
Gerhard Schweppenhäuser

›Mut zur Angst‹ oder ›angstfreies Leben‹?

Philosophische Überlegungen zu einem bedrohlichen Thema¹

Anlässe, über das Thema ›Angst‹ nachzudenken, gibt es in diesen Tagen mehr als genug. Weihnachtsmarkt und Karneval sind längst vorbei, aber die Terrorgefahr hat sich in Alltag und Lebenswelt verankert. Vor einiger Zeit galt das Thema ›Angst‹ noch als überschätzt. Gern wurde auf die sprichwörtliche *german angst* hingewiesen: Vor 30 Jahren hatten wir Angst vor dem Waldsterben, vor 20 Jahren vor dem Wettrüsten und heute vor der Weltklimakatastrophe. Auf Menschen in Ländern mit weniger komfortablen sozialen Bedingungen kann solch diffuse Ängstlichkeit hysterisch wirken. So etwas ist für distanzierte, wissenschaftliche Beobachter geradezu eine Einladung zur Entdramatisierung. 2014 erschien das Buch *Gesellschaft der Angst* des Soziologen Heinz Bude. Dieser gefragte Vertreter seiner Zunft zählt allerlei Angstphänomene auf: »Schulängste, Höhenängste, Verarmungsängste [...], Abstiegsängste, Bindungsängste, Inflationsängste«². Und überhaupt: »Ängste vor der Zukunft [...], weil bisher alles so gut geklappt hat«³. Für Bude sind diese öffentlich beschworenen Ängste »offensichtlich« diffus. Er nimmt die Vogelperspektive der Systemtheorie ein und sieht von konkreten Inhalten der Ängste erst einmal ab. Stattdessen betrachtet er sie als soziales Blutdruckmessgerät. Budes These lautet: Ungerichtete Angstgefühle sind ein probates Mittel, mit dem »sich Gesellschaftsmitglieder über den Zustand ihres Zusammenlebens [verständigen]: Wer weiterkommt und wer zurückbleibt; wo es bricht und wo sich schwarze Löcher auftun, was unweigerlich vergeht und was vielleicht doch noch bleibt«⁴. Für solche kollektiven Selbstdiagnosen ist es notwendig, dass die Angstgefühle diffus sind. Sonst könnte man sie nicht wie ein Passepartout auf allerlei Sorgen ganz unterschiedlicher Menschen legen und nicht so gut darüber reden und schreiben.

Das ist eine sozialfunktionalistische Perspektive. Man kann sich der Thematik freilich auch aus anderen methodologischen Perspektiven nähern und fragen, was Angst denn nun eigentlich *ist*. Philosophen, Soziologen und Psychologen haben hier verschiedene, mitunter gegensätzliche Erklärungen. Dennoch – wenn man einen Blick in die Sozial- und Kulturgeschichte wirft, findet man rasch einen starken gemeinsamen Nenner: Angst geht auf Vernichtungsdro-

hung zurück. Menschen haben Angst um ihr Leben. Und um ihre körperliche Unversehrtheit. Und um Leben und Unversehrtheit von denen, die ihnen nahe stehen. Über lange Zeiträume war das Leben der meisten Menschen vor allem durch Unsicherheit gekennzeichnet. Naturgewalten bedrohten es, hinzu kamen Raubtiere und soziale Feinde. Mit Naturgewalten und Naturkatastrophen kam man im Laufe der Zeit immer besser zurecht. Aber nicht mit der Gewalt, die von anderen Menschen ausgeht. Menschen *müssen* niemals töten, sagt der Sozialwissenschaftler Heinrich Popitz – aber sie *können* es, jederzeit und immer.⁵ Das humane Gewaltpotenzial beherrschen: Das ist ein Arbeitsfeld der Politik. Es zu erklären, versuchen Soziologen, Psychologen und Philosophen.

I.

Der bekannteste Beitrag der neueren Philosophen zum Thema ist die Unterscheidung zwischen Angst und Furcht. Sie stammt aus der Existenzphilosophie. Furcht ist demnach gerichtet, an ein bestimmtes Objekt gebunden; Angst nicht, sie ist unspezifisch. Wer sich vor etwas fürchtet, kann sagen, wovor. Er kann das Objekt der Furcht benennen. *Wovor* wir Angst haben, wenn wir *Angst* haben, können wir aber nicht so präzise sagen. Angst stellt sich ein, wenn dem Subjekt Weltverlust droht. Und deshalb, heißt es, ist sie nicht krankhaft, sondern sinnvoll. Und was ist der Sinn der Angst? Für Existenzphilosophen ist Angst unzertrennlich mit Freiheit verbunden. Sie entsteht, wenn jemandem zu Bewusstsein kommt, dass er grundsätzlich und existentiell frei ist. Erst dann ist er soweit, dass er selbst bestimmen kann, wie und wozu er leben will. Während Furcht also an bestimmte Objekte gebunden ist, ist Angst *nicht wirklich* an ein Objekt gebunden. Das kann man aber auch so ausdrücken: Die Angst ist nicht an ein *wirkliches Objekt* gebunden.

Søren Kierkegård hat den Gedanken zugespitzt. Angst hat für ihn nicht nur keinen bestimmten oder bestimmbaren Gegenstand. Kierkegård geht noch weiter: Er sagt, die Angst hat überhaupt keinen Gegenstand. Wir haben, in diesem Sinne, *vor Nichts* Angst. Aber das heißt nicht, dass wir *keine Angst* hätten. Wenn wir, mit Kierkegård, sagen: Wir haben vor Nichts Angst, dann wird ›Nichts‹ eben nicht klein geschrieben, sondern groß. Wir haben also vor *dem Nichts* Angst. Der Gegenstand der Angst ist das Nichts. Das klingt seltsam, hat aber einen Sinn. Wenn man es so betrachtet, haben wir Angst vor einer grundsätzlichen Bedrohung unserer Existenz durch das Nichts: Wenn *Nichts ist*, sind *wir* nicht. Diese Bedrohung ist zwar hypothetisch, aber nicht gegenstandslos, nicht bloß fiktiv. Und sie ist, nach Kierkegård, unvermeidlich, wenn wir zu uns selbst finden wollen.

Wann tritt diese Angstepfindung ein? In einer bestimmten Lebensphase, wenn wir den naiven Kinderblick auf die Welt verloren haben. Als Jugendliche, meint Kierkegård, verlieren wir unsere ›Unschuld‹. Wir sehen uns mit der Notwendigkeit konfrontiert, unseren Platz in der Welt selbst zu definieren. Das kommt immer plötzlich und kann wie ein *Weltverlust* erscheinen. Unsere alte Welt ist nicht mehr zu halten, das naive Vertrauen und die Gewohnheit sind dahin. Nun beginnt eine Suche.

Angst kommt also erst *nach* der Kindheit? Nein – auch Kinder kennen Angst, sagt Kierkegård. Aber die Angst der Unschuld schläft gleichsam noch. Sie ist ein Merkmal »des tr umenden Geistes«⁶. Sie kann sich in der Neugier auf das »Abenteuerliche«, das »Ungeheure« und das »Rätselhafte«  u ern,⁷ die wohl keinem Kind fremd ist. »Diese Angst gehört dem Kinde so wesentlich zu, daß es sie nicht entbehren will«, schreibt Kierkegård: »wenn sie es auch ängstigt, fasziniert sie es doch mit ihrer süßen Beängstigung.«⁸ Angstlust am Unheimlichen ist auch Erwachsenen nicht fremd, deshalb haben Gruselgeschichten und Horrorfilme so viel Erfolg. Sehen wir einmal davon ab, dass Kierkegård in diesem Zusammenhang den falschen Anschein erweckt, als kennten Kinder nur die ambivalente, reizvolle Variante der Angst und nicht die zerstörerische: die Angst davor, allein gelassen zu werden. Kierkegård spricht hier – psychologisch plausibel, finde ich – von einer anderen Zweideutigkeit. Die Angst überfällt uns, sie tritt uns als »eine fremde Macht«⁹ entgegen. Aber sie ist doch *unsere* Angst. Eigentlich lieben wir sie nicht, aber irgendwie doch: Wir ›lieben sie, indem wir sie f urchten¹⁰. Wir können uns vor der Angst fürchten. Also ist sie das Objekt unserer Furcht? Aber wenn wir genauer hinsehen, finden wir heraus, dass das Objekt das *Nichts* ist. Das Nichts ist, wie gesagt, das, was das Subjekt nicht ist. Die Angst ist also das *Andere* des Subjekts. Und das kann bedeuten: die Auslöschung des Subjekts. Aber es kann auch bedeuten: Nur, wenn das Subjekt bestimmen kann, was es *nicht* ist, kann es auch bestimmen, *was* es ist. Wir müssen durch das furchterregende Nichts hindurch, um zu uns selbst zu kommen.

Der kleine Jean-Paul Sartre hatte Angst, weil er entdeckt hatte, oder sagen wir: weil er von einem auf den anderen Tag empfand, dass sein Dasein nicht gerechtfertigt ist. In seiner Autobiografie¹¹ beschreibt Sartre, wie ihn in sehr jungen Jahren die beängstigende Frage ansprang, die von ganz anderem Kaliber ist als die »süße Beängstigung«, die laut Kierkegård auf Kinder faszinierend wirken kann. Sie lautet: Wozu bin ich auf der Welt? Der kleine Junge kann keinen guten Grund angeben. Sein Vater ist früh gestorben; er lebt mit der Mutter bei den Großeltern, in einem Gespinnst familiärer Wunschprojektionen und Zuschreibungen. Nicht, dass die sich gegen ihn richten würden; im

Gegenteil, er wird als Wunderkind stilisiert. Unweigerlich empfindet er seine innere Wirklichkeit aber in Dissonanz zu den Zuschreibungen von außen. Er fühlt sich wie ein Hochstapler, wie ein Reisender im Zug, der seine Fahrkarte nicht vorweisen kann. Sein nichtiges Dasein – genauer gesagt: sein nicht gerechtfertigtes Dasein – führt den kleinen Sartre dazu, dass er nicht zwischen Realität und Fiktion unterscheidet. Seine Lösung besteht darin, unaufhörlich imaginäre Welten zu konstruieren – oder, einfacher ausgedrückt, schon in sehr jungen Jahren geradezu manisch zu lesen und zu schreiben.

Kehren wir noch einmal zu Kierkegård zurück, seine Argumentation verdient genauere Betrachtung. »Die Unschuld ist Unwissenheit«, schreibt er. »In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit bestimmt.«¹² Wenn wir aus der frühen Unschuld heraustreten, beginnen wir nachzudenken. Philosophisch gesprochen: Wir reflektieren, auch auf uns selbst. Der Geist artikuliert sich, indem er sich *in uns* als ein Teil *von* uns absondert. Das Denken *über* sich selbst wendet sich *auf* sich selbst zurück. Dabei entsteht eine Dualität: Das Bewusstsein ist etwas anderes als die prä-reflexive, gefühlte Einheit von Leib und Seele. Kierkegård hält das Auseinanderfallen von Geist und Leib für besonders bedrohlich. Aus dieser Bedrohung entsteht eine *existenzielle* Angst, schreibt er. Aber das sei unvermeidlich für die Weiterentwicklung des Menschen. »Daß die Angst sichtbar wird, ist das, worum sich alles dreht.«¹³

Für Kierkegård ist »die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit«¹⁴. Tiere fürchten sich vor Gefahren, aber sie haben, in diesem Sinne, keine Angst. Ähnlich bei den Menschen: »je weniger Geist, desto weniger Angst«¹⁵. Mit der Angst wird der Geist für uns *sichtbar*. Wir begreifen allmählich, dass die Einheit von Leib und Seele im Geist begründet ist. Mit anderen Worten: Der Geist ist das Medium, das Leib und Seele vermittelt.¹⁶ Es gilt, die Gegenwart des Geistes als Medium von Leib und Seele zu begreifen. Dann verstehen wir: Das bewusste Denken stört zwar die unreflektierte Einheit von Leib und Seele. Aber die Irritation muss sein, um überhaupt begreifen zu können, dass die Einheit aus Verschiedenem besteht. Oder, mit anderen Worten: Damit wir den tiefen Bruch zwischen Leib und Seele begreifen – und damit den Konflikt zwischen wilder Triebnatur und der Bereitschaft zum *Glauben*.

II.

Das ist Kierkegård's eigentliches Thema: die Mythologie der Erbsünde. Sie erzählt von der Verlockung, der Versuchung und dem schweren Gang durch die Nacht der Sünde auf der Suche nach Erlösung. (Kierkegård war zwar überzeugt,

dass diese Erzählung kein Mythos ist, weil ihr Gehalt »überhaupt nicht den Gedanken stört oder den Begriff verwirrt«¹⁷, aber das können wir hier vernachlässigen; ein Diskurs darüber, was Mythos und was Logos ist, würde zu weit vom Thema abführen.) Adam im Paradies muss erst lernen, was es heißt, wenn Gott sagt, er dürfe tun, was er will, nur nicht vom Baum der Erkenntnis essen. Adam braucht Geist und Reflexion, um zu verstehen, was das heißen soll. Er muss sich aus dem Stand der Unschuld herausarbeiten. Dort waren Leib und Seele so perfekt vermittelt, dass sie nicht als die Gegensätze erscheinen, die sie in Wahrheit sind. Adam muss also zur Vernunft kommen. Nur so kann er aus eigenem Entschluss das Gute tun. Und wie geht das? Wie kann Adam seinen Geist als Medium der Vermittlung der Gegensätze begreifen? Wie kann er die Gegensätze, im vollen Bewusstsein, überwinden? Nur, indem er, in aller Unschuld und »Unwissenheit«¹⁸, das Böse tut. Indem er Gottes Gebot übertritt, hat er den ersten Schritt zum Wissen getan – und zu sich selbst. Aber das ist zugleich der Schritt aus dem Paradies hinaus, ins dunkle Nichts. Dieses Nichts ist auch das Nichts des Todes. Gott droht Adam mit der Sterblichkeit, sollte er sein Gebot nicht achten. Adam kann in seiner Naivität zwar gar nicht wissen, was das bedeutet, aber er kann durchaus »die Vorstellung von etwas Entsetzlichem bekommen«¹⁹.

Was ist der philosophische Kern des biblischen Mythos? Laut Kierkegård macht Gottes Wort Adam Angst, »weil das Verbot die Möglichkeit der Freiheit in ihm erweckt«²⁰. Aus dem Nichts folgt »die ängstigende Möglichkeit, zu können«. Er weiß nicht, was. Oder, besser gesagt: Er weiß *noch* nicht, was. »Die unendliche Möglichkeit zu können, die das Verbot erweckte«²¹, ist ebenso bedrohlich wie verlockend. Zumal es hier letztlich um die Entdeckung der Sexualität geht. Die »sexuelle Differenz«²², sagt Kierkegård, ist in der Erzählung der Genesis schon *vor* dem Sündenfall vorhanden, ebenso wie die Sinnlichkeit des Menschen. Die Sexualität entsteht nicht erst durch die Sünde der Erkenntnis. Aber erst durch diese Sünde existiert sie als *gewusste* Sexualität. Mit der Sexualität »beginnt die Geschichte des Menschengeschlechts«²³, schreibt Kierkegård. Die »Voraussetzung« der allgemein menschlichen »Sündhaftigkeit« muss nun von jedem einzelnen Menschen »angeeignet werden«.²⁴

Kierkegård definiert also den Kern jenes ›Nichts‹, vor dem Menschen Angst haben, als ihre Freiheit. Die Freiheit ist nicht bestimmt. Genauer gesagt: Unsere Freiheit besteht darin, dass wir letztlich durch Nichts und zu nichts Bestimmtem vorbestimmt sind. Es liegt an uns, diese Freiheit (das »nichtende Nichts«, wie Heidegger sagt) anzunehmen. Um sie produktiv zu wenden. Weil wir nicht festgelegt sind – genauer: weil der Sinn unserer Existenz nicht festgelegt ist –, können wir alles aus uns machen. Nun ja – zumindest können wir

es versuchen. Einfacher ausgedrückt: Das Nichts, dem wir gegenüberstehen, kann uns Angst machen. Im Englischen ist das Nichts *the void*, die Leere, und die kann furchtbar sein. Aber: Wir können es auch als Möglichkeit zur Selbstbestimmung erkennen. Nur weil wir nicht immer schon festgelegt oder vorbestimmt sind, können wir uns selbst bestimmen.

Dazu bedarf es der *Entschlossenheit*. Das ist Heideggers Thema. Entschließen ist dabei auch im wörtlichen Sinne zu verstehen, so, wie man davon spricht, einen Kerker aufzuschließen, um jemanden zu befreien. »Angst« kommt etymologisch von Enge. Man kann das Angstgefühl auch als Gefühl des Eingeschlössenseins beschreiben. Die Stimmung der Angst ängstigt uns. Sie engt uns ein. Aber wenn wir darüber nachdenken, eröffnet sie uns einen neuen Horizont. Heidegger sagt deshalb: Wir brauchen »Mut zur Angst«. Wir brauchen sie, um zu verstehen, was der Sinn unserer Existenz ist. Heidegger versteht das Dasein als »Vorlaufen in den Tod«. Daraus folge aber nicht die Sinnlosigkeit der individuellen Existenz, sondern im Gegenteil die »Eigentlichkeit seiner Existenz«. ²⁵ Das »Vorlaufen in den Tod« vereigentlicht uns also, indem es uns in eine Gestimmtheit der Angst versetzt. Aber »die Angst vor dem Tode« dürfe man nicht mit »einer Furcht vor dem Ableben« verwechseln, behauptet Heidegger. Diese ist bloß eine »beliebige« und »schwache« Stimmung des Einzelnen; die »Angst vor dem Tode« dagegen ist das Wissen um die Grundbefindlichkeit des Daseins«. Also die Erkenntnis, »daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.« ²⁶ Der Sinn des Lebens ist also – der Tod. ²⁷

III.

Nach Kierkegård ist Angst notwendig, weil sie, als Empfindung des aufdämmernden Freiheitsbewusstseins, zu unendlich vielen Möglichkeiten vorbereitet. Nur aus der Angstepfindung heraus lernt man, verantwortlich mit der Freiheit, also mit den eigenen Möglichkeiten, umzugehen. Kierkegård blendet hier aber etwas Wesentliches aus – und zwar etwas, um das doch die gedankliche Bewegung immerzu kreist. Was wird ausgeblendet, wenn vom Verlust der Unschuld und der Schuld die Rede ist? Nun, zur Schuld gehört die *Sühne*. Deren Voraussetzung wiederum ist die Strafe. Innen, gleichsam im Kern der vermeintlich objektlosen und deutungs offenen Angst, die unseren Horizont weitert und die uns zu Großem, nicht zuletzt zur Verantwortung, fähig macht, steckt ein hässlicher Zwerg. Es ist die Furcht, *bestraft* zu werden. Und die schlimmste Strafe ist die Tötung.

Zugespitzt würde ich sagen: Die Existenzphilosophie stilisiert die ganz profane Furcht, erwischt und bestraft zu werden, zur heiligen Angst. Die Angst als

Bedingung der Freiheit angesichts des großen Nichts: Da scheint es sich um einen frommen Etikettenschwindel zu handeln. Denn was heißt hier ›Nichts?‹ In Wahrheit *ist* doch etwas im Zentrum der Angst, nämlich eine strafende Instanz. Die Angst, von ihr ›erwischt zu werden‹, hat aber mit Freiheit wenig zu tun. Sie ist nicht die Vorbedingung der Freiheit. Sie ist Ausdruck von Abhängigkeit und Unfähigkeit zur Selbstbestimmung.

Vielleicht kommt man der Sache näher, wenn man zur Angst den *Schrecken* hinzunimmt. Religionshistoriker und Kulturgeschichtler gehen davon aus, dass am Anfang der meisten Zivilisationen furchtbare, grausame Opferrituale standen.²⁸ Die Gemeinschaft schaute dem heiligen Spektakel zu, bei dem ein Mensch aus ihrer Mitte geopfert wurde, um die Götter gnädig zu stimmen. Die Geopferten waren Auserwählte. Oft waren sie auch auserwählt, vor der Tötung vergewaltigt zu werden. Mit dem Schrecken beim Betrachten vermischten sich diffuse Ängste: Wer wird als nächstes auserwählt? Wie würde es sich anfühlen, wenn mein Kind oder ich an der Reihe sind? Wird das denn auch klappen? Wird die Gottheit uns wirklich beschützen? Kann man das alles überhaupt verstehen?

Kierkegärds Gedanke, dass wir durch das furchterregende Nichts hindurch müssen, um zu uns selbst zu kommen, erweist sich vor diesem Hintergrund als existentialistische Stilisierung der Gewaltgeschichte einer Zivilisation, die auf Menschenopfern beruht.

Auch bei Heidegger hängt die Angst mit dem Tode zusammen, wie wir gesehen haben. Aber auf eine Weise, die gar nichts mit Herrschaft und Gewalt im konkreten historischen Sinn zu tun haben soll. Freiheit und Tod des Individuums verschmelzen bis zur Indifferenz. »Wir sind frei, unser Leben, das In-der-Welt-Sein, aufs Spiel zu setzen«, referiert der Frankfurter Philosoph Hans-Ernst Schiller diese Position. Und er fügt kritisch hinzu: »Es ist vielleicht doch kein Zufall, dass die Daseinsanalytik in einer Situation auftrat, als heimgekehrte Frontsoldaten in die Universitäten kamen. Sie hatten, wenn die Pfeife des Leutnants ertönte, jede Menge Angst und ›Vorlaufen in den Tod‹ erfahren [...]. Die Angst vor dem Tod war immer schon ein Weg sich unterzuordnen.«²⁹

Die terminologische Unterscheidung zwischen äußerlicher Furcht und tief innerlicher Angst erscheint am Ende als Trick. Er soll ontologisch trennen, was in Wahrheit, psychologisch und herrschaftsgeschichtlich betrachtet, zwei Seiten derselben Medaille sind. Die Gemeinsamkeiten von Furcht und Angst sind größer als die Unterschiede. Und das führt zum Kern der Sache: Die vermeintlich objektlose Angst ist die Furcht, deren konkreten Auslöser wir nicht zu erkennen vermögen. Angst ist auf Dauer gestellte Furcht vor etwas Unbegriffenem.

IV.

An diesem Punkt hilft uns die Existenzphilosophie nicht weiter; dieses Thema ist die Domäne der Philosophie der Aufklärung. Philosophische Aufklärung besteht seit der Antike in der Bemühung, Ängste zu zerstreuen, die sich festsetzen, weil wir nicht imstande sind, ihre Ursachen zu erkennen. Angst kann eine habitualisierte Hemmung sein. Nicht nur in der Praxis, sondern auch eine Hemmung des Denkens. Oder, mit den Worten von Immanuel Kant: Unfähigkeit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Und sich so von Ängsten zu befreien.

Angst macht dumm, lautete eine Formel der autoritarismuskritischen Pädagogik. Hirnforscher wissen, warum: In einer bedrohlichen Situation finden im Gehirn Hormonausschüttungen statt, mit denen die motorischen Körperorgane stimuliert werden, um Flucht- oder Kampfhandlungen vorzubereiten. Die Hirnregionen, die für kognitive Aufgaben zuständig sind, bleiben solange unterversorgt. In Anlehnung an Rainer Werner Fassbinder kann man sagen: *Angst essen nicht nur Seele auf*, sondern auch *Verstand*. Das kann soweit gehen, dass wir zur eigenen Angst keine Beziehung mehr haben. Ich meine nicht nur Traumatisierungen. Nein, die Angst vor der Freiheit, die Verstandeskkräfte autonom zu gebrauchen, fühlt sich manchmal gar nicht wie Angst an, sondern wie Zufriedenheit und Geborgenheit im Gehäuse überlieferter Gewissheiten.

Im Verständnis der politischen Philosophie der Moderne ist Angst nicht notwendige Vorstufe zur existentiellen Freiheit, sondern die Blockade der Handlungsfreiheit. Das »Angstproblem in der Politik«, stellte der Politikwissenschaftler Franz Neumann vor 60 Jahren fest, besteht darin, dass »Angst die Freiheit der Entscheidung beeinträchtigt, ja sogar unmöglich machen kann.«³⁰ In der Mitte des 20. Jahrhunderts, der Epoche autoritärer Staaten in West und Ost, hing viel davon ab zu begreifen, warum Menschen sich fremdgesteuerten und destruktiven Massenbewegungen anschließen, deren Ziele im Widerspruch zu ihren eigenen Interessen stehen. Man griff auf Erkenntnisse aus der Sozialpsychologie zurück. Der Erklärungsansatz war, dass autoritäre Herrschaft sich die Mischung aus »echter [und] neurotischer Angst«³¹ zunutze macht. Die grassiert unter Menschen, die ihre sozialen Verhältnisse nicht autonom gestalten und kaum begreifen. Der Kampf ums Überleben ist durch Gewalt und Konkurrenz geprägt. Unsicherheit aufgrund sozialer Gegensätze und nationaler Konflikte ist eine permanente Drohkulisse. »Die schmerzhaft Spannung, die durch die Kombination von innerer Angst und äußerer Gefahr hervorgerufen wird, kann sich in zwei Formen äußern«, schrieb Neumann: »in depressiver [Angst] und in Verfolgungsangst.«³²

Die schreckliche Pointe besteht bekanntlich darin, dass sich Verfolgungsangst umfunktionieren lässt. Mit Hilfe massenpsychologischer Inszenierungen wirkt die Identifizierung mit einer Führerfigur wie eine soziale Angsttherapie. Wenn der Führer und sein Propagandaapparat es wünschen, verwandelt sich der Verfolgungswahn in reale Verfolgung. Verfolgt werden die, die angeblich für die Ängste der Verfolger verantwortlich sind. Im Antisemitismus mussten Juden als Projektionsfläche für allerlei Ressentiments herhalten. Solche Projektionen korrelieren häufig mit Sexual- und Gewaltphantasien und mit ambivalenten Einstellungen, die zwischen Bewunderung und Neid changieren. Und sie korrelieren mit Rachegelesten. Analytische Sozialpsychologen wissen, dass Menschen mit solchen Dispositionen überall auf der Welt für autoritäre Politik instrumentalisiert werden können.

Kehren wir zurück in die Gegenwart. Von außen betrachtet, könnte es durchaus, im Sinne Neumanns, eine ›schmerzhaft Spannung durch die Kombination von innerer Angst‹ vor sozialem Abstieg und ›äußerer Gefahr‹ durch Terroranschläge sein, die Leute in Dresden, Leipzig oder Würzburg montagabends auf die Straßen treibt. Dort artikuliert sich ihre ›Verfolgungsangst‹ in hasserfüllten Projektionen und in Gewaltphantasien gegen Menschen aus anderen Ländern oder gegen Politiker im eigenen Land. Soweit ich weiß, sind diese Ängste diffus, während die Drohkulisse, die daraus gemacht wird, immer präziser wird.

Heinz Bude hat in seiner Aufzählung auch eine Angst-Art genannt, die ich in meinem einleitenden Bude-Zitat ausgelassen hatte: die »Terrorängste«³³. Ein Jahr nach Erscheinen des Buches über die *Gesellschaft der Angst* sind sie, wie sich erwiesen hat, keineswegs bloß ›offensichtlich diffuse Ängste‹. Die Angst beispielsweise, in der U-Bahn Opfer einer Messerattacke zu werden, kann auf konkrete Bedrohung zurückgeführt werden. Dabei ist auch die Politik im Spiel: Die Angst vor konkreter Bedrohung hat auch damit zu tun, dass die Regierung unseres Landes beschlossen hat, sich an einen Kriegseinsatz ohne völkerrechtliche Legitimation zu beteiligen. Als Innenminister de Maiziere in seiner berüchtigten Pressekonferenz 2015 sagte: »Teile meiner Antwort würden die Bevölkerung noch mehr verängstigen«, hat er sicher nicht an Kierkegårds Theorie der Angst gedacht ... Dennoch kann man sagen: Beängstigend ist die Lage wohl gerade aufgrund der Mischung aus diffusen Ängsten und gerichteten, spezifischen Ängsten. Das ist das Wahrheitsmoment der Unterscheidung zwischen Angst und Furcht in Zeiten des Terrorismus.

V.

Aber letztlich spielt es gar keine Rolle, ob wir von ›Angst‹ oder ›Furcht‹ reden. Daher möchte ich mit einer Erinnerung an die Philosophie des Materialismus zum Ende meiner Überlegungen kommen. Im Materialismus läuft die Deutung des seelischen Phänomens Angst seit der Antike darauf hinaus, dass irrationale Angst oder Furcht dem Leben hinderlich ist. Sie hemmt Denken und Entschlusskraft. Sie schränkt Freiheit ein, und umgekehrt ist sie selbst häufig das Ergebnis einer Freiheitsberaubung. So oder so: Angst ist der Feind der Selbstbestimmung.

Epikur plädierte für die Ataraxie, unter der er (wie später die Stoiker) Uner-schütterlichkeit und Seelenruhe, innere Gefasstheit und Gleichmut verstand. In seiner Ethik geht es darum, dass das Gemüt den kontingenten Wechsel der Schicksalsschläge hinnimmt, ohne sich davon niederdrücken zu lassen. Begriffliches Nachdenken zeigt, dass Naturerscheinungen auf erkennbare Ursachen zurückgeführt werden können. Der Tod muss uns nicht ängstigen, weil unsere Seele nach der Auflösung des Körpers nicht mehr existiert. Er geht uns also nichts an. Das ist keine philosophische Beruhigungstablette gegen die Angst vor dem Tod. Philosophie befreit von Angst: Sie ermöglicht ›rationale Welterklärung‹. Sie bekämpft Angst, die durch mythologische Erzählungen über die Götter erzeugt wird. Das ist der Kerngedanke jeder Aufklärung: Die Angst vor den Göttern ist unbegründet, irrational, Aberglaube. An dessen Stelle muss wissenschaftliche Erkenntnis und philosophische Reflexion treten. Seelisches Leiden verschwindet zum großen Teil, wenn wir begreifen, welchen allgemeinen Gesetzen die Natur (und damit auch unsere Physis und Psyche) folgt. Diese Gesetzmäßigkeiten sind physikalisch. Epikur lehrt: Bedürfnisse können befriedigt und Schmerzen gelindert werden. »Wer die Grenzen des Lebens erkannt hat, weiß, daß leicht zu beschaffen ist, was das schmerzende Gefühl des Mangels aufhebt und das gesamte Leben vollkommen werden läßt«, schreibt Epikur. »Also bedarf er keiner Verhältnisse, die Konkurrenzkämpfe in sich bergen.«³⁴

Für die Existenzphilosophie dagegen gehört Angst zur menschlichen Existenz und ist dem Leben förderlich. Weil Angst mit Freiheit verbunden ist, werden wir ohne Angst nicht frei. Doch die Freiheit des Lebenden besteht letztlich im Tod.³⁵ Und wenn die Existenzphilosophie doch Recht hätte – aber anders, als sie möchte? Werfen wir zum Schluss noch einen skeptischen Blick auf das Ideal der Freiheit. Freiheit kennen wir heute vor allem als negative Freiheit: von religiöser Bevormundung und politischer Regulierung der Märkte. Als Dieter Duhm 1972 sein Buch *Angst im Kapitalismus*³⁶ schrieb, führte er Angst

auf den universalen Konkurrenzkampf zurück, der ein Wesensmerkmal dieser Wirtschaftsweise ist. Einige Soziologen und Psychologen halten das bis heute für eine triftige Erklärung zahlreicher Ängste. – In diesem Lichte erscheint Epikurs Leitsatz, sich allen Verhältnissen zu entziehen, »die Konkurrenzkämpfe in sich bergen«, nicht wie ein resignativer Rückzug in den Garten, in dem man sich im vertrauten Umgang mit guten Freunden der Politik verweigern kann; er hat das Potenzial einer Politik der Verweigerung, die Räume der Humanität schafft.

Heinz Bude hat treffend beobachtet, dass Angst, die aus wirtschaftlicher Konkurrenz hervorgeht, heute zwar ihre Gestalt verändert hat, aber immer noch da ist. Noch vor einer Generation hatten demnach die Aufsteiger, die sich nach oben gekämpft hatten, Angst, dass andere es ihnen gleichtun und sie verdrängen könnten. Heute, so Bude, sind junge Menschen von Angst zerfressen, dass sie ihre Möglichkeiten nicht ständig voll verwirklichen. Wer bei der Performance im Arbeits- und Privatleben versagt, versinkt, wird unsichtbar. Untergangsängste der Einzelnen werden zu Status- und Zukunftsängsten ganzer Schichten angesichts einer globalisierten Konkurrenzökonomie. Hier gibt es keine Bestandsgarantien für einst erworbene Vormachtstellungen, und der »organische Zusammenhang von Autonomiestreben und Gemeinschaftsbindung«, der noch vor gar nicht so langer Zeit Sicherheit stiften konnte, ist »zerbrochen«.³⁷

Die einen haben Angst, dass im Kapitalismus nicht genug für alle da ist; die anderen haben Angst vor dem westlich-demokratischen Kapitalismus, weil er ihr eigenes Modell der Machtausübung bedroht. Die Bedrohung durch mörderische Gewalt des Jihad-Terrorismus geht von Männern aus, die von einem System des religiösen Faschismus in Dienst genommen werden. Georg Seeßlen hat kürzlich in einer brillanten Analyse der aktuellen »Grammatik des Krieges« dargelegt, dass der fundamentalistische Imperialismus des IS-Kalifats zwar über Religion legitimiert wird und durch Terror durchgesetzt werden soll, aber im Kern auf wirtschaftlicher Macht und dynastischen Interessen beruht. Die Staaten der Region fallen auseinander, und der IS versucht, die Gunst der Stunde zu nutzen, um eine Gewaltherrschaft zu errichten, indem er die Vielfalt der Religionsauslegung unterdrückt und seine immense »Kapitalmacht« und »Gewalt« einsetzt.³⁸ Angsterzeugung nach innen folgt aus Angst vor der Konkurrenz außen. Der Feind sind die westlich-kapitalistischen Gesellschaften mit ihrer »Verlockung durch die Verbindung von Massenproduktion und -konsum und kulturellem Liberalismus«³⁹. Sie zu schwächen und die eigene Herrschaft nach innen zu sichern, ist der politische Sinn des IS-Terrors.

Terroristische Gewalt ist, im Sinne von Heinrich Popitz, eine Form der

Machtausübung. Sie findet *direkt* statt, indem andere geschädigt, verletzt und getötet werden, und *indirekt*, indem dadurch Furcht und Angst erzeugt wird.¹⁰ »Die Macht zu töten und die Ohnmacht des Opfers sind latent oder manifest Bestimmungsgründe der Struktur sozialen Zusammenlebens«¹¹, meinte Popitz generell. Dies gilt also nicht nur für Systeme, die durch terroristische Gewalt zusammengehalten werden. Nein: auch für das demokratisch verwaltete Gewaltmonopol moderner Staaten. Wenn man es aus dieser Perspektive betrachtet, ist das soziale Zusammenleben immer ein Herrschaftszusammenhang, der auf Gewalt- und Machtverhältnissen beruht, und damit im Kern auch auf Angst.

Als solcher ist der Herrschaftszusammenhang von einem inneren Gegensatz durchzogen, der seine Stabilität in Frage stellt. Egal, ob wir von »Angst« reden oder von »Furcht«: Wenn Gemeinwesen letztlich durch Tötungsdrohung zusammengehalten werden, entsteht dauerhafter Belastungsdruck für alle. Er kann in Konformität stillgestellt werden, aber auch in Gewaltexzesse umschlagen. Dann wird die Bindekraft zum Zerstörungspotenzial. Sie richtet sich gegen Schwache und alle, die »anders« sind als man selbst. Die Differenz zwischen »Ich« und »Du« (oder »Wir« und »Ihr«) ist dann keine produktive Spannung mehr, keine lebendige Kommunikation des Verschiedenen. Sie wird zur destruktiven, bedrohlichen Spannung des Konflikts. Philosophische Aufklärung will daher, von jeher, Angst durch Begreifen des Unverstandenen auflösen. Aufgeklärte Sozialphilosophie zielt auf eine Politik der Angstfreiheit. »Eine emanzipierte Gesellschaft [...] wäre [...] die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen«, schrieb Theodor W. Adorno. »Emanzipiert« heißt: befreit – von irrationaler Herrschaft und Gewalt, und infolgedessen auch von Angst. »Politik [...] sollte [...] den besseren Zustand [...] denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann«, meinte Adorno.¹² Nur wenn wir an diesem Gedanken festhalten, meine ich, besteht die Chance, dass ein Miteinander von Menschen, die sich in ihrem Anderssein anerkennen, wenigstens in Teilen Wirklichkeit wird.

Anmerkungen

- 1 Diesem Text liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 29. Februar 2016 im Rahmen der Diskussionsreihe *Angstfrei Kontrovers* im Mainfranken-Theater Würzburg gehalten habe. Ich danke Stefan Meyer-Ahlen und Roland Marzinowski für den Anstoß zur neuerlichen Auseinandersetzung mit einem »klassischen« philosophischen Motiv.
- 2 Heinz Bude, *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014, 11.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd.
- 5 Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität - Herrschaft - Gewalt - Technik*, Tübingen 1986, 82. – Den Hinweis auf Popitz verdanke ich dem Vortrag *Furcht*

- und *Angst in der Gesellschaftstheorie*, den Eva-Maria Ziege am 9. Januar 2016 auf der Tagung des Kollegs Friedrich Nietzsche *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus* in Weimar hielt.
- 6 Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, übers. und hg. von Liselotte Richter, Reinbek bei Hamburg 1960, 40.
- 7 Ebd., 41.
- 8 Ebd.
- 9 Ebd.
- 10 Ebd.
- 11 Jean-Paul Sartre, *Die Wörter*, übers. von Hans Mayer, Reinbek bei Hamburg 1965.
- 12 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 40.
- 13 Ebd., 42.
- 14 Ebd., 40.
- 15 Ebd., 41.
- 16 Ebd., 42.
- 17 Ebd., 44.
- 18 Ebd., 42.
- 19 Ebd., 43.
- 20 Ebd.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd., 46.
- 23 Ebd., 50.
- 24 Ebd.
- 25 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, 260–267 (§ 53).
- 26 Ebd., 251.
- 27 Kierkegård hat in diesem Kontext raffinierter argumentiert als Heidegger. Auf die Frage »Was ist überhaupt der Sinn des Lebens?« lässt er sein junges *alter ego* A die Überlegung anstellen, dass die Alternative Arbeit oder Genuss keine Antwort auf die Sinnfrage enthalte, weil sie in Widersprüche führe. Wenn Arbeit die Bedingung des Lebens ist, könne sie nicht ihr Sinn sein; denn es wäre unlogisch zu behaupten, »daß das fortgesetzte Schaffen der Bedingungen die Antwort sei auf die Frage nach dem Sinn dessen, was durch jenes bedingt sein soll«. Andererseits ergebe es auch keinen wirklichen Sinn, dass die, die nicht arbeiten müssen, um zu leben, »die Bedingungen aufzehren«. Aus dieser Argumentation, die ontologische, logische und soziale Aspekte verbindet, scheint als einzig stimmige Annahme nur folgen zu können, dass das Leben eben keinen transzendenten Sinn hat und nur darin besteht, sich auf den Tod hin zu bewegen. Aber diese schreiende Sinnlosigkeit, die jedes Individuum erfährt und, je nach Artikulationsfähigkeit und seelischer Disposition, als wütenden Protest nach außen trägt oder als verzweifelte Resignation mit sich selbst abmacht – diese Sinnlosigkeit zum höheren Sinn zu erklären, wäre intellektuell und logisch unstimmtig. So schließt Kierkegård die Betrachtung als aporetische mit den folgenden, trockenen Worten ab: »Will man sagen, der Sinn des Lebens sei es zu sterben, so scheint dies abermals ein Widerspruch.« (Sören Kierkegaard, *Entweder - Oder*, unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hg. von Hermann Diem und Walter Rest, übers. von Heinrich Faustek, München 2000, 41 [Erster Teil: *Diapsalmata ad se ipsum*]).
- 28 Siehe dazu Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 2004, René Girard, *Das Heilige und*

- die Gewalt*, Frankfurt/Main 1994, sowie Christoph Türcke, *Philosophie des Traums*, München 2008, 60 ff.
- 29 Hans-Ernst Schiller, *Tod und Individuierung. Hermann Schweppenhäuser zum Gedächtnis. September 2015*, in: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Bild und Gedanke*, Wiesbaden 2016 (im Erscheinen). Ähnliches wurde bereits in der Philosophie des Idealismus nahegelegt: »Nach Hegel führt die Furcht des absoluten Herrn, des Todes, zur Unterwerfung unter den bestimmten Herrn und ist doch der Beginn der inneren Freiheit.« (Ebd.).
- 30 Franz Neumann, *Angst und Politik*, in: ders., *Demokratischer und autoritärer Staat. Beiträge zur Soziologie der Politik*, Frankfurt/Main 1967, 184–214, Zitat: 184. – Für die Erinnerung an diesen Text von Neumann danke ich Eva-Maria Ziege (siehe oben, Anmerkung 5).
- 31 Ebd., 188.
- 32 Ebd., 189.
- 33 Bude, *Gesellschaft der Angst*, 11.
- 34 Epikur, *Briefe. Sprüche. Werkfragmente*, übers. und hg. von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1985, 73. (Entscheidende Lehrsätze, XXI).
- 35 Kierkegards Philosophie der Existenz »produziert eine verzweifte Bildermythologie, der Sprache des Angsttraums verwandt, dessen das Ich terrorisierenden Mechanismus nur wieder Reflexion, die wache rationale Kraft des Ich, zu entmythologisieren vermöchte« (Hermann Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, München 1993, 19).
- 36 Dieter Duhm, *Angst im Kapitalismus*, Mannheim 1972.
- 37 Bude, *Gesellschaft der Angst*, 73.
- 38 Georg Seeßlen, *Grammatik des Krieges*, in: *konkret*, 1 (2016), 44–48, Zitat: 45.
- 39 Ebd., 45.
- 40 Popitz, *Phänomene der Macht*. – Die gewalttätige Aktionsmacht wiederum geschieht im Rahmen der instrumentellen Macht, von der die gewalttätigen Einzelnen belohnt oder bestraft werden.
- 41 Ebd., 83.
- 42 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main 1980, Bd. 4, 114.