

XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie  
28. September - 2. Oktober 2014, Münster

*Sektion Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert*

## **Wie kann ein Hammer "an sich" sein?**

**Andrew Inkpin**

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-72319670918

**Andrew Inkipin**  
**Wie kann ein Hammer “an sich” sein?<sup>1</sup>**

An einigen Stellen in *Sein und Zeit* (SZ) beschreibt Heidegger Zuhandenheit als das “An-sich-sein” des Seienden in der menschlichen Lebenswelt. Dadurch ordnet er provokativ Werkzeugen und der Welt menschlicher Handlungen ein Bestimmungsmerkmal zu, das üblicherweise als Auszeichnung von Natur gilt. Zugleich erkennt er jedoch an, daß das Verweisungs- und Handlungsganze der “Bedeutsamkeit” von Menschen abhängt, weil ihre zweckhafte Ausrichtung (das “Worumwillen” bzw. “Umwillen”) durch Dasein und dessen Lebensentwürfe geprägt wird. Diese ungewöhnliche Auffassung des An-sich-seins erscheint problematisch im Lichte von Heideggers These, daß Vorhandenheit in Zuhandenheit “fundiert” sei, sowie seine Ansicht, daß Erkenntnisse über die Natur nur vor dem Hintergrund einer Welt praktischer bzw. instrumenteller “Verweisungen” möglich sind. Denn dadurch scheint er zum Schluß genötigt, daß die Natur sowie das “An-sich”-sein des Seienden (vgl. SZ 212) ontologisch von der Existenz Daseins abhängen.

In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, wie Heidegger diese ungewöhnlichen Thesen über das Sein von Werkzeugen vertreten kann, ohne sich auf eine unhaltbare Sichtweise des ontologischen Status von Natur festzulegen. Zu diesem Zweck schildere ich im ersten Teil, wie Heideggers Ausführungen über Werkzeuge wenigstens dem Anschein nach problematische Folgen für das Verstehen von Natur haben. Im zweiten wird erläutert, wie sich die zunächst ungewöhnliche Rede vom “An-sich-sein” von Gebrauchsgegenständen wie einem Hammer verstehen läßt. Im dritten Abschnitt wird erwogen, warum es philosophisch sinnvoll sein könnte, das An-sich-sein von solchen Gebrauchsgegenständen im Unterschied zur Seinsweise anderer Entitäten hervorzuheben. Schließlich zeige ich im vierten Abschnitt, daß Heideggers Ansichten, insbesondere seine Fundierungsthese – trotz des Anscheins – keine problematischen Folgen für das Verstehen von Natur haben.

### **I. Das “An-sich”-Problem**

An verschiedenen Stellen in *Sein und Zeit* (SZ) stellt Heidegger seinen Begriff von Zuhandenheit so dar, als würde dieser Begriff zum Ausdruck bringen, wie das Seiende, v.a. das in unserer Umwelt Seiende, “an sich” ist:<sup>2</sup>

*Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es “an sich” ist.*  
(SZ 71)

---

<sup>1</sup> Sektion: Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert (Vortragsdatum: 29.09.14), XXIII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 2014 in Münster.

<sup>2</sup> Vgl. auch: “*Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.*” (SZ 87); “*Das Sich-nicht-melden der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden.*” (SZ 75)

*“Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der ‘wahren Welt’, des Seienden, bei dem als existierendes je schon ist.” (SZ 106)*

Um die sich abzeichnende Problemlage zu verdeutlichen, will ich zunächst erläutern, wie diese etwas ungewöhnlichen Behauptungen wenigstens dem Anschein nach unerwünschte Konsequenzen nach sich ziehen.<sup>3</sup>

*(i) “An-sich” steht für Geistes- bzw. Menschenunabhängigkeit (der Natur):*

Eine erste Schwierigkeit liegt darin, daß die Bezeichnung “An-sich” üblicherweise für eine Seinsweise steht, die unabhängig vom Geist bzw. von Menschen ist. Solche Unabhängigkeit von der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen sowie von der Kausalität menschlicher Handlungen wird normalerweise als eine Auszeichnung von Natur aufgefaßt, als etwas, das die Sonderstellung von Natur als ein erkenntnistheoretisches Vorbild rechtfertigt.

Es liegt auf der Hand, daß Heidegger das Zuhandene – etwa den Hammer – nicht auf diese Weise konzipiert. Das Zuhandene wird durch seinen Gebrauchszweck (sein “Wozu”) sowie durch einen Gesamthorizont instrumenteller Verhältnisse (“Verweisungen”) bestimmt, die wiederum durch menschliche Interessen konstituiert werden. Im Sinne des traditionellen bzw. des “normalen” Sprachgebrauchs sähen Heideggers Äußerungen zum An-sich-sein des Zeugs einfach falsch aus: das Zuhandene ist doch nachdrücklich menschenabhängig (“geistes”-abhängig), es fehlt ihm eindeutig jene Reinheit – das Unmenschliche sozusagen –, für die der Ausdruck “an sich” normalerweise steht. Sofern nicht (absurderweise) angenommen wird, Heidegger sei sich darüber nicht im Klaren gewesen, sieht seine Aneignung dieses Ausdrucks wie eine absichtliche Provokation aus. In welchem Sinne aber wollte er provozieren? Handelt es sich um eine gleichsam leere Provokation, eine polemische Zuspitzung, die lediglich dazu dient, Philosophen an ihre unvermeidbare Verwurzelung in der Welt zu erinnern? Oder hat sie einen spezifischen Gehalt, worin wichtige Aspekte von Heideggers Position zum Ausdruck kommen sollten?

Der übliche Sprachgebrauch könnte den Schluß nahelegen, daß das An-sich-sein von Natur gelehnet wird, wenn die Zuhandenheit von Gebrauchsgegenständen ebenfalls als das An-sich-sein dieses Seienden bezeichnet wird. Denn schließlich handelt es sich beim überlieferten Begriff des Ansich um eine ausschließliche Bestimmung, die eine Seinsweise – die natürliche, geistesunabhängige – gegenüber anderen auszeichnet, statt einer pluralistischen Bestimmung, der zufolge jedes Seiende seine eigene Weise des “An-sich”-seins hat. Hinzu kommt möglicherweise der Gedanke, daß es nur dann Sinn hat, Zuhandenheit als das An-sich-sein eines Seienden zu bezeichnen, wenn diese Bezeichnung eine ausschließende Funktion hat.

---

<sup>3</sup> Ein erstes, weniger wichtiges, Problem liegt darin, daß Heidegger manchmal mit und manchmal ohne Anführungszeichen vom “An-sich-sein” spricht. Die Deutung einzelner Stellen wird dadurch komplizierter, sofern man entscheiden muß, ob Heidegger sich diese Bezeichnung zu eigen machen oder aber sich von ihr distanzieren will. Da er sie oft ohne Anführungszeichen verwendet, wird jedoch im folgenden angenommen, daß Heidegger die “An-sich”-Bezeichnung ernsthaft verwendet, um der offensichtlich zentralen Wichtigkeit des Zuhandenen bei seinen Analysen Rechnung zu tragen.

So könnte man angesichts seiner spürbaren Absicht, die traditionelle Ordnung umzustülpen, vermuten, Heidegger will das An-sich-sein von Natur leugnen.

(ii) *Die Fundierung von Vorhandenheit in Zuhandenheit*: Der Gedanke, daß Heidegger das An-sich-sein von Natur infrage stellt, scheint weitere Unterstützung durch die Stellung von Vorhandenheit in der Daseinsanalytik zu bekommen. Heidegger verwendet die Ausdrücke "Zuhandenheit" und "Vorhandenheit" zur Unterscheidung zweier Weisen, das Seiende zu bestimmen. Das Zuhandene wird (wie bereits erwähnt) gemäß seinem Wozu, d.h. seinem Zweck bzw. Nutzen, bestimmt und bezieht sich konstitutiv auf einen Verwendungszusammenhang. Vorhandenes wird durch Eigenschaften bestimmt, die Heidegger als kontextunabhängige Bestimmungen (Eigen-schaften eben) eines Seienden auffaßt bzw. definiert. Heidegger zufolge nahm traditionelle Ontologie zu Unrecht an, es gebe nur eine Weise, das Seiende zu bestimmen – eine einzige Antwort auf die Frage, wie das Seiende ist –, nämlich als Vorhandenes.

Eine mögliche Schwierigkeit ergibt sich durch Heideggers Ausführungen zur Struktur der Erschlossenheit in *SZ*, die wiederholt die These einer "Fundierung" des Vorhandenen in Zuhandenheit vertreten. So wird in §13 beispielsweise das "Welterkennen" als ein "fundierter Modus" des "In-seins" dargestellt, der die Welt als etwas Vorhandenes konzipiert und dem das irreführende Leitbild von Subjekt und Objekt als unabhängige Substanzen zugrundeliegt (*SZ* 61 f.). Dieser Abschnitt dient zur Vorbereitung von Heideggers eigener Thematisierung der Weltlichkeit der Welt, die unsere durchgängige Verwicklung in und Zutunhaben mit einer zuhandenen Umwelt hervorhebt. Ein zweites Beispiel findet sich in §33, wobei Heidegger inzwischen die Grundlage hat, seinen Fundierungsgedanken etwas präziser darzulegen. Hier bespricht er "Aussagen" als einen "abgeleiteten Modus der Auslegung", der mit einer "Modifikation" der "Als-Struktur" vom "hermeneutischen Als" zum "apophantischen Als" einhergeht – d.h. mit einem Übergang von der Bestimmung des Seienden als zuhanden zu einer Bestimmung desselben in seiner Vorhandenheit (*SZ* 158).

In diesen zwei Abschnitten (neben anderen) vertritt Heidegger die These, Vorhandenheit gründet – auf eine noch näher zu bestimmende Weise – in Zuhandenheit. Sie implizieren mit anderen Worten, (a) daß ein Seiendes nur vor einem Hintergrund der Zuhandenheit als Vorhandenes bestimmt werden kann, wodurch das Zuhandene und dessen "Modifikation" für die Bestimmung als Vorhandenes notwendig vorausgesetzt wird; und (b) daß der Zusammenhang der beiden Seinsweisen asymmetrisch ist, so daß Zuhandenheit ihrerseits Vorhandenheit weder voraussetzt noch modifiziert. Durch diese Fundierungsthese kann es erneut den Anschein haben, als würde Heidegger das "An-sich"-sein der Natur infrage stellen. Denn dieser These zufolge hängt Vorhandenheit von Zuhandenheit ab, die wiederum offensichtlich vom menschlichen Handeln geprägt wird. Nimmt man also im Sinne der überlieferten Ontologie an, die Natur sei Vorhandenes, so scheint für Heidegger der Schluß unvermeidbar, daß die Natur durch eine Fundierung in Zuhandenheit daseins- bzw. menschenabhängig sei (und daher nicht "an sich").

(iii) *Vorhandenheit und Zuhandenheit sind ontologische Begriffe*: Gegen den soeben erreichten Schluß könnte man einwenden, er beruhe auf einem Mißverständnis, weil Heideggers Fundierungsthese eine epistemische statt eine ontologische These sei, d.h. sie bezieht sich lediglich auf die Struktur des menschlichen Verstehens (Erschließung) statt auf die tatsächliche Beschaffenheit des Seienden. In diesem Fall wäre Heideggers These lediglich die, daß unsere *Erkenntnis* des Vorhandenen in einem Hintergrundverständnis des Zuhandenen sowie der Welt menschlicher Handlungen gründet. Daraus würde jedoch nicht folgen, daß Vorhandenheit als eine Bestimmung des *Seienden selbst* (etwa kausal oder konstitutiv) von Zuhandenheit abhängt. In diesem Sinne könnte weiterhin darauf hingewiesen werden, daß die zwei oben als Beispiel erwähnten Abschnitte anscheinend eine bloß epistemische Lesart unterstützen: denn in §13 geht es immerhin um *Erkenntnis* der Welt, während sich §33 explizit mit Daseins *Auslegung* des Seienden befaßt.

Allerdings spricht vieles dafür, daß eine solche epistemische Lesart nicht richtig ist, oder wenigstens nicht die ganze Wahrheit sein kann. Zunächst läßt sich schwer leugnen, daß Heidegger selbst seine Unterscheidung zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit als eine ontologische Unterscheidung versteht. Die Daseinsanalytik wird doch in den Dienst einer "Fundamentalontologie" (SZ 13) gestellt und Heidegger umschreibt Zuhandenheit und Vorhandenheit häufig als Seinsweisen bzw. Seinsarten (nicht etwa Erkenntnisweisen bzw. Erkenntnisarten). Aber der Gedanke, Heidegger habe sich lediglich für verschiedene Erkenntnismodi interessiert, wird durch seine Beschreibung von Zuhandenheit als eine "ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem" (SZ 71) geradezu ausgeschlossen. In diesem Sinne unterstreicht er unzweideutig, als er das Thema der Werkzeugnutzung einleitet, daß Zuhandenheit die "Seinsart dieses Seienden ist" und nicht "als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden" kann (SZ 71).<sup>4</sup> Und schließlich heißt es in §43 ausdrücklich, Vorhandenheit bzw. "Realität ist nicht allein *eine* Seinsart *unter* andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit." (SZ 201)

Es gibt also Gründe, jenach dem, welche Textstellen man beachtet, Heideggers Fundierungsthese sowohl als eine epistemische wie auch als eine ontologische These zu deuten. Die Tatsache, daß Heidegger selbst beide Arten von These anscheinend verbindet, legt den Gedanken nahe, daß seine "Ontologie" letzten Endes auf eine Variante des transzendentalen Idealismus hinausläuft. Inwiefern dies zutrifft, ist aber eine komplexe Frage, auf die ich hier nicht direkt eingehen will.<sup>5</sup> Worauf es mir hier allein ankommt, ist, auf die mögliche Schwierigkeit bei der Deutung von Heideggers Fundierungsthese hinzuweisen. Aufgrund dieser Schwierigkeit kann der oben

<sup>4</sup> Dessen ungeachtet deutet er im unmittelbaren Anschluß an, daß die Entscheidung über einen eventuellen Vorrang der Vorhandenheit bzw. Zuhandenheit "der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der 'Welt'" verantwortlich bleibt.

<sup>5</sup> Die hier behandelten Fragen nach dem An-sich-Status des Zuhandenen und dessen möglichen Implikationen für ein Verständnis von Natur verstehen sich als Fragen, die von eigenem Interesse sind und allenfalls als Vorbereitung für eine vorsichtiger Auseinandersetzung mit der komplexen Frage nach Heideggers Verhältnis zum transzendentalen Idealismus dienen könnten.

formulierte Schluß, daß Heidegger der Natur – aber nicht Werkzeugen – das “An-sich”-sein absprechen will, nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Das Ergebnis der bisherigen Ausführungen kann in zwei Hauptpunkten zusammengefaßt werden: (a) Heidegger verbindet den Ausdruck “an sich” auf ungewöhnliche und provokative Weise mit der Seinsweise von Werkzeugen (Zuhandenheit), wobei der Sinn dieses Ausdrucks bei ihm nicht ganz deutlich ist; (b) Heideggers Verwendung dieses Ausdrucks, insbesondere seine Fundierungsthese, könnte den erläuterungsbedürftigen und eventuell problematischen Schluß nahelegen, daß der (vorhandenen) Natur “An-sich”-sein fehlt.

## II. Das An-sich-sein des Zuhandenen

Um das Bisherige angemessen zu verstehen und bewerten, muß man erst klären, wie sich das von Heidegger vorgeschlagene An-sich-sein des Zuhandenen verstehen läßt. Sofern der Ausdruck “an sich” üblicherweise dazu verwendet wird, die Geistes- bzw. Menschenunabhängigkeit des Seienden selbst zu bezeichnen, ist es vielleicht sinnvoll, zunächst zu überlegen, warum dies eine interessante oder wichtige Feststellung sein sollte.

In der üblichen Verwendung, so möchte ich vorschlagen, steht der Ausdruck für zwei verschiedene, obwohl nicht ganz unabhängige, Thesen. Die erste ist die *kausale Autonomie* von Wirklichkeit “an sich”, d.h. die Tatsache, daß Seiendes ganz unabhängig von unserem Denken und Wissen in Kausalverhältnissen stehen und wirken kann. Das deutlichste Vorbild solcher kausaler Autonomie bietet zweifelsohne die Natur, d.h. Seiendes mit der Seinsart der Natur. Aber auch Werkzeuge und Artefakte können in menschenunabhängigen Kausalvorgängen (z.B. Verrosten, zu Boden Fallen) eingebunden sein und insofern sind auch sie kausal autonom.

Die zweite mit Geistesunabhängigkeit verbundene These ist die prinzipielle Unkennbarkeit des Seienden selbst. Demnach können wir aus prinzipiellen Gründen das Seiende, wie es “an sich” ist, nie erkennen, als ob wir unvermeidlich vom Seienden um uns herum kognitiv abgekoppelt oder getrennt wären. Vorbildlich für diesen Gedanken ist Kants Unterscheidung zwischen “Erscheinungen” und dem “Ding-an-sich”, die offensichtlich dazu dienen soll, auf eine prinzipielle Beschränkung des menschlichen Erkennens zu verweisen. Obwohl wir die Dinge so kennen können, *wie* sie uns durch unsere Sinnlichkeit erscheinen und durch unseren Verstand bestimmt werden, gibt es etwas, das uns immer abgehen wird: das Seiende bzw. das Ding “an sich”, von dem wir allenfalls denken können, daß es jenseits unserer beschränkten Erfahrungsmöglichkeiten existiert. In dieser Verwendungsweise besagt “an sich”, das Seiende um uns herum hat eine intrinsische und reine Seinsweise, die von der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen bzw. Perspektive unabhängig ist, die aber für uns stets unerreichbar bleiben wird, weil wir an diese Perspektive und ihre potentielle Verzerrungen gebunden sind.

Heidegger will ganz offensichtlich keine dieser beiden Thesen in Anschlag bringen, wenn er den Ausdruck “an sich” auf das Zuhandene bezieht. Obwohl Werkzeuge in menschenunabhängige Kausalvorgänge eingebunden sein können, bieten sie erstens kaum das beste Beispiel von kausaler Autonomie – zumal diese

Möglichkeit nicht wesentlich mit ihrer Funktion *als Werkzeuge* verbunden ist. Zweitens ist die Verwendung von Werkzeugen für Heidegger exemplarisch für unsere Einbettung in und unser Zutunhaben mit der uns umgebenden Welt, statt von ihr durch eine ontologische Kluft abgekoppelt oder getrennt zu sein. Statt irgendwie außerhalb unserer kognitiven Reichweite zu liegen, steht uns das Zuhandene demnach stets offen vor Augen und wird nur durch ein selbstverschuldetes “Überspringen der Welt” übersehen, das Heidegger selbst zu korrigieren beansprucht. – Wenn dem aber so ist, d.h. wenn sich das “An-sich”-sein des Zuhandenen weder auf kausale Autonomie noch auf prinzipielle erkenntnistheoretische Schranken bezieht, was will Heidegger mit diesem Ausdruck doch sagen?

Man kann zunächst in einem offenkundigen Sinn sagen, daß Heideggers Begriff der Zuhandenheit entspricht, wie ein Hammer an sich ist. Denn ein Hammer – wie Werkzeuge im allgemeinen – ist ein nützliches Artefakt, d.h. ein Seiendes, das von Menschen zu einem bestimmten Zweck hergestellt wurden ist. In solchen Fällen ist das fragliche Seiende *wesentlich zweckhaft*, so daß man nicht verstehen kann, was bzw. wie es ist, ohne seine Funktion (wozu es verwendet wird) zu begreifen. Verstünde man beispielsweise nicht, wie eine Tasse zum Trinken verwendet wird oder ein Stift zum Schreiben, dann hätte man einfach nicht verstanden, was es mit dem jeweiligen Gebrauchsgegenstand auf sich hat. Genau diese wesentliche Zweckhaftigkeit wird durch Heideggers Begriff der Zuhandenheit bezeichnet. Dieser Begriff richtet sich gegen die Idee, daß alltägliche Gebrauchsgegenstände (insbesondere Werkzeuge) ontologisch angemessen als Zusammensetzung von einem zugrundeliegenden materiellen Ding und einem Gebrauchswert zu verstehen sind.<sup>6</sup> Diese Idee, die Heidegger Descartes und Lotze zuschreibt, ergibt sich, wenn man von einer physikalistischen Auffassung des Seienden als etwas Wertfreies ausgeht.<sup>7</sup> Dagegen betont Heidegger zu recht, daß sich die gesamte Herstellung und Verwendung von nützlichen Artefakten (z.B. Hämmern) um ihre Funktion dreht, so daß in diesem Sinne ihre Seinsweise hauptsächlich durch ihr “Wozu” bestimmt wird.

Es gibt aber auch einen zweiten weniger offenkundigen Sinn, in dem Heideggers Begriff der Zuhandenheit das An-sich-sein des Zuhandenen zum Ausdruck bringen soll. Heidegger zufolge konstituiert sich die Zuhandenheit des Seienden dadurch, daß wir das Seiende einfach “sein lassen”. Das klingt zunächst merkwürdig, denn “Seinlassen” bedeutet oft (vgl. “laß das sein!”) unterlassen, etwas in Ruhe lassen, nichts damit zu tun haben. Und dementsprechend verweist traditionell das Begreifen eines Seienden, so wie es “an sich” ist, auf eine Seinsweise, die vom

---

<sup>6</sup> Vgl. SZ 99, 150. – Bei seinem Versuch, Zuhandenheit als die grundlegende Seinsweise alles Seienden zu deuten, verfehlt Harman (2002) die wesentliche Zweckhaftigkeit von Werkzeugen, d.h. die Tatsache, daß ihr Sein an die *spezifischen* Zwecke gebunden ist, für die sie entworfen, hergestellt und verwendet werden. Indem er zuläßt, daß vielfältige – gleichsam zufällige – Funktionen einem jeden Seienden zukommen können, wiederholt er just den Fehler von Descartes/Husserl, gegen den sich Heidegger gerichtet hatte. Diesem Mißverständnis u.a. verdankt es sich, daß Harman letztlich keine Unterscheidung zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit erkennt – wie er selbst überraschend unbekümmert einräumt (Harman 2002, 35).

<sup>7</sup> Vermutlich verband Heidegger diese Idee auch mit Husserl (vgl. 1992a, 220 [§95]; 1992b, 94 f. [§43]).

menschlichen Tun unabhängig ist und diesem vorausgeht. Umgekehrt aber behauptet Heidegger, daß wir Seiendes sein lassen, gerade indem wir damit – in der Welt des menschlichen Handelns – zu tun haben.<sup>8</sup>

Um diesen zweiten Sinn des An-sich-seins von Zuhandenheit zu entwickeln, lehnt sich Heidegger an verschiedene etymologische und idiomatische Züge der deutschen Sprache an. Dazu bedient er sich vor allem des Verbs “bewenden” (lassen) sowie des verwandten Hauptwortes “Bewandtnis”, Wörter, die beide etwas antiquiert sind und üblicherweise nur noch in festen Wendungen gebraucht werden. “Bewendenlassen” hat Heidegger zufolge normalerweise den “ontischen” Sinn von “sein lassen”, etwas “so und so *sein* lassen, wie es nunmehr ist und *damit* es so ist”; er selbst hingegen will das Wort mit Seinlassen in einem “ontologischen” Sinn verbinden (SZ 84 f.). Das Wort “Bewandtnis” soll demgegenüber einen Aspekt der Verwicklung von handelnden Menschen mit ihrer Umwelt namhaft machen und deutet Heidegger zufolge auf zwei Strukturmerkmale, die er anhand feststehender Redewendungen erläutert (SZ 84). In Wendungen mit der Präposition “mit” (“damit hat es folgende Bewandtnis”, “mit ... hat es eine andere Bewandtnis”) bedeutet das Wort “Bewandtnis” wie eine Sache steht, wie es sich verhält. In anderen Wendungen (“lassen wir es dabei bewenden”, “dabei hat es sein Bewenden”) wird die Präposition “bei” mit dem Verb “bewenden” verwendet, um auf einen Zustand zu verweisen, bei dem das Tun vollendet bzw. unterlassen wird. Im Ausgang von diesen Wendungen verbindet Heidegger die Bewandtnisstruktur mit einer inhärenten Teleologie, so daß sie auf etwas hinaus gerichtet ist, etwa den Endzustand, bei dem die jeweilige Tätigkeit abgeschlossen und daher aufhören wird. Dementsprechend hat “Bewandtnis” eine zweifache Struktur und markiert den Zusammenhang zwischen einem gegenwärtigen Stand der Dinge (das Womit der Bewandtnis) und einem als künftig entworfenen Endzustand (ihr Wobei), bei dem das jeweilige Tun vollendet und beendet würde.<sup>9</sup>

Heideggers Anlehnung an diese sprachlichen Zusammenhänge ist, wie angedeutet, ziemlich komplex. Hier kommt es mir vor allem auf den Hinweis an, daß er diese etymologischen und idiomatischen Züge verwendet, um eine Verbindung zwischen der Konstitution einer aller Zuhandenheit zugrundeliegenden Bewandtnisganzheit und dem erzielten “ontologischen” Sinn von Bewendenlassen als “sein lassen” hervorzuheben. In Heideggers Worten ist das “ontologisch verstandene Bewendenlassen” ein “*apriorisches Perfekt*”, d.h. etwas bereits Vollendetes, das Vorhandenheit vorausgeht und zugrundeliegt (SZ 85). Das Ergebnis dieser

---

<sup>8</sup> Diese These ist einleuchtend im Falle von Werkzeugen, d.h. nützlichen Artefakten, die von Menschen hergestellt und verwendet werden. Denn ohne menschliche Nutzer können derartige Artefakte ihren eingebauten Zweckbezug nicht aktualisieren und gehen dann in bloße Vorhandenheit über.

<sup>9</sup> Vgl. die spätere zeitliche Interpretation von Bewandtnis in §69a: “In der einfachsten Handhabung eines Zeugs liegt das Bewendenlassen. Das Wobei desselben hat den Charakter des Wozu; im Hinblick darauf ist das Zeug verwendbar bzw. in Verwendung. Das Verstehen des Wozu, das heißt des Wobei der Bewandtnis, hat die zeitliche Struktur des Gewärtigens. Des Wozu gewärtig, kann das Besorgen allein zugleich auf so etwas zurückkommen, wobei es die Bewandtnis hat. Das *Gewärtigen* des Wobei in eins mit dem *Behalten* des Womit der Bewandtnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs.” (SZ 353)



etymologischen und idiomatischen Verbindungen besteht darin, daß bei Heideggers Ausführungen über zuhandenes Zeug und die Welt die Verbindung zwischen Bewandnis und dem Bewendenlassen bzw. Seinlassen des Seienden stets mitklingt. Immer dann, wenn Heidegger von "Bewandnis" spricht, deutet seine Terminologie eine ontologische Tätigkeit des Seinlassens an, die Seiendes so sein läßt, wie es "an sich" ist – nämlich zuhanden.<sup>10</sup> Auf diese Weise wird – anders gesagt – durchgehend angedeutet, daß man gerade dann angemessen und ohne Verzerrung versteht, wie ein Seiendes "an sich" ist, wenn man es in seiner Beziehung zum menschlichen Tun begreift. Darin liegt ein starker Gegensatz zur überlieferten Sichtweise, der zufolge ein eventuelles Verstehen von Dingen "an sich" das Absehen von jeglicher Verbindung mit dem menschlichen Agens voraussetzte.

Damit komme ich abschließend zu einer dritten Funktion des Ausdrucks "an sich". Er wird nämlich auch verwendet, um die paradigmatische Rolle einer bestimmten Art des Seienden zu bezeichnen. Seiendes "an sich" ist dasjenige, worüber man nachdenken soll und welches man auf den Begriff bringen soll, um zu verstehen, was es heißt, ein Seiendes überhaupt zu sein.<sup>11</sup> In dieser Hinsicht bedeutet "An-sich-sein" eigentliches Sein, Sein als solches, im reinsten oder grundsätzlichen Sinne. In der Philosophiegeschichte – vor allem seit der Neuzeit – wurde diese paradigmatische Rolle natürlichen Gegenständen zugeschrieben: diese werden durch menschenunabhängige Kausalverhältnisse und Gesetze bestimmt und gelten als das Vorbild für das, was Seiendes als solches ist. ("An-sich" besagt demnach: eigentliches Sein ist menschenunabhängig.) Realisten und Idealisten unterscheiden zwar in ihren Thesen über das, was wir über das Seiende *erkennen* können, aber ihr Streit ergibt sich nur vor dem Hintergrund von geteilten Annahmen darüber, was das Seiende "an sich" ist. Heideggers Übertragung des Ausdrucks "an sich" auf nützliche Artefakte gibt also weiterhin zu verstehen, daß er dieses Seiende als das paradigmatische auffaßt. Demnach sollte man über Werkzeuge nachdenken, wenn man das Sein des Seienden verstehen will – genau wie Heidegger es selbst in der ersten Abteilung von SZ tut. (Für Heidegger besagt "an sich": eigentliches Sein ist menschenabhängig.)

Im Unterschied zur traditionellen Verbindung mit kausaler Autonomie und prinzipieller Unkennbarkeit steht also Heideggers Verwendung des Ausdrucks "an sich" in Bezug auf Zuhandenheit für einen dreifachen Sinn: (a) die (offenkundige) wesentliche Zweckhaftigkeit von nützlichen Artefakten; (b) eine zugrundeliegende Verbindung zwischen dem Seinlassen durch Dasein und der Konstitution einer Bewandnisganzheit; sowie (c) Heideggers Überzeugung, daß Zuhandenheit die paradigmatische Seinsweise des Seienden ausmacht.

### III. Der Vorrang des Zuhandenen

Der letzte Abschnitt sollte deutlich gemacht haben, wie Heideggers Beschreibung von Zuhandenheit als das "An-sich-sein" des Seienden verstanden werden kann. Problematisch bleibt dennoch, was man von dieser Sichtweise halten soll. Vor allem

<sup>10</sup> "Das Bewendenlassen verstehen wir existenzial als ein 'Sein'-lassen. Auf seinem Grunde kann das Zuhandene *als das Seiende*, das es ist, für die Umsicht begegnen." (SZ 354)

<sup>11</sup> Bzw. das, was Heidegger das "Sein des Seienden" nennt.

steht Heideggers Ansicht, Zuhandenes sei das paradigmatische Seiende, vor einem naheliegenden Einwand, da nicht deutlich ist, ob jedes Seiende als ein nützliches Artefakt oder nach dessen Vorbild verstanden werden kann. Diese Schwierigkeit fällt am ehesten bei natürlich vorkommenden Entitäten (z.B. Berge, Bäume, Tiere) auf, die weder notwendig nützlich sind noch von Menschen hergestellt wurden. Im folgenden befaße ich mich daher mit zwei Fragen: Zunächst wird in diesem Abschnitt überlegt, warum es philosophisch sinnvoll sein könnte, Zuhandenheit gegenüber anderen Seinsweisen als das An-sich-sein des Seienden hervorzuheben. Der nächste Abschnitt nimmt dann die im ersten Abschnitt umrissenen Probleme wieder auf und erwägt, ob Heideggers Thesen über das An-sich-sein des Zuhandenen unhaltbare Folgen für das ontologische Verstehen der Natur nach sich ziehen.

Merkwürdig an Heideggers Aneignung des Ausdrucks "an sich" ist, daß er in mancher Hinsicht gute Gründe hätte, diesen Ausdruck fallen zu lassen. Das läßt sich anhand von §43 von *SZ* veranschaulichen, wo Heidegger versucht, die Ergebnisse seiner Daseinsanalytik auf die überlieferte Debatte zwischen Realismus und Idealismus anzuwenden. Heidegger nennt diese Debatte das "Realitätsproblem" und unterscheidet vier dazugehörige Fragen: a) ob es bewußtseinstranszendentes Seiendes gibt; b) ob die Existenz solches Seienden (der "Außenwelt") bewiesen werden kann; c) "inwieweit dieses Seiende [...] in seinem An-sich-sein zu erkennen" ist; und d) was "Realität" bedeutet (*SZ* 201). Seine Antwort auf diese Fragen besteht aus zwei Teilen, der erste negativ, der zweite positiv. Der negative Teil bezieht sich auf die ersten zwei Fragen, die die Existenz der Außenwelt betreffen und bekanntlich von Heidegger als unsinnige Fragen abgetan werden, weil sie nur von Wesen gestellt werden können, die konstitutiv bereits in der Welt sind (*SZ* 202). Der positive Teil bezieht sich hingegen auf die letzten zwei Fragen, durch die Heidegger anerkennt, daß die Frage, ob und inwiefern objektive Erkenntnis möglich sei, auch weiterhin sinnvoll ist, wenn die Existenz der Außenwelt als gesichert gilt. In diesem Zusammenhang deutet Heidegger das "Realitätsproblem" um, indem er den traditionellen Ausdruck "Realität" mit seinem eigenen technischen Begriff der "Vorhandenheit" gleichsetzt (*SZ* 209, 211; vgl. 201). Durch diese Umdeutung des Problems impliziert Heidegger, daß diese Fragen bereits durch seine frühere Analyse des In-der-Welt-seins und den dort beschriebenen fundierten Status von Vorhandenheit beantwortet wurden.

Heidegger selbst zufolge ist Frage d) – was "Realität" bedeutet – die wichtigste der vier Fragen (*SZ* 202). Für mein Anliegen hier ist aber vor allem die Frage c) von Belang. Obwohl Heidegger auf die drei anderen von ihm unterschiedenen Fragen eine deutliche Antwort gibt, bietet er interessanterweise keine direkte Antwort auf diese dritte Frage.<sup>12</sup> Was ist daran interessant? Im Unterschied etwa zum Grundmodell Kants gibt es für Heidegger von vornherein keine Möglichkeit, von der umgebenden Welt abgekoppelt oder getrennt zu sein. Obwohl er Vorhandenheit und Zuhandenheit mit verschiedenen Modi des "Zugangs" zum

---

<sup>12</sup> An einer Stelle scheint er eine Antwort in Aussicht zu stellen, wenn er sagt, "der Charakter des An-sich" werde sich in Bezug auf die "Strukturganzheit des Seins des Daseins" ontologisch klären lassen (*SZ* 209). Gleich danach aber verweist er in einer Fußnote auf seine frühere Besprechung des "An-sich-sein des innerweltlich Seienden".

Seienden verbindet, hat Heideggers Auffassung von In-der-Welt-sein zur Folge, daß verschiedene “Zugangsmodi” gleichermaßen im Kontakt mit der Umwelt stehen. Mit anderen Worten gibt es bei Heidegger keinen Grund anzunehmen, daß nicht *auch* die *vorhandene* Welt prinzipiell unverzerrt, d.h. so wie sie an sich ist, erkannt werden kann.

Dieser Gedanke bekommt weitere Unterstützung durch Heideggers Auffassung von Phänomenologie als Methode, die in §7 C definiert wird als das, “was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen” (SZ 34). Denn, wie Heidegger auch betont, “Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen” (SZ 28). Das heißt aber, daß Heideggers phänomenologische Methode von der Annahme ausgeht, daß wir verschiedene Modi des Zugangs zum Seienden haben und daß es in jedem Modus möglich ist, das Seiende selbst – das Seiende “an sich”, wie man fast sagen möchte – zu erfahren und zu beschreiben.

In diesen beiden Zusammenhängen hätte Heidegger also durchaus sagen können, es gibt verschiedene Modi des Zugangs zum Seienden “an sich”, so daß das “An-sich-sein” als eine pluralistische statt eine ausschließliche Bestimmung fungiert. Dennoch sagt er dies gerade nicht. Bei seiner Besprechung des Realitätsproblems unterläßt er eine Antwort auf die Frage, ob das Vorhandene “an sich” erkannt werden kann, statt diese Frage affirmativ zu beantworten, wie man vielleicht erwarten würde. Und bei seiner Besprechung der phänomenologischen Methode meidet Heidegger – wie bereits Husserl – den Ausdruck “an sich” und spricht stattdessen davon, wie das Seiende “von ihm selbst her” ist.<sup>13</sup> Zwar wäre es naheliegend und plausibel, dies zu tun, um irreführende historische Assoziationen zu vermeiden. Aber statt den Ausdruck einfach aufzugeben, nimmt ihn Heidegger in einer ungewöhnlichen und daher leicht mißverständlichen Verwendung wieder auf. Warum macht er dies? Welchen philosophischen Sinn sollte es haben, das An-sich-sein des Zuhandenen hervorzuheben?

Die einfachste Antwort auf diese Frage wäre: als eine Korrektur. Heidegger glaubt, frühere ontologische Theorien hatten zu unrecht vorhandene Natur stets als ihr Vorbild genommen. Seine eigene Hervorhebung von nützlichen Artefakten versteht sich daher als ein Gegenbeispiel, das den didaktischen Vorteil hat, die ontologische Einbettung des Menschen in der Welt sowie seine praktische Verwicklung mit ihr zu verdeutlichen. Seine Anwendung des Ausdrucks “an sich” auf dieses Gegenbeispiel ist jedoch nicht nur eine rhetorische Geste – bzw. eine leere Provokation –, sondern richtet sich gegen spezifische Einwände. So wird erstens durch diesen Ausdruck angekündigt, daß Zuhandenheit nicht als eine bloß “subjektive” Färbung oder Wahrnehmung der objektiven Welt gedeutet werden soll. Auf diese Weise wird die Andeutung einer Zweitrangigkeit vermieden, die Kants Erscheinungen gegenüber dem Ding-an-sich charakterisiert. Darin kommt Heideggers Auffassung des

---

<sup>13</sup> So spricht Husserl beispielsweise davon, wie “die Sache als ‘sie selbst’, der Sachverhalt als ‘er selbst’ gegenwärtig” wird: “Evidenz ist [...] Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen” bzw. “Selbsterscheinung”, “Sich-selbst-Gebens einer Sache, eines Sachverhaltes, einer Allgemeinheit, eines Wertes usw.” (Husserl 1992b, 12 [§4], 13 [§5], 59 [§24]).

Menschen als “In-der-Welt-sein” zum Tragen sowie seine Ablehnung der dualistischen ontologischen Annahmen, die der kantischen Unterscheidung zugrundeliegen. Zweitens will Heideggers Verwendung des Ausdrucks “an sich” den reduktionistischen Gedanken (etwa Husserls) ausschließen, daß Werkzeuge im Grunde genommen bloß physikalische Gegenstände sind, die willkürlich mit einem bestimmten Gebrauchswert versehen worden sind. Darin kommt wiederum Heideggers Einsicht in die wesentliche Zweckhaftigkeit (vgl. II oben) solches Seienden zum Ausdruck.

Diese Überlegungen machen vielleicht plausibel, daß das natürlich Seiende nicht als ein ausschließliches Leitbild für ontologische Theorienbildung genommen werden soll. Sie zeigen jedoch nicht, daß nützliche Artefakte (Zuhandenes) stattdessen eine solche Rolle als Leitbild übernehmen sollten. Vielleicht wäre es besser, die beiden “Leitbilder” für gleichermaßen wichtig zu erachten, wobei ein angemessenes Verständnis beider für ein ontologisches Projekt wie Heideggers notwendig wäre. Allerdings macht seine Aneignung des Ausdrucks “an sich” – sowie die zentrale Rolle der Zeuganalyse in *SZ* – deutlich, daß Heidegger selbst dem Zuhandenen tatsächlich die Funktion eines Leitbildes zuerkennt. Dementsprechend versucht er in verschiedenen Hinsichten, den begrifflichen bzw. theoretischen Vorrang der Zuhandenheit herauszustellen.

Erstens betont Heidegger zu recht, daß die “Unabhängigkeit” des natürlich Seienden nur in Bezug auf das verständlich wird, wovon die Unabhängigkeit behauptet wird (*SZ* 202, 207 f.). Obwohl dieser Bezug bereits durch die Daseinsanalytik allgemein erläutert wird, kann Heidegger erst durch den Gegensatz zur Zuhandenheit jener Unabhängigkeit einen spezifischen Sinn geben. Während Zuhandenheit durch die Bindung an Handlungszusammenhänge und menschliche Zielsetzung bedingt wird, werden beim Übergang zur Erfassung von etwas Vorhandenem die “Verweisungsbezüge[] von der Bedeutsamkeit [...] abgeschnitten” (*SZ* 158). Wird also Zuhandenheit als der Grundbegriff verstanden, so läßt sich die Unabhängigkeit des Vorhandenen als Kontextunabhängigkeit im Sinne einer Loslösung von bestimmten Funktionen bzw. Handlungstypen explizieren.

Zweitens kann Heidegger durch denselben Kontrast zur Zuhandenheit erläutern, weshalb es Mühe bedarf, um “objektive” Erkenntnis des Vorhandenen zu erreichen. Gerade weil der Begriff des In-der-Welt-seins einen problematischen Bruch zwischen Mensch und Welt leugnet, könnte es den Anschein haben, daß Heidegger nicht verständlich macht, wie es uns an objektiver Erkenntnis der Welt fehlen kann. Für ihn wäre das Problem dann nicht so sehr, wie Erkenntnis möglich ist, sondern wie Unkenntnis möglich ist. Die letztere Möglichkeit wird durch den Unterschied zwischen der Erfassung zweckhafter Zuhandenheit und der Erkenntnis von eigenschaftsbezogener Vorhandenheit verständlich. Anhand dieses Unterschieds kann Heidegger also erklären, weshalb ein Verständnis der objektiven Beschaffenheit der Welt kognitiver Mühe bedarf, auch wenn wir nicht durch eine prinzipielle metaphysische Kluft von der Umgebung getrennt sind.

Die These einer Fundierung der Vorhandenheit in Zuhandenheit gehört offensichtlich auch zu Heideggers Versuch, den begrifflich-theoretischen Vorrang

von Zuhandenheit nachzuweisen. In dieser Absicht versucht er neben den bereits in Abschnitt I benannten Beispielen zu zeigen, daß objektiver Raum und objektive Zeit als Bestimmungen des Vorhandenen in analogen zuhandenen Strukturen (existentielle Räumlichkeit, Weltzeit) fundiert sind. Diese weitreichende Fundierungsthese spielt insofern eine wichtige Rolle bei Heideggers Beschreibung von Zuhandenheit als das An-sich-sein des Seienden.

Diese Fundierungsthese steht aber – wie oben erwähnt – vor der Frage, ob sich alles Seiende nach dem Vorbild der Zuhandenheit verstehen läßt. Vor allem das natürlich Seiende scheint im direkten Gegensatz zur Zuhandenheit zu stehen. Wie läßt sich dieses als Zuhandenes oder nach dem Vorbild des Zuhandenen denken? Heideggers Antwort auf diese Frage wäre, daß das Zuhandene ein gehaltvolleres Beispiel (als das Vorhandene etwa) bietet, anhand dessen die Begriffe entwickelt werden können, die zur Beschreibung von allen Arten des Seienden notwendig sind. Im vorliegenden Fall könnte man zum Gedanken neigen, das natürlich Seiende werde am besten durch seine kontextunabhängigen Eigenschaften konzipiert, ganz abgesehen von jeglichem praktischen Gebrauch, den *wir* von ihm machen. Demgegenüber gehört die Anwendung in bestimmten Gebrauchszusammenhängen wesentlich zum Sein eines Werkzeugs. Wie Heidegger unterstreicht, gehört zum angemessenen Verständnis eines Werkzeugs (z.B. eines Hammers) ein Verständnis dessen, wozu es dient und wie es gehandhabt wird, wozu die Fähigkeit zur Beschreibung seiner objektiven Eigenschaften nicht ausreicht (vgl. SZ 69). Die Gehaltsfülle des Werkzeugmodells läßt sich durch eine vergleichbare These verdeutlichen, die bei manchen (vielleicht sogar allen) natürlichen Entitäten vertreten werden könnte. So könnte man zum Beispiel die These vertreten, zum Baumsein gehöre die Einbettung in einem Ökosystem und somit vielfältigen funktionalen und ontologischen Verflechtungen mit dem umgebenden Seienden. Dieser These zufolge ist ein Baum wesentlich Teil einer relationellen Ontologie und bestimmt sich funktional durch seine Verortung in einer Umwelt.<sup>14</sup> Obwohl es also im Unterschied zu Werkzeugen nicht wesentlich zweckhaft ist, läßt sich vielleicht das Sein des natürlich Seienden auch angemessen durch die Art von zweckhaften und kontextbedingten Verhältnissen begreifen, die exemplarisch in Werkzeugen erkannt werden können. Allerdings hängt der von Heidegger angenommene Vorrang des Zuhandenen als ein Paradigma nicht von dem sicherlich kontroversen Schluß ab, daß Natur inhärent Zweckhaftigkeit aufweist. Worauf es für diesen Vorrang ankommt, ist, daß die am Vorbild von Werkzeugbenutzung abgeleiteten Begriffe notwendig sind, um jene These oder entsprechende Fragen über die Zweckhaftigkeit von Natur überhaupt zu formulieren.<sup>15</sup> Darin liegt für Heidegger der begrifflich-theoretische Vorrang der Zuhandenheit.

---

<sup>14</sup> Harman (2002, 29 f.) sieht einen Vorteil von Heideggers Analyse darin, daß alles Seiende – einschließlich das Nichtorganische – durch solche zweckhafte Einbettung in ein Umfeld konzipiert werden kann.

<sup>15</sup> Vgl.: “Die ontologische Verwurzelung der Seinsstrukturen des Seienden und ihrer möglichen Verstehbarkeit im Worumwillen steht noch außerhalb der ontischen Behauptung, die Natur sei zum Zwecke des menschlichen Daseins geschaffen oder vorhanden. Die ontische Behauptung über die Zweckmäßigkeit der wirklichen Welt ist sowenig in der genannten ontologischen Verwurzelung

#### IV. Gegen die Natur?

Nach dieser Schilderung der möglichen Gründe und Vorteile, das Zuhandene als ein Paradigma hervorzuheben, komme ich jetzt auf die Möglichkeit (vgl. I oben) zurück, daß Heideggers Beschreibung von Zuhandenheit als das “An-sich-sein” des Seienden problematische Folgen für das Verständnis von Natur hat. Im folgenden gehe ich auf drei Probleme ein, die man aufgrund von Heideggers Fundierungsthese vermuten könnte, und zeige, wie Heidegger diese Probleme jeweils vermeidet oder löst.

Das erste Problem ist das folgende: Man könnte die Fundierungsthese so deuten, als würde sie behaupten, alles Seiende werde von Zuhandenheit betroffen. Es ist aber kaum denkbar, wie das von der (unberührten) Natur oder von fernen Teilen des Solarsystems gelten soll. Wie sollten diese im Sein von Werkzeugen “ontologisch” fundiert oder von bloß menschlichem Handeln tangiert sein?

Dieses Problem wird gelöst, wenn man im Auge behält, daß Heideggers Fundierungsthese zu seiner Analyse der Struktur von Erschlossenheit gehört. Ihre Reichweite beschränkt sich daher auf das wirklich oder möglich Erschlossene als solches, statt eine allgemeine, über das Erschlossene hinausreichende, Gültigkeit zu beanspruchen. Diese beschränkte Reichweite folgt aus Heideggers Beipflichtung zur phänomenologischen Methode, insbesondere aus der Idee, unsere Begriffe sollen den Erfahrungsmodi entstammen, in denen eine Sache gegeben (dieser “begegnet”) wird. Behält man diese beschränkte Reichweite im Auge, dann wird deutlich, daß sich das von Heidegger behauptete Fundierungsverhältnis nur auf unsere Kenntnisnahme von Natur bezieht. Folglich behauptet er nicht, die Natur sei bereits vor der Kenntnisnahme durch Menschen in der Zuhandenheit fundiert.

Ganz im Sinne dieser beschränkten Reichweite bietet Heidegger keine ontologische Definition von Natur in *SZ*.<sup>16</sup> Es gibt freilich Stellen, in denen die Natur mit dem Ganzen des Vorhandenen anscheinend gleichgesetzt wird – allerdings meistens bei der Besprechung von Ansichten anderer Autoren, v.a. Descartes (*SZ* 65, 63; 95 f.). Zugleich gibt es aber Stellen, wo Heidegger Natur als etwas beschreibt, das in ihrer Zuhandenheit begegnet – beispielsweise wenn etwas “Herstellungs-unbedürftiges” als Rohstoff verwendet oder der Südwind als ein “Zeichen für Regen” genommen wird (*SZ* 70, 80 f.). An einer Stelle deutet er sogar an, die Natur sei geschichtlich in ihrem Sein (*SZ* 388 f.). Heideggers Sichtweise kommt vielleicht am besten in der folgenden Passage zum Ausdruck, der zufolge das, was wir Natur nennen (daher die Anführungszeichen), als solches weder vorhanden noch zuhanden ist:

---

gesetzt, daß die letztere primär gerade deshalb herausgestellt wird, um einsichtig zu machen, wie nur aufgrund der ontologischen Verwurzelung der Bewandtnisbezüge im Worumwillen das Verständnis des Seins eines Seienden möglich ist, das an sich ist und sein kann, ohne daß das Dasein existiert.” (Heidegger 1975, 418 f.)

<sup>16</sup> In ‘Vom Wesen des Grundes’ (1928) merkt Heidegger rückblickend an, daß die Daseinsanalytik in *SZ* die Natur weder als “Gegenstand der Naturwissenschaft” noch als “die Natur in einem ursprünglichen Sinne” thematisiert hatte, und zwar weil (unberührte) Natur nicht zur menschlichen Lebenswelt gehört und nicht durch eine Verbindung mit menschlichen Handlungen bestimmt wird (Heidegger 1996, 155 n55).

Die "Natur", die uns "umfängt", ist zwar innerweltliches Seiendes, zeigt aber weder die Seinsart des Zuhandenen noch des Vorhandenen in der Weise der "Naturdinglichkeit". Wie immer dieses Sein der "Natur" interpretiert werden mag, *alle* Seinsmodi des innerweltlichen Seienden sind ontologisch in der Weltlichkeit der Welt und damit im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert. (SZ 211)

Auch wenn Heidegger die Natur als solche in *SZ* nicht definiert, kann man aus diesen wenigen Bemerkungen schließen, daß er selbst die Seinsweise der Natur nicht auf Vorhandenheit reduzieren wollte. Vielmehr hat die Gleichsetzung von Natur und Vorhandenheit in *SZ* eine negative Rolle als eine von Heidegger verworfene Position und die Quelle traditioneller Mißverständnisse in der Ontologie.

Diese Überlegungen dürften eigentlich ausreichen, um Vorbehalte hinsichtlich der Fundierungsthese zu beseitigen, weil diese Vorbehalte auf der Annahme beruhen, daß Heidegger Natur als etwas Vorhandenes auffaßt. Damit aber würde man es sich etwas zu leicht machen. Denn, was auch immer er sonst über die Natur sagt bzw. nicht sagt, steht fest, daß Heidegger Begegnungen mit Natur u.a. als etwas Vorhandenes zuläßt. Im folgenden können wir uns also auf solche Fälle beschränken und erwägen, ob sich in diesen problematische Folgen oder eine unhaltbare Auffassung von Natur ergeben.

Ein zweites Problem besteht dann in dem Verdacht, Heidegger sei es doch nicht gelungen, die überlieferte Idee eines problematischen Bruches zwischen dem Menschen und seiner Umwelt – v.a. der natürlichen Umwelt – zu überwinden. Denn die These einer epistemischen Fundierung von Vorhandenheit in Zuhandenheit könnte an das traditionelle Bild erinnern, demzufolge alle Erkenntnis der "Außenwelt" durch die menschliche Perspektive unumgänglich vermittelt und geprägt wird, so daß wir die Natur als solche ("an sich") prinzipiell nicht kennen können. Es könnte sogar den Anschein haben, daß Heideggers theoretische Situation eine Verschlechterung gegenüber der traditionellen darstellt: Indem er den Ausdruck "an sich" auf Zuhandenheit überträgt, gibt er nicht gerade dasjenige begriffliche Mittel auf, das er zur Beschreibung unserer (kompromittierten) epistemischen Lage infolge seiner eigenen Fundierungsthese braucht?

Diese Bedenken beruhen aber auf einem Mißverständnis des Unterschieds zwischen Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins und dem überlieferten Modell unserer Erkenntnisvermögen (v.a. der Sinne) als etwas, das *zwischen* dem inneren Geist und der äußeren Welt steht und jede Verbindung zwischen diesen vermittelt. Dieses Modell liegt dem skeptischen Verdacht zugrunde, daß wir kognitiv nicht in Kontakt mit unserer Umwelt stehen, so daß sich menschliche Erkenntnis von den Einschränkungen einer sinnlichen Vermittlung prinzipiell nicht befreien kann.<sup>17</sup> Aber gerade diese Art von Verdacht soll durch Heideggers Begriff des Menschen als In-der-Welt-sein ausgeschlossen werden. Demnach stehen wir stets in unmittelbarem Kontakt mit unserem Umfeld, ganz gleich, ob wir es als zuhanden oder aber als vorhanden erfahren. Die "Modifikation", die dann eintritt, wenn das Seiende als

---

<sup>17</sup> Das überlieferte Modell, wogegen sich Heidegger wendet, ist das von Taylor (2013, 61-64) treffend beschriebene "mediational" Bild.

vorhanden statt als zuhanden aufgefaßt wird, besteht gerade nicht darin, daß man zum ersten Mal damit genuin vertraut wird oder es begreift. Vielmehr erscheint uns etwas Seiendes unter verschiedenen Aspekten (seiner Zuhandenheit bzw. Vorhandenheit), wobei jeder gleichermaßen echt ist und prinzipiell ohne Verzerrung erfahren werden kann. Ob es sich um nützliche Artefakte oder Natur handelt, sind wir als In-der-Welt-sein in der Lage, das Seiende, so wie es (“an sich”) ist, ohne Verzerrung zu begreifen.

Damit komme ich zum dritten und letzten Problem, das ich hier besprechen möchte: Heideggers Fundierungsthese könnte den Eindruck erwecken, daß er der kausalen Autonomie der Natur nicht mehr Rechnung tragen kann (vgl. II oben). Denn die These, daß das Sein des Vorhandenen im Sein des Zuhandenen fundiert ist, könnte so gedeutet werden, als würde die Existenz des natürlich Seienden von Zuhandenheit und mithin von Menschen abhängen. Dieses Problem wird jedoch vorweggenommen und gelöst durch Heideggers Unterscheidung zwischen ontischen und ontologischen Thesen, die erkennen läßt, worin für Heidegger “ontologische” Thesen bestehen bzw. nicht bestehen. Am deutlichsten erkennt Heidegger die kausale Autonomie der Natur in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) an: “Welt ist nur, wenn und solange ein Dasein existiert. Natur kann auch sein, wenn kein Dasein existiert.”; “Natur kann auch sein, ohne daß eine Welt ist, ohne daß Dasein existiert.” (Heidegger 1975, 241, 249) Weiterhin erkennt er an, daß die Natur unabhängig von ihrer Erschließung besteht:

Wahrheit gehört [...] zum Dasein; sie existiert. Weil ihr die Seinsart des Daseins [...] eignet, ist sie auch eine mögliche Bestimmung des Seienden, das innerhalb der Welt begegnet. Dieses Seiende, z.B. die Natur, hängt in seinem Sein, daß und ob es Seiendes ist oder nicht, keineswegs davon ab, ob es wahr, d.h. enthüllt ist und als enthülltes für ein Dasein begegnet oder nicht. Wahrheit, Enthüllen und Enthülltheit, gibt es nur, wenn und solange Dasein existiert. (Heidegger 1975, 313)

In *SZ* sagt Heidegger wenig über seine Unterscheidung zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen. Wir erfahren nur, daß “ontisch” sich auf das Seiende bezieht und beschränkt, während “ontologisch” das Sein (im Sinne von Heideggers *terminus technicus*) betrifft. Dennoch verwendet er diese Unterscheidung, um Gedanken zu formulieren, die den oben zitierten Thesen über Natur in *Grundprobleme* entsprechen. So sagt er an mehreren Stellen, daß das Seiende unabhängig vom Dasein des Menschen “ist”, während das Sein von der Existenz des Menschen abhängt (*SZ* 183, 212, 230).

Diese Thesen, vor allem wie sie in *SZ* formuliert werden, sind nicht unproblematisch. Denn die enigmatische Behauptung, das Sein hängt vom Menschen ab, bedarf offensichtlich der Erläuterung. Des weiteren muß sich das daseinsabhängige “Sein” in *SZ* von dem daseinsunabhängigen “Sein”, das der Natur in *Grundprobleme* zugeschrieben wird, unterscheiden.<sup>18</sup> Diese Passagen sind dennoch wichtig, indem sie verdeutlichen, was nach Heideggers Ansicht *nicht* zu einer “ontologischen” These gehört: Offensichtlich erkennt er an, daß fast alles im

---

<sup>18</sup> Dieselbe Spannung findet sich in den Behauptungen, daß unabhängig von Dasein “Seiendes *ist*” (*SZ* 183, 212, 230). Denn dieses “*ist*” kann nicht auf Heideggers offizielles daseinsabhängiges “Sein” zurückgeführt werden.



Universum (das Seiende) unverändert bleibe, wenn es keine Menschen gäbe. In diesem – für Heidegger den “ontischen” – Sinne stellt er das “An-sich-sein” der Natur also nicht in Frage. Folglich kann der Zweck von Heideggers “ontologischer” Fundierungsthese nicht darin liegen, zu unterstellen, daß Natur kausal vom menschlichen Tun oder unserem Umgang mit nützlichen Artefakten abhängt.

Was ist aber dann eine “ontologische” These im Sinne Heideggers? Und in welchem Sinne soll Vorhandenheit in Zuhandenheit “ontologisch fundiert” sein? So wie er es selbst beschreibt, besteht Heideggers theoretisches Ziel darin, Begriffe zu entwickeln, mit denen sich das “Sein des Seienden” explizit beschreiben läßt.<sup>19</sup> Zu diesem Zweck braucht er spezifische Begriffe zur Beschreibung der verschiedenen Charakteristika, die ein Seiendes haben kann, sowie der Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen mehreren Seienden. Die Bildung solcher Begriffe kann verschiedene Arten des Seienden zum Vorbild haben: für die traditionelle Ontologie spielt Heidegger zufolge das natürlich Seiende diese Rolle, während für ihn dieselbe Rolle nützlichen Artefakten zukommt.<sup>20</sup> Es ist folglich in dieser Perspektive, daß Heidegger einen Fundierungsvorrang für Zuhandenheit gegenüber Vorhandenheit beansprucht. Dabei liegt der beabsichtigte Vorteil von nützlichen Artefakten – wie im vorigen Abschnitt ausgeführt – darin, daß sie ein gehaltvolleres Beispiel als die Natur bieten, um die begrifflichen Mittel zu entwickeln, mit deren Hilfe die Seinweise(n) auch von anderem Seienden angemessen beschrieben werden kann. Anhand des Zuhandenen läßt sich gleichsam ein Katalog der unterschiedlichen Charakteristika aufbauen, die Seiendes im allgemeinen entweder aufweisen oder nicht aufweisen wird. Die Pointe von Heideggers “ontologischer” Fundierungsthese liegt demnach darin, daß sich Vorhandenheit im Ausgang von einer Orientierung an Zuhandenheit verstehen läßt, nicht aber umgekehrt.<sup>21</sup> Anders ausgedrückt, geht Zuhandenheit der Vorhandenheit für Heidegger der Verständlichkeit nach voraus: wir können uns (ihm zufolge) nur verständlich machen, was die Natur *als* Natur bestimmt, indem wir von begrifflichen Mitteln Gebrauch machen, die durch die Thematisierung von nützlichen Artefakten entwickelt werden.

Mein Anliegen hier ist weder diese Fundierungsansprüche noch Heideggers Gesamtprojekt zu verteidigen. Man kann sicherlich darüber diskutieren, ob Zuhandenheit tatsächlich den von Heidegger behaupteten Vorrang über Vorhandenheit hat, und ob es überhaupt so etwas wie *eine* Rangordnung der Verständlichkeit nach gibt. Von diesen allgemeineren Problemen abgesehen, war das Ziel dieses letzten Abschnitts vielmehr, zu zeigen, daß Heideggers Fundierungsthese keine problematischen Folgen für das Verstehen von Natur unmittelbar nach sich zieht. Erstens wurde durch den Hinweis auf die beschränkte Reichweite von

---

<sup>19</sup> Z.B. SZ 312, 232, 200. Heideggers Verwendung des Wortes “ontologisch” ist ungewöhnlich, sofern er gerade nicht untersucht, was existiert, was die letzten Bausteine o.Ä. sind. Alle derartigen Thesen sind in seinem Sprachgebrauch “ontisch”.

<sup>20</sup> Für die These, daß die traditionelle Ontologie Natur zum Vorbild hat, vgl. beispielsweise Heidegger 1975, 173 f., 20, 162 sowie SZ 65.

<sup>21</sup> D.h. Zuhandenheit ließe sich nicht im Ausgang von einer theoretischen Orientierung am Vorhandenen verstehen (anhand des letzteren lassen sich beispielsweise nicht Zweckhaftigkeit und Werte gewinnen).

Heideggers These deutlich, daß diese keinen unhaltbaren Zusammenhang zwischen Zuhandenheit und der erfahrungstranszendenten Natur impliziert. Zweitens wurde hervorgehoben, daß Heideggers Sichtweise im Unterschied zu traditionellen Positionen die Implikation vermeidet, daß alle Erkenntnis der Natur unumgänglich durch die Einschränkungen der menschlichen Perspektive geprägt wird. Zum Schluß habe ich gezeigt, wie die Unterscheidung zwischen Ontischem und Ontologischem es Heidegger ermöglicht, die kausale Autonomie der Natur anzuerkennen, ohne seine Thesen über den begrifflich-theoretischen Vorrang von Zuhandenheit zu unterminieren.

Zu Beginn dieses Aufsatzes schilderte ich, wie Heideggers Beschreibung von Zuhandenheit als das "An-sich-sein" eines Seienden – etwa eines Hammers – problematische Folgen für das Verstehen von vorhandener Natur zu haben scheint. Dieser letzte Abschnitt hat nun gezeigt, wie Heidegger solche Folgen vermeidet. Mithin wird nachvollziehbar, wie Heidegger imstande war, das An-sich-sein eines Hammers anzuerkennen, ohne sich auf eine unrealistische Sichtweise von Bäumen festzulegen.

Dr. Andrew Inkipin  
 School of Historical and Philosophical Studies  
 University of Melbourne  
 Victoria 3010  
 Australien  
 ainkpin@unimelb.edu.au

### **Literatur**

- Harman, Graham (2002): *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court.
- Heidegger, Martin:(1975): *Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe 24*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- (1996): *Wegmarken*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Husserl, Edmund: (1992a): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Hamburg: Meiner.
- (1992b): *Cartesianische Meditationen, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Hamburg: Meiner.
- Taylor, Charles (2013): 'Retrieving Realism', in Joseph Schear (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*, London: Routledge, 61-90.