

Heideggers Unterscheidung zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit

Von Johann T'ZAVARAS (Kreta)

In seinem Versuch, das umweltlich begegnende Seiende existential-ontologisch zu erfassen, unterscheidet Martin Heidegger zwischen dessen Zuhandenheit und Vorhandenheit. Diese grundsätzliche Unterscheidung bildet einen Rahmen, welcher m. E. mehrere problematische Voraussetzungen umschließt. Im folgenden gilt es, einige dieser Voraussetzungen einer Erörterung zu unterziehen.

Das ontologische Erfassen des umweltlich begegnenden Zuhandenen ist schon deshalb problematisch, weil dem Zuhandenen im alltäglichen Gebrauch eine Unauffälligkeit eignet, welche freilich „einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen“¹ ausmacht. Mit diesem Seinscharakter will Heidegger auf den Sachverhalt hinweisen, daß wir, wenn wir z. B. eine Eßgabel oder einen Wasserhahn gebrauchen, „zunächst und zumeist“ gar nicht an die Form oder an den Stoff, an die Eigenschaften des gebrauchten Seienden denken, mit anderen Worten keine Thematisierung des Was-Seins dieses Seienden vollziehen. Das ontologische Begreifen steht nun vor der doppelseitigen Aufgabe, a) den Seinscharakter der Unauffälligkeit festzustellen, und b) ihn so aufzufassen, daß das Zuhandene dadurch nicht auffällig wird. Das Begreifen andererseits kann nur mit Begriffen umgehen, die als bewußte Ausdrucksmittel die Auffälligkeit notwendigerweise mit sich bringen.

Zu Beginn ist es notwendig zu sehen, wie Heidegger den Terminus „Zuhandenheit“ in seinem spezifischen Verbergen und Offenbaren auffaßt. Um die Verwechslung mit der ontologischen Tradition zu vermeiden, lehnt es Heidegger ab, das im alltäglichen Umgehen begegnende Seiende ein *Ding* zu nennen;² statt dessen verwendet er das Wort *Zeug*. Dieser Terminus ist aber m. E. sehr nahe mit einem althergebrachten philosophischen Begriff verwandt, nämlich mit dem schon von Aristoteles umrissenen Begriff des Organs (*ὄργανον*). Wenn Heidegger das Zeug als zu einem Zweck dienendes Mittel bestimmt,³ so trifft er damit die aristotelische Bestimmung: „Jedes Organ ist auf ein Ziel gerichtet.“⁴ Aristoteles entdeckt einen Zusammenhang zwischen dem Organ und der menschlichen Hand;⁵ er charakterisiert sogar die Hand als das Organ schlechthin, und zwar nicht deswegen, weil etwa die Hand der üblichste Gebrauchsgegenstand ist, sondern weil sie selbst nicht *ein* Organ unter anderen, sondern auf mannigfache Weise etwas Vorgängiges, ein Vor-anderen-Organen-Stehendes ist.⁶ Dieser aristotelische Ausdruck ist nicht naiv. Die behauptete *ontologische* Vorgängigkeit ist nicht so zu verstehen, als stände die Hand in örtlicher oder zeitlicher Priorität in bezug auf die Instrumente; die Hand ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit jedes Zeuggebrauchs, und als eine solche Bedingung ist sie für jede Zeugganzheit als solche konstitutiv.⁷ Aristoteles behauptet außerdem, daß die menschliche Hand diese ontologische Priorität nur deswegen hat, weil sie dem gebrauchend-hantierenden Menschen unmittelbar zugehört. Ontologisch gefaßt ist also die Hand nicht bloß ein körperlicher Be-

¹ Sein und Zeit (kurz: SuZ) § 16, 75.

² SuZ § 15, 67: „Denn in diesem Ansprechen des Seienden als ‚Ding‘ (res) liegt eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität.“

³ SuZ § 15, 68: „Zeug ist wesenhaft ‚etwas, um zu . . .‘.“

⁴ Vgl. Περὶ ζῳῶν μορίων 645 b 14: τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του.

⁵ Ebd. 687a 10: αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανόν εἰσιν.

⁶ Ebd. 687a 19–21: ἡ δὲ χεῖρ ἔοικεν εἶναι οὐχ ἓν ὄργανον ἀλλὰ πολλά. ἔστι γὰρ ὡσπερ εἶ ὄργανον πρὸ ὀργάνων.

⁷ Vgl. De anima 432 a 1, wo Aristoteles die menschliche Hand ein ὄργανον ὀργάνων nennt.

standteil eines Leib besitzenden und mit Zeug umgehenden Seienden, sondern sie gehört gleichursprünglich mit der menschlichen Fähigkeit zusammen, die eigenen Möglichkeiten zu verstehen und zu übernehmen.⁸

Heidegger interessiert sich wie Aristoteles nicht dafür, ein einzelnes Zeug zu isolieren und paradigmatisch vorzuführen. Er sieht das Wesen des Zeugs in einer jeweiligen Zeuganzheit, die als solche ein je bestimmtes Werkzeug so sein läßt, was und wie es ist. „Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer.“⁹ Diese Zeugmannigfaltigkeit läßt sich nicht wie ein Zusammenvorkommen einzelner Dinge verstehen. Sie ist eine Zeuganzheit, und als solche ist sie immer schon *vor* dem eventuellen Feststellen eines einzelnen Dinges entdeckt. Heidegger zeigt sie zuerst als das Verweisungsganze formal an, um sie dann phänomenologisch als Bewandnisanzheit zu charakterisieren.¹⁰ Damit wird erklärt, daß die Zeuganzheit kein Ergebnis eines deduktiven Verfahrens ist, sondern daß sie aus verschiedenen Weisen des Um-zu, Wobei und Womit besteht, d. h. aus Bezügen, deren Koordination zum Erreichen eines Zieles führt. Zum Beispiel ist der Bleistift, um zu schreiben; konkreter, wenn er auf das Papier verwiesen wird, hat es mit diesem seine Bewandnis beim Schreiben. Die oben genannten Dinge in einem Schreibzimmer sind also nur deshalb real vorfindlich und isolierbar, weil sie zu einer ontologisch früheren Zeuganzheit zusammengehören.

Die oben angesprochene Aufgabe der ontologischen Interpretation wurde als doppelseitig dargestellt. Ihre erste Seite betrifft das Feststellen der Unauffälligkeit des umweltlich begnenden Seienden. Die Lösung dazu ist im angegebenen Terminus schon enthalten: *Zuhandenheit* bringt zum Ausdruck nur die Art und Weise des Offenbarwerdens des alltäglich gebrauchten Seienden als Zeug. Die Zuhandenheit ist nämlich keine Eigenschaft der Dinge, wodurch diese in ihrer Realität erscheinen, sie *betrifft die Verborgenheit* des Zeugs als dessen eigentümliche Offenbarung. Dies bezeichnet Heidegger schon in der anfänglichen Wortbestimmung: „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit.“¹¹ Ein Zeug ist an ihm selbst wahr, wenn und solange es in der Weise der Zuhandenheit erscheint und d. h. in seiner Realität verborgen bleibt. Dadurch drückt Heidegger nicht mehr aus, als jenes, was schon Aristoteles einsieht: als Zeug schlechthin ist die menschliche Hand eine Bedingung der Möglichkeit von Zeuggebrauch; ein Zeug als solches ist je schon *zur Hand*, d. h. zuhänden.

Es ist festzuhalten: der ontologische Terminus der Zuhandenheit markiert nur das Zeug als etwas Unauffällig-zur-Hand-Seiendes. Die Zuhandenheit als eine Kategorie des innerweltlich Seienden macht klar, daß dies gerade *nicht* auffällt, sondern „an sich“ bleibt. Heidegger korreliert ausdrücklich die Zuhandenheit mit dem An-sich-sein des umweltlich begnenden Seienden.¹² Dies ist ohne Zweifel polemisch gegen die ontologische Tradition gemeint. Von dieser Tradition her erhebt sich dann der Einwand: zuhänden ist doch ein Seiendes, wenn es *zu* etwas nützlich ist, wenn es *für* jemanden geeignet ist; wie kann die Zuhandenheit das An-sich-sein und d. h. nicht das Für-anderes-sein bezeichnen?

In seiner ersten Kritik unterscheidet Kant bekanntlich zwischen dem Ding an sich und

⁸ Ich interpretiere so den Aristotelischen Ausdruck (Περὶ ζῳων μοριῶν 687a 21–23): τῷ οὖν πλείστως δυναμένῳ δέξασθαι τέχνας τὸ ἐπὶ πλείστον τῶν ὀργάνων χρήσιμον τὴν χεῖρα ἀποδέδωκεν ἢ φύσις.

⁹ SuZ § 15, 68.

¹⁰ SuZ § 18.

¹¹ SuZ § 15, 69.

¹² SuZ § 16, 74–76.

dem Ding für uns. An sich gesehen ist das Ding der Erfahrung und der Erkenntnis unzugänglich; die menschlichen Sinne werden von diesem Ding affiziert, seine Erkenntnis wird aber erst dann erworben, wenn einige subjektive Anschauungs- und Verstandesformen hinzugefügt werden. Durch diese Zusammenwirkung eines Gegenstandes und eines Subjekts erfolgt die Erkenntnis nicht etwa des an sich seienden Charakters des Gegenstandes, sondern einer subjektiv gefärbten Ansicht von ihm. Dagegen ist nach Heidegger das Zuhandene keine Materie, die erst durch die subjektive Form uns zugänglich wird. Das Zuhandene ist, was es ist, ohne Hinzufügung apriorischer Formen. Die Zuhandenheit ist auch nicht eine selbständige Form des Seienden, die durch die Erfahrung geändert oder von einer anderen Form abgeleitet werden kann. Heidegger lehnt es daher ab, die Zuhandenheit als eine subjektiv gefärbte Ansicht der Dinge zu interpretieren.

Kant gelingt es, ein dem Erkennen unzugängliches Ding an sich zu konzipieren, weil er Sein als Gegenständlichkeit voraussetzt;¹³ alles was ist, ist also entweder ein Subjekt oder ein Gegenstand oder eine Zusammenwirkung von beidem. Zwar hat das Subjektive, das dem Gegenstand hinzugefügt wird, nach Kant keinen „subjektivistischen“, willkürlichen Charakter. Aber nur weil die Materie der Erscheinungen in der Konstitution der Erkenntnis als zusammengehörig mit der subjektiven Form verstanden wird, ist das Konzept eines völlig verschiedenen und an sich bleibenden Dinges möglich. Ein Ding kann nach Kant erst dann von uns erkannt und uns bekannt werden, wenn es immer schon (a priori) auf dem Boden des Subjektiven steht; das Subjekt nimmt das Ding wahr mit einem unvermeidbaren Verlust seines An-sich-seienden-Charakters.

Der Heideggersche Begriff des An-sich-seins gründet nicht auf der Voraussetzung eines konzipierenden Subjekts und eines gegenüberstehenden Dinges, sondern auf der Voraussetzung eines in der Welt seienden Daseins,¹⁴ wobei weder das Dasein mit dem traditionellen Subjekt noch die Welt mit der Gesamtheit der Dinge identisch ist. Die Kantische Unterscheidung zwischen Ding an sich und Ding für uns (d. h. für unsere Erkenntnis und Erfahrung) entspricht der Heideggerschen Unterscheidung zwischen Vorhandenem und Zuhandenem nur äußerlich. Nicht das, was als Noumenon auf keinen Fall ein Objekt unserer sinnlichen Anschauung werden kann, ist nach Heidegger das Seiende an sich: vielmehr ist der An-sich-Charakter des Zuhandenen im Unauffälligkeitsein und für die theoretische Betrachtung Unzugänglichkeit zu suchen. Der Polstersessel z. B., worin ich gerade sitze, ist kein an sich unzugängliches und mittels seiner bloßen Erscheinung erfahrbares Seiendes. Der Polstersessel als Einzelding und als Betrachtungsgegenstand ist nicht dasselbe wie das Zuhandene, worin ich gerade sitze; denn dies Zuhandene gehört untrennbar zur Zeugganzheit meiner Um-Welt. Indem der Polstersessel zum Sichsetzen brauchbar ist, erfüllt er einfach seinen berechtigten Gebrauchsanspruch.

Aber ist das innerweltlich begehrende Seiende nicht unabhängig von uns, von unserer Erfahrung und von seinem Gebrauch? Ist diese Unabhängigkeit nicht vor jedem Gebrauchtwerden da? Gab es nicht Seiendes in der Welt vor unserem Dasein, und wird es nicht danach weiterbestehen? Diese Fragen beantwortet Heidegger nicht mit einer oberflächlichen Negation. Er dringt vielmehr in die Voraussetzungen dieser Fragen ein, und gegen diese Voraussetzungen wendet er seine Kritik. Die „Welt“, wie sie in diesen Fragen verstanden wird, ist nicht gleich mit dem, worin das Dasein je schon ist, sondern sie ist die Gesamtheit des Vorhandenen; dies ist nach Heidegger ein ontologisch undurchsichtiger Be-

¹³ Vgl. M. Heidegger, Nietzsche, 2. Band (Pfullingen 1961) 462: „Man denkt Sein als Gegenständlichkeit und müht sich dann von da aus um das Seiende an sich.“

¹⁴ SuZ § 16, 76: „Die bisherige Analyse macht schon deutlich, daß das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden nur auf dem Grunde des Weltphänomens ontologisch faßbar wird.“

griff. Wer diese Frage nach der Unabhängigkeit stellt, befindet sich außerdem in einer sehr fragwürdigen Position, denn er versucht die alltägliche Um-Welt aufgrund einer vermeintlichen Unabhängigkeit zu vernichten. Wenn die existentielle Bedingung der Möglichkeit dieser Frage nicht berücksichtigt wird, dann bleibt die Frage grundlos und richtungslos. Die elementare Einsicht des Idealismus, daß jedes Sein im Bewußtsein ist und nur in diesem so etwas wie Sein konzipiert werden kann, ist hier relevant.¹⁵

Als „unabhängig von der Erfahrung“ wird der Begriff des a priori schon am Anfang der großen Kantischen Kritik verstanden.¹⁶ Dieser Begriff soll aber nach Heidegger vom Dualismus erfahrungsabhängig-erfahrungsunabhängig entfernt werden. *Nach Heidegger ist das Apriorische nicht das vorempirische Seiende*; dies aber nicht deshalb, weil etwa solches Seiende nicht vorhanden ist, sondern weil eine ganz andere Unterscheidung hier wesentlich wird, nämlich die Differenz zwischen Sein und Seiendem. Wie das Vorempirische nach Kant die Bedingung der Möglichkeit des Empirischen war, so gilt bei Heidegger das Sein als die Möglichkeitsbedingung des Seienden. Beide Konzepte sind transzendental, sie unterscheiden sich aber wesentlich voneinander. Das Apriorische ist bei Heidegger früher als das Seiende im Sinne seines ermöglichenden Seins. So kommt das apriorische An-sich-sein als Seinscharakter dem Zuhandenen zu, wie auch überhaupt dessen Sein in der Zuhandenheit besteht; dies aber besagt, daß das Sein selbst für die Heideggersche Unterscheidung zwischen dem Zuhandenen und seiner Zuhandenheit maßgeblich ist.

Das Problem des von der Erfahrung unabhängigen Seienden ist für Heidegger noch erklärungsbedürftig. Die ontologische Frage läßt sich jetzt wie folgt stellen: Wie verhält sich das Vorhandene zum Zuhandenen, wenn das innerweltliche Seiende nur als zuhanden an sich ist? Im Gegensatz zur Unauffälligkeit des Zuhandenen bietet sich das Vorhandene unserem Erkenntnisvermögen an. Der Unterschied zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit liegt also in ihrer Entdeckungsweise. Das Zuhandene wird als solches entdeckt, sofern es gebraucht und in seinen Eigenschaften dabei nicht wahrgenommen wird. Dagegen ist der Erkenntnisfortgang, der unserem Blick die Vorhandenheit offenbart, vom alltäglichen Gebrauch nicht völlig unabhängig, sondern er dringt über das Zuhandene vor.¹⁷ Die Erkenntnis macht uns auf ihre Weise jenes Seiende zugänglich, das im alltäglichen Umgang immer schon begegnet. Wenn ein Werkzeug während der Arbeit als beschädigt oder ungeeignet, als fehlend oder hindernd entdeckt wird, so fällt es plötzlich auf: es erscheint in seiner Unverwendbarkeit, Abwesenheit oder Aufsässigkeit. Erst dann wird es klar, daß das bisher selbstverständlich Gebrauchte immer schon vorhanden war; erst dann zeigt sich das Zuhandene in Form und Stoff, in seinem Bestehen und Gegenüberstehen. Heidegger beschreibt diese Wandlung des Zuhandenen in Vorhandenes ausführlich,¹⁸ um auf den fundierten Charakter des Erkennens sowie auf die zusammen damit eintretende Entweltlichung hinzuweisen; die Entdeckungsweise des Vorhandenen wird nämlich nach Heidegger von einem Verlust des ursprünglichen Vertrautseins mit der Welt (im Sinne des apriorischen

¹⁵ SuZ § 43a, 207–208: „Nur weil Sein ‚im Bewußtsein‘ ist, das heißt verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, ‚An-sich‘, überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen. Nur deshalb ist ‚unabhängiges‘ Seiendes als innerweltlich Begegnendes umsichtig zugänglich.“

¹⁶ Kritik der reinen Vernunft B 2–3: „Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt.“

¹⁷ SuZ § 15, 71: „Das Erkennen dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor.“

¹⁸ SuZ § 16, 73–75.

Bedeutungsganzen) begleitet. Die Feststellung, „das Zuhandene war immer schon vorhanden“, kommt aus einem nachträglichen Anblick, dem das An-sich-sein des Zuhandenen verdeckt bleibt.

Der eigentümliche Bezug des Zuhandenen zum Vorhandenen ist jetzt klar: *der apriorische Seinscharakter der Zuhandenheit ist eine notwendige Bedingung der Erkennbarkeit von Vorhandenem*. Das Erkennen läßt sich als Modifizierung des ursprünglichen Vertrautseins mit dem innerweltlichen Seienden verstehen. Dieser Modifizierung kommt kein niedriger Grad des Verstehens zu im Sinne einer Wertung, sondern sie ist eine andere, von der ersten abgeleitete Zugangsweise zum Seienden. Es bedarf allerdings einer Umstellung, um von der einen zur anderen Zugangsweise zu kommen.

Ein Ontologe, der die Unauffälligkeit des Zuhandenen markiert, hat bereits die Umstellung vom Gebrauchen zum Erkennen vollzogen. Es erhebt sich also die Frage: Inwiefern gelingt es ihm, aus dieser Position (des Erkennens) die erste Zugangsweise (des Gebrauchens) so wiederzugeben, daß ihre Unauffälligkeit erhalten bleibt? Diese Frage wird von Heidegger nicht beantwortet. Es ist aber zu vermuten, daß hierin eine Heideggersche Voraussetzung laut wird, die die Ursprünglichkeit der ontologischen Einsicht gefährdet. Diese Einsicht enthält sowohl eine Unterscheidung zwischen Zuhandenen und Vorhandenem als auch ein Aufleuchten des Weltphänomens. Die Zuhandenheit behält aber „phänomenal“ ihr An-sich-sein nur, insofern gerade das Weltphänomen *nicht* aufleuchtet.¹⁹ *Das ontologische Begreifen ist kein Rückgang auf die ursprüngliche Zugangsweise zur Welt*, nämlich auf die unauffällige Vertrautheit mit ihr; sondern es entspringt aus einem aposteriorischen Denkbezug, worin sowohl die Vorhandenheit als auch die Zuhandenheit, sowohl die Weltunauffälligkeit als auch die schon gemeldete Weltlichkeit *auffällt*. Der ontologische Blick verhält sich zum Zuhandenen nicht gebrauchend-hantierend, sondern er begreift es, gleich wie das Vorhandene, entweltlicht. Die Differenz zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit wird ja in der ursprünglichen Vertrautheit nicht durchsichtig. Der Ontologe begnügt sich auch nicht, das Vorhandene erkennend anzuschauen, sondern hält es als „nur noch Vorhandenes“ in seinem nachträglichen Bezug zum Zuhandenen fest. Der Ontologe hält sich also an einem noch späteren Standort auf, wobei sowohl Zuhandenes als auch Vorhandenes in Klammern gesetzt sind. Es handelt sich nämlich um den Standort der Husserlschen Epoche, insofern die natürliche Einstellung des Phänomenologen verändert und sein unmittelbarer Kontakt mit der Lebenswelt phänomenologisch reduziert wird.

Natur als Projektion und Adornos Modell von Wahrheit

Von Josef FRÜCHTL (Frankfurt a. M.)

Daß die Natur als Modell von Wahrheit gehandelt wird, ist einer ökologisch aufgerüttelten Zivilisation kein unvertrauter Gedanke. Von Anfang an vertraut ist er ohnehin der abendländischen Philosophiegeschichte. Daß der νόμος, das Gesetz, durch Vereinbarung legitimierte Normen und Institutionen, nicht φύσει, „von Natur nichts“ sei, war schon die These der Sophisten, die in emanzipatorischer Absicht im Naturrecht des 18. Jahrhunderts

¹⁹ SuZ § 16, 75: „Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichther-austretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden.“