν αὐτὴν βασίζεται καὶ ἡ φράσις τοῦ Hegel: «Δυνάμεθα νὰ δείξωμεν κατανόησιν (ἕνν. διὰ τὴν πρᾶξιν τῆς αὐτοκτονίας), ὄχι ὅμως καὶ νὰ τὴν δικαιώσωμεν» (Grundlinien des Rechts, παράγρ. 70).

Ἡ ἀνθρωπότης, μὲ τὴν πραγματικὴν τῆς ἐκάστοτε ὑπαρξιν, εἶναι μία κοινότης ἀλληλέγγυος εἰς ἓνα Συμβόλαιον γενεῶν. Εἶναι μία κοινότης μὲ κοινὴν μοῖραν. Ἡμπορεῖ νὰ ἐπιδείξῃ κανεὶς κατανόησιν δι' ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος θέλει νὰ ἀποφυγῇ τὴν μοῖραν αὐτὴν, καὶ τὸ πραγματοποιεῖ. Ἡ φυγὴ ὅμως αὐτῆ, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ συμφέροντος τῶν ἐπιζώντων δὲν ἠμπορεῖ νὰ δικαιωθῆ, διότι θέτει τὸ Μὴ εἶναι ὑπεράνω τοῦ εἶναι. Μὲ τὴν ἀντίφασιν αὐτὴν δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπιζήσῃ ἡ ἀνθρωπότης, τῆς ὁποίας ἡ ζωὴ εἶναι κατ' ἀνάγκην ἀγὼν διὰ τὴν ἐπιβίωσιν καὶ ἡ ὁποία μὲ τὰς ἐμπειρικὰς προϋποθέσεις τῆς πεπερασμένης ἀνθρωπίνης υπάρξεως ἠμπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ μόνον ὅσον διαρκεῖ ὁ ἀγὼν αὐτὸς δι' ἐπιβίωσιν. Ἡ ἀδυναμία τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς μας καθιστᾷ τὴν αὐτοκτονίαν ὡς ἐμπειρικὸν δεδομένον κατανοητὴν. Δυνάμεθα νὰ δείξωμεν καὶ συμπάθειαν, καὶ εἰς ὠρισμένας περιπτώσεις νὰ ἀναγνωρίσωμεν εἰς τὸν αὐτόχειρα γενναιότητα, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Kant εἰς τὴν «Ἀνθρωπολογία» του. Ἡ δικαίωσις τῆς αὐτοκτονίας προσκρούει ὡστόσο τελικῶς εἰς τὴν βασικὴν τάσιν κάθε ὄντος νὰ διατηρήσῃ τὸ προσωπικὸν εἶναι του.