

# **Die Nichtigkeit der Angst und die Ganzheit des Seins**

---

Eine Analyse zum Motiv der Angst in Martin  
Heideggers „Sein und Zeit“

**Ivo Klein Willink**

**Matrikelnummer:** 4385705

**Emailadresse:** ivo.kleinwillink@student.ru.nl

**Betreuer:** Paul Sars

**Datum:** 15-6-2016

## **Abstract**

Diese Arbeit versucht die Frage zu beantworten, wie die Nichtigkeit der Angst zu einer Erschließung der ganzen Seinsstruktur führt in Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Heidegger versucht in seinem Hauptwerk aus dem Jahre 1927 nämlich eine sogenannte „Fundamentalontologie“ zu bilden, indem er eine ganze Seinsstruktur skizziert. Das Motiv der Angst spielt eine große Rolle, denn sie ist in der Lage, die ganze Seinsstruktur transparent zu machen. Bevor das Motiv der Angst herangezogen werden kann, müssen die Aspekte, die wesentlich mit der Angst zusammenhängen, erläutert werden. Erstens muss das Sein räumlich auf ein Fundament gestellt werden. Danach werden das Subjekt der Angst und seine Charaktere erörtert. Schließlich wird die Angst selbst zum Thema der Arbeit. Die Angst hat eine merkwürdige Eigenschaft, dass es „nichts“ besonderes ist, wovor man sich ängstet. Schließlich ist es gerade dieses „nichts“, das zu einer Erschließung der ganzen Seinsstruktur führt.

## Inhaltsangabe

<b>Einleitung</b> .....	3
<b>Methode</b> .....	6
<b>1. Die räumliche Bestimmung des Seins</b> .....	8
1.1 das Dasein .....	8
1.2 Die Weltlichkeit des Daseins.....	10
<b>2. Das Subjekt der Angst und seine Charaktere</b> .....	13
2.1 Selbst- und Mitsein .....	13
2.2 Befindlichkeit .....	16
2.3 Verstehen.....	18
2.4 Das Verfallen .....	21
<b>3. Die Nichtigkeit der Angst und die volle Seinsstruktur</b> .....	23
3.1 Angst und Furcht.....	23
3.2 Die Nichtigkeit der Angst .....	26
<b>Diskussion</b> .....	29
<b>Zusammenfassung</b> .....	34
<b>Literaturangabe</b> .....	35

## Einleitung

Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort „seiend“ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck „Sein“ nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.<sup>1</sup>

Mit diesen Worten fängt der deutsche Philosoph Martin Heidegger sein Hauptwerk *Sein und Zeit*, erschienen im Frühjahr 1927, an. Seinerzeit wurde, laut Heidegger, die Frage, nach dem was wir mit „Sein“ eigentlich meinen, noch immer nicht ausreichend beantwortet. Die Wurzeln der Seinswissenschaft, - auch Ontologie genannt - die sich mit der Frage nach dem „Sein“ beschäftigt, gehen zurück bis in das antike Griechenland. Hier bekam das Wort „Sein“ ein Fundament, das die spätere Seinswissenschaft haufenweise beeinflussen würde. Jedoch haben wir nach jahrhundertelanger Arbeit noch keine Antwort auf die Frage, was „Sein“ heißt, denn wir geraten noch immer in „Verlegenheit“, wenn wir den Terminus „Sein“ verwenden. Erstens gilt es zu erklären, warum Heidegger die Notwendigkeit einer Wiederholung dieser Frage sah. In der Einleitung von *Sein und Zeit* werden drei Vorurteile erwähnt, die die Bedürfnislosigkeit des Fragens nach dem Sein für eine lange Zeit geprägt - und immer noch prägen - haben.<sup>2</sup>

Erstens hat „Sein“ die Eigenschaft der höchsten *Allgemeinheit*. So hat Thomas von Aquino gesagt: „Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfasst.“<sup>3</sup> Das heißt, alles Seiende, was wir als Menschen in unsere Umgebung wahrnehmen können, trägt das Sein in sich, sogar der Mensch selbst. Folglich bezieht das „Sein“ sich auf alles Vorhandene. Es wird zu einer Allgemeinheit. Aus seiner Allgemeinheit können wir schließen, dass das „Sein“ *undefinierbar* ist. Aus der höchsten Stufe der Allgemeinheit gibt es nämlich keinen Punkt, wo die Definition seinen Anfang nehmen kann, weil das „Sein“ all das Seiende umfasst. Außerdem bietet das Seiende an sich auch keinen Zugang zu einer Definition, weil das einzelne Seiende nur in Verbindung mit anderen Seienden zu verstehen ist. Letztens scheint das „Sein“ eine reine *Selbstverständlichkeit* zu sein. Der Mensch *ist* jeden Tag: im gesprochenen Wort, im Bewegen, im Verhalten. Wir leben jeden Tag in unserem „Sein“ und wir wissen, dass wir *sind*. „Sein“ ist selbstverständlich, weil wir es je schon *sein*, solange wir lebendig sein.

Die oben erwähnten Vorurteile bilden den Anlass für Heideggers Wiederholung der Seinsfrage. Heidegger nach, hielt eine Tradition die Ontologie im Griff. Die Tradition fragt

---

<sup>1</sup> Heidegger, 1927, S. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 2f.

<sup>3</sup> Thomas v. A., S. th. I<sup>1</sup> qu. 94 a 2. Zitiert nach Heidegger, 1927, S. 2.

nach dem Sein, und tut es nicht.<sup>4</sup> Sie hat nur das Seiende als Zielpunkt und meint, an ihm sein Sein ablesen zu können. Die Ontologie machte es zu der Aufgabe, die Seinsweisen eines Seienden in Kategorien aufzuteilen und dachte auf diese Weise das Sein „fassen“ zu können. Jedoch, wenn wir versuchen, das Sein an den Seinsweisen eines Seienden abzulesen, setzt dies a priori ein Seinsverständnis voraus. Wir sind nur in der Lage das Sein zu fassen, indem wir schon einigermaßen mit dem, was Sein heißt, bekannt sind. Ohne vorheriges Wissen bezüglich des Seins wäre es nicht nur unmöglich etwas wie Seiendes beleuchten zu können, vielmehr würde ein Fundament für das Fragen nach dem Sein auch fehlen. Deshalb hat „das Fragen selbst als Verhalten eines Seienden, eines Fragers, einen eigenen Charakter des Seins.“<sup>5</sup>

Mit dem Seienden, das in seinem Sein nach dem Sein fragt, hat Heideggers Analyse des Seins angefangen. Diese Analyse ist wesentlich anders als die dogmatische Ontologie, die nur das Seiende in den Blick hielt. Zwar fängt Heidegger auch bei einem Seienden, der Mensch, an. Jedoch dient dieses besonders kluge Seiende nur dem Zweck, das „Sein“ zu fassen. Es ist der Mensch, der die Frage nach dem Sein stellt. Dieses Seiende, das wir je selbst sind und unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, wird von Heidegger terminologisch als „Dasein“ gefasst.<sup>6</sup> Die ganze von Heidegger beschriebene Struktur des Seins geht von diesem Dasein, der Mensch, aus. Das Dasein trägt verschiedene Verhaltensweisen in sich, die für die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein wesentlich sind. Mit „Sinn“ sei etwas wie der Sinn des Lebens gemeint, was wieder Zweck, Ziel, Wert, Bestimmung in sich tragen kann.<sup>7</sup> Die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein soll eine „Fundamentalontologie“, das Hauptziel von *Sein und Zeit*, bilden (dies wird im Hauptteil weiter erörtert werden).

Gegenstand dieser Arbeit ist es allerdings nicht, die ganze Struktur des von Heidegger skizzierten Daseins zu beleuchten, sondern vielmehr wird sie sich auf eine für das Dasein wesentliche Eigenschaft konzentrieren: die „Angst“. Auf den ersten Blick scheint Angst wenig mit einer Analyse nach dem Sein verwandt zu sein. Sein ist, wie oben erwähnt, der allgemeinste Begriff und lässt sich nur schwer definieren. Außerdem ist sie so selbstverständlich, dass sie keiner weiteren Erklärung bedarf. Warum soll etwas wie die Angst, die *nur* eine Befindlichkeit des Menschen ist, in der Lage sein, das unfassbare Sein

---

<sup>4</sup> Augsberg, 2003, S. 26.

<sup>5</sup> Heidegger, 1927, S. 5.

<sup>6</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 7.

<sup>7</sup> Vgl. Franzen, 1975, S. 9.

zu fassen? Weil die Angst das ganze Dasein erschließt. Die vorliegende Arbeit wird sich dann auch mit der folgenden Frage auseinandersetzen:

*Wie führt die Nichtigkeit der Angst zu einer ausgezeichneten Erschließung der ganzen daseinsmäßigen Struktur in Martin Heideggers „Sein und Zeit“?*

Diese Hauptfrage soll wie ein roter Faden durch die Arbeit ziehen. Gewiss, vieles in der oben formulierten Frage ist noch unklar. Sie enthält eine große Menge Information, die nur mit einer teilweisen Destruktion von Heideggers Seinsanalyse zu erreichen ist. „Teilweise“, weil die vorliegende Arbeit das Motiv der Angst in den Blick halten will. Eine völlige Aufklärung von *Sein und Zeit* wäre zwar nützlich, um die Angst möglichst genau erklären zu können, es würde aber zu komplex und aufwendig sein. Um die Angst bestimmen zu können, ist es notwendig, die Sachen herauszufiltern, die für diese Analyse wichtig sein können, damit die Angst gezielt erreicht werden kann.

Notwendig ist es, die Unklarheiten bezüglich der Hauptfrage transparent zu machen. Die bisherige Einleitung hat versucht, einen globalen Einblick zu gewähren, wie Angst mit dem Sein in Verbindung steht. Schrittweise soll versucht werden, der Angst und der Antwort auf die Hauptfrage näher zu kommen. Nach der Einleitung wird erstens die Methode erörtert, damit die Arbeit nicht ein richtungsloses und zielloses Suchen-nach wird. Das Suchen-nach braucht eine einheitliche Vorgehensweise, mit der die Hauptfrage im Griff gehalten werden kann.

Das erste Kapitel wird das Sein räumlich bestimmen. Das Dasein, das in seinem Sein nach dem Sein fragt, wurde schon kurz als Herkunft erwähnt. Jedoch muss das Dasein irgendwo existieren, nämlich die Welt. Aufgabe dieses Kapitels ist es, das „Wo“ dieses Seins zu verdeutlichen, damit die später zu behandelnde Angst auf ein Fundament gestellt werden kann.

Im zweiten Kapitel werden das Subjekt des Seins und seine Charaktere in den Vordergrund gerückt. Obwohl das erste Kapitel schon kurz das Subjekt des Seins erwähnt hat, wird dieses Kapitel sich intensiver mit dem Subjekt selbst auseinandersetzen. So hat das Subjekt bestimmte Eigenschaften, die wesentlich zu seinem Sein gehören: die Befindlichkeit und das Verstehen. Der letzte Abschnitt dieses Kapitels, das Verfallen, soll den Übergang zu der Angst vorbereiten.

Schließlich wird im dritten Kapitel die Angst selbst zum Thema. Erstens soll verdeutlicht werden, dass es einen großen Unterschied gibt zwischen der Furcht und der Angst. Die Angst führt nämlich zu einem „Nichts“, von dem her die ganze daseinsmäßige Struktur sichtbar wird.

## Method

Obzwar das Heideggersche Denken von vielen Quellen, Methoden und Personen geprägt wurde, gibt es zwei Methoden der sich Heidegger immer wieder bediente. Es sind „die Phänomenologie“ und „die Hermeneutik“, die hier kurz erklärt werden müssen um die Methode dieser Arbeit zu verdeutlichen. Der Philosoph Edmund Husserl, Heideggers Lehrer an der Universität von Freiburg, stiftete mit seinem Buch *Logische Untersuchungen* das Fundament der Phänomenologie. Er konzentrierte sich auf das Erscheinende, das Leben so wie es erscheint in einer Welt, was auf Griechisch „phainómenon“ genannt wurde.<sup>8</sup> Dies kann man mit dem Seienden gleichsetzen, weil das Seiende so ist wie es ist und sich erscheinen lässt. Heidegger hat sich auf diese Sichtweise eingelassen, jedoch war er nicht ganz mit Husserl einverstanden. Das Sein selbst ist nämlich verborgen, es ist für die Augen unsichtbar. Allerdings ist Sein dasjenige, was sich zunächst und zumeist zeigt, weil das Sein die Wahrnehmung des Seienden, erst ermöglicht. Das Geistesleben des Menschen, wo das Sein seinen Ursprung hat, hat die Fähigkeit der Wahrnehmung. Auf diese Weise wird die Phänomenologie zu einer Auslegung des menschlichen Seelenlebens, weil die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein einem menschlichen Gehirn entspringt. Sie wird zu einer Verbindung zweier sich komplementär zueinander verhaltenden Methoden: die Phänomenologie und die Hermeneutik. Heidegger nannte diese Methode „die hermeneutische Phänomenologie“.

Obwohl es unmöglich ist, ganz auf die phänomenologische Methode zu verzichten, wird diese Arbeit sich vor allem der hermeneutischen Methode bedienen. Der phänomenologische Teil besteht darin, dass eine Methode immer bei etwas Seiendes anfangen muss. In diesem Falle zum Beispiel das Buch *Sein und Zeit*, das eine gewisse Menge Informationen enthält, die zum Thema dieser Arbeit geworden sind.

Die sprachlichen Äußerungen innerhalb eines Buches haben aber auch eine Herkunft, sie stammen nämlich aus dem Menschen. Auf diese Weise hat die Hermeneutik, was etwas wie „erklären“ oder „auslegen“ heißt, seinen Anfang genommen. Zunächst, im antiken Griechenland, fing sie als eine Auslegungskunst von Texten an. Bereits Aristoteles hat bemerkt, dass der Mensch ein besonders kluges Wesen ist, dass sich mithilfe einer Sprache verständigen kann.<sup>9</sup> Leben und Sprache gehören zusammen, weil ein Mensch seine Gedanken in Sprache äußern kann. Deshalb wurde die Hermeneutik später zu einer Auslegungskunst des Lebens. Es galt, das Leben zu erklären. So sagte Wilhelm Dilthey, ein deutscher Philosoph, der Heideggers Denken stark beeinflusst hat, dass Hermeneutik „das

---

<sup>8</sup> Vgl. Trawny, 2003, S. 21.

<sup>9</sup> Vgl. Trawny, 2003, S. 24.

Leben aus ihm selber wissen wollen“ ist.<sup>10</sup> Heidegger hat sich diese Aufgabe gestellt mit der Frage nach dem Sinn von Sein.

Daher soll die in der Einleitung eingeführte Hauptfrage auf eine hermeneutische Weise beantwortet werden. Als Anfangspunkt gilt die *Sprache*. Für diese Analyse ist der erste Abschnitt in *Sein und Zeit*, wo die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins stattfindet, von besonderer Bedeutung um die Hauptfrage beantworten zu können. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die Bedeutungen aller Wörter miteinander verbunden werden müssen. Jedes Wort trägt eine bestimmte Geschichtlichkeit in sich und hat seine Bedeutung erst nach langer Zeit erworben. Daraufhin müssen alle Worte innerhalb eines Satzes miteinander verschmolzen werden, in dem sich eine Art übergeordnete Bedeutung herauskristallisiert. Die Sätze müssen wieder miteinander verbunden werden, damit ein ganzes Kapitel verständlich wird, und die Kapitel müssen auch wieder aneinandergereiht werden. Zusammenfassend, die Analyse muss den direkten, sprachlichen und metaphorischen Kontext untersuchen um der Angst in *Sein und Zeit* näherzukommen.

Neben der Sprache gibt es noch ein wichtigeres Instrument, das von großer Bedeutung ist, um die Angst als eine erschließende Befindlichkeit des Daseins fassen zu können: das *Verstehen*. Der Mensch ist immer schon in der Lage, zu verstehen. Wir verstehen nicht nur wie die Natur funktioniert, sondern auch unser „Sein“ ist uns einigermaßen vertraut, da wir uns immer schon in diesem Sein „befinden“. Das „Befinden-in“, wo das Sein steckt, bedarf der Entfaltung um dem Sein näherzukommen.<sup>11</sup> Der Mensch befindet sich in seinem Sein und ist in der Lage dieses Sein auszulegen, deshalb bildet der Mensch den Anfangspunkt für die Untersuchung. Wenn nur der Mensch dieses Sein erfahren kann, muss sich das Sein auch an ihm selbst abzulesen sein und erklärbar sein. So auch die Angst als eine erschließende Befindlichkeit des Daseins, das Hauptziel der Untersuchung. Jedoch muss, um das Hauptziel erreichen zu können, einen sogenannten hermeneutischen Zirkel durchquert werden. Das gewünschte Ziel lässt sich nur anhand der einzelnen Teile verständigen. Als Anfangspunkt wurde der Mensch vorausgesetzt, der das Sein in sich trägt. Dieses Sein lässt sich wieder in einzelnen Teilen zergliedern. Folglich muss immer wieder auf die einzelnen Teile zurückgefallen werden, bis das Ziel, die Nichtigkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschließung der ganzen Seinsstruktur, erreicht worden ist. Zusammenfassend, der Angst kann nur schrittweise genähert werden.

---

<sup>10</sup> Dilthey, *Vorrede zu: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, GS V, hrsg. von G. Misch, Stuttgart/Göttingen <sup>8</sup>1990, 4. Zitiert nach Imdahl, S. 96

<sup>11</sup> Vgl. Augsberg, 2003, S. 16.

# **1. Die räumliche Bestimmung des Seins**

## **1.1 Das Dasein**

Allererst gilt es, das Sein anhand einer räumlichen Bestimmung auf ein Fundament zu stellen. Das Sein muss irgendwo herkommen, es kann nicht ein bloßes Schweben außerhalb der menschlichen Geisteswelt sein, da das Sein uns einigermaßen bekannt ist. Es muss eine Herkunft haben. Bereits in der Einleitung wurde erwähnt, dass Sein und Seiendes einander nicht ähneln, jedoch ist der Mensch in der Lage, sich sein Sein zum Verständnis zu machen, weil er eine besondere Form eines Seienden ist. Das „Fragen“ nach dem Sein ist der erste Schritt, um ein Verständnis für das Sein zu wecken, weil das Fragen den Zugang zum Sein erst eröffnet. Im Fragen gibt es nämlich etwas Unbestimmtes, etwas was uns unbekannt ist und was wir gerne wissen wollen. Allerdings ist das Sein uns nicht völlig unbekannt, weil das Gesuchte im Fragen immer auf vorgängiges Wissen beruht. Ohne dieses Wissen hätten wir die Frage gar nicht stellen können. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.<sup>12</sup> Das Ganze des Seins lässt sich dahingegen nur noch schwer ergreifen, weil sie allgemein, schwer definierbar und selbstverständlich ist. Heidegger bezeichnet dieses Individuum - der Mensch -, das als Zugang zum Sein fungiert, als das „Dasein“. Damit hat die räumliche Bestimmung des Seins seinen Anfang genommen.

Es wäre aber ein Missverständnis, der Mensch als Dasein zu sehen in *Sein und Zeit*. Vielmehr ist das Dasein der Mensch. Dasein ermöglicht es dem Menschen, so zu sein, wie sie ist. Sie ist keine Eigenschaft des Menschen, sondern Dasein ist der Grund, von dem her der Mensch sein kann, so wie sie ist.<sup>13</sup> Demnach soll das Dasein als eine Art Spielraum des Menschen, von dem aus der Mensch sein Leben gestalten kann, aufgefasst werden. Jeder Mensch prägt sein Leben auf eine andere Art und Weise und unterscheidet sich so von den anderen Menschen, aber alle Menschen haben gemein, dass sie über das Dasein verfügen. Das „Da“ im Dasein dürfen wir nicht in dem Sinne verstehen, dass irgendetwas „da“ auf der Welt ist, wie der Mensch. Vielmehr, sagt Heidegger: „liegt das Wesen des Daseins in seiner Existenz.“<sup>14</sup> Der Mensch bleibt, weil es eine Art Substanz ist, ein Seiendes, sowie ein Tier oder ein Stein. Jedoch kann der Mensch, in seinem Existieren, das Sein zum Thema seines Lebens machen, wie im oben erwähnten Beispiel des „fragenden“ Menschen, der in seinem Existieren nach dem Sein fragt. Es hat einen bestimmten Zugang zum Sein, was Heidegger mit „Offenheit“ oder „Erschlossenheit“ bezeichnet. Nur der Mensch kann diese merkwürdige

---

<sup>12</sup> Heidegger, 1927, S.5.

<sup>13</sup> Vgl. Trawny, 2003, S. 51.

<sup>14</sup> Heidegger, 1927. S. 42.

Offenheit des Daseins „verstehen“, weil er über ein hochentwickeltes Gehirn verfügt. Dasein und Mensch sind zwar nicht identisch, trotzdem scheint nur der Mensch, aufgrund der verstehenden Offenheit seines Seins, es zu vermögen, Dasein zu sein. Deshalb wird im Folge auch das Wort „Mensch“ verwendet, um das Dasein anzudeuten. So kann Heideggers Konzept des Daseins einfacher erklärt werden. Das Dasein steht im Mittelpunkt in Heideggers Suche nach dem Sinn von Sein. Obzwar ein Fundament für das Dasein sich jetzt herauskristallisiert hat, bleibt noch ins Dunkel gehüllt, wie das Dasein sich in seiner Ganzheit definieren lässt. Die folgenden Tatsachen bezüglich des Daseins sollen den Anstoß geben für eine weitere Ausschöpfung des Daseins.

Das Dasein kennzeichnet sich durch eine sogenannte *Jemeinigkeit*. Heidegger fasst diesen wesentlichen Begriff wie folgt zusammen: „Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines.“<sup>15</sup> Wenn ich nach dem Sinn von Sein suche, fange ich immer bei mir selbst an, weil ich je schon da bin. Es gibt schon mehrere Wesen, die zur Klassifikation „Mensch“ gehören, jedoch hat jeder seine eigene Seinsweise. Wir können uns nie in das Sein eines anderen Menschen hineinversetzen, weil unser Sein so ist, wie sie ist. Folglich kann ich mein eigenes Sein wählen. Ich kann wählen, dieses oder jenes zu tun, wie eine Ausbildung an irgendeiner Universität.

Heidegger geht es aber nicht um die individuelle Jemeinigkeit der Seinsstruktur, es geht ihm um das Große und Ganze, das Dasein so wie es für alle Menschen gilt. Es scheint zwar eine unmögliche Aufgabe zu sein, das Dasein außerhalb der Jemeinigkeit zu definieren, allerdings wird der größte Teil unseres Daseins durch die Masse geprägt. Das heißt, es gibt unglaublich viele Menschen, die sich in ihrem eigenen Sein befinden, jedoch tun und kennen wir alles, was in unserem Gehirn befindet, nur, weil wir unser Leben unbewusst mit anderen Menschen gestalten. Diese Form des Daseins, wo das Dasein zunächst und zumeist steckt, ist *die durchschnittliche Alltäglichkeit*. In der durchschnittlichen Alltäglichkeit flüchtet die Jemeinigkeit des Daseins in das durch die Masse geprägte Leben, da wo das Dasein sich am Wohlsten fühlt. Hier verschwindet die Jemeinigkeit und wird zu einer Art allgemeingültige Form des Daseins.

Alles was bisher geschrieben wurde, ist aus der Existenzstruktur des Daseins gewonnen worden. Das Dasein verhält sich auf bestimmte Weisen, aus den wir sein Dasein ablesen können. Diese für das Dasein wesentliche Charaktere werden *Existenzialien* genannt. Sie trennen das Dasein von nicht daseinsmäßiges Seiendes wie Tiere, Pflanze und Steine. Wie

---

<sup>15</sup> Heidegger, 1927, S. 42.

diese Existenzialien aussehen, wird im zweiten Kapitel beschrieben. Zunächst soll die Welt, wo das Dasein sich abspielt, erörtert werden.

## **1.2 Die Weltlichkeit des Daseins**

Das Dasein kann nur aus der Jemeinigkeit seines Daseins verstanden werden, weil „ich“ immer derjenige bin, der die Frage nach dem Sein stellt. Keine andere Person kann diese Frage für mich stellen. Außerdem wurde erwähnt, dass Dasein uns nur in Beziehung mit anderen Menschen bekannt ist, weil wir zusammen in der durchschnittlichen Alltäglichkeit leben. Allerdings können wir diese Frage nur stellen, in dem wir uns auf der Welt befinden. Die Welt ermöglicht das Fragen nach dem Dasein. Der Mensch befindet sich nämlich immer schon auf der Welt und wir kennen unser Dasein nur, weil wir uns mithilfe der Welt zurechtfinden können. Die Welt ist der Gestalter unseres Daseins und deshalb bedarf sie einer weiteren Erklärung, die dieses Kapitel geben wird. Die Struktur der Welt und ihre Beziehung zum Dasein stehen im Mittelpunkt.

Die Welt ist nicht eine bedeutungslose, leere Wüste für das Dasein, sondern vielmehr besteht die Welt aus vielerlei vorhandenen „Dingen“, die dem Dasein in der Welt begegnen. Diese Dinge sind unterschiedlichster Art, es sind zum Beispiel: Bäume, Tiere und Pflanze. Alles was wir wahrnehmen können, können wir als Ding bezeichnen. Diese Dinge lassen sich wieder in kleineren Dingen unterteilen, so besteht ein Baum aus Zweigen und Blättern. Diese Dinge bestehen auch wieder aus kleineren Elementen und so können wir weiter gehen, bis die Dinge nicht mehr auf kleinere Dinge zurückzuführen sind. Alle Dinge haben gemein, dass sie dem Menschen in seinem Sein begegnen und eine gewisse Bedeutung haben für den Menschen.

Obwohl jetzt deutlich ist, dass die Welt vorhandene Dinge enthält, die für unser Leben von Bedeutung sind, ist es noch nicht klar, wie diese Dinge sich zu unserem jetzigen, alltäglichen Dasein verhalten. Es geht Heidegger vor allem darum, wie die Dinge sich aus ihrer puren Vorhandenheit entheben und unser Dasein konstituieren. Deshalb müssen die Dinge in ihrem aktiven Modus, wo sie das Dasein prägen, ausgelegt werden. Diese Praxisbezogenheit ist für das Dasein von Bedeutung, weil das Dasein immer im Hier und Jetzt, in seiner Alltäglichkeit, lebt. Zu dieser Alltäglichkeit gehört auch, dass wir uns immer an einer Stelle befinden müssen. Wir leben immer mit einem weltoffenen Blick und wir sind uns bewusst, dass die Welt aus Dingen besteht, die uns in unserem jetzigen Dasein begegnen. Das heißt, es gibt immer eine Welt um uns hin, eine Umwelt. Wir können uns dieser Umwelt nicht entziehen, weil wir immer auf Dinge, die eine gewisse Bedeutung haben

für uns, konzentriert sind. Sogar wenn wir die Augen zu haben und uns im Schlafmodus befinden, gibt es eine Welt - in diesem Falle das Schlafzimmer mit den zugehörigen Dingen - um uns hin. In der Umwelt haben die bloß vorhandene Dinge plötzlich einen Bezug zum Sein des Daseins.<sup>16</sup> Sie werden nämlich sichtbar und sie begegnen uns.

Folglich spricht Heidegger nicht von einem „Ding“, sondern er ersetzt dieses Wort durch das Wort „Zeug“, das er als „das im Besorgen begegnende Seiende“ definiert.<sup>17</sup> Vereinfacht besagt diese Definition dasselbe, wie bei dem oben erwähnten Definition des Wortes Dinges. Einerseits ist ein Ding etwas, was uns in unserem Sein begegnen kann, und andererseits hat es eine bestimmte Bedeutung für uns im alltäglichen Leben. Jedoch konzentriert das Wort Zeug sich vielmehr auf die Bedeutung und Funktion eines Dinges in der Alltäglichkeit des Daseins, anstelle seiner Allgemeinheit hervorzuheben. Gerade diese Eigenschaft des Wortes Zeug, dass etwas eine bestimmte Bedeutung und Funktion haben muss, ist wichtig für die Gestaltung unseres Daseins, da das Dasein in der alltäglichen Umwelt immer auf Dinge fokussiert ist. Das Zeug hat eine Funktion, weil es wesenhaft mit uns verbunden ist. Jedoch ist Zeug nie als einziges Zeug zu verstehen, sondern sie ist nur in der Ganzheit seiner Gebrauchsweisen zu verstehen, weil sie immer ein „etwas, um zu...“ ist.<sup>18</sup> In diesem „Um zu“ steht das Zeug immer mit etwas anderes in Beziehung. Etwas kann nicht als ein separates, individuelles Ding gesehen werden. Als Beispiel gilt der Hammer. Wir kennen den Hammer nur, weil es eine für uns wichtige Funktion hat, nämlich das Schlagen eines Nagels. Der Hammer ist da, um den Nagel zu schlagen. Der Nagel ist da, um etwas befestigen zu können. Ein anderes Beispiel ist die Küche. Das Zeug „Küche“ besteht aus separaten Zeugen wie der Tisch, die Teller und der Gasherd. Jedoch kennen wir den Begriff „Küche“ nur als bloße Auflistung der separaten Zeugen.

Wenn wir das Zeug in der alltäglichen Umwelt des Daseins begegnen oder benutzen, dann wird das Zeug aus seiner bis dahin reinen Vorhandenheit enthoben. Das Zeug, mit seinen Beziehungen zu anderen Zeugen, wird sozusagen aktiviert. Es gerät in die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart. Es wird zu einer Zuhandenheit.<sup>19</sup> Diese Zuhandenheit muss nicht zu komplex betrachtet werden. Die Definition besagt nämlich, dass etwas tatsächlich „zur Hand“ - in der unmittelbaren Nähe - ist und benutzt werden kann, so wie es benutzt werden muss. In der alltäglichen Umwelt ist das Zeug zuhanden. Wir können die Dinge wahrnehmen und wir wissen, was die Funktion eines Dinges ist und was wir damit

---

<sup>16</sup> Vgl. von Herrmann, 2004, S. 54.

<sup>17</sup> Heidegger, 1927, S.68.

<sup>18</sup> Vgl. Augustin Corti, 2006, S. 73.

<sup>19</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S.69.

anfangen können. Im oben erwähnten Beispiel der Küche betreten das Dasein die Umwelt der Küche. Es betrachtet all das Zeug und die Beziehungen aller separaten Zeuge werden miteinander verbunden, damit wir die Zeugganzheit „Küche“ erfahren. Die „Küche“ ist eine Art Gefühl, das wir erfahren, wenn wir diesen Raum betreten.

Es kann auch sein, dass ein Zeug defekt ist und sich in seiner Zuhandenheit nicht zeigen kann. Es verliert auf diese Weise seine Funktion, seine Zuhandenheit. Heidegger nach, zeigt ein solches Zeug, das defekt ist, umso mehr, dass unser Dasein so strukturiert ist, dass all das vorhandene Zeug eine Funktion haben muss. Wenn ein Zeug unbrauchbar scheint, ist sie auffälliger da. Es fällt uns auf, dass dem Objekt etwas fehlt. Es hat nicht genau die Eigenschaften, die es besitzen muss, um optimal funktionieren zu können. Wir irritieren uns, weil wir das Zeug nicht mehr benutzen können, um dasjenige zu erledigen, wofür es ursprünglich gemeint ist. Wenn der Kugelschreiber nicht mehr funktioniert, können wir nicht mehr schreiben. Es hat seine Funktion verloren und das Zeug zeigt sich nur als etwas Vorhandenes, das nicht mehr zuhanden gemacht werden kann.

Die Struktur der Zeugganzheit, wo jedes Zeug auf ein anderes Zeug verweist, ist in einer solchen Situation nicht mehr in Zusammenklang. Die Zeugganzheit kann nicht mehr gebildet werden, weil es eine Störung in der Verweisung eines Zeuges auf die anderen Zeuge gibt. Im Beispiel mit dem Hammer kann, wenn das Zeug nicht mehr funktioniert, nicht die Zeugganzheit einer Werkstatt gebildet werden. Die Werkstatt deutet darauf hin, dass hier etwas repariert, oder hergestellt werden kann. Sobald der Hammer versagt, fällt die Funktion der ganzen Werkstatt, die als eine Art Zeugganzheit gesehen werden kann, weg. Die Unbrauchbarkeit des Hammers hat Schuld, weil sein „um zu...“ verschwunden ist.

Die Störung eines Zeugs zeigt uns, dass all das zuhandene Zeug einen wesentlichen Beitrag zu unserem Dasein leistet. Jedes Zeug hat sein eigenes, typisches Merkmal, das ihn charakterisiert. Mit diesem Merkmal verweist es auf etwas anderes. Es steht mit etwas anderes in Beziehung. Der Hammer steht mit dem Nagel in Verbindung, der Nagel mit dem Befestigen von Material und dieses wiederum mit Schutz gegen Unwetter.<sup>20</sup> Bei diesem letzten Punkt kann es nicht mehr mit etwas anderes in Beziehung gebracht werden, nur mit dem Dasein, der Mensch, selbst. Demnach gilt das Dasein immer als „Endstation“. Das Dasein kann nicht mit etwas anderes in Beziehung gebracht werden, nur mit seinem eigenen Sein. Dieses Sein kann nur in der Welt geprägt werden, weil das Dasein sich da immer schon befindet und sich der Weltlichkeit der Welt nicht entziehen kann. Das Dasein

---

<sup>20</sup> Vgl. von Hermann, 2004, S. 58.

ist immer auf die Welt gerichtet, weil die Welt, mit seinem zuhandenen Zeug, der Spielraum des Daseins ist.

## **2. Das Subjekt der Angst und seine Charaktere**

### **2.1 Selbst- und Mitsein**

Das vorherige Kapitel hat gezeigt, dass das Sein sich irgendwo befinden muss. Als Anfangspunkt wurde das jemeinige Sein, mein Dasein, herangezogen. Dieses Dasein lebt immer im Hier und Jetzt mit anderen, was die Alltäglichkeit genannt wurde. In der Alltäglichkeit befinden wir uns immer auf der Welt, weil wir nicht aus der Welt heraustreten können. Die Welt bietet uns eine Art Spielraum, in dem wir unser Sein gestalten können. Von besonderer Bedeutung sind die Dingen, die immer eine Bedeutung für uns haben: das Zeug. In der Zuhandenheit dieses Zeugs können wir es zum Nutzen machen. Seine Funktion wird aktiviert. Dabei steht es immer mit etwas anderes in Beziehung, bis es nicht mehr auf etwas anderes als das Dasein zurückzuführen ist. Bisher wurde das Dasein nur noch oberflächlich besprochen. Allerdings ist noch nicht klar, „wer“ dieses Dasein, das zusammen mit anderen in der Welt lebt, genau ist. Das Subjekt des Daseins bedarf jetzt der Entfaltung, um der später zu beantwortenden Hauptfrage näherzukommen.

Das Dasein bin ich je selbst, weil nur „ich“ eine körperliche Substantialität besitze, von dem aus ich die Frage nach dem Sein stellen kann. Nur ich, als ein „Selbst, kann die Welt, mit allen seinen Objekten erfahren. Das Selbst bildet sogar den ganzen Zugang für Heideggers Suche nach dem Sinn von Sein. Demnach scheint die Frage nach dem Subjekt des Daseins schon beantwortet zu sein. Es ist nämlich unbezweifelbar, dass es so etwas wie ein „Ich“ geben muss. Allerdings ist die Frage damit allerwenigstens beantwortet. Ein Mensch lebt nämlich immer mit anderen seiner Art zusammen, die auch ein Selbst sind. Wie bei den meisten Tieren, leben Menschen mit anderen ihrer Art zusammen, weil sie allein nicht überleben können. Sie haben ein bestimmtes Verhaltensmuster gebildet, mit dem sie optimal überleben können. Bei dem Mensch sieht es genauso aus. Wir haben zusammen eine Welt entwickelt, in der wir uns als Mensch wohl fühlen. Etwas wie „Selbst“ ist nur eine Seinsweise eines Menschen, die impliziert, dass es andere Menschen geben muss. Ohne diese anderen Menschen hätten wir so etwas wie „Selbst“ sogar nicht gekannt. Unser Sein ist ein „Mitsein“ mit Anderen, die zur selben Art gehören als ich.

Wenn das Subjekt des Daseins nicht nur ein Selbst ist, sondern vielmehr ein Mitsein mit Anderen, muss die Antwort auf die Frage, wer das Subjekt des Daseins ist, aus diesem Mitsein gewonnen werden können. Wo befindet sich dieses Mitsein eigentlich? Sie befindet sich in der Alltäglichkeit der Welt. Mit Alltäglichkeit ist das Hier und Jetzt gemeint, da wo das Sein geschieht. Im zweiten Kapitel wurde die Struktur der Welt, in der das Daseins lebt, beschrieben. In der Welt befinden sich Dinge, die der Mensch mit einer Bedeutung versehen hat, um die Welt verständlich zu machen. Ein Baum hat den Namen „Baum“ bekommen und wir verstehen alle was wir mit diesem Terminus meinen. Alles was ich kenne, muss den Anderen auch einigermaßen bekannt sein. Ein anderes Beispiel ist die Werkstatt, mit seinen Hämmern, Nägeln und anderen Zeugen. Wenn ich diesem Raum betrete, verweist alles in diesem Raum auf andere Menschen. Das Material hat eine Beziehung zu irgendeinem Laden, der wiederum zu einem Lieferant und der letztendlich zu einer Fabrik, wo es hergestellt wurde. Außerdem sind die Funktion aller Dinge, die sich in diesem Raum befinden mir nur bekannt, weil wir, als Menschen, das gemeinsam verabredet haben. So sagt Heidegger: „Dasein findet „sich selbst“ zunächst in dem, was es betreibt, braucht, erwartet, verhütet - in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhandenen.<sup>21</sup> Das heißt, ein Mensch kann nur „sich selbst“ sein, in dem er mit anderen Menschen da, auf der Welt, lebt.

Die Flucht des einzelnen Menschen in die Alltäglichkeit der Welt, in der er sich neben den Anderen seiner Art befindet und sich am Wohlsten fühlt, nennt Heidegger „das Man“. Im oben erwähnten Beispiel mit der Werkstatt wurde klar, dass der Mensch immer mit Anderen „da ist“ und niemals nur sich selbst sein kann. Der Mensch ist was sie betreibt und tut dies mit anderen Menschen. Wenn wir den Terminus „die Anderen“ verwenden, scheint es, als ob „Ich“ mich wesentlich von den Anderen unterscheidet. Das ist aber nicht so. Mit diesem Wort verdecken wir nur unsere eigene Zugehörigkeit zu den Anderen, die in der Alltäglichkeit zunächst und zumeist „da sind“.<sup>22</sup> Der Mensch an sich, als ein „Ich“, hat kaum eine Bedeutung in der gewaltigen, massenhaften Welt, wo das Sein, das Sein aller „Iche“ ist. Der Mensch steht nämlich immer schon mit anderen Menschen in Beziehung und er kann sein Sein nur gestalten, in dem es sich zusammen mit Anderen seiner Art auf der Welt befindet.

---

<sup>21</sup> Heidegger, 1927, S.119.

<sup>22</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 126.

Demnach kennen wir unser Sein nur als eine Auflistung der Verhaltensweisen aller Menschen. Jeder Mensch verhält sich auf seine eigene identische Weise, jedoch kann er sich nur so und so benehmen, weil er mit anderen auf der Welt ist. Wir machen Einkäufen, weil Anderen dasselbe tun. Wir gehen in die Schule, weil es von uns erwartet wird und wir kennen die Bedeutung eines Verkehrsschildes nur, weil wir es gemeinsam verabredet haben. Einfach gesagt, der Mensch braucht einen Spiegel, den er als Orientierungspunkt seines Daseins benutzen kann. Als Orientierungspunkt des eigenen Seins gelten immer die anderen Menschen, die sich auf eine bestimmte Art und Weise verhalten: das Man. Von diesem Orientierungspunkt aus versucht den Mensch aus der Durchschnittlichkeit des Mans herauszutreten. Er will zum Beispiel besser sein als die anderen Menschen und versucht etwas zu finden, was ihn von den Anderen unterscheiden kann. Es gelingt aber nie, das Man loszuwerden, weil das Man uns immer im Griff hält. Es hat eine bestimmte Gewaltigkeit und Herrschaft, denen wir uns nicht entziehen können. Sie entlastet den Menschen und gibt ihm ein Fundament, dem es sich immer wieder bedienen kann. Das Man ist überall, jedoch können wir nicht zeigen, was es wirklich ist. Sie ist nicht eine bloße Summe aller Menschen, sondern das Man ist ein wesenhaftes Merkmal des Daseins, das sich nicht als etwas Konkretes anzeigen lässt.

## 2.2 Befindlichkeit

Im dritten Kapitel wurde das Dasein als die Herkunft des Seins bezeichnet, von dem aus die ganze Analyse des Seins angefangen hat. Dieses Dasein bildet den Zugang zum Sein, weil es eine bestimmte Offenheit hat hinsichtlich seines Seins. In seinem Sein begegnen ihm andere Menschen, die für sein eigenes Sein einen wesentlichen Beitrag leisten, weil es sein eigenes Sein nur in Anwesenheit mit anderen Menschen kennt. Er flieht immer in die Alltäglichkeit, wo jeder sich auf eine bestimmte Art und Weise verhält, was mit dem „Man“ bezeichnet wurde. Einerseits wurde das „Wo“ - der Mensch und die Welt - des Daseins beschrieben und andererseits wurde das „Wer“ dieses Daseins - als ein jemeiniges und gemeinsames Sein - erklärt. Allerdings kann das Dasein nur in der Welt sein und mit anderen Menschen sein, in dem er existiert, *da ist*. Dieses Dasein hat einige wesentliche Merkmale, die typisch sind für sein Existieren und die ihm helfen zu sein, so wie er ist. Erst aufgrund dieser Eigenschaften kann das Dasein in der Welt sein mit anderen Menschen. Kurz gesagt, das Dasein hat bestimmte Eigenschaften, die zusammen eine einheitliche, existenziale Struktur bilden. Zunächst gilt es, die Eigenschaft der „Befindlichkeit“ zu erläutern.

Als Urelement des Daseins gilt die „Befindlichkeit“, die die Offenheit des Daseins kennzeichnet. Befindlichkeit heißt einfach gesagt, sich „befinden in“. Der Mensch kann sich *nur* in seinem Dasein befinden und in diesem Dasein kann es sich nicht immer auf dieselbe Art und Weise benehmen. Er kann sich nie in einer monotonen Stimmung befinden, sondern er ist *immer* gestimmt. Wir kennen verschiedene Stimmungen: gut, traurig, schlecht, gelangweilt usw. Diese Stimmungen pflegt man unter dem Titel „Gefühle“ der Psychologie zuzuweisen.<sup>23</sup> In einem Moment purer Freude kann die Stimmung plötzlich umschlagen, weil man eine Prüfung nicht bestanden hat. Ein anderes Beispiel ist die Liebe, in der einer auf einmal aus diesem himmlischen Gefühl herausgerissen wird, um folglich in ein Gefühl herabzusinken, wo man sich am Schlechtesten fühlt. Dieses Umschlagen von Stimmungen zeigt, dass wir nie „ungestimmt“ sein können.

Die Tatsache, dass das Dasein sich immer in einer Stimmung befinden muss, zeigt die „Geworfenheit“. Die Geworfenheit besagt, dass man immer „ist“, weil man in die Welt hineingeworfen wurde. Der Mensch ist nämlich nach der Geburt in die Welt hineingeworfen und er muss leben mit der Tatsache, dass er zu sein hat. Er hätte nicht wählen können, nicht geboren zu werden, weil er bereits auf der Welt ist. Der Mensch ist sein Sein überantwortet.

---

<sup>23</sup> Volkmann-Schluck, 1996, S. 39.

Er kann nämlich keinen Grund finden, warum er überhaupt auf der Welt ist. Die Geworfenheit beherrscht das Leben so sehr, dass wir immer schon versuchen, ihn in die Ferne zu halten. Dies tun wir, indem wir in die Alltäglichkeit beziehungsweise in das Man fliehen, weil man sich hier am Wohlsten fühlt. Im Man befinden sich die anderen Menschen, die auch mit der Tatsache leben müssen, dass sie einfach „da“ sind. Sie fliehen in das Man, da das Man eine Art Ablenkung bietet, von der aus man dem Charakter der Geworfenheit entziehen kann. Gerade in dieser harmlosen Alltäglichkeit des Mans kann die Geworfenheit, in der die Welt nur noch als eine Last erfahren wird, auftauchen. Man wird auf einmal auf sein eigenes Sein zurückgeworfen und man fragt sich: „Warum *bin* ich überhaupt?“ Diese Frage lässt sich aber nicht beantworten, weil das Existieren eine Tatsache ist.

Heideggers Ziel ist es natürlich, das Sein fassbar zu machen beziehungsweise der Sinn von Sein zu erleuchten. Allerdings gelingt das ihm nicht mit einer bloßen Stimmung wie „Freude“ oder „Liebe“. Damit unterscheidet er sich von einer Wissenschaft wie die Psychologie, die oben noch erwähnt wurde. Es geht ihm um das Hier und Jetzt der Stimmung. Die Stimmung ist nämlich immer ein „Befinden in“ und man befindet sich immer in seinem Sein, im Hier und Jetzt. Deshalb können wir eine Stimmung auch nicht mithilfe unseres Wissens greifen. Wenn wir zum Beispiel ein Gefühl wie die Liebe zu erklären zu versuchen, beruht unsere Analyse immer auf Erfahrungen aus der Vergangenheit. Heidegger nach kann eine solche Analyse die Befindlichkeit nicht erklären, weil diese Analyse völlig am wesentlichsten Merkmal der Befindlichkeit vorbeigeht: das Befinden im Hier und Jetzt.

Wie lässt diese Struktur der Befindlichkeit sich fassen, wenn eine Stimmung immer vorbeigeht? Wir können an die Tatsache, dass unser Dasein immer eine Geworfenheit ist, festhalten. Wir sind einfach da und wir müssen unser Sein leben. In unserem Sein haben wir einen wesentlichen Bezug zu der Welt, weil wir immer auf der Welt sind. Die Welt ermöglicht es uns, etwas wie eine Stimmung zu haben und die Stimmung an seiner Stelle ermöglicht es uns, uns auf die Welt zu richten. Außerdem bietet die Welt, mit seinen bedeutungsvollen Dingen, uns einen Spielraum, von dem aus wir uns Sein gestalten können. In der Stimmung begegnen uns diese Dingen, sie leuchten auf und bekommen eine bestimmte Bedeutung (wie Kapitel 1 gezeigt hat). So kann es sein, dass bestimmte Dinge, aufgrund ihrer Merkmale, zu einer bedrohten Stimmung führen. Es sind aber nicht nur diese Dinge, es ist die Ganzheit der Stimmung. Zusammenfassend hat die Stimmung drei wesentliche Eigenschaften, die ihre Struktur bestimmen: die Geworfenheit, die Offenheit der Welt und das Begegnen von Dingen.

## 2.3 Verstehen

Das zweite wesentliche Merkmal des Daseins ist das „Verstehen“, das gleichursprünglich mit der Befindlichkeit das Sein konstituiert. Warum sind die beiden gleichursprünglich? Weil beide simultan unser Sein prägen. Wir können nur verstehen, in dem wir uns in unserem Sein befinden. Umgekehrt kann ich nur in einer Stimmung sein, weil ich immer schon verstehen kann. Die beiden können nur miteinander sein und nicht ohne einander. Die Befindlichkeit kann, sehr einfach gesagt, als ein „sich Befinden im Sein“ beschrieben werden. Das Dasein befindet sich nämlich immer in einer Stimmung, im Hier und Jetzt und kann sich niemals nie in einer Stimmung befinden. In dieser Stimmung „verstehen“ der Mensch, dass er zu sein hat. Er weiß, dass er ist, weil er immer schon ist, was auch Seinsverständnis genannt wird. Dieses allgemeine und bisher noch dunkle Verstehen hat, wie die Eigenschaft der Befindlichkeit, auch seine bestimmte Struktur, die jetzt ans Licht gebracht werden soll.

Wenn wir den Begriff „Verstehen“ verwenden, meinen wir das Wort üblicherweise in der Bedeutung von „etwas können“ oder „ihr gewachsen sein“.<sup>24</sup> Im dritten Kapitel wurde die Struktur der Welt beschrieben. Es wurde deutlich, dass alle Dinge innerhalb der Welt eine bestimmte Bedeutung haben für uns. Sie gestalten unser Sein. Ich weiß zum Beispiel wie das Auto funktioniert, weil ich das in der Vergangenheit allmählich gelernt habe. Außerdem verstehe ich was mit „Küche“ gemeint ist. Nämlich alles was man mit Küche in Verbindung bringen kann. Das Verstehen ist in diesen Beispielen eine bestimmte Menge Information, die sich in unserem Kopf befindet.

Allerdings muss das Verstehen bei Heidegger ursprünglicher aufgefasst werden, nämlich als das Sein selbst. Hier fängt der schwierige Teil des Begriffes „Verstehen“ an. Verstehen ermöglicht es uns, dass wir Sein-können. Verstehen ist nämlich der Zugang zum Sein. Wir verstehen, wie die Welt mit seinen Objekten funktioniert. Wenn wir verstehen, dass wir sind, dann können wir unser eigenes Sein auch gestalten. Wir können uns auf eine bestimmte Art und Weise verhalten, aber wir können uns auch dafür entscheiden, uns nicht auf eine bestimmte Art und Weise zu verhalten. Wir können gewinnen oder verlieren, aber wir sind es je selbst, in unserem eigenen Sein. Das Sein charakterisiert sich als eine „Möglichkeit“. Es ist immer eine Möglichkeit, da ich in meinem Sein bestimme, was ich tue. Folglich ist die Zukunft ungewiss. Es ist noch nicht deutlich, was passieren wird, weil das Sein immer eine Möglichkeit ist. Unser ganzes Sein ist mit einer Möglichkeit gleichzusetzen. So lange wir

---

<sup>24</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S.143.

leben, sind wir nämlich eine Möglichkeit. Wir sind der Möglichkeit, so wie dem Sein, überantwortet, weil das Sein eine Möglichkeit ist.

Wenn wir selbst eine Möglichkeit sind, muss die ganze Welt eine Möglichkeit sein. Der Mensch bildet nämlich den Zugang zum Sein. In seinem Sein, versteht er, dass er ist. Wenn er versteht, dass er ist, muss er auch sein eigenes Sein bestimmen. Wie erledigt er diese Aufgabe? Anhand der Welt. Im dritten Kapitel erschien die Welt als ein Spielraum, in dem der Mensch sein Sein gestalten muss. Er ist immer schon auf der Welt und er kann sich der Welt nicht entziehen. Folglich muss er sein Sein in der Welt gestalten. Er ist auf das, was die Welt bietet, zugewiesen. Die Dinge innerhalb der Welt erscheinen, wie das Sein selbst, als Möglichkeiten, weil wir dieses oder jenes damit tun können. Zum Sein gehört, dass es immer in Bewegung ist. Es kann nicht pausiert werden, weil das Sein in jedem Augenblick ein Hier und Jetzt ist. Das Sein ist eine Möglichkeit, die sozusagen ausgefüllt werden muss, wie ein „Entwurf“. Das Sein hat die Struktur eines Entwurfes.<sup>25</sup>

Der Mensch wurde als ein entwerfendes Wesen in die Welt hineingeworfen. Das Wort „Entwurf“ bedeutet normalerweise etwas wie: „ein Plan, demgemäß etwas ausgeführt wird“. Diese Bedeutung besagt, dass etwas in die Zukunft fertig sein wird. Allerdings ist diese Bedeutung zu statisch und das Sein hat keineswegs diesen Charakter. Sein ist immer ein dynamisches Entwerfen und hört erst auf, wenn wir nicht mehr da sind. Man würde sagen, dass die Aufgabe sich, gemäß der Bedeutung des Wortes „Entwurf“, nach dem Tod erledigt hat. Keineswegs, weil das Sein immer ein Hier und Jetzt ist und sich immer entwerfen muss. Deshalb kann man das Sein auch nicht als eine Baustelle sehen, die allmählich sein Ziel erreichen wird. Das Sein ist nicht immer mehr und größer. Sein ist per Definition ein Entwurf, der sich nicht erledigen lässt. Trotzdem kann das Sein dasjenige werden, was es noch ist, weil es immer eine Möglichkeit ist. So kann jemand ein Professor werden und sich „mehr“ fühlen als vor diesem Moment, jedoch bleibt er immer ein Sein, das sich entwerfen muss.

Letztens nennt Heidegger noch eine andere Eigenschaft des Verstehens, die seinen kompletten Charakter betonen soll: die „Sicht“. Mit „komplett“ ist gemeint, dass das Verstehen ein wesentliches Merkmal des Seins ist und das Sein in sich selbst trägt. Das soll die Sicht verdeutlichen. Sicht meint nicht nur bloß „das Wahrnehmen von“, sondern sie macht die Welt mit seinen Objekten durchsichtig, damit wir allererst Sein-können. Wir können nur sein, in dem wir eine Sicht auf die Welt haben. Alles was bisher besprochen wurde, von der Struktur der Welt bis das Man, beruht auf diese Sicht, da sie die Welt

---

<sup>25</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 145.

erleuchtet und alles so sehen lässt, so wie es ist. Wir können die Welt nur verstehen, wenn wir eine Sicht auf die Welt haben und in der Sicht auf die Welt verstehen wir die Welt immer schon. Sogar das Undurchsichtige wird mithilfe der Sicht verständlich, weil etwas nur als undurchsichtig bezeichnet werden kann, indem ich es gesehen habe.

Aus dem oben Erwähnten kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass das Verstehen, so wie die Befindlichkeit, ein Konstituens des Daseins ist. Das Verstehen hat selbst wieder eine Struktur, die anhand dreier Eigenschaften zu bezeichnen sei: die Möglichkeit, der Entwurf und die Sicht. Diese Eigenschaften stehen miteinander in Beziehung und bilden so das Fundament des Verstehens.

## 2.4 Das Verfallen

Die beiden wesenhaften Eigenschaften des Daseins, die Befindlichkeit und das Verstehen, haben gezeigt, wie die existenziale Struktur des Daseins aussieht. Heidegger nennt in *Sein und Zeit* zwar noch eine dritte, letzte existenziale Eigenschaft des Daseins, die er „die Rede“ nennt, jedoch ist diese Eigenschaft nicht notwendig, um die später zu behandelnde Hauptfrage beantworten zu können. Obwohl die existenziale Struktur des Daseins und seine Eigenschaften jetzt einigermaßen verdeutlicht wurden, ist noch nicht klar, wie das Dasein sich in seiner Ganzheit in der Alltäglichkeit zeigt. Das heißt, wie alle bisher beschriebenen Eigenschaften des Daseins, von der Jemeinigkeit bis das Man, zusammenfließen und sich an einem Phänomen zeigen. Dieses Phänomen ist die Angst. Worum die Angst derartiges leistet, wird erst im dritten Kapitel klar. Allererst muss, um das Phänomen der Angst verstehen zu können, auf ein anderes Phänomen aufmerksam gemacht werden: das „Verfallen“.

Das Verfallen bedeutet, dass das Dasein vor allem *bei* der besorgten „Welt“ ist.<sup>26</sup> Die besorgte Welt ist der Ort, wo der Mensch sein Sein gestaltet. Es wurde bereits in diesem Kapitel erwähnt, dass der Mensch sein Sein nur in Beziehung zu anderen Menschen kennen kann. Der Mensch befindet sich immer schon neben anderen Menschen, weil er sich dort am Wohlsten fühlt. Er flieht in das Man, die durchschnittliche Alltäglichkeit der Welt den allen Menschen bekannt ist und wo er sein kann, so wie die anderen Menschen sind. Das Man bestimmt die Gesetze des Daseins und das Dasein ist immer schon im Man. Das Dasein ist verloren in die Öffentlichkeit des Mans. Warum hat das Dasein sich verloren? Weil es sich selbst kaum mehr kennt. Es kennt nur noch die Gesetze des Mans, die sich in der besorgten Welt befinden. So sagt Heidegger: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die „Welt“ verfallen.“<sup>27</sup>

Folglich kann man sagen, dass das Dasein im Verfallen nicht sein „eigentliches“ selbst ist, da es vor allem die indifferenten Modi der öffentlichen Alltäglichkeit kennt, in denen es „uneigentlich“ ist. Das eigentliche Dasein meint dann so etwas, wie das purste und eigentlichste Sein, was man mit der Jemeinigkeit vergleichen kann. Ich *bin* es nämlich immer, der gewinnen oder verlieren kann. Allerdings bin ich als eigentliches Dasein immer von mir selbst abgefallen und auf die Welt gerichtet. Die Welt können wir nur verstehen, in

---

<sup>26</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 175.

<sup>27</sup> Heidegger, 1927, S. 175.

dem wir uns neben anderen Menschen befinden. „Uneigentlich“ heißt nicht, dass etwas nicht zum Dasein gehört, sondern der Begriff sagt nur, dass man die Modi der Alltäglichkeit nur kennen kann, in dem man mit anderen Menschen ist. Sie sind nicht nur an einem Menschen abzulesen, sondern nur in Anwesenheit mit anderen Menschen.

Warum kann das Dasein nicht aus diesem Verfallen heraustreten? Das Verfallen bestimmt immer schon sein Sein. Das Verfallen in die Öffentlichkeit des Mans bietet dem Dasein alle Möglichkeiten seines Seins. Im verfallenden Man wird das Dasein in eine Art Beruhigung gebracht, weil sich hier das echte Leben befindet. Man kann sich nie der Behaglichkeit des Mans entziehen, weil man sich immer schon im Man befindet. Jedoch führt die Beruhigung nicht zu einem Stillstand des Verfallens, sondern sie steigert das Verfallen umso mehr. Das Dasein wird zu einer Maschine der Öffentlichkeit, die nicht ausgeschaltet werden kann. Das Verfallen hat eine entfremdende Wirkung, weil das Dasein aus seinem eigentlichsten Sein in die Universalität des massenhaften Mans geworfen wird. Das Dasein wird seinem eigentlichen Sein nicht weggenommen, jedoch verbirgt die Eigentlichkeit sich nur hinter einer Maske der Uneigentlichkeit. Dasjenige, was das Dasein in der Welt sehen kann, gehört nämlich immer zu der Alltäglichkeit des Mans und kann folglich nur etwas uneigentliches sein.

Das Verfallen hat gezeigt, dass das Dasein aus seinem eigentlichen Sein in die Uneigentlichkeit des öffentlichen Mans geworfen wird. Die Uneigentlichkeit ist aber kein geeignetes Phänomen um die volle Struktur des Daseins an ihm selbst ablesen zu können, weil das Dasein in diesem Modus nicht sein eigentlichstes selbst ist. Um die ganze Daseinsstruktur in den Blick zu bekommen, muss das Dasein auf sich selbst zurückgeworfen werden. Es muss nämlich in die eigentlichste Form seiner selbst geraten um das ganze Sein fassen zu können. Wie ist so etwas möglich, wenn das verfallende Dasein gegen eine durchsichtige Selbsterfassung seiner selbst kämpft?<sup>28</sup> Das Phänomen der Angst soll, so Heidegger, Aufschluss geben.

---

<sup>28</sup> Vgl. Augustin Corti, 2006, S. 79.

### **3. Die Wichtigkeit der Angst und die volle Seinsstruktur**

#### **3.1 Angst und Furcht**

In den vorherigen Kapitel wurden nur die existenziale Struktur des Daseins und seine Eigenschaften verdeutlicht. Allererst wurde der Mensch, als ein Dasein, zum Thema der Seinsanalyse gewählt. Danach folgte die Struktur der Welt, zu der das Dasein immer schon einen Bezug hat. Damit wurde das Dasein räumlich bestimmt. Im vierten Kapitel folgte das Subjekt des Daseins, das aus dem Selbstsein und dem Man besteht. Außerdem hat das Dasein einige existenzialen Charaktere, die wesentlich zu seinem Sein beitragen: die Befindlichkeit und das Verstehen. Im Anschluss daran wurde gefragt, wie die Ganzheit der existenzialen Struktur sich in der Alltäglichkeit zeigte. Das Verfallen erwies sich, aufgrund seines „uneigentlichen“ Charakters, als ein ungeeignetes Phänomen. Auch wurde in diesem Kapitel bereits darauf hingewiesen, dass Heidegger die Angst ein ausgezeichnetes Phänomen sieht, in dem die Ganzheit der daseinsmäßigen Struktur sichtbar wird. Es gilt jetzt, dieses besondere Phänomen ins Licht zu bringen, damit die Hauptfrage beantwortet werden kann.

Das Verfallen gilt als Anfangspunkt. Das Verfallen ist eine „Flucht“ des Daseins vor seinem eigentlichen Sein in das Man, wo das Dasein „uneigentlich“ ist.<sup>29</sup> Das Dasein ist fast immer ein Verfallen, da das Dasein sich hier am Wohlsten fühlt. Es scheint unmöglich, aus diesem Verfallen herauszutreten und in die Eigentlichkeit des Daseins zu geraten, wo die ganze daseinsmäßige Struktur sichtbar wird. Jedoch zeigt die Tatsache, dass das Verfallen eine Flucht vor ihm selbst ist, dass dasjenige, wofür das Dasein flieht, noch immer da ist. Folglich bietet das Verfallen die Möglichkeit, an den Punkt zu gelangen, wo die Flucht anfang.

Neben dem Verfallen, muss auf ein anderes Phänomen, das der Angst ähnelt, aufmerksam gemacht werden. Heidegger bereitet die Angstanalyse mit der Befindlichkeit der „Furcht“ vor. Wie bei Angst, hat Furcht etwas Unangenehmes. In der Furcht gibt es etwas Bedrohliches, das uns innerhalb der Welt begegnet. Wir haben das Gefühl, als könne etwas uns schaden. Wir fürchten uns vor das Furchtbare, das immer ein Ding innerhalb der Welt ist und sich in unserer unmittelbaren Nähe befindet. Die Struktur der Welt hat gezeigt, dass alle Dinge innerhalb der Welt eine Funktion haben müssen und miteinander einen bestimmten Zusammenhang bilden. In der Furcht führt ein Ding innerhalb unserer Nähe dazu, dass wir

---

<sup>29</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 184.

uns furchten. Das Ding berührt uns aber nicht, es bleibt in einer bestimmten Ferne. Es kommt uns näher und wir haben das Gefühl, dass etwas uns schaden kann und doch nicht. Die Frucht ist hilfreich, weil wir etwas Schädliches frühzeitig feststellen können. Das „Worum“ der Furcht ist der Mensch, als fürchtendes Dasein, immer selbst.<sup>30</sup> Nur das Dasein selbst kann in der Welt etwas Bedrohliches wahrnehmen. Jedoch ist die Furcht nicht eine ausgezeichnete Befindlichkeit, um die ganze Struktur des Daseins in den Blick zu bekommen. In der Furcht sind wir nämlich immer auf ein Ding innerhalb der Welt gerichtet.

In der Angst ist die Bedrohung auch da, aber auf eine völlig andere Art und Weise. Die Flucht des Daseins vor ihm selbst impliziert, dass es etwas geben muss, wovor das Dasein flieht, nämlich sein eigentlichstes Seinkönnen. Allerdings ist es nicht ein bestimmtes Ding innerhalb der Welt, das uns möglich schaden kann, sondern vielmehr ist das „Wovor“ der Angst völlig unbestimmt. Die Angst hat überhaupt keinen Bezug zu den innerweltlichen Dingen. Sogar das zuhandene Zeug, das normalerweise unser Sein prägt, kann nicht als Urheber der Angst angezeigt werden. So sagt Heidegger: „Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet.“<sup>31</sup>

Die Bedrohung, die in der Angst gründet, kann nicht angezeigt werden. Sie kann sich nicht innerhalb unserer Nähe nähern, weil sie schon da ist. Jedoch nicht so, dass wir die Bedrohung der Angst sehen können. Sie scheint „nirgends“ und „nichts“ zu sein. Gerade diese Unbestimmtheit der Angst ist eine ausgezeichnete Befindlichkeit, in der die volle Struktur des Dasein sichtbar wird. Nirgends besagt nämlich nicht, dass die Bedrohung der Angst tatsächlich nirgends ist, sondern sie muss irgendwo herkommen, sonst hätten wir das Phänomen der Angst gar nicht gekannt. Vielmehr kennzeichnet das Nicht und Nirgends die Größe der Angst. Die Angst ist derartig überwältigend, dass sie auf all das, was die Welt bietet, zugreift. Diese Größe der Angst beenzt uns, weil sie überall in der Welt ist, jedoch nicht so, dass wir die Angst konkret anzeigen können. Außerdem führt das Nichts und Nirgends der Angst dazu, dass die Bedeutsamkeit aus allen Dingen innerhalb der Welt schwindet. Die Dingen scheinen nämlich nicht in der Lage, die Leere der Angst füllen zu können. Folglich kommt Heidegger kommt zu der Schlussfolgerung, dass das „Wovor“ der Angst die Welt als solche, in seiner Ganzheit ist.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 141.

<sup>31</sup> Heidegger, 1927, S. 186.

<sup>32</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 187.

Das Dasein hat nämlich das Gefühl, dass die Welt nichts mehr zu bieten vermag. Normalerweise geht das Dasein in die Öffentlichkeit des Mans auf, wo das Dasein sich am Wohlsten fühlt. In diesem Modus hat alles in der Welt eine bestimmte Bedeutung. Der Hammer ist da, um hämmern zu können und das Auto ist da, um fahren zu können. Das Zeug dient dazu, um die Bedürfnisse des Daseins befriedigen zu können. In diesem Modus denkt das Dasein nicht über sein eigenes Sein nach, sondern er lebt das Leben, so wie die anderen es auch tun. Dieses an die Welt verfallende, bedeutungsvolle Leben versteht das Dasein immer schon als das „normalste“ Leben, weil jede andere Person ein solches Leben lebt und sich dem Zeug bedient, so wie die anderen - das Man - das tun. In der Angst wird das Dasein aus seinem Verfallen an die Welt herausgerissen und auf das zurückgeworfen, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.

Diese an Kierkegaard orientierte Verfassung der Befindlichkeit der Angst bringt das Dasein vor sein eigenstes, purstes Sein. Bei Kierkegaard führt die Angst nämlich dazu, dass das Individuum von der Masse getrennt wird und in ein unmittelbares, „eigentliches“ Verhältnis zu Gott gebracht wird.<sup>33</sup> Heidegger bedient sich einer vergleichbaren Vorgehensweise, indem er die Befindlichkeit der Angst benutzt, um das Dasein von dem Man zu trennen. Die Angst vereinzelt das Dasein und lässt ihn sehen, dass nur er als vereinzelt Dasein sein kann. In diesem Moment wird deutlich, dass das Dasein ein Freisein für sein eigenstes Sein ist. Er versteht, dass er in die Welt hineingeworfen wurde und zu sein hat. In seinem eigenen Sein ist er frei, zu sein, so wie er will. *Nur* das Dasein selbst, kann in der Freiheit seines Seins, sein eigenes Sein „entwerfen“ (Kapitel 2.3). Folglich kann nur das Dasein selbst in seinem Sein gewinnen oder verlieren.

Das „Worum“ der Angst ist, so wie das oben beschriebene „Wovor“ der Angst, das in-der-Welt-sein selbst. Das Dasein hat Angst um in den Moment zu geraten, wo er für sein eigenes Sein steht. In der Angst fühlt das Dasein sich nämlich unheimlich, weil das Nichts und Nirgends der Welt ihn überwältigen.<sup>34</sup> Die Welt hat keine Bedeutung mehr und gerade dieser Unbedeutsamkeit der Welt versucht das Dasein zu entfliehen. Deshalb flieht das Dasein in das Man, weil es sich hier, wo sein Sein eine Bedeutung hat, am Liebsten befindet. Hier fühlt das Dasein sich zuhause.

---

<sup>33</sup> Vgl. Balzereit, 2010, S. 77.

<sup>34</sup> Vgl. Heidegger, 1927, S. 188.

### 3.2 Die Nichtigkeit der Angst

Die Analyse der Angst hat gezeigt, dass die Angst wie kein anderes Phänomen in der Lage ist, die Ganzheit der daseinsmäßigen Struktur im Griff zu kriegen. Normalerweise flieht das Dasein in das Man, wo er sich zuhause fühlt. Wenn das Dasein aber vor sein eigentliches Sein gebracht wird, schwindet die Bedeutsamkeit auf einmal aus den Dingen. Das Dasein kann nämlich nicht anzeigen, was die Angst ist und wo sie herkommt. Sogar die innerweltlichen Dinge können nicht als Urheber der Angst angezeigt werden. Die Angst ist nichts und nirgends. Nur noch die Welt als solche fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Jedoch ist nicht deutlich, was Heidegger genau mit dem „Nichts“, das zu der Welt als solche führt, meint. Nichts scheint nämlich selbstverständlich zu sein, aber wenn man über den Inhalt des Wortes nachdenkt, ist überhaupt nicht deutlich, was „Nichts“ meint. Sie scheint so leer und allgemein zu sein wie das Sein selbst. Weist das Nichts nicht daraufhin, dass das Sein in seiner Ganzheit schwierig zu fassen, wenn nicht unfassbar ist? Dieser Übergang, von Nichts zu der Welt als solche, bedarf einer weiteren Erklärung.

Im Gegensatz zu der Furcht, wo das Objekt immer ein innerweltliches Objekt ist, das die Bedrohung anregt, ist die Bedrohung in der Angst *nichts* besonderes. Es ist kein konkretes Objekt, das sich als Herkunft der Angst anzeigen lässt. Aber dieses „nichts besonderes“ gründet im etwas, weil wir es mit „Nichts“ definieren können. Das Wort „Nichts“ können wir nur kennen, indem es etwas gibt, das sich als nichts offenbart. Heidegger nach, ist das Nichts die Welt als solche:

Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten „Etwas“, in der Welt. Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: wovor die Angst sich ängstet, ist das in-der-Welt-sein selbst.<sup>35</sup>

Heidegger skizziert in diesem Beispiel sehr einfach den Übergang von „Nichts“ zu dem ganzen In-der-Welt-sein. Aber wenn Nichts nichts ist, kann sie doch nicht die Welt als solche sein? Diese Frage bringt eine andere Frage ins Spiel: „Was ist Nichts überhaupt und wie kommen wir von dem Nichts zu der Welt als solche?“. Das Wort „Nichts“ lässt durchblicken, dass wir das Nichts a priori als dieses oder jenes meinen, sonst hätten wir das Wort „Nichts“ gar nicht gekannt. Jedoch gelingt es uns nicht, das Nichts als ein Ding anzuzeigen. Haben wir als Menschen nicht gemeinsam verabredet, dass Nichts auch tatsächlich „nichts“ meint?

---

<sup>35</sup> Heidegger, 1927, S. 187.

So scheint es auch unmöglich, dass wir etwas wie die Welt mit dem Nichts in Beziehung bringen können. Heidegger kann sich mit der Tatsache, dass Nichts nichts ist, nicht zufrieden stellen.

Das Nichts muss uns einigermaßen bekannt sein, denn wir sind in der Lage, nach dem Nichts zu fragen. Fragen beruht immer auf vorgängiges Wissen. Etwas, was uns bekannt ist, sonst hätten wir die Frage nicht stellen können. So ist es auch bei dem Nichts. Wir sehen das Nichts als dasjenige, was das Entgegengesetzte der Ganzheit des Seins ist.<sup>36</sup> Im Nichts gibt es nämlich gar nichts. Folglich muss die Ganzheit unseres Seins, das heißt all das was unser Sein beinhaltet und prägt, das Entgegengesetzte des Nichts sein. Wenn wir nach dem Grund unseres Seins fragen, enden wir immer bei dem Nichts. Denn wie weit wir auch nach dem Grund unseres Seins fragen, wir gelangen immer an einem Punkt, wo wir unserem Sein überantwortet sind. Dieser Endpunkt betrachten wir als das Nichts. Das Nichts ist der Abgrund unseres Seins, da wo nichts mehr ist. Nur noch das pure, nackte Sein. Demnach kennt unser Dasein zwei „äußerste“ Formen. Einerseits gibt es die Leere des Nichts und andererseits gibt es die Ganzheit des Seins. Aber wie können wir das Nichts oder die Ganzheit des Seins erfahren? Erst wenn wir in das tiefe, leere Nichts herabsinken, können wir das ganze In-der-Welt-sein bzw. die Ganzheit des Seins erfahren.

Die Befindlichkeit der Angst führt dazu, dass wir in das Nichts hineingeraten. In der Angst beengt „etwas“ uns, jedoch ist es uns nicht deutlich, was genau die Stimmung der Angst hervorruft. Die Angst scheint eine Art allgemeine Stimmung zu sein, denn die Bedrohung kommt nirgendwo her und doch ist sie überall. Sie lässt alles in Unbedeutsamkeit herabsinken, weil „nichts“ als Urheber der Angst angezeigt werden kann. Sogar wir selbst, als ein Mensch, werden zu einer Unbedeutsamkeit. Die Angst greift auf alles zu. Sie lässt die Dinge innerhalb der Welt schweben und wir scheinen keinen Halt mehr zu haben. So offenbart die Angst das Nichts unseres Seins, denn *nichts* ist es, was die Angst hervorruft.

Allerdings wurde hier oben schon beschrieben, dass Nichts niemals „nichts“ sein kann. Sie muss etwas sein, denn wir kennen den Begriff. Als Endpunkt wurde der Abgrund unseres Seins erwähnt. Da wo wir nicht mehr weiter nach dem Grund unseres Seins fragen können. Nur noch das nackte „Daß es ist“ und zu sein hat - das eigentlichste Seinkönnen - fungiert noch als eine Antwort auf die Frage nach dem Grund unseres Seins. Wir sind unserem Sein überantwortet und weil wir, als Menschen unserem Sein überantwortet sind, gelten wir als Ursprung des Nichts. Nur der fragende Mensch kann das Nichts zu einem Begriff wie das

---

<sup>36</sup> Vgl. Heidegger, 1929, S. 31.

Nichts machen. Folglich ist der fragende Mensch der Ort, wo das Nichts gründet. Außerdem befindet das Nichts, als Ursprung, sich immer schon in unserem Sein.

Genau dieser Nullpunkt, das ursprüngliche, eigentliche Sein, erfahren wir als eine Bedrohung, denn hier hat das Sein keine Bedeutung mehr. Das Nichts wird offenbar. Deshalb versuchen wir diesem Nichts unseres Seins zu entfliehen. Wir fliehen in die oberflächliche, durchschnittliche Öffentlichkeit des Mans, wo wir uns beruhigt fühlen. Im Man hat unser Sein nämlich eine Bedeutung. Wir denken, dass wir weit von der Konfrontation der Nichtigkeit unseres Seins entfernt sind. Die Angst kann aber *immer* auftauchen. Sie ist nicht etwas, was wir kontrollieren können.

Wenn wir in die Nichtigkeit der Angst hineingeraten, erfahren wir plötzlich die Unbedeutsamkeit des Seins. Die Dinge liegen da offen und nackt in der Welt und sie scheinen die Leere der Angst nicht füllen zu können. Es scheint, als ob wir uns oberhalb von den Dingen innerhalb der Welt befinden und dass wir deshalb nicht nachvollziehen können, worum die Dinge keine Bedeutung haben. Wir wollen wissen, warum die Ganzheit der Dinge innerhalb der Welt bedeutungslos sind, jedoch können wir diese Wirklichkeit nicht fassen. Es gibt eine bestimmte Distanz zwischen uns, als Menschen, und den Dingen. Diese beengende Distanz zwischen uns und der Welt zeigt, dass wir uns über der Welt befinden, nicht in einer anderen Welt, sondern in einer Leere.<sup>37</sup> Die Distanz zwischen uns und der Welt ist der Ort, wo sich das Nichts befindet. Dieser Raum wurde der Spielraum des Daseins genannt. Es ist der Raum wo das Dasein sich immer schon befindet und sein Sein gestalten muss, zusammen mit anderen seiner Art. Dieser Raum ist plötzlich mit einem leeren Nichts gefüllt.

Jedoch ist das ganze bedeutungsvolle Sein nicht verschwunden. Vielmehr ermöglicht die Angst es uns, die Ganzheit unseres Seins sichtbar zu machen. Erstens erfahren wir nämlich die Eigentlichkeit unseres Seins, denn wir sind in die Welt hineingeworfen und wir verstehen, dass unser Sein, immer „mein“ Sein ist. Zweitens erfahren wir auch, dass wir in unserem Sein, von anderen unserer Art abhängig sind. Unser Sein können wir nämlich nur prägen, indem wir in das Man fliehen. Sie bietet alles, was wir brauchen um sein zu können. Außerdem wird die Struktur der Welt sichtbar, denn wir verstehen, dass die Welt mit seinem Zeug ein Konstituens unseres Seins ist. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Nichtigkeit der Angst zu einer vollen Erfassung der daseinsmäßigen Struktur führt.

---

<sup>37</sup> Vgl. Safranski, 2002, S. 226 f.

## Diskussion

Die Analyse der Angst hat gezeigt, dass die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit ist, um die Ganzheit der daseinsmäßigen Struktur sichtbar zu machen. Bevor die Angst herangezogen werden konnte, musste die Struktur des Seins in *Sein und Zeit* teilweise verdeutlicht werden, denn nur anhand dieser Struktur kann man verstehen, wie die Angst die Ganzheit des Seins erschließt. Die Arbeit hat nicht alle Aspekte der Seinsstruktur in *Sein und Zeit* berücksichtigt, da eine solche Analyse zu aufwendig würde. Außerdem würde man sich in der Menge der Begriffe verirren. Es sind nur die Aspekte herausgefiltert, die wesentlich zum Verständnis der Rolle der Angst beitragen. Sie sind miteinander verknüpft worden und mussten allmählich die in der Einleitung formulierte Hauptfrage beantworten: „Wie führt die Nichtigkeit der Angst zu einer ausgezeichneten Erschließung der ganzen daseinsmäßigen Struktur in Martin Heideggers *Sein und Zeit*?“ Die Ergebnisse werden nochmal zusammengefasst, um die Antwort auf die Hauptfrage bestmöglich verstehen zu können.

Allererst wurde im dritten Kapitel das Sein anhand des Daseins auf ein Fundament gestellt. Nur der Mensch kann das Dasein sein, weil nur er die Frage nach dem Sein stellen kann. Jedoch kann man Mensch und Dasein nicht gleichsetzen, weil das Dasein nur das Sein beinhaltet. Der Terminus „Mensch“ hat einen bestimmten körperlichen Charakter, es wird als etwas „Seiendes“ dargestellt. Das wollte Heidegger unbedingt vermeiden und deshalb hat er das Dasein als Zugang zum Sein gewählt. Im Dasein treten wir aus unserem Körper heraus und wir sind auf die Welt gerichtet.

Die Welt wurde als Spielraum unseres Seins gekennzeichnet, weil wir uns immer schon auf der Welt befinden. In der Welt begegnen uns Dinge, die unser Sein gestalten. Sie sind nicht nur bloß Dinge, sondern sie haben eine bestimmte Bedeutung für uns. Deshalb nennt Heidegger die Dinge „Zeug“, weil sie immer einer Funktion dienen und miteinander in Beziehung stehen. In unserer unmittelbaren Nähe, ist das Zeug uns zuhanden. Wir können es zum Nutzen machen. Das Zuhandene kann aber auch defekt sein und wir erfahren, dass das Zuhandene nicht mehr seiner ursprünglichen Funktion dient. Dies ist umso mehr ein Zeichen, dass die Welt eine bestimmte Struktur hat, in der alles eine Funktion haben muss.

Im vierten Kapitel wurde beschrieben, dass wir nicht nur allein auf der Welt sind, sondern vielmehr mit anderen unserer Art. Jeder Mensch ist ein Dasein und versucht sein Sein innerhalb der Welt zu prägen. Wir sind nicht nur uns selbst, sondern vielmehr kennen wir unser Sein nur in Beziehung zu anderen Menschen, weil wir immer schon mit anderen leben. Der Mensch lebt immer schon zusammen und gemeinsam haben die Menschen eine Welt geprägt, wo alle sich zurechtfinden und sich wohl fühlen. Es hat sich eine bestimmte durchschnittliche, alltägliche Welt herausgebildet, was das Man genannt wurde. Das Dasein flieht in das Man, weil er sich da am Wohlsten fühlt. Das Man bietet dem Dasein ein Fundament für sein Sein.

Auch wurden in diesem Kapitel zwei wesentliche Eigenschaften des Daseins erwähnt, die seine Flucht in das Man verdeutlichen. Erstens ist das Dasein immer eine Befindlichkeit. Wir befinden uns immer in einer Stimmung. Bei der Geburt wurden wir nämlich in die Welt hineingeworfen und danach befinden wir uns immer in unserem Sein. Wir sind der Geworfenheit unseres Seins überantwortet, denn wir haben keine Antwort auf die Frage, worum wir überhaupt auf der Welt sind. Die Tatsache, dass wir unserem Sein überantwortet sind, wird von dem Verstehen angeregt. Der Mensch ist nämlich ein besonders kluges Wesen, dass in der Lage ist, sein Sein - bis die Geworfenheit - zu verstehen. Er weiß, dass er da auf der Welt ist und sein Sein gestalten kann. Das Sein ist eine Möglichkeit und deshalb kann das Dasein sein Sein entwerfen.

Das Verfallen hat gezeigt, dass das Dasein immer in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Mans flieht. Es wurde deutlich, dass das Dasein sich in seinem „eigentlichen“ Sein nicht wohl fühlt, denn in seinem eigentlichen Sein steht er ganz allein. Das Dasein denkt über den Sinn seines Seins nach und kann keine Antwort finden auf die Frage worum er überhaupt auf der Welt ist. Nur die Leere der Geworfenheit ist da. Dieses Gefühl wirkt bedrohend und deshalb flieht das Dasein in den „uneigentlichen“ Seinsmodus des Mans. Das Dasein ist an die Welt verfallen um seinem eigentlichen Sein zu entfliehen.

Das fünfte Kapitel hat gezeigt, wie die Angst dazu führt, dass die ganze Daseinsstruktur sichtbar wird. Normalerweise befindet das Dasein sich in dem uneigentlichen Daseinsmodus des Verfallens. In diesem „uneigentlichen“ Daseinsmodus kann die Struktur des Daseins nicht sichtbar werden, weil das Dasein sich so seinem eigentlichen, nackten „Daß es ist“ zu entfliehen versucht. Jedoch wirft die Angst das Dasein aus seinem universellen Sein und bringt ihn vor sein eigentliches Sein, wo alle Aspekte der Seinsstruktur auf einmal zusammenfließen. Nicht fungiert nämlich als dasjenige, wovor die Angst sich ängstet. Das führt dazu, dass nur noch unser ganzes In-der-Welt-sein als Urheber der Angst angezeigt werden kann.

Auf den ersten Blick scheint der Übergang von Nichts zu der Welt scheint als solche unmöglich zu sein. Nichts besagt nämlich, dass es auch „nichts“ gibt. Jedoch können wir das Wort „Nichts“ nur kennen, indem es etwas gibt, was als nichts fungiert. Nichts ist, als nichts, das Entgegengesetzte von der Ganzheit des Seienden. In der Angst wird das Nichts offenbar, denn nichts fungiert als das, was die Angst hervorruft. Auch die Dinge innerhalb der Welt nicht. Sie scheinen bedeutungslos, weil sie ihre Bedeutung nicht mehr anzeigen können. Die Angst treibt uns in eine bestimmte Leere über der Welt, wo nur noch unser eigentliches Sein gründet. In dieser Leere über der Welt haben wir einen weiten Blick auf die Welt als solche. Alles ist jetzt sichtbar. Es ist uns nicht nur deutlich, dass wir ein in die Welt hineingeworfenes Wesen sind, sondern auch, dass wir normalerweise an die Welt verfallen sind, weil wir uns in diesem Modus am Wohlsten fühlen. Das Verfallen schützt uns für den schmerzhaften Moment der Angst, wo alles seine Bedeutung verloren hat.

Die von Heidegger skizzierte Rolle der Angst in der Seinsstruktur hat es in der Philosophie vor ihm noch kaum gegeben. Nur Soren Kierkegaard, der Heideggers Angstphilosophie geprägt hat, hatte eine ähnliche Rolle der Angst beschrieben. Jedoch führt die Angst bei Kierkegaard dazu, dass das Individuum von der Masse getrennt wird und in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott gebracht wird. Bei Heidegger wird Gott aber durch die Ganzheit des Seins ersetzt. Es scheint, als ob man wenig gegen die Angstphilosophie Heideggers einwenden kann. Allerdings gibt es einige Kritikpunkte.

So hat der französische Philosoph Emmanuel Levinas die Rolle der Angst in Heideggers Philosophie kritisiert. Um seine Kritik verstehen zu können, muss kurz seine Seinsphilosophie erläutert werden. Bei Heidegger fängt die Seinsanalyse bei einem Seienden an. Obwohl Heidegger das Dasein kein Seiendes nennt, hat es doch Eigenschaften eines Seienden, denn die von Heidegger beschriebene Seinsstruktur fällt mit einer sehr klugen Substanz zusammen. Diese Substanz ist der Mensch, der die Öffnung zum Sein bildet. Das Sein dieses Daseins wird zum Thema der ganzen Seinsanalyse. Demnach behauptet Heidegger, dass das Sein eines „Menschen“ die Ganzheit des Seins beschreiben kann. Die Angst offenbart diese Ganzheit.

Levinas kritisiert diese Sichtweise, denn er behauptet, dass das Sein nicht am Sein des Menschen abgelesen werden kann. Das Sein erscheint bei Levinas als „il y a“, das, wenn man das Wort übersetzt, mit dem Dasein Heideggers gleichgesetzt werden kann. Jedoch unterscheidet diese Definition sich wesentlich von der Auffassung Heideggers. Das „il y a“ ist ein Sein ohne Seiendes. Das Seiende, die Dinge innerhalb der Welt, fallen völlig weg. Dieses Sein kann mit einer Nacht verglichen werden. Die Nacht wirkt bedrohend und sie beengt uns. Sie ist eine Finsternis ohne Objekt und Form.<sup>38</sup> Der Mensch, als Subjekt, fällt in diesem „il y a“ weg, weil sie keine Distanz mehr hat zu den Objekten, die in der Nacht ins Dunkel gehüllt sind. Wenn das Subjekt und die Objekte wegfallen, gibt es nur noch das neutrale, unpersönliche Sein. Bei Levinas ist es die Angst, die zu diesem „il y a“ führt. Die Unbestimmtheit der Angst lässt sich nur noch auf das il y a zurückführen. Jedoch wird der Mensch nicht vor sein eigentliches Sein gebracht, von dem aus er das ganze In-der-Welt-sein erfahren kann, sondern vielmehr bleibt nur noch ein völlig neutralisiertes, pures Sein übrig. Dieses Sein ist nicht „mein“ Sein oder ein von dem Man geprägtes Sein, sondern ein neutrales Sein. Sonach unterscheidet die Angst bei Levinas sich wesentlich von der Angst bei Heidegger, wo das Dasein vereinzelt wird und auf diese Weise sein ganzes Sein erfahren kann.

Ein folgender Kritikpunkt dieser Arbeit ist die Nichtigkeit der Angst. Es wurde nämlich beschrieben, dass es nichts besonderes ist, wovor die Angst sich ängstet. Dieses Nichts muss aber irgendwo gründen. Heidegger nach, ist es die Welt als solche. Der deutsch-amerikanische Philosoph Reinhardt Grossmann hat sich mit der Nichtigkeit der Angst in *Sein und Zeit* auseinandergesetzt und er kam zur Schlussfolgerung, dass die Angst schon ein Objekt haben muss. Laut ihm ist die Angst eine Furcht, deren Objekt verdrängt wurde. Jedes mentales Phänomen muss nämlich ein Objekt haben.<sup>39</sup> Allerdings sind die Objekte in anderen Stimmungen einfacher anzuzeigen. So hat die Stimmung der Furcht erweisen, dass deren Objekt immer ein innerweltliches Objekt es. Dieses Objekt führt zu einer bestimmten Bedrohung bei uns, weil es sich in unserer unmittelbarer Nähe befindet. Jedoch ist das Objekt in der Angst nirgendwo. Sie befindet sich nicht in der Nähe und auch außerhalb unserer unmittelbaren Nähe gibt es kein Objekt, das eine Bedrohung hervorruft. Obzwar die Unbestimmtheit der Angst kein Objekt zulässt, muss es etwas geben, wovor die Angst sich innerhalb der Welt ängstet.

Nehmen wir das folgende Beispiel. Wenn wir am nächsten Tag eine Prüfung erledigen müssen, haben wir eine bestimmte Angst. Jedoch befinden wir uns außerhalb der unmittelbaren Nähe dieser Prüfung, denn wir müssen erst morgen diese Prüfung erledigen.

---

<sup>38</sup> Vgl. Tanghe, 2004, S. 150.

<sup>39</sup> Vgl. Grossmann, 2004, S. 150.

Die Stimmung, in der wir uns befinden, kann keine Furcht sein, denn wir befinden uns nicht in der unmittelbarer Nähe des Objekts, das die Prüfung ist. Vielmehr hat die Stimmung den Charakter der Angst. Das Objekt selbst ist nämlich nicht abträglich, dennoch fühlen wir uns bedroht. Die Bedrohung wird so sehr verdrängt, dass sie sich nicht am Objekt selbst zeigt. Diese Verdrängung der Bedrohung führt sogar zu einer Unbestimmtheit. Nichts am Objekt selbst kann die Bedrohung bestimmen. Wir sind es selbst, die diese Bedrohung hervorrufen. Sogar so sehr, dass die ganze Welt sich nur noch aufdrängt und uns den Atem verschlägt. Nichts und nirgends ist die Bedrohung und doch ist es ein Objekt. Ein Objekt, das sich nicht in unserer Nähe befindet und auch nicht konkret zeigt, wo die Bedrohung genau herkommt.

Zudem könnte man noch gegen diese Arbeit einwenden, dass die Grundbefindlichkeit der Angst so etwas wie die Unfassbarkeit der ganzen Seinsstruktur offenbart und nicht eine Erschließung des ganzen in-der-Welt-seins. Die Angst führt nämlich dazu, dass alle Bedeutsamkeit aus den Dingen schwindet. Das Dasein wird in eine andere Welt getrieben, über der Welt selbst, wo sich nur noch das leere, eigentliche Sein befindet. Es gibt hier nur noch mein Sein. Erst von diesem Punkt aus kann das Dasein die Welt als solche, die aus einem Mitsein und einer ganzen Menge Dinge besteht, erfahren. Es scheint, als ob es zwischen dem Dasein und der Welt selbst einen bestimmten Raum gibt, den das Dasein nicht „fassen“ kann. Dieser Raum wurde der Spielraum des Daseins genannt. Heidegger hat diesen Raum, in dem das Dasein existiert, immer aus dem Dasein selbst interpretiert. Das Dasein ist aber immer eine bestimmte Person. Obwohl Heidegger es nicht zugibt, ist jeder Mensch auf der Welt ein Dasein, denn jeder Mensch lebt in der Welt und hat ein Seinsverständnis. Folglich ist das Seins immer das Sein einer Person. In der Angst offenbart sich diese Vereinzelung. So könnte man sagen, dass die Vereinzelung der Angst einen Beleg dafür ist, dass das Dasein überhaupt nicht die Ganzheit des Seins erfahren kann. Die Ganzheit des Seins fassen besagt nämlich, dass man alles in der Welt, wo das Sein sich befindet, fassen muss. So auch das Sein der anderen Personen. Es ist unmöglich, um das Sein aller Menschen zu berücksichtigen, denn jeder Mensch hat seine eigene, einzigartige Seinsweise.

Trotzdem bleibt die von Heidegger skizzierte Rolle der Angst in der Seinsstruktur sehr glaubenswürdig. Weitere philosophische Leistungen sollen ausweisen, ob die Angst tatsächlich in der Lage ist, die ganze Seinsstruktur transparent zu machen.

## **Zusammenfassung**

Diese Arbeit hat gezeigt, wie die Nichtigkeit der Angst zu einer vollen Erschließung der Seinsstruktur führt in Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Statt direkt die Befindlichkeit der Angst zu besprechen, hat die Arbeit versucht, der Angst schrittweise zu nähern. Nur auf diese Weise konnte die komplexe Heideggersche Philosophie verstanden werden und auch die Hauptfrage ließ sich so einfacher beantworten. Als Anfangspunkt wurde das Dasein erwähnt. Das Dasein ist ein wichtiges Element in der ganzen Seinsstruktur, denn sie unterscheidet sich wesentlich von der ontologischen Tradition vor Heidegger, die meinte, das Sein an einem Seienden ablesen zu können. Danach wurde die Welt, als Spielraum des Daseins beschrieben. Im vierten Kapitel wurden das Subjekt des Daseins und seine Charaktere in Betracht gezogen. Es wurde deutlich, dass das Sein zwar immer mein Sein ist, jedoch können wir unser Sein nur in Beziehung zu anderen kennen. Die Befindlichkeit und das Verstehen erwiesen sich als wesentliche Eigenschaften des Daseins, da sie unser Sein immer schon bestimmen. Letztens wurde in diesem Kapitel die Flucht des Daseins in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Mens - was das Verfallen genannt wurde - beschrieben. Im Verfallen kehrt das Dasein sich von seinem eigentlichen Sein ab, denn in diesem Modus scheint der Welt keine Bedeutung mehr zu haben. Das Dasein muss aber aus dem Verfallen heraustreten, um die volle daseinsmäßige Struktur erfahren zu können. Gerade die Angst wirft das Dasein aus dem Verfallen und macht die ganze Seinsstruktur sichtbar. Nichts kann nämlich als Herkunft der Angst angezeigt werden, nur noch das ganze in-der-Welt-sein.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2006.

### Sekundärliteratur

- Augsberg, Ino: *„Wiederbringung des Seienden“ Zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*. München: Wilhelm Fink Verlag 2003.
- Augustin Corti, C.: *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006.
- Balzereit, Marcus: *Kritik der Angst. Zur Bedeutung von Konzepten der Angst für eine reflexive Soziale Arbeit*. Wiesbaden: GWV Fachverlage GmbH 2010.
- Franzen, Winfried: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain 1975.
- Grossmann, Reinhardt: *Die Existenz der Welt: eine Einführung in die Ontologie*. Heusenstamm: Ontos Verlag 2004.
- Heidegger, Martin: *Wat is Metafysica?* Tiel: Lannoo 1970<sup>40</sup>
- Imdahl, George: *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1997.
- Safranski, Rüdiger: *Heidegger en zijn tijd*. 3. Auflage. München, Wien: Carl Hanser Verlag 2003.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Dieses Werk ist eine niederländische Übersetzung von Heideggers Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ aus dem Jahre 1927.

- Tanghe, Paul: *Toeternito: zin, onzin en waanzin van de hedendaagse beeldende kunst*. Tiel: Lannoo 2004.
- Trawny, Peter: *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH 2003.
- Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: *Die Philosophie Martin Heideggers: eine Einführung in sein Denken*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 2004.

---

<sup>41</sup> Dieses Werk ist eine niederländische Übersetzung des Originals „Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit“.