

Emil Angehrn

Leiden, Krankheit, Selbstsein

Die Herausforderung des Negativen im menschlichen Leben

(Orsolya Friedrich / Claudia Bozzaro (Hg.), Philosophie der Medizin, Brill mentis: Paderborn 2021, S. 217-232)

1. Die zweifache Doppelung des Negativen

Das Negative im menschlichen Leben ist von mehrfacher Art. Es übergreift eine zweifache Dualität: die Doppelung des natürlichen und des moralischen Übels und die Unterscheidung zwischen konstitutiver und kontingenter Negativität.

1.1 Natürliches und moralisches Übel

Seiner Natur nach ist das Übel nach der auf Augustinus zurückgehenden, von Leibniz aufgenommen (und durch das *malum metaphysicum* ergänzten) Unterscheidung ein zweifaches, das *malum physicum* und das *malum morale*: einerseits das dem Menschen vorgegebene, über ihn kommende, in der äußeren wie inneren Natur gelegene Übel, andererseits das durch den Menschen selbst hervorgebrachte, von ihm verantwortete Übel. Auf der einen Seite ist es ein Negatives, das äußerlich bedingt, objektiv gegeben ist, unter welchem der Mensch leidet; dazu gehören Naturkatastrophen ebenso wie Missbildungen, Krankheit und Tod. Auf der anderen Seite ist es ein Negatives, das subjektiv bedingt, vom Menschen verursacht und moralisch verschuldet ist – das Verfehlen im eigenen Handeln, die böse Tat. Das erlittene und das verschuldete Übel, Leiden und Böses sind die beiden Kristallisationspunkte der Negativität, mit welcher die menschliche Existenz konfrontiert ist. Beide stellen eine grundlegende Herausforderung für das menschliche Wollen und für die menschliche Ratio dar. Beide stehen für ein praktisch-Negatives, nicht nur ein Abwesendes oder Nicht-Seiendes, sondern ein Nicht-sein-Sollendes: Sie stehen für etwas, das wir nicht wollen können, dessen Existenz wir nicht akzeptieren und rechtfertigen können. Leiden und Böses sind der zweifache Skandal für den Glauben an die Vernünftigkeit der Schöpfung und an die Güte Gottes, die zweifache Aufforderung an die Theodizee zur Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt.

Ontologisch und ethisch repräsentieren sie zwei prinzipiell verschiedene Negativitäten. Auch wenn wir uns beiden widersetzen, auch wenn wir beide grundsätzlich nicht wollen und rational begreifen können, unterscheiden sie sich darin, dass wir die eine moralisch verurteilen, während wir unter der anderen leiden und sie gegebenenfalls bekämpfen und abzuwehren suchen. Eine Naturkatastrophe bedroht uns, aber verletzt keine ethischen

Prinzipien; ein Unwetter oder eine Krankheit zu missbilligen, scheint ein Kategorienfehler. Gleichwohl ist es nicht so, dass das naturale und das moralische Übel getrennte Sphären der Lebenswidrigkeit und subjektiven Abwehr darstellen. Zwischen ihnen bestehen konzeptuelle wie affektiv-lebensweltliche Verschränkungen. Sie zeigen sich im Rahmen der Theodizeefrage, die nach der einen oder anderen Richtung ausformuliert wird, die Bedrohung durch das eine wie das andere zum Angelpunkt des Protests gegen Gott oder das Schicksal macht. Während für Voltaire das Erdbeben von Lissabon zu einer Anklage gegen den Schöpfer wird, hält Adorno mit Blick auf Aufschwitz die Katastrophen der ersten Natur im Vergleich zum menschengemachten Unheil für unbeträchtlich. Der Tod unschuldiger Kinder durch die Pest (Camus), der Verlust der eigenen Söhne und Töchter (Hiob) sind Schicksalsschläge, die die Betroffenen zutiefst aufwühlen, in ihnen Empörung auslösen – oder, wie bei Hiob, ohne Aufruhr angenommen werden. Das Erleiden von Unrecht und Gewalt, aber auch von krankheitsbedingtem Verfall und extremen Schmerzen kann, ungeachtet ihrer kategorialen Differenz, in gleicher Weise in subjektives Leiden und Verzweiflung münden. Die Antwort auf die Frage, in welchem Verhältnis die seinsmäßige Schwäche und Verletzbarkeit und die Abgründigkeit des Bösen erlebensmäßig und begrifflich zueinander stehen, liegt nicht auf der Hand.

Ihre Affinität und Überlagerung wird nicht nur im subjektiven Leiden oder im Rechtfertigungsprogramm der Theodizee fassbar; zum Teil ist sie auch phänomenal und begrifflich erkundet worden. Als Beispiel sei auf eine Figur der idealistischen Naturphilosophie verwiesen, welche die Krankheit als organische Störung des Lebendigen mit dessen ethischer Selbstverkehrung in ein inneres Verhältnis setzt – gleichsam in einer Spiegelung zwischen der Pathologisierung des Bösen und der Skandalisierung (Moralisierung) der Krankheit.¹ Mit beidem ist der Mensch in seiner existentiellen Selbsterfahrung konfrontiert, mit der Verletzbarkeit durch andere(s) und der Bedrohung durch und aus sich selbst. Beides ist ihm als Negativum, als Hinfälligkeit in seinem Leben gegenwärtig. Nach einer anderen Hinsicht ist das oszillierende Verhältnis zwischen Ontologie (Naturphilosophie, Anthropologie) und praktischer Philosophie in der existenzphilosophischen Beschreibung von Phänomenen der Selbsttäuschung, Unaufrichtigkeit und Uneigentlichkeit präsent. Es sind Phänomene des Fehlens und Verfallens, die, auch wenn sie missbilligt und bekämpft werden, doch zuletzt unhintergebar, nie zur Gänze eliminierbar sind. Sartre begründet die *mauvaise foi* geradezu in der ontologischen Verfassung des Menschen als eines Wesens, das sich selbst verneint und „das

¹ Vgl. Oliver Müller, „Von der Krankheit des Organismus zur ‚Die Krankheit zum Bösen‘. Schellings naturphilosophische Grundlegung der Medizin und die Erneuerung seiner Anthropologie“. in: Friedrich Hermanni u.a. (Hrsg.), *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*. Freiburg i.B.: Alber 2014, 257-277.

ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist“.² Heidegger beharrt darauf, die Uneigentlichkeit nicht als moralischen Makel, sondern als konstitutive Seinsform des Menschen im Zeichen der ‚zunächst und zumeist‘ gegebenen, ‚alltäglichen‘ Existenz zu betrachten. Dennoch ist unübersehbar, dass die Uneigentlichkeit im Widerstreit zu einer anderen Strebenstendenz steht, die der Natur des Menschen ebenso wesentlich ist, in gewisser Weise tiefer innewohnt und der gegenüber das Verfallen ein nicht wahrhaft Gewolltes und Negatives im Dasein verkörpert, wenn auch in anderem Sinne als die Not, das Leiden und die Sterblichkeit, denen der Mensch durch seine Endlichkeit ausgeliefert ist. Heidegger durchleuchtet die ontologisch-ethische Perspektive gewissermaßen auf ihren religiösen Hintergrund hin, wenn er statt von einer konstitutiven Verfallentendenz ("Verfallensgeneigtheit"³) von einer „Versuchung“ des Verfallens spricht (auch wenn er betont, dass die Beschreibung nicht religiös verstanden werden müsse)⁴. Die Frage nach dem Grund der Uneigentlichkeit assoziiert sich mit jener nach dem Ursprung des Bösen, nach dem von Kant beschriebenen Hang zum Bösen, dem das Dasein wesensmäßig ausgesetzt ist.⁵

1.2 Konstitutive und kontingente Negativität

Neben der Dualität von natürlichem und moralischem Übel bestimmt eine andere Zweiteilung das Negative im menschlichen Leben: die Differenz zwischen dem Negativen, das unabdingbar zur menschlichen Lebensform gehört, und dem Negativen, das uns kontingenterweise trifft, sei es, dass es von außen über uns kommt oder von uns selbst hervorgebracht wird. Diese Dualität steht gewissermaßen quer zur ersten, sofern es in der moralischen Verfehlung sowohl wie in der natürlichen Schwäche und Verletzbarkeit Negativitätserfahrungen gibt, die entweder gleichsam zur Natur des Menschen gehören oder ihr fremd, naturwidrig gegenüberstehen. Diese zweifache Negativität ist im Natürlichen wie im Ethischen vertraut, doch in beiden Feldern von je eigener, spezifischer Art.

Im Bereich des Ethischen erscheint sie schillernd und paradox, sofern allenfalls die Fehlbarkeit, doch nicht die moralische Verfehlung, das Böse selbst ein konstitutiver Teil der menschlichen Natur zu sein scheint; Verbrechen, Gewalt, Unrecht, die wir moralisch verurteilen und emotional verabscheuen, scheinen eher der Gegennatur zugehörig, dem eigentlich Menschlichen zuwiderzulaufen. Dennoch haben wir auch hier wie mit einem

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard 1943, S. 97.

³ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe Bd. 62, Frankfurt am Main: Klostermann 2005, S. 356.

⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Frankfurt am Main: Klostermann 1985, S. 154.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1963, S. 177.

fließenden Übergang zu tun, jedenfalls einer Bipolarität ähnlich der im Vorigen genannten existentiellen Uneigentlichkeit, in Phänomenen des Verfallens und der Verfehlung, bei denen nicht ohne Weiteres feststeht, wieweit sie unserer Endlichkeit und konstitutiven Schwäche geschuldet sind und unserem Verhalten unvermeidlich innewohnen oder aber vermeidbar, überwindbar und mit einem moralischen Makel behaftet sind. Beide Arten sind in unserem Leben real gegeben und stellen für das moralische Urteil zum Teil uneindeutige Sachverhalte dar, denen mit nachsichtiger Billigung oder dezidiertem Verurteilung begegnet wird. Teils oszillieren die Phänomene selbst, wie zwischen Selbsttäuschung und bewusster Lüge, teils wird ihre Ursache unterschiedlich verortet, wenn das Böse auf einen pervertierten Willen und freien Akt, auf eine konstitutive Intransparenz und Schwäche oder auf einen mythischen Fluch oder eine Erbsünde zurückgeführt wird. Für das moralische Bewusstsein bleiben solche schwankenden Zuschreibungen irritierend, und die Ethik erhebt im Prinzip den Anspruch, Diffusionen aufzulösen und die Übergangsphänomene zwischen Schuld und Nicht-Schuld durch klare Kriterien auseinanderzuhalten. Ungeachtet dessen steht die lebensweltliche Erfahrung oft genug vor der Schwierigkeit, mit irreduziblen Ambivalenzen in Entscheidungen und Bewertungen umgehen zu müssen.

Der uns im Folgenden beschäftigende Bereich indes ist zunächst nicht der des moralischen, sondern des natürlichen Übels. Von den Extremen her ist das Auseinanderklaffen zwischen kontingenten und konstitutiven Negativerfahrungen augenfällig: Eine Naturkatastrophe oder ein Verkehrsunfall treffen uns in ganz anderer Art als eine Krankheit oder die eigene Sterblichkeit. Weniger eindeutig scheint die Grenzziehung im engeren Erlebensbereich, zwischen Erfahrungen, die mit unserer Existenz als endliche Lebewesen, der *conditio humana* als solcher verbunden sind, und Negativitäten, denen wir aufgrund unserer Natur zwar wesensmäßig ausgesetzt sind, die aber eintreffen oder nicht eintreffen können, die innerhalb unseres natürlichen Seins eine nicht-notwendige Beeinträchtigung, ein kontingentes Leiden bedeuten. Zu letzteren gehören typischerweise Krankheiten. Durch unsere organische Verfassung sind wir Möglichkeiten des Krankwerdens, der inneren und äußeren Verletzung ausgesetzt, die uns aber nicht notwendig treffen, sondern auch verschonen können. Es sind Widerfahrnisse, denen wir zugleich Widerstand leisten, gegen die wir uns zu wappnen, aus denen wir uns zu befreien suchen, gegen die wir Heilung erstreben. Sie sind Negativa, die, auch wenn in unserer Naturalität verankert, unserer Natur zugleich widerstreben, unter denen wir leiden und denen sich unser Wollen widersetzt. Im Spiel ist eine Erlebnisschwelle innerhalb des Negativen, zwischen einer unhintergehbaren und einer faktisch über uns kommenden Lebenswidrigkeit, zwischen normalem und pathologischem Leiden.⁶ Nicht der Gegensatz zwischen Normalität und Anomalie, sondern die Unterscheidung zweier Formen erfahrener Negativität, zweier Typen dessen, was wir nicht wollen (können) und was wir

⁶ Vgl. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris: Presses Universitaires de France 192015.

spontanerweise abwehren, steht in Frage. Wie sich beide zueinander verhalten, bedarf der näheren Klärung. Dabei interessiert zugleich, in welcher Weise sie sich gegenseitig erhellen: inwiefern die Krankheit einen heuristischen Zugang zur negativen Verfasstheit des Menschseins öffnet, und inwiefern umgekehrt die Hinfälligkeit der Natur ein vertieftes Verständnis des menschlichen Krankseins ermöglicht.

2. Grenzerfahrungen des Daseins

2.1 Endlichkeit und existentielle Negativität

Den Kern bildet die konstitutive, existentielle Negativität. Sie wird oftmals dahingehend umschrieben, dass dem menschlichen Dasein eine innere Unvollkommenheit und Nicht-Übereinstimmung-mit-sich anhaftet. Der Mensch ist nicht, was er sein könnte, er ist nicht, was er sein sollte, ja, was er eigentlich sein will. Dem endlichen Lebewesen Mensch wohnt ein Ungenügen, eine uneinholbare Unabgeschlossenheit, eine unhintergehbare Disproportion inne. Solche Unvollkommenheit fällt nicht einfach mit der Endlichkeit als solcher zusammen. In vielem, was der Mensch erlebt und tut, stößt er an Grenzen seines Seins und Könnens. Sie sind Insignien der Endlichkeit seiner Natur und seiner Lebensform. In seinem Bemühen um Selbstaufklärung und zwischenmenschliche Verständigung, im Erinnern des Vergangenen und Planen des Kommenden, in der Aneignung kultureller Erbschaft und eigenen Sinngestaltung – nie kommt der Mensch zur Deckung mit sich, immer bleibt sein Wirken im Offenen, Unabgeschlossenen. Seine natürlichen Vermögen und Kräfte sind begrenzt, in seinen sensorischen und motorischen Fähigkeiten wird er von anderen Lebewesen übertroffen, die schärfer sehen, besser hören, sich schneller bewegen. Doch sind solche natürlichen Grenzen, die ihn als Glied einer über ihn hinausgehenden natürlichen Ordnung betreffen, keine Provokation für sein Selbstverständnis, wie auch die von ihm selbst hervorgebrachte, über ihn hinauswachsende künstliche Ordnung nicht von sich aus irritierend ist: Dass ein Schachcomputer ihn im Spiel besiegen, ein Übersetzungscomputer seine Verarbeitungskapazität um ein Vielfaches übertreffen kann, bedeutet keine Infragestellung seiner intellektuellen Fähigkeiten. Solche äußeren Grenzerfahrungen müssen sich nicht in die Sequenz jener Kränkungen einreihen, die die Menschheit nach Freud durch die Dezentrierung der Erde im All, die Einordnung des Menschen im Tierreich und die Entmachtung des Ich durch das Unbewusste erschüttert haben.

Von anderer Art ist der Mangel, der von Menschen als innere Defizienz erlebt, gegebenenfalls als schmerzliche, nicht-seinsollende Inadäquanz erfahren wird. Es ist die Begegnung mit einem Negativen, das unserer natürlichen Seinstendenz und unserem innersten Wollen zuwiderläuft und erlebensmäßig als Bedrohung, Fremdheit, Leiden erfahren wird. Die Existenzphilosophie hat solche Negativerfahrungen dadurch ausgezeichnet, dass der

Mensch in ihnen in radikaler Weise mit sich selbst konfrontiert wird, eine Wahrheit über sich selbst und über die Bedingungen des Menschseins erfährt. In diesem Sinne hat Karl Jaspers den von ihm so genannten Grenzsituationen – der Begegnung mit dem Tod, dem Leiden, dem Kampf ums Dasein, der Erfahrung von Schuld – eine zentrale Funktion in der Existenzerhellung zugewiesen: „Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten“.⁷ Es sind Situationen, in denen wir in unvertretbarer Einsamkeit nicht mit irgendwelchen Problemen und Aufgaben, sondern mit dem Ganzen unseres Seins befasst sind, uns in der radikalen Erschütterung durch Leiden, Tod und Schuld gegenwärtig werden; es sind existentielle Erfahrungen, die unhintergebar zu unserem Dasein gehören und unsere praktische Lebensführung wie geistige Orientierung gleichermaßen herausfordern.⁸ In zugespitzter Form hat Martin Heidegger die Erfahrung der Angst als privilegierten Modus der Selbsterschlossenheit des Menschen beschrieben. Angst ist für ihn, wie für Kierkegaard, ein herausgehobener Negativaffekt, in welchem der Mensch erfährt, wie es um ihn und um sein Sein bestellt ist. Versuchen wir näher zu fassen, inwiefern der Angst in einer negativistischen Verständigung über den Menschen – einer Verständigung über die dem Leben innewohnende Negativitätserfahrung – ein zentraler Stellenwert zukommt.

2.2 Angst, Haltlosigkeit, Freiheit

Die Fundamentalität der Angst lässt sich ideengeschichtlich im Kern der europäischen Denkkultur aufweisen. Wenn Philosophie nach Platon und Aristoteles im Staunen und Sichwundern wurzelt, so zeigt ein näherer Blick auf die frühen Zeugnisse, dass der springende Punkt solchen Staunens nicht ein erhebendes Bewundern, sondern ein Irritiert- und Verunsichertsein durch Unverständliches und Rätselhaftes ist. Dass die Verwunderung der wahre Anfang des Philosophierens sei, ist Sokrates' Antwort auf die Aussage des jungen Theaitetos, dass ihn die gemeinsam diskutierten schwierigen Probleme ordentlich schwindlig gemacht hätten.⁹ Schwindligwerden (*skotodinio*) verbindet die Bedeutungskomponente des Dunkels mit der des Strudels, d.h. mit Motiven der Verwirrung, der Unheimlichkeit und Bodenlosigkeit.¹⁰ Es sind Erfahrungen, die mit dem ursprünglichen Chaos assoziiert sind, wie es Hesiod als Urgrund aller Dinge evoziert hatte, als jenes Grenzen- und Bestimmungslose, dessen Absorptions- und Diffusionsmacht eine Bedrohung der geordneten Welt darstellt. Darauf verweisen die Beispiele, anhand deren Aristoteles das *thaumazein* als

⁷ Karl Jaspers, *Philosophie II: Existenzerhellung*, Berlin / Heidelberg / New York: Springer 1973, S. 204.

⁸ Bemerkenswert ist, dass Jaspers in der früheren *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) das Leiden als Grundmerkmal aller Grenzsituationen (und nicht, wie in der *Philosophie* (1932), als eine Grenzsituation neben anderen) beschreibt, gewissermaßen stellvertretend für den Negativitätsindex dessen, was in der Grenzerfahrung über uns kommt.

⁹ Platon, Theaitetos 155 c-d.

¹⁰ Vgl. Platon, Sophistes 264c, Nomoi 663b, 892e.

Impuls des Denkens illustriert und zu denen an prominenter Stelle die irrationalen Zahlen gehören.¹¹ Dass eine so sinnfällige Größe wie die Diagonale im Quadrat nicht mit einer ganzen Zahl gemessen werden kann, stellt eine Provokation für den Glauben an die Geordnetheit des Kosmos dar, die nach pythagoreischer Überzeugung wesentlich mathematisch verfasst ist; die Bestürzung durch diese Entdeckung spricht noch aus dem alten Bericht, wonach derjenige, der sie der Außenwelt verraten hatte, aus der Gemeinschaft der pythagoreischen Schule ausgestoßen worden oder gar als Sünder im Meer umgekommen sei.¹² Hier geht es um keine bloß kognitive Verstörung, sondern eine abgründige existentielle Herausforderung. Eine solche kann man auch als Hintergrund der in einem anderen Vorsokratiker-Fragment dem ältesten Denker Thales zugeschriebenen Voraussage einer Sonnenfinsternis erkennen: Als erinnerungswürdige Leistung festgehalten wird hier die rationale Bewältigung jener anderen Störung im geordneten Weltbild, die dazu angetan ist, in der natürlichen Kosmosanschauung Angst und Schrecken auszulösen. Dagegen soll philosophische Erkenntnis, die sich auf erste Prinzipien und feste Fundamente abstützt, intellektuelle Klarheit vermitteln und einer Verunsicherung Herr werden, die nicht im Erkenntnismäßigen aufgeht.

Die Auseinandersetzung mit dem Uraffekt der Angst hat in der Existenzphilosophie eine klassische Formulierung gefunden. Angst als Grundbefindlichkeit hat ihren basalen Anhaltspunkt in der Endlichkeit und Schwäche des Lebewesens Mensch, das Gefahren aller Art ausgesetzt ist. Der Mensch ist durch die Übermacht der Natur bedroht, durch äußere Feinde und Widerfahrnisse des Schicksals, aber ebenso durch die Hinfälligkeit der eigenen Natur, durch Krankheiten und den unvorhersehbaren Tod. Nach der von Kierkegaard und Heidegger betonten Unterscheidung zwischen Furcht und Angst hat letztere mit Bedrohungen zu tun, die den Menschen nicht unter partikularen, vielleicht nebensächlichen oder vorhersehbaren Belangen (Diebstahl, Gewittereinbruch), sondern in seinem Sein betreffen. Angst hat mit dem Grund und dem Ganzen seiner Existenz zu tun und ist darin eine Befindlichkeit, in welcher der Mensch sich in seinem Innersten gegenwärtig wird. Es ist ein bemerkenswerter Sachverhalt, dass es Negativaffekte sind – Angst, Verzweiflung, tiefe Langeweile – , denen die Existenzphilosophie einen besonderen Stellenwert für die Selbsterschließung des menschlichen Seins beimisst. Sie ermöglichen eine Bewusstheit, die den Menschen, wie wir annehmen, vor anderen Lebewesen auszeichnet¹³, ein Gewahrwerden seiner selbst, das wesenhaft zum existentiellen Selbstsein gehört. Allerdings ist es eine Selbstpräsenz, der sich das Individuum öffnen, aber auch verschließen kann; zur genannten Tendenz der Uneigentlichkeit gehört nicht zuletzt die Tendenz zur Selbstverdeckung und

¹¹ Aristoteles, *Metaphysik* 982 b 13-14, 983 a 13-16.

¹² DK 18.4.

¹³ Dabei kann offenbleiben, wieweit der Affekt der Angst selbst als distinktives Merkmal der anthropologischen Differenz (im Gegensatz etwa zu dem von Hegel beschriebenen „Erzittern“ des Lebendigen angesichts des Todes) zu gelten hat.

Verhüllung der radikalen Exponiertheit des Selbst. Es ist eine Tendenz, die ihrerseits als Moment in die konstitutive Negativität, die Verfehlung und Selbstdefizienz des Menschseins eingehen kann.

Dies wird deutlicher, wenn wir die signifikanten Züge der Angst, wie sie von der Existenzphilosophie herausgestellt werden, näher betrachten. Sie liegen einerseits in der Universalität, andererseits der Reflexivität der Angst. Die Totalisierung der Angst bedeutet nicht die umfassende Ausweitung der bedrohlichen Übermacht, die uns zu unterdrücken oder zu vernichten droht. Tiefer ist die Verunsicherung, die keiner bestimmten Bedrohung oder feindlichen Macht entstammt, sondern vielmehr der Haltlosigkeit, die gerade in der Abwesenheit von Bestimmung, der Konfrontation mit dem Grenzenlos-Unbestimmten liegt. Sie ist jenem Erlebnis verwandt, das im mythischen Chaos als Macht der Entformung und Auflösung anklingt und als Orientierungslosigkeit im Dunkel, Bodenlosigkeit des Abgrundes erlebt wird. Heidegger akzentuiert diesen Aspekt in der Gegenüberstellung von gegenstandsbezogener Furcht und gegenstandsloser Angst, wieweil letztere nicht nur mit dem Unbestimmten, sondern der „wesenhaften Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit“¹⁴ zu tun hat und das Handeln jeder Möglichkeit des gezielten Umgangs, der Abwehr oder Vermeidung beraubt. Es ist die abgründige Erfahrung der Unheimlichkeit, die Heidegger anschaulich als „Hineingehaltenheit in das Nichts“¹⁵ umschreibt. In dem Maße, wie die Angst jeden Halt an der Welt und in der Gesellschaft suspendiert, stellt sie den Menschen vor sich selbst in seinem „Un-zuhause“¹⁶. Die Angst zuzulassen heißt das Verfallen an die Welt und die Flucht in die Anonymität des ‚Man‘ zu unterbinden.

Darin tritt der zweite Zug der Angst hervor, der in der Unbestimmtheit nicht des Anderen, sondern des eigenen Selbst liegt. Der Haltlosigkeit in sich ausgesetzt sein erscheint als eine noch tiefere Verunsicherung; Sartre assoziiert sie mit der Erfahrung des Schwindels, die er dahingehend radikalisiert, dass die Angst nicht dem unfreiwilligen Sturz in den Abgrund, sondern der Möglichkeit des Sich-selbst-Hinterstürzens, der Ungeschützttheit der Freiheit vor sich selbst gilt.¹⁷ Die Nichtdeterminiertheit meiner Zukunft durch mein gegenwärtiges Ich macht meine Existenz bodenlos und ungesichert; die Offenheit meiner Wahl virtualisiert jede Bestimmtheit zur Möglichkeit. Wie die Unbestimmtheit der Welt, kann auch die innere Nichtfestgelegtheit zum Kern eines Leidens an Kontingenz und Ambivalenz, einer Angst vor dem Diffusen und Grenzenlosen werden. Eine natürliche Gegenwehr gegen solche Angst besteht darin, offene Optionen zu minimieren und Möglichkeitsräume einzuschränken, sein Verhalten festzulegen, in Selbstbindung und zwanghafter Fixierung Halt zu suchen. Die

¹⁴ Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann 1967, S. 1-20, hier S. 9.

¹⁵ Ebd., S. 12.

¹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹¹1967, S. 189.

¹⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard 1943, S. 69.

„Flucht vor der Freiheit“¹⁸ wird zu einem Kern sozialer Konformität und Uneigentlichkeit. Generell provoziert die Herausforderung durch die Offenheit das Ziehen von Grenzen und Festlegen eindeutiger Gestalten. Wenn die Angst vor dem Haltlosen in die Entstehungsgeschichte des europäischen Denkens eingeht, so bilden Bestimmtheit, Ordnung und Konstanz Grundmuster, in denen sich Metaphysik von der bedrohlich-wandelbaren Vieldeutigkeit des Mythos absetzt. Der Antagonismus zwischen Unbestimmtem und Bestimmtheit, Grenzenlosem und Begrenzung, Chaos und Ordnung liegt elementaren Weichenstellungen der Denkgeschichte zugrunde, welche den metaphysischen Essentialismus wie die Gegenwendungen des nachmetaphysischen Denkens bestimmen.¹⁹

Die Gegenwendungen demonstrieren, dass der Antagonismus nicht alternativlos, dass die Abwehr der Offenheit und Vielfalt nicht die einzige Reaktion auf die Gefährdung durch das Unbestimmte ist. Dagegen stehen das Plädoyer für Pluralität und der Aufruf zum Aushalten der Kontingenz, zur Souveränität einer Freiheit, die sich im Ungesicherten und Haltlosen zu bewegen vermag. Im Gestus, wenn auch nicht der Begründung verwandt ist damit die existenzphilosophische Haltung, die sich der Angst aussetzt, ihr ins Auge schaut und darin den Weg zum eigentlichen Selbstsein, zur Freiheit findet. Sich der Angst zu öffnen, die radikale Konfrontation mit dem Ungesichertsein und Offensein, letztlich dem Nichtsein anzunehmen und in das Verständnis seines Lebens zu integrieren, ist die Forderung an das Selbst. In diesem Sinne liegt Angst nicht nur dem inneren Zwiespalt und Sichentgleiten, sondern ebenso dem Sichfinden und Zusichkommen zugrunde. Der negativistische Umweg über die Abwehr des Unbestimmten öffnet den Weg zum eigentlichen Selbstsein.

2.3 Angst vor dem Tode

Indessen stellt die so konturierte Angst nicht die abschließende Antwort auf die Herausforderung des Negativen im menschlichen Leben dar. Wenn die Auseinandersetzung mit Unübersichtlichkeit, Unsicherheit und Offenheit für die Menschen unhintergebar ist und wesentlich zur freien, authentischen Existenz gehört, so bedeutet das nicht, dass es dem Menschen anheimgestellt wäre, die intrinsische Negativität der Angsterfahrung durch die Selbstbejahung der Freiheit zurückzudrängen oder auszuschalten. Angst, die mit Schrecken und Erschütterung verbunden sein kann, *ist* ein Gewährwerden von etwas, das wir spontan abwehren, das nicht sein soll und das wir nicht wollen können. Ihren Paroxysmus hat sie nicht allein in der Begegnung mit der Unbestimmtheit des Offenen, sondern ebenso mit der Zerstörungsmacht, der Auflösung, dem Nichts. In äußerster Gestalt begegnet sie uns als Angst vor dem Tod. Zwar gibt es seit der Antike das Pathos der Bewältigung der Todesfurcht, den

¹⁸ Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York: Farrar & Rinehart 1941 [Reprint 1942 unter dem Titel *Fear from Freedom*].

¹⁹ Vgl. Emil Angehrn, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

ethischen Aufruf zum Zurechtkommen mit dem unausweichlichen Ende, bis hin zur Einwilligung in den Freitod. Doch ungeachtet der Kultivierung der *ars moriendi* und der sokratischen Leitidee des Sterbenlernens bleibt das zutiefst Lebenswidrige, Feindselige im Gewährwerden des nahenden Todes irreduzibel. Der Tod, zuweilen vertrauter Begleiter im Leben, als Freund willkommen geheißen, wird unter anderen Umständen als der schlechthinnige Feind wahrgenommen, als Urübel, Inbegriff des Sinnlosen perhorresziert.²⁰ Er steht stellvertretend für all das, was wir als Negativität im Leben erfahren, was uns ängstigt, bedroht, leiden lässt. Zusammen mit körperlichem Schmerz und Verzweiflung, erlittenem Unrecht und Gewalt gehört er in den Kreis der Negativität des Lebens, die hindert, dass wir in unserem tiefsten Verlangen mit uns zur Übereinstimmung kommen, im Leben mit uns eins und glücklich sein können.

3. Leiden und Selbstsein

3.1 Durch Leiden lernen

Die Formel des Aischylos, dass wir durch Leiden lernen²¹, meint nicht irgendeine Erkenntnis. Es geht nicht darum, dass wir aus einem Schaden klug werden, sondern dass wir im Leiden etwas über uns selbst und über das Menschsein erfahren. Grund solcher Erkenntnis ist nicht irgendein dem Menschen zustoßendes Unglück, sondern ein mit seinem Menschsein verbundenes Leiden. Von solcher Art sind die existentiellen Negativitätserfahrungen in der Begegnung mit Krankheit, Schuld und Sterblichkeit, exemplarisch verkörpert im zweifachen Status der Konfrontation mit dem Tod als Schwelle zur Eigentlichkeit und Ausgeliefertsein an haltlose Angst, Verzweiflung und Leiden.

Es ist das Leiden in der Vielfalt seiner Gestalten, als körperlicher und seelischer Schmerz, als soziale Unterdrückung, Unheil und Gewalt, Erleben von Krieg und Katastrophen, worin der Mensch sich selbst begegnet, in seinem Mut, seiner Kraft und seinem Lebenswillen herausgefordert ist. Von sich aus eignet menschlichem Leiden eine reflexive Komponente, sofern es nicht nur das passive Ausgesetztsein („Erleiden“) gegenüber äußeren Schädigungen und nicht nur das subjektive Erleben von Schmerz und Verletzung meint, das unsere spontane Abwehr hervorruft, sondern eine Stellungnahme *zum* Leiden und zur darin erfahrenen Negativität beinhaltet. Wenn Nietzsche meinte, dass nicht das Leiden selbst, sondern seine Sinnlosigkeit das Unerträgliche war, das die Menschheit durch die Erfindung von Moral und Religion zu bewältigen suchte, so verweist er auf ein dem Leiden immanentes, es *als* Leiden potenzierendes Moment. Der Sinnentzug steht nicht nur als komplementäres Defizit neben dem erlittenen Übel; er wird selbst als ein Negativum erlebt, steht für ein Leiden eigener Art.

²⁰ Vgl. Elias Canetti, *Über den Tod*, München: Hanser 2003.

²¹ Aischylos, *Agamemnon* 177, 249f.

Sinnloses Leiden ist gesteigertes Leiden. Generell ist Leiden mehr als ein unmittelbares, affektives Affiziertwerden. Es ist zugleich ein bestimmtes Verhalten zu sich und zur Welt, das ein bestimmtes Verständnis, eine bestimmte Deutung enthält. In diesem Sinne hat die Existenzphilosophie die Erfahrung der Grenzsituationen, zu deren Kern das Leiden gehört, mit einer genuinen Erschlossenheit des Menschen für sich selbst verbunden.

3.2 Die Hellhörigkeit psychischen Leidens

Es ist naheliegend, eine spezifische Gestalt solcher Selbsterschließung in Ausprägungen psychischen Leidens zu verorten. Auch sie gehören zu den genuinen Leidenserfahrungen, die dem elementaren Lebenswillen zuwiderlaufen, denen das Leben zu entkommen, gegen die es sich zu wehren sucht. Im Gegensatz zu somatischem Leiden und körperlichem Schmerz ist seelisches Leiden gleichsam von sich aus, zumal potentiell oder als Forderung, auf die reflexive Selbsterfassung gerichtet, mit einem Bezug des Subjekts *zu* seinem Leben und zu seiner Selbstdefizienz verschränkt. Im psychischen Leiden bricht die Verstehens- und Sinnproblematik nicht zusätzlich, sondern von vornherein auf. Zahnschmerzen und eine depressive Verstimmung haben, auch wenn sie miteinander kommunizieren und sich überlagern können, in je anderer, eigener Weise mit dem Sein des Subjekts und seiner Selbstwahrnehmung zu tun. Zwar lässt sich die Selbstbezüglichkeit psychischen Leidens nicht einfach mit der Erkenntniskraft existentieller Grundstimmungen wie der Angst kurzschließen und dadurch seine pathologische, leidensbezogene Seite zurückdrängen oder verdecken. Nichtsdestoweniger kommt ihm eine besondere Stellung in der reflexiven Verständigung über Grundlagen des Menschseins zu.

Sie gründet darin, dass seelisches Leiden mit Erfahrungen verwandt ist, die in Grundbedingungen der Existenz wurzeln. Die existentielle Haltlosigkeit und Ungesicherheit, die Desorientierung, Entzweiung und innere Unstimmigkeit, die gleichsam in Reinform in der Angst und Verzweiflung aufbrechen, werden in pathologisch verzerrter, nicht assimilierbarer Gestalt im psychischen Leiden gegenwärtig. Dessen intime Verschränkung mit der menschlichen Seinsverfassung wird in Ansätzen der verstehenden Psychopathologie reflektiert, exemplarisch etwa in der sogenannten Daseinsanalyse, die in Aknüpfung an Heidegger von Ludwig Binswanger und Medard Boss entwickelt worden ist. Deren leitende Sichtweise hat Alice Holzhey-Kunz in der These formuliert, dass der seelisch leidende Mensch sich durch eine besondere Hellhörigkeit für die Grundprobleme des Menschseins auszeichne. So kann etwa depressives Leiden als „unverhülltes Vernehmen des existentiellen Unzuhauseseins“ erfahren werden, können psychische Krankheiten generell als Manifestationen eines „Leidens am Dasein“ erscheinen²² und ihnen sogar eine besondere

²² Alice Holzhey-Kunz, *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Probleme*, Wien: Passagen ²2001, S. 154, 197; vgl.

Nähe zur Philosophie attestiert werden – ohne in vorschneller Annäherung die pathologische Qualität des Leidens zu verharmlosen²³ und die Differenz zu nivellieren, die darin liegt, dass der „philosophisch Hellhörige“ das besondere Leiden von der umfassenden existentiellen Erschütterung abzulösen vermag, während der seelisch Kranke in eine deutungs- und ausweglose Leidenserfahrung eingeschlossen ist.²⁴ Generell stoßen wir hier auf eine Frage, die sich im Umgang mit psychischen Störungen – wie mit Phänomenen des Krankseins allgemein – stellt und die das Verhältnis zwischen dem ‚normalen‘ und dem pathologischen Erleben der menschlichen Hinfälligkeit betrifft. Es ist eine Frage, die kontrovers beantwortet wird, zwischen der Statuierung einer prinzipiellen Andersartigkeit und der Annahme einer graduellen Differenz, in welcher die Krankheit gleichsam einen heuristischen Zugang zum menschlichen Dasein eröffnet und umgekehrt dessen Analyse ein vertieftes Verständnis des pathologischen Leidens ermöglicht. Im Konkreten kann es eine offene Frage und eine diffizile Gratwanderung der Diagnostik sein, wieweit eine bestimmte Erlebens- und Verhaltensweise auf die Seite der höheren Einsicht und der Ermöglichung eigentlicher Existenz zu rücken oder aber der Fatalität eines Leidens zuzuordnen ist, dem das Leben widerstrebt und das nach Heilung verlangt. Es ist im Umgang mit Menschen, welche existentielle Grundprobleme durchleben, nicht von vornherein klar, wo die Schwelle zwischen Krankheit und Normalität, die Kluft zwischen pathologischem Leiden und existentieller Negativität verläuft.

4. Die Herausforderung des Negativen

Diese Betrachtungen führen an den Ausgangspunkt zurück. Es geht in alledem, unter verschiedensten Abschattungen, um die Stellung des Negativen im menschlichen Leben. Die Auseinandersetzung mit Angst und Krankheit ist zu reintegrieren in das allgemeine Problem der menschlichen Schwäche und Hinfälligkeit, das seinerseits einen Brennpunkt in der existentiellen Konfrontation mit dem Negativen ausmacht. Negativität bildet einen begrifflichen und lebensweltlichen Hintergrund in der Verständigung über das Sein des Menschen.²⁵ Der Mensch ist herausgefordert durch die unhintergehbare Erfahrung des Negativen, die er in Erlebnissen der Angst und Entzweiung, der Selbstverfehlung und der Begegnung mit Krankheit und Tod macht. Sich im Horizont dieser Erfahrung über sich selbst zu verständigen, vom Negativen her ein Bild seiner selbst zu gewinnen und die Welt zu

Wolfgang Blankenburg, „Die anthropologische und daseinsanalytische Sicht des Wahns“, in: *Psychopathologie des Unscheinbaren. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin: Paradox 2007, S. 69-95.

²³ Wolfgang Blankenburg, „Psychiatrie und Philosophie“, in: Rolf Kühn / Hilarion Petzold (Hg.), *Psychotherapie & Philosophie. Philosophie als Psychotherapie?* Paderborn: Junfermann 1992, S. 317-344, darin S. 331f.

²⁴ Alice Holzhey-Kunst, *Leiden am Dasein*, a.a.O., S. 159.

²⁵ Vgl. Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010; ders., *Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug*, Basel: Schwabe 2015.

interpretieren ist der Kern einer negativen Hermeneutik. Diese kann in zweifacher Weise, als methodischer oder als inhaltlicher Negativismus entfaltet werden. Methodisch-negativistisch ist eine Betrachtungsweise, die sich einer Sache ex negativo versichert, indem sie etwa einen Handlungsvollzug aus seinem Scheitern, eine Zielverfolgung vom Verfehlen her erfasst, sich über das Ideal eines gelingenden, glücklichen Lebens im Spiegel des Misslingens und Leidens verständigt. Merleau-Ponty hat eine solche indirekte Erkundung der humanen Lebensform anhand der verzerrten Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen eines Gehirnverletzten aus dem ersten Weltkrieg durchgeführt.²⁶ Die Störungen und Defizite lassen erkennen, was fehlt, worin der Sinn, die innere Gerichtetheit des ‚gesunden‘ körperlichen und seelischen Lebens besteht. Die negative Zugangsweise basiert auf dem paradoxen Sachverhalt, dass die Sinnorientierung gerade dort, wo sie fehlt bzw. als fehlende oder pathologisch verzerrte erfahren wird, in ihrer Eigenart hervortritt. In der Sache gilt das Interesse eines solchen methodisch-negativistischen Zugangs der ‚wahren‘, an sich seienden Natur des Handelns, Sprechens und Kommunizierens. Im Gegensatz dazu ist eine inhaltlich-negativistische Verständigung auf die erfahrene Negativität selbst, auf die der Existenz anhaftenden Mängel, Unstimmigkeiten und Leiden gerichtet. Ihnen ausgesetzt zu sein, sich ihnen stellen zu müssen gehört zu den Grundbedingungen und Herausforderungen des menschlichen Lebens. In welcher Weise wir diese Manifestationen des Negativen erfahren und wie wir mit ihnen umzugehen, wieweit wir sie zu bewältigen in der Lage sind, kann über Gesundheit und Krankheit, Selbstsein und Entfremdung, Glück und Elend entscheiden.

Im Ganzen durchdringen sich in dieser Erfahrung Negativitäten unterschiedlicher Art, welche die beiden eingangs genannten Differenzierungen übergreifen: Formen des natürlichen und des moralischen Übels, der konstitutiven und der kontingenten Negativität. Wenn wir von Manifestationen des Krankseins ausgehen, so haben wir mit je der einen Seite dieser Differenzierung, mit Formen des natürlichen und konstitutiven Negativen zu tun. Sobald wir jedoch die Erfahrung existentiell vertiefen, stoßen wir auf die untergründige Verbindung mit der anderen Seite, dem Moralisch-Negativen der Verfehlung und Selbstdefizienz, das als solches nicht naturgegeben-notwendig, sondern ein kontingentes, schuldhaftes Übel ist. Das Problem indessen ist, dass uns auch diese Erfahrung nicht mit einer bloß äußerlich-zufälligen, sondern mit einer uns im Innersten affizierenden, aus unserem Innersten kommenden und insofern in unserer eigensten Natur wurzelnden Negativität konfrontiert. Auch wenn die existentielle Selbstverfehlung nicht schlicht durch unsere Natur vorgegeben ist, ist sie doch von unserer konstitutiven Defizienz, unserer Nichtidentität als endliche Wesen schwer abtrennbar. So können am Ende psychische Leiden, Angst und Verzweiflung oszillieren zwischen existentieller Aufrichtigkeit, pathologischer Verdeckung und dem Schrei des Leidens, zwischen höherer Gesundheit, Zerfall und dem Verlangen nach

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945, S. 147-149, 228.

Heilung. In Erschütterungen und grundlegenden Erlebnissen, die den Menschen der Haltlosigkeit seines Seins aussetzen, bleibt der Knoten von konstitutiver und kontingenter, natürlicher und moralischer Negativität unaufgelöst. Dies ist gewissermaßen die existenzphilosophische Pointe, die eine hermeneutische Verständigung über den Menschen, auch wenn sie an der analytischen Distinktion der Negativitätsaspekte festhält, ernst nehmen muss, von der sich hingegen eine medizinische Sicht entfernt, welche die Krankheit nicht als verschuldete Verfehlung, sondern als naturale Defizienz und Leiden wahrnimmt. Gleichwohl bleibt die Auseinandersetzung mit der komplexen, mehrdimensionalen Negativität des Menschseins auch für sie nicht einfach ein Anderes. Sie bleibt für ein vertieftes Verständnis des Krankseins ein heuristischer Flucht- und Orientierungspunkt.