

e-Journal Philosophie der Psychologie	ANGST UND DIE DESINTEGRATION DES SELBST von Petr Kouba (Prag)
--	--

Das Thema dieses Aufsatzes ist: "Angst und die Desintegration des Selbst". Es deutet einen Zusammenhang des Phänomens der Angst mit einer möglichen Desintegration des Selbst an. Wenn wir diesen Zusammenhang erklären wollen, müssen wir das Phänomen der Angst aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachten. Die erste - medizinische - Perspektive wird vom Psychiater und Neurologen Kurt Goldstein repräsentiert, der dieses Phänomen in seiner Studie "Zum Problem der Angst" wie auch in seinem Hauptwerk *Aufbau des Organismus* thematisiert hat. Die zweite – philosophische – Perspektive wird von Martin Heidegger vertreten, dessen Analyse des menschlichen Daseins, wie sie in *Sein und Zeit* präsentiert wird, die Angst als das Grundphänomen der menschlichen Existenz darstellt. Das heißt aber nicht, dass die Philosophie, im Vergleich mit der Psychiatrie, einen besseren Zugang zum Phänomen der Angst hat. Keiner von diesen zwei Ansätzen soll für uns vorrangig sein; noch soll eine das Recht auf die endgültige Wahrheit haben. Das Phänomen der Angst soll stattdessen in der Verbindung der philosophischen mit der medizinischen Perspektive erscheinen.

Dass es hier eine solche Verbindung gibt, dürfen wir glauben, weil die Philosophie von Heidegger in einer Beziehung zur Psychiatrie steht, während die psychiatrische Konzeption von Goldstein einen philosophischen Überbau hat. Die Beziehung von Heideggers Philosophie zur Psychiatrie besteht darin, dass sie eine Grundlage für die psychiatrische Konzeption gewährt, die ihre Gestalter – Ludwig Binswanger und Medard Boss – "psychiatrische Daseinsanalyse" genannt haben. Dieser Titel stammt aus der sog. Daseinsanalytik, die in *Sein und Zeit* als die phänomenologische Deskription des menschlichen Daseins realisiert wird. Heidegger selbst war an der Entstehung der psychiatrischen Daseinsanalyse beteiligt, da er an den regelmäßigen Seminaren mit den Professoren und Studenten im "Burghölzli", der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich, teilgenommen hatte. Die Protokolle aus diesen Seminaren wurden später unter dem Titel "Zollikoner Seminare" veröffentlicht. Im Rahmen der *Zollikoner Seminare* hat sich Heidegger darum bemüht, die Grundlinien des phänomenologischen Zugangs zum menschlichen Dasein und ihre Relevanz für die Psychiatrie und die Medizin zu erklären. Kurt Goldstein hat demgegenüber nicht nur eine Lehre von Krankheit und Gesundheit, sondern auch eine holistische Auffassung des Organismus und seiner Beziehung zur Welt entwickelt. Die Konzeption, in der er die Resultate seiner klinischen Untersuchungen von Patienten mit schweren Hirnverletzungen zusammengefasst hat, konnte deswegen Philosophen wie Maurice Merleau-Ponty oder Georges Canguilhem inspirieren. Obwohl diese Konzeption einige Gemeinsamkeiten mit der psychiatrischen Daseinsanalyse hat, ist sie mehr als nur eine Applikation der phänomenologischen Ontologie im Rahmen der Psychiatrie, da sie aus einer originellen Einsicht in die Sphäre von Krankheit und Gesundheit stammt.

Goldsteins Lehre von Krankheit und Gesundheit

Worin bestehen also die Grundsätze der Konzeption, welche in der Schrift *Aufbau des Organismus* ihren vollkommenen Ausdruck gefunden hat? Die Erfahrungen mit Kriegsinvaliden, welche eine kortikale Läsion erlitten hatten und doch überlebten, hatten Goldstein zur Ablehnung der Ansicht geführt, dass die pathologischen Störungen nur auf eine funktionale Störung eines besonderen

Bereiches des Gehirns oder eines anderen Organs zurückzuführen sind. Wenn die Patienten mit kortikaler Läsion Symptome wie Aphasie, Alexie oder Amnesie aufweisen, reicht es nicht, diese Symptome als Ausdrücke der Dysfunktion eines spezifischen Gehirnteiles zu begreifen. Um diese pathologischen Symptome adäquat zu verstehen, sagt Goldstein, muss man nicht nur auf isolierte Funktionen, sondern auf den ganzen Organismus in seiner Beziehung zur Umgebung Rücksicht nehmen.¹ Wenn diese pathologischen Symptome als solche irgendeinen Sinn haben, dann nur in Beziehung zur Umgebung, in der sich der Organismus befindet; sie sind nichts anderes als die Antwort des Individuums auf die Ansprüche und Herausforderungen der konkreten Umgebung. Es ist deshalb ein grober Fehler, wenn die medizinische Wissenschaft den Organismus aus seiner natürlichen Umwelt unreflektiert herausreißt, wie es zum Beispiel unter Labor-Bedingungen passiert. Pathologische Symptome ändern sich nämlich mit den Ansprüchen, auf die der Kranke antworten muss. Patienten mit amnestischer Aphasie, welche die Schwierigkeit haben, Wörter zu finden, haben nicht einfach die Sprache verloren; sie können die Wörter sehr wohl nutzen, jedoch nur in einem praktischen Kontext. Wenn sie die Wörter als abstrakte Zeichen nutzen sollen, dann versagt ihre sprachliche Fähigkeit.² Was eine pathologische Störung charakterisiert, ist also eher das gestörte Verhalten des ganzen Organismus in seiner Beziehung zur Umgebung, und nicht der Ausfall irgendeines funktionalen Inhalts. Die pathologische Störung betrifft immer den ganzen Organismus in seiner psycho-somatischen Komplexität, indem sie seine physiologischen Konstanten als auch seine Interaktionsweise mit der Umgebung modifiziert. Die Summe dieser Veränderungen konstituiert dann das *Kranksein* als eine qualitative Modifikation der individuellen Existenz in ihrer psycho-somatischen Einheit.

Wenn Goldstein von einem gestörten Verhalten des Organismus spricht, muss er natürlich auch erklären, was er unter einem ungestörten Verhalten versteht. Das ungestörte Verhalten des Organismus besteht aus dem stabilen, ausgeglichenen Benehmen, das dem Individuum erlaubt, immer in einem harmonischen Verhältnis zu seiner Umgebung zu bleiben. Das Individuum ist in Ordnung, wenn es auf die Ansprüche der Umgebung angemessen antwortet und deren unregelmäßige oder unerwartete Änderungen aushalten kann. Das ungestörte Verhalten gibt dann dem Individuum das Gefühl der Mühelosigkeit, Freiheit und Ungezwungenheit. Die pathologische Störung untergräbt dagegen das stabile, ausgeglichene Verhalten des Organismus und sein harmonisches Verhältnis mit der Umgebung. Das Verhalten des Organismus ist gestört, wenn er nicht mehr fähig ist, auf die Ansprüche seiner Umgebung zu antworten, welche er früher ohne Problem ertragen konnte. Eine solche Situation kann natürlich nicht nur auf Grund irgendeiner Beschädigung des Organismus entstehen wie zum Beispiel bei Patienten mit kortikaler Läsion, sondern auch, wenn die Ansprüche der Umgebung in solchem Maße ansteigen, dass das Individuum nicht mehr imstande ist, auf diese angemessen zu antworten. In beiden Fällen entwickelt sich ein somatischer und psychischer Schock, den Goldstein als die Katastrophensituation bezeichnet. Es handelt sich um die Situation, wo die Beziehung des Organismus zur Umgebung erschüttert oder sogar zerbrochen wird. Das Individuum erlebt die Katastrophensituation als Erschütterung und Verunsicherung, die seine Existenz direkt bedrohen. In einer solchen Katastrophensituation kann man nicht leben. Und auch wenn sie später

¹ Goldstein, Kurt: *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological data in Man*. Zone Books, New York 2000, S. 35, 36.

² *The Organism*, S. 38.

überwunden ist, stellt sie eine große Belastung für den Organismus dar, die viele Nachwirkungen mit sich bringt.

Falls es dem Individuum gelingt, die Katastrophensituation zu überwinden, bedeutet das, dass seine Beziehung zur Umgebung sich stabilisiert und sein Verhalten wieder ausgeglichen wird. So etwas kann passieren, auch wenn der Organismus immer noch beschädigt ist. Auch Patienten mit schweren Hirnverletzungen können die Katastrophensituation überwinden, obwohl ihr ungestörtes Verhalten keine Rückkehr in den vormaligen Existenzstand, sondern eher eine neue Lebenskonstante darstellt. Diese neue Lebenskonstante fasst die bewahrte und die pathologisch modifizierte Verhaltensweise zusammen. Im Hinblick auf die Reorganisation der Lebensfunktionen, die ungestörtes Verhalten wieder ermöglicht, bemerkt Goldstein, dass jede Krankheit ein innovativer Prozess ist. Weil aber eine Lebensfunktion nicht durch eine andere völlig substituiert werden kann, bringt jede Wiederherstellung der Stabilität, die es dem Kranken erlaubt, die Katastrophensituation zu bewältigen, obwohl die Beschädigung seines Organismus nicht beseitigt wird, eine Beschränkung seiner Freiheit mit sich. Da die Katastrophensituation für den Kranken nicht erträglich ist, bemüht er sich, das ungestörte, ausgeglichene Verhalten wiederaufzunehmen, auch wenn er dafür eine Beschränkung seiner Verhaltensmöglichkeiten und Begrenzung seiner Umwelt in Kauf nehmen muss. Somit ist eine solche Reduktion nicht als Nachweis der funktionalen Defizienz, sondern eher als Anpassungsfähigkeit des Organismus zu deuten, wie es Goldstein beim Verhalten der Patienten mit kortikaler Läsion dokumentiert. Diese Patienten versuchen alle Anlässe zu vermeiden, auf die sie nicht angemessen zu reagieren vermögen und wegen welchen sie in den Katastrophenzustand entgleiten könnten. Einen besonderen Aspekt ihres Verhaltens repräsentiert die zähe Bestrebung, allen Faktoren auszuweichen, die das Chaos oder die Leere in die Welt bringen. Ein Ergebnis dieser Bestrebung ist zum Beispiel eine übertriebene Ordentlichkeit oder das Bedürfnis, immer beschäftigt zu sein. Da Patienten mit kortikaler Läsion immer von der Katastrophensituation bedroht sind, können sie weder Unordnung noch Untätigkeit ertragen, denn dadurch könnte die Katastrophe wieder ausbrechen.³ Alle diese Verteidigungsmanöver zum Schutz gegen den Ausbruch der Katastrophensituation zeigen, dass das ungestörte Verhalten des Individuums dank seiner Anpassungsfähigkeit möglich ist, welche ihm erlaubt, sogar mit einer schweren Schädigung zu existieren. Das gilt nicht nur für Patienten mit kortikalen Läsionen, sondern für alle Patienten, deren pathologische Beschädigung nicht völlig beseitigt werden kann (Diabetiker, zum Beispiel, müssen Insulin bekommen, Diäten einhalten und regelmäßig essen, sonst sind sie in Gefahr, einen diabetischen Schock zu erleiden). Um diese Anpassungsfähigkeit zu bewerten, ist es aber nötig, alle pathologischen Störungen im Licht der Katastrophensituation zu thematisieren, die ihre letzte Wahrheit ist. Es ist die Katastrophensituation, welche das Wesen der pathologischen Störungen bestimmt.

Für uns ist dabei wichtig, dass die Erfahrung der Katastrophensituation die Form der Angst hat. Die Katastrophensituation, wie sie von Goldstein beschrieben wird, manifestiert sich in der Angst. Als solche spielt die Angst nicht nur im Verhalten der Patienten mit groben Hirnschädigungen eine bedeutende Rolle, sondern auch in Psychosen und Neurosen. Am Anfang der akuten Psychose ist es die Angst, welche die menschliche Erfahrung völlig beherrscht. Die Angst tritt gemeinsam mit der totalen Desorientierung des Patienten zusammen auf; sie steht im Mittelpunkt der psychotischen Erfahrung, die dem Schrecklichen, Unheimlichen und Fremden ausgesetzt ist, was

³ *The Organism*, S. 51-56.

manchmal sogar zum ängstlichen Stupor führt. Wenn die Angst vorübergehend verschwindet, ist es nur dank der Rettungsmanöver, die sie verdecken sollen. Die ganze Neurose ist dann nichts anderes als die Verteidigung gegen die Angst, die aber mit den Verteidigungsmechanismen durch die persönliche Historie verbunden ist und so immer wieder herausgerufen wird. Neben den psychotischen und neurotischen Störungen beteiligt sich die Angst auch am Ausbruch von vielen körperlichen Erkrankungen. Die akuten Stadien solcher Erkrankungen wie Diabetes oder Herzinfarkt sind von Angst begleitet, welche die Verwirrtheit und die chaotische Haltung des Patienten verständlich macht. Goldstein geht sogar so weit, dass er behauptet: "Fast jede körperliche Erkrankung geht beim Ausbruch mit Angst einher, und die Angst hält so lange an, bis Beruhigung darüber gewonnen ist, dass keine Gefahr für die Existenz besteht."⁴

Was ist aber die Angst? Im Allgemeinen kann man sagen, dass Angst "das Erlebnis einer Gefahr, einer Gefährdung der eigenen Person" ist.⁵ Alle verschiedenen Erscheinungen der Angst haben einen gemeinsamen Nenner, und das ist das Erlebnis einer Gefahr, die nicht unbedingt mit Schmerzen zusammenhängt. Obwohl der Schmerz auch eine Gefährdung der Existenz signalisiert, stellt er eine andere Gefährdung dar als die Gefahr, die wir in der Angst erleben. Die affektive Qualität der Schmerzreize braucht nicht immer negativ betont zu sein, sie kann fast ein gewisses Lustgefühl erreichen; Angst hingegen ist immer negativ betont.

Um dieses Erlebnis der Gefahr richtig zu verstehen, ist es zusätzlich nötig, die Angst von der Furcht folgerichtig zu unterscheiden. Auch die Furcht ist mit dem Erlebnis von Gefahr verbunden, nämlich der Gefahr, die uns von etwas Seiendem droht, aber gerade darin besteht ihre Verschiedenheit von der Angst. Die Furcht ist immer mit etwas Seiendem verbunden, das als das Fürchterliche erscheint, während sich die Angst auf kein Seiendes bezieht. In der Angst gibt es kein einziges Seiendes, das gefährlich sein könnte. Wie man im Deutschen sagt: Wir fürchten uns vor etwas, aber: Wir ängstigen uns. In anderen Worten, die Gefahr, die wir in der Angst fühlen, bleibt völlig unbestimmt. Die Furcht lässt uns immer irgendeine Möglichkeit, etwas zu unternehmen, weil wir etwas drohendes Seiendes vor uns haben, gegen das wir uns wehren können oder vor dem wir fliehen können. Das aber gilt in der Angst nicht. "Die Angst sitzt uns gewissermaßen im Rücken, wir können nur versuchen, ihr zu entfliehen, allerdings ohne zu wissen, wohin, weil wir sie von keinem Orte herkommend erleben, so dass uns diese Flucht auch nur zufällig einmal gelingt, meist misslingt, die Angst bleibt immer mit uns verhaftet", sagt Goldstein.⁶ Insbesondere die Angst, die sich beim Ausbruch der Psychose manifestiert, ist so drückend, weil die Patienten nicht sagen können, woher die Gefahr kommt. Bevor sie eine paranoide Re-Interpretation ihrer Erfahrung machen, welche die Angst in die Furcht vor den Feinden und Verbrechern umwandelt, wissen sie nur, dass sie sich unheimlich fühlen. Diese Unheimlichkeit der Angst bietet keinen Halt, keinen Stützpunkt. Weil sie die unmittelbare Verbindung zwischen dem Individuum und der Welt stört, führt die Unheimlichkeit der Angst zu einer erstarrten Abgeschlossenheit gegenüber der Welt; sie lässt die Welt ganz irrelevant erscheinen und keine zweckmäßige Wahrnehmung oder Handlung kommt mehr zustande.

So ist es auch bei organisch Hirngeschädigten, wenn sie vor eine Aufgabe gestellt sind, die sie nicht erfüllen können. In einer solchen Situation bricht bei ihnen die Angst aus, die sinnlose, chaotische

⁴ Goldstein, Kurt: "Zum Problem der Angst", in: *Selected Papers/ Ausgewählte Schriften*, Phenomenologica, Martinus Nijhoff, Hague 1971, S. 246.

⁵ "Zum Problem der Angst", in: *Selected Papers/ Ausgewählte Schriften*, S. 231.

⁶ "Zum Problem der Angst", S. 235.

Reaktionen erweckt, die Wahrnehmung verwirrt und schlussendlich zur Loslösung von der Welt führt. Daraus folgt, dass die Angst dann auftritt, wenn es ein Missverhältnis zwischen der Wesenheit des Individuums und der Welt gibt. Es wäre aber irrig zu denken, dass die Angst eine Folge des Missverhältnisses zwischen dem Individuum und der Welt ist; sie ist eher ein direkter Ausdruck dieses Missverhältnisses. Die Angst ist nichts anderes als eine katastrophale Erschütterung des Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Welt. Davon zeugt auch die Tatsache, dass ein Patient mit kortikaler Läsion, der vor eine unlösbare Aufgabe gestellt ist, die klare Bewusstseinsvorstellung von dieser Aufgabe verliert. Im Zustand der Angst wird nämlich das gestört, was Goldstein "die Sphäre der Unmittelbarkeit" nennt.⁷ Es handelt sich um die Sphäre des unmittelbaren Kontakts mit der Welt, die hinter allen subjektiv-objektiven Beziehungen steht. Bevor wir uns als Subjekte von Objekten abgrenzen können, sagt Goldstein, sind wir immer schon in der Welt, deren Totalität unsere Existenz umringt und ermöglicht. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Welt, das wir in der Sphäre der Unmittelbarkeit haben, gewährt uns eine Basis für ein ungestörtes, geordnetes Verhalten. Es ist das Gefühl der Sicherheit und Gelassenheit, dank dem unsere harmonische Selbstverwirklichung möglich ist. Ohne Vertrauen zur Welt, welches wir in der Sphäre der Unmittelbarkeit finden, können wir unsere Existenz nicht erfüllen, und gerade diese Sphäre ist es, die in der Angst erschüttert wird.

Weil die Sphäre der Unmittelbarkeit nicht nur unsere Zusammengehörigkeit mit der Welt, sondern auch unsere Existenz ermöglicht, wird die Existenz als solche zugleich mit der Verunsicherung ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Welt tief erschüttert. Die Zersetzung der Sphäre der Unmittelbarkeit, wo ein unmittelbarer Kontakt mit der Welt möglich ist, lässt darum kein weltloses "Ich" bestehen. Was hingegen in der Angst geschieht, ist die Desintegration des Selbst. Die oben erwähnte Gefährdung der individuellen Existenz, die sich in der Angst aktualisiert, besteht im Zerfall des Selbst. Im Hinblick auf diese vernichtende Depersonalisation ist es unrichtig zu konstatieren, dass jemand Angst hat; stattdessen müssen wir sagen, dass diese Person von der Angst ergriffen ist, oder noch besser, dass er oder sie die Angst *ist*, denn es bleibt kein Selbst übrig, welches sich ängstigen könnte.

Während das Selbst im Zustand der Angst zerstört wird, bleibt es in der Furcht genau so wie das Verhältnis zu etwas Seiendem bewahrt. Deswegen kann man die Furcht durch die Angst verstehen, aber nicht umgekehrt. Die Furcht ist möglich, nur sofern eine Disposition zur Angst besteht. Nur weil wir von der Angst bedroht sind, können wir uns fürchten. Die Furcht, sagt Goldstein, ist "nichts anderes als das *Erlebnis der Möglichkeit des Eintretens der Angst*".⁸ In der Furcht fürchten wir das Eintreten der Angst. Was an dem bestimmten Seienden fürchterlich ist, ist die Möglichkeit, dass es imstande ist, die Angst zu erwecken.

Wir sollen allerdings nicht vergessen, dass die Angst nicht nur mit dem Kranksein, sondern auch mit dem Gesundsein verbunden ist. Wir sind von der Angst bedroht, auch wenn wir ganz gesund sind, denn die Möglichkeit eines Missverhältnisses zwischen dem Individuum und der Welt ist nie völlig ausgeschlossen. So ein Missverhältnis entsteht immer dann, wenn wir uns in einer Situation befinden, auf die wir nicht angemessen reagieren können, wenn wir eine neue Aufgabe bewältigen müssen, zu der wir nicht bereit sind. Die Auseinandersetzung mit einer neuen Situation gibt uns aber auch die Möglichkeit, unsere Angewohnheiten aufzugeben und uns neue Möglichkeiten anzueignen. Anders gesagt, wir können alte Strukturen des Verhaltens brechen und neue Dinge

⁷ *The Organism*, S. 20, 21.

⁸ "Zum Problem der Angst", S. 242.

lernen, weil wir der Angst wesentlich ausgesetzt sind. Das beste Beispiel dafür sind Kinder, welche eine außerordentliche Tendenz haben, neue Dinge zu lernen und neue Aufgaben zu bewältigen, obwohl sie zugleich Angstzustände überwinden müssen. Kinder versuchen nicht, alle neue Situationen, die das Missverhältnis zwischen ihnen und der Welt hervorbringen, zu meiden; sie suchen die Gefahr der Angstsituationen immer wieder auf. Wir sehen also, dass Angst eine wesentliche Konstante der menschlichen Existenz ist, die eine unentbehrliche Rolle in unserer Auseinandersetzung mit der Welt spielt. Der grundlegende Unterschied zwischen Kranksein und Gesundsein besteht dabei nicht in der Anwesenheit oder Abwesenheit der Angst, sondern im verschiedenen Verhältnis zu ihr. Wenn das Kranksein eine Unfähigkeit, den Angstsituationen standzuhalten, und die daraus folgende Notwendigkeit, sie zu vermeiden, charakterisiert, dann zeichnet sich das Gesundsein durch eine Senkung der Anzahl der Sicherungen gegen die Angst aus. So müssen Patienten mit kortikaler Läsion allen Situationen ausweichen, bei denen sie ahnen, dass sie zum Ausbruch der Angst führen können. Um diesen Situationen zu entgehen, konzentrieren sie sich auf die Aktivitäten, die für sie keine Gefährdung darstellen. Die monotone Ausführung der immer gleich bleibenden Akte, die die Hirngeschädigten vor jeder unerwarteten Veränderung, vor jeder neuen Situation schützen soll, bildet einen Gegensatz zur unermüdlichen Aktivität der Kinder, die ihre Existenz verwirklichen, indem sie immer neue Eindrücke und Erfahrungen suchen.⁹ Die konservative Tendenz zur Wiederholung des Alten steht hier der progressiven Tendenz zur Selbstverwirklichung entgegen. Der Unterschied zwischen Kranksein und Gesundsein besteht also darin, dass im Ersten die Selbstbewahrung und im Zweiten die Selbstverwirklichung überwiegt. Wie aber Goldstein betont, sind Selbstbewahrung und Selbstverwirklichung nie voneinander völlig separiert, weil ohne die progressive Tendenz die Anpassung an die pathologische Beschädigung nicht möglich und ohne die konservative Tendenz das normale, geordnete, kontinuierliche Verhalten nicht haltbar wäre. Mit Ausnahme der Endstadien des Krankseins handelt es sich immer um die momentane Relation zwischen Selbstbewahrung und Selbstverwirklichung der menschlichen Existenz. Die menschliche Existenz schwankt zwischen beiden Tendenzen, bisweilen mehr von der einen, bisweilen mehr von der anderen bestimmt.

Diese wechselnde Polarität gilt aber nicht nur für den Menschen, sondern auch für die Tiere. Weil die Tiere in einer Beziehung zu ihrer Umwelt stehen, können sie durch eine Erschütterung dieser Beziehung überschnappen, und das heißt, dass sie von der Angst bedroht sind.¹⁰ "Die Angst ist auch keineswegs etwas spezifisch Menschliches. Zweifellos haben auch die Tiere Angst", sagt Goldstein.¹¹ Die Zusammengehörigkeit des menschlichen Organismus mit der Welt ist ja viel komplizierter und komplexer als die Struktur des animalischen Lebens, aber das hindert Goldstein nicht zu vermuten, dass Angst bei den Tieren – genau wie beim Menschen – auftritt, wenn sie auf eine Situation nicht adäquat reagieren können.¹² Ob die Tiere auch Furcht haben können, bleibt andererseits dubios, weil ihre Auseinandersetzung mit der Umwelt nicht so hoch strukturiert ist, um die klare Erkennung des Seienden als solches zu ermöglichen. Man dürfte also nur *per analogiam* sagen, dass die Tiere Furcht vor der Angst haben.

⁹ "Zum Problem der Angst", S. 247-248.

¹⁰ Hier sei bemerkt, dass Goldsteins Konzeption unter dem Einfluss der Umweltlehre von Jakob von Uexküll steht.

¹¹ "Zum Problem der Angst", S. 231.

¹² "Zum Problem der Angst", S. 255.

Heideggers Auffassung von Angst

Nun fragen wir uns, ob Heidegger Goldsteins Ansicht über die Angst teilen könnte. So etwas wäre freilich kaum möglich. Obwohl er auch von einer prinzipiellen Verschiedenheit von Angst und Furcht ausgeht, die darin besteht, dass die Furcht immer auf ein Seiendes bezogen ist, während die Angst in keiner Beziehung zum Seienden steht, würde er nie annehmen, dass auch die Tiere Angst erleben können. Die Angst ist bei Heidegger nur für den Mensch reserviert, den er als das Dasein charakterisiert. Angst zu erleben ist das Privilegium des menschlichen Daseins. Warum dies so ist und wie die Angst das Dasein auszeichnet, sollten wir jetzt andeuten.

Im Vortrag *Was ist Metaphysik?* erklärt Heidegger, dass die Angst von der Furcht grundverschieden ist, weil wir uns vor einem bestimmten Seienden fürchten, aber wenn wir von Angst ergriffen sind, das Seiende völlig hinfällig wird. Nichts von dem, was innerhalb der Welt vorhanden ist, ist in der Angst relevant. Obwohl das Seiende selbst nicht zerstört wird, wird es irrelevant und das einzige, was uns in der Angst betrifft, ist das Nichts. Das, was die Angst auszeichnet, ist dieses Nichts, das kein Seiendes ist. Was ist aber die Nichtigkeit, die sich in der Angst meldet? Das Nichts, das von allem Seienden radikal verschieden ist, sagt Heidegger, ist das Sein. In der Angst bekundet sich das Sein als solches. Besser gesagt, was sich in der Angst offenbart, ist die Tatsache, dass uns das Sein als solches zugänglich ist, dass es für uns offen ist. In der Angst offenbart sich nichts anderes als die Offenheit des Seins, auf die sich das Dasein bezieht. Die Ausnahmestellung des Daseins besteht gerade darin, dass es als einziges Seiende die Beziehung zur Offenheit des Seins hat. Während der Stein oder das Tier ist, ohne eine Beziehung zum Sein zu haben, bezieht sich das Dasein wesentlich auf die Offenheit des Seins. Diese Beziehung bezeichnet Heidegger als Transzendenz vom Seienden im Ganzen zum Sein. Das Dasein transzendiert, indem es vom Seienden gesamthaft zum Sein ekstatisch übergeht, und das geschieht gerade in der Angst. Obwohl der ekstatische Übergang vom Seienden zum Sein in der Angst explizit wird, heißt das nicht, dass das Dasein nur auf diese Stimmung beschränkt ist. Solange das Dasein existiert, transzendiert es immer, und als Transzendierendes hält es sich in der Offenheit des Seins auf. Die Offenheit des Seins, in der wir uns aufhalten, bleibt aber meistens verborgen, weil wir uns im Rahmen der alltäglichen Existenz nur dem Seienden widmen und das Sein vergessen. Die Angst ist dabei eines von den ungewöhnlichen Phänomenen, die uns an die Offenheit des Seins erinnern und wieder zu ihr führen.

Die Transzendenz, wie sie Heidegger thematisiert, eröffnet aber nicht nur die Beziehung des Daseins zum Sein als solchem, sondern auch zu seinem eigenen Sein. Das Dasein bezieht sich wesentlich auf sein eigenes Sein, indem es dasjenige immer irgendwie versteht. Auch wenn das Dasein an sich selbst gar nicht denkt, geht es ihm um sein eigenes Sein. Das Dasein kann sich gegenüber nie völlig gleichgültig sein, weil es durch den Akt der Transzendenz zu seinem eigenen Sein geführt wird. Falls die Transzendenz das Dasein von seiner Eingenommenheit vom Seienden, mit dem es sich beschäftigt, zu seinem eigenen Sein bringt, so hängt diese notwendigerweise mit der Individuation des Daseins zusammen. Wie es Heidegger in *Sein und Zeit* formuliert: "Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt."¹³ Wenn die Angst das Phänomen ist, in dem die Transzendenz vom Seienden zum Sein besonders explizit wird, dann muss hier auch die radikale Individuation des Seins des Daseins geschehen. Im Rahmen der alltäglichen Existenz ist das Dasein vom Seienden, mit dem es sich beschäftigt, so eingenommen, dass es sich in ihm verliert und sich

¹³ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 38.

vergisst, aber in der Angst ist so etwas nicht möglich. In der Angst wird das Dasein aus seiner Eingenommenheit vom Seienden herausgerissen und auf sein vereinzelt Sein geworfen. Es begegnet sich selbst in seiner Verschiedenheit von allen Aufgaben und Rollen, welche die alltägliche Manipulation mit dem Seienden umfasst. Darüber hinaus wird das Dasein von den Anderen abgetrennt, mit denen es im Rahmen der alltäglichen Existenz kooperiert, rivalisiert oder sympathisiert. Die Gemeinschaft mit den Anderen wird in der Angst zerbrochen und das Dasein wird vereinzelt. Angst ist eine besondere Stimmung, weil sie vereinzelt. "Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«", sagt Heidegger.¹⁴ Damit möchte er aber nicht den Eindruck erwecken, dass das Dasein ein weltloses "Ich" sei. Das Dasein zeigt sich in der Angst nicht als ein isoliertes Subjekt, sondern als eine non-substantive Offenheit, die Heidegger In-der-Welt-sein nennt. "Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein", betont er im Hinblick auf die Stimmung der Angst.¹⁵ Wenn aber die Angst das Dasein vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt, offenbart sich, dass Heidegger in krassem Widerspruch zu Goldstein steht, der in der Angst eine imminente Bedrohung der Integrität des Selbst entdeckt. Im Gegensatz zu Goldstein sieht er in der Angst keine Desintegration des Selbst, sondern eine radikale Vereinzelung.

Dabei soll man nicht vergessen, dass Angst in *Sein und Zeit* mehr als eine von vielen anderen Stimmungen ist. Angst ist die Grundstimmung des Daseins, weil sie zeigt, wie es um dieses eigentlich steht. Die Grundstimmung der Angst bestimmt das Dasein in seinem Grunde. Die Angst macht klar, dass das Dasein in seinem Grunde einsam und heimatlos ist. Obwohl das Dasein in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit mit dem Seienden vertraut ist, obwohl es mit den Anderen zusammengebunden ist, zeugt Angst davon, dass es sich ursprünglich nicht-zu-Hause und allein findet. Die Situation der Einsamkeit und Heimatlosigkeit ist wesentlicher als alle Situationen, in welchen wir mit dem Seienden und Anderen vertraut sind, denn Angst ist ursprünglicher als alle anderen Stimmungen. Das Dasein ist jederzeit irgendwie gestimmt, aber es ahnt immer die ursprüngliche Angst, die von den anderen Stimmungen unterdrückt wird. Alle anderen Stimmungen bieten uns eine Entlastung von der Last der Angst an. Wir haben eine ausgesprochene Tendenz, uns über die Angst hinweg in eine gehobene Stimmung zu erheben. Weil aber Angst das Dasein immer schon latent bestimmt, kann sie in jedem Augenblick erwachen. Dazu bedarf sie keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Vorkommnis. "Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen", betont Heidegger.¹⁶ Als solche kann die Angst die Vertrautheit mit dem Seienden und der Gemeinschaft mit den Anderen jederzeit durchbrechen.

Wie sollen wir aber die ontologische Struktur des Daseins verstehen, wenn es im Grunde heimatlos und vereinzelt ist, obwohl es sich gewöhnlich in seiner Eingenommenheit von dem Seienden und seiner Gemeinschaft mit den Anderen Zu-Hause fühlt? Um diese Struktur darzustellen, können wir uns an das Schema erinnern, das Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* präsentiert:¹⁷



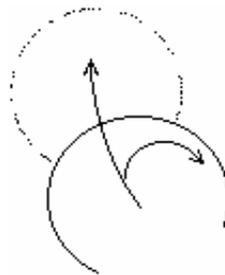
¹⁴ *Sein und Zeit*, S. 188.

¹⁵ *Sein und Zeit*, S. 189.

¹⁶ *Sein und Zeit*, S. 189.

¹⁷ *Zollikoner Seminare*, S. 3.

Es handelt sich um den Entwurf des Daseins, das als In-der-Welt-sein existiert. Dieses Schema soll klar machen, dass das Dasein kein Subjekt, das sich auf außenstehende Objekte bezieht, sondern ein offenes In-der-Welt-sein ist. Das In-der-Welt-sein entspricht hier der Sphäre der Unmittelbarkeit, die Goldstein im *Aufbau des Organismus* thematisiert, denn sie macht auch die Distinktion von Subjekt und Objekt überflüssig. Dabei ist es wichtig zu begreifen, dass das Dasein nicht nur sein offenes In-der-Welt-sein, sondern auch die dynamische Struktur seiner Existenz charakterisiert. Das Sein des Daseins ist in seinem Wesen dynamisch, weil es sich auf das innerweltlich Seiende bezieht. Das skizzierte Schema der ontologischen Struktur des Daseins ist aber trotzdem noch nicht komplett. Was hier fehlt, ist die Bewegung der Transzendenz, durch die sich das Dasein auf sein eigenes Sein und auf das Sein als solches bezieht. Es fehlt hier der Übergang von dem sich zeigenden Seienden zur Offenheit des Seins, die sich in der Angst offenbart. Um die ontologische Struktur des Daseins, das vom innerweltlichen Seienden zur Offenheit des Seins transzendiert, zu erblicken, müssen wir das Schema folgendermaßen ergänzen:



Auf diesem Schema zeigt sich die Eingenommenheit des Daseins vom innerweltlichen Seienden, so wie auch seine Beziehung zur Offenheit des Seins. Diese Beziehung ist für die ganze ontologische Struktur des Daseins primär, weil ohne sie kein Verhältnis zum Seienden möglich wäre. Das Dasein kann sich mit dem Seienden nur insofern befassen, als es das Sein als solches versteht. Sofern das Dasein in der Offenheit des Seins steht, kann es auch seine Beziehung zum Sein als solches vergessen und sich im Seienden verlieren. Diese Vergessenheit und Verlorenheit des Daseins bezeichnet Heidegger als das "Verfallen". Es handelt sich um eine Wirbel-Bewegung, in der sich das Dasein mehr und mehr verirrt. Wenn das Dasein in dieser Weise existiert, bleibt es unvollständig und kann seine ursprüngliche Ganzheit nie erreichen. Nur wenn wir die Beziehung des Daseins zur Offenheit des Seins in Betracht ziehen, können wir also die gesamte ontologische Struktur des Daseins in ihrer ursprünglichen Ganzheit erfassen. Obzwar diese ontologische Struktur gegliedert ist, bildet sie doch eine ursprüngliche Einheit. Wie soll man diese gegliederte Einheit begreifen?

Das erste konstituierende Moment der ontologischen Struktur des Daseins, das in *Sein und Zeit* beschrieben wird, ist die Stimmung, die unser jeweiliges Befinden bestimmt. Deswegen bezeichnet Heidegger die Stimmung als "Befindlichkeit". Die Befindlichkeit macht offenbar, wie sich das Dasein selbst befindet. Wir haben schon bemerkt, dass das Dasein immer irgendwie gestimmt ist. Die Befindlichkeit der Stimmung hat also immer schon klargemacht, "wie einem ist". Die Befindlichkeit der Stimmung bestimmt aber nicht nur, wie sich das Dasein selbst befindet; sie bestimmt auch, wie sich das Seiende im Ganzen zeigt. Die Stimmung entscheidet darüber, wie wir das Seiende im Ganzen anschauen. Weil verschiedene Stimmungen die Welt in verschiedenen Farben und Tönen zeigen, ist die Welt stimmungsmäßig erschlossen. Daraus folgt, dass die Stimmung das Dasein selbst genau so wie die Welt erschließt. Jede Stimmung erschließt das ganze In-der-Welt-sein. Sie

kommt weder von "Außen", noch von "Innen", sondern erschließt das In-der-Welt-sein in seiner Totalität. Nur weil das In-der-Welt-sein durch die Stimmung je schon erschlossen ist, kann das Dasein vom innerweltlichen Seienden affektiert werden. Indem die Stimmung das In-der-Welt-sein erschließt, wirft sie das Dasein in die Welt, wo es etwas Anderem begegnen kann. Durch die Befindlichkeit der Stimmung ist das Dasein immer schon in die Welt geworfen. Diese Geworfenheit des Daseins heißt bei Heidegger Faktizität. Die Faktizität des Daseins ist der Ausdruck der Tatsache, "dass es ist und zu sein hat", und zwar als In-der-Welt-sein, weil es in der Welt durch die Stimmung situiert ist.

Das In-der-Welt-sein ist allerdings nicht nur auf die Befindlichkeit der Stimmung beschränkt. Obwohl das Dasein durch die Stimmung in der Welt situiert ist, beschränkt es sich nicht auf reines Gestimmtsein, weil jede Stimmung mit dem Verstehen verbunden ist. Es gibt keine Stimmung ohne Verstehen der Situation, in die das Dasein durch die Stimmung geworfen wird. Wenn das Dasein durch die Stimmung in der Welt situiert ist, begegnet es dem innerweltlichen Seienden und der Existenz der Anderen, was ihm ein Ausmaß an Möglichkeiten öffnet. Diese Möglichkeiten, die das Dasein versteht, sind Möglichkeiten seines eigenen Seins. Indem das Dasein diese Möglichkeiten versteht, wird es sich über sein eigenes Seinkönnen klar. Damit erweist sich das zweite konstituierende Moment der ontologischen Struktur des Daseins als das Verstehen. Das Verstehen gehört zur ontologischen Struktur des Daseins genauso ursprünglich wie die Befindlichkeit der Stimmung. Als solche umfasst das Verstehen nicht nur die theoretische Anschauung, sondern auch die praktische Handlung. Die theoretische sowie die praktische Art des Verstehens ist nur möglich, sofern das Dasein die Möglichkeiten seines In-der-Welt-seins entdeckt. Indem das Dasein seine Situation versteht, wirft es sich seine Möglichkeiten voraus. Das Verstehen hat deswegen die existentielle Struktur des Entwurfes, was aber nicht heißt, dass das Dasein seine unbeschränkte Willkür durchsetzen kann. Das Dasein ist je schon durch die Stimmung in die Welt geworfen und nur so kann es seine Möglichkeiten entwerfen. Der Entwurfscharakter des Verstehens ist mit der Geworfenheit des Daseins, die sich in der Stimmung manifestiert, wesentlich verbunden. Die dynamische Struktur des Seins des Daseins besteht in seiner Geworfenheit als auch in seinem verstehenden Entwurf. Deswegen sagt Heidegger, dass das Dasein als "geworfener Entwurf" existiert.¹⁸ Als geworfener Entwurf kann das Dasein existieren, weil es sich auf die Offenheit des Seins bezieht, die sich ursprünglich in der Stimmung der Angst offenbart. Obwohl die Offenheit des Seins meistens verdeckt bleibt, bewahrt sich das Dasein immer ein unthematisches Bewusstsein von ihr. Um seine Möglichkeiten entwerfen zu können, muss das Dasein irgendwie das Sein als solches verstehen. "Im Entwerfen auf Möglichkeiten", betont Heidegger, "ist schon Seinsverständnis vorweggenommen."¹⁹

Die Offenheit des Seins, die sich in der Angst offenbart, bleibt aber gewöhnlich verdeckt, weil das Dasein sich meistens nur mit dem Seienden befasst. Die Eingenommenheit vom innerweltlichen Seienden stellt das dritte wesentliche Moment dar, das die ontologische Struktur des Daseins zusammen mit der Befindlichkeit der Stimmung und dem verstehenden Entwerfen konstituiert. Dieses wesentliche Moment, das die ontologische Struktur des geworfenen Entwurfes komplett macht, ist in *Sein und Zeit* als "Sein bei dem Seienden" bezeichnet. Heidegger begreift es als den Ausdruck der Tatsache, dass das Dasein mit dem innerweltlichen Seienden vertraut ist und dass es

¹⁸ *Sein und Zeit*, S. 148.

¹⁹ *Sein und Zeit*, S. 147.

die Tendenz hat, sich in dem Seienden zu verlieren. Die Vertrautheit mit dem Seienden beinhaltet nämlich das Zurückweichen vor der Unheimlichkeit, die sich im Unzu Hause der Angst manifestiert. Die Einheit von Befindlichkeit, Verstehen und Sein bei dem Seienden bildet dann die einheitliche ontologische Struktur des Daseins, die Heidegger "Sorge" nennt. Die Sorge soll man aber nicht als eine psychologische Eigenschaft, als bloße Bekümmertheit, sondern als die formale Bezeichnung für die ontologische Struktur Ganzheit des Daseins verstehen. Der Ausdruck "Sorge" ist damit gerechtfertigt, dass das Dasein das Seiende ist, dem es um sein eigenes Sein geht. Die Tatsache, dass es dem Dasein um sein eigenes Sein geht, hat allerdings mit dem Egoismus, der als Gegensatz zum Altruismus steht, nichts zu tun. Der eventuelle Vorwurf, dass die phänomenologische Thematisierung des Daseins auf einem egoistischen Bilde des Menschen basiert, ist unbegründet, weil in der Sorge nichts anderes als das berücksichtigt wird, dass das Dasein eine wesentliche Beziehung zu seinem eigenen Sein hat. Nur weil das Dasein die Beziehung zu seinem eigenen Sein hat, kann Heidegger behaupten, dass das Sein des Daseins *je meines* ist. Das Sein des Daseins hat die Struktur der *Jemeinigkeit*, und diese Struktur ist als "die Sorge" gekennzeichnet. Die formale ontologische Struktur der Sorge, die eine gegliederte Einheit von Gestimmtsein, Verstehen und Sein bei dem Seienden umfasst, soll klar stellen, dass das Dasein immer schon in die Welt durch die Stimmung geworfen ist, dass es Sich-vorweg ist, indem es seine Möglichkeiten voraus wirft, und dass es bei dem Seienden ist, mit dem es sich beschäftigt.²⁰ Alle drei existentialen Momente, die für das Sein des Daseins unumgänglich sind, sind gleichursprünglich und gleichlaufend.

Die integrale Einheit von diesen drei existentialen Momenten, die zusammen die ontologische Struktur der Sorge bilden, kann man auf der temporalen Ebene als eine Einheit von Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart charakterisieren. Die Befindlichkeit der Stimmung, durch die das Dasein schon immer in die Welt geworfen ist, entspricht dabei der Gewesenheit; das verstehende Entwerfen, in dem das Dasein Sich-vorweg ist, gründet sich in der Zukunft; und das Sein bei dem Seienden besteht in der Gegenwart. Die ontologische Struktur der Sorge hat also einen ursprünglichen temporalen Sinn. Um diesen Sinn zu verstehen, müssen wir aber auf die traditionelle Idee der Zeit, welche die Zeit als ein Kontinuum von Zeitpunkten begreift, verzichten und die Zeit als die Zeitlichkeit des Daseins thematisieren. So können wir einsehen, dass die ontologische Einheit der Sorge von der temporalen Einheit der Gewesenheit, der Zukunft und der Gegenwart getragen wird. Die temporale Einheit, in welcher der Sinn des Seins des Daseins besteht, ist in *Sein und Zeit* von höchster Bedeutung, weil sie die einheitliche ontologische Struktur des Daseins und damit auch die Einheit des Selbst gewährleistet. Falls das Dasein als Selbstsein existiert, ist es dies nur dank der temporalen Einheit der Gewesenheit, der Zukunft und der Gegenwart. Die integrale Einheit der Temporalität ermöglicht die *Ständigkeit des Selbst*, die das Dasein im Prinzip auszeichnet. Obzwar das Dasein nicht immer selbstständig ist, ja meistens in die Unselbstständigkeit fällt, verliert es nie wirklich die Ständigkeit seines Selbst. Weil die Einheit des Selbst immer im Prinzip bewahrt ist, kann das Dasein als *je meinig* existieren. Damit die Einheit des Selbstseins so lange bestehen kann, wie das Dasein existiert, muss die temporale Einheit der Gewesenheit, der Zukunft und der Gegenwart untrennbar sein. Und es ist tatsächlich so, dass die Untrennbarkeit der integralen Einheit der Temporalität in *Sein und Zeit* garantiert wird. Keine der drei ursprünglichen Zeitdimensionen kann nach Heidegger in der integralen Einheit der Zeitlichkeit fehlen. Das einzige, was er zulässt, sind verschiedene Modifikationen der integralen Einheit der

²⁰ *Sein und Zeit*, S. 192.

Zeitlichkeit, die verschiedene Existenzweisen charakterisieren: entweder überwiegt die Dimension der Gegenwart, und dann vergisst sich das Dasein in dem Seienden, mit dem es sich beschäftigt, oder es dominiert die Dimension der Zukunft, die es dem Dasein erlaubt, sich aus seiner Unselbständigkeit herauszureißen und selbständig zu existieren.

Re-Deskription des ontologischen Entwurfes des Seins des Daseins

Die Idee der prinzipiellen Einheit des Seins des Daseins wird aber problematisch, sobald wir unsere Aufmerksamkeit der temporalen Struktur der Angst zuwenden. Wie ändert sich die temporale Struktur des Daseins in der Angst? Wir wissen schon, dass Angst die Vertrautheit mit dem Seienden im Ganzen durchbricht. Angst wirft das Dasein in den bodenlosen Abgrund, wo alle Sicherheiten verschwinden, welche die Vertrautheit mit dem Seienden bietet. Das Seiende wird in diesem Abgrund nicht zerstört, sondern es verliert seine Bedeutsamkeit für das Dasein. Was versagt in der Angst, ist nämlich das Sein bei dem Seienden als einer der konstituierenden Momente des Daseins. Obwohl keine der drei temporalen Dimensionen *de jure* aus der integralen Einheit der Temporalität herausfallen kann, fehlt hier *de facto* das Moment der Gegenwart, auf der das Sein bei dem Seienden gründet. Wenn das Sein beim Seienden verunmöglicht ist, wenn keine Beziehung zum Seienden mehr möglich ist, verrenkt sich die temporale Einheit des Daseins. Das Dasein ist in der Angst von temporalem Taumel überwältigt, in dem es nur die Gewesenheit der Befindlichkeit und die Zukunft des Verstehens gibt. Auf der temporalen Ebene zeigt sich also, dass die Angst einen Zerfall der einheitlichen Sorgestruktur des Daseins mit sich bringt. Zusammen mit der Einheit der Sorgestruktur zerbricht aber auch die Einheit des Selbstseins, was zur Desintegration des Selbst führt. In der Angst ereignet sich eher der Zerfall des Selbst, als dass eine unproblematische Rückkehr des Daseins zu sich selbst stattfinden würde. Das Dasein findet hier nicht seine ursprüngliche Einsamkeit. Statt der Vereinzelung des Daseins geschieht in der Angst die Desintegration des Selbstseins, die eine Reintegration unumgänglich macht, falls das Dasein wieder zu sich selbst finden soll.

Auf die Frage, ob es wirklich so ist, dass die Transzendenz vom Seiendem zum Sein, die in der Angst geschieht, mit der Vereinzelung des Daseins zusammenfällt, muss man deswegen "Nein" antworten. Diese Antwort widerspricht Heideggers Meinung, der zufolge die integrale Einheit der Temporalität auch in der Angst bewahrt bleibt. Trotz der Versagung des Seins beim Seienden glaubt Heidegger, dass die Dimension der Gegenwart in der Angst nicht fehlt. Nach seiner Äußerung "ist die Gegenwart der Angst im Sichzurückbringen auf die eigenste Geworfenheit gehalten."²¹ Ist aber dieses Zurückbringen des Daseins auf seine eigenste Geworfenheit nicht von der Dimension der Gewesenheit bestimmt? Gehört diese versammelte Gegenwart des Daseins nicht in die Dimension der Gewesenheit, wo man, je weiter jeder Grund zurücktritt, desto tiefer sinkt? Obwohl die Stimmung der Angst eine ausgezeichnete Weise des Sich-befindens ist, ist hier das Dasein nicht einfach gegenwärtig bei sich selbst. Das Phänomen der Angst zeugt umgekehrt davon, dass das Dasein sich selbst im Modus der reinen Gegenwart nicht begegnen kann. Das Dasein kann sich selbst nur dann begegnen, wenn es sich dem Abgrund der Offenheit des Seins, in die es durch die Stimmung der Angst geworfen wird, aussetzt. Das Dasein kann sich mit der Offenheit des Seins nur um den Preis der Desintegration seines Selbst konfrontieren. Falls Heidegger die temporale Desintegration des Selbstseins nicht zulässt, weist dies also darauf hin, dass er seine Thematisierung des Seins des Daseins nicht bis zu den letzten Konsequenzen führt. In *Sein und*

²¹ *Sein und Zeit*, S. 344.

Zeit denkt er seine eigene Konzeption nicht zu Ende. Falls er dies machen würde, müsste er auf die Idee der untrennbaren Einheit der Zeitlichkeit verzichten und an deren statt die wesentliche Labilität der temporalen Einheit des Daseins annehmen. Dann wäre es auch möglich, die wesentliche Gefahr, die sich in der Angst versteckt, völlig zu begreifen. Die Angst würde sich dann als eine Bedrohung der Integrität des Daseins zeigen, die das Dasein nicht von außen, sondern von ihm selbst her trifft. Es wäre offensichtlich, dass die Gefahr der Desintegration des Selbst aus dem Dasein selbst entspringt, das in seinem abgründigen Grunde durch die Angst bestimmt ist.

Weil die Angst nicht nur eine aus der Menge der Stimmungen, sondern die Grundstimmung des Daseins ist, muss sich mit der Re-Deskription dieses Phänomens das ganze ontologische Bild des Seins des Daseins zugleich ändern. Die Angst als Fundamentalphänomen des Daseins zwingt uns zu verstehen, dass das Dasein in seinem Grunde nicht einsam ist. Die Unheimlichkeit der Angst zeigt, dass die Kontingenz und Endlichkeit der menschlichen Existenz viel radikaler ist, als Heidegger in *Sein und Zeit* einräumen konnte. Die Endlichkeit des Seins des Daseins besteht nicht nur in der äußersten Möglichkeit des Todes, vor der jeder von uns allein stehen muss, sondern auch in der möglichen Desintegration des Selbst. Weil das Dasein in diesem Sinne endlich ist, kann es auch krank oder verrückt werden. Die Endlichkeit des Seins des Daseins ist die Grundbedingung, die alle pathologische Störungen ontologisch ermöglicht. Diese Endlichkeit ist insofern besonders zu berücksichtigen, als wir die pathologischen Störungen thematisieren wollen. Um Störungen wie schizophrene Depersonalisation, Autismus oder schwere Hirnverletzungen adäquat zu verstehen, müssen wir sie im Licht der Desintegration des Selbst, die in der Angst geschieht, betrachten. Wenn wir die phänomenologische Grundregel (d.h. die Phänomene so auslegen, wie sie sich selbst von ihnen her zeigen) nicht verraten sollen, dürfen wir die schizophrene Existenz oder die Existenz von Patienten mit kortikaler Läsion nicht aufgrund des ungestörten, selbständigen Selbstseins verstehen. Ansonsten könnten wir die pathologischen Phänomene nur als verschiedene Arten der Privation und Defizienz des ungestörten, selbständigen Selbstseins, und nicht als ursprüngliche Phänomene begreifen. Statt sich mit einem so normativen Zugang zu den pathologischen Störungen zu begnügen, müssen wir die pathologischen Zustände aus der Gefahr der totalen Desintegration des Selbst heraus auslegen, die im Leiden immanent ist.

Literaturverzeichnis:

- Goldstein, Kurt: *Selected Papers/ Ausgewählte Schriften*, Phenomenologica, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.
- Goldstein, Kurt: *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, Zone Books, New York 1995.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, 5. Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1949.
- Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, herausgeg. von Medard Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1987.