

Hannah Holme

DIE SORGE UM SICH – DIE SORGE UM DIE WELT

*Martin Heidegger, Michel Foucault
und Hannah Arendt*

campus

Die Sorge um sich – die Sorge um die Welt

Hannah Holme, Dr. phil., wurde an der Universität Leipzig promoviert. Sie lebt und arbeitet in Frankfurt am Main.

Hannah Holme

Die Sorge um sich – die Sorge um die Welt

Martin Heidegger, Michel Foucault und Hannah Arendt

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Diese Publikation wurde von der Hans-Böckler-Stiftung gefördert.

**Hans Böckler
Stiftung** 

Außerdem wurde die Publikation vom Deutschen Akademikerinnenbund e.V. und der Society for Women in Philosophy – Verein zur Förderung von Frauen in der Philosophie unterstützt.



ISBN 978-3-593-50945-7 Print

ISBN 978-3-593-43993-8 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2018 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

- Intro: Die praxeologische Geste..... 7
- 1. Dreierlei Sorgen..... 27
 - 1.1. Martin Heidegger: Sorge..... 27
 - 1.1.1. Sorge und Dasein..... 28
 - 1.1.2. Sorge und Welt..... 36
 - 1.2. Michel Foucault: Die Sorge um sich 43
 - 1.2.1. Das Subjekt der Unterwerfung..... 43
 - 1.2.2. Die Sorge um das Selbst..... 48
 - 1.3. Hannah Arendt: Die Sorge um die Welt..... 56
 - 1.3.1. Das Handeln als Sorge um die Welt..... 56
 - 1.3.2. Das Urteilen als Sorge um die Welt..... 64
 - 1.4. Auswirkung und Auseinandersetzung..... 71
 - 1.4.1. Sorge und Selbst bei Heidegger und Foucault 73
 - 1.4.2. Sorge und Welt bei Heidegger und Arendt..... 92
- 2. Wahrheit und Philosophie 107
 - 2.1. Martin Heidegger: Aletheia und Philosophie 108
 - 2.1.1. Aletheia als Erschlossenheit..... 108
 - 2.1.2. Philosophie und die Wahrheit der Existenz 116
 - 2.2. Michel Foucault: Aletheia und Philosophie 122
 - 2.2.1. Eine Geschichte der Wahrheit 123
 - 2.2.2. Wahrheit und Philosophie..... 128

| | |
|--|-----|
| 2.3. Hannah Arendt: Wahrheit und Politik..... | 137 |
| 2.3.1. Wahrheit in Politik und Philosophie | 138 |
| 2.3.2. Philosophie als Feindin der Politik? | 144 |
| 2.4. Auswirkung und Auseinandersetzung | 151 |
| 2.4.1. Heidegger und Foucault: Philosophie und der Mut zur Wahrheit | 152 |
| 2.4.2. Heidegger und Arendt: Politik und die Liebe zur Welt..... | 168 |
| Zwischenfazit: Neu beginnen nach Heidegger mit Foucault und Arendt | 183 |
| 3. Die Macht von Philosophie und Politik | 193 |
| 3.1. Foucault: Macht und Philosophie..... | 194 |
| 3.1.1. Die Macht und das Regieren | 194 |
| 3.1.2. Praktiken der Macht und der Freiheit..... | 201 |
| 3.2. Arendt: Macht und Politik..... | 206 |
| 3.2.1. Weder Gewalt noch Herrschaft..... | 206 |
| 3.2.2. Macht und die Sorge um die Welt | 213 |
| 3.3. Foucault und Arendt: Die Macht von Philosophie und Politik ... | 218 |
| 3.3.1. Macht und Freiheit | 219 |
| 3.3.2. Perikles vs. Platon – Politik vs. Philosophie? | 230 |
| 3.3.3. Von Sokrates zu Kant..... | 247 |
| Outro: Die Sorge um sich und die Welt | 271 |
| Literatur | 289 |
| Danksagung..... | 331 |

Intro: Die praxeologische Geste

Unser Leben und unsere Welt geben Anlass zur Sorge. Dieser Satz trifft wohl auf nahezu alle Zeiten und Situationen zu; nicht nur, weil unser eigenes Leben und die Welt, in der wir es führen, von vielen Faktoren und Bedingungen abhängen, die nicht selten ausreichend Gründe bieten, um sich Sorgen zu machen. Darüber hinaus werden Existenz und Welt erst durch die praktische Sorge zu solchen, weil sie hierdurch die ihnen eigene Bedeutung und Gestalt gewinnen. Innerhalb der Philosophie des Lebens, in deren Tradition neben Sokrates, Montaigne und Spinoza auch Heidegger und Foucault verortet werden können, besitzt der Grundgedanke, dass das Selbst- und Weltverhältnis über den praktischen, sorgvollen Umgang konstituiert und gestaltet wird, besondere Relevanz. Er erhält durch den heideggerschen Topos der Sorge eine spezifische Bedeutung. Die Sorge stellt in Sein und Zeit die ontologische Grundstruktur eines jeden Selbst dar, das besorgt, das heißt durch praktische Existenzweisen hervorgebracht und geformt wird. Dieses Primat der Praxis, das die konstitutive Bedeutung praktischer Zusammenhänge für das Selbst- und Weltverhältnis hervorhebt, fungiert in der vorliegenden Arbeit als *Tertium comparationis*, um die unterschiedlichen Sorgekonzeptionen von Heidegger, Foucault und Arendt zu vergleichen. Auch wenn ihre Biographien und Werke deutliche Differenzen aufweisen, gehen doch alle drei davon aus, dass die Einzelnen ihr Wesen wie die Beziehung zu sich und der Welt über konkrete Praktiken hervorbringen. Zugleich divergiert diese Denkfigur entsprechend ihrer unterschiedlichen Auffassungen von Praxis.

Ziel der Arbeit ist zum einen, die Sorgebegriffe von Arendt und Foucault als kritische Aneignungen derjenigen Denkfigur Heideggers zu rekonstruieren, die dem Primat der Praxis verpflichtet ist. Zum anderen dienen Arendts politische Sorge um die Welt und Foucaults Sorge um sich als Analysekatoren, um ihre komplementären Auslegungen identischer philosophischer Begriffe und kulturhistorischer Topoi zu untersuchen.

Hierfür wird die Denkfigur, die Heideggers Sorgebegriff inhärent ist, expliziert und ihre Bedeutung für Foucaults Untersuchung der Sorge um sich und Arendts Verständnis der Sorge um die Welt nachgewiesen. Alle drei entwickeln auf der Kontrastfolie des Cartesianismus die Konzeption eines Selbst, dessen Wesen und Beziehung zu sich und der Welt nicht primär durch kognitive Bewusstseinsprozesse, sondern durch konkrete Praktiken innerhalb lokal spezifischer und historisch variabler Praxiszusammenhänge gestaltet wird. Doch während Heidegger diese Denkfigur innerhalb des fundamentalontologischen Projekts situiert, transferiert sie Foucault durch die Untersuchung der Sorge um sich in den ethischen, Arendt hingegen über die Sorge um die Welt in den politischen Kontext.

Im Gegensatz zu Heidegger, der sich der Unterstellung ethischer und politischer Implikationen seines Sorgebegriffs verweigerte, heben Foucault und Arendt gerade diese Aspekte durch die kritischen Aneignungen des Topos der Sorge hervor. Dabei beschäftigen sie sich unter Rückgriff auf Sokrates und Kant mit dem Verhältnis von Philosophie und Politik, wobei dieser Auseinandersetzung divergierende Machtbegriffe zugrunde liegen. Dass sie trotz der auffallenden Ähnlichkeiten ihres Untersuchungsgegenstands zu nahezu konträren Einschätzungen kommen, lässt sich wiederum auf die Sorge um sich und die Sorge um die Welt zurückführen. Denn ihr jeweiliges Verständnis von Sorge stellt nicht nur einen Untersuchungsgegenstand, sondern auch die Perspektive dar, aus der sie die Beziehung von Philosophie und Politik betrachten. Während Foucaults Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie und Polis durch das Interesse an der ethischen Haltung und Praxis der Selbstsorge geleitet ist, wird Arendts Darstellung des gleichen Gegenstands durch den politischen Blickwinkel der Sorge um die Welt bestimmt. Die politische Aktualität und Relevanz, die diesen komplementären Perspektiven zukommt, wird abschließend hervorgehoben, um den Ausblick auf eine kritische Haltung zu eröffnen, welche die Sorge um sich mit der Sorge um die Welt verbindet.

Die Geste als Denk- und Beziehungsweise

Um Foucaults Untersuchung der Sorge um sich und Arendts Sorge um die Welt zu Heideggers Sorgekonzeption ins Verhältnis zu setzen, wird die dem Primat der Praxis verpflichtete Denkfigur als praxeologische Geste bezeichnet. Dieser Begriff findet sich in keinem der hier behandelten Texte, sondern fungiert lediglich als Analyseinstrument. Er mag auf den

ersten Blick nicht nur etwas bemüht, sondern auch wie ein Pleonasmus klingen; schließlich stellt eine Geste stets eine Praxis dar. Dass diese Bezeichnung dennoch gewählt wurde, liegt in der spezifischen und erklärungsbedürftigen Bedeutung der Begriffe der Geste und der Praxeologie begründet. Der Begriff der Geste weist mehrere Merkmale auf, die zur näheren Beschreibung der Bezugnahme von Arendt und Foucault auf Heideggers Werk dienen können. Zu diesen gehört maßgeblich der performative Charakter der Geste, das Moment der Wiederholung, dem die Ambivalenz von Konvention und Transformation eingeschrieben ist sowie ihr Pathos, der sich unter anderem aus der Verweigerung von Rechtfertigung speist.

Unter einer Geste wird gemeinhin eine Bewegung des Körpers verstanden, die Worte begleitet oder ersetzt. Sie ist Trägerin einer Bedeutung, die nicht expliziert und reflektiert wird, sondern in der körperlichen Bewegung selbst aufgeht. Dieser implizite Charakter trifft auch auf die Bezugnahme von Foucault und Arendt auf Heideggers Denken zu. Beide vermeiden direkte Kommentare und Urteile über ihn und weisen in ihren theoretischen Schriften nicht aus, welche Aspekte seines Werks in ihre eigenen Überlegungen einfließen. Diese bewusste Zurückhaltung war für Foucault nach eigenen Angaben ein Ausdruck der besonderen Stellung, die ein *Œuvre* für ihn hatte. In einem seiner letzten Interviews erklärt er:

»[I]ch habe niemals etwas über Heidegger geschrieben, und über Nietzsche habe ich nur einen ganz kleinen Artikel geschrieben; dennoch sind dies die beiden Autoren, die ich am meisten gelesen habe. Ich glaube, daß es wichtig ist, eine kleine Anzahl von Autoren zu haben, mit denen man denkt, mit denen man arbeitet, aber über die man nicht schreibt. Ich werde eines Tages vielleicht über sie schreiben, doch dann werden sie für mich keine Denkinstrumente mehr sein.« (DE4/354: 868)

Durch diese Aussage evoziert Foucault den Effekt, dass gerade das Schweigen über Heideggers Werk dessen Relevanz für sein eigenes Schaffen potenziert. Nicht obwohl, sondern weil Heidegger eine so zentrale Bedeutung für ihn hat, vermeidet er in seinen eigenen Publikationen explizite Referenzen auf dessen Schriften. Den gleichen Eindruck vermittelt Arendt. Auch wenn sie sich ausführlich und ihr Leben lang mit Heideggers Arbeiten auseinandersetzt, findet diese intensive Beschäftigung keinen entsprechend deutlichen Ausdruck in ihren theoretischen Abhandlungen. Heideggers Schriften sind nicht Gegenstand ihrer Veröffentlichungen, weil Arendt wie Foucault mit seiner Hilfe ihre eigene Forschungsperspektive

auf Phänomene und Fragestellungen entwickelt. Weil beide mit ihm denken, schreiben sie nicht über ihn. Gerade durch den Verzicht auf dezidierte Referenzen oder metatheoretische Kommentare entsteht hierdurch eine besondere Nähe zu heideggerschen Motiven, die sie sich über den stillschweigenden Vollzug zu eigen machen. Anstatt über Heideggers Werk zu sprechen und es dadurch zu objektivieren, verleiben sie sich bestimmte Topoi und Figuren in praktischen Denk- und Schreibprozessen ein. Hierdurch vermeiden sie die Distanznahme, die mit der Reflexion und Explikation von Tätigkeiten und Verhältnissen oftmals verbunden ist.

Die Diskrepanz zwischen der großen Relevanz, die das Denken Heideggers für Foucault und Arendt hat, und der relativ geringen Anzahl an öffentlichen Stellungnahmen zu ihm und seinem Werk, lässt sich mithilfe des Begriffs der Geste fassen. Denn die Bezugnahme auf Heidegger wird nicht nur stillschweigend vollzogen, vielmehr stellt diese implizite Referenz selbst die Beziehung dar. Die Geste besteht allein in der Bewegung, wobei sie Gefühle, Bedeutungen und »Erkenntnisse nicht allein vermittelt, sondern erzeugt«, wie Benjamin (1977: 528) anhand des epischen Theaters darlegt. Damit wird die Produktivität und »Performativität« (Austin 2002; Derrida 1988; Butler 2006) hervorgehoben, die der Geste eigen ist, weil sie nicht wahre oder falsche Aussagen über die Wirklichkeit vermittelt, sondern soziale Tatsachen schafft (vgl. Kim 2014: 114). Als performativ lässt sich die Beziehung von Arendt und Foucault zu Heideggers Werk beschreiben, weil sie im (Nach-)Vollzug seiner Denkbewegungen und nicht in der Formulierung von Äußerungen über ihn oder sein Werk besteht. Die Bezugnahme auf Heidegger wird von beiden weniger über textexegetische Verfahren, Reflexionsprozesse und explizite Verweise in ihren eigenen Schriften zur Sprache gebracht als über die Ausführung heideggerianisch anmutender Denkfiguren hervorgebracht.

Werden philosophiehistorische Denkfiguren von so eigenwilligen Charakteren wie Foucault und Arendt aufgenommen, dann handelt es sich dabei nicht um textgetreue Zitate, sondern um nichtidentische Wiederholungen. Die Aneignung heideggerscher Topoi ist in beiden Fällen stets mit ihrer deutlichen Veränderung verbunden. Das ist neben dem impliziten, performativen Charakter ihrer Bezugnahmen ein weiterer Grund dafür, weshalb zur Ermittlung von Heidegger-Referenzen in ihren Schriften Rekonstruktionsaufwand betrieben werden muss. Ebenso wie die Nähe lässt sich auch die Differenz und Distanz, die über die Aneignung heideggerscher Denkfiguren entstehen, mit dem Begriff der Geste erfassen, weil ihr

die Spannung zwischen Wiederholung und Abweichung inhärent ist. Sie stellt keine absolute Neuschöpfung dar, sondern übernimmt Bewegungen, die bereits vor ihr existierten (vgl. Agamben 2001: 59f.). Zugleich handelt es sich bei der Wiederholung der Geste nie um reine Reproduktion, weil allein schon aufgrund der permanenten Veränderung von Raum und Zeit nicht absolut identisch imitiert werden kann. Wie jedes andere bedeutungstragende Zeichen ist auch die Geste durch Imitierbarkeit gekennzeichnet (vgl. Derrida 1988). Ebenso wie sie auf einen Referenzrahmen angewiesen ist, auf den sie rekurriert und über den sie als solche identifiziert werden kann, wird sie zugleich über die Wiederholung in einen anderen, mit dem vorherigen nie ganz identischen Kontext transferiert. Deshalb ist ihr die Spannung zwischen Konvention und Transformation eigen.

Auch wenn es Arendt und Foucault somit gar nicht möglich wäre, heideggerische Figuren identisch zu wiederholen, sind sie daran ohnehin nicht interessiert. Trotz des hohen Stellenwerts, den sie seinem Werk für die Entwicklung ihres eigenen Denkens beimessen, adaptieren sie seine Schriften nicht und sind ihnen nicht orthodox verpflichtet. Stattdessen eignen sie sich bestimmte Gesten Heideggers an, um mit ihrer Hilfe ihre ganz eigenen Perspektiven zu entwickeln und Forschungsgegenstände zu untersuchen, die diesem zumeist völlig fremd sind. »Gesten zitierbar zu machen« (Benjamin 1977: 529), um sie gezielt zu verändern, ist eine Aufgabe, die sich nicht nur im epischen Theater (vgl. ebd.; Weber 2007: 265f.) oder in politischen Zusammenhängen (vgl. Butler 1991: 198–218) stellt, sondern auch in der Philosophie. Die implizite Bezugnahme auf Heideggers Denken durch Arendt und Foucault lässt sich als eine solche gestische Praxis verstehen, welche die zitierte Figur über die Wiederholung transformiert, ohne sie zu kommentieren oder zu rechtfertigen.

»Die Geste wäre eine absolute sprachliche Tathandlung, die nicht durch Regeln festgelegt ist wie die Begrüßungs- und Höflichkeitsgesten, die wir alltäglich vollziehen. Absolut darf sie heißen, weil sie nicht durch etwas ihr Vorausliegendes erklärt sein will, weder durch die Intentionen des Handelnden noch durch Bedingungen, die sein Handeln bestimmen. Die Geste kennt weder eine theoretische noch eine moralische Rechtfertigung; denn damit würde sie Rahmenbedingungen als geltend voraussetzen, die sie gerade in Frage stellt. Die Geste ist setzend. Ihre Bestimmtheit verdankt sich nicht dem Rekurs auf etwas sie Begründendes; vielmehr zieht sie gerade ihr Pathos aus der Verweigerung von Begründungsansprüchen. Daher rührt die Verslossenheit der Geste, ihre Sprödigkeit gegenüber der Forderung nach Diskussion.« (Bürger 1991: 100)

Mit dieser Beschreibung des foucaultschen Denkens als Geste werden mehrere Aspekte genannt, die ebenso wesentlich für seine Heidegger-Referenz wie für diejenige Arendts sind. Weil beide Heideggers Denkfiguren nicht imitieren, sondern sich aneignen und hierdurch stark verändern, bedarf es keinerlei expliziter Verweise auf sein Werk, um ihre Arbeiten zu verstehen. Vielmehr liegt der Differenz, die durch die nichtidentischen Wiederholungen evoziert wird, zuweilen eine Kritik an Heidegger zugrunde, die sich in Arendts Veröffentlichungen besonders deutlich, in einigen Äußerungen Foucaults etwas verhaltener findet. Zwar stellt Heideggers Schaffen für beide den Referenzrahmen zur Aneignung bestimmter Gesten dar, nicht aber den zentralen Begründungszusammenhang ihres eigenen Denkens, dem sie sich inhaltlich verpflichten. Dieser Umstand ist weniger auf Heideggers Werk als auf die Eigenart ihres eigenen Vorgehens zurückzuführen. Sich von einem rationalistischen, identifizierenden Denken distanzierend, wählen Foucault und Arendt eine Form des Schreibens, die maßgeblich im dramatisch-hyperbolischen Erzählen von Geschichten besteht. Dabei nehmen sie zwar auf andere Bezug, haben aber weder den Anspruch, diese Referenzen verlässlich aufzuzeigen noch beabsichtigen sie, deren Werk akkurat wiederzugeben.

Dieser unorthodoxe und nur scheinbar leichtfertige Umgang mit der Autorschaft und Methodik anderer entspricht auch demjenigen, den sie ihrem eigenen Schaffen zukommen lassen. Arendt hat sich noch stärker als Foucault verhalten über ihre eigenen philosophischen Herangehensweisen und Intentionen geäußert. Beide bemühen sich nicht darum, die Form ihres eigenen Vorgehens und dessen Wirkungsweise zu erklären oder Rechenschaft darüber abzulegen. Vielmehr verstehen sie, ungeachtet vielfältiger Differenzen, das Denken als eine Tätigkeit, welche die Person ebenso praktiziert wie sich ihr ausliefert. Anstatt statisches Wissen zu vermitteln und dessen Quellen anzugeben, eignen sie sich verschiedene Denkfiguren an, wodurch sich diese ebenso verändern wie ihr eigenes Schaffen. Die Frage nach der Autorschaft eines Gedankens, nach der ursprünglichen Bewegung, die durch die Geste zitiert wird, verliert an Relevanz, weil es um den Effekt geht, den sie auslöst und von dem nicht im Vorhinein gesagt werden kann, worin er besteht. Arendt und Foucault distanzieren sich ebenso wie Heidegger von einer Philosophie, die sich mit exegetischen Ausführungen über philosophische Texte begnügt. Stattdessen üben sie sich in einer unorthodoxen Denkweise, die sich freimütig über Schulen und Konventionen hinwegsetzend verschiedener Quellen und Strategien

bedient, um das Denken (wieder) zu einer Erfahrung werden zu lassen. »Im Zeitalter der Kommentare bleibt dem Philosophen nur die Geste dessen, der die Philosophie untergräbt.« (Bürger 1991: 104) Diese philosophiekritische Figur, die sich gegen den Kontext richtet, aus dem sie zu stammen scheint, wird wiederum von Heidegger, Foucault und Arendt auf verschiedene Weise und unter anderen Vorzeichen ausgeführt.

Die Abneigung gegen die gelehrsame Philosophie, die Wissen akquiriert und vermittelt, basiert ebenso wie die vehemente Abgrenzung von der cartesianischen Fokussierung auf Erkenntnisprozesse auf derjenigen Figur, die dem Primat der Praxis verpflichtet ist. Durch sie wird nicht nur das Denken als Tätigkeit und Erfahrung begriffen und kultiviert, sondern die Praxis darüber hinaus Gegenstand des Denkens. Aufgrund des implizit-performativen Charakters der Geste kann die These, dass Foucault und Arendt Denkfiguren Heideggers auf nichtidentische Weise wiederholen, weniger nachgewiesen als plausibilisiert werden. Deshalb tritt die Arbeit nicht mit dem Anspruch an, ihre Bezugnahme auf Heideggers Werk so zu skizzieren, wie sie tatsächlich stattgefunden hat. Stattdessen handelt es sich bei diesem (Re-)Konstruktionsprozess um einen von mehreren möglichen, der zudem den Fokus auf eine ganz bestimmte Denkfigur, die praxeologische, legt.

Praxeologie

Während der Begriff der Geste dazu dient, die Bezugnahme von Arendt und Foucault auf Heideggers Werk zu erfassen, wird sie durch das Prädikat des Praxeologischen inhaltlich näher bestimmt und im Forschungskontext der Praxistheorie situiert (vgl. Schatzki 2001; Reckwitz 2003; Schäfer 2010; 2016). Der praxeologischen Denkfigur zufolge, entsteht das Selbst durch konkrete, ebenso lokal und kulturell spezifische wie historisch variable Praktiken, die innerhalb eben solcher Praxiszusammenhänge vollzogen werden. Dem Charakter der Geste entsprechend, handelt es sich bei dem praxeologischen Primat weniger um eine von Heidegger, Foucault und Arendt klar explizierte These als um einen zentralen Grundzug ihres Denkens. Er kommt besonders deutlich anhand ihres jeweiligen Sorgebegriffs zum Vorschein, dem sie zugleich aufgrund ihres divergierenden Verständnisses von Praxis eine andere Gestalt verleihen. Heidegger bestimmt in *Sein und Zeit* die Existenzweisen, die das Dasein konstituieren, als ontologische Voraussetzung jeder ontischen Handlung. Dagegen hebt Arendt hervor,

dass sich die Person als einzigartiges Wesen erst über die politische, kollektive Praxis des Sprechens und Handelns entwickelt, die der Sorge um die öffentliche Welt gewidmet ist. Foucault untersucht in seiner letzten Schaffensphase der Sorge um sich gewidmete Selbstpraktiken, die Mitglieder der antiken Aristokratie praktizierten, um eine ethische Existenz zu entwickeln. Obwohl der Sorgebegriff durch die unterschiedliche Bestimmung von Praxis bei Heidegger eine fundamentalontologische, bei Arendt eine politische und bei Foucault eine ethische Ausrichtung erhält, ist ihm stets die ontologische Annahme inhärent, dass das Wesen über Praktiken hervorgebracht wird.

Aufgrund dieser Gemeinsamkeit lassen sich alle drei innerhalb der recht jungen, disziplinübergreifenden Theorieströmung der Praxeologie, oder Praxistheorie, situieren, als deren zentraler Begründer neben Wittgenstein Heidegger selbst gilt (vgl. Reckwitz 2003: 283; Schäfer 2010: 122). Weil die praxeologische Geste als *Tertium comparationis* im vorliegenden Vergleich des Denkens von Heidegger, Foucault und Arendt fungiert – und weniger, um es einer bestimmten philosophischen Strömung zuzuordnen – wird im Folgenden kurz auf die Praxistheorie eingegangen. Unter diesem Begriff werden verschiedene Ansätze aus ebenso verschiedenen Disziplinen zusammengefasst, die kaum mehr gemein haben als die geteilte Auffassung, dass Praktiken das zentrale und primäre Moment sind, das Selbst- und Weltverhältnisse konstituiert und strukturiert. Schatzki bestimmt

»practice theory [as] [...] one horizon of present social thought, [...], a loose, but nevertheless definable movement of thought that is unified around the idea that the field of practices is the place to investigate such phenomena as agency, knowledge, language, ethics, power, and science. Despite this shared conviction, practice thought encompass multifarious and often conflicting intuitions, conceptions, and research strategies.« (Schatzki 2001: 23f.)

Ungeachtet der Diversität der Ansätze und Disziplinen, die sich unter dem Begriff der Praxistheorie versammeln, teilen sie die Ablehnung gegenüber essentialistischen, cartesianischen und voluntaristischen Argumentationen. Da praxeologische Subjektkonzeptionen davon ausgehen, dass den Menschen nicht *per se* ein Wesen zukommt, sondern dieses erst über den praktischen Umgang mit sich und der Welt entsteht, ist diesen Theorien ein antiessentialistisches Moment inhärent. »Sprache, Wissen, Macht, Kunst und Körperpraktiken sind in einer solchen Perspektive keine Bereiche, in denen sich schon vollständig konstituierte Subjekte bewegen, sondern Arenen der Konstitutionen des Selbst.« (Saar 2009b: 257)

Praxeologische Theorien stellen scheinbar ahistorische anthropologische Konstanten und Universalien infrage, indem sie diese als Effekte historisch spezifischer Praxiskomplexe reformulieren. Hierzu gehört auch die Dekonstruktion der Bestimmung des Menschen als genuin vernünftiges und rationales Wesen, wodurch sich praxeologische Ansätze ebenso von kognitivistischen wie handlungstheoretischen Ansätzen unterscheiden. Der Zugang zu sich und der Welt wird demnach nicht, wie von der cartesianischen Philosophietradition zuweilen suggeriert, primär über Erkenntnisprozesse hergestellt, sondern über die Einübung eines materiell-körperlichen Umgangs mit den Dingen. Diese werden wiederum nicht als isolierte Erkenntnisobjekte verstanden, sondern als konstitutives Moment der Praktiken und der Einzelnen, die über den praktischen Umgang mit der gegenständlichen und sozialen Welt ihr Wesen entwickeln. Der Fokussierung auf das Erkenntnissubjekt wird die Relevanz der Dinge und der weltlichen Zusammenhänge entgegengestellt, durch die Praktiken und Menschen zu solchen werden. Durch das Primat des praktischen, routinierten Umgangs wird sich darüber hinaus von Theorien abgegrenzt, welche die Intentionalität als zentrales Element von Handlungen bestimmen. Der Wille ist nicht primär *Movens* von Praktiken, sondern entsteht wie das Wesen des Selbst erst innerhalb von praktischen Auseinandersetzungen mit der Welt. Letztere ist nicht als passive Entität auf die willentliche oder zweckrationale Gestaltung der Menschen angewiesen, sondern wirkt vielmehr auch maßgeblich auf diese ein. Damit ist der Praxeologie eine »Kritik an der theoretischen Rationalisierung und Intellektualisierung des Sozialen und des Handelns« (Reckwitz 2003: 296) inhärent.

Trotz der gemeinsamen Kritik am cartesianischen Subjektbegriff und rationalistischen Handlungsmodellen lassen sich vielfältige Unterschiede zwischen den praxeologischen Ansätzen bestimmen. Diese sind ebenso auf ein divergierendes Verständnis von Praktiken wie auf die unterschiedlichen Disziplinen zurückzuführen, in denen praxeologische Argumentationen vertreten sind. Bourdieu (1976; 1987) und Giddens (1988) zählen in der Soziologie zu denjenigen, die die sozialen Strukturen untersuchen, welche Praktiken und Handlungsmöglichkeiten der Einzelnen prägen (Joas 1988: 9–23). Im Anschluss an Garfinkel (1967) wird in der Ethnomethodologie das Soziale als Effekt kontextreflexiver Alltagsaktivitäten konzipiert. In der Philosophie ist es vor allem der amerikanische Pragmatismus, der im Vergleich zu den bereits genannten Strömungen und Disziplinen sehr viel deutlicher in der Tradition von Wittgenstein und Heidegger steht, die viel-

fach als Begründer der Praxeologie bezeichnet werden. Unter anderem Dreyfus (1991), Rorty (1993) und Taylor (1993) knüpfen an die beiden Philosophen an, um in Abgrenzung zur cartesianischen Tradition den Vorrang der Praxis für den alltäglichen wie philosophischen Zugang zur Welt hervorzuheben (vgl. Guignon 2013: 477ff.). Mit dem Begriff »background of intelligibility« weist Dreyfus (1991: 221f.) darauf hin, dass jeder Verstehensleistung ein implizites und praktisches Verständnis von der Welt und dem Umgang mit ihr vorausgeht. Im Anschluss an Heidegger wird dieses den scheinbar objektiven Erkenntnisprozessen vorgängige In-der-Welt-sein von Taylor (1993: 318) als »engaged agency« bezeichnet. Er teilt mit Rorty (1993) die intensive Auseinandersetzung mit Heideggers Auffassung von Sprache, durch welche die Welt erst als solche erschlossen werden kann. An diese an epistemologischen Fragestellungen ausgelegten Heidegger-Lektüren haben unter anderem Richardson (1986) und Hauge-land (1992) angeknüpft, um, der anticartesianischen Stoßrichtung folgend, die Relevanz alltäglicher und praktischer Wissensformen hervorzuheben.

Andere haben den Fokus verstärkt auf sozialontologische Aspekte des heideggerschen Denkens gelegt. Im Vordergrund stehen dabei nicht die konkreten Praxisvollzüge, durch welche die Welt erschlossen wird, sondern die Welt selbst, die als praktischer sozialer Zusammenhang das Leben und Wesen der Einzelnen strukturiert. Ebenso wie sich praxeologische Strömungen gegen die der cartesianischen Tradition zugeschriebenen Konzeption der Welt als Erkenntnisobjekt richten, kritisieren sie auch die Reduzierung der Menschen auf Erkenntnisobjekte. Sie untersucht stattdessen den Praxiszusammenhang, der nicht nur jeder theoretischen Erkenntnisleistung, sondern auch jedem Selbst vorgängig ist. Diesen Nexus aus Praktiken bezeichnet Schatzki (2002: 123–188) als »Site of the Social« und stellt Heidegger als denjenigen Denker vor, der mit seinem Begriff der Welt die konstitutive Bedeutung des Ortes für das Selbst herausgearbeitet hat. Dass die Ordnungen der Praxiszusammenhänge, die das Selbst und seine Handlungen maßgeblich konstituieren, normative Implikationen besitzen, haben unter anderem Taylor (1996), Brandom (1992; 2002) und McDowell (2009) hervorgehoben (vgl. Stahl 2013: 261ff.). Welcher Umgang mit den Dingen, den Mitmenschen und dem eigenen Selbst als angemessen gilt und welcher nicht, wird demnach wiederum durch die konkrete Praxis bestimmt, in welche die Einzelnen bereits eingeführt sind, ehe sie sich dessen bewusst werden.

Unter dem unliebsamen umbrella-Begriff poststrukturalistischer Praxistheorien lassen etwa die Arbeiten von Foucault (SW 1–3), Deleuze-/Guattari (1992) und Butler (1991; 1992; 2001) fassen. Sie verweisen ebenso auf die Materialität und Produktivität von Praktiken und deren konstitutive Bedeutung für die Subjektivation wie auf die Ambivalenz von Stabilität und Transformation, die Praktiken als routinierten Wiederholungen zukommt. Im Anschluss an diese Theorien haben sich im Kontext von wissenschaftshistorischen (Rouse 1987, 1996), naturwissenschaftlichen und feministischen (Haraway 1988; Barad 2007) Ansätzen posthumanistische Konzeptionen von Praxis etabliert. Anstatt Praktiken als genuin menschliche zu definieren, untersuchen sie Schnittstellen zwischen Aktivitätsformen von Menschen, Tieren, Pflanzen und Maschinen, die erst innerhalb dieser praktischen Intraaktionsprozesse die ihnen zukommenden Eigenschaften entwickeln. Damit grenzen sie sich deutlich von praxeologischen Konzeptionen ab, die Praktiken als »human activity« (Schatzki 2001: 2) bestimmen, zu denen viele Repräsentanten des amerikanischen Pragmatismus gehören. Reckwitz bemüht sich hingegen um eine Definition, die weniger deutlich auf Subjekte ausgerichtet ist, indem er verstärkt auf die Materialität und Körperlichkeit von Praktiken abhebt. Demnach ist eine Praktik eine »sozial geregelte, typisierte, routinisierte Form des körperlichen Verhaltens [...] und umfasst spezifische Formen des Wissens, des know how, des Interpretierens, der Motivation und der Emotion.« (Reckwitz 2006: 36) Vogelmann (2013a: 96ff.) gibt allerdings zu bedenken, dass auch mit dieser Bestimmung die Vorstellung einer den Praktiken vorgängigen Substanz, nämlich des Körpers, verbunden ist. Eine solche Annahme widerspricht all jenen Theorien, die unter anderem im Anschluss an Foucault Praktiken nicht an ein ihnen vorgängiges Subjekt binden, sondern dieses vielmehr als Effekt von praktischen, historisch variablen und kulturell wie situativ spezifischen Relationen verstehen.

Ziel dieser Arbeit ist es nicht, die Spannungen zwischen humanistischen und posthumanistischen Ansätzen innerhalb der Praxeologie in eine Richtung aufzulösen oder eine systematische Definition von Praktiken zu entwickeln, wie es unter anderem Rouse (1996: 134–157) Schatzki (2002: 59–122) oder Reckwitz (2006: 33–96) tun. Stattdessen fungiert das praxeologische Primat beim Vergleich der Sorgebegriffe von Heidegger, Foucault und Arendt als *Tertium comparationis* und bestimmt damit maßgeblich die Architektonik des vorliegenden Projekts.

Ziele, Situierung und Struktur der Arbeit

Die Arbeit ist an zwei Zielen orientiert. Das erste besteht darin, die komplementären Sorgekonzeptionen von Foucault und Arendt als nichtidentische Wiederholungen der praxeologischen Geste Heideggers vorzustellen, die seinem Sorgebegriff inhärent ist. Hierdurch leistet das vorliegende Projekt einen Beitrag zum kleinen Kreis der Heidegger-Foucault-Forschung, die bislang primär aus vereinzelt Artikeln besteht, zugleich aber verschiedenste Varianten des Vergleichs beider Autoren vorzuweisen hat. So werden Parallelen zwischen den »Ars erotica [und den] Aretes Morendi« (Wyschogrod 2003: 283) erkannt, da Heidegger wie Foucault Sexualität und Tod als menschliche Konstruktionen erfassen würden. Spanos (2003) macht die Gemeinsamkeit dagegen an der Ablehnung einer westlichen, auf Disziplinierung ausgelegten Wissensproduktion fest. Neben der Orientierung an ähnlichen Kritikpunkten der Spätmoderne (Dreyfus 1992; 2003; Thiele 2003) werden auch gemeinsame Bezüge auf andere Philosophen wie Nietzsche (Hicks 2003) oder Kant (Dreyfus/Rabinow 1994; Han 2003) hervorgehoben. Auch wenn sich in verschiedenen Schaffensperioden Foucaults vielfältige Heidegger-Referenzen ausweisen lassen, erfolgen die vergleichenden Analysen – von einigen Ausnahmen abgesehen (Forst 1990; Schneider 2008b; Saar 2013a) – anhand der Engführung einzelner Werkphasen. Dreyfus/Rabinow (1994a) zufolge prägt das Ursprungsdenken Heideggers Foucaults frühes Schaffen und seine Methodik der Archäologie. Milchman/Rosenberg (2003; 2008) vermuten hingegen Parallelen zwischen den existenzphilosophischen Anklängen im frühen Werk Heideggers und den letzten Arbeiten Foucaults.

Dieser Intuition wird im vorliegenden Projekt nachgegangen, indem die ersten Veröffentlichungen Heideggers bis einschließlich *Sein und Zeit* mit Foucaults Schriften zur antiken Ethik verglichen werden. In diesen Schaffensphasen findet sich eine Vielzahl existenzphilosophisch anmutender Termini im Umkreis des Topos der Sorge, der bereits mehrfach Vergleichsgegenstand ihrer Werke war (Forst 1990: 148; Lettow 2001: 60; Hesse 2003: 304; Saar 2013a: 452). Die vor wenigen Jahren veröffentlichten letzten Vorlesungen Foucaults am Collège de France (RSA, MW) wurden bislang in der philosophischen Forschung nahezu ausschließlich in kürzeren Abhandlungen (Luxon 2004; Franek 2006; Ross 2008) und Sammelbänden (Gehring/Gelhard 2012; Faubion 2014; Fuggle/Lanci/Tazzioli 2015) behandelt. Sie erweitern das Material zur Untersuchung der divergierenden Sorgekonzeptionen deutlich. Mit ihrer Hilfe wird die These plausi-

bilisiert, dass Foucault die praxeologische Geste Heideggers übernimmt und sich hierdurch in einer Philosophietradition verortet, die das praktische Leben nicht nur zum Gegenstand hat, sondern Philosophie selbst als Praxis versteht. Durch diese Darstellung kann die von Forst, Milchman/Rosenberg und Saar geteilte Einschätzung bekräftigt werden, dass Foucault in seinen letzten Lebensjahren wie Heidegger in seinen Frühschriften von der Frage nach der Existenz geleitet ist. Beide beantworteten sie im Rahmen einer Philosophie der Lebensform, zu der neben Sokrates, Montaigne und Spinoza auch Kierkegaard und Nietzsche gezählt werden können. »For both thinkers, as we read them, what was at issue was the challenge of constituting a way of live and, linked to that, the understanding of philosophy as a way of living.« (Milchman/Rosenberg 2008: 108). Durch die Vorstellung der Autoren als Vertreter der »Philosophie als Lebenskunst« (Nehamas 2000; Hadot 2002) können zudem die für deutsche Ohren so schrill klingenden Bekenntnisse Foucaults zu Heidegger relativiert werden. Schließlich war die Rezeption von Heideggers Schriften in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts integraler Bestandteil der französischen Philosophie, die sein Werk als ein zentrales Beispiel für das kritische Interesse an Subjektivität auffasste (vgl. Rockmore 2000: 22ff.). Mit ihm teilt Foucault eine skeptische Haltung gegenüber der cartesianischen Tradition und moderner Subjektivität.

Diese Parallelen werden zuweilen angeführt, um zu belegen, dass die Autoren durch ihre Beschäftigung mit dem Verhältnis von Selbst und Philosophie auf die gleiche Krise der Ethik reagierten, die durch Nietzsche und den Tod Gottes entstanden sei (vgl. Dreyfus 1992; Milchman/Rosenberg 2003: 109ff.; Spanos 2003). Die Rede von einer allgemeinen Krise der Ethik erscheint jedoch zu homogenisierend, als dass sie der Spezifik ihrer philosophischen Ansätze und der jeweiligen historischen Kontexte gerecht werden könnte. Die existenzphilosophisch anmutenden Motive und Termini Heideggers entsprechen dem Klima der Zeit zwischen zwei Weltkriegen, in denen er »mit all seiner aggressiven Vehemenz die Grundzüge der kritischen Moderne in der universitären Lehre vertrat und entwickelte.« (Rentsch 1989: 153) Dabei verschiebt sich die Bedeutung des Begriffs der Sorge im Zuge des Erstarkens des Nationalsozialismus zunehmend zu demjenigen des Volkes, zu dessen Dienst Heidegger in der Rektoratsrede die Studierenden aufruft (vgl. Thomä 2013: 108ff.). Dagegen untersucht Foucault anhand antiker Schriften die Spielräume individueller Gestaltung der eigenen Existenz in einer Zeit, in der kollektive politische

Institutionen und Strukturen nicht mehr als Hoffnungsträgerinnen von emanzipatorischen Transformationsprozessen dienen. Die jeweilige Auseinandersetzung mit dem Topos der Sorge und einer Philosophie der Lebenskunst findet somit in verschiedenen historischen Situationen wie gesellschaftspolitischen Kontexten statt und besitzt entsprechend divergierende Funktionen.

Anstatt die philosophischen Ansätze und politischen Einsätze von Heidegger und Foucault als gemeinsame Reaktion auf eine Krise der Moderne zu verstehen, soll in dieser Arbeit neben der Gemeinsamkeit des praxeologischen Primats die Macht als eine zentrale Differenz hervorgehoben werden. Die Relevanz des Topos der Macht im Werk beider Autoren wurde bereits an verschiedener Stelle diskutiert. So erkennt Dreyfus (1992: 89ff.; 2003) zwischen Foucaults Machtbegriff und Heideggers Seinsgeschichte deutliche Parallelen, die mit einer Kritik an modernen westlichen Praktiken einhergehen. Dagegen wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass Foucaults Machtverständnis und die Genealogie in ihrer Methodik und Zielsetzung von Heideggers Ansatz abweichen. Da sich Macht stets in sozialen und historisch variablen Praktiken und Institutionen manifestiert, ist sie nicht mit einer allgemeinen Metaphysik der Macht identisch (vgl. Saar 2013a: 438). Stattdessen wird sie von Foucault über die präzise genealogische Untersuchung historisch spezifischer machtimmanenter Techniken erschlossen, deren Geltungsrahmen auf den jeweiligen Untersuchungsgegenstand beschränkt bleibt. Das kritische Potential der Genealogie besteht dabei weder in der Differenzierung von Sein und Seiendem noch in ethischen Implikationen des Seinsdenkens. Vielmehr ist ihre Aufgabe die Historisierung eines bestimmten, durch Machtstrukturen konstituierten Seins, auf dessen Transformation sie abzielt. Der Begriff der Macht wird somit als diejenige Kategorie bestimmt, welche Foucault »eine Energie des *gegenü*« (Schneider 2001: 232) verleiht, die eine Nähe zu Nietzsche und eine Distanz zu Heideggers Werk evoziert. Hierdurch wird es ihm möglich, die heideggersche Geste, die in der praxeologischen Ausrichtung des Sorge- und Philosophiebegriffs ihren Ausdruck findet, auf nichtidentische Weise zu wiederholen und so für das eigene Denken nutzbar zu machen.

Auch in Arendts Werk lässt sich eine solche kritische Aneignung der praxeologischen Figur Heideggers feststellen, in deren Rekonstruktion – neben derjenigen Foucaults – das erste Ziel der Arbeit besteht. Im Gegensatz zu Foucault transferiert sie die heideggersche Sorge nicht durch die

Umdeutung als Sorge um sich in den ethischen, sondern über die Reformulierung seines Weltbegriffs als öffentliche Sphäre in den politischen Kontext. Der Begriff der Welt ist bei Arendt nicht auf eine bestimmte Werkphase beschränkt. Stattdessen zieht er sich wie ein roter Faden durch ihre Schriften, ohne gravierende Veränderungen zu durchlaufen. Dementsprechend wird hier keine engere Textauswahl getroffen, sondern von einer Kontinuität der Auseinandersetzung mit der Sorge um die Welt in verschiedenen Schaffensphasen ausgegangen. Dabei gilt die These, dass sie sich Heideggers Weltbegriff aneignet und politisch ausrichtet, in der Forschung als unbestritten (vgl. Benhabib 1994: 74; 2006: 91ff.; Jaeggi 1997a: 69ff.; Thomä 2000: 198ff.). Während die Annahme einer Beziehung zwischen dem Denken Foucaults und demjenigen Heideggers heute noch plausibilisiert werden muss, ergibt sich in Anbetracht der Massen an Veröffentlichungen zum Verhältnis von Arendt und Heidegger vielmehr die Notwendigkeit einer Begründung, weshalb dieses erschöpfte Forschungsthema einmal mehr behandelt werden sollte. Sie besteht in den Zielen und der entsprechenden Architektonik der Arbeit. Erst nachdem die Sorge um sich und die Sorge um die Welt als kritische Aneignungen des Sorgebegriffs Heideggers vorgestellt wurden, dienen sie als Analysekatoren, um zu erklären, warum und wie Foucault und Arendt identische philosophiehistorische Topoi divergierend auslegen.

Um Arendts Bezug auf Heidegger als politische Reformulierung seiner praxeologischen Denkfigur vorzustellen, wird sich der Auffassung angeschlossen, dass Arendt zentrale Topoi Heideggers politisch ausrichtet (vgl. u.a. Benhabib 1994; Villa 1996; Taminioux 1997). Hierdurch gewinnt sie ihr originelles Verständnis von Politik als Resultat des zweckfreien, öffentlichen Sprechens und Handelns. Die seltenen, aber vehement vertretenen Differenzen in der Darstellung und Beurteilung der Beziehung von Arendt und Heidegger scheinen ihre Ursache zuweilen in der Zugehörigkeit zu divergierenden theoretischen Ansätzen zu haben. So rekonstruiert Jaeggi (1997b) den breit wahrgenommenen Disput zwischen Benhabib (1994) und Villa (1996) über die normativen Implikationen des arendtschen Werks und ihres Bezugs zu Heidegger als Konflikt zwischen kritischer Theorie und Postmoderne. Während erstere ontologischen Argumentationsweisen Arendts kritisch gegenübersteht und sie auf Heideggers Ursprungsdenken zurückführt (Benhabib 1994; Greven 2003), affirmiert letztere die Aspekte von Agonalität und Performativität des arendtschen Politikverständnisses als politische Relektüren Heideggers (Villa 1995;

Marchart 2005). Die Dichotomie zwischen der Inszenierung der Werke von Heidegger und Arendt als Vertreter eines ontologischen Ursprungsdenkens oder als Vorboten der Postmoderne vermeidet die vorliegende Arbeit, indem sie die praxeologische Denkfigur als ihre Gemeinsamkeit vorstellt. Da Heidegger und Arendt davon ausgehen, dass Selbst und Welt erst über Praktiken hervorgebracht werden, argumentieren beide ebenso ontologisch wie konstruktivistisch, ohne sich dabei einer bestimmten Theorieströmung zuzuordnen.

Der seit zwanzig Jahren nicht enden wollende Strom von Publikationen zum Verhältnis von Heidegger und Arendt besteht ebenso aus biographisch orientierten Abhandlungen wie philosophischen Auseinandersetzungen. Während die universitären Diskussionen über die Beziehung von Heidegger und Arendt vorwiegend in den neunziger Jahren stattfanden, verliert die belletristische Bearbeitung seit der Veröffentlichung von Ettlinger (1995) offensichtlich nicht an Anziehungskraft. Dabei wird ihr Verhältnis neben literarischen Publikationen (u.a. Clément 2000; Maier-Katkin 2010; Theere-Staal 2013) auch in Form von Theaterstücken (Ludz 2012: 157) und Musicals (Mohnau 2009) verwertet. Von diesen popkulturellen Adaptionen setzt sich Tömmels (2013) philosophische Auseinandersetzung mit dem Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt deutlich ab. Badiou/Cassin (2011) betrachten ihre Beziehung im Kontext seines Verhältnisses zu Frauen und dem Nationalsozialismus. Dabei wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen philosophischen und biographischen Abhandlungen oftmals nur schwer zu treffen ist. Schließlich ist Arendts politische Theorie ebenso durch ihre unter anderem von Heidegger vermittelte philosophische Ausbildung wie die Erfahrung geprägt, dass die Intellektuellen im Allgemeinen und Heidegger im Besonderen den Nationalsozialismus vielmehr unterstützten als sabotierten (vgl. AG 58; Young-Bruhl 1991: 173ff.).

Auf diese Erfahrung lässt sich Arendts vehemente Abgrenzung gegenüber der philosophischen Disziplin im Namen der Sorge um die Welt zurückführen. Diese politische Haltung entwickelt sie mit Rückgriff auf Heideggers philosophische Schriften, der mit einer scharfen Kritik seines politischen Handelns einhergeht. Diese ambivalente Bezugnahme auf Heidegger wird in der vorliegenden Arbeit als Geste der Abkehr beschrieben, weil Arendt aus der Nähe, die durch die intensive Auseinandersetzung mit seinem Leben und Werk entsteht, die Kraft zieht, um sich von ihm zu lösen. Auch wenn es verschiedene Denkfiguren geben mag, die Arendt von

Heidegger übernimmt und in politischer Hinsicht ausdeutet, wird in dieser Arbeit ausschließlich die Aneignung der praxeologischen Geste untersucht. Sie stellt das *Tertium comparationis* des Vergleichs zwischen Heidegger, Arendt und Foucault dar.

Durch den Vergleich ihrer Sorgebegriffe im ersten Kapitel (1.) und ihres Wahrheitsverständnisses im zweiten (2.), wird gezeigt, wie die drei der cartesianischen Dichotomie von Erkenntnissubjekt und -objekt eine praxeologische Ausrichtung des Selbst und der Wahrheit entgegenstellen. Um der Spezifik ihrer Ansätze gerecht zu werden, haben die ersten drei Unterkapitel jeweils die werkimmanente Erläuterung des Sorge- (1.1.–1.3.) und Wahrheitsbegriffs (2.1.–2.3.) zum Gegenstand, um anschließend Heideggers Auslegung mit derjenigen Foucaults (1.4.1., 2.4.1.) und erst darauffolgend mit derjenigen Arendts (1.4.2., 2.4.2.) zu vergleichen.

Grund für diese Strukturierung ist die Entscheidung, Arendt nicht primär als Heidegger-Schülerin, sondern als vehemente Kritikerin der Philosophie vorzustellen. Ihr zentraler Vorwurf trifft ebenso Heidegger wie Foucault: Die Fokussierung der Philosophie auf das Selbst und die Negierung der Pluralität als menschlicher Bedingung. Trotz vielfältiger Differenzen wird die Sorge von beiden Autoren als konstitutives, praktisches Selbstverhältnis konzipiert, das durch eine »Zugespitztheit [...] auf die Selbstwelt« (GA 58: 59) gekennzeichnet ist. Denn die Sorge lässt sich ihnen zufolge nur von den Einzelnen selbst erfahren und vollziehen, weshalb das Selbstverhältnis im Zentrum ihrer Beschäftigung mit dem Sorgebegriff steht. Arendt hebt dagegen hervor, dass die Einzelnen ihr Wesen und ihre Individualität weniger in der Auseinandersetzung mit sich als durch die politische Sorge um die öffentliche Welt entwickeln. Die hier vorgestellte Konstellation stellt somit Arendts Sorge um die Welt der Fixierung auf das Selbst entgegen, welche den philosophischen Untersuchungen Heideggers und Foucaults in gewisser Hinsicht eigen ist. Während Foucault mit Heidegger den Schulterchluss auf dem philosophischen Kampffeld gegen den Cartesianismus vollzieht, geht Arendt einen Schritt weiter. Sie distanziiert sich von der gesamten philosophischen Disziplin, um die »Denker[...] von Gewerbe« (LG 23) dazu aufzufordern, sich der Grundbedingung der Pluralität – der Tatsache, dass nicht ein einzelnes Subjekt, sondern viele Menschen auf der Erde leben – als philosophischem Problem anzunehmen. Indem nachvollzogen wird, wie Arendt die praxeologische Geste Heideggers durch die Aneignung seines Sorge- und Wahrheitsbegriffs aus dem

fundamentalontologischen in den politischen, Foucault hingegen in den ethischen Kontext transferiert, ist das erste Ziel erreicht.

Das zweite Ziel besteht im Vergleich der von Arendt und Foucault vorgenommenen und deutlich divergierenden Auslegungen identischer philosophiehistorischer Topoi und Texte, zu denen der Tod Sokrates ebenso gehört wie Platons Philosophenstaat und Kants Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Als Erklärung für die Differenzen ihrer Interpretationen dienen die zuvor erläuterten Sorgebegriffe, die nun als Perspektiven und Haltungen vorgestellt werden, mit denen Arendt und Foucault die selben philosophischen Texte betrachten (3.). Sie sind insofern komplementär als die Sorge um die Welt politische Praktiken des kollektiven Handelns, die Sorge um sich hingegen ethische Selbstpraktiken zum Gegenstand hat und durch sie entsteht. Auch wenn die Differenz zwischen Foucaults Untersuchung von Selbstpraktiken und Arendts emphatische Darstellung des politischen Handelns ein zentrales Moment der vorliegenden Arbeit darstellt, wird keiner Perspektive der Vorrang gegeben. Stattdessen werden ihre Ansätze als komplementäre Formen genealogischer Kritik vorgestellt. Durch die drastische Inszenierung der (Philosophie-)Geschichte evoziert Arendt (vgl. Villa 1999: 161; Zerilli 2010: 34; Loick 2012: 169) mit ähnlichen rhetorischen Mitteln wie Foucault (vgl. Connolly 1985: 368; Schäfer 1998: 85; Saar 2007a: 308ff.) einen Kontrast zur Gegenwart und verweist damit auf die nur scheinbar simple Tatsache, dass es einmal anders war und deshalb wieder anders werden kann.

So ruft Foucault in seinen letzten Vorlesungen durch die theatrale Darstellung von Sokrates und Platon eine Philosophie in Erinnerung, deren Platz nicht die Universität, sondern der Marktplatz und die Straße ist. Sie übt nicht durch Lehre und Prestige Macht aus, sondern greift Machtverhältnisse an (3.1.). Arendt stellt dagegen anhand der antiken Polis die Macht zur Gestaltung und Veränderung der Welt durch das gemeinsame politische Handeln dem gegenwärtigen Politikverständnis im Sinne der bürokratischen oder ökonomischen Verwaltung der Welt entgegen (3.2.). Der jeweiligen genealogischen Darstellung des antiken Verhältnisses von Philosophie und Politik liegt ein divergierendes Machtverständnis zugrunde, das der zentrale Gegenstand der wenigen Artikel ist, die bislang über das Verhältnis von Arendt und Foucault erschienen sind. Dabei wird entweder Foucaults Machtbegriff als zu düster (vgl. Allen 2010a: 142ff.; Gordon 2002: 134; Braun 2007) beschrieben, da er die Handlungsfähigkeit der Subjekte unterminiere. Derjenige Arendts sei hingegen zu »rosy« (Allen

2010a: 143; vgl. Villa 1992: 715; Dolan 2005), als dass er reale Machtverhältnisse erfassen könne.

Anstatt Arendts Machtverständnis als hyper- und dasjenige Foucaults als kryptonormativ zu disqualifizieren, wird die praxeologische Ausrichtung ihres jeweiligen Machtbegriffs als Gemeinsamkeit hervorgehoben, aus der zugleich die Differenzen resultieren (3.3.1.). Die Ergebnisse des begriffstheoretischen Vergleichs dienen anschließend zur Erklärung der auffallenden Parallelen, die ihre Darstellungen der antiken Machtverhältnisse innerhalb der Polis aufweisen. Während die deutlichen Analogien auf die praxeologische Ausrichtung ihres jeweiligen Machtbegriffs zurückgeführt werden können, lassen sich ihre unterschiedlichen Einschätzungen der Philosophie (Platons) durch die komplementären Perspektiven ihrer Sorgekonzeptionen plausibilisieren (3.3.2.). Obwohl Arendt und Foucault ein divergierendes Bild des antiken Verhältnisses von Philosophie und Politik zeichnen, sind sie sich einig, dass diese konflikthafte Beziehung durch zwei Philosophen aufgelöst wurde: Sokrates und Kant. Über den Vergleich der Verbindungslinien, die Arendt und Foucault zwischen der kritischen Lebensform des Sokrates und der Aufklärung ziehen, lassen sich komplementäre Konstellationen von Kritik, Sorge und Macht extrapolieren, deren Aktualität und Relevanz für gegenwärtige Widerstandspraktiken abschließend hervorgehoben wird (3.3.3.).

Hierdurch beteiligt sich die vorliegende Arbeit an dem in den letzten Jahren von Allen (2010), Zerilli (2010) und Butler (2011; 2015; 2016) unternommenen Projekt, die Ansätze von Foucault und Arendt zu verbinden, um sie für eine wirkmächtige politische Praxis nutzbar zu machen. Mit ihnen wird davon ausgegangen, dass zur Transformation bestehender Verhältnisse ebenso einer Veränderung des Selbst und der Welt gehört. Doch während Zerilli mit Arendt Foucaults Fixierung auf das Subjekt angreift, dekonstruiert Butler mithilfe Foucaults die arendtsche Dichotomie zwischen privater und öffentlicher Sphäre durch den Verweis auf die politische Brisanz von Körperlichkeit und Subjektivität. Anstatt Foucaults Untersuchung von Selbsttechniken mit Arendts emphatischer Bestimmung von politischer Praxis zu kritisieren oder vice versa, werden ihre komplementären Perspektiven in dieser Arbeit auf die praxeologische Figur zurückgeführt. Ihr ist bereits bei Heidegger eine Ambivalenz von Konstitution und Transformation immanent: Auch wenn oder gerade weil die Einzelnen und die Welt durch historisch variable Praktiken entstehen, wieder-

holen und stabilisieren sie gegebene Selbst- und Weltverhältnisse nicht nur, sondern können diese – zumindest potentiell – auch stets verändern.

Indem Arendt und Foucault die praxeologische Geste in Bezug zur Macht setzen, gewinnt sie ihr kritisches Potential. Wird Kritik im Anschluss an Foucault als die Kunst verstanden, nicht auf diese Weise regiert zu werden, bedarf es zur Kritik der Verhältnisse einer Kritik bestehender Macht- und Selbstbeziehungen. Die ethische Sorge um sich befähigt das Subjekt dazu, sich selbst als Effekt gegebener Machtrelationen zu reflektieren und sich in einer Praxis zu üben, die darauf abzielt, ein Mehr an Freiheit zu erlangen. Zur tatsächlichen Veränderung gesamtgesellschaftlicher Bedingungen bedarf es darüber hinaus der Macht des gemeinsamen Handelns vieler Menschen, die sich der Sorge um die Welt verpflichten. Praxeologische Kritik, wie sie abschließend skizziert wird, lässt sich als Einladung verstehen, sich in denjenigen Denk- Handlungs- und Lebensweisen zu üben, die der Sorge um sich und der Welt verpflichtet sind und jene gezielt verlernen, die sie behindern. Ob konkrete Formen der Selbst- und Weltsorge herrschende Ordnungen unterlaufen oder reproduzieren, lässt sich nicht auf allgemeiner Ebene, sondern allein in der ethischen und politischen Praxis bestimmen, auf die es letztendlich ankommt.

1. Dreierlei Sorgen

1.1. Martin Heidegger: Sorge

Die Sorge ist das Sein des Daseins, dem es »in seinem Sein bei der ›Welt‹ und im Mitsein mit anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht« (SZ 181).¹ Auf diese Weise bestimmt Heidegger den für ihn in *Sein und Zeit* zentralen Begriff der Sorge. Während dieser Topos in seinem Hauptwerk die ontologische Grundstruktur eines jeden Selbst darstellt, wird er in seinen früheren Schriften und Vorlesungen als Handlungsintention definiert. Die Differenzen zwischen den frühesten Vorlesungen Heideggers und *Sein und Zeit* hervorzuheben, ist aus werkimmanenter Perspektive notwendig, um eine voreilige Reduzierung der Begriffe von Sorge (1.1.1.) und Welt (1.1.2.) auf ihre Ausgestaltung in *Sein und Zeit* zu vermeiden. Zudem ermöglicht der Einbezug der Frühschriften ein weiteres Spektrum an Vergleichsmöglichkeiten zum foucaultschen Verständnis des Begriffs der Sorge (1.4.1.) und dem arendtschen der Welt (1.4.2.). So lassen sich Ähnlichkeiten in der Antwort auf die Frage nach der Existenz und dem entsprechenden expressiv-»existenzphilosophisch anmutende[n]« (Saar 2013a: 452) Vokabular ausmachen, welche die ersten Freiburger Vorlesungen Heideggers ebenso prägen wie die letzten Foucaults. Da Arendt als Studentin die frühen Vorlesungen Heideggers in Marburg hörte und zwar den praxeologischen Charakter seines Weltbegriffs, nicht aber dessen fundamentalontologische Systematik aus *Sein und Zeit* aufgreift, erscheint der Einbezug der früheren Arbeiten in diesem Fall ohnehin angebracht.

¹ Zur Zitierweise: Alle Klammern, Einschübe und Kursivschreibungen sind vom Original übernommen, außer den eckigen Klammern, die Ergänzungen der Verfasserin der vorliegenden Arbeit beinhalten.

1.1.1. Sorge und Dasein

Sorge und Selbst: Die Freiburger Frühschriften

»Reflektieren wir doch nicht über das Anfangen, sondern fangen faktisch an! Aber wie?« (GA 58: 4) fragt Heidegger zu Beginn der Vorlesung, die er im Wintersemester 1919/20 als einunddreißigjähriger Privatdozent an der Universität Freiburg hält. Was darauf folgt ist kein expliziter Lösungsvorschlag dieses Problems. Vielmehr sind die folgenden Vorlesungen selbst als implizite Antworten zu verstehen, die kein geringeres Ziel verfolgen als das Leben zu erfassen, ohne es theoretisch zu reflektieren. Das »faktische Leben« (ebd.: 96) ist demnach kein Phänomen, das sich durch erkenntnistheoretische Überlegungen erklären lässt. Stattdessen führt »nur die echte, konkrete Verwirklichung und der Vollzug (Befolgung) der i[m] [Leben] [...] selbst wirkenden ›Tendenzen‹ [...] zu ih[m] selbst« (ebd.: 5). Dabei befindet sich das Leben ständig in Bewegung, als ein »ganz besondere[r] Zusammenhang von Bedeutsamkeiten, die sich ständig durchdringen« (ebd.: 105) und sich anhand von Beispielen unmittelbar veranschaulichen lassen: »[A]uf dem benachbarten Turm schlägt die Uhr verkehrt und wird nachgerichtet; es schlägt also eine Viertelstunde lang andauernd; ich ärgere mich, daß ich das nun gerade anhören muß; während der Arbeit die Pfeife stopfend, überlege ich mir, wo ich den Faden habe fallen lassen.« (ebd.: 96f.)

Ziel dieser scheinbar trivialen Beschreibung ist nicht nur die Faktizität zu erfassen, sondern damit einhergehend eine Konzeption des Selbst zu entwickeln, die sich stark von derjenigen eines selbstreflexiven Subjekts unterscheidet. Faktizität wird »von Beginn an als die existenzielle Situation des Einzelnen [verstanden], d.h. als de[r] konkrete [...] je eigene [...] Lebenszusammenhang, den [Heidegger] vor 1922 zumeist als ›Leben‹ und ›faktisches Leben‹ anspricht« (Gander 2006: 194). »Ich lebe im Faktischen als einem ganz besonderen *Zusammenhang* von Bedeutsamkeiten, die sich ständig durchdringen, d.h. jede Bedeutsamkeit ist Bedeutsamkeit für und in einem Tendenz- und Erwartungszusammenhang, der immer neu im faktischen Leben sich bildet« (GA 58: 105). Das Selbst befindet sich stets in unmittelbaren und unhintergehbaren Situationen, in denen es lebt. Diese Faktizität besteht nicht aus vorgegebenen Fakten oder Gegenständen, sondern stellt ein »Korrelat teils sozial vorgegebener, teils individuell zu erbringender Verstehensleistungen« (Jung 2013: 19) dar. Durch sie legt das »Situations-Ich« (GA 56/57: 206) Phänomene in ihrer Bedeutsamkeit aus.

Dem husserlschen Ich, das auf theoretische Erkenntnis zielt, und dem cartesianischen »cogito ergo sum« (GA 61: 173) setzt Heidegger die Betonung des *sum* entgegen, das gerade kein »ich« qua Bewusstsein« (Gander 2006: 313) darstellt. Weil »das Leben [...] kein Objekt« (GA 58: 236) ist, erfährt sich das Selbst nicht primär über theoretische Reflexion, sondern durch und innerhalb konkreter, praktischer Selbst- und Weltverhältnisse. Jedem rationalen und reflexiven Erkenntnissubjekt, das zwischen sich als Subjekt und dem Erkenntnisgegenstand als Objekt zu trennen weiß, geht somit ein Selbst voraus, das in faktischen Lebensvollzügen sich selbst, den Mitmenschen und der Umwelt begegnet.

Die Bedeutsamkeit des Selbst und der Welt entsteht somit durch Praktiken, »im Grundwie des Lebensbezugs: Sorgen. [Die welthaften Gegenstände] begegnen einem Sorgen, treffen es auf seinem Wege. Die Gegenstände begegnen, und das Sorgen ist ein Erfahren der Gegenstände in ihrer jeweiligen Begegnung.« (GA 61: 90) Sorge wird 1921 von Heidegger als »Bezugssinn« (ebd.: 89) definiert und stellt die Weise dar, wie sich das Leben, das Heidegger bereits zu dieser Zeit als »Dasein« (ebd.: 85) bezeichnet, in seinem Lebensvollzug auf die Welt bezieht.² Erst durch das »[S]orgen für und um etwas« (ebd.: 90) wird das Selbst wie die Welt in ihrer Bedeutsamkeit erfasst. Dabei macht dasjenige, »[w]orauf sich das Sorgen jeweils bezieht, [...] das Faktische der Lebenserfahrung aus« (Jung 2013: 17).

Mittels verschiedener Kategorien – Neigung, Abstand und Abriegelung – spezifiziert Heidegger 1921 die Sorge weitergehend, wobei hier lediglich die Neigung ausführlicher behandelt werden soll. Sie ist als eine bestimmte Tendenz zu verstehen und »drängt das Leben in seine Welt, hält es darin fest, zeitigt eine Festigung der Richtungnahme des Lebens« (GA 61: 100). Durch die Neigung wird verdeutlicht, dass sich das Dasein nicht inhaltlich, etwa durch Vernunft, Glauben oder Willensstärke bestimmen lässt, sondern ausschließlich formal. Nicht *was* es ist ist aus philosophischer Perspektive zu klären, sondern *wie* es *ist*, »in der Geneigtheit als dem Wie des Sorgensvollzugs« (ebd.: 101). Die Sorge wird demnach in den frühen Freiburger Vorlesungen nicht, wie es in *Sein und Zeit* den Anschein hat, als stabile Struktur des Daseins beschrieben, sondern als Vollzug, »Strom« (ebd.: 102) und »Prozeß« (ebd.). Dieser thematisiert und reflektiert sich nur in äußerst seltenen Fällen. Im Alltag der faktischen Lebenserfahrung gehen

2 Der Begriff des Bezugssinns ist ein Neologismus Heideggers, der eine Erweiterung des husserlschen Schemas von Gehaltssinn (Noema) und Vollzugssinn (Noesis) darstellt. Vgl. Gethmann (1993: 272) und Jung (2013: 19).

die Einzelnen dagegen zumeist im »sorgen um das ›tägliche Brot‹« (ebd.: 90) auf. Sie beschäftigen sich mit den Gegenständen ihrer Sorge, aber das »wie ich mich zu den Dingen stelle, die Art und Weise des Erfahrens, [wird] nicht mit erfahren« (ebd.: 12). Aus diesem Grund stellen sich Leben und Sorgen zumeist in einer »spezifischen Unabgehobenheit« (ebd.: 95) dar.

Diese Eigenschaft der Sorge bezeichnet Heidegger als »Ruinanz – de[n] eigene[n] Sturzcharakter des faktischen Lebens.« (ebd.: 121) Dabei stürzt das Leben nicht ins Leere, denn es »dreht sich nie aus sich selbst heraus« (GA 58: 35), sondern vielmehr in sich selbst hinein: in die kontingenten, individuellen und existenziellen Lebensvollzüge (vgl. Gander 2006: 244). Durch die Konzeption der Ruinanz erläutert Heidegger einen Modus der Erfahrung, der in Opposition zur rationalistischen Selbstreflexion steht. Dabei entspricht sie ganz der praxeologischen Denkfigur, der zufolge das Selbst durch die Sorge den Zugang zu sich und der Welt weniger über kognitive Prozesse als über konkrete, lokal und kulturell spezifische Praktiken herstellt und gestaltet. Obwohl das praxeologische Primat auch in *Sein und Zeit* erhalten bleibt, gewinnt es ebenso wie der Sorgebegriff eine andere Bedeutung und Funktion.

Sorge und Dasein in Sein und Zeit

In den zuvor behandelten Frühschriften beschreibt Heidegger die Sorge als das *Wie* der ontisch-existenziellen Lebenserfahrung. Im Zuge der Vorarbeiten für und in *Sein und Zeit* wird die Sorge dagegen zunehmend als ontologische Voraussetzung jeder ontischen Erfahrung verstanden, die Heidegger durch die von ihm entwickelten Methode der Fundamentalontologie erfassen will. Die Unterscheidung von existenziell-ontischer und existenzial-ontologischer Fragestellung dient ihm dazu, die ontischen Phänomene der Alltagswelt auf die sie ermöglichende ontologische Grundstruktur zurückzuführen (vgl. SZ 12). »Die existenziell(-ontische) Ebene ist die reale, konkrete Ebene der Lebenspraxis und Lebenserfahrung, die existenzial(-ontologische) Ebene die Ebene der theoretischen Ebene über die existenzielle Ebene. [...] [Existenziale stellen dabei] keine Eigenschaften einzelner ›Subjekte‹, sondern die Form und Möglichkeitsbedingung komplexer Lebensvollzüge« (Rentsch 2013: 55) dar. Der fundamentalontologische Ansatz basiert somit auf der Annahme einer »ontisch-ontologische Differenz« (ebd.: 54). Neologismen und ungewöhnliche Verwendungsweisen

von Termini wie Dasein, Sorge, Welt oder Zu- und Vorhandenheit beschreiben in *Sein und Zeit* keine ontischen Seinsweisen, sondern ontologische Strukturen, welche die ontischen Erfahrungen erst ermöglichen. Da die Fundamentalontologie nach den Bedingungen des Existierens fragt, kann sie als transzendente Methode verstanden werden, welche die Sorge als transzendente Struktur erfasst (vgl. Rentsch 1989: 116; Gethmann 1993: 70).

Um die Sorge zu erforschen, widmet sich Heidegger der Daseinsanalyse, weil das Dasein als das einzige Seiende in der Lage ist, die ontologische Frage nach seinem Sein, seinem Wesen und seiner Existenz zu stellen.³ Über die phänomenologische Untersuchung des Daseins, seine ontische und alltägliche Lebenswelt, soll ein Zugang zu den es ermöglichenden, ontologischen Strukturen gefunden werden.⁴ Die Veränderungen von den Frühschriften hin zu *Sein und Zeit* sind somit nicht auf einen radikalen, wohl aber einen zentralen Perspektivwechsel zurückzuführen, der die Methode ebenso wie ihren Gegenstand in bedeutendem Maß verändert. Denn die Analyse der ontisch-existenziellen Ebene wird in *Sein und Zeit* nicht negiert, vielmehr stellt sie weiterhin die Ausgangsbasis und den Prüfstein der philosophischen Untersuchung dar.

Wurde die Sorge 1923 noch als ein »Grundphänomen des Daseins« (GA 63: 103) bezeichnet, erscheint sie zwei Jahre später als »Seinsstruktur« (GA 20: 347), die einen deutlich systematischeren Charakter aufweist. Ausdruck dessen ist unter anderem, dass die Sorge nicht mehr mithilfe verschiedener Begriffe und Umschreibungen wie »Bezugssinn« (GA 61: 90), »Grundsinn

3 »Seiend nennt Heidegger alles, was als Gegenstand verschiedenartiger intentionaler Einstellungen dienen kann. Seiend sind neben gewöhnlichen Einzeldingen also auch Universalien, Abstrakta, fiktive Gegenstände und kontrafaktische Sachverhalte.« (Martel 2008: 80)

4 Die Phänomenologie begleitet Heideggers Denken seit seinen ersten Schriften (vgl. Jung/Zaborowski 2013a: 7; 2013b: 8; Jung 2013). Hierbei setzt er sich ebenso intensiv mit Husserls Verständnis von Phänomenologie auseinander (vgl. Merker 1988; Xolocotzi 2002; Vetter 2014: 64–73) wie er sich von dieser abgrenzt (vgl. Gethmann 1993: 22–31; Mertens 2009: 191–203; Jung 2013: 14ff.). Zwar folgt er Husserls phänomenologischem Postulat, sich den Sachen selbst zu zuwenden, distanziert sich jedoch von der transzendentalen Phänomenologie und hebt stattdessen, durch die Lektüre von Dilthey und Simmel geprägt, die Historizität und pragmatische Ausrichtung der Lebenswelt hervor (vgl. Jung 2013: 14ff.). Bis 1923 sind die phänomenologischen Beschreibungen der Lebenswelt noch nicht innerhalb des fundamentalontologischen Rahmens kontextualisiert. Mit dessen Entwicklung wird die Phänomenologie in den Dienst der Fundamentalontologie und der Frage nach dem Sinn von Sein gestellt (vgl. Grondin 2001; Rentsch 2013).

des Bezugs von Leben« (ebd.: 98) oder »Erfahren der Gegenstände in ihrer jeweiligen Begegnung« (ebd.: 91) erläutert wird. Stattdessen ist sie durch eine klare Formel bestimmt: »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).« (ebd.: 192; vgl. GA 20: 407) Diese Begriffsbestimmung impliziert eine qualitative Veränderung innerhalb der Sorge-Konzeption: Die Zeitlichkeit wird nun als »Sinn« (SZ 326) und »ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur« (ebd.: 327) verstanden. Um diese Struktur zu erläutern, wird sich nun jeweils einem Element der ungewöhnlichen Definition der Sorge gewidmet.

»Sich-vorweg« ist das Dasein insofern als es sich stets auf (zukünftige) Möglichkeiten hin entwirft, wobei es nicht als autonomes Subjekt (Lebens-)entwürfe konzipiert, sondern selbst als Entwurf anzusehen ist. Denn es versteht sich stets als Möglichkeit und aus Möglichkeiten heraus. Verstehen meint dabei keine theoretische »Erkenntnisart« (GA 20: 334), sondern eine praktische Seinsweise im Sinne von »sich auf etwas verstehen« (vgl. Brandon 2002: 75–83, 298–347; Mertens 2009; Gedö/Schwendtner 2009). »Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.« (GA 20: 145) Diese Aussage ist gerade nicht als Aufruf zur Realisierung möglichst vieler ontischer Alternativen oder gar als dezisionistische Wahlmöglichkeit des Subjekts auszulegen. Vielmehr handelt es sich dabei um die »Metamöglichkeit« (Luckner 2001: 67), frei zu sein »für das eigenste Seinkönnen« (SZ 191). Die »Existenzialität« (ebd.) stellt dabei die existenzial-ontologische Bedingung für die existenziellen Handlungsoptionen der Einzelnen dar. Das (fundamental-)ontologisch verstandene Dasein ist keine Substanz, es hat keine konkreten, inhaltlichen Eigenschaften, sondern zeichnet sich durch dieses strukturelle Möglichsein aus. »Das Dasein *ist* das, was es je *sein kann*. Es realisiert also nicht in ihm angelegte Möglichkeiten, sondern es ist in der Weise des Möglichseins.« (Luckner 2001: 67) Allen ontischen Handlungsoptionen geht somit die existenziale Möglichkeit, Möglichkeiten haben zu können voraus. Erst durch das grundsätzliche, existenziale »Freisein *für* das eigenste Seinkönnen« (SZ 191) besteht die »Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit« (ebd.).

Im Gegensatz zu den Frühschriften unterscheidet Heidegger in *Sein und Zeit* klar zwischen diesen zwei Seinsweisen des Daseins, das entweder seinen Möglichkeiten gemäß existiert oder diese verfehlt und damit der Uneigentlichkeit verhaftet bleibt. Die eigentliche Seinsweise des Daseins ist »das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausge-

zeichneten Möglichkeit des Dasein selbst« (ebd.: 261). Im Unterschied zu allen anderen Möglichkeiten ist diese nicht vom Dasein realisierbar; schließlich ist es nicht mehr handlungsfähig, wenn der Tod eintritt. Ist die Möglichkeit des Todes tatsächlich erfasst und damit verstehend erschlossen, wird sie »als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten« (ebd.). Diese Seinsweise bezeichnet Heidegger als »Vorlaufen« (ebd.) in den Tod, welches das Dasein »auf es selbst [vereinzelt]. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließen des ›Da‹ für die Existenz. [...] Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.« (ebd.) Da niemand dem Dasein seinen eigenen Tod abnehmen kann, ist es im Vorlaufen zum Tode mit seiner eigenen, unverwechselbaren Existenz konfrontiert, die, wie zuvor beschrieben, vor allem eines ist: die Möglichkeit zu sein. Aus diesem Grund verhält es sich im Sein zum Tode »zu ihm selbst als einem ausgezeichneten Seinkönnen. Das Selbst der Alltäglichkeit aber ist das Man, das sich in der öffentlichen Ausgelegtheit konstituiert, die sich im Gerede ausspricht.« (ebd.: 252) Das Man stellt die uneigentliche Seinsweise des Daseins dar, das unselbstständig der gewöhnlichen Auslegung der Welt folgt (ebd.: 169). In diesem Seinsmodi versteht sich das Dasein nicht auf seine eigentliche Existenz, sondern überlässt sich der »Neugier« (ebd.: 170f.), der uneigentlichen Grundverfassung des Verstehens. Anstatt die Welt tatsächlich zu erfassen, bei ihr zu verweilen und hierdurch ein eigentliches Verhältnis zu ihr aufzubauen, beschäftigt sich das uneigentliche Dasein mit den beliebigen und oberflächlichen Neuigkeiten des Alltags (vgl. Demmerling 2001: 112ff.; Luckner 2001: 77). Nach Heidegger befindet sich das Dasein immer schon in der uneigentlichen Seinsweise des Man, ehe es sich als eigentlicher Entwurf entwerfen kann, weil es vor jeder bewussten Erfahrung bereits in die Welt »geworfen« (SZ 145) ist.

»Schon-sein-in-(der-Welt)« (ebd.: 92) bezeichnet den bereits aus den Frühschriften bekannten Begriff der Faktizität. Allerdings wird dieser nun innerhalb der Sorge- und Zeitlichkeitsstruktur auf die Vergangenheit bezogen und durch die Geworfenheit beschrieben. Geworfenheit ist das »ungefragte In-die-Welt-gekommen-sein« (Rentsch 1989: 125), demzufolge das Dasein sich stets innerhalb einer Welt mit anderen befindet. »Befindlichkeit« (SZ 134) hat hierbei zwei Bedeutungen: zum einen die räumliche – wir befinden uns stets an einem Ort in der Welt, einem »Da« –, und zum anderen eine »motive« (Luckner 2001: 62) – wir erleben uns stets in Befindlichkeit(en) innerhalb der Welt, befinden uns, in einer »Stimmung« (SZ