



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Angst und Freiheit“

Verfasser

Manuel Laudенbach

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im November 2008

Studienkennzahl laut Studienbuchblatt: A 296 352

Studienrichtung: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Gotz

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung	6
1. Angst aus der negativen Freiheit	8
1.1 Die negative Freiheit	8
1.2 Angst als Folge der negativen Freiheit	10
1.3 Das Schwein Pyrrhos	11
1.4 Angst und Furcht	13
2. Das Wovor der Angst	15
2.1 Zum Verhältnis von Angst und Furcht	15
2.2 Die Angst vor der Isolation.....	17
2.3 Die Angst vor dem Tod	19
2.4 Die Angst vor der Angst.....	20
3. Strategien gegen die Angst	23
3.1 Mythos.....	24
3.2 Religion.....	26
3.3 Aufklärung	30
3.31 Philosophie.....	31
3.311 Sokrates.....	32
3.312 Epikur	36
3.313 Montaigne	38
3.314 Schopenhauer.....	40
3.32 Naturbeherrschung.....	41
3.33 Psychologie	43
4. Heidegger und die Angst	46
5. Angst und die positive Freiheit	50
5.1 Der Begriff der positiven Freiheit	50
5.12 Das Problem der Freiheit	51
5.2 Kant und die Freiheit im praktischen Verstande.....	54
5.21 Kritik an Kant	57
5.3 Positive Freiheit und Selbstverwirklichung	58
5.4 Die letzte Freiheit	61

5.41 Seneca	62
5.42 Camus	63
6. Die Angst vor der Freiheit	67
6.1 Kierkegaard.....	69
6.2 Das Ziel der absoluten positiven Freiheit.....	71
7. Tod, Freiheit und Angst	73
Nachwort	74
Abstract	75
Literaturverzeichnis	76
Zur Textgestaltung	78

Vorwort

Die empirische, alltägliche Beobachtung von Ängsten und ihren einschränkenden Implikationen für das Handeln des Menschen war für mich die ursprüngliche Motivation, mich mit dem Thema Angst näher auseinander zu setzen. Aus der Vielfalt der Gegenstände, die Ängste hervorrufen können, ergab sich die Frage nach einer tiefergehenden Deutung des Phänomens, die in den Bedingungen ansetzt, die Angst zuallererst ermöglichen. Von Anfang an war klar, dass Angst in einem besonderen Verhältnis zur Freiheit stehen muss, da sie einerseits der menschlichen Freiheit des Handelns entgegensetzen schien und andererseits als Resultat einer Freiheit gelten kann, die im Denken liegt.

Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen bedanken, die mich nervlich und finanziell für die Dauer meines Studiums unterstützt haben, allen voran bei meiner Mutter, Erna Laudenschach, die diesen Weg für mich erst möglich gemacht hat. Aus meinen zahlreichen Förderern möchte ich auch Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Gotz hervorheben, der mir beim Erstellen dieser Arbeit immer mit Rat zur Seite gestanden ist und mich in allen Belangen unterstützt hat. Viele wichtige Anregungen von ihm sind in die Arbeit eingegangen.

Einleitung

Es ist nicht von vornherein selbstverständlich, eine philosophische Arbeit über die Angst zu schreiben. Angst kann vieles sein – ein Gefühl, ein Affekt, ein Instinkt, eine Stimmung – aber sie ist in jedem Fall eine Empfindung. Empfindungen gelten der Philosophie von jeher als verdächtig, sind sie doch veränderlich, subjektiv und nicht kommunizierbar. Im Gegensatz zur Vernunft, die allgemein, verbindlich und objektiv sein soll, haben Gefühle kaum philosophische Relevanz. Den Vorrang der unveränderlichen Geistigkeit gegenüber der veränderlichen Körperlichkeit kennt schon Sokrates, der seine Leiblichkeit verachtet, weil sie ihn an der Erkenntnis des Wahren hindert.¹ Gefühle haben traditionell in der Philosophie gegenüber der Vernunft einen wesentlich geringeren Stellenwert.

Dennoch wurde über die Angst nachgedacht. In der Antike hat vor allem Epikur der Angst entscheidende Bedeutung zugemessen und sie zu bekämpfen versucht. Augustinus betrachtete die Angst als einzig durch den Glauben überwindbar. In der Existenzphilosophie seit Kierkegaard ist die Angst aber erst im 19. Jahrhundert ins Zentrum philosophischen Interesses gerückt. Der Mensch wurde in seiner Subjektivität durchleuchtet und die Angst wurde als zentrales existenzielles Thema gefunden. Einen neuen Zugang zur Angst ermöglichte die Phänomenologie, die einen unverstellten Blick auf unsere Bewusstseinsphänomene fordert. Wichtige Rollen in der Auseinandersetzung mit der Angst spielen neben Kierkegaard Heidegger, Jaspers, Camus, Sartre und andere, auf die ich nicht alle eingehen konnte.

Angst muss schon allein deshalb ein Thema sein, mit dem sich das Denken auseinander zu setzen hat, weil Angst eine Gemütsbewegung ist, die sich aus der menschlichen Geistigkeit ergibt und die nur aus ihr zu erklären ist. Nur weil wir um die Bedrohung unserer Existenz *wissen*, kennen wir die Angst im eigentlichen Sinne. In der selben Geistigkeit, aus der die Angst sich auftut, gründet auch die Freiheit des Menschen. In welchem Verhältnis diese beiden Phänomene stehen, die

¹ vgl. Kap. 3.311 „Sokrates“

sich jeweils aus der Geistigkeit ergeben, wird Thema der Untersuchung sein. Eine dritte Komponente, die in dieser Beziehung eine wichtige Rolle spielt, ist der Tod und seine Bedeutung für unsere Freiheit und unsere Angst.

1. Angst aus der negativen Freiheit

Zunächst stellt sich die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass es für den Menschen Angst gibt und wo die Angst ihren eigentlichen Ursprung hat. Es wird sich zeigen, dass die Angst, wie sie hier verstanden wird, ein dem Menschen eigentümliches Phänomen ist, das mit dessen Freiheit von Anfang an unteilbar verbunden ist.

1.1 Die negative Freiheit

Negative Freiheit bezeichnet die relative Unabhängigkeit des Menschen gegenüber seiner Sinnlichkeit. Der Mensch erfährt die Welt durch das Denken vermittelt und ist so in der Lage, zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten abzuwägen und die Impulse seiner Sinnlichkeit zu ignorieren oder ihnen gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt Folge zu leisten. Im Gegensatz zum Tier, das unmittelbar in seine Umwelt eingebettet lebt, verfügt der Mensch nach Kant über ein Vermögen, „sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.“ (Kant, KdrV, B 562) Auch höherentwickelte Tiere haben Bewusstsein, das allerdings als unmittelbares Bewusstsein immer an die Anschauung gebunden bleibt. Der Übergang vom Tier zum Menschen ist in der zeitlichen Entwicklung graduell, in der Qualität der Bewusstseinsstufen allerdings sprunghaft. Der Mensch verfügt über ein Vermögen der Selbstreflexion, d. h. das Wissen des Menschen erfasst nicht nur seinen Inhalt, sondern auch das Wissen von diesem Inhalt selbst und ist daher Wissen vom Wissen. Der Mensch ist also in der Lage, den Inhalt seines Denkens auf eine Metaebene hin zu überschreiten und das Denken selbst zu bedenken. Insofern tritt er zu seiner Sinnlichkeit in eine Distanz, in der seine negative Freiheit zu suchen ist:

„Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.“ (Kant, KdrV, B 562)

Erich Fromm betrachtet in seiner Untersuchung „Die Furcht vor der Freiheit“ (1941) die Entwicklungsgeschichte des Menschen und kommt von einer anderen Perspektive zu einer ähnlichen Schlussfolgerung:

„Die menschliche Existenz nimmt in dem Augenblick ihren Anfang, wo die Instinktbedingtheit des Handelns unter einen bestimmten Punkt abgesunken ist, wo die Anpassung an die Natur nicht mehr zwangsmäßig erfolgt, wo das Verhalten nicht länger durch erbmäßig gegebene Mechanismen festgelegt ist. Mit anderen Worten: *Menschliche Existenz und Freiheit sind von Anfang an nicht zu trennen.*“
(Fromm, 29f.)

Im Verhalten des Tieres gibt es keine Freiheit, da das Tier weitestgehend durch seine genetisch determinierten Instinkte bestimmt wird. Das Bewusstsein des Tieres ist an den Moment gebunden, d. h. das Tier lebt unmittelbar in die Natur eingebunden, während der Mensch durch seine Fähigkeit zur Selbstreflexion auch seiner Vereinzelung gewahr wird.

„Die Geschichte des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens begann damit, daß er aus dem Zustand des Einsseins mit der Natur heraustrat und sich seiner selbst als einer von der ihn umgebenden Natur und seinen Mitmenschen abgeordneten Größe bewußt wurde.“ (Fromm, 24)

Mit dem Auftauchen des Reflexion erkennt der Mensch also, dass er ein von der restlichen Natur und von seiner Gattung getrenntes Individuum ist. Indem der Einzelne in der Lage ist, den Augenblick zu transzendieren und die Vergangenheit und Zukunft zu bedenken, muss er auch seine Verletzlichkeit und seine Sterblichkeit einsehen. Schopenhauer betont, dass die Einsicht in den Tod dem Menschen vorbehalten bleibt:

„Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich, mit der Vernunft, nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein.“ (Schopenhauer, 536f)

Der Mensch weiß um seine Sterblichkeit, weil er über Vernunft, Selbstreflexion, Freiheit verfügt. Aus dieser Erkenntnis ergeben sich einige Grundproblematiken. Die Unausweichlichkeit des Todes erfüllt den Einzelnen mit Angst.

1.2 Angst als Folge der negativen Freiheit

Aus der Distanz der Reflexion und der daraus folgenden Mittelbarkeit menschlichen Daseins resultiert die Einsicht in die Isolation des Individuums und in die Zerbrechlichkeit und letztendliche Vergänglichkeit des Leibes, die den Einzelnen mit Angst erfüllt:

„Der Mensch, der die Natur transzendiert, der sich von ihr und einem anderen menschlichen Wesen entfremdet, findet sich nackt und schämt sich. Er ist allein und frei, aber machtlos und voller Angst.“ (Fromm, 31)

Ein Tier kann sich in diesem Sinne nicht ängstigen, weil es reine Körperlichkeit ist und um seine Sterblichkeit nicht weiß. Der Mensch demgegenüber ist auch ein geistiges Wesen. Kierkegaard, der sich als einer der ersten Philosophen eingehend mit dem Thema Angst auseinandergesetzt hat, hierzu:

„Wenn der Mensch ein Tier oder ein Engel wäre, dann würde er sich nicht ängstigen können. Da er eine Synthese ist, kann er sich ängstigen (...).“ (Kierkegaard, 181)

Das Tier ist hier reiner Körper, während der Engel reiner Geist ist. Es ist wichtig zu sehen, dass die Angst aus der Kombination von Körper und Geist resultiert. Das geistlose Tier hat zwar einen zerbrechlichen und sterblichen Körper, weiß aber um seine Vergänglichkeit nicht. Der Engel als reiner Geist ist unvergänglich. Der Mensch dagegen ist in seiner Körperlichkeit endlich und weiß – weil er auch Geist ist – um seine Endlichkeit. Nicht zuletzt deshalb lebt er in ständiger Bedrohung und in Angst.

Aus der Reflexion resultiert also einerseits die negative Freiheit des Menschen als Unabhängigkeit gegenüber den unmittelbaren Ansprüchen der Sinnlichkeit, andererseits ist dieselbe Reflexion auch Quelle menschlicher Angst, da sie uns unsere Isolation und körperliche Vergänglichkeit vor Augen führt. Wie später zu sehen sein wird ist die Freiheit des Menschen aber auch ein Instrument, mithilfe dessen der Mensch mannigfaltige Strategien zur Bewältigung seiner Ängste entwickelt hat. Schopenhauer identifiziert Religion und Philosophie als Versuche der Reflexion, die Folgen ihrer Einsicht in den Tod zu mildern:

„Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes.“ (Schopenhauer, 537f.)

Die reflektierende Vernunft ist also einerseits Quelle der Angst des Menschen vor seinem Tod, da sie dessen Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht, andererseits versucht der Mensch mit ihrer Hilfe auch, seine Ängste zu bannen, indem er sich durch Religion oder Philosophie über die Gewissheit des Todes tröstet.

1.3 Das Schwein Pyrrhos

Pyrrho² war ein skeptischer Philosoph zur Zeit Alexanders des Großen. Bekannt ist die Geschichte, als Pyrrho sich während eines tobenden Sturms auf See befindet und seine ängstlichen Mitreisenden mit dem Anblick eines Schweins ermuntert, das ganz unbesorgt ob der Gefahr aus seinem Futtertrog frisst. Angesichts der

² Pyrrho(n) von Elis (ca. 360-271 v. Chr.) gilt als Begründer des Skeptizismus. Da es prinzipiell nicht möglich ist, Wahrheit festzustellen, soll sich der Weise jeden Urteils enthalten und so zur Seelenruhe (*ataraxie*) gelangen. (vgl. Hügli, Lübcke, 1991, 521)

Ängstlichkeit der Menschen und der Furchtlosigkeit des Schweins fragt sich Montaigne, der die Episode zitiert:

„Werden wir uns also unterstehen, zu sagen, daß diese Gabe der Vernunft, auf die wir uns so viel zugute tun und in Ansehung derer wir uns für Herren und Meister der übrigen Schöpfung halten, uns zu unserer Peinigung gegeben worden sei? Was soll uns die Kenntnis der Dinge, wenn wir darüber die Ruhe und die Gelassenheit verlieren, die wir ohne sie besäßen, und wenn sie uns in eine kläglichere Verfassung bringt als das Schwein Pyrrhos?“ (Montaigne, 26)

Montaigne stellt die Vernunft in Frage. Dasselbe Vermögen, das uns über den Rest der Schöpfung erhebt, kann uns quälen, indem es uns in Angst versetzt. Es ist aber zu bedenken, dass sich neben dem furcht- und vernunftlosen Schwein und den angstvollen Reisenden auch noch Pyrrho auf dem Schiff befindet. Pyrrho, der Philosoph, der die Vernunft zu seinem Geschäft gemacht hat, ist nicht ängstlich, wobei seine Angstfreiheit eine ganz andere Qualität besitzt als die blinde Furchtlosigkeit des Schweins. Pyrrho ist über den Umweg der Vernunft zur Gelassenheit gelangt. Dem Schwein, das die Gefährlichkeit der Situation schlicht nicht erkennt, ist Pyrrho klar überlegen.

Auch Kierkegaard deutet die Stumpfsinnigkeit einer Furchtlosigkeit an, die nur deshalb furchtlos ist, weil sie blind für die Bedrohungen und Abgründe des Lebens ist:

„In der Geistlosigkeit gibt es keine Angst, dafür ist sie zu glücklich und zufrieden und zu geistlos.“ (Kierkegaard, 112)

Was also für Pyrrhos Schwein gilt, nämlich aus Geistlosigkeit furchtlos und zufrieden zu sein, mag auch auf manchen Menschen zutreffen. Kierkegaard geht sogar noch weiter. Die Angst ist für ihn untrennbar an den Menschen gebunden. Ein Individuum, das keine Angst kennt, verliert demnach sogar seinen Status als Mensch:

„Daß es Menschen gibt, die überhaupt keine Angst verspüren, ist gleichbedeutend damit zu verstehen, daß Adam auch keine empfunden hätte, wenn er lediglich ein Tier gewesen wäre.“ (Kierkegaard, 62)

1.4 Angst und Furcht

Während die Begriffe Angst und Furcht in der Alltagssprache oft synonym verwendet werden, schreibt der korrekte Sprachgebrauch den beiden Begriffen unterschiedliche Bedeutungen zu. Brockhaus definiert Angst als „Gefühlszustand oder Affekt, der einer unbestimmten Lebensbedrohung entspricht, im Unterschied zur objektbezogenen Furcht“, währenddessen Furcht bestimmt wird als „ein Affekt der aus einer Bedrohung oder Lebensgefahr erwächst“. (Brockhaus, 1996)

Angst erscheint in diesem Zusammenhang als objektlos, während die intentionale Furcht sich immer auf einen konkreten Gegenstand bezieht und in einer Gefahrensituation als Affekt auftritt. Die im Bedrohungsmoment empfundene Furcht führt im Normalfall zu einer Mobilisierung aller vorhandenen körperlichen Kräfte, die in eine Flucht- oder Abwehrreaktion mündet, kann aber auch lähmend (Todstellreflex) wirken. Demgegenüber begleitet die diffuse Angst den Menschen als Stimmung, als Lebensgefühl oder – um mit Heidegger zu sprechen – als „Grundbefindlichkeit“³ des Daseins.

Die in der abendländischen Tradition gängige Unterscheidung zwischen Angst und Furcht dürfte auf Kierkegaard zurückgehen:

„Man findet den Begriff Angst kaum jemals in der Psychologie behandelt, ich muß deshalb darauf aufmerksam machen, daß er gänzlich verschieden ist von Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen, während Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist. Daher wird man beim Tier, eben weil es in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist, keine Angst finden.“ (Kierkegaard, 50)

Folgt man den Definitionen von Angst als objektloser Stimmung und Furcht als objektbezogenem Affekt, so empfinden Tiere nur die in der Gefahrensituation auftretende Furcht, der Mensch dagegen kennt sowohl Furcht als auch Angst. Durch die Freiheit eröffnet sich für den Menschen die Möglichkeit, aus verschiedenen

³ Heidegger, 184

Möglichkeiten auszuwählen. Solange er aber kein Kriterium hat, an dem er seine Freiheit orientieren und sein Handeln ausrichten kann, erfüllt ihn diese Freiheit – so Kierkegaard – mit Angst.

In weiterer Folge wird es nötig sein, neben der negativen Freiheit, die ja in der reinen Reflexion liegt und für sich noch nicht in der Lage ist, Entscheidungen herbeizuführen, auch von einer positiven Freiheit zu sprechen, die in der Entschlusskraft des menschlichen Willens zu suchen sein wird. Diese positive Freiheit muss die Kraft in sich tragen, den Menschen trotz der Unausweichlichkeit des Todes und dem letztendlichen Scheitern all seiner Bestrebungen zu handeln zu bewegen.

2. Das Wovor der Angst

Wir haben gesehen, dass Angst aus der negativen Freiheit des Menschen resultiert, da das menschliche Individuum durch das Vermögen der Selbstreflexion in der Lage ist, seine Unmittelbarkeit auf die Zukunft hin zu transzendieren, aus der allein etwas Bedrohliches erwartet werden kann. Man kann beobachten, dass Angst nicht an einen bestimmten Gegenstand gebunden ist, sondern sich auf vermutlich alle denkbaren Objekte beziehen kann. Diese Vielfalt der Ängste, die auf verschiedene konkrete Gegenstände gerichtet sind, können wir gesammelt als Furcht bezeichnen. Es lohnt sich zunächst zu fragen, wie die konkrete Furcht zur unbestimmten Angst steht.

2.1 Zum Verhältnis von Angst und Furcht

In einem allgemeinen Sinn ist Angst im Gegensatz zur objektbezogenen Furcht unbestimmt und vor allem nicht an konkrete furchterweckende Situationen oder Erscheinungen gebunden, sondern kann uns als Lebensgefühl, mithin als Ängstlichkeit, immer begleiten.⁴

„Die Angst ist auf den unbesetzten Horizont der Möglichkeiten dessen, was kommen mag, bezogen. Nur deshalb kann sie, in maximierter Größe, als ‚Lebensangst‘ auftreten.“ (Blumenberg, 12)

Angst ist mehr als der Affekt der Furcht, der immer nur in einer furchterweckenden Situation auftritt. In jedem Fall bezieht sich Angst auf die Zukunft, sie ist stets Angst

⁴ „Wenn wir nun näher fragen, was der Gegenstand der Angst ist, dann muß hier wie allenthalben die Antwort lauten: Er ist Nichts. Angst und Nichts entsprechen sich ständig.“ (Kierkegaard, 116)

vor etwas.⁵ Von Aristoteles stammt die wohl erste überlieferte Definition der Angst in der abendländischen Tradition:

„(...) wir haben Angst vor dem, was Angst erweckt und dies ist kurz gesagt das Übel in seinen verschiedenen Formen. Daher auch die Definition der Angst als ‚Vorgefühl drohenden Übels‘.“ (Aristoteles, NE, 1115a)

Ein Mensch, in dessen psychischer Realität die Angst eine überdurchschnittlich große Rolle einnimmt, ein Mensch also, den man gemeinhin als ängstlich bezeichnet, wird selten darum verlegen sein, einen Gegenstand zu finden, auf den sich seine Angst beziehen kann. Sobald die Angst so ein Objekt gefunden hat, wird sie im Wortsinne zur Furcht, in pathologischen Fällen zur Phobie. Es gibt unzählige Objekte, auf die sich Furcht beziehen kann und ebenso viele Phobien. Napoleon zum Beispiel hatte Angst vor Katzen.⁶ Weit verbreitete Phobien wie die Furcht vor Schlangen, Spinnen, Dunkelheit oder vor großen Höhen deuten aber darauf hin, dass unser phylogenetisches Erbe bei der Entwicklung von konkreten Ängsten eine gewisse Rolle spielt.⁷

Die Angst der Phobie erweist sich bei genauerer Betrachtung allerdings als oberflächlich. Nicht im Objekt selbst liegt das eigentlich Furchtbare der Phobie, sondern in dem, worauf das Objekt hinweist. So fürchten wir an der Schlange nur äußerlich sie selbst, grundlegend ängstigt uns die Bedrohung unseres Lebens, die von ihr ausgeht. Wie die Schlange stehen die allermeisten Objekte von Phobien für die Bedrohung unseres Daseins und weisen damit auf ihren gemeinsamen Grund hin, der in der Angst vor dem Tod liegt.⁸ Es ist also davon auszugehen, dass die

⁵ Man kann auch den Ausgang eines Ereignisses in der Vergangenheit fürchten, über den man allerdings noch nicht Bescheid weiß. In diesem Fall hat man Angst *davor*, in der Zukunft von einem unglücklichen Ausgang einer Angelegenheit etc. zu erfahren.

⁶ Wikipedia kennt in seiner Liste der Phobien sogar eine *Philosophobie*, die Furcht vor der Philosophie. Sie ist allerdings nicht klinisch relevant. (<http://de.wikipedia.org/wiki/Phonophobie#P>) [Stand: 20.10.2008]

⁷ vgl. Strian, S. 42

⁸ Die Objekte der Phobie erscheinen in diesem Zusammenhang als Symbole für die Angst vor dem Tod. Neben der Angst vor dem Tod, die vielen Phobien zugrunde liegt, scheint auch die Angst vor gesellschaftlicher Zurückweisung eine wichtige Rolle im Entstehen von Phobien zu spielen. [vgl. hierzu Strian, 44ff. (Kommunikationsängste)]

Angst vor ihren konkreten Objekten kommt und tiefer als sie geht. Heidegger betont den Charakter der „Furchtsamkeit“ des Menschen:

„Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die ‚Furchtsamkeit‘, hat die Welt schon daraufhin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann.“ (Heidegger, 140f)

In diesem Sinne erwartet die „Furchtsamkeit“ des Menschen schon das „Furchtbare“, das die Welt für ihn bereit hält. Die unbestimmte Angst kommt vor den Objekten, auf die sie sich später bezieht, und liegt der konkreten Furcht somit zugrunde. Was genau als furchtbar klassifiziert wird, ist individuell verschieden und eng an die Erfahrungswelt des einzelnen Menschen gebunden.

2.2 Die Angst vor der Isolation

Mit dem Auftreten des Selbstbewusstseins erkennt der Mensch neben seiner Sterblichkeit auch seine Isolation gegenüber seiner Mitwelt. Er begreift, dass ihm als Subjekt die gesamte Welt und alle in ihr möglichen oder denkbaren Inhalte als Objekte gegenüberstehen, dass die Welt gleichsam aus zwei Hälften besteht und er eine davon bildet. Das Tier lebt eingebettet in die Natur, der Mensch aber wird sich seiner Vereinzelnung gewahr. Zwischen ihm und der Welt klafft ein Spalt auf, den zu überwinden er Zeit seines Lebens bemüht ist.⁹

Als *Zoon politikon*, als soziales Wesen, strebt der Mensch nach Gemeinschaft, wenn man von einigen wenigen meist religiös motivierten asketischen Lebensentwürfen absieht.¹⁰ Der Einzelne sucht sein Heil also in der Gesellschaft, in der Familie, der

⁹ Auch in der Entwicklungsgeschichte des Individuums kommt ein Punkt in der früheren Kindheit, in der das Kleinkind erkennt, dass es ein von seiner Umwelt getrennt existierendes Wesen ist. Eine Analogie zwischen der Entwicklung der Menschheit und der Entwicklung des einzelnen Menschen, wie Fromm sie durchführt (Fromm, 24f.), hat also in dieser Hinsicht eine gewisse Berechtigung.

¹⁰ Selbst der Asket kommt aus der Gemeinschaft und kann in der Regel nicht völlig auf die Unterstützung seiner Mitmenschen verzichten. Orthodoxe Einsiedlermönche am Berg Athos etwa, die in Felswänden über dem Meer leben, werden von ihren Mönchsbrüdern über Hängekörbe mit Nahrungsmitteln versorgt.

Freundschaft, der Liebe, um Einsamkeit zu vermeiden. Wenn ihm das nicht gelingt, d. h. wenn ihm seine Mitmenschen ihre Zuneigung verweigern oder entziehen, hat das in aller Regel massive psychische Belastungen zur Folge:

„Wenn man sich völlig allein und isoliert fühlt, so führt das zur seelischen Desintegration, genauso wie das Fehlen von Nahrung zum Tode führt.“ (Fromm, 20)

Totale Vereinsamung stellt also eine schwere Bedrohung für die menschliche Psyche dar.¹¹ Das Verlangen nach Gemeinschaft, das der Mensch in verschiedenen Institutionen der Gesellschaft zu befriedigen trachtet, kann als Ausdruck des Bedürfnisses verstanden werden, die individuelle Isolation zu vermeiden oder zu überwinden.

„Die Religion und der Nationalismus oder auch irgendeine Sitte oder ein noch so absurder oder menschenunwürdiger Glaube sind – wenn sie den einzelnen nur mit anderen verbinden – eine Zuflucht vor dem, was der Mensch am meisten fürchtet: die Isolation.“ (Fromm, 20f)

In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, dass die Angst vor der Isolation das Potenzial hat, Menschen für Ideologien aller Art anfällig zu machen. Gerade Ideologien und insbesondere politische Denkrichtungen, die einerseits ein starkes Gemeinschaftsgefühl heraufbeschwören und andererseits an die Ängste ihrer Anhänger appellieren, können aus dieser Angst ihr Geschäft machen.¹²

Durch die Reflexion erkennt der Mensch also, dass er ein Wesen ist, das von seiner Mitwelt getrennt ist. Im gesellschaftlichen Zusammenleben versucht er diese Vereinzelung, die ihn mit Angst erfüllt, zu überwinden. In der Reflexion liegt aber

¹¹ Diese Tatsache wird zum Beispiel in der Isolationshaft ausgenutzt, um Menschen zu foltern oder zu bestrafen.

¹² Ebenso ist die Angst vor dem Unbekannten ein wichtiger politischer Faktor, aus dem vor allem populistische Bewegungen ihr Kapital ziehen.

auch eine weitere Einsicht, die eine noch größere Bedrohung für den Menschen darstellt.¹³

2.3 Die Angst vor dem Tod

Wir haben schon weiter oben gesehen, dass die eigentliche und erste Ursache der Angst die Einsicht in die eigene Sterblichkeit ist. Der Mensch ist ständig von seiner Endlichkeit bedroht. Der Tod als der große weiße Fleck auf der Landkarte menschlicher Erfahrungen ist das Unbekannte und Unbestimmte schlechthin. Wir fürchten schon deshalb nichts mehr als das Ende unseres Lebens, weil wir es uns einfach nicht vorstellen können. Jede Furcht läuft auf Angst hinaus und das Unbestimmte der Angst ist der unbestimmte Tod. Wenn wir einen Begriff von ihm hätten, wäre er nicht so furchtbar. Die Angst vor dem Tod ist schließlich auch die Angst vor dem Verlust unserer Freiheit. Als Endlichkeit ist der Tod im Leben immer schon anwesend. In jeder Handlung und in jeder Entscheidung überwinden wir diese Endlichkeit und sind frei. Schließlich wird uns unsere Endlichkeit aber eines Tages einholen. Mit uns stirbt unsere Freiheit. Unsere Geistigkeit strebt nach Unendlichkeit, insofern sie sich ihren Selbstzweck, die Freiheit, erhalten möchte. Der Tod aber ist das Ende aller Bestrebungen.

Wie unsere Geistigkeit trachtet auch unsere Körperlichkeit nach Lebenserhaltung. Als biologische Wesen sind wir dem Selbsterhaltungstrieb eng verhaftet.¹⁴ Schopenhauer spricht vom „Willen zum Leben“ (109). Der Lebenswille, der sich ja gerade in der Angst vor dem Tod widerspiegelt, ist eine unmittelbare Erfahrung, die dem Menschen je subjektiv zugänglich ist. In gewisser Hinsicht ist die Stärke des Selbsterhaltungstriebes eine Erklärung für die Wucht der Angst vor der Endlichkeit.

¹³ Die Angst vor der Isolation kann mit einer Metapher als Angst vor dem sozialen Tod beschrieben werden. Der biologische Tod bedeutet aber mehr, da er den sozialen Tod einschließt und noch darüber hinausgeht. Mit dem sozialen Tod endet nur der Bezug zur Gesellschaft, mit dem biologischen Tod endet schlechthin alles.

¹⁴ Auch wenn unsere Freiheit gerade darin besteht, unseren Selbsterhaltungstrieb überbieten zu können, indem wir Suizid begehen. Insofern kann der Suizid als Triumph des Geistes über den Körper angesehen werden.

Auch von psychologischer Seite wird die Angst vor dem Tod als die fundamentalste Angst angesehen:

„Jede schwere Angst beinhaltet die Bedrohung des Lebens und ist damit letztlich auch eine Angst vor dem Tod. (...) Dem eigenen Tod steht der Mensch ohnmächtig gegenüber, und im Gegensatz zu allen anderen Ängsten stehen ihm auch keine spontanen Bewältigungsmechanismen zur Verfügung. Es erscheint geradezu als ein Paradox, daß der Tod als äußerste Bedrohung der menschlichen Existenz zwar der Inbegriff von Angst ist, der eigene Tod im Bewußtsein letztlich aber keine vorgegebene Realität ist; der Tod erscheint als eine ‚abwesende Gegenwärtigkeit‘.“
(Strian, 103f.)

Gerade weil der Tod keine vorgegebene Realität ist, ängstigt er uns so sehr. Das eigene Nicht-Sein ist im Grunde undenkbar, weil es ein Zustand ist, der nach unserem Denken kommt und darüber hinaus gehen müsste. Aus dieser völligen Unbestimmbarkeit des Todes geht seine Offenheit für religiöse oder weltanschauliche Deutungsmodelle hervor. Letztendlich ist die Frage nach der eigenen Sterblichkeit aber keine Frage, die mit vorgefassten Formeln beantwortet werden kann. Es bleibt immer dem Einzelnen vorbehalten, zu seinem Tod Stellung zu beziehen. Niemand kann uns das Sterben abnehmen.¹⁵

2.4 Die Angst vor der Angst

Angst als Stimmung oder Befindlichkeit kann im Individuum verschiedene Grade der Intensität erreichen. Wenn der Mensch die Kontrolle über seine Angst verliert und gleichsam von ihr überwältigt wird, wenn die Angst also ihre maximale Ausprägung erreicht und das Individuum mit voller Wucht trifft, spricht man in der Psychologie von einem Angstanfall oder einer Panikattacke¹⁶:

¹⁵ vgl. Kap. 4 „Heidegger und die Angst“

¹⁶ Prinzipiell kann jede Form von Panik als eskalierte Angst gewertet werden.

„Der Panik- oder Angstanfall ist gewissermaßen der Prototyp der Angst, die ‚Angst an sich‘, die extreme Angstintensivierung und Angsteskalation, eine Angst, die losgelöst ist von ihren realen, aktuellen und biographischen Bedingungen. Es ist die verselbständigte Angst, der der Patient hilflos ausgeliefert ist, die für ihn ohne Zugang und Kontrollmöglichkeit ist.“ (Strian, 34)

Das Wort Panik geht etymologisch auf den griechischen Gott *Pan* zurück.¹⁷ Pan war der wollüstige Gott der Hirten und dafür bekannt, Nymphen und Satyrn nachzujagen. Störte man ihn in seiner Mittagsruhe, so die Legende, konnte er ganze Herden von Weidetieren zu plötzlicher („panischer“) Flucht aufschrecken. Aufgrund seines Erscheinungsbildes, er wurde als Mischwesen zwischen Mensch und Ziegenbock dargestellt, diente er später dem christlichen Teufel als Vorbild. Allein sein Auftauchen bei den Menschen hat solches Entsetzen ausgelöst, dass sein Name Sinnbild wurde. Panische Angst kann im Individuum oder in Gruppen auftreten und ist vor allem völlig unkontrolliert. Die Angst hat sich verselbständigt und ist aus den Fugen geraten.

In einem Panikanfall wird der Wille völlig von der Angst überwältigt. Stärker noch als bei einer Massenpanik, die in der Regel eine Fluchtreaktion hervorruft und dem Willen ein Ziel vorgibt, auf das er sich konzentrieren kann, ist das handlungsunfähige Individuum in einem Angstanfall seiner eskalierten Angst ausgeliefert. Es hat seiner Angst nichts mehr entgegenzusetzen und glaubt, zu sterben. Die Angst gewinnt die Oberhand über die Freiheit, von der hier im eigentlichen Sinn nicht mehr gesprochen werden kann. Für den Menschen ist die Panikattacke eine „exzessive Angst, die für ihn den Charakter einer existentiellen, tödlichen Bedrohung hat und der er hilflos, unkontrollierbar ausgesetzt ist“. (Strian, 35)

Im Angstanfall findet die Angst ihren offenbar stärksten Ausdruck unter meist starken körperlichen Begleiterscheinungen. Heidegger weist darauf hin, dass die Angst aber tiefer als ihre körperlichen Symptome geht:

¹⁷ vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Pan_\(Mythologie\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Pan_(Mythologie)) [Stand: 20.10.2008]

„Physiologische Auslösung von Angst wird nur möglich, weil das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstet.“ (Heidegger, 190)

Der Mensch ist in seinem Dasein gefährdet und von seiner Endlichkeit bedroht. Aus dieser Grundproblematik resultieren alle verschiedenen Formen und Ausprägungen der Angst. Unsere wesentlichste Angst entspringt aus der Kluft zwischen dem Streben des Geistes nach Unendlichkeit und der Tatsache des Todes, die dieses Streben unweigerlich zunichte machen muss.

3. Strategien gegen die Angst

„Vielleicht ist die wesentlichste Geschichte des Menschen als eine Geschichte seiner Wiegenlieder gegen den Tod zu schreiben.“¹⁸ Ludwig Marcuse

Die Angst war von Anfang an eine Größe, die den Menschen die Luft zum Atmen zu nehmen drohte. Es galt, sich Raum ihr gegenüber zu verschaffen, Stellung gegen die Angst zu beziehen, um nicht von ihr erdrückt zu werden. Zuallererst war es geboten, der übermächtigen Natur und ihren Gewalten einen Namen zu geben, um ihnen den Schrecken des völlig Unvertrauten zu nehmen. Durch die Erklärbarkeit der Natur konnte man mit ihr in einen Dialog treten. Die „Allmacht der Gedanken“¹⁹ (Freud) in ursprünglichen animistischen Welterklärungen sicherte dem Menschen eine magische Handhabe, mit der er die Natur aktiv beeinflussen konnte und ihr so nicht völlig hilflos gegenüber stand. Dass die eigene Seele nach dem Tod weiterlebt, war unmittelbar gewiss, die Endlichkeit war in dieser Hinsicht noch nicht zum Problem geworden. Auch wenn an dieser Selbstgewissheit später Zweifel auftraten, ist die Vorstellung von der Seele in modernen Kulturen noch allgegenwärtig. Bis heute wird das Konzept der Seele und der damit verbundenen Relativierung des Todes durch den Hinweis auf ein Jenseits oder auf Reinkarnation in allen Weltreligionen beibehalten.

Der Aufklärung, die sich der Vernunft als oberstem Instrument der Erkenntnis verschrieben hat, können religiös motivierte Interpretationen menschlicher Daseinsproblematiken nicht genügen. Insbesondere die Philosophie hat immer wieder den Anspruch erhoben, umfassende Welterklärungsmodelle liefern zu können, ohne auf außervernünftige Spekulationen zurückgreifen zu müssen. Insofern religiöse Deutungsmodelle immer mit Zweifel konfrontiert sind (man *glaubt*), kann Philosophie als Versuch verstanden werden, den Menschen in einen absolut – weil von der Vernunft – begründeten Daseinszusammenhang zu stellen und ihn so von seiner Kontingenz und tendenziellen Vereinzelung zu befreien.

¹⁸ zitiert nach: Keel, Vonlanthen, 7

¹⁹ Freud, 1991, 125

Existenzphilosophische Versuche von Kierkegaard, Heidegger und anderen haben versucht, die Bedeutung der Angst für den Menschen offen zu legen und damit einen klareren Umgang mit ihr ermöglicht.

Durch die Betonung der Vernunft und der Erfahrung in der Aufklärung kamen auch die Naturwissenschaften und damit die Technik zu ihrem Durchbruch. In Form von Erdbeben, Unwettern, Fluten, wilden Tieren, Krankheiten oder Seuchen war die Natur für den Menschen immer schon die größte Gefahrenquelle. Mit den wachsenden technischen Fortschritten ging auch eine immer rigorosere Naturbeherrschung einher. Man kann konstatieren, dass die realen Bedrohungen, die von der Natur ausgehen, für den modernen Menschen abgenommen haben. Ob damit aber auch die Angst zurückgedrängt werden konnte, ist unbeantwortet.

In den Humanwissenschaften ist heute die Psychologie die Disziplin, die sich mit Angst, sofern sie in pathologischer Form auftritt, auseinandersetzt. Ihr geht es um das Individuum, das an Angst leidet und dem durch therapeutische oder pharmazeutische Maßnahmen Hilfe geleistet werden soll.

Im Lauf der Geschichte und mit wechselnden Anforderungen wurden der Angst gegenüber verschiedene Strategien entwickelt. Alle diese Verfahren verfolgen das gemeinsame Ziel, die Ängste des Menschen zu bannen und ihm so die Ressourcen zu verschaffen, die er benötigt, um sein Leben aktiv bewältigen und gestalten zu können.

3.1 Mythos

Die Menschen der frühesten Kulturen mussten sich einer besonders unbarmherzigen, weil ungebändigten Natur gegenüber sehen. Sie waren *nicht mehr* an die Unmittelbarkeit ihrer Sinnlichkeit gekoppelt und hatten die Selbstverständlichkeit ihrer Instinkte verloren; sie hatten *noch nicht* die Mittel gewonnen, die Natur in für sie vorteilhafte Bahnen zu leiten und sie real zurückzudrängen. Für diese Menschen war es also zuallererst notwendig, Strategien

zu entwickeln, mit denen man sich der Übermacht der Natur entgegenstellen konnte.

Die frühe Menschheitsgeschichte war von animistischen und mythischen Kulturformen geprägt. Hans Blumenberg zufolge, der im Mythos das erste Stadium der Menschheitsgeschichte sieht, ist es ein Hauptanliegen des Mythos, dem Unbekannten einen Namen zu geben und ihm so seinen Schrecken zu nehmen:

„Der Mythos läßt den Menschen leben, indem der die Übermacht depotenziert (...).“ (Blumenberg, 38)

Der Mythos benennt also zuallererst die Erscheinungen der Welt und macht es so möglich, einen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen. Er erzählt Geschichten, die unsere Ängste bannen sollen:

„Geschichten werden erzählt, um etwas zu vertreiben. Im harmlosesten, aber nicht unwichtigsten Falle: die Zeit. Sonst und schwerwiegend: die Furcht. In ihr steckt sowohl Unwissenheit als auch, elementarer, Unvertrautheit.“ (Blumenberg, 40)

Indem man den Erscheinungen der Natur einen Namen gibt, nimmt man ihnen ihre Unvertrautheit. Man macht die Mächte des Daseins greifbar, indem man Geschichten über sie erzählt, die freilich über den Anspruch reiner Fiktion hinausgehen. Der Mythos wird nicht in Frage gestellt.²⁰ Bei Freud ist das „Todesproblem“ die Grundlage der animistischen Welterklärung: Die Unsterblichkeit wäre „selbstverständlich“²¹. Die „Allmacht der Gedanken“²² in dieser frühen entwicklungsgeschichtlichen Periode des Menschen ließ die Angst vor dem Tod erst gar nicht aufkommen. Durch die Allgegenwart des Geisterhaften in der Natur und im täglichen Leben konnte man getrost darauf vertrauen, auch

²⁰ „Der Animismus war aber dem primitiven Menschen natürlich und selbstgewiß; er wußte, wie die Dinge der Welt sind, nämlich so, wie der Mensch sich selbst verspürte.“ (Freud, 1991, 142)

²¹ Freud, 1991, 126

²² ebd. 125

einmal dieser Welt anzugehören.²³ Erst mit dem späteren Zweifel an dieser Selbstgewissheit musste der Verdacht aufkommen, dass der Tod vielleicht doch endgültig sein könnte.

Der Animismus der Naturvölker meint den unfragwürdigen Glauben an die Beseeltheit der Außenwelt und des eigenen Körpers. Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen hatten Seelen und waren dadurch eng miteinander verbunden. Die Distanz des Menschen zur Natur hatte noch nicht ihre heutige Ausprägung erreicht. Im Animismus ist die Seele das Band, das Mensch und Natur miteinander verbindet und das die Natur letztlich für den Menschen beschwörbar macht. Magische Rituale können die Kräfte der Natur beeinflussen.²⁴ Der Mensch kann so handelnd in den Lauf der Natur eingreifen und ist ihren Gewalten nicht blind ausgeliefert. Er interagiert mit der belebten und unbelebten Außenwelt und erarbeitet sich so das Gesetz des Handelns gegenüber einer ihm (jetzt nicht mehr) übermächtigen Natur.²⁵

3.2 Religion

Zwischen Religion und Animismus wurden Parallelen gezogen. Allerdings gibt es im Animismus keine Vorstellung vom Göttlichen wie die späteren Religionen sie kennen. Gemeinsam ist beiden Phänomenen der Glaube an die Seele und damit an die Unsterblichkeit des Menschen. In animistischen Gesellschaften ist die Trennung von Natur und Mensch noch nicht so ausgeprägt wie in modernen Gesellschaften. Es galt vor allem, sich Raum gegen die übermächtige Natur zu verschaffen. Gemeinsam mit dem Animismus haben die modernen Religionen die Funktion,

²³ Ein Kennzeichen des Animismus ist der Ahnenkult: Man glaubt, dass die Seelen der Vorfahren weiter leben und dass man nach seinem Tod selbst in dieses Reich (etwa in die „ewigen Jagdgründe“) eingehen wird.

²⁴ z.B. Regentanz (Freud, 1991, 130) oder Kannibalismus (ebd. 132), bei dem man sich die Eigenschaften des Verzehrten einverleibt.

²⁵ „Die Magie muß den mannigfaltigsten Absichten dienen, die Naturvorgänge dem Willen des Menschen unterwerfen, das Individuum gegen Feinde und Gefahren schützen und ihm die Macht geben, seine Feinde zu schädigen.“ (ebd. 129)

dem Tod seinen Schrecken zu nehmen, indem sie das Prinzip der Seele postulieren. Darüber hinaus ist Religion als Institution, die gemeinsamen Sinn stiftet, ein Mittel gegen die drohende Vereinzelung des Menschen.

Jede Religion ist als heteronomes Werte- und Glaubenssystem eine Ideologie, der sich die einzelnen Menschen mehr oder weniger freiwillig anschließen. Dass jede Religion per se den Anspruch stellt, den Vorrang über alle anderen Religionen zu haben und mehr als Ideologie zu sein, kann sie nicht vor einer Qualifizierung als solcher bewahren. In aller Regel beinhalten Religionen einen moralischen Wertekodex, der in einer dem Menschen übergeordneten Macht gründet. Im Christentum ist die Nächstenliebe das höchste moralische Prinzip, das Christentum ist also in seiner Tendenz eine altruistische Ideologie, derer sich freilich die Machthaber der Organisation bedienen können, um ihre eigenen egoistischen Interessen durchzusetzen. Religion ist aber immer mehr als ihre jeweilige Institution. In ihrer einheitsstiftenden Funktion ist Religion ein Mittel gegen die Angst vor der Isolation. Schon die griechischen Götter waren für ihre Gläubigen ein vereinendes Element. Ein einziger christlicher Gott (mit seinen klaren regulativen moralischen Aussagen) ist umso einheitsstiftender. Die Gebote der Religion regeln das gesellschaftliche Zusammenleben. Indem Gott die Menschen einander näher bringt, reduziert er ihre Vereinzelung. Der Mensch wird durch bzw. in Gott verbunden. Darüber hinaus setzt Religion den Menschen in einen Gesamtzusammenhang und nimmt ihm dadurch seine Kontingenz, die auf viele verzweifelnd wirken kann.²⁶

In allen großen Religionen wird die Bedeutung des Todes relativiert. Im Christentum und im Islam überlebt die Seele den Tod des Körpers. Der Mensch kann auf ein unsterbliches Leben im Jenseits hoffen. Auch im Buddhismus wird die Tatsache des Todes durch die Lehre der Reinkarnation abgeschwächt. Allerdings verfolgt der Buddhismus die Intention, den Kreis der Wiedergeburten und damit des Leidens zu durchbrechen. Das Ich, das Leid und Angst empfindet, soll als Illusion erkannt und überwunden werden. Anders als im Christentum ist also nicht das

²⁶ Es gibt mehr als den Dualismus von Glauben oder Nihilismus, allerdings bewahrt der Glaube jedenfalls vor Nihilismus.

ewige Leben das Ziel, sondern der Eingang ins Nirwana, der dann erfolgt, wenn der Mensch den Kreislauf des Leides durchbricht, indem er im irdischen Dasein das spirituelle Erlebnis der Erleuchtung erlangt.²⁷ Der Eingang ins Nirwana entspricht einem Aufgehen im Ganzen und meint ein Erlöschen aller irdischen Begierden. Im Zen-Buddhismus wird das Erlebnis der Erleuchtung als *Satori*²⁸ bezeichnet. Das größte Hindernis auf dem Weg dorthin ist offenbar der kategorisierende Geist des Menschen, dessen Logik „unfähig ist, unsere tiefsten geistigen Bedürfnisse wirklich zu befriedigen“²⁹. Das trennende Denken, das als Ursache von Leid und Angst identifiziert wird, weil es der Struktur unseres Daseins nicht gerecht werden kann, soll im Buddhismus als Erkenntnisinstrument überwunden werden. Wenn uns das gelingt, verliert auch der Gegensatz von Leben und Tod seine Bedeutung:

„Diese Brechung der Tyrannei von Namen und Logik ist gleichzeitig eine geistige Befreiung, denn die Seele ist nicht länger im Zwiespalt mit sich selbst. (...) Geburt und Tod quälen uns nicht länger, denn es gibt nirgends in der Welt eine solche Zweiheit, wir leben vielmehr gerade durch den Tod. Bis jetzt betrachteten wir die Dinge vom Gesichtspunkt ihrer Gegensätzlichkeit und Unterscheidung aus (...).“
(Suzuki, 82)

Das buddhistische Denken supponiert eine ursprüngliche Einheitlichkeit der Welt³⁰, der unsere dualistische Vernunft nicht gerecht werden kann. *Satori* besteht nun gerade darin, die Gegensätze, die das Denken geschaffen hat, hinter sich zu lassen. Nachdem es sich beim Erleuchtungserlebnis des Buddhismus um eine unmittelbare Schau der Wahrheit handelt, die begrifflich nicht dargestellt werden kann, muss dieser Zustand für einen Menschen, der ihn nicht erlebt hat, völlig dunkel bleiben. Man kann *Satori* gerade deshalb nicht denkend erfassen, weil es die trennenden Kategorien des Denkens überwinden will.

²⁷ Der Begriff „Nirwana“ kommt aus dem Sanskrit und bedeutet in einer wörtlichen Übersetzung „Verwehen“. Weil er keinem Ort oder Gegenstand, sondern einer Erfahrung entspricht, ist er im strengen Sinn undefinierbar. (<http://de.wikipedia.org/wiki/Nirwana>) [Stand: 20.10.2008]

²⁸ vgl. Suzuki, 122ff.

²⁹ Suzuki, 80 (vgl. auch Suzuki 78ff.)

Religion ist also einerseits ein Hilfsmittel, um menschliche Ängste zu beschwichtigen oder zu bannen, indem sie die menschliche Sterblichkeit relativiert oder Wege aufzeigt, um den Leidcharakter des Daseins aufzuheben. Andererseits hat Religion aber auch das Potenzial, Ängste hervorzurufen. So herrschte im Christentum vor der Reformation eine stark ausgeprägte Jenseitsangst, die nicht zuletzt auf das Konzept der Todsünden und der Hölle zurückgeht.³¹ Vor allem die apokalyptischen Prophezeiungen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle:

„Sofort nach den Tagen der großen Not wird sich die Sonne verfinstern, und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. (...) Dann wird der König zu denen auf der rechten Seite sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist. (...) Dann wird er sich auch an die auf der linken Seite wenden und zu ihnen sagen: Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist (...).“ (Matt. 24.25)³²

Es ist nachvollziehbar, dass solche Weissagungen starke Ängste auf sich gezogen haben, zumal die Inhalte der Bibel im Mittelalter durchaus wörtlich interpretiert wurden. Die Kirche hat aber auch als Institution dazu beigetragen, dass die Ängste vor dem jüngsten Gericht sich in der mittelalterlichen Bevölkerung verbreiteten und festigten.³³ Neben theologischen Ängsten hat der Machtapparat der Kirche selbst, etwa in Form der Hexenverfolgung³⁴ oder während der Kreuzzüge, für Schrecken gesorgt.

³⁰ vgl. Suzuki, 45: „Der Osten ist in seinen Denkmethode synthetisch; er kümmert sich nicht so sehr um die Ausarbeitung der Einzelheiten als vielmehr um das umfassende Ergreifen des Ganzen, und zwar auf intuitivem Wege.“

³¹ vgl. Delumeau, 317ff.

³² zitiert nach: Delumeau, 317

³³ vgl. Delumeau, 326ff.

³⁴ vgl. Delumeau, 511ff.

3.3 Aufklärung

Aufklärung wird hier in dem weiteren Sinne der griechischen Aufklärung gebraucht, die den Übergang vom mythischen Denken zu den ersten von der Vernunft motivierten Deutungsmodellen der Welt markiert. Am Anfang dieser Aufklärung stehen die ersten Versuche, die Welt aus ihr selbst heraus und ohne die Annahme von wirkenden Göttern zu erklären. Die Erfolge der Wissenschaften wuchsen. Thales prognostizierte eine Sonnenfinsternis³⁵, die Pythagoreer formulierten bis heute gültige mathematische Prinzipien. Für den einzelnen Menschen musste sich vor allem eines geändert haben: Die Götter waren zweifelhaft geworden. Aufklärung und Mythos verfolgen zwar andere Konzepte im Kampf gegen die Angst, ihre Motivation teilen sie aber:

„Denn hinsichtlich der die menschliche Geschichte umspannenden Anstrengung, die Angst gegenüber dem Unbekannten oder gar noch Unbenannten zu überwinden, stehen Mythos und Aufklärung in einem zwar leicht einsehbaren, aber ungerne eingestandenen Bündnis.“ (Blumenberg, 180)

Der Mythos ist von unbedingtem Glauben an die Beseeltheit der Natur und das Weiterleben der eigenen Seele nach dem Tod gekennzeichnet. Die Angst wird kaum Raum haben. Erst mit dem Übergang vom Mythos zur Aufklärung wird alles fragwürdig, auch und vor allem die menschliche Existenz. Erst durch diese neue Fragwürdigkeit des Lebens verliert der Mensch die Eingebundenheit in seine Existenz und beginnt sich vor der Unsicherheit des Daseins zu ängstigen.

Mythen und Religionen können auf im Glauben begründete, übersinnliche Welterklärungsmodelle zurückgreifen und haben so den Vorteil, auf ein Jenseits verweisen zu können, in dem wir unseren Tod überdauern werden. Die Vernunft aber sieht ein, dass das Geistige an den Körper gebunden ist und die Unsterblichkeit der Seele deshalb schwer zu beweisen sein wird.³⁶ Während Religionen in aller

³⁵ Es dürfte sich um die Sonnenfinsternis am 28. Mai 585 v. Chr. gehandelt haben. (vgl.: <http://de.wikipedia.org/wiki/Thales>) [Stand: 20.10.2008]

³⁶ Es wurde auch von philosophischer Seite immer wieder versucht, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, vgl. hierzu z.B. Kap. 3.311 „Sokrates“.

Regel ein Leben über den Tod hinaus postulieren und den Menschen in einen Gesamtzusammenhang stellen, der ihm heteronom aufgezeigt wird, ist das Instrument der Philosophie und insbesondere der Aufklärung gegen die Angst die Vernunft.³⁷

3.31 Philosophie

Die Philosophie kann als Versuch verstanden werden, der Kontingenz des Daseins etwas Absolutes entgegenzusetzen, ohne dabei auf religiöse oder übersinnliche Erklärungen zurückgreifen zu müssen. In den großen metaphysischen Entwürfen der Philosophiegeschichte kommt der Vernunft die Rolle zu, den Menschen in einen absolut begründeten Daseinszusammenhang zu stellen.

Philosophie kann also (historisch) sinnstiftend sein, indem sie versucht, die Ordnung der Welt und die Rolle des Einzelnen in ihr darzustellen. Der Welt und damit auch dem eigenen Sein wird Bedeutung verliehen. Der Einzelne steht – ob in der Religion oder in diversen metaphysischen Gedankensystemen – in einem Gesamtzusammenhang und wird darin mit seiner Mitwelt verbunden.

Auch und gerade die Philosophen sehen das Naheverhältnis von Angst und Tod. Der Tod scheint der Knotenpunkt des Problems der Angst zu sein. Der Gedanke liegt nahe, dass, wenn man mit seiner größten Angst umzugehen gelernt hat, alle anderen weniger fundamentalen Ängste ihren Schrecken verlieren:

„Welchen Formen des Angsterweckenden gegenüber bewährt sich nun der Tapfere? Ganz bestimmt sind es die schwersten Erprobungen, denn keiner besteht das Schreckliche mit größerer Festigkeit als er. Das Schwerste aber ist der Tod (...).“ (Aristoteles, 1115a)

³⁷ Auch im Individuum ist Rationalisieren ein Mittel, um gegen Ängste anzukommen. Erst wenn die Angst stärker als die Vernunft ist, wird sie für das Individuum zum Problem.

Ein solch tapferer Mann war für Aristoteles wohl der zum Tode verurteilte Sokrates, der aus Achtung vor dem Gesetz den Schierlingsbecher leerte, obwohl im die Möglichkeit zur Flucht gegeben war.

3.311 Sokrates

Über Sokrates' Tod und seine Einstellung zum Sterben berichtet Platon in seinem Dialog *Phaidon*. Echekrates möchte von Phaidon erfahren, was sich am letzten Tag im Leben des Sokrates zugetragen hat. Die Freunde besuchen Sokrates ein letztes Mal im Gefängnis. Phaidon berichtet über die Gespräche. Schon eingangs stellt Sokrates klar, dass ein Philosoph guten Mutes in den Tod gehen sollte:

„Euch Richtern aber will ich nun Rede darüber stehen, daß ich mit Grund der Meinung bin, ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht, müsse getrost sein, wenn er im Begriff ist zu sterben, und der frohen Hoffnung, daß er dort Gutes in vollem Maß erlangen werde, wenn er gestorben ist.“ (Platon, *Phaid.*, 63e f.)

Sokrates sieht im Leben des Philosophen eine Vorbereitung auf den Tod. Der Philosoph kümmert sich gar nicht oder nur soweit irgend nötig um die Angelegenheiten seines Leibes. Er bemüht sich weder um seine Lüste noch um schöne Kleidung oder Schmuck. Der Leib verwirrt uns nur und lässt die Seele weder Einsicht noch Wahrheit erlangen, er behindert den Menschen also dabei, wahre Erkenntnis zu erreichen.³⁸ Deshalb trachtet der Philosoph danach, die Ansprüche des vergänglichen Leibes weitestgehend zu negieren und so der Erkenntnis der unveränderlichen Wahrheit näher zu kommen. Freilich muss ihm das Erlangen dieser Erkenntnis in seinem irdischen Dasein verwehrt bleiben:

„Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Verständnis gelangen oder nach dem Tode.“ (Platon, *Phaid.*, 66e)

³⁸ vgl. Platon, *Phaid.*, 66b f.

Die Seele ist für Sokrates das Instrument, mit dem philosophische Erkenntnis möglich ist. Im irdischen Dasein ist die Seele allerdings durch den sterblichen Leib in ihrem Erkenntnisvermögen getrübt. Wer also die Zugeständnisse an seine Leiblichkeit minimiert, nähert sich damit dem Tod an. Der Philosoph strebt ohnehin sein ganzes Leben danach, die Befreiung der Seele vom Leib weitestgehend voranzutreiben, da er sich davon einen Erkenntnisgewinn verspricht. Es wäre folgerichtig töricht, wenn er – angesichts des tatsächlichen bevorstehenden Todes – denselben nun zu fürchten begänne.

„In der Tat also, o Simmias, trachten die richtig Philosophierenden danach zu sterben, und tot zu sein ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar.“
(Platon, *Phaid.*, 67e)

Man muss die Furchtlosigkeit und den Gleichmut seinem Tod gegenüber vor dem Hintergrund verstehen, dass Sokrates sich fest vom Weiterleben der Seele nach dem Tod überzeugt zeigt. Er führt dafür im *Phaidon* zwei Beweise an. Zum einen bezieht er sich auf die Vorstellung, dass die Seelen nach dem Tod der Menschen in die Unterwelt eingehen, von dort aber auch wieder zurückkehren können und wiedergeboren werden. Ähnlich wie der Wechsel von Tag und Nacht verhält es sich mit dem Wechsel von Leben und Tod. Der ständige Kreislauf der Natur weist darauf hin, dass alles, was einen Gegensatz hat, in diesen übergeht.³⁹ Auch die Lehre der *Anamnesis* stützt den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Dieser Lehre zufolge bedeutet Lernen nichts anderes als Wiedererinnerung. Die Seelen haben vor ihrem irdischen Dasein die reinen Ideen geschaut. Erkenntnis ist nur deshalb möglich, weil der Mensch sich an das vor seiner Geburt Geschaute erinnert.

Der zweite Beweis weist auf den Begriff des Absoluten im Denken Platons hin. Der Körper ist zusammengesetzt und gehört der Welt der Erscheinungen an. Alles Zusammengesetzte kann wieder aufgelöst werden und ist vergänglich. Die Seele aber hat an der unveränderlichen Welt der Ideen Teil und ist mithin unzusammengesetzt, kann also nicht vergehen.⁴⁰ Platon präzisiert seine Seelenlehre

³⁹ vgl. Platon, *Phaid.*, 70c ff.

⁴⁰ vgl. ebd., 78b ff.

in seinem späteren Dialog *Phaidros*, in dem er die Seele als selbstbewegend definiert:

„Alle Seele ist unsterblich. Denn alles Sich-selber-Bewegende ist unsterblich. Aber Andres-Bewegendes und von Andern Bewegtes hat, wie Ende der Bewegung, so Ende des Lebens.“ (Platon, *Phaidr.*, 245c)

Das Sich-selber-Bewegende ist der „Urgrund“ (ebd.) für alles andere, das sich bewegt. Der Urgrund aber ist ungeworden und somit auch unvergänglich. Dieser Urgrund, mithin die Seele, nimmt bei Platon den Status des Absoluten ein, das nicht mehr vom Endlichen abhängig sein sollte, um seinem Begriff gerecht zu werden:

„So ist denn Urgrund der Bewegung das sich selbst Bewegende. Dies aber kann weder vergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die ganze Schöpfung würden in eins zusammenfallen und zum Stillstand kommen (...).“ (Platon, *Phaidr.*, 245d)

Da der platonische Urgrund als Beweger die Schöpfung erst bewegt, macht er sich allerdings von ihr abhängig und kann seinem Anspruch nach Selbstgenügsamkeit nicht mehr gerecht werden. Sollte er umgekehrt völlig ohne Beziehung zur Welt gedacht werden, würde er in reine Unbestimmtheit und damit ins Nichts fallen.

Im Anschluss vergleicht Platon in seinem berühmten Gleichnis die Seele mit einem geflügelten Gespann mit zwei Pferden, das vom Geist gelenkt wird und nach oben strebt.⁴¹ Eines der beiden Rosse ist „von edler Abstammung“⁴², das andere voller „Schlechtigkeit“⁴³. Deshalb ist es den Menschenseelen kaum möglich, ihr Ziel, die Götterwelt, zu erreichen. Die Götterwelt ist das „Gefilde der Wahrheit“⁴⁴, wo die Ideen geschaut werden können. Die Menschenseelen aber, bis auf die Ausnahme

⁴¹ vgl. Platon, *Phaidr.*, 246a ff.

⁴² Platon, *Phaidr.*, 246b

⁴³ ebd., 247b

⁴⁴ ebd., 248b

einiger weniger, die „etwas vom Wahren“⁴⁵ erblickten, straucheln und fallen zur Erde, wo sie die menschlichen Körper beleben. Leben ist somit nur durch die Seele möglich und an sie gebunden:

„Alle Seele trägt Sorge für alles Unbeseelte, durchwandelt den ganzen Weltraum, überall in wechselnden Gestalten entstehend. (...) So erwirbt sie einen irdischen Leib, der durch ihre Kraft sich selber zu bewegen scheint (...).“ (Platon, *Phaidr.*, 246c)

Die Seele überdauert also im Verständnis von Sokrates-Platon den vergänglichen Leib. Allerdings ist das Leben in der Unterwelt bei den Göttern nicht jedem bestimmt. Eine reine Seele, die sich schon Zeit ihres irdischen Lebens bemüht hat, den Leib zu fliehen und recht zu philosophieren, geht nach dem Tod „zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, zu dem Göttlichen, Unsterblichen (...)“⁴⁶. Auch der verurteilte Sokrates hofft, „in die wahre Geisterwelt zu dem guten und weisen Gott“⁴⁷ zu gehen. Eine Seele aber, die „befleckt und unrein von dem Leibe scheidet“, weil sie „von ihm bezaubert gewesen ist und von den Lüsten und Begierden“⁴⁸ und die die Vernunft gehasst hat, ist mit dem Leib „gleichsam zusammengewachsen“⁴⁹. Deshalb muss sie „an den Denkmälern und Gräbern“⁵⁰ umherschleichen und kann nicht in die unsichtbare Geisterwelt eingehen.

Für Sokrates bedeutet der Tod in diesem Verständnis die Verwirklichung eines philosophischen Zieles, auf das er Zeit seines Lebens hingearbeitet hat: In der Trennung des defizitären Körpers von der erhabenen Seele, die von nun an frei von den Täuschungen der Leiblichkeit die Wahrheit schauen kann.

⁴⁵ ebd., 248c

⁴⁶ Platon, *Phaidr.*, 81a

⁴⁷ ebd., 80d

⁴⁸ ebd., 81b

⁴⁹ ebd., 81c

⁵⁰ ebd., 81c f.

3.312 Epikur

Epikur war einer der ersten Denker, der die Angst des Menschen in den Mittelpunkt seiner Ethik stellte. Das Ziel seiner Philosophie ist die Freude, die in einer Abwesenheit von körperlichem Schmerz und seelischem Leid besteht, mithin in körperlicher und geistiger Gesundheit. Seelisches Leid ist für Epikur in erster Linie Angst:

„All unser Tun richten wir ja doch nur darauf, keinen Schmerz erdulden und keine Angst empfinden zu müssen. Haben wir aber diesen Zustand erst einmal erreicht, dann schwindet aller Aufruhr unserer Seele (...).“ (Epikur, §128)

Insbesondere war Epikur bemüht, dem Menschen die Angst vor dem Tod und die Angst vor den Göttern zu nehmen. Die Götter rücken in eine denkbar weite Ferne: Sie leben in einer unerreichbaren Sphäre, den Metakosmien, interessieren sich nicht für die Schicksale der Menschen und greifen in keiner Weise in ihr Leben ein. Deshalb ist jede Furcht vor ihnen unbegründet.⁵¹

Epikur war Materialist und maß der Sinneswahrnehmung eine große Bedeutung zu. In seiner Naturphilosophie vertrat er einen Dualismus: „Das All besteht aus Körperlichem und Leerem.“⁵² Das Körperliche seinerseits besteht aus den unvergänglichen Atomen, die ihre Zusammensetzung im Laufe der Zeit ändern und so die verschiedenen Gestaltungen der Welt hervorbringen. Wenn der Körper des Menschen stirbt, lösen sich dessen Atome auf. Mit dem Körper stirbt auch die Seele:

„Wenn die ganze Atommasse des Körpers sich auflöst, dann zerstreut sich auch die Seele, besitzt nicht mehr die gleichen Fähigkeiten wie vorher, wird auch nicht mehr erregt, kann also nicht mehr wahrnehmen. Denn man kann sie nicht als etwas denken, das für sich allein (...) wahrnimmt und solcher Erregung mächtig ist (...).“ (Epikur, §65f.)

⁵¹ vgl. Epikur, S. 29f.

⁵² Epikur, §39

Die Seele ist an den Körper gebunden, weil sie in ihrer Wahrnehmung vom Körper abhängt und nur durch ihn erregt werden kann. Epikur wendet sich in seiner Vorstellung von der Endlichkeit der Seele gegen Platon. Die Seele ist wie der Körper aus Atomen zusammengesetzt.

„Mithin sind diejenigen töricht, die da lehren, die Seele sei unkörperlich. Wenn sie es wäre, könnte sie ja nichts wirken und nichts leiden; wir aber erkennen doch beides deutlich als seelische Vorgänge.“ (Epikur, §67)

In der Philosophie Epikurs wird dem Tod nichts von seiner Endgültigkeit genommen. Mit dem Körper stirbt der Geist. Wir leben kurz und sind bis in alle Ewigkeit tot. „Nur einmal werden wir geboren, ein zweites Mal ist nicht möglich, und wir müssen dann eine ganze Ewigkeit hindurch nicht mehr sein.“⁵³ Die Fügung in die Endlichkeit führt aber nicht in die Resignation. Da wir mit dem Ende unseres Lebens unser Bewusstsein verlieren, können wir unseren Tod auch nicht mehr wahrnehmen oder bedauern. Der Tod ist für uns bedeutungslos:

„Der Tod ist für uns ein Nichts, denn was der Auflösung verfiel, besitzt keine Empfindung mehr. Was aber keine Empfindung mehr hat, das kümmert uns nicht.“ (Epikur, §139)

Ob etwas für mich gut oder schlecht ist, kann ich nur durch meine Wahrnehmung erfahren. Der Tod aber ist das Ende meiner Wahrnehmung und meines Bewusstseins. Er kommt erst *nach* mir:

„So ist also der Tod, das schrecklichste der Übel, für uns ein Nichts: Solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr.“ (Epikur, §125)

Das Ziel der Philosophie Epikurs ist die Freude. Aus der Einsicht in die Nichtigkeit des Todes ergibt sich eine natürliche Furchtlosigkeit allen anderen vermeintlichen Schrecknissen des Lebens gegenüber. Wenn der Tod seinen Schrecken verliert, verliert die Angst ihre Wurzel.

⁵³ Epikur, §67

„(...) denn wer eingesehen hat, daß am Nichtleben gar nichts Schreckliches ist, den kann auch am Leben nichts schrecken.“ (Epikur, §124f.)

Epikur möchte den Menschen ihre beiden größten Ängste vor dem Tod und vor den Göttern nehmen und so der Angst überhaupt ihre Grundlage entziehen. Die Götter verbannt er in die Bedeutungslosigkeit. Der Tod ist zwar endgültig, da sich die Seele mit den Atomen des Körpers auflöst. Er hat aber keine Bedeutung für uns. Gerade weil wir den Tod nicht erleben, müssen wir ihn nicht fürchten.

Epikur leugnet die Endlichkeit des Menschen nicht, aber wir werden unseren Tod nicht erleben und müssen ihn deshalb nicht fürchten. Dieser Gedanke entspricht dem Selbstverständnis einer Vernunft, die sich nicht auf metaphysische Deutungsmodelle zurückziehen will. Allerdings wird die Angst gerade dann zum Problem, wenn die Vernunft nicht mehr in der Lage ist, sie in Schach zu halten, wenn also die Argumente der Vernunft ihr Gewicht verloren haben.

3.313 Montaigne

Montaigne nimmt die Anregung aus dem *Phaidon* Platons im 16. Jahrhundert auf und schreibt den Essay „Philosophieren heißt Sterben lernen“. Der Tod, so Montaigne, ist allgegenwärtig. Seine Unausweichlichkeit macht es uns zur Aufgabe, uns mit dem Sterben auseinander zu setzen. Unsere Freiheit sieht sich mit ihrer Endlichkeit konfrontiert. Der Tod ist das Damoklesschwert des Lebens, das uns in jeder Minute bedroht. Wie können wir dennoch handeln?

„Das Ziel unserer Laufbahn ist der Tod: er steht uns vor Augen, ob wir wollen oder nicht; wenn er uns erschreckt, wie ist es möglich, ohne Schaudern einen Schritt vorwärts zu tun?“ (Montaigne, 53)

Eine Möglichkeit besteht darin, den Tod aus unserem Denken und unserem Alltag auszuschließen, indem wir nicht über ihn sprechen und ihn als Tabu behandeln. Das entspricht auch der Konvention, ist aber äußerst kurzsichtig:

„Der Ausweg des gemeinen Haufens ist, nicht an ihn zu denken. Aber aus welchem viehischem Stumpfsinn kann ihm so eine sture Verblendung kommen?“
(Montaigne, 53)

Das sind deutliche Worte. Man kann sich nicht darauf verlassen, erst im Alter zu sterben und den Tod in eine unbestimmte Zukunft zu verlegen. Es gibt unzählige Arten, auf die man sein Leben verlieren kann, und jeder Augenblick kann für uns den Tod bereit halten. Dennoch verbannen ihn die meisten aus ihren Gedanken. Das kann sich bitter rächen, denn der Tod trifft uns umso härter, je mehr wir versuchen, ihn zu leugnen:

„Sie kommen, sie gehen, sie schlendern, sie tanzen, vom Tode hat keiner etwas gehört. All das ist recht schön. Aber (...) wenn er dann kommt, (...) welche Not, welches Geheul, welches Wüten, welche Verzweiflung wirft sie dann nieder!“
(Montaigne, 57)

Weil die Menschen den Tod aus ihrem Leben aussparen, trifft er sie völlig unvorbereitet und sorgt für maßlose Reaktionen. Für Montaigne besteht der richtige Umgang mit dem Tod im geraden Gegenteil der Reaktion der Masse. Er schlägt vor, uns so gut wie möglich mit dem Tod anzufreunden, ihn kennen zu lernen, damit er seinen Schrecken für uns verliert.

„Nehmen wir ihm seine Unheimlichkeit, machen wir ihn uns vertraut, halten wir mit ihm Umgang, bedenken wir nichts so häufig wie den Tod. Stellen wir ihn jeden Augenblick und in jeder Gestalt vor unser inneres Auge.“ (Montaigne, 58)

Es bringt nichts, den Tod zu verdrängen. Er ist, seit dem Moment unserer Geburt, immer Teil unseres Lebens. Die abweisende Haltung der Masse ihm gegenüber ändert nichts an seiner Unausweichlichkeit, sie verschlimmert nur deren Folgen. Wenn wir den Tod dagegen in all seinen Facetten betrachten und ihn immer bei uns tragen, lernen wir einen Umgang mit ihm, der uns im irdischen Dasein befreit:

„Es ist ungewiß, wo der Tod unser wartet; erwarten wir ihn überall. Die Besinnung auf den Tod ist Besinnung auf die Freiheit. (...) Sterben zu wissen, befreit uns von aller Unterwerfung und allem Zwang. Das Leben hat keine Übel mehr für den, der begriffen hat, daß der Verlust des Lebens kein Übel ist.“ (Montaigne, 58f.)

Dieses Argument erinnert stark an Epikur und Aristoteles. Wer sich nicht an das Leben klammert, dem erscheinen seine Übel nicht mehr relevant. Es gibt nichts mehr zu befürchten für den, der den Tod nicht fürchtet.

3.314 Schopenhauer

Schopenhauers Verhältnis zum Tod nimmt aufgrund seiner pessimistischen Daseinsinterpretation eine besondere Stellung ein. Unsere Erscheinungswelt wird vom blind wütenden Willen bestimmt, an dem wir durch unsere Körperlichkeit unmittelbar teilhaben. Der Wille, der als Ding an sich unser innerstes Wesen ausmacht, strebt als vitales Prinzip nach ständiger Gestaltung. Als Menschen haben wir über unseren Leib Zugang zum Willen an sich, den wir vor allem als Willen zum Leben wahrnehmen. Vor diesem Hintergrund ist der Tod das Ereignis, das die Absurdität dieses Strebens mit einem Mal offenbart:

„Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, und näher der diesem wesentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefasst werden als eine Strafe für unser Daseyn. Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrhums unsers Wesens: die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: darum hören wir auf zu sein.“ (Schopenhauer, 109)

Dem Willen zum Leben wohnt der Egoismus inne. Deshalb ist er von Streit und Zerrissenheit geprägt. Seine Gestaltungen bekämpfen sich gegenseitig, das Leben macht sich das Leben streitig. Daher ist die Grundstruktur des Daseins Leid. Für Schopenhauer gibt es nur einen Weg, dem ewigen Kreislauf des Leides zu entgehen: Der Mensch muss dem Willen, dessen Ausdruck er selbst verkörpert, entsagen, willenlos werden, resignieren. Nur so kann er dem gegen sich selbst wütenden Kampf des Willens den Rücken kehren. Der Tod hat von dieser Perspektive aus seinen Schrecken verloren:

„... aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignirten, Dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint. Denn nur

er will *wirklich* und nicht bloß *scheinbar* sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person.“ (Schopenhauer, 111)

Schopenhauer sieht im Tod also weniger ein Problem als die Lösung des Problems. Dem Leben selbst ein Ende zu setzen lehnt er aber ab. Selbstmord ist keine Lösung, da der Selbstmörder ja nichts weiter als nicht mehr Leben *will* – Selbstmord ist ein Willensakt, und der Wille kann nur durch seine völlige Negation überwunden werden.⁵⁴

3.32 Naturbeherrschung

Eine Gefahrenquelle für den Menschen ist von Anfang an die Natur, die ihm feindlich gegenübersteht. Vor allem Naturvölker sind den Wirkungen ihrer Umwelt unmittelbar ausgesetzt. Das Klima, wilde Tiere oder Naturkatastrophen setzen dem Menschen zu. In den Anfangszeiten menschlicher Kulturen traf die Natur den Menschen ungebremst. Noch heute weisen unsere Ängste vor Spinnen oder Schlangen auf urzeitliche Bedrohungen hin, denen unsere Vorväter ausgesetzt waren. Die Gefahren, die von einer ungebändigten Natur ausgehen, waren Anlass, immer umfangreicher in deren Lauf einzugreifen und sie in eine für den Menschen weniger bedrohliche Bahn zu lenken. In Europa sind heute fast alle dem Menschen gefährliche Tiere ausgerottet oder aus seinem unmittelbaren Lebensraum entfernt. Um die Folgen der Naturgewalten abzufedern hat der Mensch Blitzableiter und statische Architektur entwickelt. Flusslandschaften sind zu Flüssen geworden, die Natur ist in allen Lebensbereichen zurückgedrängt worden. Das periodische Auftreten von verhängnisvollen Naturkatastrophen lehrt uns zwar immer wieder aufs Neue, dass der Mensch ihre Gewalten nie völlig unter Kontrolle haben wird, aber die Gefahren, die von der Natur ausgehen, haben für den Menschen historisch abgenommen. Mithilfe immer ausgefeilterer Technologien hat er mannigfaltige Strategien entwickelt, um Naturkatastrophen und deren Auswirkungen zu entschärfen.

⁵⁴ vgl. Schopenhauer, 512

Eine andere Gefahrenquelle für das Wohlergehen des Menschen ist neben der äußeren Natur seine eigene Leiblichkeit, sein krankheits- und verletzungsanfälliger Körper. Die Sterblichkeit des Körpers, der einem allmählichen Verfallsprozess unterliegt, ist die eigentliche Ursache der menschlichen Angst. Ein Anzeichen des Sterbens ist die Krankheit. Die Naturwissenschaft hat aber auch im Kampf gegen die Leiden des Körpers gewaltige Fortschritte gemacht. Es ist klar, dass wir heute bedeutend weiter sind als Hippokrates, der im 5. Jahrhundert vor Christus die abendländische Heilkunde als Wissenschaft begründet hat.⁵⁵

So haben sich die Gefahren, die von der äußeren sowie der eigenen Natur ausgehen, im Laufe der Menschheitsgeschichte deutlich verringert. Ob die Ängste der Menschen deswegen abgenommen haben, bleibt zumindest umstritten:

„In der Sicht der Evolutionspsychologen droht dem Menschen die Entfremdung von sich selbst, von seiner eigenen Psyche. Angststörungen sind für sie das Resultat der starken Diskrepanz zwischen der modernen Welt und dem Lebensstil unserer Urmütter und Urväter. Eine These, die dadurch gestützt wird, daß bei Naturvölkern Angststörungen und Depressionen seltener aufzutreten scheinen.“
(Luczak, 99)

Der Durchbruch der Naturwissenschaften hat dem Menschen nicht nur Ängste genommen. Die Technik hat auch zu einer ungeheuren Beschleunigung und damit einhergehenden Verunsicherung des Lebens geführt. Neben dem Blitzableiter sind auch die Atombombe oder der Klimawandel ein Produkt dieses Durchbruchs. Die vom Menschen hervorgebrachte Technik hat heute das Potenzial, die Welt, in der wir leben, zu zerstören. Die Folgen der Technik können dementsprechend auch massive Ängste hervorrufen.

⁵⁵ Welche Fortschritte die Medizin allein in den letzten beiden Jahrhunderten gemacht hat, kann man mit einem Hinweis auf die aktuelle Lebenserwartung in Industrienationen mit hohen medizinischen Standards belegen. Während noch Ende des 19. Jahrhunderts die durchschnittliche Lebenserwartung in Deutschland bei 35 Jahren lag, liegt die Lebenserwartung in vielen Industrienationen heute bei Männern um die 73 Jahre, bei Frauen um die 80. (<http://lexikon.meyers.de/meyers/Lebenserwartung>) [Stand: 20.10.2008]

3.33 Psychologie

Die Psychologie ist heute die Wissenschaft, die sich mit den seelischen Auswirkungen der Angst im Individuum auseinandersetzt. Ihre allgemeinen Bemühungen gehen dahin, die Entstehung der Angst und ihre Rolle im psychischen Geschehen zu erklären. Ihr konkretes Anliegen ist es, Menschen, die in pathologischer Form von Angst betroffen sind, Hilfe zu leisten. Die Psychologie beschäftigt sich demnach vor allem mit dem Phänomen krankhafter oder unangemessener Angst:

„Gegenüber den notwendigen und angemessenen Ängsten stellt die krankhafte Angst eine eskalierte, verselbständigte Angst dar, die ihrem eigentlichen Sinn der Entscheidungsfindung und der Entwicklung von Bewältigungsstrategien im Wege steht, die eine hilflose Angst geworden ist.“ (Strian, 9)

Im eigentlichen Sinne ist nicht die Angst hilflos geworden, sondern das Individuum, das unter ihr leidet. Die Angst behindert die Entscheidungsfindung, wirkt einschränkend, weil sie Handlungsmöglichkeiten vernichtet. Sie wirkt hemmend und erschwert es dem Menschen gerade dadurch, Bewältigungsstrategien gegen sie zu entwickeln. Die Angst blockiert gerade jene Aktivität, die das Individuum bräuchte, um ihr angemessen entgegen treten zu können.

Man kann beobachten, dass Kinder ihren Ängsten besonders unmittelbar ausgesetzt sind. Wenn sich das Kleinkind langsam seiner Individualität bewusst wird, erkennt es auch seine Getrenntheit vom Rest der Welt. Seine wahrscheinlich genetische Angstdisposition zu urzeitlichen Gefahrenquellen wie Dunkelheit oder Geräuschen kann noch nicht durch die Kraft der Rationalität gebannt werden. Im Laufe seiner individuellen Reifungsgeschichte lernt der Mensch im Idealfall einen sinnvollen Umgang mit seinen Ängsten. Inwiefern der Einzelne seine Ängste überwinden oder beherrschen kann, ist nicht zuletzt eine Frage seiner Erziehung und seiner Sozialisation.

„Der Individuationsprozeß ist ein Prozeß der wachsenden Stärke und Integration der Persönlichkeit, bei dem die ursprüngliche Identität mit anderen verloren geht und bei dem das Kind stärker von ihnen abgesondert wird. Diese fortschreitende

Loslösung kann zur Isolierung führen, die trostlos ist und intensive Angst und Unsicherheit hervorbringt. Sie kann aber auch zu einem neuartigen Gefühl von Nähe und Solidarität mit anderen führen, wenn es dem Kind gelingt, die innere Stärke und Produktivität zu entwickeln, welche die Vorbedingung für diese neue Art der Bezogenheit zur Welt ist.“ (Fromm, 28f)

Das Kleinkind erkennt seine Getrenntheit von der Welt und muss nun neu zu dieser Stellung beziehen. Dieser Prozess kann je nach Unterstützung des Umfeldes entweder zu Isolierung und Angst oder zu innerer Stärke führen. Ob ein Mensch im klinischen Sinne Probleme mit der Angst bekommen wird, entscheidet sich allerdings nicht nur in dieser frühen Entwicklungsphase. Ängste können in jedem Lebensalter erlernt werden. In stark angstausslösenden Situationen kann der Mensch durch die Angst konditioniert werden. Geht zum Beispiel eine gefährliche Situation wie etwa ein Brand zufällig mit dem Läuten einer Kirchenglocke einher, so kann es sein, dass später das bloße Läuten der Glocke zum Angstobjekt wird.⁵⁶

(Pathologische) Angst wird aber nicht nur in traumatischen Situationen erlernt, sondern ist den gängigen Theorien zufolge in einem doppelten Sinne vererbbar. Neben der Beobachtung, dass Menschen in allen Kulturen zu bestimmten Ängsten neigen, die auf das gemeinsame historische Erbe der Menschheit zurückgehen (z. B. Angst vor Spinnen) gibt es heute auch empirische Hinweise auf eine genetische Angstdisposition.⁵⁷ Daneben wird Angst auch durch Erziehung weitergegeben. Kinder lernen von ihren Eltern angstbestimmte Verhaltensstrategien und übernehmen diese später selbst.⁵⁸ Geburt ist also ein wesentlicher Faktor bei der späteren möglichen Entwicklung von krankhaften Ängsten. Für die Psychologie ist Angst dann krankhaft, wenn sie sich über den Rahmen realer Gefahren hinaus auf Objekte bezieht, die ihre Erregung nicht rechtfertigen. Für das Individuum wird die Angst krankhaft, sobald es beginnt, unter ihr zu leiden.

⁵⁶ vgl. Strian, 13

⁵⁷ vgl. <http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=buy.optionToBuy&id=2008-09788-018> [Stand 20.10.2008]

⁵⁸ vgl. Strian, 13

Die angewandte Psychologie hat das Ziel, Menschen, die unter ihrer Angst leiden, von dieser Angst zu befreien oder die aus der Angst resultierenden Einschränkungen zu minimieren. Je nach Angstform und Angstintensität werden pharmazeutische oder therapeutische oder beide Maßnahmen ergriffen, um der Angst zu begegnen. Gute Erfolge werden etwa in der kognitiven Verhaltenstherapie erzielt, bei der der Patient schrittweise an angstauslösende Situationen herangeführt wird und seine Angst durch Konfrontation zu überwinden sucht.⁵⁹

Die Psychologie und insbesondere die Psychotherapie haben es also zum Ziel, den leidenden Menschen von seinen unangemessenen Ängsten zu befreien. Insofern kämpft die Psychologie an der vordersten Front der Angstbewältigung.

⁵⁹ vgl. Strian, 116 ff.

4. Heidegger und die Angst

Die Angst als „Grundbefindlichkeit“⁶⁰ des Daseins nimmt in der Philosophie Martin Heideggers eine zentrale Position ein. Heidegger fasst die Angst als Chance auf, da sie uns auf uns selbst zurückwirft und wir so die Gelegenheit erhalten, unser Leben auf unsere eigensten, unbezüglichen Möglichkeiten hin zu entwerfen. Erst in diesem Selbstentwurf kann der Mensch seine Freiheit erfahren. Der Mensch, von Heidegger begrifflich als „Dasein“⁶¹ gefasst, lebt zuallererst im Modus der Uneigentlichkeit und in der „Verfallenheit an die Welt“⁶². Das Dasein orientiert sich an den Denk- und Handlungsmustern der anonymen Allgemeinheit.

„Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; (...) wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“ (Heidegger, 127)

Wir übernehmen das, was vorgegeben ist. Das Dasein geht in der Regel in der Alltäglichkeit mit ihren Anforderungen und Besorgungen auf. Wir halten uns zuerst und zumeist an das „Man“, das uns unsere Verantwortung abnimmt, weil es für uns entscheidet. Die Verfallenheit an das Man ist ein Zustand, von dem sich der je Einzelne erst emanzipieren muss.

„Zunächst ‚bin‘ nicht ‚ich‘ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst‘ zunächst ‚gegeben‘. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“ (Heidegger, 129)

Heidegger identifiziert nun die Angst als Möglichkeit, der Verfallenheit an das Man zu entkommen und in weiterer Folge sein ureigenes Dasein wählen zu können.

⁶⁰ Heidegger, 184

⁶¹ „Dieses Seiende, das wir je selbst sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“ (Heidegger, 7)

⁶² Heidegger, 175

Zunächst unterscheidet er zwischen dem *Wovor* und dem *Worum* der Angst. Die Angst hat (wie bei Kierkegaard) kein konkretes Objekt, sonst wäre sie Furcht:

„Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. (...) Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet.“ (Heidegger, 186)

Das Dasein ängstet sich also nicht vor dieser oder jener Sache, die in der Welt vorkommt. Sie geht in ihrer Unbestimmtheit tiefer und ist ein grundlegendes Phänomen. Nicht ein Gegenstand der Welt, sondern die Welt als solche ist das Wovor der Angst:

„Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*“ (Heidegger, 187)

Heidegger verwendet die Begriffe Dasein und In-der-Welt-sein beinahe synonym. Das In-der-Welt-sein ist eine „Grundverfassung des Daseins“, das Dasein hat die „wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins“⁶³. In der weiteren Analyse des Angstbegriffs stellt sich heraus, dass das *Wovor* und das *Worum* der Angst identisch sind:

„Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein.“ (Heidegger, 191)

Wir haben vor dem Dasein und um das Dasein Angst. In der Befindlichkeit der Angst besteht nun die Chance, sich der eigenen Verfallenheit an das Man bewusst zu werden. Das Dasein, das sich um das „In-der-Welt-sein-können“ ängstet, wird in der Angst mit der Unvermeidlichkeit des eigenen Todes konfrontiert und wird sich

⁶³ Heidegger, 54

seiner Vereinzelung gewahr. In der Alltäglichkeit des Man wird die Bedeutung des Todes relativiert:

„Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem ‚aber...‘ spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. (...) So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, *daß er jeden Augenblick möglich ist*. Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen.“ (Heidegger, 258)

Das Dasein ist „Sein zum Tode“⁶⁴, wenn es allerdings an das Man verfallen ist, verkennt es die wahre Bedeutung des Todes. Es verschiebt den Tod in eine unbestimmte Zukunft und nimmt ihm dadurch seine Schärfe. Erst in der Angst wird dem Dasein bewusst, dass das Sterben eine Aufgabe ist, bei der es völlig auf sich allein gestellt bleibt. Das Man, das dem Dasein in allen anderen Angelegenheiten des Lebens die Verantwortung abnimmt, kann ihm angesichts des Todes nicht helfen:

„*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*. (...) Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ‚ist‘, wesensmäßig je der meine.“ (Heidegger, 240)

Die Unvermeidlichkeit des Todes führt dem Dasein seine Vereinzelung vor Augen. Es kann sich nun nicht mehr auf die Allgemeinheit des Man verlassen und erkennt so die Möglichkeit, sein Leben selbst zu ergreifen. Allerdings reicht das alleinige Faktum des Todes nicht aus, das Dasein aus seiner Uneigentlichkeit herauszureißen. Erst die „eigentliche“ Angst, die Heidegger zufolge ein seltenes Phänomen ist⁶⁵, ermöglicht dem Dasein einen neuen Blickwinkel auf die eigene Existenz:

⁶⁴ Heidegger, 266

⁶⁵ „Eigentliche‘ Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten.“ (Heidegger, 190) „Furcht ist an die ‚Welt‘ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.“ (Heidegger, 189)

„Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzlung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.“ (Heidegger, 190f)

Auch bei Heidegger tritt die Angst in Zusammenhang mit der Vereinzlung des Menschen in Erscheinung. In der Verfallenheit an das Man sind wir unser dieser Vereinzlung nicht gewahr. Erst die Angst lässt uns unsere Vereinzlung erkennen. Für Heidegger kann die existenzielle Angst befreiend wirken. Nur in der Angst erhält das Dasein einen unverstellten Blick auf die eigene Existenz und wird sich der Möglichkeiten eines uneigentlichen oder eigentlichen Seins bewusst. Die Angst angesichts der Unvermeidbarkeit des Todes kann dem Dasein helfen, sich von der Verfallenheit an das Man und an die Öffentlichkeit zu emanzipieren und sich demgegenüber selbst zu wählen.

„Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für* (...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.“ (Heidegger, 187f.)

Bisher haben wir die Angst als Folge der negativen Freiheit, die in der Distanz der Reflexion liegt, kennen gelernt. Bei Heidegger erhält die Angst in ihrem Verhältnis eine weitere Bedeutung. Erst durch die existenzielle Angst vor dem Tode erkennt das Dasein die Freiheit, sein Leben auf seine eigenen Möglichkeiten hin entwerfen zu können und sich von der Verfallenheit an das Man emanzipieren zu können. Heidegger sieht in der Angst eine Chance für das Dasein, zur existenziellen Freiheit zu kommen. Allerdings bleibt offen, was diese „Eigentlichkeit“ des Seins bedeuten soll, da sie nur als inhaltsloser Gegenpol zur Verfallenheit an das Man auftritt. Ihr Wesen besteht gerade darin, nicht vom Man vorgegeben zu sein. Woran sich diese Eigentlichkeit orientieren soll oder woran man sie erkennen könnte bleibt demnach im Dunkeln.

5. Angst und die positive Freiheit

Wir haben gesehen, dass der Mensch mit seiner Selbstreflexion über ein Vermögen verfügt, das ihm eine negative Freiheit gegenüber den Ansprüchen seiner unmittelbaren Sinnlichkeit verschafft. Dasselbe Vermögen der Selbstreflexion, das dem Menschen diese Freiheit gegenüber seiner Natur verleiht, lässt ihn auch in seine Zukunft und seinen Tod blicken und begründet somit seine Angst. Wenn man die Angst also als Folge der negativen Freiheit der Reflexion definieren kann, so ist es nun die Aufgabe, sie in ihrem Verhältnis zu einer positiven Freiheit des Entscheidens zu untersuchen.

5.1 Der Begriff der positiven Freiheit

Während die negative Freiheit des Menschen in der Distanz liegt, die ihm die Reflexion zur Sinnlichkeit verschafft, liegt die positive Freiheit in der Entscheidungskraft des Willens, die es dem Menschen erlaubt, aus verschiedenen Handlungsmöglichkeiten, die ihm die Reflexion aufzeigt, zu wählen. Das gilt sowohl für grundlegende Lebensentscheidungen wie die Wahl der für den Einzelnen gültigen Werte, als auch für jede konkrete Handlungssituation.

Ohne die faktische Entscheidungskraft unserer Willkür erginge es uns wie dem berühmten Esel des Buridan⁶⁶, der zwischen zwei gleichwertigen Haufen Heu verhungern muss, weil er keinen Anhaltspunkt findet, sich für einen der beiden Heuhaufen zu entscheiden. Er ist deshalb machtlos, weil kein Wille die ewige Kette des Abwägens durchbricht.

Die positive Freiheit des Menschen besteht also darin, den Prozess der Reflexion, der tendenziell ins Unendliche geht, in einer Entscheidungssituation an einem

⁶⁶ Johannes Buridan (etwa 1295-1358) war ein französischer Scholastiker und Nominalist und Schüler von William von Ockham. Das Gleichnis vom Esel findet sich allerdings nicht in seinen Schriften und dürfte wohl von seinen Gegnern stammen. (vgl. Hügli, Lübcke, 1991, 108f.)

bestimmten Punkt abubrechen und so einen Entschluss herbeizuführen. Wonach sich diese Freiheit in ihren Entscheidungen orientieren kann, wird später zu bedenken sein.

5.12 Das Problem der Freiheit

Die Frage nach der Freiheit des Willens ist in der Geschichte der Philosophie unter verschiedenen Gesichtspunkten immer wieder heftig diskutiert worden. Seit den 1983 veröffentlichten Experimenten zur zeitlichen Abfolge von Handlungsentscheidungen von Benjamin Libet beherrschen vor allem die neuesten Erkenntnisse der Hirnforschung die Debatte und rufen Befürworter und Kritiker deterministischer Argumentationen auf den Plan.⁶⁷ Libet bat seine Probanden, willkürlich ihre Hand zu bewegen und die Uhrzeit der Entscheidung dafür anzugeben. Währenddessen wurde die Muskelaktivität mittels Elektromyogramm und die Aktivierung des Bereitschaftspotenzials im motorischen Kortex mittels EEG gemessen.

Es stellte sich heraus, dass die bewusste Entscheidung, die Hand zu bewegen, etwa 0,3 Sekunden nach dem Zeitpunkt gefällt wurde, an dem das Bereitschaftspotenzial des motorischen Kortex initiiert wurde. Die bewusste Entscheidung kam also *nach* der Aktivität des Kortex, konnte diese mithin nicht kausal verursachen. Ähnliche Experimente bestätigten in der Folge die Beobachtungen Libets größtenteils, so der Versuch von Haggard und Eimer aus dem Jahr 1999.⁶⁸

Obwohl Libet selbst daraus nicht den Schluss eines vollständigen Determinismus zog (er räumte dem Willen eine Vetofunktion gegenüber unbewusst auftretenden Handlungsimpulsen ein), sahen andere die Freiheit des Willens stark in Bedrängnis geraten. Für viele Neurophysiologen ist unser Bewusstsein nur ein sekundärer, zeitlich nachfolgender Nebeneffekt der primären und grundlegenden körperlichen

⁶⁷ vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Libet-Experiment>

⁶⁸ vgl. ebd.

Vorgänge im Nervensystem. Moderne Hirnforscher wie Gerhard Roth oder Wolf Singer gehen dem gemäß heute davon aus, dass die Freiheit des Willens eine bloße Illusion sei.⁶⁹

Die Zweifelhaftigkeit solcher Schlüsse lässt sich auf verschiedenen Ebenen belegen. Bleibt man auf dem Feld der Naturwissenschaften, kann man darauf verweisen, dass die methodische Gültigkeit der durchgeführten Versuche und die daraus gezogenen Schlussfolgerungen selbst innerhalb der Hirnforschung umstritten sind.⁷⁰ Betrachtet man das Experiment von Libet, so sei vor allem darauf hingewiesen, dass sich dieser Versuch ja nur auf motorische Entscheidungsprozesse bezieht. Komplexe moralische Entscheidungen wie die Festlegung der Werte, die ich meinen Handlungen zugrunde legen will, können als Resultate langfristiger und im Idealfall ausgewogener Überlegungen angesehen werden und sind mit der Entscheidung, zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Hand zu bewegen, nicht zu vergleichen. Man muss darüber hinaus darauf hinweisen, dass die Probanden des Libet-Experiments ja nicht irgendeine beliebige Entscheidung treffen konnten, sondern dass sie dazu angewiesen waren, ihre Hand zu bewegen. Sie konnten nur den Zeitpunkt der Ausführung ihrer Entscheidung frei wählen, nicht aber die Entscheidung selbst.

Ein weiterer Einwand besteht in der grundsätzlichen Relativität von Erkenntnissen der Erfahrungswissenschaften, die vor allem aus ihrer Abhängigkeit von der intentionalen Wahrnehmung⁷¹ und dem Problem der Induktion resultiert. So lag bei einem Nachfolgeexperiment zu Libet⁷² bei einigen wenigen Probanden der Handlungswunsch *vor* der Aktivierung des motorischen Bereitschaftspotenzials.⁷³

Besonders deutlich wird in der Hirnforschung das Problem von Subjekt und Objekt der Untersuchung, von Forscher und Erforschtem, die zusammenfallen. Das

⁶⁹ vgl. Singer, 2002.

⁷⁰ vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Libet-Experiment>

⁷¹ vgl. Gotz, 2007, 90f.

⁷² Haggard und Eimer 1999

⁷³ vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Libet-Experiment>

Verhältnis von Körper und Bewusstsein wird von der Neurophysiologie tendenziell dahingehend interpretiert, dass das Bewusstsein ein Epiphänomen der ursächlichen physiologischen Vorgänge im Nervensystem ist, d. h. dass aus dem Körperlichen das Bewusstsein hervorgeht, umgekehrt das Bewusstsein aber keinen Einfluss auf körperliche Vorgänge haben kann. Das mag damit zusammenhängen, dass das Bewusstsein selbst nicht Gegenstand der wissenschaftlich objektivierbaren Beobachtung sein kann und nur durch subjektive Selbsterfahrung zugänglich ist.⁷⁴ Gleichwohl ist das menschliche Bewusstsein mit seiner Fähigkeit des rationalen Denkens das Instrument von Erfahrungswissenschaft überhaupt, das jede Art empirischer Forschung erst ermöglicht. Wird also die Wirklichkeit des Bewusstsein von der Hirnforschung geleugnet, führt sie sich selbst ad absurdum.

In einem grundlegenden Sinn kann Freiheit keine Frage der Erfahrungswissenschaft sein. Freiheit kann man weder sehen noch sonst wie wahrnehmen. Sie ist die Bedingung des Menschseins schlechthin. Hätten wir keine Freiheit, wären wir überhaupt nicht in der Lage, uns die Frage nach ihr zu stellen. In einem lebenspraktischen Sinn erfährt sich der Mensch als frei in seinem Denken und Handeln. Er wägt seine Gedanken gegeneinander ab und trifft seinen Überlegungen zufolge eigene Entscheidungen. Abgesehen von der theoretischen Frage nach der Freiheit leben wir jeden Tag so, als ob wir sie haben. Freiheit besitzt subjektive Realität. In der Interaktion mit der Welt setze ich meine Freiheit voraus, ich stelle mir aber auch die Frage, wonach ich sie richten soll. Die Frage, nach welchen Kriterien oder welchem letztgültigen Kriterium der Wille entscheiden soll, wurde in der Geschichte der Philosophie und insbesondere der Ethik auf verschiedene Weisen zu beantworten versucht. Eine Bemühung etwa stellt Kants kategorischer Imperativ dar, in dem der Wille aus der Vernunft das Kriterium seines Handelns zieht.

⁷⁴ vgl. Gotz, 2007, 93

5.2 Kant und die Freiheit im praktischen Verstande

Kant zeigt in seiner 3. Antinomie der Vernunft⁷⁵, dass Freiheit als Frage der reinen Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Gäbe es keine Freiheit, könnte es keinen Anfang einer Kausalreihe in der Zeit geben, da jede Wirkung eine kausale Ursache voraussetzt. Gäbe es Freiheit, müsste die Kausalität an einem bestimmten Punkt der Zeitreihe beginnen und in keinem Zusammenhang mit dem davor herrschenden Zustand stehen. Die Verbindung eines vorhergehenden Zustandes mit einem nachfolgenden ohne kausalen Zusammenhang ist aber ein „leeres Gedankending“, da so eine Verbindung „in keiner Erfahrung angetroffen wird“⁷⁶. In einem theoretischen Sinne kann diese Frage also nicht eindeutig beantwortet werden.

In seiner praktischen Philosophie, mithin in seiner Ethik, setzt Kant Freiheit allerdings voraus. Ihr Ort ist die moralische oder intelligible⁷⁷ Welt, d. i. die als Grund der Erscheinungswelt vorausgesetzte Welt. Als moralische Welt wird die intelligible Welt („*mundus intelligibilis*“) über die praktische Vernunft bestimmt:

„Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein kann, und, nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, sein soll), eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. So fern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität (...).“ (Kant, KdrV, B 836)

⁷⁵ vgl. Kant, KdrV, B 472 ff.

⁷⁶ ebd. B 474

⁷⁷ Intelligibel ist „dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist...“ (Kant, KdrV, B 566).

Die „moralische Welt“ Kants ist eine gedachte Welt, da sie kein Gegenstand der Anschauung sein kann. In ihr herrscht die Freiheit. Insofern der Mensch neben seinem empirischen Charakter, der der Naturkausalität unterworfen ist, auch über einen intelligiblen Charakter und damit über Freiheit verfügt, hat er an der moralischen Welt Teil. Die moralische Welt Kants ist zwar eine gedachte Welt, aber kein leerer Gedanke, sondern eine „praktische Idee“, die die Erscheinungswelt in ihrem Sinne beeinflussen soll.

Kant betont in seiner Ethik die herausragende Rolle des Willens bei der moralischen Bewertung einer Handlung. Einzig das Wollen einer Handlung kann als gut gelten, und zwar dann, wenn der Wille sich vom Sittengesetz, das seinen Ausdruck in den verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs⁷⁸ findet, leiten lässt.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“ (Kant, GR, BA 1)

Im Gegensatz zu anderen ethischen Positionen, die die Folgen einer Handlung als ihr moralisches Bewertungskriterium heranziehen⁷⁹, wird hier also ausschließlich die gute Absicht einer Handlung gewürdigt. Das Sittengesetz des kategorischen Imperativs wird von Kant auch praktisches Gesetz genannt:

„*Das praktische Gesetz ist die Gesetzmäßigkeit, die herrschen würde, wenn bei allen vernünftigen Wesen die Vernunft die volle Gewalt über unseren Willen hätte, und nicht unsere Neigungen!*“ (Kant, GR, BA 15)

Im Zitat weiter oben (Seite 54) war davon die Rede, dass in der moralischen Welt von aller „Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur“ abstrahiert wird. Im *mundus intelligibilis* lässt sich der Mensch also nicht von seinen Neigungen, sondern nur von der Vernunft leiten. Das muss er auch, denn wenn der Mensch

⁷⁸ z. B. „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Gesetz werden sollte.“ (Kant, GR, BA 62)

⁷⁹ z. B. Utilitarismus, der das größtmögliche Maß an Glück als ethisches Ziel formuliert. Einzig die Konsequenzen einer Handlung entscheiden über ihre moralische Qualität.

mehr als ein Tier sein will, darf der Bestimmungsgrund seines Willens nicht seine Natur sein, sondern eben seine Vernunft. Ansonsten verliert die Idee der Freiheit ihre Bedeutung. Für Kant ist ein Wille also dann frei, wenn er seine Entscheidungen anhand des Sittengesetzes trifft.

„Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form: so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetz der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d. i. transzendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetz dienen kann, ein freier Wille.“ (Kant, KdpV, A 51)

Tatsächlich stellt sich die Frage, was den Menschen vom Tier unterscheiden würde, wenn er nur die Maximierung seiner Lust, sei sie körperlich oder geistig⁸⁰, als Handlungskriterium heranzöge. Er würde dann den Imperativen seiner Sinnlichkeit gehorchen, und die Reflexion diene ihm bloß als Mittel, seine sinnlichen Bedürfnisse möglichst effizient zu befriedigen.

Die Freiheit des Willens, der sich am Sittengesetz orientiert, ist für Kant Freiheit im positiven Sinn:

„Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem beehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese eigene Gesetzgebung aber

⁸⁰ Kant definiert sowohl intellektuelles Vergnügen als auch das Streben nach Glück letztlich als empirische Freuden. Glück als die Summe unserer Neigungen und Bedürfnisse ist letztlich inhaltlich definiert. Sobald der Wille sich auf eine Materie bezieht und sich nicht vom Sittengesetz leiten lässt, ist er heteronom bestimmt. (Vgl. KdpV A 38ff)

der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande.“ (Kant, KdpV, A 58 f.)

Freiheit im negativen Sinne ist die Ablehnung des Willens, sich in seiner Entscheidungsfindung von sinnlichen bzw. materiellen Objekten bestimmen zu lassen. Freiheit im positiven Verstande ist die Ausrichtung des Willens am Sittengesetz, das uns ein formales, aber kein inhaltliches Kriterium der Entscheidung zur Verfügung stellt.

Kant ist nicht der erste, der Freiheit als Orientierung an einer autonomen Gesetzgebung betrachtet. Schon Rousseau bezeichnete Freiheit als Gehorsam gegen das selbst gegebene Gesetz der Vernunft. Er spricht von der sittlichen Freiheit, „die allein den Menschen erst in Wahrheit zum Herrn über sich selbst macht; denn der Trieb der bloßen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist Freiheit.“⁸¹

5.21 Kritik an Kant⁸²

Allerdings lässt sich Kants ethischer Entwurf des Sittengesetzes bei genauer Prüfung nicht aufrecht erhalten. Um dem Konzept des kategorischen Imperativs Gewicht zu verleihen und es nicht als bloße Idee der Vernunft zu positionieren, die gegenüber den sinnlich motivierten Interessen des empirischen Ich kaum Überzeugungskraft besäße, setzt Kant die Selbstgesetzgebung des Willens im *mundus intelligibilis* an, dem Ansichsein jenseits der Sphäre der reinen Vernunft. Dieses Ansichsein fundiert und begründet die empirische und veränderliche Erscheinungswelt und fungiert bei Kant auch als Vermittlung ihrer Differenzen, unter anderem der Differenz zwischen reiner Form des kategorischen Imperativs und Maxime, mithin zwischen dem reinen Vernunftgedanken des Guten und den Motiven des empirischen Individuums.

⁸¹ Rousseau, 28

⁸² vgl. Gotz, 2000, 10f.

Da unser Denken ohne jeglichen Inhalt völlig unbestimmt wäre, geht Kant davon aus, dass das Denken von außen affiziert wird:

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren (...)“.
(Kant, KdrV, B1)

Unseren Sinnen wird also eine gewisse Passivität zugesprochen, da sie ja sonst nicht von außen affiziert werden könnten. Am Anfang der Erfahrung sieht Kant den „rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“ (ebd.). Ein solcherart Ungeordnetes kann aber weder Gegenstand menschlicher Anschauung noch menschlichen Denkens sein, da es ja gerade der Anschauung voraus gehen soll und da Denken immer schon Ordnung herstellt und seine Inhalte zueinander in Beziehung setzt. Die Passivität der Sinnlichkeit erweist sich somit als gedankliches Konstrukt. Kant kann also den Prozess der Affektion nicht hinreichend erklären, wodurch auch das Sein der Dinge an sich seine Begründung verliert. Der *mundus intelligibilis*, seinem Anspruch nach jenseits der Sphäre reinen Denkens angesetzt, entpuppt sich demnach wieder nur als Gedankenkonstrukt:

„Das Sein der Dinge an sich wie des Ich an sich, das Sein des ganzen *mundus intelligibilis*, ist nur ein gedachtes Sein, das die begründende Aufgabe, die KANT ihm zuweist, nicht erfüllen kann.“ (Gotz, 2000, 11)

Auch Kant kann also dem Anspruch, ein verbindliches ethisches Kriterium zur Verfügung zu stellen, das in der Vernunft gründet und deshalb selbstbestimmt von jedem Individuum ergriffen werden kann, letztendlich nicht gerecht werden.

5.3 Positive Freiheit und Selbstverwirklichung

Die Frage nach der positiven Freiheit und nach ihrem Ziel stellt sich ebenfalls auf einer empirisch-psychologischen Ebene, auf der auch das Phänomen der Angst anzusetzen ist. Während Kant die positive Freiheit der Willkür in ihrer Orientierung

am Sittengesetz sieht, bestimmt Fromm positive Freiheit als Bestreben des Individuums, sich aufgrund seiner subjektiven psychischen Voraussetzungen zu entfalten und selbst zu verwirklichen. Kants kategorischer Imperativ abstrahiert also von jeder Subjektivität, wogegen Fromm gerade das empirische Ich betont und gefördert sehen will.

„Zur positiven Freiheit als der Verwirklichung des Selbst gehört die volle Bejahung der Einzigartigkeit des Individuums.“ (Fromm, 190f)

Auch Fromm grenzt die positive Freiheit von der negativen Freiheit ab, die hier evolutionistisch als „neugewonnene Freiheit“ gegenüber der vorherigen instinkthafteren Determination bezeichnet wird:

„Die neugewonnene Freiheit erscheint ihm [dem Menschen] als Fluch. Er ist frei von der süßen Knechtschaft des Paradieses, aber er besitzt noch nicht die Freiheit zur Selbstbestimmung, seine Individualität zu realisieren.“ (Fromm, 31)

Nachdem wir positive Freiheit als die Kraft des Willens, Entscheidungen zu treffen, definiert haben, ist klar, dass positive Freiheit als Streben des Menschen immer schon vorhanden ist. Solange es den Menschen gibt, handelt er. Nach Fromm ist dieses Streben nun auf die individuelle Entfaltung und Verwirklichung der Persönlichkeit ausgerichtet.

Sowohl negative als auch positive Freiheit sind für jeden Menschen immer da – wir sind, um mit den Existentialisten zu sprechen, in unsere Freiheit „geworfen“. Um das Ziel der positiven Freiheit aber, d. h. um Selbstverwirklichung, muss sich der je einzelne Mensch erst aktiv bemühen. Im Verständnis Fromms strebt die positive Freiheit des Individuums danach, aktiv und bewusst eigene Werte zu setzen und in weiterer Folge diesen Werten gemäß handeln und die eigene Persönlichkeit entwickeln zu können.

„Der Mensch hat die Möglichkeit, spontan in Liebe und Arbeit mit der Welt in Beziehung zu treten und auf diese Weise seinen emotionalen, sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten einen echten Ausdruck zu verleihen.“ (Fromm, 105f)

Ob der Mensch diese Möglichkeit hat, ob er also in der Lage ist, das Ziel der positiven Freiheit, das in der größtmöglichen Entfaltung der eigenen Persönlichkeit besteht, zu realisieren, hängt von inneren und äußeren Faktoren ab, die den Einzelnen in seinem Streben behindern oder fördern können.

Zur Erreichung dieses Ziels bedarf es also einerseits einer Abwesenheit äußerer Zwänge, andererseits einer Abwesenheit innerer Zwänge, die eine freie Entfaltung des Individuums behindern oder unmöglich machen. Äußere Zwänge können etwa politisch oder sozial einschränkende Bedingungen sein, innere Zwänge sind psychisch limitierende Faktoren, die den Handlungsspielraum eingrenzen.

Fromm, der die Geschichte des Abendlandes (und insbesondere der Aufklärung) als eine Geschichte der Zunahme äußerer Freiheit betrachtet, weist darauf hin, dass wir auch unsere innere Freiheit nicht außer Acht lassen sollten:

„Wir sind von der Zunahme unserer Freiheit von Mächten *außerhalb* unserer selbst begeistert und sind blind für die *inneren* Zwänge und Ängste, die die Bedeutung der Siege, welche die Freiheit gegen ihre traditionellen Feinde gewonnen hat, zu unterminieren drohen.“ (Fromm, 81f.)

Angst ist ein innerer Zwang, der das Individuum an der freien Entfaltung seiner Persönlichkeit hindert. Während positive Freiheit im aktiven Setzen von Werten und Handlungen besteht und sich ihr Spielraum mit jeder weiteren realen Handlungsalternative quantitativ vergrößert, schränkt Angst den Aktionsradius des Individuums ein. Oft bleibt dem Individuum in Angst genau eine Option, nämlich der Weg des geringsten psychischen Widerstandes. Demgegenüber ist diejenige Freiheit die größte, die aus einem möglichst umfangreichen Kreis verschiedener Handlungsmöglichkeiten schöpfen kann.

Auch Kant sieht es als (wenn auch unvollkommene) Pflicht des Individuums an, seine Talente zu entwickeln. Er bringt das Beispiel eines Menschen, der es in Erwägung zieht, dem Vergnügen nachzuhängen anstatt seine Naturanlagen zu entwickeln, die ihn zu einem „brauchbaren Menschen“ machen könnten. Nun prüft dieser Mensch seine Einstellung am kategorischen Imperativ und muss erkennen, dass er diese Möglichkeit zwar denken, aber nicht wollen kann. „Denn als ein

vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.“⁸³ In einer seiner Formulierungen des kategorischen Imperativs bestimmt Kant die Menschheit als Zweck:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant, GR, BA 66)

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Einzelne auch gegenüber der Menschheit die Pflicht hat, seine Talente zu entwickeln. Der Mensch hat – laut Kant – die Aufgabe, seine individuellen Naturanlagen zu entfalten, um das Fortkommen der Menschheit insgesamt zu fördern.

Wie wir allerdings gesehen haben, kann die individuelle Selbstentfaltung am Vorhandensein dominierender Ängste scheitern. Angst als hemmende Emotion generiert Passivität und schwächt die Entscheidungskraft des Willens.

Die Angst – eine Folge der *negativen Freiheit* gegenüber der Determination durch unsere Sinnlichkeit – erscheint als Hindernis auf dem Weg zur Verwirklichung einer *positiven Freiheit*, die die aktive Entfaltung des Individuums anstrebt. Angst ist in diesem Zusammenhang die Folge der Freiheit des Denkens und der Widerpart einer Freiheit des Handelns, die aus einem größtmöglichen Reservoir an Optionen schöpfen möchte.

5.4 Die letzte Freiheit

Der allerletzte Akt der Freiheit, der dem Menschen offen steht, ist die Entscheidung für die Negation des eigenen Lebens, der Suizid. Die Freiheit hat die Möglichkeit, sich selbst durch einen letzten Beweis ihrer Macht zu negieren. Der Selbstmord

⁸³ Kant, GR, BA 55

kann als Triumph des Geistes über den Körper angesehen werden, insofern der Geist das biologische Programm des Körpers überwindet.⁸⁴ Andererseits ist Suizid auch die Resignation der Freiheit vor ihrer Endlichkeit. Im Selbstmord nimmt der Mensch sein Schicksal vorweg und fügt sich ihm dadurch.

5.41 Seneca

Man kann seinem Leben ein Ende setzen, weil man mit den Umständen dieses Lebens nicht einverstanden ist. Egal, welchen Zwängen der Mensch ausgesetzt ist, er kann sich immer noch erhängen. Seneca sah es als den größten Vorzug des Daseins an, dass man es jederzeit beenden konnte:

„Nichts besseres hat uns das ewige Gesetz geleistet, als dass es uns einen einzigen Eingang in das Leben gegeben, Ausgänge viele. Ich soll warten auf einer Krankheit Grausamkeit oder eines Menschen, obwohl ich in der Lage bin, mitten durch die Qualen ins Freie zu gehen und Widerwärtiges beiseite zu stoßen? Das ist das einzige, weswegen wir über das Leben nicht klagen können: niemanden hält es.“
(Seneca, 70.14-15).

Der Mensch kann sich also, wenn die Qualen des Lebens unerträglich werden, dazu entscheiden, dieses Leben aktiv zu beenden. Insofern der Tod auch das Ende der Angst ist, kann der Tod auch für den von Angst gepeinigten Menschen eine verlockende Komponente haben. Ein faktischer Grund für Suizid sind Depressionen, die in einem Naheverhältnis zur Angst stehen.⁸⁵

Seneca konnte seine Gedanken über den Selbstmord an der Praxis überprüfen. Er musste sich auf Geheiß Neros das Leben nehmen, da er an einer Verschwörung gegen seinen ehemaligen Schüler beteiligt gewesen sein soll. Glaubt man den Schilderungen über seinen Tod, blieb Seneca seiner stoischen Einstellung auch in

⁸⁴ Jedenfalls steht dieser Weg dem geistlosen Tier nicht offen. Es hat seinem (biologischen) Überlebenstrieb nichts entgegenzusetzen.

⁸⁵ Zum Naheverhältnis von Depressionen und krankhafter Angst vgl. Strian, 65

seiner letzten Stunde treu: Er schnitt sich in der Badewanne die Pulsadern auf und diktierte sterbend seinem Diener noch letzte philosophische Gedanken.

5.42 Camus

Es müssen aber nicht äußere Umstände oder fremde Zwänge sein, die uns den Entschluss fassen lassen, in den Tod zu gehen. Wir können uns auch – abgesehen davon, was das eigene Leben gerade bereithält – gegen das Leben als solches entscheiden. In seinem *Mythos des Sisyphos* (1942) hat Camus die Frage nach dem Selbstmord in aller Radikalität gestellt:

„Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien habe – kommt erst später.“ (Camus, 1999, 11)

Camus stellt diese Frage vor dem Hintergrund einer Zeit, die den Optimismus, die Vernunft könne die Welt erklären, verloren hat. Auch an die Religion konnte man sich nicht mehr halten. Sie hatte ihre Verbindlichkeit nicht erst seit Nietzsches Ausspruch vom Tod Gottes eingebüßt. Für den Existenzialisten Camus stehen Fragen des praktischen Lebensvollzuges im Mittelpunkt. Und die radikalste und grundlegendste Frage ist in dieser Hinsicht eben, ob das Leben seine Mühen überhaupt Wert ist, vor allem dann, wenn man kein Ziel in ihm erkennen kann. Für erkenntnistheoretische Probleme hat er – wie sein Seitenhieb auf Kant beweist – weniger übrig. Für ihn beginnt Philosophie bei den existenziellen Fragestellungen des Lebens.

Camus, der das 20. Jahrhundert als das „Jahrhundert der Angst“⁸⁶ bezeichnete, leidet am Absurden, das sich für ihn aus der Differenz des menschlichen

⁸⁶ vgl. Camus, 1996, 9ff. Camus trifft diese Diagnose 1947 unter dem Eindruck der Ereignisse des 2. Weltkriegs.

Bedürfnisses nach Sinn und der sich jeder Sinnstiftung entziehenden Welt ergibt.⁸⁷ Die Vernunft strebt danach, ihre Erkenntnisse zu vereinheitlichen und auf einen letzten Grund zurückzuführen, ist bei diesem Unterfangen aber letztlich zum Scheitern verurteilt. Der Mensch findet sich in einer sinnentleerten Welt wieder.

„Absurd aber ist der Zusammenstoß des Irrationalen mit dem heftigen Verlangen nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebenso sehr vom Menschen ab wie von der Welt.“ (Camus, 1999, 33)

Der Prototyp des absurden Menschen ist Sisyphos, der von den Göttern dazu verdammt wurde, sein Dasein damit zu fristen, einen Felsbrocken bergauf zu wälzen, der vom Gipfel durch die Schwerkraft jedes Mal wieder ins Tal rollt. Immer wieder aufs Neue muss er den Stein hinauf befördern und ihn wieder hinunter rollen sehen und wieder hinauf befördern und so weiter. Die Sinnlosigkeit dieser Tätigkeit ist evident. Das Leben des modernen Menschen, konstatiert Camus, entspricht in vielem dem Dasein des antiken Sisyphos:

„Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus – das ist meist ein bequemer Weg. Eines Tages aber erhebt sich das ‚Warum‘, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an.“ (Camus, 1999, 22f.)

Langsam beginnt sich das Gefühl des Absurden einzuschleichen. Der Mensch wird sich der Sinnlosigkeit seines Daseins bewusst. Zur Frage nach dem Selbstmord ist es jetzt kein allzu großer Schritt mehr. Camus findet in Dostojewskis Romanfigur Kirilow (*Die Dämonen*, 1873) ein Beispiel für einen Menschen, der aus der Erkenntnis der Nichtexistenz Gottes den Schritt des „logischen Selbstmords“⁸⁸

⁸⁷ Camus bescheinigt Denkern wie Kierkegaard, Jaspers, Husserl, Dostojewski oder Schestow, dem Absurden auf der Spur zu sein. Allerdings bleiben sie nicht in aller Redlichkeit bei ihm stehen, sondern versuchen es durch einen Sprung zu überwinden. Dieser Sprung vollzieht sich jeweils anders (Kierkegaard und Schestow zum Beispiel flüchten sich aus der Verzweiflung in den Glauben, Jaspers vergöttlicht das Transzendente) und entspricht dem „philosophischen Selbstmord“ der Vernunft. Demgegenüber besteht die Aufgabe des absurden Menschen darin, sich der Herausforderung des Absurden zu stellen.

⁸⁸ vgl. Camus, 1999, S. 136

vollzieht. Kirilow sieht im Selbstmord den letzten Beweis seiner Freiheit, der ihn selbst vergöttlichen wird. Durch den Selbstmord will er seine Unabhängigkeit gegenüber Gott bestätigen und so selbst Gott werden.⁸⁹ Für Camus ist Kirilow ein absurder Mensch, weil er sich gegen Gott auflehnt, allerdings in der falschen Form. Den Schritt des Selbstmords lehnt Camus letztlich ab. Was das Absurde fordert ist dauerhafter Widerstand, nicht Resignation oder Flucht in den „philosophischen Selbstmord“⁹⁰:

„Leben heißt das Absurde leben lassen. (...) Im Gegensatz zu Eurydike stirbt das Absurde nur, wenn man sich von ihm abwendet. Eine der wenigen philosophisch kohärenten Positionen ist demnach die Auflehnung.“ (Camus, 1999, 72)

Unsere Auflehnung wird durch die Freiheit genährt, die im Bewusstsein des Absurden liegt. Ein Leben, dem ich einen Sinn unterstelle, lässt mich zwar auf die Ewigkeit hoffen, schränkt meine Handlungsfreiheit aber ein:

„Das Absurde macht zwar alle meine Chancen einer ewigen Freiheit zunichte, doch gibt es mir eine Handlungsfreiheit wieder und feiert sie. Dieser Verlust an Hoffnung und Zukunft bedeutet für den Menschen einen Zuwachs an Beweglichkeit.“ (Camus, 1999, 76)

Der Moment der Beweglichkeit liegt für Sisyphos im Abstieg vom Berg. Dann ist er frei und kann seinem Schicksal trotzen. Er käme nicht auf die Idee, sich umzubringen. Gerade in dem er sein Schicksal annimmt, lehnt er sich dagegen auf. Er verachtet es bestenfalls, ist aber glücklich:

„Der Kampf gegen Gipfel mag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“ (Camus, 1999, 160)

Das Absurde bei Camus ergibt sich aus der Differenz von Sinnbedürfnis des Menschen und Sinnlosigkeit des Daseins. Auch und gerade unser Handeln leidet an dieser Differenz, da wir als Menschen ja andauernd Entscheidungen treffen müssen

⁸⁹ ebd. S. 138

⁹⁰ ebd. S. 42

und auch treffen, ohne dass unser Wille ein verbindliches Kriterium vorfindet, an dem er sich in seinen Entscheidungen orientieren könnte.

6. Die Angst vor der Freiheit

Jeder Entschluss, den wir fassen, bedeutet gleichzeitig die Vernichtung einer Freiheit. Wenn uns die Reflexion verschiedene Entscheidungsalternativen aufzeigt, haben wir die Freiheit, aus diesen Möglichkeiten eine Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, indem wir uns kraft unseres Willens zu dieser Möglichkeit entschließen und ihr gemäß eine Handlung setzen. Indem sich der Wille aber für eine bestimmte Alternative entscheidet, entscheidet er sich gegen alle anderen vorher gegebenen Möglichkeiten. Jede Realisierung von Freiheit bedeutet also auch ihre Vernichtung. Sobald eine Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht wird, werden alle anderen Möglichkeiten negiert.⁹¹ In jeder Entscheidung sagen wir zu einer Alternative ja und zu den unzähligen anderen Alternativen nein.

Wie soll der Einzelne nun beurteilen, ob er die für ihn richtige Wahl getroffen hat? Auf einer grundlegenden Entscheidungsebene sieht er sich mit dem Risiko der richtigen oder falschen Zwecksetzung konfrontiert. Derjenige Mensch, der sich selbst und seine Leiblichkeit als obersten Handlungszweck setzt, räumt dem Egoismus oberste Priorität ein, muss aber früher oder später einsehen, dass dieser Egoismus letztlich zum Scheitern verurteilt ist – der Leib ist endlich, wird sterben. Er kann sich nun einer Ideologie, sei sie politisch oder religiös oder sonst wie motiviert, zuwenden, erkennt aber, dass alle Ideologien sich aneinander relativieren und ein Absolutheitsanspruch (welcher Ideologie auch immer) schwer zu halten sein wird. Auch idealistisch-philosophische Modelle, die die Letztbegründung des Daseins jenseits aller Körperlichkeit im reinen Denken anzusetzen versuchen, können ihm nicht genügen, da das Denken ohne Bezug auf die Körperlichkeit völlig unbestimmt bleiben muss und so keine Hinweise für die Praxis geben kann. Das moralische Prinzip kann also ebenso wenig in der Subjektivität der Körperlichkeit wie in der unbestimmten Allgemeinheit des reinen Denken angesetzt werden. Auch Kants ethischer Versuch, das Prinzip moralischen Handelns im *mundus*

⁹¹ „Wer sich entscheidet, nimmt eine dadurch ergriffene Unfreiheit auf sich. Mit dem Preisgeben von Möglichkeiten verwirklicht er frei, aber beschränkt sich. Durch Verwirklichung wird die Freiheit gehaltvoll, aber auf dem Weg in eine Unfreiheit.“ (Jaspers, 152)

intelligibilis anzusetzen, kann seinem Anspruch, die Sphäre des reinen Denkens zu überschreiten, nicht gerecht werden und verliert so seine Wirksamkeit.

Dennoch setzen wir Zwecke und handeln danach. Aber selbst wenn wir uns unserer Zwecke bewusst sind und auf definierte Ziele hinarbeiten, stehen wir in jeder konkreten Entscheidungssituation immer noch vor der Schwierigkeit, einschätzen zu müssen, welche Handlung unserer Zielerreichung am meisten förderlich ist. Die Reflexion, die die Folgen möglicher Handlungen gegeneinander abwägt, tendiert dazu, ins Unendliche zu gehen. Wären wir nicht durch unsere positive Freiheit, d. i. durch die Entschlusskraft unseres Willens in der Lage, die Kette der Reflexion abubrechen und dadurch eine Entscheidung herbeizuführen, könnten wir überhaupt nicht handeln.

Die Unsicherheit, die menschliches Handeln also immer begleitet, kann dazu führen, dass Menschen in ihrer Entscheidungsfähigkeit massiv eingeschränkt werden. Wird diese Einschränkung pathologisch, spricht man in der Psychologie vom Phänomen der *Decidophobie*. Decidophobie ist die Furcht vor Entscheidungen, die eben daraus resultiert, die Folgen einer Handlung nicht adäquat einschätzen zu können. Aus Angst, die falsche Entscheidung zu treffen, verharren Menschen, die zu Entscheidungsfurcht neigen, in übermäßiger Passivität. Die Entschlusskraft des Willens decidophober Menschen scheint zugunsten einer ausufernden Reflexion unterentwickelt. Die negative Freiheit, die ja in der Distanz der Reflexion zur Sinnlichkeit liegt, kann zum Fluch werden, nämlich dann, wenn sie nicht mit einer entsprechenden positiven Freiheit des Willens einhergeht. Decidophobie ist nur in ihrer pathologischen Form ein isoliertes Phänomen. In ihrer Tendenz ist sie der Ausdruck einer latenten Grundproblematik menschlichen Daseins, da das Phänomen der Angst den Menschen grundsätzlich in die Passivität treibt. Auch Kierkegaard hat sich mit der Angst auseinandergesetzt, die in der Freiheit der menschlichen Entscheidung liegt.

6.1 Kierkegaard

In „Der Begriff Angst“ (1844) untersucht Kierkegaard die Angst in ihrem Verhältnis zur Sünde, genauer zur Erbsünde. Allerdings denkt er die Erbsünde nicht als Sünde, die wir von Adam übernommen haben und mit der wir schon geboren werden. Die Erbsünde kam zwar ursprünglich durch Adam in die Welt, aber genauso kommt sie mit jedem Menschen neu in die Welt. So wie Adam zugleich Individuum und Gattung ist, trifft das auf jeden Menschen zu. Das Individuum hat an der Gattung Teil und die Gattung am Individuum. Deshalb kommt in jedem Menschen die Sünde neu in die Welt.

„Wie Adam die Unschuld durch die Schuld verlor, so verliert sie ein jeder Mensch.“ (Kierkegaard, 43)

Wie wir gesehen haben bestimmt Kierkegaard den Menschen als Synthese aus Seelischem und Körperlichem.⁹² Als vermittelndes Drittes fungiert der Geist, der die Synthese setzt. Im paradiesischen Zustand vor dem Sündenfall, d. h. in der Unschuld, ist der Geist noch träumend im Menschen: „Unschuld ist Unwissenheit“⁹³. In diesem Stadium ist Adam durch seinen Körper und seine Seele bestimmt. Allerdings ist schon im Zustand der Unschuld neben der Ruhe und dem Frieden noch etwas anderes latent anwesend: das Nichts. Da das Nichts Angst hervorruft, gibt es also schon im paradiesischen Stadium der Menschheit Angst. Noch ist diese Angst aber nicht zu ihrer vollen Ausprägung gelangt, sie ist mit der schlummernden Angst des Kindes vor dem Nichts zu vergleichen.⁹⁴ Erst das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, macht Adam seine mögliche Freiheit bewusst und bringt die Angst zu ihrer eigentlichen Geltung:

„Das Verbot ängstigt ihn, weil es in ihm die Möglichkeit der Freiheit weckt. Was als das Nichts der Angst an der Unschuld vorüberging, ist jetzt in ihn

⁹² „Der Mensch ist eine Synthese aus Seelischem und Körperlichem. Doch eine Synthese ist undenkbar, wenn sich die beiden Teile nicht in einem Dritten vereinen. Dieses Dritte ist der Geist.“ (Kierkegaard, 52)

⁹³ Kierkegaard, 45

⁹⁴ vgl. Kierkegaard, 51

eingedrungen und ist nun wiederum ein Nichts, eine ängstigende Möglichkeit zu können.“ (Kierkegaard, 53)

Schon hier wird deutlich, dass Angst und Freiheit für Kierkegaard untrennbar zusammenhängen. Die Angst wird in Adam, genauso wie in jedem späteren Menschen, ursprünglich durch die Möglichkeit der Freiheit ins Leben gerufen. In der Freiheit erfahren wir eine ungeheure Fülle an Wahlmöglichkeiten, die uns schwindeln lässt:

„Man kann die Angst mit einem Schwindel vergleichen. Wer in eine gähnende Tiefe hinunterschauen muß, dem wird schwindlig. Doch was ist die Ursache dafür? Es ist in gleicher Weise sein Auge wie der Abgrund – denn was wäre, wenn er nicht hinuntergestarrt hätte? Demgemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder.“ (Kierkegaard, 72)

Die Freiheit, die die Endlichkeit ergreift, wählt sich selbst anstelle der Unendlichkeit. Deshalb wird sie in den Augen Kierkegaards schuldig, ist Sünde. Wie die Sünde in die Welt kommt, kann allerdings streng genommen nicht erklärt werden. Die Sünde liegt im Selbstischen, und das Selbstische kann nur vom je einzelnen Menschen erfahren werden, ist nicht mitteilbar. Die Angst geht der Sünde zwar voraus, begründet sie allerdings nicht:

„Angst ist der psychologische Zustand, welcher der Sünde vorausgeht, der ihr so nah kommt wie möglich, ohne doch die Sünde zu erklären, die erst im qualitativen Sprung hervorbricht.“ (Kierkegaard, 108)

Im qualitativen Sprung der Sünde ist die Freiheit zur Wirklichkeit geworden. Dennoch verschwindet die Angst nicht, da der Mensch sich ja stets aufs Neue entscheiden muss. Um diesem Kreislauf zu entgehen muss die Freiheit aus den unzähligen Möglichkeiten, die sich ihr eröffnen, die Unendlichkeit wählen, sich an den Glauben halten. So kann der Mensch im Vertrauen auf Gott seine Angst überwinden. Allerdings ist die Angst der Endlichkeit ein notwendiges Durchgangsstadium, um den Sprung in den Glauben wagen zu können:

„Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit, und nur diese Angst ist durch den Glauben absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt und deren sämtliche Täuschungen aufdeckt. (...) Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet.“ (Kierkegaard, 181f.)

Wer sich Zeit seines Lebens an die Endlichkeit hält und dem gemäß in Sünde lebt, dessen Angst kann zwar abnehmen, weil er sich an den Zustand der Sünde gewöhnt, weil er abstumpft. Er kann die Angst aber nicht im eigentlichen Sinne überwinden. Umgekehrt ergeht es dem, der wie im Märchen der Gebrüder Grimm auszog, um das Fürchten zu lernen, und dem dies im Sinne Kierkegaards in der Tat gelungen ist:

„Wer dagegen in Wahrheit das Fürchten gelernt hat, der wird sich wie im Tanz bewegen, wenn die Ängste der Endlichkeit anfangen aufzuspielen und wenn die Lehrlinge der Endlichkeit Verstand und Mut verlieren.“ (Kierkegaard, 189)

Für Kierkegaard liegt die Angst also in der Freiheit der Wahl, die dem Menschen eingeräumt ist. Solange er sich an die Endlichkeit hält, wird er im Zustand der Angst verhaftet bleiben. Die Angst der Endlichkeit ist die Angst vor dem Nichts. Erst wenn er seine Entscheidungen am Glauben orientiert, wenn er also die Unendlichkeit statt der Endlichkeit wählt, kann er seine Angst im Vertrauen auf Gott hinter sich lassen.

6.2 Das Ziel der absoluten positiven Freiheit

Wir haben gesehen, dass die oft gehörte Rede von der *Qual der Wahl* offenbar gute Gründe hat. Die letztendliche Ungewissheit, ob wir richtig handeln und ob wir unserem Handeln und Entscheiden die angemessenen Werte zugrunde legen, lässt immer Raum für Zweifel und Ängste, die unsere Entscheidungsprozesse begleiten. Kierkegaard begegnet diesen Ängsten mit der Hinwendung zu Gott. Wer diesen Schritt nicht gehen kann oder will, der kann nie sicher sein, ob er richtig handelt, weil er nicht weiß, worauf seine Entscheidungen hinauslaufen sollen.

Die kaum zählbaren ethischen Systeme der Religionen, Weltanschauungen oder der Philosophie sind ein Beleg für die umfassenden Bemühungen um moralisch verbindliche Handlungskriterien. Als gesellschaftlichem Wesen scheint dem Menschen Moral ein echtes Bedürfnis zu sein. Allerdings ist jeder moralische Entwurf, den der Einzelne in der Gesellschaft vorfindet, ein heteronomes Wertesystem, dem er sich erst zuwenden muss und von dem er sich in weiterer Folge fremdbestimmten lässt, sofern er ihn fraglos akzeptiert. Setzt er sich kritisch mit Alternativen auseinander, fehlt ihm wieder das Kriterium, warum er gerade diesem und nicht jenem Vorschlag etc. folgen soll.

Ein ethisches Modell, das dem Anspruch gerecht werden will, für alle Menschen Gültigkeit zu besitzen, müsste wohl in dem Bereich ansetzen, den alle Menschen gemeinsam haben: in den voraussetzungslosen Bedingungen von Erfahrung, mithin in den transzendentalen Bedingungen menschlicher Existenz.

Kants Entwurf vom kategorischen Imperativ ist ein Versuch in dieser Richtung, kann aber seinen Gültigkeitsanspruch nicht einlösen, da sich das Konzept des *mundus intelligibilis* als substanzloses Konstrukt des Denkens erweist. Ob und wie es dennoch gelingen kann, ein für alle Menschen gültiges und wählbares moralisches Konzept zu entwickeln, wird also eine Frage sein, deren Beantwortung noch über diesen Versuch hinausgehen müsste. Nur wenn diese Aufgabe gelingen könnte, ist ein Handeln denkbar, das von keinerlei moralischen Zweifeln begleitet sein muss, da seine Prinzipien absolut begründet wären. Die Angst vor der falschen Entscheidung würde verschwinden.

7. Tod, Freiheit und Angst

Der Tod ist der „magere, freudlose Schnitter“⁹⁵. Er bedroht uns unser Leben lang und ist der Nährboden unserer Angst. Nichts kann dem Tod entrinnen. Sowie der Tod die Angst erst hervorbringt, bedeutet er auch ihr Ende. Denn die Angst ist an den Geist und an die Freiheit gebunden und kann ohne diese ebenso wenig existieren wie ohne den durch die Endlichkeit bedrohten Körper. Die Angst ergibt sich gerade aus der Differenz des geistigen Strebens nach Unendlichkeit und der unvermeidlichen Vergänglichkeit des Körpers, an den der Geist gebunden ist.

Weder das Denken noch die Erfahrung kann über den Tod hinausgehen. Alles jenseits des Todes ist völlig unergründlich. Wenn wir mit Epikur sagen, dass der Tod auch das Ende unseres Bewusstseins ist, dann ist der Tod auch das Ende unserer Freiheit und damit unserer Angst. Aber selbst wenn wir doch eine unsterbliche Seele hätten, wie es Mythen und Religionen seit Anbeginn der Menschheit erzählen, könnten wir unsere Angst mit dem Tod des Körpers als beendet ansehen. Denn die Angst entstammt aus der Kombination von Körper und Geist und ist weder ohne das eine noch das andere erklärbar.

Mit dem Tod hat die Angst in jedem Fall ein Ende. Sollten wir an der Ewigkeit teilhaben, weil unsere Seele unsterblich ist, dann sind wir, mit Kierkegaard gesprochen, Engel und reiner Geist und haben keinen Grund mehr zur Furcht. Sollte das nicht der Fall sein, dann ist im Moment unseres Todes die Welt zu Ende – und mit ihr unsere Angst und unsere Freiheit.

⁹⁵ Kierkegaard, 113

Nachwort

Wenn dieser Arbeit implizit eine negative Interpretation von Angst zugrunde liegt, so soll am Ende nicht vergessen werden, dass Angst auch positive Deutungen zulässt und dass erst der richtige oder falsche Umgang mit ihr entscheidet, welche Auswirkungen sie auf das Leben des Einzelnen oder einer Gesellschaft hat. Angst kann als persönliche Aufforderung verstanden werden, sein Leben zu verbessern. Für die Menschheit insgesamt kann Angst als Motor für technische oder kulturelle Höchstleistungen ausgelegt werden. Das Werk des Künstlers ist ein Vermächtnis an die Welt, das den Tod des Schaffenden überdauert; insofern kann es als Ausdruck des Bedürfnisses verstanden werden, der Vergänglichkeit zu entkommen. Die Technik drängt die Gefahren, die von der Natur ausgehen, zurück und reduziert damit die realen Bedrohungen für den Menschen. Allerdings scheint es trotz aller Strategien im Umgang mit der Angst kaum gelungen zu sein, die Ängste der Menschen zu bannen oder zu verringern. Das Problem der Angst ergibt sich aus ihrer Unverhältnismäßigkeit zu den tatsächlichen Bedrohungen, mit denen sich der Mensch heute konfrontiert sieht.

Abstract

Wenn man die Freiheit des Menschen in der Freiheit des Denkens ansetzt, dann muss man in dieser Freiheit die eigentliche Ursache der Angst erkennen. Denn nur durch die Freiheit unseres Denkens, mithin durch die Fähigkeit zur Selbstreflexion, können wir die Unmittelbarkeit der Gegenwart transzendieren und unsere Zukunft bedenken. Die Angst des Tieres ist ein Instinkt, der nur im Moment der Gefahr auftritt. Die Angst des Menschen ist die Angst vor einer unbestimmten Bedrohung in der Zukunft. Die größte, weil schlechthin unbestimmte Bedrohung, die uns erwartet, ist der Tod. Aus dieser realen Bedrohung, die wir doch nur so schlecht deuten können, ergibt sich unsere Angst. Wir haben Angst davor, nicht mehr zu sein. Unsere Freiheit fürchtet ihre Vernichtung.

Trotz unserer ständigen Bedrohung handeln wir. Das zeigt die prinzipielle Überlegenheit unseres Willens, der sich gestalten möchte, gegenüber einer Angst, die ihm die letztendliche Sinnlosigkeit seines Unterfangens vor Augen stellt. Die Freiheit unseres Willens ist eine positive Freiheit, die von sich aus aktiv gestalten möchte, eine Freiheit des Handelns und des Entscheidens. Angst kann für diese Freiheit zur Bedrohung werden, wenn sie die tatsächlichen Handlungsmöglichkeiten für das Individuum immer weiter einschränkt. Angst kann als Folge einer negativen Freiheit des Denkens, die den Tod erkennen muss, der Verwirklichung einer positiven Freiheit des Handelns entgegenstehen.

Aber auch in der Entscheidungsfreiheit selbst lauert die Angst: Denn der Wille, der kein letztes Kriterium für sein Handeln finden kann, muss in seinen Entschlüssen immer von Zweifeln begleitet sein. Er findet in seiner Reflexion eine ins unendlich gehende Vielfalt an Handlungsmöglichkeiten vor, aus denen er wählen kann, ohne einen eigentlichen Anhaltspunkt vorzufinden. In diesem Zusammenhang sind viele religiös, weltanschaulich oder philosophisch motivierte ethische Konzepte entwickelt worden, die verbindliche Kriterien des Handelns etablieren wollen, sich in ihrer Gültigkeit aber aneinander relativieren oder nicht imstande sind, ihren Ansprüchen nach universaler Gültigkeit zu genügen. Ob es ein durch die Vernunft verbindliches ethisches Modell überhaupt geben kann, ist fraglich.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Stuttgart, 1969.
- Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/Main, 1979.
- *Brockhaus in 20 Bänden*. Wiesbaden, 1996.
- Camus, Albert: *Weder Opfer noch Henker*. Zürich, 1996.
- Camus, Albert: *Der Mythos von Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg, 1999.
- Delumeau, Jean: *Angst im Abendland (Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts)*. Reinbek bei Hamburg, 1985.
- Epikur: *Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Hrsg. von Johannes Mewaldt. Stuttgart, 1973.
- Freud, Sigmund: *Hemmung, Symptom und Angst*. Frankfurt/Main, 1992.
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. Frankfurt/Main, 1991.
- Fromm, Erich: *Die Furcht vor der Freiheit*. München, 1990.
- Gotz, Gerhard: *Das Begründungsproblem in der Ethik*, 2000. In: http://sammelpunkt.philo.at:8080/1118/1/Begrueundungsproblem_Ethik_Gotz.pdf [Stand 20.10.2008]
- Gotz, Gerhard: *Das Rätsel Mensch*. In: Klein, Hans-Dieter (Hrsg.): *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XXXVIII, 2006. Wien, 2007.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, 2001.
- <http://lexikon.meyers.de>
- <http://de.wikipedia.org>
- Hügli Anton, Lübcke Paul (Hg.): *Philosophielexikon*. Reinbek bei Hamburg, 1991.
- Hügli Anton, Lübcke Paul (Hg.): *Philosophie im 20. Jahrhundert (Band 1)*. Reinbek bei Hamburg, 1992.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, 1949. [zitiert nach: Hügli, Lübcke: 1992.]
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart, 1961.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart, 1961.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, 1966
- Keel Daniel, Vonlanthen Isabelle (Hg.): *Über den Tod*. Zürich, 2003.
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Stuttgart, 1992.
- Luczak, Hania: *Angst*. In: *Geo – Das Reportage Magazin*. Hamburg, 4/1996.

- Montaigne, Michel de: *Von der Freundschaft*. München, 2005.
- Platon: *Phaidon*. Stuttgart, 1987.
- Platon: *Phaidros*. Stuttgart, 1957.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart, 1977.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München, 1998.
- Seneca, Lucius Annaeus: *Philosophische Schriften. Band 3: Briefe an Lucilius 1-81*. Hrsg. von Otto Appelt. Leipzig, 1924.
- Singer, Wolf: *Der Beobachter im Gehirn*. Frankfurt/Main, 2002.
- Strian, Friedrich: *Angst und Angstkrankheiten*. München, 1995.
- Suzuki, Daisetz T.: *Die große Befreiung*. München, 1976.

Zur Textgestaltung

Als Zitierweise wurde der Kurzbeleg gewählt, bei dem der Nachname des Autors und die Seitenzahl angegeben wird. Nur wenn von einem Autor mehr als ein Werk zitiert wurde, habe ich auch das Erscheinungsjahr hinzugefügt. Bei den Zitaten von Platon wurden die Seiten- und Abschnittsangaben der Ausgabe von Henricus Stephanus von 1578 (Genf) angegeben, nach denen üblicherweise zitiert wird. Der Dialog *Phaidon* wurde mit „Phaid.“ abgekürzt, der Dialog *Phaidros* mit „Phaidr.“ Aristoteles wurde nach der Gesamtausgabe der Berliner Akademie von 1831 belegt. Bei Epikur habe ich, soweit vorhanden, die Paragraphenzahlen der Ausgabe von Diogenes Laertios (*X. Buch Epikur*) angegeben. Kant wurde nach den Seitenzahlen der Originalausgabe zitiert. *Kritik der reinen Vernunft* wurde mit „KdrV“, *Kritik der praktischen Vernunft* mit „KdpV“ und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit „GR“ abgekürzt.

Lebenslauf

Name: Manuel Laudенbach

Geburtsdatum: 24. März 1978

Geburtsort: Innsbruck

Staatsbürgerschaft: Österreicher

1984–1988 Volksschule Stiftgasse, 1070 Wien

1988–1996 AHS Rahlgasse, 1060 Wien

1997 Zivildienst ÖHTB

1999–2008 Studium der Philosophie (Stzw. Spanisch) an der
Universität Wien

2002/2003 Studium der Philosophie an der Universidad de Sevilla