

Hannah Holme

DIE SORGE UM SICH – DIE SORGE UM DIE WELT

*Martin Heidegger, Michel Foucault
und Hannah Arendt*

campus

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 *Ceuvre* 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 Iterierbarkeit 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 *gegen*« (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